

Neopentecostalismo y política en una iglesia de Montevideo. Dimensiones institucionales y subjetivas de un fenómeno complejo

MAGDALENA MILSEV SANTANA
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA, URUGUAY
Correo electrónico: magdalenams610@gmail.com

Fecha de envío: 15-04-2020 / **Fecha de recepción:** 15-04-2020

Fecha de aceptación: 07/12/2020.

RESUMEN

El presente artículo se propone abordar las imbricaciones entre lo religioso y lo político en el contexto de una iglesia neopentecostal de la ciudad de Montevideo, haciendo foco en determinados fenómenos, aquí entendidos de forma distintiva como institucionales y como subjetivos. En este sentido, se trata de dar cuenta, por un lado, de las complejas vinculaciones entre la citada iglesia, su obra social, el Estado y un segmento de la política-partidaria del país; y por otro, de los procesos de constitución identitaria y subjetiva ligados a las institucionalidades religiosas aquí aludidas y sus discursos. Tales vinculaciones son consideradas aquí desde una perspectiva antropológica, siendo «religión» y «política» categorías sociales comprendidas desde la transversalidad y la amplitud, más que desde la dicotomía y la ruptura. El abordaje de estos fenómenos resulta una labor compleja y necesaria, no solo para comprender las novedosas configuraciones político-religiosas y, en ese sentido, la situación de la laicidad en el país, sino también para desarrollar perspectivas críticas y dialógicas, teniendo presente que se trata este de un fenómeno popular de masas.

PALABRAS CLAVE: neopentecostalismo; política; Estado; activismo; DD.SS.RR.

INTRODUCCIÓN¹

El presente artículo realiza un abordaje a las relaciones entre religión y política en el contexto de la iglesia Misión Vida para las Naciones (MVN), haciendo foco en distintas dimensiones en las cuales tales relaciones se expresan. En este sentido, se identifican, por un lado, fenómenos de corte institucional –tales como los vínculos entre la iglesia MVN y el Estado, y un segmento del Partido Nacional– así como otros de corte identitario, ligados a la constitución de las subjetividades religiosas y la identificación con referentes simbólicos neopentecostales propuestos por la iglesia.

Teniendo presente la participación de MVN en la política partidaria del país y su activismo político, muchas veces catalogado como “neo-conservador”, se trata de comprender los vínculos entre tal accionar y aspectos que no suelen identificarse como explícitamente «políticos» –pero que no dejan de serlo– y que forman parte constituyente de esta expresión religiosa.

En este sentido, se aborda aquí el rol de la iglesia MVN en contextos socialmente precarizados y el consecuente crecimiento neopentecostal desde los márgenes estatales, así como los vínculos entre ciertos elementos que hacen a la cosmología religiosa y la participación política de la institución en las campañas de oposición a la llamada «ampliación de derechos».

En Uruguay, los abordajes académicos que hasta el momento han dado cuenta de las relaciones entre religión y política pueden englobarse bajo el modelo teórico del «Uruguay laico» (Caetano y Geymonat, 1997; Caetano, 2013; Guigou, 2000, 2006a, 2006b).

Desde esta perspectiva, la secularización en el país ha sido caracterizada como un proceso cuya culminación implicó la consolidación de un modelo de nación laicista, sostenido en el anticlericalismo y el relegamiento al ámbito privado de la diversidad étnica y religiosa, siendo uno de sus aspectos sobresalientes la configura-

1 El presente artículo es resultado de una investigación para la cual se contó con una beca de Investigación Fundamental de la ANII (Agencia Nacional de Investigación e Innovación) bajo el código POS_NAC_2017_1_141433.

En este trabajo se está empleando el sistema de referencia de las Normas APA 2020.

ción de una «religión civil» en la transferencia de sacralidad de lo religioso a lo político (Caetano, 2013). Tal ha sido la radicalidad de este proceso que se considera dio lugar a una «matriz cultural laica uruguaya», comparable al «fundamento religioso brasileño» y al «catolicismo de Estado» argentino (Guigou, 2006b).

De acuerdo con Caetano (2013), el empuje secularizador desarrollado desde fines de siglo XIX hasta principios del XX, se habría dado junto a la implantación de un «modelo de ciudadanía hiperintegradora», al mismo tiempo que se fue conformando una suerte de «estatismo cultural» que monopolizó la idea de lo público, relegando lo religioso al ámbito de lo privado.

Teniendo presente «el carácter mutante de toda matriz cultural» (Guigou, 2006a), se han vislumbrado entonces transformaciones importantes en materia religiosa desde el final de la dictadura militar, expresadas en términos de «pluralización» y «profundización» (Da Costa, 2005) y «desprivatización» (Caetano, 2013; Guigou, 2006a).

En este sentido, desde su arribo en los ochenta, las megaiglesias neopentecostales han crecido constantemente en el país, y a pesar del rechazo hegemónico y las citadas raíces seculares del Estado uruguayo, estas han ido adquiriendo relevancia social -y política- a través de su amplio alcance entre los sectores populares, brindando servicios donde el Estado ha estado ausente, así como potentes referentes simbólicos para quienes se encuentran en situaciones de privación.

Por otra parte, teniendo presente las transformaciones sociales en materia de comunicación, fuertemente vinculadas a las nuevas tecnologías, se ha señalado la necesidad de abordajes que no recurran a teorizaciones derivadas de la dicotomía público/privado, correspondiente a un contexto sociocultural bastante diferente del actual.

En este sentido, el carácter procesual del involucramiento político-partidario de distintos actores religiosos se vuelve el aspecto visible de un fenómeno por demás complejo, que si bien se hace patente en 2009 con la incursión primaria del diputado evangélico Gerardo Amarilla (Partido Nacional), se remonta en sus orígenes a

otro tipo de prácticas en principio no consideradas como «políticas», así como a fenómenos culturales de otro orden.

El modelo teórico del «Uruguay laico» se considera aquí de relevancia, en tanto da cuenta de aspectos idiosincráticos de la sociedad uruguaya que atañen a la temática del presente trabajo. En este sentido, se tiene en cuenta el alto porcentaje de ateos y de creyentes sin denominación² en el país, de lo cual se infiere el alcance limitado que pueden tener los movimientos políticos de inspiración religiosa en comparación con lo que sucede en países vecinos, así como también se consideran las dificultades para dialogar abiertamente con lo religioso y la legitimidad que presentan las manifestaciones de rechazo –y muchas veces de violencia– que han expresado algunas colectividades hacia las instituciones religiosas del país.

Sin embargo, al enfatizar en el carácter institucionalizado de lo religioso y de lo político, la citada perspectiva falla en la comprensión de fenómenos sociales donde tales dimensiones se presentan como más difusas, sucediendo esto de modo particular en lo que respecta a la constitución de las subjetividades políticas neopentecostales y sus complejas expresiones en el debate público, así como a los vínculos entre las ONG religiosas como ESALCU y distintos organismos estatales.

Los fenómenos a abordar en el presente artículo se consideran así, parte de este proceso de mutación que atraviesa la laicidad en Uruguay, «institucionalizada en la otrora configuración cultural estatal tan expulsiva de cualquier experiencia vinculada a prácticas trascendentalistas» (Guigou, Milsev y Passeggi, 2018, p. 14), que parece estar volviéndose cada vez más permisiva en su inclusión de lo religioso.

2 Uruguay es un caso atípico y es por mucho el país más secular de América Latina. Un total del 37% de los uruguayos dice no tener una religión en particular o que son ateos o agnósticos. En ningún otro país latinoamericano encuestado la cantidad de personas sin afiliación religiosa asciende ni siquiera al 20% de la población (Pew Research Center, 2014).

METODOLOGÍA

Este trabajo se enmarca en la etnografía desarrollada desde junio de 2018 a julio de 2019 en la Iglesia Misión Vida para las Naciones (MVN), y en la aproximación etnográfica realizada a Hogares Beraca, «rama social» de la misma. Dichos procesos etnográficos fueron llevados a cabo en el templo principal de la citada iglesia, ubicado en el centro de Montevideo, y en el Hogar Beraca³ para madres con hijos del barrio La Unión, donde a su vez funciona la sede central de la ONG ESALCU (Espíritu, Alma, Cuerpo) de la cual dependen.

En este contexto, el trabajo de campo llevado adelante puede dividirse en tres grandes etapas:

Una aproximativa, en la cual se asistió a actividades diarias, principalmente reuniones femeninas de la tarde y celebraciones religiosas nocturnas, que permitió el desarrollo de vínculos con referentes de la colectividad que fueron posibilitando el acceso a otros espacios dentro de la misma.

Una segunda etapa, de ampliación del campo, en la que se comenzó a asistir una vez por semana al Hogar Beraca para madres con hijos del barrio La Unión –actividad que pudo extenderse únicamente por dos meses, dadas las dificultades metodológicas experimentadas en la misma–.

Y finalmente, una tercera etapa, en la cual, a la participación de las distintas celebraciones religiosas, se sumó semanalmente la asistencia a una «célula», trasladándose así el trabajo de campo del templo a otros espacios, siguiendo los movimientos de sus miembros (retiro espiritual en Hogar Beraca de Villa García, Club Político del PN, entre otros).

3 Los Hogares Beraca alojan a personas consideradas en situación de extrema vulnerabilidad –consumo problemático de drogas, violencia intrafamiliar, violencia de género, vejez, pobreza, orfandad, situación de calle– a quienes no se les ha brindado alternativas para lidiar con estas problemáticas. Se tienen sesenta y cuatro Hogares en total, cincuenta y tres en Uruguay (doce en Montevideo y cuarenta y uno en el interior del país), y once más distribuidos en Argentina, Chile, Brasil y Haití.

MISIÓN VIDA PARA LAS NACIONES

Misión Vida para las Naciones es una de las mayores iglesias neopentecostales del país, cuenta con una feligresía de entre doce y quince mil personas, distribuidas en dieciséis templos alrededor del territorio nacional, y cuatro más en Argentina, Brasil y Chile.

De orígenes argentinos, esta emergió como una escisión de la megaiglesia Ministerio Ondas de Amor y Paz arribada a Uruguay en 1989⁴, teniendo de este modo, una raíz diferente a la de otras expresiones neopentecostales existentes en el país, mayormente influenciadas por la corriente brasileña.

Como institución, MVN funciona siguiendo un modelo piramidal donde la máxima autoridad es el apóstol Jorge Márquez, seguido de su esposa, la pastora Marta Molina, ambos provenientes de Argentina y fundadores de la iglesia. Les siguen jerárquicamente veinte pastores principales que dirigen el resto de los templos y quienes se encuentran a cargo de diferentes áreas geográficas; los diáconos (potenciales pastores); y finalmente los y las colaboradoras y voluntarias que ayudan en diferentes tareas siguiendo las órdenes de los pastores zonales (recibir a fieles en el templo, recoger las ofrendas en las ceremonias religiosas, limpiar, etc.).

En este contexto, una figura institucional de relevancia es «la célula», la cual agrupa semanalmente a unas veinte-veinticinco personas a cargo de dos o tres referentes de la iglesia. Esta modalidad de reunión provee un momento de sociabilidad y encuentro entre los miembros de la comunidad, permitiendo el desarrollo de vínculos más cercanos entre los asistentes.

De acuerdo con sus líderes, esta organización institucional es inspirada por un orden bíblico, siendo de destacar que ninguna formación teológica es necesaria para el ejercicio de los cargos religiosos. En esta línea, la forma de autoridad seguida es la del

4 Ondas de Amor y Paz arribó a Uruguay en 1989 a las ciudades de Colonia y Carmelo (Wynarczyk, 2014). Luego de un corto tiempo en la primera de estas, el matrimonio de los pastores Márquez-Molina se trasladó a Montevideo, donde fundaron Misión Vida para las Naciones alrededor de siete años después.

apostolado⁵, desde la cual se considera a Márquez un enviado de Dios, cuyo poder no responde a «la mundanidad de las certificaciones académicas»⁶.

Las celebraciones religiosas en MVN se caracterizan por su alta emotividad, donde se pueden identificar distintas instancias que marcan un ciclo de calma-efervescencia conforme a los ritmos musicales y al tipo de discursos que se suceden, siendo el cuerpo el medio privilegiado a través del cual los fieles se comunican con «lo sagrado» (el Espíritu Santo) y los movimientos corporales (baile, agitación, palmas, glosolalia) son parte central de lo que se quiere expresar en el mensaje de adoración. Al mismo tiempo, las experiencias carismáticas vienen a significar la presencia de la divinidad entre la comunidad, la cual es real en tanto se materializa —se vuelve visible, palpable, en los cuerpos de los fieles—.

A través de discursos homogeneizantes y del uso intensivo de la categoría «neopentecostalismo» en los medios, MVN ha sido muchas veces asociada de forma errónea a la iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), lo cual hace destacar que ambas instituciones se caracterizan por tener expresiones religiosas fuertemente contrastantes, especialmente en el aspecto ritual.

En este sentido, se vuelve relevante el señalar que la clásica conceptualización de dicho fenómeno planteada por Oro⁷ (1992),

-
- 5 Al consultarle a Márquez cómo es que llegó a «autodenominarse» apóstol, su respuesta fue de enojo, ya que se considera que él no fue «autodenominado» sino que fue ungido por otro enviado de Dios, el también apóstol y profeta costarricense Rony Chaves, guía espiritual del conservador Fabricio Alvarado, candidato a la presidencia de Costa Rica en las elecciones de 2018. Ver: Ruiz (2018).
 - 6 A propósito de esta cuestión, una encuadernación vendida en el templo señalaba lo siguiente: «Una situación que no se entiende mucho, se ha instalado en la comunidad cristiana evangélica, y que ha movilizad y empoderado demoníacos espíritus de división, religiosidad y humanismo que atentan contra los más caros valores del Evangelio. Tiene que ver con el uso de ciertos títulos que han irrumpido en la iglesia, que califican el accionar y el estatus de los ministros del reino de Dios» (...) «Es hora de reaccionar y volver a la simpleza de la palabra, Dios no necesita profesiones ni títulos más glamorosos que los que Él ya estableció para su cuadro de oficiales» (Márquez, 2018, «Material complementario de enseñanza», publicación inédita, p. 1).
 - 7 De acuerdo con Oro (1992, citado en Frigerio, 1994, p. 11), el neopentecostalismo como «tipo ideal» se caracteriza por «atraer a los sectores sociales menos favorecidos»; tener líderes (y fundadores) carismáticos; ser iglesias poco ecuménicas, y fuertemente opositoras a las religiosidades no cristianas (especialmente las afro);

se corresponde con lo visualizado en este contexto con algunas de las apreciaciones realizadas por Frigerio (1994) a propósito de lo que el autor categoriza como «neopentecostalismo argentino», tales como la menor exigencia de ofrendas monetarias a nivel ritual⁸ y un discurso de guerra espiritual más amplio, no centrado en las religiones de matriz afro.

A lo citado, cabe sumar a su vez que, mientras iglesias brasileñas como la IURD se caracterizan por el uso de objetos como mediadores de lo religioso («jabón de la descarga», «aceites consagrados», sales), como resultado de la «umbandización» de los nuevos movimientos religiosos en Brasil (Bastian, 1997), la expresión neopentecostal presente en MVN no sigue este tipo de prácticas, e incluso puede decirse que las rechaza.

...dicen «los neopentecostales hacen esto, hacen lo otro...», «son así». No es verdad eso, no es verdad. Porque hay ciertos neopentecostales que tienen cierto molde, por decirlo así, y hay neopentecostales que tienen otros moldes. Por ejemplo, si se le dice neopentecostal a la iglesia brasileña yo no me quiero sentir en la misma bolsa que ellos... ellos tienen ciertas prácticas que para mí son un poco extrañas... son un poco raras. Ellos por ejemplo usan un vaso de agua, un jabón, qué sé yo... que son cosas que responden a prácticas más que a doctrinas... Ellos pretenden fomentar la fe a través de esos elementos, entonces nosotros no estamos tan... en eso. [Fragmento de entrevista a Márquez, junio de 2018].

En cuanto a la población que asiste a MVN, puede decirse que la misma se caracteriza por pertenecer a sectores precarizados de la sociedad, viéndose durante el trabajo de campo una preeminencia de trayectorias atravesadas por múltiples formas de violencia, en las cuales la conversión y consecuente adopción de un relato neopentecostal de vida, constituyen medios simbólicos para procesar y dar sentido al sufrimiento.

no exigir «de sus fieles una vinculación confesional semejante a la exigida por las iglesias pentecostales tradicionales»; estimular intensivamente las expresiones emotivas; proponer «soluciones espirituales para los problemas en el campo social»; emplear intensamente los medios de comunicación de masas; dar prioridad a rituales de sanación y exorcismo; y estructurarse empresarialmente «con una amplia circulación del dinero».

- 8 Sucediendo en algunos casos la solicitud de las mismas en otros espacios de interacción más íntimos.

RELIGIÓN Y POLÍTICA I: ESTADO LAICO, ONG RELIGIOSA Y CRECIMIENTO NEOPENTECOSTAL DESDE LOS MÁRGENES

En estrecha vinculación con la estructura institucional de MVN, se encuentra a su obra social, la ONG ESALCU (Espíritu, Alma, Cuerpo), encargada de llevar adelante los Hogares Beraca. Estos alojan a sujetos en situación de extrema precariedad social –situación de calle, consumo problemático de drogas, violencia de género y generacional, vejez, orfandad– brindando no solo contención afectiva, sino un lugar físico a quienes buscan distanciamiento de ciertos contextos sociales violentos.

La historia de estos espacios se remonta a las «Comunidades Beraca»⁹ fundadas durante el año 2002 en el marco de una fuerte crisis económica y social vivida en Uruguay, en la actualidad se cuenta con sesenta y cuatro *hogares*: cincuenta y tres en Uruguay (doce en Montevideo y cuarenta y uno en el interior del país), y once más distribuidos en Argentina, Chile, Brasil y Haití¹⁰.

Los Hogares se organizan en «distritos» según sexo y situación de vida de cada persona, siendo este un mecanismo de regulación de los cuerpos de los internos, así como una estrategia para organizar la producción y manutención de cada uno. Se tienen, así, hogares de hombres, de mujeres y de madres con hijos, en donde cada uno de estos se dedica a actividades económicas distintas, tales como panificación, producción textil, serigrafía, trabajo rural, carpintería, herrería, etc.

9 Del hebreo *berakhab*, «bendición», hace alusión al relato presente en *Crónicas* 20 del Antiguo Testamento, en el cual Dios hace que las etnias enemigas de Josafat, rey de Judá, se destruyan entre sí previo al combate que tenían planeado contra este, otorgándole así la victoria a la tribu judía. «El cuarto día se reunieron en el valle y alabaron al Señor. Por eso se llama Valle de las Bendiciones hasta hoy. Los hombres de Judá y Jerusalén, con Josafat a la cabeza, regresaron contentos a Jerusalén, porque el Señor los había colmado de gozo a costa de sus enemigos» (*Crónicas* 26-28).

Según la publicación de la iglesia «Hogares Beraca. La verdadera historia» (s/d, 2016), los hogares se rigen según la Ley 17.885 que «regula el trabajo voluntario en forma directa o indirecta con las instituciones públicas». Es de destacar que, sin embargo, según el mismo documento «persiste al día de hoy un vacío legal».

10 Información oficial presente en la publicación «Hogares Beraca: La verdadera historia» (2016).

En el caso del Hogar de Madres de La Unión, por ejemplo, viven, además de la familia de pastores, dos matrimonios voluntarios, tres voluntarias solteras y una voluntaria que luego de rehabilitarse del consumo de drogas, vive allí con sus tres hijos. Hay un total de cuarenta y nueve personas residentes (dentro de ellas dieciocho niños y nueve adolescentes).

Los motivos de ingreso a la institución, en el caso de los hombres, es principalmente el consumo problemático de drogas, y en el de mujeres –además de este– el de violencia de género¹¹, siendo de destacar el rol intermediario de muchas instituciones del Estado en la derivación de sujetos a estos espacios.

En este sentido, se tienen en particular las derivaciones de sujetos desde Salud Pública y el Sistema Judicial a través de «recomendaciones» realizadas tanto a la ONG como a los sujetos en cuestión, dependiendo de la situación.

En el caso de Salud Pública, se tiene que los casos derivados son principalmente por consumo problemático de drogas, manteniéndose una continua vinculación con los hospitales en los cuales las y los internos se realizan controles periódicos. Mientras que, en el caso del Sistema Judicial, las derivaciones están ligadas al cumplimiento de penas alternativas para quienes cometen delitos por primera vez y para quienes se encuentran finalizando una pena en prisión y han tenido buena conducta.

A estos protocolos relativamente formales, se suman las derivaciones desde otros organismos a través de marcos menos claros, como en el caso del INAU¹². De acuerdo con el pastor Márquez: «En el caso de los menores infractores, hemos recibido pero más bien fuera de protocolo. Es decir... Aparece algún funcionario del INAU que le da pena que un chico de diecisiete años vaya a parar al INAU y nos dijo: “¿Ustedes quisieran recibir a este muchacho?”... No sé cómo decírtelo...».

11 Por otra parte, hay un Hogar que funciona como orfanato (Haití), y otro que es hogar de ancianos (Montevideo), lugar donde las entrevistas previas no se realizan, ya que quienes recurren a este lo hacen por necesidad económica o porque sus familias los han abandonado [entrevista con la Lcda. Giacobone, psicóloga de Beraca, octubre de 2018].

12 Instituto del Niño y Adolescente de Uruguay.

Los hogares constituyen en gran medida la única «opción» para quienes se encuentran en las citadas situaciones de vulnerabilidad social. Y debido a su característico funcionamiento que conjuga formas propias de las llamadas «instituciones totales» (Goffman, 2001) con las de vida comunitaria religiosa, se vuelven de este modo espacios de distanciamiento frente a contextos cargados de violencia, tales como las redes de tráfico y consumo.

En este sentido, en los relatos de vida de quienes habitan Beraca, aparece el involucramiento con dicha institución como la respuesta a una situación de crisis moral (Zigon, 2007), donde el sujeto manifiesta la necesidad de transformar una situación considerada extrema e intolerable. Es así que, para «resolver» dicha crisis, el mismo se dispone a reorientar sus valores y conducta, de modo tal que la aproximación a estos espacios resulta, en gran medida, un acto de supervivencia, no solo física, sino también simbólica y social.

Alicia: Tenía cuarenta y dos años y hacía ya varios años que me habían predicado el Evangelio y no... me pareció que era todo una joda que no me servía en mi vida. Consumía pasta base, dieciséis años. Me había dejado, tenía un esposo y lo había dejado por consumir. Tuve dos hijos con él y los dejé con los abuelos y... Y así fue hasta que empecé a quedar embarazada, tengo un nene de diez años, otro de nueve y Luciana de seis, esos tres los tuve en la calle. (...)

Y bueno, el INAU me saca a mis hijos por mala atención y bueno, Marcela tuvo una convulsión y voy a parar al Pereira Rossell y ahí me atienden y va la asistente social y ahí me sacan los niños.

Y bueno, ahí busqué ayuda en el juzgado para poderlos tener, mi hermana me podía ayudar económicamente pero no los podía tener. Y ese día, me acuerdo, 26 de agosto de 2015, me vieron en la plaza del Pereira Rossell llorando, no sabía qué iba a hacer, y ahí me acuerdo de ese chico que me predicaba el Evangelio.

Esa misma noche vuelvo a consumir, pero en la madrugada había algo que... que me decía que no, que no, que yo estaba, que mi vida necesitaba un cambio. Busco al chico a la madrugada, no estaba.

Estuve con su mamá y a la noche el chico me dice «Yo te voy a buscar un lugar para que puedas estar y vamos a la iglesia». Y ahí un pastor de la iglesia Misión Vida me ve y me dice «mira esta noche te quedas en una casa de alguien de la iglesia que pueda tenerte», y de ahí que entré a los hogares hace cinco años y he recibido a Cristo en mi corazón y un proceso de sanidad sobre mi vida y entender que es ese padre que nunca tuve. Que sigue haciendo su obra y en mis hijos, porque ellos estuvieron dos años y medio en el INAU mientras yo estuve acá, fue todo un proceso porque Marcela era chiquita, de dos años y pico y no me reconocía, yo tenía que

pasar las visitas por la ventana porque ella no me reconocía, Tadeo era más grandecito, llega al Hogar después de dos años y medio, él viene al Hogar y fue todo un proceso, porque su rechazo... no me quería, herido, y bueno Dios empezó a hacer un proceso... [Fragmento de entrevista a «Alicia», Hogar para madres con hijos, barrio La Unión, Montevideo, 2018].

Nadia: (...) el problema era que agarraba un trabajo, cobraba el primer sueldo y me lo drogaba. Porque mi realidad era que yo necesitaba otro tipo de ayuda y un proceso en algún lado, una internación de unos días te desintoxica, pero no te sana, no te trata el problema.

Y cuando te dan de alta con una bolsa de medicamentos que no te los podés tomar porque no tenés cómo alimentarte, ¿qué hacía? Los vendía y me compraba droga.

O los usaba para tratar de matarme o los vendía para comprar droga, otra cosa no podía hacer. Y tampoco me acordaba del día que tenía consultas una o dos veces por semana en el médico.

No tenía a nadie que me proporcionara esa contención, en la calle había que luchar, defenderse. Y bueno, a todo esto, mi madre viene de Estados Unidos, se entera de mi situación y ahí me propone si yo quería ayuda o seguir cómo estaba, que se iba a ir y no venir nunca más. Pero que si yo quería ayuda ella me iba a ayudar. Y ahí ella me puso tres condiciones: «Quiero que te cortes el pelo, que te saques el papel de la denuncia de la cédula y que saques fecha para la psiquiatra. Cuando tengas esas tres cosas me haces saber».

Y yo lloré veinticuatro horas seguidas ese día, porque yo no me creía capacitada para hacer eso. Estaba tan desgastada, ya no había en mí una nada de responsabilidad, de decir «soy capaz de esto»... entonces yo lloré porque pensé que había perdido a mi mamá (...).

En todo este tiempo mi hijo chico sufría de no verme. Y bueno, mi madre consiguió de llevarme al Maciel, y esta vez, la suegra de mi hermana era enfermera en el Vilardebó¹³, entonces hizo que me atendieran y por primera vez después de estar una semana en urgencias –que yo pensé que me iban a largar–, que ninguno pensaba que yo tenía una vuelta atrás, que pensaban que no tenía arreglo, que de la única manera que yo pudiera no volver a la calle a consumir o quitarme la vida, era totalmente dopada. De ahí que yo empecé a tomar casi veintitrés pastillas diarias, y aun hasta la noche me tenían que dar un inyectable para dormir. Sufría de muchas pesadillas, y realmente yo, para mí era como estar en el paraíso estar internada en el Vilardebó, porque realmente creía que era la única manera en la que yo podía estar sin consumir y que iba a tener una familia alrededor que me volviera a amar, que mi hijo me fuera a visitar [la mujer se emociona y llora, la tomo de la mano]. No, está bien, no lloro de tristeza. Hoy no. Hoy lloro de amor, porque ahí fue donde conocí a Dios. [Fragmento de entrevista a «Nadia», Hogar Beraca para mujeres, barrio Tres Cruces, Montevideo, 2018].

13 Hospital psiquiátrico.

Los Hogares Beraca se proponen generar hábitos a partir del seguimiento de una rutina diaria que comienza a las siete de la mañana con la realización de una oración conjunta —un «devocional»— que marca el inicio de la jornada para los adultos. En el caso del Beraca visitado, a esta instancia le sigue el desarrollo de distintas labores del Hogar y el trabajo en el taller textil durante ocho horas.

Las prácticas aquí llevadas a cabo tienen como finalidad la constitución de una subjetividad conforme al código ético-moral de la iglesia, donde el trabajo juega un rol fundamental no solo en la manutención de la institución religiosa —pago de alquiler, comida, etc.—, sino también en la configuración de una nueva corporalidad abocada a la producción capitalista, una «biopolítica» —en términos de Foucault— de inspiración religiosa.

Jorge Márquez: ...se propone uno estructurar a la gente que viene mal estructurada. Por ejemplo, si vos querés dormir de día y no de noche, no es que no estés estructurada, es mal estructurada, entonces tenemos normas, te acostás temprano y te levantás temprano, y se planifican las tareas del día y se tiene un devocional de la mañana temprano donde hablamos de la Biblia, del respeto... ahí les enseñamos a pedir perdón a sus padres y a perdonar a sus padres. Y ahí es que aprenden un modo de vida que no conocen, algunos no saben ni comer en una mesa, aprenden a comer una mesa, respeto, que en el Hogar no se insulta y ahí se van «resetear».

A partir de las citadas acciones llevadas adelante por la ONG religiosa y distintas dependencias del Estado, se pueden conceptualizar las relaciones entre lo religioso y lo político en este ámbito, a través de la distinción de dos claras dimensiones que adopta el fenómeno: una institucional y una subjetiva.

En lo que respecta a la primera, se considera aquí que dicha dimensión se expresa de forma explícita en el pasaje del tutelaje estatal al religioso que experimentan ciertos sujetos, y más sutilmente en el «vacío» estatal existente en cuanto a la contención social de sectores precarizados, que ante la necesidad ven sus opciones limitadas en gran medida a las ONG religiosas.

Esta expresión institucional de las relaciones religión-política presenta, lógicamente, una dimensión subjetiva, vinculada a los procesos de constitución identitaria desarrollados en los espacios

religiosos, teniendo esto efectos en el crecimiento neopentecostal desde los márgenes, conforme a una clara línea de clase.

RELIGIÓN Y POLÍTICA II: COSMOLOGÍA RELIGIOSA, IDENTIDADES NEOPENTECOSTALES Y ACTIVISMO POLÍTICO

En MVN las doctrinas de teología de la prosperidad, guerra espiritual, y milenarismo, entendidas en su particular totalidad e interrelación, formalizan –en parte– aspectos que hacen a la cosmología de la iglesia, brindando el marco de inteligibilidad general a una diversidad de procesos que se desarrollan en la misma y en espacios asociados.

Las citadas doctrinas constituyen representaciones de la realidad que en su simbolización la constituyen como tal, y, como dijera Weber, «los hechos no están sencillamente presentes y ocurren sino que tienen una significación y ocurren a causa de esa significación» (citado en Geertz, 1973, p. 122).

La existencia de las mismas y su fuerte circulación y reproducción a nivel de la feligresía, resulta contrastante con las perspectivas analíticas que han visto en el neopentecostalismo una especie de «subreligión» donde los elementos éticos se encuentran ausentes. Siguiendo a Algranti, a pesar del «carácter eminentemente práctico-mágico» con el que se suele asociar al neopentecostalismo, «sus representaciones también desarrollan una dimensión profundamente teórica de representación-explicación del mundo que llevan a actuar en el entorno y transformarlo» (Algranti, 2007, p. 369).

A grandes rasgos, la teología de la prosperidad constituye un «conjunto de preposiciones dogmáticas, rituales y eclesiológicas en las que se afirma una relación entre la comunión con Dios y el bienestar material» (Semán, 2001b, p. 145), con lo cual, de este modo, se da una oposición a los valores católicos tradicionales en torno a la pobreza.

En tanto que movimiento, esta teología concibe a la «fe» como «un activador o poder dado a los creyentes», los cuales manipulan fuerzas espirituales y transforman la realidad de acuerdo a la pala-

bra¹⁴ hablada (Bowler, 2010). En este sentido, la fe es palpablemente demostrable en la riqueza y la salud, haciendo de la realidad material la medida del éxito de la fe inmaterial.

La teología de la prosperidad junto a la guerra espiritual conforman un sistema de creencias que estructura moralidades, donde todo lo que «desvía» de la concreción de un modelo de vida idealizado —familia tradicional con bienestar económico— viene a ser producto de los demonios que tratan de alejar a las personas «del camino de Dios».

Esto, lejos de implicar una actitud pasiva hacia la propia vida, lleva a que se desarrollen una serie de prácticas —que pueden considerarse «tecnologías del yo» en términos foucaultianos¹⁵ mediante las cuales la/el creyente intenta mantener una relación directa con la divinidad y experimentar lo sobrenatural del Espíritu Santo durante su cotidianidad, especialmente a través de la lectura de la Biblia y el desarrollo de momentos de introspección en los que se intenta «dialogar con Dios».

Esta forma de concebir los aspectos más íntimos del ser humano tiene, consecuentemente, efectos en el comportamiento y vínculos sociales, ya que el/la fiel debe lidiar con una diversidad de situaciones que se presentan como potencialmente demoníacas y que implican sus vínculos con el resto de la sociedad. De este modo, la guerra espiritual se desarrolla en el marco de las interacciones cotidianas con la familia, las amistades, las redes de narcotráfico, el trabajo, y en el propio cuerpo, trascendiendo ampliamente el ámbito de la iglesia y su feligresía.

Considerando al «antagonismo» constituyente de «lo político» como dimensión que compete a la «acción pública y a la formación de las identidades colectivas» (Mouffe, 1999), la guerra espiritual,

14 Las palabras habladas en la oración, exorcismo, adoración o conversación cotidiana, tomaron otro peso en la medida que los pentecostales cultivaron una popular teología y práctica del poder verbal. Su alta opinión sobre la palabra hablada comenzó en la calle Azusa, cuando hicieron de la glosolalia (hablar en lenguas) su sello espiritual (Bowler, 2010, p. 45).

15 Esto refiere a acciones específicas realizadas sobre la subjetividad, ya sea individualmente o por medio de otros, con el fin de efectuar «cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así la transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría e inmortalidad» (Foucault, 1990, p. 49).

al ordenar la realidad de forma binaria y asignar los significantes bien/mal a una pluralidad de expresiones religiosas y políticas, conlleva una serie de efectos políticos asociados a la constitución de las identidades neopentecostales como activas antagonistas en el plano social.

Tal antagonismo, asociado a la doctrina milenarista, asigna a fenómenos mundanos significaciones religiosas de otro orden, percibiéndose en acontecimientos contemporáneos las señales del final de los tiempos donde el rol de la iglesia es el de salvar la mayor cantidad de almas posible.

En este sentido, el relato oficial de la institución haciendo foco en el futuro, afirma el carácter santo de sus miembros, siendo estos «los elegidos» frente a una sociedad pecadora. Tal discurso actúa tanto en el plano individual como colectivo, brindando sentido a experiencias personales dolorosas, a la vez que eleva la autoestima de un conjunto poblacional que ha sido marginado, invirtiendo en el plano simbólico las posiciones sociales en las cuales se encuentran los fieles.

Desde esta perspectiva, la principal lucha en la actualidad está dada en contra de los organismos de poder «orquestados» por quienes quieren imponer el llamado «Nuevo Orden Mundial», considerado el «único poder global del que da cuenta la Biblia», preludio a la llegada del Anticristo y en este sentido, la institución afirma mantener una doctrina abiertamente antiglobalista, entendiendo al globalismo «como ideología que se propone avasallar las autonomías de las naciones del mundo», mediante la imposición de una doctrina política acorde a los designios «del mal».

Dentro de tal marco interpretativo, el activismo político desplegado por MVN se encuentra estrechamente ligado al lugar que ocupa la familia patriarcal a nivel cosmológico, como institución fundante de las identidades, roles y posiciones sociales, conforme a los ejes de sexo-género y generacional.

En este sentido, los discursos de los colectivos feministas y LGBT+ son percibidos como ataques, en tanto suponen una disrupción en estructuras que se consideran sagradas –y por ello «naturales»– apelándose de este modo de forma indistinta a dis-

cursos biologicistas y religiosos para argumentar la oposición a la ampliación de derechos.

Dice la Biblia que Dios nos creó hombre y mujer. Dice la ciencia que somos hombre y que somos mujer. La ciencia está de acuerdo con lo que dice la Biblia y está de acuerdo con lo que Dios ha hecho, y lo ha hecho con propósito. Dios no nos creó para tirarnos en la tierra para la nada. El matrimonio tiene propósito y tiene sentido. La especie humana existe porque existe la mujer y existe el hombre. No inventes nada, no inventes nada, ya está inventado.

El matrimonio es una identidad, es una entidad creada por Dios para bendición de la humanidad... Hay veces que soñamos con ser lo que no somos, pero eso no significa que lo que soñamos es verdad. No significa que las ilusiones que tengas sean verdad, la verdad existe antes de que vengas al mundo, y Dios quiere ayudarte en tu camino, porque Dios te ha pensado, te ha creado y tiene planes contigo, quiere bendecirte... [«Matrimonio: proyecto de Dios», transmisión de Facebook de Jorge Márquez, «Fe Express», 2019].

Noelia: ...llegué con pensamientos negativos, sin ganas de vivir, depresión, pero bueno, tuve un encuentro con Dios y ahí encontré mi verdadera identidad... Mi testimonio comienza cuando yo tenía más o menos ocho años, que iba a la escuela y ya tenía pensamientos de que yo había nacido varón, ya me gustaba jugar a la pelota, no me gustaban las muñecas, me gustaba siempre andar con varones, nunca con chicas, siempre andaba así y cuando llegaba a casa yo no tenía una madre que me dijera que yo tenía falta de identidad. Eso estaba totalmente prohibido; hablar de la sexualidad, hablar en los términos de... a mí por ejemplo nunca me dijeron cómo iba a ser la primera vez que yo estuviera con un chico, nunca me dijeron que yo me tenía que maquillar y bueno, así me fui criando.

Entre toda mi confusión, que no sabía si era nena, si era varón, dije: «Voy a andar con los hombres así se me va todo esto y me empiezan a gustar los hombres», pero al yo salir con ese chico esos pensamientos no cambiaron, no solucionó nada (...) Hasta que con dieciséis años de edad yo conozco una chica y le empiezo a contar que yo tengo pensamientos así, y me enamoro y empiezo una relación homosexual con esta chica y bueno, yo me hice lesbiana, empecé a vestirme como varón (...).

Para mí era normal ser lesbiana, llegó un punto que bueno, que yo estoy ahí con esa chica y ella me invita a casarme. Después de dos años de relación estoy a punto de casarme pero como no estaba el matrimonio igualitario todavía legalizado yo quería viajar a España para poder casarme, pero cuando ella me da las alianzas no me quiero casar. Hay algo en mí que no está bien. En el momento que estaba logrando lo que toda mujer quiere, que es casarse y formar una familia, yo sentía que había algo en mí que no estaba bien. Siempre estaba ese vacío. Entonces yo me peleo con ella. Y ahí yo me voy a la casa de mis padres, porque yo hacía dos años que

estaba viviendo con ella, y ahí en la casa de mis padres viene una chica y me predica de Dios. Y bueno, lo primero que yo le dije fue «Yo voy a la reunión, te acepto». Porque la chica se me presenta y me dice «Bueno, mirá, te quiero invitar a una reunión». Y entonces yo lo primero que le digo es «Yo soy lesbiana, tengo pareja, pero si querés voy». Y yo cuando voy a esa reunión, llego llorando, llego con depresión, sin ganas de vivir, voy porque no tenía otra, así que bueno, cuando entro a esa reunión ahí recibo un abrazo.

Nunca me discriminaron. Yo había ido vestida de varón, todavía me acuerdo cómo había ido vestida, fui con un canguro, fui con un pantalón todo roto. Y lo más importante fue que en esa reunión no me discriminaron y yo ahí recibí el amor de Dios, el verdadero amor de Dios. (...)

Y bueno, al mes, me invitaron a ir a un campamento Beraca, unas chicas de la pastora Lorna, y bueno me dice: «Yo te voy a pagar el campamento», me dijo. «Vos ahí vas a cambiar, yo tengo fe que Dios ahí te va a tocar». Y como no tenía nada que perder, ya me daba igual ir a un campamento o no, fui. Fui sin expectativas de nada, fui porque me dijeron que iba a haber dos mil jóvenes. Dije: «Bueno, me voy a divertir, voy a jugar al fútbol» que es lo que me gustaba a mí, pero más nada.

Yo lo único que quería en ese momento era morir, ya había ido a los bailes, ya había probado droga, ya había tenido una pareja homosexual, ya había estado con hombres, y nada me llenaba, y cuando yo voy a ese campamento me pasa exactamente lo mismo que en la primera reunión, me daban besos, me decían que yo era una princesa, y yo nunca había escuchado eso, ni de mi mamá, ni de mis amigas. Y bueno, cuando yo tuve un encuentro con Dios en ese momento, fue cuando yo me di cuenta que nací para ser mujer. [Las mujeres aplauden. Ovacionan]. [Testimonio de «Noelia», celebración por el Día Internacional de la Mujer, templo central, Montevideo, 2019].

Es de destacar entonces que, si bien el activismo político-religioso uruguayo no ha alcanzado las mismas proporciones de los países vecinos, ha adquirido notoriedad e influencia política en los últimos años, teniendo Misión Vida especial protagonismo en articulación con toda una red de iglesias evangélicas de la región¹⁶.

16 Ejemplos de esto son: 1) la campaña en contra de la *Guía de educación sexual de ANEP* a través del uso de «balconeras» que rezan: «La educación de mis hijos la decido yo», iniciativa impulsada por iglesias evangélicas conservadoras en toda Latinoamérica que se opone a la enseñanza de la educación sexual en las escuelas públicas; 2) la organización del «Congreso Sudamericano por la Vida y la Familia» en Punta del Este, en noviembre de 2018; y 3) la participación activa en la campaña para derogar la Ley Integral para Personas Trans en la que los fieles recolectaron miles de firmas, y para la cual se convocó a referentes opositores de la «ideología de género» de Argentina y Brasil.

En el marco de este accionar, el discurso en MVN adopta dos modalidades dependiendo del contexto en el cual se plantee, teniéndose así, por un lado, una forma donde el componente religioso es «depurado», y otra donde este aparece explícitamente a través del lenguaje milenarista y de guerra espiritual.

De este modo, ante audiencias más amplias y no específicamente religiosas, el argumento se desarrolla apelando a elementos discursivos de carácter secular como el biologicismo, las libertades individuales, la reivindicación de la autonomía nacional frente la globalización y la laicidad, destacándose en este la asociación establecida entre «naturalidad» y «moralidad». Este discurso puede resumirse de la siguiente forma:

«La ideología de género», una perspectiva no científica sobre el ser humano y su sexualidad, ha ganado poder e influencia alrededor del mundo conforme a los intereses de una minoría poderosa, avasallando las voluntades locales de las naciones. Esta ideología en su carácter globalista e imperialista, viene a promover una forma de relacionamiento que además de «inmoral», no es «la natural» conforme a la biología, y su promoción por el Estado en distintos niveles atenta contra la laicidad, entendiendo que esta es una ideología política y no una «verdad científica». Lo concerniente a la sexualidad es una cuestión de interés privado, y por lo tanto el Estado debe abstenerse de fomentar en la población iniciativas que violen tal privacidad. En este sentido, la educación sexual debe de ser enseñada en el contexto del hogar, en respeto de la patria potestad conforme al derecho de libertad de pensamiento.

Este mismo discurso dirigido a una audiencia religiosa, es situado en el contexto más amplio de la Gran Tribulación y la llegada del Anticristo, siendo las referencias a los componentes seculares del derecho y la ciencia más difusos y menos enfáticos. En este sentido, el discurso se puede resumir de la siguiente forma:

«La ideología de género» constituye una estrategia de la élite internacional que se propone aislar y controlar a los individuos a través de la destrucción de los lazos fundamentales de la familia, la enemistad del hombre y la mujer, y el debilitamiento de las identidades. Todo esto coadyuvaría a disminuir la población mundial y producir sujetos más fácilmente controlables, que quedarían indefensos ante el poder global en ascenso, el «Nuevo Orden Mundial» que será antesala del Anticristo. Las legislaciones en materia de derechos sexuales y reproductivos son parte de esta «agenda macabra» del

mal, y vienen a romper con los valores judeocristianos que ha fundado «la cultura occidental» a través de la transformación del derecho».

Ambas modalidades discursivas pueden presentarse de forma conjunta en el contexto del templo y en Beraca, así como en distintas plataformas de internet dirigidas a un público religioso, destacando que en el ámbito oficial de la discusión parlamentaria, los argumentos esgrimidos responden siempre a la forma secularizada, resultando de este modo afines a los de otros de grupos políticos que se oponen a las innovaciones en materia de derechos sexuales y reproductivos, pero que no son abiertamente religiosos.

De este modo, resumiendo, en MVN la oposición a las contemporáneas reivindicaciones en materia de derechos sexuales y reproductivos se plantea aquí como:

1) Un conflicto entre lo privado y el Estado, en defensa de la libertad de pensamiento, conciencia y religión, y «la laicidad»; 2) una lucha contra el mal, que a través de la globalización impulsa la instauración del nuevo orden mundial y así la llegada del anticristo; 3) la defensa de los valores judeocristianos que ha fundado «occidente».

En cada caso, la noción que sintetiza y homogeneiza¹⁷ los agentes a combatir es la de «ideología de género», una elaboración del Vaticano que a diferencia de otros conceptos de su producción como los de «cultura de la vida/muerte» o «ecología humana», ha resultado de una colaboración intelectual más amplia¹⁸, y que

17 Dicho concepto desde sus inicios fue una combinación de ideas que mezcla y confunde la agenda feminista con las políticas LGBT+ y con el abordaje deconstructivista académico, sin matizar sus diferencias internas, siendo esta cualidad simplificadora de lo complejo y unificadora de lo diverso la que da efectividad al término (Grzebalska y Soós, 2016, citados en Morán, 2019).

18 Antecedentes de este concepto se encuentran en el libro *Whostole Feminism?* de la académica norteamericana Christina Hoff Sommers (1994), y en el texto de Dale O'Leary «Gender: The Deconstruction of Women» (1995). Las ideas planteadas en estas obras, aunadas a elaboraciones provenientes de América del Sur, como las de la argentina Cristina González Delgado (1994), son gradualmente incorporadas por la jerarquía católica que las sintetiza y renombra en «ideología de género». El primer uso de esta expresión se encuentra en el libro *L'Évangélie face au désordre mondial* (1997), escrito por el sacerdote Michel Schooyans, con prólogo de Joseph Raztinger (Benedicto XVI), cuyo primer uso oficial por la jerarquía católica se pro-

ha tenido como antecedentes a las obras de académicas seculares norteamericanas y sudamericanas que reaccionaron tempranamente a los planteos feministas en la Conferencia sobre la Población y el Desarrollo del Cairo (1994) y en la Cuarta Conferencia sobre la Mujer en Beijing (1995) (Morán, 2019).

Este concepto se ha expandido y popularizado actualmente en una amplitud de contextos, trascendiendo las diferencias denominacionales y el ámbito religioso en sí mismo, siendo así erróneo el asociarlo únicamente a la Iglesia católica.

Las movilizaciones contemporáneas en el plano internacional resultan de intersecciones con proyectos políticos y actores que van más allá de la Iglesia, siguiendo en algunos casos estrategias propias de la derecha cristiana norteamericana de carácter protestante, así como de actores seculares varios (Corrêa, Paternotte y Kuhar, 2018).

De este modo, mientras en Europa las movilizaciones «antigénero» se asocian a los «populismos de derecha» con sus manifestaciones de malestar demográfico, racial y nacionalista en torno a la llamada «crisis migratoria» y el islam (Paternotte y Kuhar, 2018), en América Latina la situación se ha asociado a movimientos de distinto signo político, involucrando especialmente al conservadurismo católico y al evangélico (Corrêa, Paternotte y Kuhar, 2018).

La preeminencia de los citados discursos durante el trabajo de campo estuvo dada por temas de discusión pública que le fueron contemporáneos y en los cuales la iglesia tuvo participación directa e indirecta: en el caso de Argentina las movilizaciones anti y pro-legalización del aborto¹⁹; y en Uruguay las polémicas por la *Guía de educación sexual de ANEP* y las movilizaciones pro y anti-Ley Integral para Personas Trans.

dujo al año siguiente en la Conferencia Episcopal Peruana (1998) en el documento «Ideología de género: sus peligros y alcances», republicado en 2003 en el libro *Lexicón: Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas* (2003) (Morán, 2019, pp. 407-408).

19 Cabe tener en cuenta la presencia de la iglesia MVN en San Juan, Argentina, lugar del que son originarios sus dirigentes; así como el fuerte activismo antiaborto impulsado por el hermano del apóstol, Hugo Márquez, líder de la iglesia bautista «Jesús es Rey» y fundador del Colegio Bautista AMEN en Neuquén.

En este contexto, la actividad política de MVN tomó distintas formas. La modalidad mejor documentada durante el trabajo de campo fue la llevada adelante en el templo en el marco de las reuniones de célula durante parte del año 2019, en el período coincidente con las elecciones internas y la recolección de firmas para intentar derogar la citada «Ley Trans».

De este modo, los encuentros de los jueves comenzaban como jornadas religiosas juveniles, donde se compartían experiencias cotidianas y espirituales vividas durante la semana, se oraba y cantaba; y culminaban como espacios de activismo político, en los cuales se organizaban las estrategias para la recolección de firmas contra la citada ley, y se convocaba a concurrir a clubes políticos y/o integrar listas del por aquel entonces precandidato a la presidencia, Juan Sartori.

En el marco de tales encuentros se sitúa el siguiente fragmento de entrevista con «Mauro», militante del Partido Nacional, quien al respecto de su «llamado» a involucrarse en política, relataba lo siguiente:

Mauro: Estaban hablando y entró en mi mente de parte de Dios, la voz de que «Te quiero en política» y... yo me quebranté, y yo dije «Yo no sé por qué me querés ahí Señor, yo no soy el adecuado pero te digo amén y voy a dónde me digas». Lo guardé en mi corazón y a la semana me llamaron del despacho de Álvaro Dastuge para hacer un pase en comisión, que yo tampoco sabía que existía, resulta que a mi nombre lo tenía el escritorio hace un año y... y bueno, y ahí, o sea, Dios primero tocó mi corazón, yo primero le abrí la puerta que Él, y ya tenía preparado todo hacía un año, preparó mi corazón y el momento.

Y bueno, en realidad lo que yo hago en política... yo aprendo rápido lo que tiene que ver con las cosas técnicas de computación y trabajo en lo que es marketing digital de una de las campañas políticas, de la de Álvaro Dastuge, que ahora está con Verónica, con Sartori... este y bueno...

Magdalena: ¿Siempre fuiste blanco?

Mauro: No, no siempre fui blanco, la primera vez que voté, voté a Mujica [ríe] porque mi padre lo tenía como... como... «¡Fah!, si este hombre se postula a presidente yo lo voto» [hace gestos de admiración], después falleció, después fue la siguiente elección, la primera que yo voté, y voté a Mujica más bien en honor a mi padre.

Me decepcioné muchísimo y después sí, me incliné hacia los blancos y mi pensamiento siempre fue bastante de derecha en realidad. Y... pero no me movía la política... (...).

Magdalena: Bueno, así que al trabajo en política lo viste como un llamado divino.

Mauro: Sí, sí, fue de parte de Dios.

Magdalena: ¿Lo sentís como una guerra espiritual a eso?

Mauro: Por momentos sí, y como estaba explicando un rato antes de la entrevista, hay momentos en los que el *espíritu de la política* te quiere dominar y donde tenés que ser fuerte y buscar fortaleza en Dios para que el centro de mi vida siga siendo Dios y no sea lo que la política como herramienta de Dios es, o sea, la política como herramienta en manos de Dios es buena, en manos del diablo es mala. (...)

Magdalena: Cuando ustedes hablan de la «ideología de género»... ¿Cómo lo ven a eso, ustedes lo ven como algo político o lo ven con otras connotaciones?

Mauro: Yo personalmente creo por lo que he leído y lo que he leído de la Biblia y creo que hay un gobierno mundial que se está gestando, y que la deconstrucción de la familia, así como... la deconstrucción familiar es una de las cosas más importantes de la ideología de género, así como lo que se hace de la bancarización y la centralización esto viene desde un plan que surge con los *Illuminati*, creo que en mil setecientos ochenta y seis creo, para gobernar el mundo y se está llevando a cabo perfectamente. Y muchos de esos movimientos, si vichás [observas] de nuevo el libro que yo te digo, vas a encontrar eso, que hay muchos de esos movimientos que están alineados con ese plan, y la izquierda está logrando deconstruir la familia, lo vemos con la bancarización; ya no se puede heredar (...) entonces son un montón de cosas que eliminan la propiedad privada, se deconstruye la familia y hay algunas cosas más que se están logrando a través de... mundialmente, porque si vos te das cuenta en simultáneo se están aplicando estas cosas, el aborto es algo que se está intentando... Despenalizar y después legalizar en todo el mundo. Y bueno es un avance que se ha hecho a través de la izquierda.

Magdalena: Los gobiernos de Estados Unidos nunca han sido de izquierda y tienen el aborto legal desde hace bastante.

Mauro: [Pausa, cambia de tono] Yo lo que sé es que es un movimiento mundial y quienes tienen el poder por el poder va a buscar acuerdos internacionalmente y no van a obtener acuerdos si no cumplen con ciertas normas. Y así como Macri estaba en contra del aborto, llegó al gobierno diciendo que estaba en contra del aborto, es presidente y le dijeron que no le iban a dar más prestamos si él no aprobaba el aborto. ¿Qué tiene que ver una cosa con la otra? no lo sé... pero la pura verdad es que sí lo sé, es que hay un plan y para ser parte del mundo tenés que adecuarte a ese plan, si no sos el radical...

En este contexto etnográfico, el discurso de «Mauro» se plantea como uno de los tantos casos donde «religión» y «política» resultan dimensiones de análisis difícilmente distinguibles o separables

de forma dicotómica, haciendo del fenómeno neopentecostal un fenómeno político en un sentido amplio.

En el mismo, se ve cómo el discurso en torno a la «ideología de género» –y el activismo político vinculado a este– inserto en el marco de las doctrinas milenarista y de guerra espiritual, se encuentra ligado al interés que presenta la familia patriarcal a nivel cosmológico, en tanto orden sagrado dentro del cual se constituyen las identidades, así como a las restricciones y tabúes sexuales de corte religioso.

La familia, entendida en términos jerárquicos, monógamos y heterosexuales, es así el principal símbolo que moviliza políticamente a MVN, siendo los cuestionamientos a esta concebidos como ataques a través de la dinámica de mutuas exclusiones de la guerra espiritual y el juego político del antagonismo identitario (Mouffe, 1999).

¿FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO? BREVES CONSIDERACIONES SOBRE EL USO Y ABUSO DE UNA CATEGORÍA

En consideración de lo anteriormente desarrollado, el presente apartado se propone discutir el uso del término «fundamentalismo» para dar cuenta de estas expresiones religioso-políticas, siendo destacable que el mismo fue empleado por quien escribe, en un artículo titulado «*Politics in the Temple. Religious Doctrine and Conservative Activism in a Neopentecostal Church in Montevideo. A brief approach*» (Milsev, 2019).

El uso del término «fundamentalismo» es empleado de forma abusiva para dar cuenta de movimientos controvertidos y reaccionarios para quien investiga y su grupo de pertenencia (Abelés y Badaró, 2015). Este viene a resultar un aspecto en el cual ahondar de forma crítica, en tanto, y pese a su potencial heurístico, remite a sentidos fuertemente polémicos y peyorativos en el contexto de la sociedad más amplia.

Durante la trayectoria de investigación, en una primera instancia se consideró el uso del mismo para dar cuenta de esta expresión

religiosa, en tanto el activismo ligado a una lectura literal de los textos bíblicos puede considerarse una «praxis fundamentalista» (Schafer, 2003) propia de un contexto de crisis de sentido (Berger y Luckman, 1997).

En esta línea, dicha «praxis» constituiría una reacción estratégica «de adquisición de poder», donde se «reconquista en el nivel de los sistemas simbólico-religiosos la capacidad (el “poder”) de actuar sobre el mundo» a través de los nuevos significados que adquieren las relaciones sociales (Schafer, 1997; 2003).

El citado proceso se caracterizaría así por producir certeza en un mundo cargado de incertidumbre, eligiéndose una cosmovisión no solo prescriptiva, sino los medios para crear una identidad distintiva, una serie de principios establecidos de antemano con los cuales diseñar la propia vida y movilizar a otros (Nagata, 2001, p. 494).

Sin embargo, luego de un arduo proceso de necesaria reflexividad, se llegó a considerar el carácter problemático de dicha categoría, en tanto su uso puede llevar a invisibilizar otros fenómenos que suceden de forma simultánea y en sentido contrario en el mismo contexto de estudio, así como a ignorar el carácter posicional de los propios discursos de sentido.

La categoría «fundamentalista» se encuentra sujeta a la perspectiva que la enuncia y juzga, perspectiva que siempre se asume a sí misma como posición neutral de la historia frente a quienes de modo «irracional» vienen a contravenir las «razonables expectativas progresistas» del mundo liberal (Harding, 1991).

Tal perspectiva, ligada directamente al rechazo que provocan los discursos políticos conservadores caracterizados como «fundamentalistas» por los sectores liberales y marxistas, impide visualizar el carácter eminentemente subalterno de expresiones religiosas como la neopentecostal, perseguida desde sus inicios por la hegemonía protestante y católica, y erigida como experiencia religiosa afín a los sectores populares.

El discurso religioso-político que presenta MVN – «conservador, moralista, capitalista»– es visto de este modo, de forma simplificada, como mero reproductor de las tradicionales estructuras de poder y opresión, sin plantearse a un nivel más profundo y

comprendivo quiénes son los sujetos que recurren al mismo, y por qué lo hacen, y qué otros fenómenos no discursivos y disruptivos se presentan en este ámbito, sin apelar a un etnocentrismo de clase que los considere meramente como «alienados».

Se tiene así al rol que estas iglesias ocupan entre los llamados sectores populares y las afinidades que presentan en relación a las expresiones culturales de los mismos (Semán, 2001), aspecto que a su vez termina distanciando a dichos grupos de ciertas tendencias políticas más cercanas a otras experiencias de clase.

Por otro lado, en lo que respecta a los roles de género se pueden constatar tendencias «contrapuestas» donde el conservadurismo discursivo puede resultar contrastante con lo que efectivamente ocurre en la práctica cotidiana. En este sentido, se tiene que la reivindicación discursiva de roles patriarcales tradicionales tiene como contrapartida en los hechos la presencia de fuertes liderazgos femeninos y la creación de espacios de sociabilidad para mujeres fuera del ámbito doméstico.

A propósito de esto, distintas investigaciones han señalado el carácter paradójico de las relaciones de género en grupos pentecostales y neopentecostales, con la ocurrencia simultánea de tendencias contrapuestas en lo que respecta al poder, los espacios de participación a mujeres, hombres y niños, y las posibilidades de ascenso y beneficios brindados a unos y otros.

De este modo, se tiene que la fundamentación de la autoridad masculina conforme a los preceptos paulinos, sucede pareja a una continua participación femenina en espacios de poder tradicionalmente negados a las mujeres²⁰ (Campos Machado, 2005; Mafra, 1998), con liderazgos femeninos legitimados mediante la afirmación de su subordinación (Tarducci, 2001).

20 Cabe tener presente que se trata en gran medida de mujeres en situación de pobreza que no han podido acceder a otros espacios más allá de la esfera doméstica. En este sentido, se destaca la promoción de aptitudes laborales y el emprendimiento económico vía teología de la prosperidad, teniendo esto efectos en la generación de cierta autonomía económica en mujeres que hasta el momento no habrían visto estas cuestiones como posibles (Campos Machado, 2005), incentivándose a su vez a la participación pública y el activismo político a través de la generación de liderazgos femeninos religiosos (Tarducci, 1994, 2001).

A su vez, la masculinidad, si bien es construida en términos abiertamente patriarcales, se presenta como menos violenta frente al machismo tradicional, teniendo esto efectos que pueden resultar beneficiosos para mujeres y niños en el contexto familiar. Esto sucedería dado el carácter equitativo que tiene aquí el sometimiento a las normas religiosas, el llamado al involucramiento activo en la familia por parte de los hombres, y la resolución de conflictos intrafamiliares vía intervención colectiva (Martin, 2003; Campos Machado, 2005; Semán, 2001; Tarducci, 1994).

Por otra parte, se tiene lo expuesto en torno a las funciones sociales que desarrollan iglesias como MVN en espacios que el Estado ha dejado «vacíos», y los servicios que las mismas desempeñan brindando contención a sujetos vulnerabilizados.

Sin caer en una apología –también acrítica sobre dicho rol– cabe reflexionar sobre las actitudes de rechazo que sectores hegemónicos despliegan sobre estos grupos religiosos debido a sus discursos, sin considerar la humanidad de esos *otros* que tanto incomodan dadas sus pertenencias ideológicas y de clase.

Iglesias como MVN se enmarcan en la modernidad religiosa latinoamericana (Mallimaci, 2019) y vienen a competir de este modo en la «guerra de dioses» del capitalismo con otros discursos de sentido, que muchas veces adoptan las mismas actitudes «fundamentalistas» que pretenden criticar en sus oponentes.

Aun viendo en estas expresiones religiosas ciertos «riesgos», si se quiere mantener una posición sensible a las otredades sociales, «ya sea para el desarrollo de una etnografía o para un efectivo activismo político», no se debe de caer en el uso del mismo lenguaje totalizante que los grupos categorizados como «fundamentalistas» emplean, es decir, «hacerse eco de retóricas de auto-amplificación» (Coleman, 2015, p. 295).

CONCLUSIONES

El presente artículo se propuso abordar las imbricaciones entre lo religioso y lo político en el contexto de la iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones, haciendo foco en distintas

dimensiones en las cuales tales relaciones se expresan, tales como los vínculos institucionales entre la iglesia MVN y el Estado y un segmento del Partido Nacional; y los procesos subjetivos de transformación, identificación y activismo conforme a las creencias religiosas que desarrollan sus miembros.

En este sentido, se abordó en una primera parte el rol que desempeña MVN en contextos socialmente precarizados, el consecuente crecimiento neopentecostal desde los márgenes estatales, así como los vínculos Estado-ONG religiosa, viéndose que la imbricación con lo político resulta un fenómeno multidimensional complejo, en el cual es necesario profundizar en futuras investigaciones.

Por otro lado, en un segundo apartado, se plantearon brevemente los vínculos entre ciertos elementos que hacen a la cosmología religiosa neopentecostal y la participación política de la institución en las campañas de oposición a la llamada ampliación de derechos. Viéndose las conexiones entre la familia patriarcal como institución sagrada fundante de identidades, roles y posiciones sociales, su conceptualización científicista –asociada a lo «natural»– y su uso como símbolo movilizador en este contexto.

La ampliación de derechos es así confrontada desde discursos que apelan a lo religioso y al biologicismo articuladamente, habiendo preeminencia de unos elementos u otros según el contexto en el que se enuncien. En este sentido, resulta notorio que el ámbito de la discusión pública parlamentaria –dada la tradición laica del país– es un espacio donde los significantes religiosos intentan ser abiertamente depurados.

A modo de finalización, el presente trabajo planteó una breve reflexión –y autocrítica– a propósito del uso del concepto de «fundamentalismo» para dar cuenta de esta expresión religiosa. Se considera que el mismo está ligado a una perspectiva valorativa del fenómeno en cuestión, que supone una pretensión de neutralidad e invisibiliza otros procesos que se contraponen a las citadas tendencias conservadoras en este contexto, así como los propios discursos de sentido a los cuales adscriben quienes investigan.

Los fenómenos aquí abordados vienen a ser parte de las contemporáneas mutaciones que atraviesa la laicidad en Uruguay,

siendo así importante el atender al devenir político de estas instituciones y sujetos en los próximos años.

REFERENCIAS BIBIOGRÁFICAS

- Abélès, M., y Badaró, M. (2015). *Los encantos del poder. Desafíos de la antropología política*. Siglo XXI.
- Algranti, J. (2007). La política en los márgenes: estudio sobre los espacios de participación social en el neopentecostalismo. *Caminhos, Goiania*, 5(2), 361-380.
- Bastian, J-P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. FCE.
- Berger, P., y Luckman, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Paidós Studio.
- Bowler, C. (2010). *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel* [Tesis de Doctorado]. Duke University, USA.
- Caetano, G. (2013). Secularización, laicidad y política: matrices y revisiones. En Caetano, G., Geymonat, R., Greissing, C. y Sánchez, A., *El Uruguay laico: matrices y revisiones (1859-1934)*, pp. 367-461. Montevideo, Uruguay: Taurus.
- Caetano, G., y Geymonat, R. (1997). *La secularización uruguaya (1859-1919)*. Taurus.
- Campos Machado, M. das D. (2005). Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Estudos Feministas*, 13(2), 387-396.
- Coleman, S. (2015). Borderlands: Ethics, ethnography and “repugnant” Christianity. *HAU Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), 275-300.
- Corrêa, S., Paternotte, D. y Kuhar, R. (2018). The globalization of anti-gender campaigns. Transnational anti-gender movements in Europe and Latin America create unlikely alliances. *International Politics and Society*. <https://www.ips-journal.eu/topics/human-rights/article/show/the-globalisation-of-anti-gender-campaigns-2761/>
- Da Costa, N. (2005). El espacio de lo religioso a veinte años del retorno a la democracia. En Caetano, G. (org.), *20 años de democracia: Uruguay 1985-2005. Miradas múltiples*, pp. 349-366. Montevideo, Uruguay: Taurus.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós Ibérica.
- Frigerio, A. (1994). *El pentecostalismo en Argentina*. Editor de América Latina.

- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books Publishers.
- Goffman, E. (2001). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu.
- Guigou, N. (2006a). Religión y política en el Uruguay. *CIVITAS, Porto Alegre*, 6(2), 43-54.
- _____. (2006b). Religião e política no Uruguai. En Oro, A. (org.), *Religião e Política no Cone Sul, Argentina, Brasil e Uruguai, Coleção de antropologia. Movimentos religiosos no mundo contemporâneo*, pp. 157- 215. São Paulo, Brasil: attar editorial.
- Guigou, N., Milsev, M. y Passeggi, R. (2018). Situación religiosa en el Uruguay contemporáneo: un tema comunicacional. En Da Costa, N. (coord.), *Newsletter N° 37 ACSRM*. Montevideo, Uruguay.
- Guigou, N. y Rovitto, Y. (2004). Más allá del bien y del mal: la Iglesia Universal del Reino de Dios en el Uruguay. En Geymonat, R. (comp.), *Las religiones en el Uruguay: algunas aproximaciones*, pp. 130-145. Montevideo, Uruguay: La Gotera.
- Harding, S. (1991). Representing Fundamentalism: The problem of the Repugnant Cultural Other. *Social Research*, 58(2), 373-393.
- Mafra, C. (1998). Género e estilo eclesial entre os evangélicos. En Fernandes, R.C., Sanchis, P., Velho, O., Carneiro, L.P., Mariz, C. y Mafra, C., *Novo Nascimento. Os evangélicos em casa, na Igreja e na Política*, pp. 224-250. Río de Janeiro, Brasil: MAUAD.
- Mallimaci, F. (2019). ¿Fundamentalismos y violencias? Análisis concreto de situaciones concretas y el poder de nominar de las ciencias sociales en sociedades que recomponen sus creencias. En Blancarte, R. y Capdevielle, P. (coords.), *Política, religión y violencia: ¿el retorno de los fundamentalismos?*, 179-212. Ciudad de México, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Martin, B. (2003). The Pentecostal Gender Paradox: A Cautionary Tale for the Sociology of Religion. En Fenn, R.K. (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, pp. 52-66. USA/UK, Australia/Alemania: Blackwell Publishing.
- Milsev, M. (2019). Politics in the temple. Religious Doctrine and Political Activism in a Neopentecostal Church in Montevideo. A brief approach. *International Journal of Latin American Religions*, (3), pp. 325-341.
- Morán, J.M. (2019). The Geopolitics of Moral Panic: The Influence of Argentinian neo-conservatism in the Genesis of the Discourse of 'gender ideology'. *International Sociology*, 34(4), 402-417.

- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político*. Paidós.
- Pew Research Center. (2014). *Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica* [Informe]. Pew Research Center, EEUU. <http://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf>
- Rostagnol, S. (2010). Disputas sobre el control de la sexualidad. Activismo religioso conservador y dominación masculina. En Vaggione, J.M (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, pp. 149-170. Córdoba, Argentina: católicas por el derecho a decidir.
- Ruiz, G. (18/03/2018). Rony Chaves: Apóstol y sombra de Fabricio Alvarado. *La Nación*. <https://www.nacion.com/el-pais/politica/rony-chaves-apostol-y-sombra-de-fabricio-alvarado/3VCFXSJI-WZD47DYRXM5I2DZU6A/story/>
- Schafer, H. (1997). «¡Oh Señor de los Cielos, danos poder en la Tierra!». El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del campo de acción en América Latina, Versión ampliada y corregida del original. «Herr des Himmels, gib uns Machtauf der Erde!». *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim*, 43 (1992), 125-146.
- _____. (2003). ¿Fundamentalismo entre los pentecostales? En Vida y pensamiento. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Semán, P. (2001a). Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, (3).
- _____. (2001b). La recepción popular de la teología de la prosperidad. *SCRIPTA ETHNOLOGICA*, XXIII, 145-162.
- Tarducci, M. (1994). O Senhor nos libertou: gênero, família e fundamentalismo. *Cadernos Pagu*, (3), 143-160.
- _____. (2001). Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial. *Cadernos pagú*, (16), 97-114.



MAGDALENA MILSEV SANTANA es magíster en Ciencias Humanas, con opción en Antropología de la Región de la Cuenca del Plata (FHCE, Universidad de la República/UdelaR), y licenciada en Ciencias Antropológicas (FHCE, UdelaR).