

Sobre la proyección del neopentecostalismo argentino en Uruguay: creencias, intervención social y activismo político en la iglesia Misión Vida para las Naciones ¹

[MAGDALENA MILSEV SANTANA]

Magíster en Ciencias Humanas opción Antropología de la región de la Cuenca del Plata
Universidad de la República
magdalenams610@gmail.com

Resumen

El presente artículo se propone esbozar una caracterización del neopentecostalismo presente en la iglesia Misión Vida para las Naciones, atendiendo a sus orígenes argentinos en los Ministerios Ondas de Amor y Paz y a sus devenires posteriores a su escisión en Uruguay. Se abordan ciertos elementos que hacen a las creencias de tal institución, así como los vínculos entre lo religioso y lo político, entendiendo que tales imbricaciones, si bien tienen una clara expresión institucional a cuya conformación histórica cabe atender, trascienden tal encuadre, remitiendo a lo identitario y subjetivo como parte constitutiva del fenómeno.

Palabras Clave Neopentecostalismo –Política- Estado – ONG

About the projection of Argentinian neopentecostalism in Uruguay: beliefs, social intervention and politic activism in the church “Misión Vida Para Las Naciones”

Abstract

This article outlines a characterization of Neo-Pentecostalism in the Church “Misión Vida para las Naciones”, taking into account its Argentine origins in the “Ondas de Amor y Paz” Ministries, and its developments after its division in Uruguay. We addressed some elements that have to do with the beliefs of such an institution, as well as the links between the religious and the political dimensions, understanding that those imbrications -although having a clear institutional expression regarding its historic

¹ Artículo recibido: 9 de abril 2021. Aceptado: 7 de diciembre 2021.

conformation- transcend such framework, addressing identities and subjectivities as constitutive parts of the phenomenon.

Keywords: Neopentecostalism- Politics- State - NGO

Sobre a projeção do neopentecostalismo argentino no Uruguai: crenças, intervenção social e ativismo político na igreja “Misión Vida Para Las Naciones”

Resumo

Este artigo tem por objetivo traçar uma caracterização do neopentecostalismo na Igreja “Misión Vida para las Naciones”, levando em consideração suas origens argentinas nos Ministerios “Ondas de Amor y Paz”, e seus desdobramentos após sua cisão no Uruguai. São abordados alguns elementos que constituem as crenças de tal instituição, bem como as ligações entre o religioso e o político, entendendo que tais imbricações, embora tenham uma expressão institucional clara cuja conformação histórica deve ser abordada, transcendem tal enquadramento, referindo-se à identidade e subjetividade como partes constitutivas do fenômeno.

Palavras-Chave: Neopentecostalismo – Política- Estado – ONG

Introducción

Con un temprano y radical proceso de secularización y el mayor porcentaje de ateos y de creyentes sin denominación de Latinoamérica², Uruguay ha sido señalado como “la excepción”, en un contexto regional cuyas configuraciones nacionales se caracterizan por vincularse de otro modo con lo religioso, contrastándose la “matriz cultural laica” uruguaya al “fundamento religioso brasileño” y al “catolicismo de Estado” argentino (Guigou 2006a).

Este carácter profundamente secular del Uruguay ha sido conceptualizado bajo el modelo teórico del “Uruguay laico” (Caetano y Geymonat 1997; Caetano 2013; Guigou 2000; Guigou 2006a y 2006b), considerándose desde esta perspectiva al proceso de secularización nacional como un proceso que culminó en la consolidación de un modelo de nación laicista sostenido en la privatización de la diversidad étnica y religiosa y el anticlericalismo, junto con la “transferencia de sacralidad” de lo religioso a lo político, en la configuración de una “religión civil” (Caetano 2013).

Desplegado entre fines del siglo XIX y principios del XX, se considera que tal proceso tuvo como objetivo la implantación de un “modelo de ciudadanía hiperintegradora” que conformó un “estatismo cultural” monopolizador de la idea de lo público, implicando esto la relegación de lo religioso –y demás diferencias identitarias, salvo las políticas- al ámbito de lo privado (Caetano 2013).

Como han señalado los mismos autores, tal situación ha ido transformándose a lo largo de los años, a través de procesos que han sido caracterizados como de “pluralización”, “profundización” y “desprivatización” de lo religioso (Caetano 2013; Da Costa 2005; Guigou 2006a y 2006b) encontrándose que en tales cambios el neopentecostalismo ha jugado un rol importante como “transformador de la lengua política” en su capacidad de enunciación de “lo inaceptable” (Corten 1996, en Guigou 2006b: 49) resultando así fuertemente disruptivo en el contexto de la religión civil uruguaya.

En este sentido, desde su arribo en los ochenta las mega-iglesias neopentecostales han crecido constantemente en el país y, a pesar del rechazo de sectores hegemónicos³ y las citadas raíces seculares del Estado uruguayo, han ido adquiriendo relevancia social -y política- a través de su amplio alcance entre los sectores populares, brindando servicios sociales donde el Estado ha estado ausente, así como potentes referentes simbólicos para quienes se encuentran en situaciones de privación.

En tal contexto, con una feligresía que ronda las quince mil personas, la iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones (IMVN) es una de las mayores instituciones de su tipo contando con dieciséis templos en el país y otros cuatro en Argentina, Brasil y Chile, asociándose a su vez a la también internacional ONG ESALCU (espíritu, alma, cuerpo), encargada de dar acogida a sujetos en situación de precariedad social.

² Uruguay es un caso atípico y es por mucho el país más secular de América Latina. Un total del 37% de los uruguayos dicen 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 siquiera al 20% de la población (Pew Research Center 2014).

³ Considerados aquí “hegemónicos” en términos de poder político, legitimidad social y capital cultural, tales como la Iglesia Católica, el protestantismo histórico y los sectores políticos liberales y de izquierda.

De orígenes argentinos en los Ministerios Ondas de Amor y Paz (MOAP), la misma arribó al país a fines de los ochenta, llegando a destacarse en el transcurso de los años por su involucramiento en el ámbito político partidario -logrando una posición en el Parlamento a través del uso del aparato religioso- por su labor social vía ONG en articulación con el Estado, y por su activismo opositor a la llamada “nueva agenda de derechos”⁴.

El presente artículo se propone esbozar una caracterización de la expresión neopentecostal presente en la citada institución, atendiendo a sus orígenes argentinos y a sus devenires en el contexto uruguayo, en el cual se ha posicionado de forma ambigua como una institución religiosa con inusitado poder político en un país que históricamente se ha concebido como profundamente laico.

En esta línea, se abordan aquí, por un lado, las expresiones rituales y creencias presentes en la iglesia asociadas al movimiento neopentecostal y sus particularidades en el marco de dicha adscripción religiosa, encontrándose que la misma resulta contrastante con otras expresiones similares presentes en el país. Y por otro, las imbricaciones religión-política en este contexto a nivel de la ONG y el Estado, y de la IMVN y el Partido Nacional. Se intenta dar cuenta de la historicidad de tales relaciones interinstitucionales, así como de las complejidades subyacentes a tales vínculos, pensados aquí como fenómenos subjetivos e identitarios que hacen a la pluralidad del campo social uruguayo.

Metodología

El presente texto surge de una etnografía llevada adelante en la iglesia Misión Vida para las Naciones y de una aproximación etnográfica a los Hogares Beraca -rama social de la misma- desde junio de 2018 a julio de 2019, y de entrevistas en profundidad realizadas durante el año 2020. Siendo ésta una investigación realizada en el marco de mi tesis de maestría, que tuvo como objetivo el abordaje de las imbricaciones entre lo religioso y lo político en dicha institución.

Dichos procesos etnográficos fueron llevados a cabo en el templo principal de la citada iglesia, ubicado en la zona de Tres Cruces, y en el Hogar Beraca para madres con hijos del barrio La Unión (ambos en Montevideo), donde a su vez funciona la sede central de la ONG ESALCU, siendo de destacar el tránsito por otros espacios, tales como la participación en la instancia final de un retiro espiritual en el Hogar Beraca de Villa García, el Hogar de Mujeres de Tres Cruces y un club político del por entonces precandidato a la presidencia Juan Sartori.

La elección de los citados ámbitos para el desarrollo del trabajo de campo estuvo dada en un principio por el protagonismo que la IMVN ha tenido en la última década en el activismo opositor a los proyectos legislativos y educativos vinculados a la ampliación de derechos, su involucramiento en la política partidaria del país, y las distintas polémicas suscitadas en los medios en torno a los Hogares Beraca⁵. En tal labor

⁴ Las campañas de oposición se han centrado especialmente en la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (2012), la Regulación Legal del Cannabis (2013), la Ley Integral para personas Trans (2018), y en la contemporaneidad de este texto al Proyecto de Ley de Eutanasia o Suicidio médicamente asistido (2021).

⁵ Robaina, M. (18 de junio de 2015) *A la intemperie*. “El hogar vinculado a la Iglesia Misión Vida fue denunciado por infligir malos tratos a tres niñas...” Semanario Brecha. Recuperado de: <https://brecha.>

etnográfica pueden identificarse diferentes etapas que, aunque solapadas entre sí, se caracterizaron por el ingreso a esferas específicas de la institución, y el establecimiento de vínculos cada vez más profundos con ciertos miembros de la misma. En este sentido, hubo una primera instancia de aproximación en la cual se asistió a actividades diarias, principalmente femeninas, en la tarde, y celebraciones nocturnas, y que tuvo como resultado el establecimiento de vínculos con referentes de la iglesia que fueron posibilitando el acceso a otros espacios dentro de ella.

Una segunda etapa, en la cual se asistió durante dos meses al Hogar Beraca para madres de La Unión. Actividad que se vio interrumpida por las dificultades metodológicas propias de un campo complejo –específicamente el control de las situaciones etnográficas por parte de las autoridades- siendo importante señalar a propósito de esto, la experiencia negativa atravesada por la institución en los medios de comunicación.

Y finalmente una tercera etapa en la cual a la participación de las distintas celebraciones religiosas se sumó semanalmente la asistencia a una “célula” de jóvenes. Llevando esto a que el trabajo de campo del templo se trasladara circunstancialmente a otros espacios siguiendo los movimientos de sus miembros (Hogar Beraca de Villa García y club político vinculado a la iglesia).

La actitud de recelo que acompañó a buena parte de la investigación puede entenderse teniendo presente que las actividades llevadas a cabo - tales como realizar entrevistas y sacar fotografías - resultan fácilmente asimilables a las que realizan otros actores con los que el grupo ha tenido enfrentamientos –periodistas – siendo esta sospecha un rasgo que caracteriza a las investigaciones en contextos altamente conflictivos (Garriga Zucal y Noel 2010).

Teniendo presente esto cabe considerar los riesgos que se corren desde una perspectiva ética y política al abordar grupos cuyos intereses e ideologías resultan “reaccionarios” para quien investiga y su grupo de pertenencia. Y en este sentido se siguió lo sugerido por Gusterson (1993), quien plantea a la “escritura polifónica” como una estrategia que

[com.uy/a-la-intemperie-3/](https://www.com.uy/a-la-intemperie-3/)

Robaina, M. (29 de junio de 2015) *No todo lo que brilla es oro*. “Inmuebles en comodato, alquileres, pago de facturas, luz y agua, transporte y alimentos, forman parte de los aportes que Beraca ha logrado del gobierno de Maldonado en los últimos años...”, Semanario Brecha. Recuperado de: <https://brecha.com.uy/no-todo-lo-que-brilla-es-oro/>

De los Santos, A. (22 de septiembre de 2016) *Beraca ha recibido unas 200 derivaciones de la Justicia*, La Diaria, Recuperado de: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2016/9/beraca-ha-recibido-unas-200-derivaciones-de-la-justicia/>

Iglesias, N. (12 de octubre de 2019) *Los hogares Beraca y la iglesia Misión Vida en Maldonado: financiación público-privada, gestión religiosa y acción política*, “La estructura de los hogares Beraca y de la iglesia Misión Vida, que funcionan como el aparato político-religioso del apóstol Márquez en todo el país, tienen un anclaje particular en el departamento de Maldonado...”, La Diaria. Recuperado de: <https://findesemana.ladiaria.com.uy/articulo/2019/10/los-hogares-beraca-y-la-iglesia-mision-vida-en-maldonado-financiacion-publico-privada-gestion-religiosa-y-accion-politica/>

Por otra parte, el programa televisivo “Santo y Señá” emitido por Canal 4 dedicó dos informes a la iglesia Misión Vida para las Naciones (siendo este abordaje mediático el más perjudicial para el desarrollo de la investigación de campo dado el uso de expresiones como “lavado de cerebro”, “secta”, etc.):

Álvarez, I., Bianchi, C., Amaral, A., Romanoff, C. (18 de mayo de 2016) *Misión Vida o Misión Guita*, Canal 4. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=m6PQJdfW5b8&t=4384s>

Álvarez, I., Bianchi, C., Amaral, A., Romanoff, C. (1 de junio de 2016) *El verdadero rostro del pastor Márquez*, Canal 4. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=93MzbfBoGlc>

pone en diálogo las diversas posturas de los interlocutores en su contexto, posibilitando esto el “dar cuenta de terrenos culturales y políticos fuertemente controvertidos sin renunciar a una posición crítica pero también sin renunciar al impulso de comprender y humanizar al Otro, que es la base de la mejor etnografía” (Gusterson 1993, en Abelés y Badaró 2015: 109).

Breve historia de los pentecostalismos y neopentecostalismos en Uruguay

La historia del movimiento pentecostal en Uruguay se remonta a fines de la década del veinte del siglo pasado, con la inmigración rusa y ucraniana establecida en los departamentos de Río Negro y Paysandú, teniendo esta comunidad las características de “iglesia étnica” hasta la década del sesenta⁶. Motivo por el cual puede decirse que la trayectoria que este movimiento sigue en el país resulta algo diferente a lo ocurrido en los vecinos, a los que el pentecostalismo de misión arribó de forma más temprana (principios del XX).

El pentecostalismo misionero propiamente dicho comienza con la llegada de la American Church of God en 1935 y de las Asambleas de Dios en los cuarenta, encontrándose que es en los sesenta cuando el fenómeno comienza a explotar con el desarrollo de masivas campañas de sanación a cargo de predicadores extranjeros (Oro y Semán 2000). Ya en ese entonces aparecen referentes pentecostales provenientes de Argentina⁷, tales como el pastor Juan Carlos Ortíz, cuyos encuentros ecuménicos culminan en la fundación de la primera parroquia de la Renovación Carismática Católica en Uruguay en 1970 (Elizaga 2001). Fenómeno que se intensifica aún más en las décadas siguientes con la participación de Carlos Annacondia, conocido por su rol en la “estandarización de las prácticas pentecostales” en Argentina (Maróstica 2011; ver también Wynarckzyk 2014).

Con la apertura democrática se suman a estas masivas e itinerantes campañas de sanación las mega-iglesias neopentecostales de la región, llegando primero desde Brasil la iglesia “Dios es Amor” en 1986 (Pi Hugarte 1991) y la Iglesia Universal del Reino

⁶ El pentecostalismo que trajo originalmente esta comunidad corresponde al norteamericano que en su expansión misionera llegó hasta Ucrania y Rusia antes que a Uruguay. En lo que respecta a la ciudad de Young (Río Negro) esta primera iglesia pentecostal se caracterizó por mantener hasta la década del sesenta las características de una “iglesia étnica” en tanto las celebraciones al ser realizadas en idioma eslavo no eran abiertas a la población “criolla”. Esta información recuperada mediante una aproximación de campo puede cotejarse con los datos provistos por la página web de las Asambleas de Dios en Uruguay “...el movimiento pentecostal comenzó en Uruguay en 1928 cuando llegaron desde Rusia algunos hermanos pentecostales, quienes se ubicaron en lo que hoy es la Ciudad de Young. Uno de los primeros dirigentes laicos del grupo fue el hermano Sergio Obrusnik (padre). En el año 1929 también de Rusia llegó junto con algunos creyentes bautistas el hermano Flimenón Deleván, quien se ubicó en el departamento de Paysandú y comenzó a realizar cultos familiares, de los cuales se formó un grupo del cual el hermano Deleván llegó a ser su pastor. Hasta donde se sabe, Deleván fue el primer pastor pentecostal en Uruguay” (Fuente: Las Asambleas de Dios, web: <https://www.lasasambleasdedios.org/ladu-secciones-65-historia>)

⁷ Es de destacar que estos primeros pentecostalismos a los que se hace referencia no eran homogéneos en sus orígenes. En este sentido, se pueden distinguir a los “pentecostales clásicos” pertenecientes a las misiones estadounidenses y suecas que llegaron durante la primera mitad de siglo XX, a los “pentecostales neoclásicos” que surgen a mediados de siglo XX “como reproducciones locales de las iglesias misioneras”, y a los “neopentecostales” “surgidos a partir de los ochenta en grandes contextos urbanos, con estructuras de mega-iglesias o mega-ministerios” (Wynarckzyk y Oro 2012, p.27).

de Dios (IURD) (Rovitto y Guigou 2004), y desde Argentina en 1989 el Ministerio Ondas de Amor y Paz (MOAP) (Wynnarczyk 2014). Estimándose para dicha década la existencia de unas setenta denominaciones pentecostales en el país (Casas 1988, en Semán y Oro 2000: 609).

El origen de Misión Vida para las Naciones se remonta entonces a este contexto de efervescencia y novedad religiosa con la llegada de MOAP a Uruguay y el traslado -primero a Colonia en 1990 y luego a Montevideo en 1991- del matrimonio de pastores encargados de una sede de dicha iglesia: Jorge Márquez y su esposa Marta Molina, oriundos de la Provincia de San Juan.

Una vez en Montevideo y siguiendo una dinámica similar a la de MOAP en Buenos Aires (Spadafora 2004), la iglesia comenzó a llevar adelante una fuerte actividad de evangelización acompañada de servicios de asistencia entre los sectores más desfavorecidos, sumando rápidamente al templo central ubicado en el ex cine Liberty en la zona de Tres Cruces algunos templos menores en barrios periféricos de la ciudad, y posteriormente en el interior del país.

De acuerdo al relato del matrimonio de pastores, la escisión de la “iglesia madre” sucede a mediados de los noventa cuando la sede central del Ministerio Ondas de Amor y Paz en Buenos Aires entra en crisis debido al público caso de adulterio que vinculaba al líder de la iglesia, Héctor Aníbal Giménez, con mujeres de la comunidad⁸. Y según afirman, es por este motivo que Márquez decide erigir una nueva iglesia en el lugar de la anterior, adoptándose para la novel institución el nombre de un evento religioso que se encontraban organizando en Montevideo: Misión Vida para las Naciones.

El “neopentecostalismo argentino” de la IMVN: una breve caracterización

Conforme a lo reseñado brevemente en este relato, desde su arribo las expresiones pentecostales y posteriormente las neopentecostales se han caracterizado por ser heterogéneas, con la coexistencia de diferentes expresiones de tales movimientos en lo que respecta a creencias y prácticas. Una diversidad que respondería a su capacidad adaptativa, que le ha permitido expandirse rápidamente desde su surgimiento y que se ha “trasladado” y “mutado” una vez que se ha alojado en Uruguay.

De acuerdo con Oro y Semán (2000) las expresiones pentecostales adquieren “densidad cultural” en su estrecho vínculo con el mundo, lo que lleva a que las iglesias sean penetradas por instituciones culturales, sociales y políticas de las sociedades en las cuales se insertan, adquiriendo así caracteres particulares en las diferentes culturas nacionales.

Considerando las raíces de la IMVN, así como los discursos, expresiones rituales y formas de organización institucional que allí se desarrollan, puede decirse que la misma presenta semejanzas con caracterizaciones que se han realizado para este fenómeno en Argentina (Algranti 2007; 2018; Frigerio 1994; Mosqueira 2014; Spadafora 2004; Wynnarczyk 2018) y que si bien ha seguido un proceso de “nacionalización” uruguayo, mantiene en tales orígenes su “punto de referencia”. No solo por las continuidades en su línea de acción desde su proyección a Uruguay, sino también por los estrechos

⁸ El escándalo incluyó además denuncias de estafa por parte de fieles de la iglesia a la empresa “Almagro Construcciones” liderada por el pastor Giménez (Spadafora 2004).

vínculos transnacionales que la iglesia sostiene en la actualidad con dicho país, tanto a través de la institución – con sedes y hogares Beraca en la provincia de San Juan - como a través de lazos de orden filial con referentes argentinos de relevante activismo político-religioso –el hermano mayor de Márquez y su núcleo familiar-⁹.

Teniendo presente algunos cuestionamientos al uso intensivo de la categoría “neopentecostalismo” (Jaimes 2012; Tec-López¹⁰ 2020), la misma se considera de valor heurístico para dar cuenta de la IMVN por los siguientes motivos: la autoadscripción del mentor y fundador a la misma; sus orígenes como escisión del mega-ministerio argentino Ondas de Amor y Paz; su organización institucional centrada en el apostolado; su intervención “en el mundo” y afinidad con los sectores populares; su cosmología atravesada por los discursos milenarista, de guerra espiritual y teología de la prosperidad; y su ritualidad altamente emotiva.

Tales aspectos son cercanos a la quizás ya clásica conceptualización de “neopentecostalismo” como “tipo ideal” elaborada por Oro (1992). De tal caracterización, la IMVN presenta algunos de sus puntos: tiene como líderes a figuras carismáticas, “atrae a las capas sociales menos favorecidas”, se opone fuertemente a las manifestaciones religiosas y espirituales no cristianas, estimula intensivamente las expresiones emotivas, propone soluciones espirituales para problemas del campo social, emplea intensamente los medios de comunicación -pero especialmente las redes sociales- y “se estructura empresarialmente con una amplia circulación de dinero” (Oro 1992, en Frigerio 1994: 11).

Como se dijo, el fundador y mentor de la IMVN adscribe a la categoría neopentecostalismo para dar cuenta de la institución, siendo de destacar que en reiteradas ocasiones ha establecido distancia de otras expresiones del movimiento a las que considera “raras”, especialmente la brasileña IURD, con la cual se ha visto erróneamente asociado en los medios:

...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 brasilera yo no me quiero

⁹ El hermano del dirigente de MVN, Hugo Márquez, es pastor líder de la iglesia evangélica bautista “Jesús es Rey” y fundador del Colegio Bautista AMEN, en la ciudad de Neuquén, Argentina. Es presidente de la Confederación Evangélica Bautista Argentina, vicepresidente del “Congreso por la Vida y la Familia”, siendo vocero contra los derechos sexuales y reproductivos en la OEA. Ver: Association of Christian Schools International <https://acsilat.org/hugo-marquez>. También se ha visto envuelto en la polémica por rechazar la enseñanza de ESI en las escuelas, e invitar a la institución educativa que dirige a Agustín Laje y Nicolás Márquez, conocidos autores de bibliografía de derecha en la región. Ver: Luotti, Francisco (02/05/19) “Abanderados contra la educación sexual, los evangélicos de Argentina irrumpen en la política”, <https://mundo.sputniknews.com/religion/201905021087046998-evangelicos-argentina-pastor-marquez-neuquen-politica/>

¹⁰ Resulta importante atender a la heterogeneidad y dinamismo con los que el fenómeno se expresa, siendo relevante el señalar que “no es posible trazar una sola manera de ser neopentecostal”, ya que “ha existido siempre una compleja combinación de modelos éticos exógenos e influencias identitarias endógenas, teología estadounidense y prácticas religiosas locales, además de los diversos procesos socioeconómicos e histórico-políticos, por lo que se desarrolló un movimiento híbrido y difícil de conceptualizar” (Tec-López 2020: 108).

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, ¿no? [Fragmento de entrevista a Márquez, junio 2018]

El carácter “neopentecostal argentino” de la IMVN resulta evidente en vista de sus orígenes. De acuerdo a la caracterización de la expansión y evolución del movimiento pentecostal en Argentina, dicha institución se inscribiría en lo que Wynarczyk y Oro (2012) consideran iglesias de la “tercera ola” o “neopentecostales”, que emergen “a partir de los ochenta en grandes contextos urbanos, con estructuras de mega-iglesias o mega-ministerios” (Wynarczyk y Oro 2012: 27).

Surgida entonces a partir de una escisión, la IMVN ha reproducido en Uruguay la modalidad institucional que posibilita este tipo de fisiones, siguiéndose una organización institucional basada en la “distribución del carisma” en la que sus miembros pueden aspirar a diferentes posiciones de poder siempre bajo la autoridad del “Apóstol” Márquez, “título que le fue conferido por Dios” por intermediación de Rony Chavez¹¹, y al cual se suele apelar para criticar duramente “a las mundanas titulaciones académicas” en el plano de la fe.

En conjunción con dicha verticalidad aparece la modalidad organizativa más horizontal de la “célula” -reuniones semanales de unas veinte personas donde sus líderes no constituyen pastores- que funge como intermediaria entre los miembros “de a pie” y las autoridades, como espacio de estrecha sociabilidad. Y en un nivel jerárquico siguiente -a medio camino entre el apóstol, la célula, y la masa de fieles- la “familia simbólica” (Spadafora 2004), conformada por los pastores y/o encargados de Hogares Beraca y templos menores, quienes siguiendo lo instaurado por Márquez y Molina actúan como figuras paternas y maternas de fieles y/o internos, con relativa autonomía de la jerarquía central.

De este modo, frente a las conceptualizaciones que han visto en el neopentecostalismo una manifestación religiosa “inmediatista”, “individualista” y “despersonalizada” se encuentra aquí que las citadas estructuras organizativas propenden al establecimiento de lazos estrechos entre miembros de la comunidad. Donde la “célula” y la “familia simbólica” como “sustratos materiales que actúan de soporte de la vida colectiva” suponen “criterios de distribución, integración y seguimiento de los creyentes a partir de una red de relaciones” y la generación “de esquemas de percepción y disposición que encauzan la conducta dentro de la ética evangélica” (Algranti 2008:183).

Este orden institucional que conjuga carisma con instancias de verticalidad y horizontalidad hace de la fragmentación un riesgo permanente, cada vez que una pareja

¹¹ El costarricense Rony Chaves es “fundador del Ministerio Avance Misionero Mundial”, y “Pastor General y Apóstol del Centro Mundial de Adoración, y Productor del programa Cánticos de Amor Internacional aviva el fuego del Espíritu Santo” (fuente: <https://www.enlace.plus/people/b60d722f-12c4-461b-bb3c-275a659cecb6>). Fue guía espiritual del candidato a la presidencia de Costa Rica por el partido conservador en las elecciones de 2018, Fabricio Alvarado. Diario *La Nación*, Costa Rica (18 de marzo de 2018). En web: <https://www.nacion.com/el-pais/politica/rony-chaves-apostol-y-sombra-de-fabricio-alvarado/3VCFXSJIWZD47DYRXM5I2DZU6A/story/>

formada en el contexto de la iglesia o de Beraca pasa a establecer su propio Hogar y/o templo, encontrándose al menos dos instituciones surgidas de escisiones de IMVN: la “Confraternidad Carcelaria de Uruguay” y la iglesia “Invasión Urbana”, ambas a cargo de ex internos de Beraca, uno de ellos yerno del apóstol.

Como se dijo, la IMVN reproduce así las lógicas institucionales instauradas por el modelo de MOAP, cuyos orígenes, a su vez, también se encuentran en una escisión (Spadafora 2006). Siendo esta sucesión de fisiones propias de la dinámica expansiva del neopentecostalismo, pudiéndose sustituir el nombre de “Giménez” por el de “Márquez” en el siguiente fragmento de Spadafora (2006) al respecto del crecimiento por división o “iglecrecimiento”:

El caso del Ministerio de Giménez es el más sintomático. Como muchos otros pastores pentecostales Giménez se “formó” en una iglesia madre pero luego -en gran medida ayudado por su capacidad de convocatoria, su carisma- se independiza para formar su propia iglesia cuyo sello particular estaría dado por la convocatoria de jóvenes adictos. En esa mecánica, la popularidad de ciertos pastores permitirá o no la división exitosa y la emergencia de otra “célula” cuyo crecimiento estará sujeto al carisma del pastor. En él, tanto la capacidad de convocatoria como la habilidad para gerenciar con el suficiente éxito el diezmo de los fieles, resultarán cruciales a los efectos de maximizar beneficios materiales y obtener capital simbólico (Spadafora 2006: 158).

Por otro lado, esta forma de organización institucional donde los fieles pueden aspirar a posiciones relativas de poder sin necesidad de recibir instrucción formal resulta atractiva para sujetos que han tenido un acceso limitado al sistema educativo. Siendo de destacar que la incorporación a este tipo de estructuras suele aparejar beneficios desde el punto de vista material, redituando así en posibilidades de ascenso social en contextos empobrecidos.

El despliegue territorial de la iglesia en barrios, así como su labor mediante la ONG ESALCU – a ser abordada en el próximo apartado – representaría en cierta medida una continuidad y evolución de la “actividad artesanal” entre los sectores populares llevada adelante por la iglesia MOAP en la década del noventa (Spadafora 2004). Como parte del “*ethos* social” neopentecostal orientado a la transformación del mundo (Algranti 2018) especialmente ligado a sectores sociales altamente precarizados desde su surgimiento (Míguez 2018).

En este sentido, la categoría “neopentecostalismo” resulta fructífera para comprender el particular posicionamiento de la iglesia MVN en la sociedad uruguaya -caracterizada tradicionalmente por su “excepcional” secularidad-, siendo de destacar su relacionamiento con ámbitos seculares históricamente “despreciados” por los pentecostalismos “clásicos” y “autónomos” por considerarse ámbitos pecaminosos. En este caso, con el Estado mediante la ONG ESALCU, y con el ámbito político integrando el Partido Nacional e impulsando campañas opositoras a la ampliación de derechos.

Desde la perspectiva religiosa de la IMVN tal posicionamiento suele justificarse a través del discurso de guerra espiritual según el cual la iglesia constituiría el resguardo de la moral cristiana en un mundo decadente, identificándose a las y los fieles con la

cristiandad perseguida del Nuevo Testamento. Siendo esta posición ante las otredades políticas y religiosas una posición de combate, con el objetivo de “salvar” la mayor cantidad de almas posibles ante la inminente llegada del Anticristo, desde esta perspectiva, figura clave de la globalización.

La “guerra espiritual” -entendida así como una lucha sobrenatural desarrollada en el plano mundano, en conjunción con la doctrina milenarista y la teología de la prosperidad- constituye una visión totalizante de “la realidad”. En la que lo social, lo político y lo religioso resultan “arenas” del mismo conflicto, viéndose un solapamiento entre categorías que el pensamiento secularizado ha concebido de forma claramente definida.

De acuerdo con Wynarczyk (2018) la guerra espiritual se presenta en distintas dimensiones, en tanto se considera que Satanás ingresa a las personas por “puertas espirituales” que se abren diferencialmente a nivel individual y colectivo. Así por ejemplo la esclavitud, la discriminación, los genocidios y las revoluciones son “puertas colectivas” que propician el ingreso de demonios en determinadas poblaciones en su conjunto; mientras que el pecado, el abuso sexual, el consumo de drogas y el involucramiento con cultos no cristianos son “puertas” que se abren de forma particular a los individuos.

En el caso de la IMVN tal doctrina aparece de forma relativamente difusa en términos rituales - no se realizan intensivamente exorcismos - viéndose que en su dimensión individual lo que sucede principalmente es la configuración de ciertas “tecnologías del yo¹²” (Foucault 1990). Llevando la incorporación de este discurso sobre la lucha entre el bien y el mal, a la búsqueda de una relación íntima con la divinidad y la experimentación de lo sobrenatural durante la cotidianidad, implicando esto la lectura de la Biblia y el desarrollo de momentos de introspección en los que se intenta “dialogar con Dios”.

A este nivel, la guerra espiritual tiene efectos en las pautas de vinculación social de los fieles, quienes deben lidiar con una diversidad de situaciones que se presentan como “potencialmente demoníacas”. Situaciones que implican el encuentro con un Otro – alguien que no pertenece a la iglesia- y que llevan a que la “guerra espiritual” constituya un lenguaje para simbolizar el conflicto en el marco de las interacciones cotidianas con la familia, las amistades y el trabajo, trascendiendo ampliamente el ámbito de la iglesia y su feligresía.

La casa se tornó una Guerra Espiritual, todo lo que se veía en televisión era de muerte y de vampiros y demonios y yo realmente quería acercarme a Dios y cada vez me sentía más lejos de la casa. Yo oraba para que ella se acerque y se provocaba lo contrario. Y después de dos años de eso, yo me terminé alejando y ahí vine a la iglesia, ahí vine a la iglesia, a la semana empecé a venir a la célula, porque yo busqué, durante esos dos años la oración y la radio fue lo que me sostuvo, Dios usó esa herramienta, para bendecirme a mí, y bueno... hoy estoy en radio, estoy en radio los sábados a la noche.

¹² 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 mismo con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría e inmortalidad” (Foucault 1990: 49).

[Conversación con “Mauro”, luego de una reunión de célula, abril 2019].

...Y salís del encuentro este fin de semana y no es que vas a llegar a tu casa y va a estar todo blanco, puro, inmaculado. No es que las personas de tu trabajo, los que te invitaban con droga, que el que te invitaba para hablar mal de la gente, que el que te invitaba a tomar alcohol, el que te invitaba a pecar te van a estar esperando con una sonrisa... ellos siguen tan endemoniados o más endemoniados que antes de que llegaras al encuentro. No esperes que las personas que te están esperando te reciban llenos del Espíritu Santo. De hecho, déjame explicarte algo... es probable que se compliquen las cosas a dónde vas, porque antes tus demonios se juntaban con los demonios de él y la pasaban bárbaro...

[Fragmento de sermón del pastor Dastugue durante una celebración de bautismos en el Hogar Beraca de Villa García, marzo de 2019].

En cuanto a la práctica de exorcismos -destacable en la bibliografía sobre neopentecostalismo- se encuentra aquí que la misma no es un fenómeno tan recurrente a nivel ritual como en otras expresiones neopentecostales, y que ocurre en el marco de la “imposición de manos” establecida ritualmente de forma posterior al sermón y exaltación carismática de invocación del Espíritu Santo, previo a la realización de ofrendas y la Santa Cena.

En tales instancias, una autoridad masculina de la iglesia coloca sus manos sobre la cabeza del fiel, quien ante tal práctica suele reaccionar con calma, desvaneciéndose en el piso. En este contexto, en caso de reacciones violentas – insultos, gritos, improperios – se dice que lo que ocurre allí es un exorcismo, fenómeno que no sucede en la mayor parte de los casos, siendo esta una forma particular de expresión de la doctrina de guerra espiritual, amplia y diversamente extendida.

En línea con lo anterior, esta doctrina aparece más enfáticamente en el marco de los sermones de la iglesia en su dimensión colectiva (Wynarckzyk 2018), siendo demonizados con más insistencia ciertos movimientos políticos y organismos internacionales– feminismos, activismo LGBTQI, “la izquierda”, la ONU, el Banco Mundial, la masonería, etc. – por su asociación a la globalización. Entendida como un “plan macabro” producto de quienes instaurarán el llamado “Nuevo Orden Mundial”, organización política que llevará al poder al Anticristo. Motivo por el cual, la expresión que adopta el discurso de guerra espiritual en este contexto entronca fuertemente con la perspectiva milenarista de ámbitos evangélicos más tradicionales.

Esta semana estuve escuchando a la ONU. Ha declarado un vocero designado especial para cuestiones de ideología de género, que hay derechos humanos que son fundamentales y que hay otros que no son tan fundamentales. Y declaró que el derecho de conciencia y el de libertad religiosa no son tan fundamentales. Y han declarado que estos derechos de conciencia y de fe van a tener que ceder paso a estos otros nuevos derechos. Esto viene de la ONU, hermanos, no viene de cualquier lado. Entonces esta semana en Neuquén ha habido un choque con un colegio cristiano evangélico de la iglesia de mi hermano, que se oponen a enseñar ideología de género en el

colegio y se lo han intervenido. Entonces, pastores de toda la Argentina y de muchos países estamos mandando algunas cartas quejándonos al presidente Macri, al gobernador de Neuquén, a la ministra de educación de la provincia y a otras autoridades. Pero quiero hermanos que tomen consciencia de que estamos en guerra. Estamos en guerra. No vamos a ceder. No vamos a callar. Nuestros hijos son nuestros [la gente ovaciona]
[Sermón de Márquez, agosto de 2018].

En lo que respecta a las expresiones rituales, puede decirse que las celebraciones se encuentran aquí pautadas por un ciclo de calma-efervescencia marcado por los ritmos de la banda de rock-pop cristiano que actúa en vivo, y cuya importancia en este contexto es destacable. Siendo importante señalar que tal ciclo, como lo indica la palabra, implica un orden en el desarrollo de las prácticas y manifestaciones emocionales.

Este orden podría resultar semejante al llevado adelante por cierto evangelismo más tradicional (dado el seguimiento de una pauta estricta ritual de sermones-ofrenda-Santa Cena y la práctica de bautismos de miembros *relativamente* estables de la institución), si no fuera por su fuerte componente emotivo-carismático –desvanecimientos, glosolalia, exorcismos-, por la presencia de bailarinas en las celebraciones¹³, y por la inclusión en los últimos dos años de celebraciones del calendario judío¹⁴.

En esta línea, frente a lo que sucede con otras expresiones neopentecostales presentes en el país, la IMVN se presenta como una iglesia cuyas manifestaciones conjugan elementos tradicionales asociados al origen bautista de sus líderes y al “neopentecostalismo argentino” del cual deriva, contrastante con las prácticas llevadas adelante en las iglesias de origen brasileño, por lo que ciertas características de su ritualidad resultan destacables.

En IMVN no hay un uso de objetos como “mediadores de la fe” al modo de la IURD: no hay bautismos masivos a asistentes que no hayan atravesado los procesos de purificación y confesión pública correspondientes, comúnmente realizados en retiros espirituales, las exenciones monetarias ocurren más intensamente en contextos privados no rituales y la realización de exorcismos no es practicada asiduamente.

En lo que respecta al primer punto, tales diferencias corresponderían a los contextos culturales en los cuales se gestaron ambas iglesias. En el caso de la brasileña IURD el uso de objetos tradicionalmente empleados por las religiones afro en el ámbito neopentecostal – jabones, aceites, sales – respondería a la “umbandización de los nuevos movimientos religiosos” en dicho país (Bastian 1997), un fenómeno que refleja la fuerte presencia de las religiones afro, la continuidad cultural entre ambas expresiones religiosas y las estrategias de evangelización seguidas por los neopentecostales en tal contexto.

¹³ En determinado momento de la celebración pasan al frente un grupo de adolescentes, vestidas con ropa negra ajustada y faldas brillantes, que danzan realizando movimiento de telas al son de la música de la banda de rock-pop que toca en vivo.

¹⁴ Se celebran las festividades judías de Sukkot (Fiesta de las Cabañas o los Tabernáculos), Yom Teruah (Fiesta de Trompetas) y Yom Kipur (Día de la Expiación).

Por otro lado, en lo que respecta a la realización de ofrendas monetarias, se encuentra aquí que si bien la teología de la prosperidad como “conjunto de proposiciones dogmáticas, rituales y eclesiológicas en las que se afirma una relación entre la comunión con Dios y el bienestar material” (Semán 2001) se hace presente en discursos e instancias rituales específicas, no lo hace de un modo particularmente insistente como en expresiones neopentecostales brasileñas estudiadas en el país (Guigou 1993; Oro 2001; Sotelo 2011), en las que el dinero aparece como claro “vehiculizador” del vínculo con la deidad (Guigou 1993). Lo que tiende a suceder aquí en mayor medida, es la solicitud de dinero por fuera del marco ritual y el establecimiento de vínculos de corte económico entre los miembros de la comunidad, a quienes se busca “educar” para el emprendedurismo y el mundo empresarial.

El “neopentecostalismo argentino” de la IMVN y su intervención social: las relaciones entre ONG y Estado

Si bien a nivel legal son instituciones separadas, la ONG ESALCU (espíritu, alma, cuerpo) de la cual dependen los Hogares Beraca, constituye la obra social de MVN. Dichos Hogares, organizados según sexo y situación de vida, reciben a una población que las políticas estatales no han logrado alcanzar con efectividad, siendo la causa principal de ingreso el consumo problemático de drogas, a la cual se suma en el caso de las mujeres la violencia de género¹⁵.

Formalmente, la existencia de estos espacios se remonta a las “Comunidades Beraca¹⁶” fundadas durante el año 2002 en el marco de una fuerte crisis económica y social vivida en Uruguay, si bien es de destacar que desde la década anterior los pastores recibían a personas en situación de calle en sus casas. Actualmente hay sesenta y cuatro Hogares, cincuenta y tres a nivel nacional (doce en Montevideo y cuarenta y uno en el interior del país), y once más distribuidos en Argentina, Chile, Brasil y Haití¹⁷.

Se cuenta con hogares de hombres, de mujeres y de madres con hijos, donde cada uno de estos se dedica a actividades económicas distintas, tales como panificación, producción textil, serigrafía, trabajo rural, carpintería y herrería, con el fin de autosustentarse, si bien en algunos casos los hogares más prósperos donan a aquellos con más dificultades. A modo de ejemplo, en el caso del Hogar de madres con hijos de La Unión, en el cual se llevó adelante la aproximación etnográfica, viven además de la familia de pastores, dos matrimonios voluntarios, tres voluntarias solteras y una voluntaria que, luego de

¹⁵ Hay además hogares para ancianos que han sido abandonados por sus familias, y en el caso de Haití, un orfanato.

¹⁶ Del hebreo *berakhah*, “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”, siendo de destacar que, sin embargo, según el mismo documento “persiste al día de hoy un vacío legal”.

¹⁷ En Argentina se encuentra en San Juan; en Brasil en la localidad de Leme, *São Paulo*; en Chile en Coquimbo y en Haití en Puerto Príncipe.

rehabilitarse del consumo de drogas, vive allí con sus tres hijos, teniéndose un total de cuarenta y nueve personas residentes (dentro de ellas dieciocho niños y nueve adolescentes).

Se considera que cada Hogar funciona como una familia, donde el matrimonio de pastores o los llamados “encargados” cumplirían una función parental a través del cuidado y establecimiento de disciplina entre los internos, existiendo a su vez la figura jerárquicamente inferior e intermediaria del “hermano/a mayor”, constituida por los internos que ya han atravesado un proceso de conversión.

Estos se orientan a pautar el comportamiento de los y las internas, 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.

Consumo problemático de drogas, violencia de género, delincuencia, son algunos de los elementos que aparecen reiteradamente en los relatos de vida de estos sujetos, viéndose que en tales trayectorias Beraca aparece como una oportunidad para transformar la propia existencia, especialmente en momentos de “crisis moral” (“*moral breakdown*” en términos de Zigon 2007), en tanto puntos de inflexión vital en los cuales los sujetos reflexionan sobre sus propias conductas y se plantean la posibilidad del cambio.

El abordaje socio-religioso aquí brindado es semejante a “la espiritualización terapéutica de la conducta adictiva” (Algranti y Mosqueira 2018) desarrollada por los dispositivos evangélicos de atención a los consumos problemáticos en Argentina. Por lo cual la labor de ESALCU entraría en sintonía con lo que han planteado trabajos en dicho país, en los que se ha abordado la conversión religiosa en estos contextos (Güelman 2018; Míguez 2007; 2012), si bien la vinculación de ONGs religiosas con el Estado en el vecino país resulta diferente a lo que sucede en Uruguay.

En este sentido, se encuentra a su vez como común denominador a la falta de mecanismos estatales de contención, notándose que en tales “vacíos” entrarían a operar las ONGs religiosas como ESALCU, sumándose a esta “vinculación por omisión” la articulación institucional entre Beraca y el Estado dada en la derivación sistemática de sujetos en situación de tutela estatal a estos espacios privados, especialmente desde el Sistema Judicial y Salud Pública a través de “recomendaciones”. En el caso del Sistema Judicial se encuentran los ingresos a Beraca para el cumplimiento de “penas alternativas” para quienes han cometido delitos por primera vez, y desde el sistema penitenciario para quienes han tenido buena conducta. Mientras que en Salud Pública, las recomendaciones se darían a quienes tienen consumo problemático de drogas, notándose la carencia de atención en esta materia a nivel público.

Teniendo presente esto –la articulación con el Estado “explícita” o por omisión– cabe efectuar una serie de reflexiones en torno a las contradicciones y precariedades subyacentes a las derivaciones de sujetos a estos espacios religiosos desde un sistema “ideal o teóricamente” laico por un lado, y por otro, a la doble exclusión a la que se ven expuestos quienes se convierten al neopentecostalismo en los mismos.

En lo que respecta al primer punto, la articulación Estado-ONG no ha significado la observancia en materia de derechos¹⁸ de lo que ocurre en estos espacios, considerados pertenecientes a la esfera de “lo privado”, ajenos a la órbita de actuación estatal. Resultando por ello una cuestión cargada de paradojas y ambigüedades, que se acentúan una vez que consideramos los fundamentos ideológicos que han orientado a los proyectos legislativos en materia de drogas y de derechos sexuales y reproductivos en Uruguay, en clara oposición a la perspectiva religiosa-política de la ONG en cuestión. En lo que refiere a lo segundo –la doble exclusión de quienes atraviesan un proceso de conversión en la ONG– el acudir a Beraca se presenta como la alternativa socialmente disponible para un conjunto poblacional en situación de extrema precariedad, a quienes las políticas estatales y sus legislaciones parecen no alcanzar de forma eficiente y cuyo destino una vez han ingresado a estos espacios no parece importar demasiado ni al Estado laico, ni a la academia –que no ha producido en dos décadas ningún estudio sobre el tema-, ni al periodismo, que se ha encargado de reproducir representaciones estereotipadas de los sujetos alojados en estos espacios a través de expresiones como “lavado de cerebro” y “secta” para referirse a los mismos.

Sobre el involucramiento político partidario

En la actualidad, la IMVN se encuentra representada a nivel parlamentario por el pastor Dastugue quien está cumpliendo su segundo período. Sumándose a éste el otro yerno del apóstol, Gustavo “Gavo” Silveyra, actualmente a cargo de la Dirección de Apoyo al Liberado dependiente del Ministerio del Interior (y también candidato a diputado en el período electoral anterior)¹⁹. Basados en su adscripción religiosa, estos actores han desarrollado fuertes campañas opositoras a la nueva agenda de derechos, siendo tal oposición organizada desde la misma iglesia, al igual que la integración de listas y la participación en clubes políticos.

En lo que respecta al activismo opositor a la “ideología de género”, este ha sido planteado de forma diferencial según el contexto – al modo de un “secularismo estratégico” al decir de Vaggione (2009)- habiendo en el ámbito de la iglesia un discurso abiertamente religioso en el cual tal “ideología” pasa a formar parte del relato milenarista y conspirativo; mientras que en el ámbito de la discusión pública los argumentos esgrimidos responden al biologicismo y a discursos de defensa de derechos individuales de corte liberal.

Esta dimensión de la imbricación religión-política ha sido la que ha captado la atención en la sociedad más amplia –especialmente entre sectores de izquierda y liberales- suscitando renovados debates en torno a la laicidad en un país en el que tal cuestión parecía resuelta desde hace unos cien años. Siendo de destacar que la otra dimensión institucional del fenómeno –la citada articulación entre la ONG ESALCU y el Estado en la atención a población vulnerabilizada– no ha sido problematizada con este énfasis, ni

¹⁸ Resolución de la Institución Nacional de Derechos Humanos y Defensoría del Pueblo del 24 de febrero de 2017, en: <https://www.gub.uy/institucion-nacional-derechos-humanos-uruguay/sites/institucion-nacional-derechos-humanos-uruguay/files/documentos/publicaciones/Resoluci%C3%B3n-464-2017-554-INDDHH.pdf>

¹⁹ Ambos hombres tienen como elementos en común, además de estar casados con las hijas del dirigente de IMVN, el haber acudido a los Hogares Beraca en su juventud, y el desempeñarse en la actualidad como pastores.

por el sector político ni por la población en general.

De acuerdo a lo expresado por distintos interlocutores en el contexto etnográfico el involucramiento en política partidaria de la IMVN, que en 2014 despertó especial alarma y cierto “asombro” entre los citados sectores, resulta un fenómeno de larga data que se remonta a la década del noventa, poco tiempo después de arribada la iglesia -en aquel entonces aún Ministerios Ondas de Amor y Paz-, siendo el abordaje del desarrollo de este proceso en términos sincrónicos “un debe” para el ámbito académico nacional. Viéndose aquí que ha predominado una aproximación de corte “institucionalista” a los vínculos religión-política para el presente caso (Panotto 2016), que ha definido al “vínculo entre estos campos más bien desde las dinámicas que se conforman entre las segmentaciones institucionales de estos espacios; o sea, desde los partidos y las estructuras altas y bajas de la política institucional” (Panotto 2016: 55).

En este sentido, las imbricaciones religión-política ligadas al campo evangélico²⁰ se volvieron objeto de claro interés a partir de la integración de líderes religiosos en listas de candidaturas, estableciéndose al año 2009 como momento inicial, instancia en la cual asume su cargo en el Parlamento el primer diputado evangélico, Gerardo Amarilla, y participan en listas el apóstol Márquez y otros referentes dentro del Partido Nacional²¹ (Caetano 2013).

Ciñéndonos únicamente a estos vínculos interinstitucionales, durante el trabajo de campo son mencionados dos hitos en la historia de estas relaciones entre la iglesia Misión Vida y el Partido Nacional: por un lado, la bendición en televisión abierta realizada en 1992 por Márquez a las autoridades nacionales frente al edificio del Parlamento, que suscita polémicas, y su convocatoria por parte del gobierno de Lacalle Herrera (padre del actual presidente); y por otro, la aparición de una importante figura política en el podio de una celebración religiosa desarrollada en el Palacio Peñarol, días previos a las elecciones internas de 1999.

Márquez: Lo que pasa es que yo me hice famoso. Lo mío comenzó por el año 92 o 93, por allá cuando empecé a salir en Canal 12. Yo salía con dos minutos y medio. Un mensaje daba no más. Y fue una bomba eso. Y ahí empecé a salir en los titulares y se convirtió mi iglesia en una iglesia muy mediática.

M: Ahí era Ondas de Amor y Paz todavía.

Márquez: Sí, pero duró solo dos años como OAP después de eso. Y entonces, sucedió que me invitaban a mí a programas de radio y televisión para discutir alguna cosa, hasta que se levantó una bronca generalizada en la Iglesia Evangélica, porque yo no podía hablar en nombre de “La” Iglesia Evangélica. No los representaba...

[Al ver que estoy mirando una foto que se encuentra sobre un estante de la biblioteca, señala lo siguiente]: Esa foto es del año 94-95. Estoy con el

²⁰ Importantes abordajes a los vínculos entre religión y política en Uruguay se encuentran por ejemplo en los textos de Guigou (2001; 2006a y 2006b), Scuro (2018 y 2021), y Barrales e Iglesias (2021). Lo que se está afirmando en este caso, corresponde específicamente al caso de los evangélicos.

²¹ También en este contexto ocurre el involucramiento de líderes afroumbandistas en el MPP, sector dentro del partido de izquierda Frente Amplio (Guigou 2006a).

vicepresidente... Yo tenía tres años de estar acá, o cuatro... y mirá lo que me pasó. Una vez yo salgo en Canal 12, en uno de esos mensajitos míos, con el Palacio Legislativo detrás, orando por las autoridades. Estoy hablando del año 92, era Ondas de Amor y Paz. Me llama un señor por teléfono: “¿Pastor Márquez?”, “Sí, Pastor Márquez” ... “Mire nosotros los políticos no estamos acostumbrados a que alguien salga por televisión orando por nosotros, más bien estamos acostumbrados a que nos den palo... Le queremos agradecer. Yo formo parte del Partido Nacional. ¿Quiere hablar con el Presidente de la Nación²²?” “- Sí, cómo no”. Paso una semana, me llaman, y me dicen que el señor presidente me va a recibir en la casa presidencial. Era Luis Lacalle, padre. A tres años de estar acá a mí me llaman a hablar con el Presidente de la Nación. ¡Y aquí no había un pastor que hablara con el presidente de la Nación! ¿Entendés? Entonces la década del 90 fue revolucionaria porque nos convertimos en mediáticos. Y cuando entramos al tema de la obra social nos hicimos más mediáticos... [Fragmento de entrevista con Márquez, marzo de 2020].

En 1999, dos o tres días previos a las elecciones internas, no recuerdo ahora la fecha exacta, pero sé que ese fin de semana eran las internas y había un recital en el Palacio Peñarol del cantante y pastor Marcos Witt... Fuimos con amigos a ver el recital... Marcos Witt hace su concierto en el Palacio Peñarol, que estaba lleno, así que había unas tres mil personas... Y cuando está terminando o sea que está en el punto más alto el evento... el Pastor Márquez sale a hacer preguntas a los gritos: “¿Quién quiere un país cristiano?”, “¿Quién quiere un país según el corazón de Dios?”, que son imágenes bíblicas del Profeta Jeremías, que dice Dios: “Les daré pastores según mi corazón, aquellos que me van a liderar, que Dios eligió” ... Entonces ahí en ese momento en que empieza a decir “quién quiere un país cristiano”, “quién quiere no sé qué”, “quién quiere un país según el corazón de Dios”, en plena arenga de atrás del escenario sale una candidata a las elecciones internas con la Biblia en la mano, dijo un par de frases: “Bueno, tenemos que pedirle a Dios que nos ayude...”. No dijo: “Vótenme”, pero bueno...

[Fragmento de entrevista con fiel de la iglesia, 2020].

La integración de la IMVN al PN es entonces el resultado de un proceso que tarda unos veinte años en concretarse con éxito, siendo importante destacar aquí, por otro lado, que tal articulación institucional no constituye el aspecto político más relevante, una vez que distinguimos entre “*lo político* como dimensión agonística constituyente de todo grupo social a partir de los procesos de construcción de sentido, y *la política* como conjunto de procesos de segmentación que historizan provisionalmente dicha dinámica a través de instancias de institucionalización” (Mouffe 2007, en Panotto 2019: 21).

En este sentido, el neopentecostalismo desde su arribo al Uruguay ha imprimido al campo social de nuevas diferencias, pluralizándolo, siendo la dimensión identitaria del fenómeno una dimensión de carácter política “al habilitar una heterogeneización de

²² Expresión que resulta poco probable en boca de un uruguayo, en todo caso la misma sería “Presidente de la República”.a

los modos de vivir, es decir, de crear mundos” (Panotto 2019:22).

Y de este modo, ciertos elementos cosmológicos tales como la guerra espiritual y el milenarismo, configuran el particular vínculo entre la iglesia y sus otredades –y por ende, su lugar en la sociedad uruguaya-, encontrándose que los enemigos en términos religiosos vienen a contribuir en la construcción de la propia identidad por oposición, constituyéndose una “simplificación o racionalización sistémica que configura al Uno” –en este caso IMVN– “mediante la producción del Otro-enemigo” (Guigou y Rovitto 2004).

Este relativo éxito²³ en la arena política se considera aquí, por un lado, el resultado del crecimiento neopentecostal entre los sectores populares, a través de su proporción de servicios y contención en una sociedad crecientemente fragmentada y desigual, y por otro, una suerte de “reacción de clase” al progresismo, más cercano a las experiencias de sectores medios con mayor nivel de instrucción.

En relación a lo primero, esto resulta coincidente con lo afirmado para el caso argentino, donde se ha constatado que antes de formar partidos políticos “los pastores pentecostales del conurbano bonaerense se habían transformado en referentes sociales de sus barrios por su capacidad para canalizar las necesidades de los sectores postergados a partir de un trabajo social extenso” “en el marco de la recomposición de un entramado social alcanzado por la flexibilización laboral y por la pérdida de los marcos de referencia tradicionales – los partidos políticos, los sindicatos, las organizaciones sociales, entre otros -” (Carbonelli 2020).

Sobre lo segundo, resulta importante el considerar que el “trabajo institucional sobre la subjetividad de los creyentes” como dimensión política de mayor relevancia en el espacio evangélico (Algranti 2010; Carbonelli 2014), se sedimenta en estructuras de poder y de sentido de larga raigambre histórica -entre las que se encuentran las relaciones intrafamiliares, las de género, las económicas y las políticas- (Semán 2001b; 2021), en relación a las cuales la iglesia ha venido a canalizar y movilizar el descontento y rechazo ante las nuevas agendas de derechos, y especialmente el discurso progresista.

Conclusiones

Este artículo se propuso esbozar una caracterización de la expresión neopentecostal presente en la IMVN atendiendo a sus orígenes argentinos y a sus devenires en el contexto uruguayo, en donde ha alcanzado relevantes posiciones políticas, siendo este último un fenómeno relativamente novedoso y “sorpresivo” en un país de larga tradición laica y con un porcentaje relativamente sobresaliente de ateos y creyentes sin denominación.

Para esto se comenzó historizando la presencia pentecostal y neopentecostal en el país, encontrándose que desde sus inicios tales expresiones religiosas han sido plurales en sus manifestaciones y que han mantenido a lo largo de los años ciertas características de sus “moldes” más allá de sus “mutaciones” locales, y que las expresiones provenientes de Argentina han tenido un rol protagónico en la conformación de tal campo religioso.

²³ En el periodo de gobierno actual (2020-2025) pueden encontrarse al menos seis figuras activamente religiosas en el Parlamento: los diputados Gerardo Amarilla (bautista), Benjamín Irazábal (pentecostal), Álvaro Dastugue (neopentecostal), Rodrigo Goñi y Sebastián Andujar y la senadora Carmen Asiaín (católicas), todos dentro del Partido Nacional.

La IMVN como proyección de una mega-iglesia argentina presenta paralelismos con lo que se ha establecido por la bibliografía para el neopentecostalismo de dicho país –aun teniendo presente que tal fenómeno no es homogéneo en ese contexto–, especialmente en lo que atañe a su organización institucional y despliegue en territorio, sus formas rituales, sus discursos teológicos y su actividad política, siendo por otro lado difícil el conceptualizar estas dimensiones como aspectos separados del fenómeno, una vez que se concibe a lo *político* como una dimensión identitaria relativa a la pluralidad.

El “neopentecostalismo argentino” presente en IMVN ocupa un lugar especial en la sociedad uruguaya, dadas las particulares formas de vinculación que presenta con sus otredades, tanto por las representaciones negativas que suelen circular de la misma en contextos liberales y de izquierda, como por las representaciones que la iglesia elabora sobre dichas otredades –y otras– a través del discurso milenarista de guerra espiritual, cuyo carácter político se vuelve patente como discurso constitutivo de antagonismos.

En relación a la política entendida en el marco de vínculos interinstitucionales entre la IMVN y el Estado por un lado, y entre la IMVN y el PN por otro, se encuentra que los mismos responden a procesos históricos ligados a la crisis de cierto modelo de Estado –de bienestar y laico– y a la continuación de un modo de actuar “en el mundo” trasladado desde las otras márgenes del Río de la Plata, reproducido y profundizado en el contexto uruguayo.

Bibliografía

Abélès, M. y Badaró, M. (2015). *Los encantos del poder. Desafíos de la antropología política*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Algranti, J. (2007). La política en los márgenes: estudio sobre los espacios de participación social en el neopentecostalismo. En: *Caminhos, Goiania*, v. 5, n.2, pp. 361-380, jul/diz.

Algranti, J. (2008). De la sanidad del cuerpo a la sanidad del alma. Estudio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neo-pentecostalismo argentino, En: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2): 179-209, 2008.

Algranti, J. (2018). El juego de las interpretaciones religiosas. Aproximaciones al estudio de las representaciones evangélicas sobre la situación social de la Argentina. En: Espinosa, M; Ceriani, C (comp.), *Argentina evangélica. Estudios socioantropológicos de misiones e iglesias*. Córdoba, Argentina: Bellas Alas.

Algranti, J. y Mosqueira, M. (2018). Sociogénesis de los dispositivos evangélicos de “rehabilitación de usuarios de drogas en Argentina”. En: *Salud Colectiva*, 14 (2), 305-322.

Barrales, J. e Iglesias, N. (2021). *¿De qué lado está Cristo? Religión y política en el Uruguay de la guerra fría*, Montevideo: Fin de Siglo.

Bastian, J-P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México D.F, México: FCE.

Caetano, G. (2013). Secularización, laicidad y política: matrices y revisiones. En: Caetano, Gerardo; Geymonat, Roger; Greissing, Carolina; Sánchez, Alejandro, *El Uruguay laico: matrices y revisiones (1859-1934)*, Montevideo, Uruguay: Taurus.

- Carbonelli, M. (2014). Evangélicos, globalización y política en Argentina. Intervenciones públicas y misión divina. En: *Civitas, Dossiê: Religião e globalização*, V.14, n.3, pp. 504-522.
- Carbonelli, M. (2020). *Los evangélicos en la política argentina. Crecimiento en los barrios y derrotas en las urnas*, Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- 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*, Montevideo, Uruguay: Taurus.
- Elizaga, J. (2001). *Memorias de un cura*, Barcelona, España: Abraxas.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Frigerio, A. (1994). *El pentecostalismo en Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Editor de América Latina.
- Garriga Zucal J. y Noel, G. (2010). Notas para una definición antropológica de la violencia: un debate en curso. En: *PUBLICAR - Año VIII No. IX – junio 2010*.
- Guigou, N. (1993). El dinero en el Proceso de Integración y Desarrollo de las Iglesias Pentecostales Brasileñas en el Uruguay. En: *Sociedad y Religión* 10 (11).
- Guigou, N. (2000). *A nação laica: religião civil e mito-praxis no Uruguai*, Porto Alegre.
- Guigou, N. (2006a). 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*, São Paulo, Brasil: Attar editorial.
- Guigou, N. (2006b). Religión y política en el Uruguay. En: *Civitas*, 6 (2), pp. 43-54, Porto Alegre.
- Jaimes, R. (2012). El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica. En: *Revista mexicana de sociología* 74, n°4 (octubre-diciembre, 2012), pp. 649-678. México, D.F ISSN: 0188-2503/12/07404-05
- Jones, D. y Cunial, S. (2017). Más allá de los límites del Estado. Instituciones católicas y evangélicas de partidos del Gran Buenos Aires (Argentina) en la implementación de políticas públicas sobre drogas. En: *Desafíos*, 29 (2), pp. 85-123, doi: <http://dx.doi.org.10.12804/revistas.urosario.edu.co/desafios/a.5225>
- Maróstica, M. (2011). Learning from the Master: Carlos Annacondia and the Standardization of Pentecostal Practices in and beyond Argentina. En: Gunther Brown, C. (ed.) *Global Pentecostal and Charismatic Healing*, Oxford University Press.
- Míguez, D. (2007). Identidades conflictivas: droga, delito y religión en un programa de rehabilitación de adictos. En: *Revista Cultura y Religión*, 1 (1), pp. 88-107.
- Míguez, D. (2012). Los universos morales en el mundo del delito. Las lógicas de reconversión en contextos de institucionalización. En: *Revista de Ciencias Sociales Segunda Época*, N° 22, pp. 45-63.
- Míguez, D. (2018). El Protestantismo popular en la Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo durante el siglo XX. En: Espinosa, M; Ceriani, C (comp.), *Argentina evangélica. Estudios socioantropológicos de misiones e iglesias*. Córdoba, Argentina: Bellas Alas.

- Mosqueira, M. (2014). "SANTA REBELDÍA". *Construcciones de juventud en comunidades pentecostales del Área Metropolitana de Buenos Aires*. Tesis para optar por el título de Doctora en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Oro, A. y Semán, P. (2000). Pentecostalism in the Southern Cone Countries. Overview and Perspectives. En: *International Sociology Vol. 15, N. 4*.
- Oro, A. (2001). Neopentecostalismo: dinheiro e magia. Em: ILHA, *Florianópolis, vol. 3, a.1, novembro de 2001*. p. 71-83.
- Panotto, N. (2016). Del Espíritu a la gente. Sobre las especificidades del *ethos* pentecostal y su incidencia socio-política. El caso del Centro Cristiano Nueva Vida en Buenos Aires. En: *Religión e Incidencia Pública* 4, pp. 53-82.
- Panotto, N. (2019). *Sujetos creyentes e identidades políticas. Un estudio sobre espacios eclesiales pentecostales en Argentina como comunidades políticas*. Tesis para optar por el grado académico de Doctor en Ciencias Sociales, FLACSO Argentina.
- Pew Research Center (2014). *Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica*. En web: <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>. [Consultado en Febrero de 2019]
- Rovitto, Y. y Guigou, N. (2004). Más allá del bien y del mal: la Iglesia Universal del Reino de Dios en el Uruguay. En: Geymonat, Roger (comp.), *Las religiones en el Uruguay: algunas aproximaciones*. Montevideo, Uruguay: La Gotera.
- Scuro, J. (2018). Religión y drogas: otra arista de la laicidad. En: *Fermentario*, 12 (2), pp. 58-77
- Scuro, J. (2021). Nueva era política en Uruguay. En: De la Torre, R. y Semán, P. (eds.) *Religiones y espacios públicos en América Latina*, Buenos Aires: CLACSO.
- Semán, P. (2001a). La recepción popular de la teología de la prosperidad. En: *Scripta Ethnologica*, Vol. XXIII, CONICET, Centro Argentino de Etnología Americana, pp. 145-162.
- Semán, P. (2001b). Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. En: *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, año 3, n. 3, p. 45-74, oct. 2001.
- Semán, P. (2021). *Vivir la fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*, Siglo XXI: Buenos Aires.
- Sotelo, V. (2011). *Religiones de ricos y de pobres. Un análisis sociológico sobre el fenómeno religioso en contextos de pobreza en el Uruguay*, Saarbrücken, Alemania: EAP.
- Spadafora, A. (2004). *Religión, política y estética: el pentecostalismo en la Argentina de los '90*, Tesis de doctorado, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Tec-López, R. (2020). El Neopentecostalismo y sus caracterizaciones en América Latina, En: *Política y Cultura*, julio-diciembre 2020, núm. 54, pp. 105-132.
- Vaggione, J.M. (2009). La sexualidad en el mundo post secular. El activismo religioso y los derechos sexuales y reproductivos. En: Gerlero, M. (coord.) *Derecho a la Sexualidad*, Buenos Aires: Grinberg.

Wynarczyk, H. y Oro, A. (2012). El pentecostalismo en América Latina. En: *Religioni e Società Rivista di scienze sociali della religione, Cristiani senza frontiere: le chiese pentecostali nel mondo*, Anno XXVII · 73, Maggio-Agosto.

Wynarczyk, H. (2014). *Tres evangelistas carismáticos. Omar Cabrera, Héctor Aníbal Giménez, Carlos Annacondia*, FIET/Prensa ecuménica, Buenos Aires

Wynarczyk, H. (2018). La Guerra Espiritual en el campo evangélico. En: Espinosa, M; Ceriani, C (comp.), *Argentina evangélica. Estudios socioantropológicos de misiones e iglesias*. Córdoba, Argentina: Bellas Alas.

Zigon, J. (2007) Moral breakdown and the ethical demand: A theoretical framework for an anthropology of moralities. En: *Anthropology Theory*, Vol. 7 (2), pp. 131-150.



Magdalena Milsev Santana es Licenciada en Ciencias Antropológicas y Magíster en Ciencias Humanas por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UdelaR), con investigaciones centradas en las intersecciones entre lo religioso y lo político con especial énfasis en género. Se desempeña como docente en enseñanza secundaria y terciaria en instituciones públicas y privadas.