

# Los modos pentecostales de laicidad

Joaquín M Algranti\*

## Introducción

Pensar sociológicamente la cuestión de la laicidad en la clave cultural del avance del neopentecostalismo en Argentina, significa comprender los distintos niveles de relación entre el Estado, la sociedad civil, el sistema político y el universo religioso, en los términos cambiantes de las transformaciones y corrimientos de los últimos años. Es hacer blanco en el sentido de la disrupción que introduce el movimiento pentecostal a las continuidades más o menos dinámicas del monopolio católico en este país. En esta dirección, los umbrales móviles de laicidad, con sus desplazamientos y ajustes, remiten directamente a las condiciones sociales de emergencia que reconfiguran las estructuras de relaciones del *campo religioso*.<sup>1</sup> Aquí el nuevo escenario marcado por una oferta cada vez más variada de opciones espirituales de fuerte contenido emotivo, adaptables y cerradas en sí mismas abre el juego a posibilidades que redefinen el vínculo histórico entre el Estado secular y los modos de vida cristiana.

La laicidad, entendida en su forma más elemental como el proceso inacabado de construir las bases de la integración, el orden y la autoridad moderna por fuera de los fundamentos dogmáticos de la fe, presenta diferentes niveles de análisis que Mallimaci logra agrupar en el Estado con sus instituciones, la sociedad política, la sociedad civil, la presencia del Vaticano para el mundo católico y los procesos culturales que actúan en las prácticas cotidianas.<sup>2</sup> Desde el momento en que el pentecostalismo carece de todo beneficio frente al aparato estatal más allá del reconocimiento y la estigmatización que ofrece el registro nacional del culto, y mantiene una posición distante frente a la política partidaria, su campo de acción por excelencia queda delimitado a la vida íntima del sujeto con su entorno y el llamado a conquistar las instituciones de la esfera civil. Para ello cuenta con el apoyo externo, no solo en términos económicos sino, especialmente, en la transmisión de conocimiento especializado sobre el montaje de organizaciones complejas como son las iglesias. Las ventajas comparativas de una denominación que crece a fuerza de diferenciarse y mezclarse con los diferentes estilos culturales<sup>3</sup> la lleva a definir una posición transitoria pero relativamente estable frente al problema de la laicidad.

Nuestra hipótesis es que, *dado el posicionamiento actual que ocupa el pentecostalismo en la estructura de relaciones del campo religioso, el hecho de*

---

\* Consejo Nacional de Ciencia y Técnica (CONICET); Universidad de Buenos Aires, Argentina.

<sup>1</sup> La noción de *campo* en Bourdieu hace referencia a un microcosmos social, una red de relaciones objetivas que responde a una lógica, una necesidad y una historia específica, irreductible a otras esferas de la sociedad. Con respecto a la religión este concepto permite identificar el proceso de sistematización y moralización de prácticas y representaciones hasta alcanzar una estructura relativamente estable en la producción de bienes simbólicos, o sea, un cuerpo de especialistas que administran y monopolizan un conjunto de saberes especializados que los transforma en los guardianes legítimos de lo sagrado frente al resto de la comunidad. (Pierre BOURDIEU, «Génesis y estructura del campo religioso», en *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, 1971). La historia del proceso de constitución del campo evangélico en la Argentina ha sido estudiada por H. WYNARCZYK, P. SEMÁN y M. DE MAJO, *Panorama actual del campo evangélico en Argentina: Un estudio sociológico*, Buenos Aires, FLET, 1995.

<sup>2</sup> F. MALLIMACI, «Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina», ponencia en el seminario internacional «Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo», El Colegio de México, 26 y 27 de febrero de 2001.

<sup>3</sup> M. DOUGLAS, *Estilos de pensar: ensayos críticos sobre el buen gusto*, Madrid, Gedisa, 1998.

*reconocer explícitamente la legitimidad indiscutible de dominios sociales ajenos a los fundamentos cristianos-evangélicos, va en contra de la eficacia simbólica<sup>4</sup> del discurso pentecostal y su pretensión totalizadora.* Para trabajar esta hipótesis el artículo cuenta de dos partes complementarias. La primera intenta trazar, a grandes rasgos, las coordenadas de los desplazamientos en el campo de las creencias para comprender el auge del neopentecostalismo en relación a la lucha entre la ortodoxia y la heterodoxia de nuestro tiempo. Esta perspectiva estructural permitirá pasar a la segunda parte, orientada al análisis de la postura evangélica respecto al juego de correspondencias entre el mundo profano y el mundo de Dios. Por último, realizaré un breve análisis sobre lo que creo que es la postura del pentecostalismo frente al desafío de la laicidad en relación con la política. La investigación cuenta con el trabajo de campo en la iglesia evangélica de Rey de Reyes a través de entrevistas abiertas, extensas y recurrentes, la observación participante en los cultos semanales y el diálogo con informantes claves del templo. El punto de partida son los corrimientos generales que fijan nuevas posiciones en las jerarquías del mundo cristiano.

## **1. Redefinición del campo religioso en la Argentina**

La noción de *umbrales de laicidad* de Baubérot<sup>5</sup> lleva al estudio de las condiciones sociales en las que se redefine la relación siempre dinámica y cambiante entre los dominios de la religión y el espacio público. Aquí, las transformaciones internas al microcosmos cristiano son inseparables de dos acontecimientos fundamentales para comprender el auge del neopentecostalismo en nuestros días: la acción de la dictadura militar entre 1976 y 1983 y las repercusiones locales de un cambio de orden mundial que suele denominarse globalización. Enfocaré la mirada en elementos específicos, en función de las hipótesis del trabajo.

La violencia sistemáticamente administrada, gestionada y distribuida del último gobierno de facto ha producido transformaciones radicales en la estructura de relaciones del campo religioso. Se trata de un pasaje abrupto del proceso de intensificación de las luchas políticas, sociales y simbólicas dentro del catolicismo, a una ofensiva sin precedentes de los sectores más ortodoxos de la Iglesia aliados con las posiciones dominantes de la sociedad. Las herejías proféticas del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo así como cualquier cuestionamiento elevado a la categoría de subversivo, pasaron a ser blanco de una política de *reorganización social* que ha barrido con las expresiones heterodoxas que puedan surgir del mundo católico y más allá de él. El subcampo evangélico también sufrió una fractura en este período, entre el protestantismo histórico de raigambre metodista que adhiere a los presupuestos de la teología de la liberación y los grupos fundamentalmente pentecostales, pero también bautistas, menonitas y la alianza cristiana y misionera, que se mantienen al margen, preocupados exclusivamente por el avivamiento espiritual de la Argentina.<sup>6</sup> La conclusión principal que me interesa extraer de este período es la eliminación violenta de los grupos asociados con alguna forma de heterodoxia dentro del catolicismo y su

---

<sup>4</sup> En el marco de la teoría de los campos de Bourdieu, la noción de *eficacia simbólica* refiere a la capacidad que posee un determinado universo de representaciones y de símbolos, para construir una visión legítima del mundo. En el acto de nominar está en juego el poder de *hacer ver* y *hacer creer* actuando en los esquemas de percepción y apreciación del sujeto que le dan sentido a la experiencia cotidiana (cf. P. BOURDIEU, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997).

<sup>5</sup> J. BAUBEROT, *La laïcité quel heritage, de 1789 a nos jours*, Ginebra, Labor et Fides, 1990.

<sup>6</sup> N. SARACCO, «Argentine Pentecostalism: Its History and Theology», tesis doctoral, Facultad de Artes, Universidad de Birmingham, 1989.

contracara: el triunfo sacerdotal, esto es, la conservación del monopolio del poder simbólico en manos de un cuerpo de especialistas respaldados por un aparato burocrático, como es la iglesia, jerárquicamente reglamentado en la gestión de los bienes de salvación.

El vaciamiento de la heterodoxia, como una de las grandes coordenadas que marcan los corrimientos internos del campo, debe ser entendido en relación al proceso inmediatamente posterior de incorporación de la Argentina a los patrones económicos, políticos y culturales de un mundo globalizado. Dentro de los múltiples aspectos a tener en cuenta de esta etapa interesa resaltar principalmente la precarización laboral y su correlato en el desempleo, el debilitamiento institucional en su función de garante de los derechos ciudadanos, la crisis de representación de la política partidaria, el avance de los esquemas comerciales sobre la cultura y las transformaciones en la vida íntima, sobre todo en los vínculos familiares. Queda en evidencia el traspaso de una economía de poder que gestiona la cuestión social desde la diferenciación entre normal-patológico a un nuevo desplazamiento del capitalismo tardío hacia la oposición entre incluidos y excluidos.<sup>7</sup> Si el profeta es el hombre de las crisis, la persona indicada en momentos de desesperación e incertidumbre, entonces solo aquellos discursos y prácticas que puedan volver sobre el espacio vacante de la heterodoxia estarán en condiciones de revitalizar el campo religioso en la medida en que logren captar el *ethos* de nuestro tiempo. Se trata de una coyuntura histórica a la que los vencedores del catolicismo no están en condiciones de responder porque excede a los rituales consagrados y las buenas artes de la administración racional de los bienes sagrados; es la apertura que necesita un subcampo evangélico, ya consolidado, para expresar el deseo de renovación de su época.

La confluencia histórica de un catolicismo depurado de sus elementos heréticos y una situación de crisis política, económica y social que clama por ser significada sobre la base de nuevas representaciones, deja a los grupos neopentecostales en una posición ventajosa para renovar el universo religioso. Aunque las generalizaciones siempre están en peligro de mutilar aquello que nombran al preferir la igualdad por sobre la diferencia y las continuidades sobre la especificidad, creo que es posible reconocer algunos elementos que hacen a la caracterización, a grandes rasgos, del neopentecostalismo. Podemos resumir estas características en seis principios: 1. Capacidad de fusionarse con culturas distintas, asimilando los códigos, el lenguaje y las expresiones propias de sectores sociales heterogéneos; 2. Presentan un sistema de creencias orientado a dar respuesta a necesidades prácticas del sujeto a través de una teodicea que explica el sufrimiento a la vez que brinda un soporte material, un ámbito objetivo de desarrollo en el espacio de relaciones del templo; 3. Ofrecen instancias de formación progresiva de los fieles y dan lugar a restituir la posibilidad de tener una carrera propia y formar parte del cuerpo de especialistas que rodean al pastor; 4. Construyen discursos autorreferenciales, cerrados en sí mismos, que ordenan el entorno y dotan de sentido a la acción en el marco de espacios comunitarios con una tendencia marcada al rechazo de lo diferente; 5. El eje del culto y de la fe se encuentra en la experiencia espiritual expresada en estados de conmoción y efervescencia colectiva<sup>8</sup> que vuelven sobre ella

---

<sup>7</sup> S. MURILLO, «Del par normal-patológico a la gestión del riesgo social. Viejos y nuevos significantes del sujeto y la cuestión social», cap. 1, trabajo inédito.

<sup>8</sup> Con este término, Durkheim da cuenta de una forma de expresión de la naturaleza de las fuerzas morales a través del estado *extático* y sus relaciones con el delirio. La noción de efervescencia colectiva permite abordar la irracionalidad aparente de las expresiones carismáticas del neopentecostalismo haciendo blanco en la objetividad y el fundamento social de sus representaciones (E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1992).

dones de sanidad, profecía, lenguas, liberación y prosperidad; 6. En contraste con el catolicismo, existe una tendencia a democratizar e individualizar el monopolio de los bienes de salvación al distribuirlos entre los miembros de la comunidad.

Cada uno de estos elementos posee una eficacia y un peso específico que configuran una estructura de relaciones propia de cada iglesia; es justamente la capacidad de adaptación y variabilidad lo que le otorga al neopentecostalismo su potencial simbólico en una sociedad culturalmente diversificada sobre la base de la estratificación social y el consumo. El resultado del juego de relaciones que se establece entre los rasgos señalados permite al mundo evangélico producir una nueva síntesis de las tres posiciones clásicas que describe Max Weber en sus trabajos de sociología de la religión,<sup>9</sup> esto es el lugar del sacerdote, del profeta y del hechicero. La figura del pastor logra condensar perspectivas en principio irreconciliables, como es la tarea sacerdotal de custodiar lo sagrado, la acción herética de subvertir las representaciones dominantes —dirigidas en especial a los ritos católicos— y el despliegue de estrategias cercanas a la magia que obedecen a la satisfacción de necesidades prácticas, concretas, materiales, a través del trabajo con los espíritus de bendición y con los espíritus malignos.

No hay una fórmula definida en el sentido de una política pastoral que fije criterios excluyentes de identidad y reconocimiento. Existen redes denominacionales, como la Unión Asamblea de Dios o la Asamblea Cristiana, que agrupan congregaciones en torno a líneas comunes de acción. Sin embargo, la diversidad sigue siendo la regla del neopentecostalismo; por eso, en el arte de sintetizar las posiciones elementales de la vida religiosa existe una multiplicidad de opciones.<sup>10</sup> Entre las formas puras del sacerdote y el hechicero surgen combinaciones originales con fuertes elementos proféticos que permiten a cada Iglesia desarrollar estrategias discursivas acordes con las características de la población a la que se dirigen. De este modo, la mirada evangélica respecto de la laicidad, que analizaré en breve, tiene el trasfondo de un posicionamiento social cuyos ejes son: el lugar subordinado en el campo religioso, una estrategia heterodoxa en sus métodos pero conservadora en sus contenidos y la cercanía con lo que R. Williams denomina como las *estructuras de sentir* de una época,<sup>11</sup> esto es, con los cambios cualitativos que actúan en el significado y los valores culturales de la sociedad. La combinación de estos tres elementos se traduce en una postura original en torno a la adecuación con el mundo profano, sus leyes seculares y la esfera política.

## 2. Los dos mundos: el gobierno de los hombres y el gobierno de Dios

El planteo de que la imagen evangélica de la sociedad se corresponde con su posicionamiento en el campo religioso, hace referencia a las fuerzas estructurantes que aparecen sublimadas en su cosmología. La visión que se construye del Estado y la política como dominios del hombre y no de Dios, refleja la situación de alejamiento de las Iglesias en particular y de la comunidad evangélica en general respecto del juego de alianzas y disputas por los favores de la clase gobernante. No se trata de una ruptura

---

<sup>9</sup> M. WEBER, «Sociología de la comunidad religiosa», en *Economía y Sociedad*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1998.

<sup>10</sup> En polos opuestos podemos ubicar la Iglesia Dimensión de Fe, del obispo Gabriel Vaccaro con una fuerte tendencia sacerdotal fundada en la rutinización del carisma (cf. A. J. SONEIRA, «La teoría fundada en los datos, Grounded Theory de Glaser y Strauss», IV Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos, Buenos Aires, IDES, 2004) y en el extremo más cercano a la magia se encuentra la Iglesia Universal del Reino de Dios, preocupada por responder a una clientela ansiosa de soluciones espirituales a sus problemas cotidianos.

<sup>11</sup> R. WILLIAMS, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1997.

definitiva con un agente clave como es el aparato estatal y el espacio de relaciones que gestiona, sino más bien de un retiro estratégico de aquellos ámbitos en los que el catolicismo todavía es fuerte por historia y tradición. El soporte de esta política se encuentra en el respaldo financiero, técnico y simbólico de organizaciones internacionales y grupos locales, que le otorgan cierta autonomía respecto de los recursos del gobierno. Por ahora, la apuesta del neopentecostalismo es la lucha por el reconocimiento público y la demostración de poder que representa cada campaña, cada evento, desde los festivales de Luis Palau hasta los espectáculos multitudinarios de Dante Gebel.

Sobre esta articulación de fuerzas se construye una visión del mundo que coloca a las acciones del Estado y de la esfera política en la dimensión falible, contingente y vulnerable de los dominios del hombre. En la teodicea evangélica del sufrimiento, el mundo secular es una de las principales fuentes de desequilibrio por su capacidad de levantar constantemente falsos dioses como el dinero, el trabajo, la familia, el sexo o el consumo, que desplazan a la divinidad en nombre de diferentes tipos de idolatría. Esta desviación, producto del libre albedrío sumado a las tentaciones del cuerpo y las estrategias del diablo, deja al sujeto expuesto a fuerzas que lo exceden; de ahí el sentimiento de impotencia y abandono ante una sociedad sin rumbo. La justificación teológica del distanciamiento con la vida profana remite a la explicación en torno al fin, o sea, a una escatología de carácter *premineralista* que interpreta la decadencia y la corrupción del gobierno de los hombres como signos de la segunda venida de Jesús, el rapto secreto de la Iglesia, la salvación de Israel y el reino milenarista de Cristo sobre la tierra. El *dispensacionalismo*, entendido como la división de la historia bíblica en siete dispensaciones cerradas en sí mismas, es la clave hermenéutica que respalda las interpretaciones pentecostales. De este modo, se configura un sistema de creencias que le da sentido al sufrimiento social en los términos de una desobediencia hereditaria que signa el destino del hombre y de su mundo.

[...] obviamente, Dios nos dio una tierra bendecida porque vos sabés que en la Argentina tirás una piedra y te sale un árbol de piedras, pero la misma mala conducta, la desobediencia del pueblo, lleva a ser de una cosa que es el paraíso un infierno, por la inseguridad, la corrupción, la pobreza... No es Dios el que hace eso, es el hombre; es el hombre el que pervierte las cosas, porque, si hacés una analogía, Adán vivía en el mejor lugar del mundo pero, ¿quien se mandó la macana?, ¿de quién fue la desobediencia? De Dios no, fue a Dios... Entonces la desobediencia conllevó a que Adán padeciera las consecuencias de su desobediencia, y acá está pasando lo mismo, la ignorancia de Dios, mucha obra del diablo. (Entrevista a Nicolás, miembro de Rey de Reyes)

Los dominios en los que rigen los valores mundanos, ya sea en la alta esfera del sistema jurídico o en la idolatría popular, son responsables del pecado de autosuficiencia, es decir, poner a Dios en segundo lugar, relegarlo a una dimensión de la vida íntima entre otras y colocar al hombre antes que nada. Esta pretensión moderna acentúa el dualismo Iglesia-sociedad y abandona el universo religioso al estado irresuelto de tensión que supo anticipar Max Weber en su *Excursus*. Ahora bien, como toda buena religión de salvación, el neopentecostalismo plantea un intento de solución de este conflicto que le permite reconocer a las autoridades sociales, contribuir a su legitimación y al mismo tiempo apostar a un cambio en todos los niveles de la sociedad. Para ello necesita consolidar el reverso exacto de un mundo corrupto y desparejo: su agente de transformación será la comunidad cristiana en el marco de las redes objetivas que construye el templo. Desde aquí podrá trabajar con los procesos cotidianos de construcción de sentido haciendo de su posición subordinada en el campo religioso y de

la distancia con el Estado, el punto de partida para cambiar la experiencia íntima de los sujetos.

La caracterización del orden secular como un ámbito amenazante, por todo lo que tiene de caótico e incierto, contribuye a la operación simbólica que confirma las prácticas de la Iglesia en los términos seguros del gobierno de Dios. El espacio de relaciones que rige el templo es el refugio del cristiano y la comunidad de los iguales ofrece un principio de pertenencia en el que el creyente se reconoce a sí mismo y a los demás. Esto no significa que la posición evangélica promueva el rechazo completo del mundo y sus valores; por el contrario, el rasgo distintivo del movimiento neopentecostal es justamente la ética intramundana que compromete a la persona con una transformación de las diferentes esferas de la vida. Se trata de una motivación religiosa de carácter práctico que obtiene su eficacia de la capacidad de actuar sobre los problemas reales. Si bien el reino divino continúa siendo una apuesta a largo plazo por la salvación del alma, la orientación cristiano-evangélica mantiene el foco en el «más acá», reemplazando las viejas formulas católicas de la mortificación que glorifica la pobreza por el llamado a la prosperidad, las curaciones, los milagros y la bendición.

Por lo tanto, el mundo de Dios es menos un postulado de fe en el «más allá» que una experiencia concreta, cercana, e inseparable de la vida en el templo con sus cultos, reuniones y festejos. La metáfora del valle de lágrimas le concierne más a la desobediencia de la sociedad secular que al espacio seguro de las comunidades religiosas. En la tensión Iglesia-mundo se pone en evidencia un modo de ser cristiano que defino con el nombre de *adecuación activa*.

Con este concepto busco resaltar una dimensión clave de los grupos pentecostales relacionada con la capacidad de restituir la correspondencia entre los esquemas de expectativas, percepción y disposición de los sujetos con las condiciones sociales objetivas que ofrece un entorno adverso. Si bien este principio forma parte de la gran mayoría de las religiones, en el pentecostalismo logra un grado de eficacia sin precedentes. Al mismo tiempo, la adecuación debe ser analizada a partir del carácter profundamente activo que implica la restauración del vínculo individuo-sociedad. No se trata solamente de una transformación subjetiva de los modos de ver, de pensar y de actuar, sino también un intento por proyectar este cambio hacia afuera. La voluntad dinamizadora del cristiano es su compromiso con la modificación del mundo a partir de una cierta correspondencia básica. La evangelización que empieza por el individuo se extiende a la sociedad civil y política; no hay alma que no pueda ser puesta al servicio de Dios. Así responde un miembro de la Iglesia cuando se le pregunta por los grupos piqueteros y los movimientos de protesta social:

[...] lo fundamental es que son almas por las que el señor murió y tendríamos que llegar a ellas. Eso sería fundamental; son almas que tenemos que llegar al conocimiento de ellos. Algunas son utilizadas para fines que obviamente no están sirviendo a nadie; a un señor de muerte están sirviendo [...] si son capaces de llevar esa lucha pero a lo espiritual, de agarrarse a piñas con el diablo por un alma... Existen esas guerras espirituales, se buscan en ayuno y oración; si son capaces de llegar a ese extremo de dar la vida por un ideal, que la den por esto... porque un movimiento político, social, puede lograr logros, han transformado países, han transformado la historia, pero se han caído... El hombre falla, Dios no [...]

En el juego de oposiciones y correspondencias con el mundo, el desafío del pentecostalismo radica en el arte de asimilar posturas aparentemente irreconciliables para traducirlas bajo sus propios términos. No existe tal cosa como un ámbito inalcanzable, totalmente ajeno a la influencia religiosa; de hecho, el secreto de su fuerza

yace en la conexión con los códigos, las formas y el lenguaje del orden secular. Aquí el problema de la laicidad lleva, ahora, a la cuestión más específica del vínculo con los dominios de la política.

### 3. El lugar vacío de la laicidad

En la hipótesis inicial planteé que la eficacia simbólica del discurso pentecostal, esto es, la capacidad de nominar, de construir una visión legítima del mundo que ordena el entorno y dota de sentido a la experiencia cotidiana, es inseparable de la pretensión totalizadora de abarcar todas las dimensiones de la vida íntima y social del sujeto. El trasfondo de esta mirada es el proceso de largo alcance al que Casanova denomina *deprivatización* para dar cuenta del avance de las religiones modernas sobre la esfera pública, trascendiendo los límites del espacio privado en la lucha por la reconfiguración de la sociedad civil.<sup>12</sup> Los neopentecostales son la denominación evangélica que mejor logra traducir estos cambios en un sistema de creencias que hace foco, especialmente, en el nivel subjetivo de la experiencia para pasar al trabajo activo y organizado con los dominios públicos desde el posicionamiento favorable de la heterodoxia en el campo religioso. El horizonte de evangelización empieza por el entorno familiar, sigue con el trabajo, los vecinos, las plazas y el barrio hasta llegar a los centros de poder del mundo secular.

Los umbrales de laicidad funcionan como espacios vacíos que el cristiano reconoce en su respeto a las autoridades y al orden temporal de los hombres, pero su significado último reside en la voluntad conjunta de conquistar esos territorios para Dios. Conquista no es destitución ni cambio radical, sino el trabajo subterráneo de dirigir el curso de los acontecimientos desde la cercanía con un poder político que se confirma en el soporte religioso. No hay que tomar a la ligera el potencial estratégico de las alianzas entre los grupos gobernantes y el movimiento evangélico, como lo demuestra el caso del obispo Edir Macedo en Brasil, o el respaldo interdenominacional al gobierno de George Bush en Estados Unidos, sin mencionar las experiencias emblemáticas de Chile y Nicaragua. La especificidad de cada región es el reverso de una misma actitud que resurge en la Argentina. Los entrevistados logran definirlo con toda precisión cuando se les pregunta por la relación de la Iglesia con la política:

Dios nos mandó a conquistar todo lugar que pise la planta de nuestro pie. Así le dijo a Moisés. Dice: «levántate y pasa este Jordán a la tierra que yo te mostraré, entonces no temas ni desmayes, yo te entregaré todo lugar que pise la planta de tu pie y así como estuve con Moisés, así estaré contigo y no te dejaré y no te desampararé y nadie te podrá hacer frente en todos los días de tu vida...Dios nos manda a conquistar». [...] Entonces, considero que si a la iglesia, Dios, le abre la puerta para impactar, vamos a poner, al gobierno... ¡tiene que hacerlo! Hay un propósito, hay un propósito... Pensá esto, la Cámara de Diputados que conozca a Cristo, el presidente que conozca a Cristo... ¡chau! ¿Sabés como nos vamos para arriba? [...] yo pienso que Dios tiene que levantar autoridades, hijos de Dios; el evangelio tiene que impactar en lo que es política, en la policía, en el ejército. ¿Para que? Porque yo pienso que los políticos, los jueces y demás, como no tienen a Cristo no saben que hacer, les falta sabiduría... (Entrevista a Mario, miembro de Rey de Reyes)

---

<sup>12</sup> J. CASANOVA, «Religiones públicas y privadas», en Javier Auyero, *Caja de herramientas: El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1999.

Los valores laicos contribuyen a definir la identidad evangélica por oposición, por la ausencia de Dios, a la vez que delimitan el espacio del combate para las comunidades llamadas a evangelizar. La interpelación religiosa que traslada la guerra espiritual al espacio público y a la esfera política debe ser entendida bajo la definición sociológica de Dios; ya no en el marco de la simbología cristiana sino en los términos desencantados de las condiciones sociales de emergencia y reproducción de las representaciones colectivas. Aquí, la divinidad es un tipo de vivencia racionalmente gestionada en la red de relaciones objetivas del templo que dotan de un contenido específico y excluyente al significado de la práctica religiosa. Por eso, cuando se antepone Dios a cualquier forma de autoridad humana se está insinuando más de lo que se dice, dado que es imposible nombrar lo sagrado sin referir a los detentadores legítimos de su representación en la Tierra. En tiempos de crisis, los símbolos religiosos son portadores de una fuerza política que responde, en última instancia, a la habilidad pastoral de mantener el equilibrio inestable entre el gobierno de Dios y el gobierno de los hombres.