



Tipo de documento: Tesis de Doctorado

Título del documento: Estado e instituciones religiosas : regulación estatal en la provincia de Buenos Aires y municipios bonaerenses, 2001-2019

Autores (en el caso de tesis y directores):

García Bossio, María Pilar

Frigerio, Alejandro, dir.

Camou, Antonio, co-dir

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2022

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR





María Pilar García Bossio

Estado e instituciones religiosas: regulación estatal en la provincia de Buenos Aires y
municipios bonaerenses, 2001-2019

Volumen 1/1

Tesis para optar al título de Doctora en Ciencias Sociales
Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires

Director: Alejandro Frigerio

Co-director: Antonio Camou

Buenos Aires

2021

Resumen

Esta tesis trata sobre las formas de la regulación estatal de lo religioso en la provincia de Buenos Aires, a partir del análisis de oficinas cuya función específica es la articulación con los cultos en su territorio en el período 2001-2019. Priorizando el análisis a escala local, estudio la provincia de Buenos Aires en la trayectoria de su Dirección Provincial (luego Área) de Cultos desde su creación, para desde allí registrar las dinámicas municipales bonaerenses, deteniéndome en las particularidades de tres casos locales: La Plata, Florencio Varela y Quilmes. Busco así dar cuenta de la manera en que se produce esta vinculación, cómo forma parte de la configuración del Estado en sus distintos niveles de gobierno y cómo interviene en la percepción de lo religioso, promoviendo el laicismo (como separación estricta entre religiones y Estado), incentivando el pluralismo religioso (como reconocimiento formal de la diversidad) o contribuyendo a la construcción de una escala jerárquica de religiones legitimadas por estas interacciones.

Tomo como eje de análisis la categoría de regulación, considerando que esta se articula a partir de dos grandes actores: el Estado y la sociedad civil. En este sentido, comprendo la regulación estatal de lo religioso como las restricciones, pero también las habilitaciones, en la práctica, profesión o selección de religiones por las leyes oficiales, como por acciones policiales, o administrativas del Estado (es decir su control burocrático). Como contracara de este proceso el Estado también puede generar beneficios para una religión en detrimento de otras, ejerciendo un cierto favoritismo estatal. Por su parte, la regulación social está asociada a restricciones que puede imponer tanto otros grupos religiosos como asociaciones o el contexto cultural y/o mediático. Esta distinción es fundamentalmente analítica, pero mantenerla permite ver procesos donde minorías religiosas han logrado revertir cierta regulación social negativa, encontrando en las oficinas estatales a ser estudiadas una forma de visibilización, incluso cuando el marco legal permanezca sin grandes cambios.

Esta perspectiva conceptual me permite concentrarme en las acciones cotidianas en el entramado estatal, configurando tanto lo religioso como lo estatal mismo. Desde allí es posible dialogar con los debates en torno a la laicidad, que han complejizado sus alcances en los últimos años, y que en Argentina presenta ciertas características de subsidiariedad. La relación entre las formas de regulación y la laicidad permiten finalmente discutir los límites y posibilidades de la diversidad religiosa, y del pluralismo como la aceptación concreta de esta diversidad.

A partir de este marco conceptual, y partiendo del supuesto de que la regulación estatal de lo religioso en Argentina ostenta un carácter centrado en los vínculos con la Iglesia Católica (lo que, por motivos históricos y políticos de la una posición legal diferencial), mi hipótesis es que

las relaciones que el Estado establece a partir de oficinas específicas con las diversas religiones tienden a reproducir una lógica donde, entre más cerca de los parámetros católicos sobre lo que es la religión se encuentran, más legítimas se vuelven frente a la regulación estatal. En el sentido inverso, pierden legitimidad cuando se alejan de ese ideal, especialmente entre más “encantadas” y menos institucionalizadas son estas religiones. Esto hace a que las religiones que más pueden amoldarse a parámetros propios de la institucionalidad católica (en su organización, presentación de sus libros sagrados, de mostrar al Estado su acción social, entre otros) eviten una regulación estatal coercitiva; a la vez que les brinda la posibilidad de intervenir en decisiones estatales, en particular en relación a temas vinculados a la acción social, la salud y la educación (áreas históricas de *expertise* católica). Esto en un país no totalmente secularizado pero que tampoco desarrolla un verdadero pluralismo religioso.

Estas articulaciones se cristalizan en lo subnacional, donde las relaciones cara a cara permiten ver otras lógicas estatales. Es por esto que tomo como eje de análisis oficinas a nivel subnacional y local cuya principal función es la regulación de lo religioso su territorio. La elección de la provincia de Buenos Aires se explica por su heterogeneidad, política, social y religiosa, a la vez que por el proceso de creciente avance de oficinas de cultos a nivel local. Desde allí establezco la relación de esta dependencia provincial con lo nacional, por un lado, y con lo local, por otro, en los casos de las direcciones municipales. El recorte temporal está dado por la creación de la Subsecretaría de Cultos en la provincia de Buenos Aires en el 2001, antecedente de la Dirección Provincial de Cultos, finalizando en 2019, llegando a abarcar la totalidad de la gestión del gobierno de Cambiemos. El caso de la Dirección General de Cultos Ciudad de Buenos Aires y los organismos nacionales con los que estas dependencias interactúan son abordados únicamente en los alcances de esa interacción. Metodológicamente el abordaje es cualitativo, incluyendo revisión de fuentes, entrevistas y observación participante en espacios estatales y religiosos.

Abstract

This thesis deals with the forms of state regulation of religion in the province of Buenos Aires, based on the analysis of offices whose specific function is the articulation with the cults in their territory in the period 2001-2019. Prioritizing the analysis at a local scale, I study the province of Buenos Aires in the trajectory of its Provincial Directorate (later Area) of Cults since its creation, to record the municipal dynamics of Buenos Aires from there, dwelling on the particularities of three local cases: La Plata, Florencio Varela and Quilmes. Thus, I seek to account for the way in which this link occurs, how it is part of the configuration of the State in its different levels of government and how it intervenes in the perception of religion, promoting secularism (as a strict separation between religions and the State), encouraging religious pluralism (as a formal recognition of diversity) or contributing to the construction of a hierarchical scale of religions legitimized by these interactions. For this I use a qualitative approach, which includes a review of sources, interviews and participant observation in state and religious spaces.

Agradecimientos

La tarea de escribir una tesis doctoral es al mismo tiempo singularmente individual y fundamentalmente colectiva, es por eso que deseo iniciar agradeciendo a las personas e instituciones que hicieron esta tarea posible.

En primer lugar, al CONICET que otorgó la beca doctoral con la que fue posible realizar esta tarea. Agradezco particularmente la comprensión del contexto de pandemia en que muchas personas finalizamos nuestro proceso doctoral, y en este sentido la extensión del periodo de financiación de nuestras investigaciones. A mi director, Alejandro Frigerio, que confió en mi potencial sin conocerme, y a lo largo de estos años me incentivó a crecer con una paciencia paternal. Gracias por alentarme ante cada propuesta que te he llevado, y por corregirme sabiamente. A mi codirector, Antonio Camou, quien ha sido un maestro para mí desde el aula como profesor, y en su lectura aguda de mis primeros pasos de investigación. Cada uno de sus comentarios a formado parte de los cimientos de esta tesis.

A la Universidad de Buenos Aires y a quienes conforman el Doctorado en Ciencias Sociales, tanto su excelente cuerpo docente como todo el equipo administrativo. Cursar el Doctorado en esta casa de estudios fue un desafío que me formó profundamente. Agradezco particularmente a la Verónica Giménez Béliveau quien fue mi tutora el ciclo inicial del Doctorado. Gracias por su paciencia generosa que supo acompañarme en los momentos precisos.

Mis primeros pasos en la investigación fueron en la que, de muchas maneras, es mi *alma mater*, la Universidad Nacional de La Plata. Quiero agradecer a todas las personas que me formaron allí, en particular a Emiliano Gambarotta, a quien debo el puntapié inicial de mi pregunta de investigación. A Susana Ortale y Pilar Pi Puig por haberme alentado generosa y gratuitamente, pues ambas abonaron a que haya llegado hasta aquí. A todo el equipo del Proyecto “Reformas y transformaciones estatales en la Provincia de Buenos Aires. Estudios de caso sobre el desarrollo de políticas públicas y su vinculación con la producción de conocimiento y toma de decisiones (2003-2020)”, y de sus dos ediciones anteriores, que escucharon atentamente mis ideas, e hicieron comentarios fundamentales para esta tesis. En particular a Laura Pagani y Eray Arce, con ellas aprendí cómo funciona el poder ejecutivo de la Provincia de Buenos Aires.

En estos últimos años mi tarea de investigación continuó como parte del equipo del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales (IICS) de la UCA-CONICET. Quiero agradecer por haberme brindado este espacio a Alejandro Frigerio, y a Ana Lourdes Suárez, Juan Martín López Fidanza y Luis Hernández el recibimiento y acompañamiento del tramo final de la tesis. A la Universidad Torcuato Di Tella, y en particular a Paula Bruno que confió

en mí, quiero agradecer el espacio de docencia, que es siempre un aprendizaje, y la confianza en mis capacidades.

La investigación no solo se da en los espacios a los que una pertenece institucionalmente, sino también en cada debate, charla y comentario que en distintos contextos van formando nuestra capacidad de análisis. Quiero agradecer aquí a todas las investigadoras e investigadores que conforman la red Diversa, promovida por Alejandro Frigerio, de cientistas sociales de la religión con un profundo interés por hacer ciencia compleja y conectada con la realidad que estudiamos. Todas y todos me han acogido con mucho cariño y me han enseñado gran parte de lo que sé en ciencias sociales de la religión. Mi agradecimiento profundo, en especial a Nicolás Viotti, Pablo Semán, Fabián Flores, César Ceriani Cernadas, Gustavo Ludueña, Rodolfo Puglisi, Catón Carini, Ana Lucía Olmos, Mariana Espinosa y Agustina Altman.

A las y los investigadores del CEIL-CONICET con quienes he compartido numerosas charlas y actividades, y que generosamente me han recibido siempre, en especial a Marcos Carbonelli, Mariela Mosqueira y Leonel Tribilsi. Como parte de mi formación realicé una estancia en el Núcleo de Estudos da Religião (NER), vinculado al Programa de Posgraduación en Antropología Social de la UFRGS en Porto Alegre. Muchas gracias a todo el equipo que me recibió y analizó mi trabajo, pues su mirada maduró muchas de las ideas de esta tesis. En particular a Emerson Giumbelli, Carlos Steil y Ari Pedro Oro por el recibimiento.

Si estos agradecimientos siguen formando parte de redes formales de investigación, nada de esto hubiera sido posible sin extensas y ricas redes informales, donde no solo hicimos ciencia, sino que también forjamos amistades perdurables. Muchas gracias a la querida Confra, socio antropólogas brillantes y generosas con las que aprendí y compartí momentos de catarsis, de angustias y de enormes alegrías con los éxitos (pequeños y grandes) de cada una. Que siempre sigamos haciendo ciencia. En particular aquí quiero agradecer a Catalina Monjeau Castro, compañera de aventuras, a María Bargo y María Eugenia Funes por alentarme y darme confianza. En este camino hice también grandes amistades, gracias a Clara Marensi, Manuel Maffé y Florencia Labiano por compartir el amor a la teoría social y las ansias de hacer de nuestros procesos formativos siempre los mejores posibles. Gracias a Florencia por animarse conmigo a la docencia.

Nada de esto hubiera sido posible sin mi queridísimo Insitut, Clara Hernández, Rosario Guzzo y Sofía Oliverio, mis amigas de la carrera sin las cuales no hubiera llegado al título de grado. Gracias por crecer conmigo, por quererme y aguantarme. A Sofía gracias porque siguió gran parte del cotidiano de esta tesis escuchándome hablar contantemente de religión y política, a

Clara porque nuestras videollamadas fueron fundamentales en la escritura, y a Rosario porque sus lecturas certeras y su paciencia infinita alentaron mi camino.

A mis afectos más profundos, por acompañarme en un camino que no siempre es fácil. A mis amigas del alma, Agustina y Valentina Lanari, porque desde antes de saber qué íbamos a hacer de nuestras vidas ya debatíamos queriendo cambiar el mundo. Las admiro profundamente y su amistad me hace mejor persona. A mis abuelas y abuelos, por el amor por el conocimiento y el ejemplo de trabajo. A Tete que hace años es “Labuela” que ha alentado muchos de mis proyectos. A la memoria de mi abuelo Vicente. A Quela, que a los dos años me regaló una enciclopedia, alentando sin llegar a verlo, un camino de conocimiento, y a Amilcar, que con su Billiken todas las semanas nos invitaba a descubrir el mundo (fue él a la primera persona que vi escribir un libro). Siento profundamente su falta y sé que estarían en primera fila en este día. A la memoria de Beba y Cacho, que fueron abuelos del alma; a Bety y Rudy que aún lo son. A quienes han sido parte fundamental de mi vida, Wanda, Juan José, Mercedes y Marcelo, Ángeles.

A mis padres, todo lo que he alcanzado está basado en los cimientos que con amor, generosidad, coherencia y dignidad han construido. Gracias por el apoyo material y espiritual, por criarme para tener una voz propia. A mi mamá, María Angélica, gracias por legarme la pasión por investigar (en especial nuestra querida Provincia de Buenos Aires) y con ello querer cambiar el mundo. A mi papá, Horacio, es un orgullo compartir con vos el amor por la docencia, ojalá algún día llegue a poder transmitirla como vos en cada clase. A mis hermanos, Juan Pedro, Lucía y su esposo Naim, por quererme y alentarme todos estos años.

Esta tesis no hubiera sido posible sin la entrega generosa de todas las personas que me brindaron su tiempo y me abrieron sus oficinas estatales y sus lugares de culto para entrevistarlas, seguirlas y preguntarles cosas una y otra vez. Mi agradecimiento a todos los directores y todas las directoras de culto que son parte de esta tesis, en particular a Walter y su equipo; a Jorge y Norma, Valeria, Luciano, Norma, Héctor, Andrea, Victoria y sus respectivos equipos. A Adriana, quien no solo me brindó su tiempo como directora, sino que también me invitó a formar parte de la Mesa de Diálogo Interreligioso de La Plata y Región Capital Bonaerense. A todas las personas que conforman la Mesa (Luis, Daniel, Natalia, Patricia, Andrea, Anahí, Owilson, Mariela, Agustín, y quienes formaron y van a formar parte), gracias por su cariño y por enseñarme sobre sus comunidades de fe, su mirada fue fundamental para esta tesis.

La fe ha atravesado y atraviesa mi vida, y la Sociología me ha enseñado a valorarla con nueva luz, pues parafraseando al maestro Durkheim, el/la fiel que ha comulgado con su Dios, aquella persona que cree es alguien que *puede* más, que se siente con más fuerzas, ya sea para soportar

las dificultades de la vida o para vencerlas. Agradezco a Dios (“fuente de toda razón y justicia”) la vida, la vocación y el camino. Dedico esta tesis a todas las personas que a lo largo de estos años me han compartido su fe en sus múltiples formas, trascendentes e inmanentes, y que han hecho de su creencia una antorcha para hacer del mundo un lugar mejor. Y especialmente a la memoria de Francisco Javier Jaramillo OCD, y María Teresa Pini TD, quienes en mi vida fueron testimonio de fe viva.

Tabla de contenido

Introducción.....	12
Categorías centrales de análisis: secularización, laicidad, regulación.....	13
Los desafíos de investigar el Estado en sus niveles subnacionales	30
La selección de los casos de análisis	35
Metodología	39
Recorrido de los capítulos.....	42
Capítulo 1_Historia de la relación entre el Estado y las religiones en Argentina	46
El período colonial: conquista, religión y reformas borbónicas	46
1810-1880 La independencia y conformación del Estado nacional	49
1880-1930 El proyecto liberal y las leyes laicas.....	56
1930-1946 La década infame, y la construcción de una cultura política.....	61
1946-1955 El peronismo y la sinuosa relación con lo religioso	65
1955-1976 Legitimidades débiles entre el autoritarismo y la democracia restringida	69
1976-1983 Dictadura militar, represión y legitimación con una Iglesia dividida	72
1983-1989 El retorno de la democracia ¿florece la diversidad?.....	77
1990-2001 Consolidación democrática, persecución de las “sectas” y presencia religiosa en el espacio público.....	79
Conclusión	83
Capítulo 2_Las formas locales de regulación y las dos primeras gestiones de la Dirección Provincial de Culto(s): 2001-2007 y 2007-2015	85
Características de la provincia	86
Antecedentes de la Dirección Provincial de Culto	96
“Sostener al Estado”: la Dirección Provincial de Cultos entre 2002 y 2007.....	97
Divulgación y centralidad del catolicismo: la Dirección Provincial de Culto 2008-2015 ..	102
Conclusión	113
Capítulo 3_Una Dirección que busca ser “ejecutiva”, entre lo deseable y lo posible_La Dirección Provincial de Cultos en el período 2015-2019	116
“Con el cielo como techo”: gestión del espacio público, peregrinaciones y eventos religiosos	119

La relación entre salud, Estado y religión: legitimidades cruzadas en el caso de las <i>Expo Promo Salud</i>	126
Diversidad religiosa y libertad de culto	137
Relaciones horizontales y verticales: articulación hacia el interior del Estado	149
Conclusión	154
Capítulo 4. Regulación en el territorio: oficinas de culto municipales en la provincia de Buenos Aires	156
Las características municipales en la provincia de Buenos Aires.....	157
La regulación de lo religioso a nivel local y las oficinas de culto(s).....	160
Tendiendo redes: las lógicas de la gobernanza multinivel de lo religioso.....	175
Las Jornadas Interculturales e Interreligiosas de Bahía Blanca como forma de interacción	178
Conclusión	184
Capítulo 5. Tres casos y tres formas de gestión municipal de la diversidad religiosa: La Plata, Florencio Varela y Quilmes (2015-2019).....	186
Características territoriales y religiosas de los municipios	187
Quilmes: diversidad y proyección política	191
Florencio Varela: profesionalización en un contexto donde “Se hace lo que se puede con lo que se tiene”	203
La Plata: cambios y continuidades en dos gestiones dentro de un mismo gobierno	216
Conclusión	228
Capítulo 6. La regulación estatal a partir de las comunidades religiosas	230
La Iglesia Católica: complejidad y preservación del <i>statu quo</i>	230
¿Diversidad incorporada?: la articulación con las religiones “del Libro”	232
La lucha por el favoritismo: iglesias evangélicas, religión y política.....	235
Intercambiando vínculos: los mormones y los adventistas, llegada al Estado “apolítica” pero con fuerte injerencia a partir de la asistencia	242
En búsqueda de reconocimiento: las religiones afro, entre ASRAU y otras formas de asociación.....	246
Visibilizando lo invisible: religiones con poca presencia territorial pero fuerte vínculo estatal, Scientology y la fe Baha’i.....	250

Diversidad ¿en los márgenes? entre religión y espiritualidad: budismo, hinduismo y Nueva Era.....	254
Todo lo que queda por fuera: las múltiples formas del creer.....	257
Conclusión	258
Conclusión	260
Bibliografía.....	277
Fuentes.....	300
Anexo	303

Introducción

Esta tesis surge de la pregunta por la relación entre religión y política en general, y entre religión y Estado en particular. La relación entre Estado y religión implica una forma particular de imbricación y legitimidades cruzadas, que en Argentina encuentra como sus dos grandes actores al Estado nacional y la Iglesia Católica (Frigerio, 2007, 2018b; Di Stefano, 2012; Esquivel, 2014; Mallimaci, 2015), pero que se extiende en una complejidad cada vez mayor hacia otras religiones. Este proceso se corresponde con una recomposición regional de las relaciones entre religión(es) y espacio(s) público(s), que en América Latina plantea un nuevo juego entre el Estado, lo público y lo religioso, redefiniendo los límites y alcances de las laicidades nacionales (de la Torre y Semán, 2021).

Así en Argentina al mismo tiempo que parece extenderse cada vez más la legislación que tiende a propiciar una mayor libertad en relación a la sexualidad, la identidad sexual y la autonomía en materia reproductiva, yendo en contra de los principios de la mayoría de las morales religiosas (y particularmente de la moral católica), se mantiene una interdependencia entre religión y Estado, especialmente en el área de acción social, que se amplía a religiones cristianas y no cristianas, en un contexto donde proliferan además acciones de diálogo interreligioso (muchas veces creadas y propiciadas por el propio Estado). Este último proceso, el de renovadas formas de interacción entre religiones y Estado, se puede apreciar con mayor detalle si se pone la mirada en niveles subnacionales de gobierno, tanto provinciales como municipales, donde las relaciones cara a cara plantean otros desafíos y formas de vinculación. En este caso me concentraré, por motivos que explicaré en esta introducción, en lo que sucede en la provincia de Buenos Aires y en sus municipios en términos de relación entre religiones y Estado a través del análisis de oficinas dentro del poder ejecutivo¹ cuya función específica es regular esta relación. Priorizando la indagación a escala local, estudio la provincia de Buenos Aires en la trayectoria de su Dirección Provincial (luego Área) de Cultos desde su creación (2001-2019), para desde allí registrar las dinámicas municipales bonaerenses, deteniéndome en las particularidades de tres casos locales: La Plata, Florencio Varela y Quilmes.

El objetivo general de esta tesis es indagar en las formas en que el Estado – a través de sus distintos niveles de gobierno y dependencias específicas– regula lo religioso en el territorio de la provincia de Buenos Aires y cómo esta regulación moldea las formas de presentarse

¹ Durante los años de mi estudio se crearon también algunas direcciones de culto a nivel legislativo (lo mencionaré brevemente en el capítulo 2), sin embargo, no he encontrado bibliografía académica que problematice estas oficinas, por lo que quedará para futuras investigaciones.

socialmente de las religiones con vínculos estatales. En este sentido se observará el modo en que estas interacciones promueven el laicismo (como separación estricta entre religiones y Estado), incentivan pluralismo religioso (como reconocimiento normativo de la diversidad como valor) o contribuyen a la construcción de una escala jerárquica de religiones legitimadas por estas interacciones.

En esta introducción presentaré las categorías teóricas con las que voy a trabajar a lo largo de la tesis, la justificación de la elección de los casos de análisis y la metodología que seguí en la obtención de la información, para finalmente realizar un recorrido por el contenido de los capítulos.

Categorías centrales de análisis: secularización, laicidad, regulación²

Con el advenimiento de la modernidad en Europa, y la distinción entre el poder político y el poder religioso se produce la pregunta por cómo definir la relación entre estos poderes ya no naturalmente unidos, pero aun fuertemente vinculados. Este cuestionamiento abarca no sólo la forma del vínculo, sino también su perdurabilidad en las sociedades modernas ante las profecías no cumplidas del “fin de la religión”. Dos de las categorías que primero se desarrollan y entran en disputa y complementariedad son las de secularización y laicidad, las cuales provienen de tradiciones diversas pero que se encuentran intrínsecamente relacionadas. A estas propongo incorporar la categoría analítica de regulación, sobre todo para pensar la especificidad de lo que sucede en niveles subnacionales de gobierno. Siendo todas estas categorías producidas originalmente en un contexto europeo y norteamericano, cobran otra especificidad, y se encuentran con otros limitantes, al ser utilizadas para pensar a América Latina en general, y a cada situación nacional en particular.

La secularización atraviesa los estudios sociales de la religión desde sus inicios, como lo dejan en evidencia las investigaciones de Weber y Durkheim, ya sea partir del desencantamiento del mundo en el gran proceso de racionalización occidental (Weber, 2003); como en el avance de la ciencia para explicar el mundo y generar conciencia colectiva (Durkheim, 2012). Sin embargo, ambos autores consideran que, si bien la religión es desplazada del entramado de la vida pública, no desaparece completamente de la vida social. Así la religión cobra un nuevo papel, individualmente significativa y socialmente activa, sin ser en el mundo moderno definitiva en la constitución de los sujetos (Blancarte 2015b), donde el creer en una religión es una opción personal y no una imposición social o cultural (Taylor, 2007).

² Esta sección complejiza y profundiza una primera definición de las categorías presentada en García Bossio 2018b.

Siguiendo a Blancarte, se puede considerar que la asociación directa entre secularización y desaparición de lo religioso como parte de la vida social será producto de lecturas posteriores, muchas de ellas de raigambre norteamericana – como en el caso de Talcott Parsons, Peter Berger y David Martin – donde la religión sería sustituida por sistemas de sentidos immanentes (Blancarte 2015a: 662). En lo que sí es posible reconocer una continuidad entre estas lecturas es en un diagnóstico que pareciera correr a la religión del espacio de la legitimación de las estructuras políticas (Taylor, 2007), lo que como presentaré a lo largo del texto para el caso bonaerense no sucede, sino que se transforma³.

Posteriormente (y ante el hecho de la no desaparición de la religión como tal), los científicos sociales volvieron sobre el término secularización para establecer sus limitaciones y alcances. Es en este contexto que Tschannen (1991) explicitó el paradigma de la secularización con tres elementos fundamentales: la diferenciación de la religión como una esfera separada de la vida social (con una consecuente autonomización y privatización); un proceso de racionalización que llevó simultáneamente a buscar explicaciones científicas y sociológicas al mundo que nos rodea; y una mundanización de la vida religiosa que le va quitando progresivamente los componentes más mágicos, pero sin que esto implique la desaparición de las creencias (estos puntos son retomados por Semán, 2007; Blancarte 2015a; de la Torre y Semán, 2021, Semán, 2021b). Así lo que sucede es que las explicaciones del mundo se van alejando de lo religioso, y sobre todo de lo religioso institucional, pero sin que esto implique necesariamente la supresión de las creencias. Lo que sí sucede es que ya no hay un *background* común religioso que nos interpele indistintamente, aunque un cierto halo de religiosidad se mantenga presente en la vida social e incluso en la pluralización de las creencias, (en lo que profundizaré más adelante).

José Casanova (2007), por su parte, complejizó el debate al pensar cómo este proceso de secularización impacta en el espacio público, a partir de tres significados del concepto: como decadencia (o decrecimiento) de las prácticas y creencias religiosas en la sociedad moderna; como privatización de la religión como una condición necesaria para la política democrática liberal moderna; y como “distinción de las esferas seculares” de lo religioso, lo que llevaría a la “emancipación” de dichas esferas. Beckford (2003) retoma los puntos presentados por Tschannen (1991) y otros autores respecto a la secularización, revisando los principales grupos de ideas presentes en las distintas teorías (diferenciación, racionalización, modernización,

³ Cabría destacar en este punto la lectura clásica de Marx en *Sobre la cuestión judía* ([1843] 2014) donde demuestra que el problema reside menos en pensar cómo configurar un Estado no religioso que en suprimir al Estado burgués, pues con su eliminación desaparecería la necesidad de poner la búsqueda de la felicidad en el cielo cuando ya estuviera asegurada en la tierra.

metamorfosis de las creencias, vitalidad continua y universalidad de la religión) y mostrando sus complejidades. Concluye que la complejidad de lo social no nos permite establecer una única lectura de la secularización, sino que en cada sociedad y momento histórico específico se producen oscilaciones entre procesos de sacralización y de secularización, en diálogo con las concepciones de religión y espiritualidad. Me interesa destacar aquí la discusión que sostiene con la mirada de Peter Berger sobre el pluralismo como signo de la secularización, y la forma en que retoma la autocrítica de este autor sobre su propia obra que, flexibilizando esta relación, sigue sosteniendo que lo que se pierde con el pluralismo es una base común de creencia (Beckford, 2003: 51).

Más allá de las distinciones en la construcción de la categoría, es común a todos los autores la asociación entre secularización y modernidad, y el declive de la religión como variable explicativa central del orden social (Beckford, 2003), en particular respecto a lo político y la legitimación de lo estatal (los remanentes de contenido religioso que persisten en lo político son vistos en general como parte de un sistema anterior Tschannen, 1991). Es posible destacar entre estas lecturas la de Danièle Hervieu-Léger (2008) quien cuestiona la conceptualización de la secularización como desaparición de lo religioso, para comprenderla como una reorganización general de las formas de religiosidad, que no es incompatible con la modernidad. Además, los últimos años han llevado tanto al contexto europeo como estadounidense a replantearse las trayectorias más lineales de la secularización, ante la “reaparición” de la religión en la esfera pública, particularmente a partir del fuerte ingreso del Islam a través de las corrientes migratorias (esto es muy claro en la preocupación de Habermas et. al., 2011, por ejemplo, sobre la necesidad de pensar el lugar de lo religioso en una sociedad que define como post-secular). Esto lleva incluso a rever la posición de la Iglesia Católica y de las distintas denominaciones de cristianas, que intentan *aggiornarse* a fin de ganar un lugar como moderna religión pública (Casanova, 2008). Así el relato unívoco de la secularización como un proceso casi teleológico se resquebraja, dando lugar a múltiples modernidades con múltiples secularizaciones (Casanova, 2007; Mallimaci, 2008b; de la Torre, 2013; de la Torre y Semán, 2021).

En América Latina por otra parte, siguiendo el planteo de Semán (2007) nunca existió esta secularización tan clara como separación de esferas, pues aquí los procesos fueron más porosos, dada la combinación entre el sacramentalismo católico institucionalizado, que en su visibilidad y eficacia simbólica no da paso a la reclusión en el espacio de lo privado de la religión; y el carácter cosmológico de las visiones populares, que pareciera no seguir el proceso de “desencantamiento” secular moderno (Semán, 2021b). A partir de estas consideraciones es

posible comprender, al menos parcialmente, los traspasamientos que se producen constantemente entre distintas esferas, en particular entre lo religioso y lo político (Esquivel 2017), que hacen imposible pensar la separación de lo religioso del espacio público, de la configuración del poder político electoral e institucional, e incluso de la simbología y el lenguaje de colectivos y movimientos disidentes o revolucionarios (de la Torre y Semán, 2021)⁴. Esto es aún más evidente en los últimos años, donde la fuerte politización de las iglesias evangélicas en la región, ha cuestionado seriamente el lugar de la religión en la vida pública y política (Semán, 2021a). Esto no quiere decir que no se produzca un proceso de secularización en la región ni en Argentina, sino que para comprenderlo es necesario hacerlo desde una modernidad que no responde necesariamente a los parámetros europeos y anglosajones (Mallimaci, 2008b; de la Torre, 2013).

Esta discusión en torno a la secularización se complementa con otras tres: la que comprende el alcance del pluralismo; la que refiere a la definición de lo religioso; y la que busca demarcar los límites de la laicidad. Asociada a la secularización se comienza a discutir la idea de pluralismo, sobre todo desde los trabajos de Berger (1979) y Luckmann (1967) en la década del 1960 que, arribando a distintas conclusiones respecto a la deseabilidad o no de esta situación, coinciden en que el pluralismo se produce cuando se rompe el discurso unificado sobre lo que es legítimamente religioso. Beckford (2003, 2014) identifica cómo posteriormente la idea de un pluralismo de creencias se valoró desde la academia como algo positivo, e ideológicamente como un horizonte deseable, pero sin que se diera una discusión profunda sobre la delimitación teórica de la categoría. De esta forma en la mayoría de las investigaciones se asimiló el pluralismo con la extensión de la diversidad religiosa y las formas empíricas que esta fue tomando, ya sea a partir de la visibilización de nuevas tradiciones de fe, la heterogeneidad interna dentro de una misma tradición religiosa, o la individualización y combinación de las creencias (en la forma de *bricolage*, sincretismo o hibridismo, Beckford, 2003).

Frente a esto Beckford propone, teniendo como horizonte su propio análisis de la gestión de la diversidad religiosa en cárceles de Inglaterra y Escocia, hablar de pluralismo sólo para referirnos a las formas normativas o la preferencia ideológica por el valor de la diversidad

⁴ De la Torre y Semán (2021, pp. 16-17) consideran que las nuevas tensiones entre religiones y espacio público provocan crisis en al menos cuatro sentidos diferentes y contrapuestos: cuando existe una tendencia a la diversificación religiosa sin una cultura pluralista; cuando distintos grupos religiosos entran en juego en la esfera pública buscando imponer sus credos y doctrinas, tensionando las formas de la laicidad; cuando las religiones (mayoritarias o minoritarias) buscan extender su dominio religioso como imposición de valores morales en nombre de la libertad religiosa por sobre las libertades y derechos humanos de otras minorías (de género, raciales o étnicas); cuando en la voluntad política mayoritaria persisten elementos de ideología religiosa que buscan imponerse restringiendo las libertades democráticas de ciudadanos y ciudadanas que no la comparten.

(Beckford, 2003: 217), con todas las complejidades que esto pueda suponer. Esta perspectiva normativa o ideológica sobre el valor positivo de la diversidad religiosa se puede ver tanto en los marcos de políticas públicas, derecho y prácticas sociales que se adaptan, regulan, reconocen y facilitan la diversidad religiosa como en los contextos relacionales de interacción cotidiana entre individuos y grupos identificados como religiosos (Beckford, 2014). De esta manera el autor ve un pluralismo que puede desplegarse desde el Estado, con la tensión de qué religiones y cómo son representadas; y desde la sociedad, en el nivel de las interacciones cotidianas.

Retomaré entonces la noción de pluralismo con el proceso de aceptación normativa y social de la diversidad, rescatando la reflexión que Beckford realiza sobre la importancia de estos análisis al hablar del pluralismo político, legal y religioso como desafíos de nuestras democracias actuales, pues “los debates sobre la diversidad religiosa y el pluralismo religioso son parte de discusiones mucho más amplias sobre la identidad y la diferencia en contextos políticos, legales y culturales” (Beckford, 2014, 26). De esta manera el análisis de las formas de pluralismo religioso es una de las posibles aristas desde las cuales mirar la de complejidad la construcción de sociedades plurales y multiculturales como un valor de nuestras democracias modernas.

Respecto a la definición de lo religioso, es importante tener en cuenta que tal como lo plantea Talal Asad (1993) concebir a la religión como una esfera separada en la vida social es parte inherente de los procesos de modernización Occidental, y por tanto es una construcción más analítica que real. En este punto hay una coincidencia clara con Giumbelli (2002) para quien la religión es una categoría social, un producto de las sociedades modernas, en las que el Estado y la religión se definen a partir de dispositivos que son a la vez de neutralización y reconocimiento. Como bien indican Semán y de la Torre (2021: 20)

las cuestiones relativas a la secularización ya no importan en la perspectiva de discernir un imposible muro divisorio firme y definitivo entre la religión y el resto del orden social o entre la religión y el Estado, o en los fracasos de la secularización. Las cuestiones de la secularización y la laicidad son relativas a la institución (tomando el termino como verbo) social de la religión regulando, reprimiendo, promoviendo y modulando los lazos -a veces no tan visibles- en que sociedad, religión y política se comunican y definen recíprocamente.

De esta manera es posible considerar que en América Latina en general, y en Argentina en particular, nos encontramos con un proceso de secularización complejo, donde simultáneamente se produce una separación de cierta moral religiosa en las políticas públicas y la legislación, a la vez que se crean nuevos vínculos capilares, sobre todo en el nivel local, entre religiones y Estado. Esto en particular cuando se trata de la acción social y la visibilización de la diversidad religiosa como parte del reconocimiento estatal de las minorías, en un marco que pareciera ir hacia la construcción de una sociedad más plural.

Definiendo la religión a los fines de este trabajo

Asumir que la definición de la religión como un fenómeno delimitable es parte de las modernidades occidentales no elimina el problema de cómo conceptualizarla. En este sentido hablar de religión siempre es hablar de un recorte más analítico que realmente existente. A su vez, entre quienes se proponen realizar una definición teórica, en general hay una distinción entre religión en general y la institución iglesia, es decir, entre la creencia y las formas institucionales que esta toma (a esto podemos sumarle sobre todo en las últimas décadas la discusión por la espiritualidad, en la que no profundizaré aquí, Frigerio, 2016), muchas veces formateada por el paradigma dominante en el contexto en que se inserta la comunidad de fe y el peso del Estado en su definición (Roy, 2013). A su vez se encuentran las definiciones de las propias comunidades de fe, que muchas veces rechazan su identificación como religiones, para reconocerse como una “forma de vida” o como espiritualidades, lo que en Argentina se debe en general a la asociación de este término a la forma iglesia presente en el catolicismo, con un fuerte anclaje en lo institucional, y una relación con el Estado de privilegio que solo se le reserva en el país a la Iglesia Católica (Ceriani Cernadas, 2013a). En este sentido, considero pertinente pivotar entre dos definiciones al parecer contrapuestas, pero complementarias en lo referido a la religión (Frigerio, 2018b): una más apoyada en la creencia y otra más apoyada en lo institucional⁵, las que estarán constantemente en juego, sobre todo porque como veremos a lo largo de la tesis en la regulación estatal de lo religioso estará continuamente definiéndose qué es una religión, tanto para el Estado como para las propias comunidades de fe.

En la primera definición se resalta la creencia en algo por fuera de nosotros mismos, lo que no implica necesariamente la idea de trascendencia, pero sí una “red de relaciones entre el cielo y la tierra que envuelve de manera conjunta a humanos de todas las edades y a diferentes figuras sagradas” (Orsi, 2007: 02). Así la religión implica una experiencia relacional, entendiendo la

⁵ Danièle Hervieu-Léger (2008, p. 37) da una definición que entrelaza estas dos perspectivas, al afirmar que la “identificación del creer moderno pasa por el análisis de los modos de resolución (o al menos, de conjuro) de la incertidumbre que se refracta en creencias diversas. El universo “fluido”, móvil, del creer moderno liberado de la influencia de las instituciones totales del creer, todos los símbolos son, en consecuencia, intercambiables, combinables, traspasables unos en otros. Todos los sincretismos son posibles, todos los reemplazos son imaginables. Es a partir de esta observación que se clarifica el desafío de la definición sociológica de la religión. [...] Impone admitir, de una vez por todas, que el “creer religioso” no remite ni a objetos de creencias particulares, ni a prácticas sociales específicas, ni tampoco a representaciones originales del mundo, sino que puede ser definido de manera útil -de manera, evidentemente, ideal-típica- como un *modo particular de organización y de funcionamiento del creer*. El campo retenido aquí es el del *tipo de legitimación* aportado al acto de creer. La hipótesis que formulamos en este punto del razonamiento es que no hay religión sin que se invoque, como apoyo del acto de creer (y de manera que puede ser explícita, semiexplícita o completamente implícita) la *autoridad de la tradición*. Dentro de esta perspectiva, se denominará “religiosa” a cualquier forma de creer que se justifica reivindicando, ante todo, su inscripción en un *linaje creyente*.” (Destacado en el original). No tomo esta definición como la principal para mi trabajo porque como demostraré me interesa realizar un análisis de la forma de pensar la institucionalidad religiosa que incluyendo esta definición la excede en algunos puntos.

relación entre “el cielo y la tierra” como entre humanos y seres “supra-humanos”, lo que permite destacar dos elementos que considero centrales: la experiencia de lo religioso, sobre todo en la vida cotidiana (Ammerman, 2014; Frigerio, 2018b; Morello y Rabbia, 2019), y la red de relaciones (sociales) que la religión produce. Esta definición (que no deja de tener sus limitaciones, Frigerio, 2018b) permite pensar lo religioso en un sentido relacional y cotidiano, de manera que más allá de la forma en que se institucionalice esa creencia, hay en las personas una forma de vinculación con lo que consideran sagrado.

Por otro lado, encontramos las definiciones que hace más énfasis en lo institucional, entre las cuales puede reponerse los debates más teóricos clásicos, de Durkheim (2012) a Bourdieu (2010), pasando por Weber (2002)⁶. Aquí la definición de iglesia toma formas ancladas en el imaginario de iglesias cristianas, y se piensa en general como una institución con reglas claras y una ortodoxia que disputa en un campo religioso más o menos competitivo (Bourdieu, 2010), por constituir sus valores como universalmente válidos (de la Torre, 2013; Martínez, 2013). Si bien esto ha ido cambiando con la apertura a la diversidad religiosa, que ha hecho que por lo menos en términos pragmáticos las religiones institucionalizadas dejen de lado la pretensión del monopolio legítimo de los bienes de salvación en el diálogo con el Estado y otras religiones, aún pervive una forma institucional de fronteras bien definidas al menos en términos formales (lo que no quiere decir que no existan heterodoxias al interior de cada una de las religiones).

Para evitar la centralidad de la tradición cristiana detrás de la noción de iglesia hablaré de instituciones religiosas cuando refiera a la cara más estructural de las comunidades de fe (Martínez, 2013: 98). Aquí considero a las instituciones religiosas en los términos en que las presentan Algranti, Mosqueira y Setton (2019) al discutir con la consolidación de un paradigma de la desinstitucionalización en boga en los estudios sociales de la religión. Para estos autores

⁶ “Una religión es un sistema de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas -es decir, cosas separadas, prohibidas-; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ella”. (Durkheim, 2012, p. 100).

“Por *asociación hierocrática* debe entenderse una asociación de dominación, cuando y en la medida en que aplica para la garantía de su orden la coacción psíquica, concediendo y rehusando bienes de salvación (coacción hierocrática). Debe entenderse por *iglesia* un *instituto* hierocrático de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantiene la pretensión al *monopolio* legítimo de la coacción hierocrática.” (Weber, 2002, p. 44). Cabe destacar que Weber nunca define qué entiende por religión por fuera de la forma institucional. (Cipriani, 2004). Bourdieu define a la religión como un “conjunto sistematizado y racionalizado de normas explícitas, la religión esta predispuesta a asumir una *función ideológica*, *función práctica* y *política de absolutización de lo relativo* y *de legitimación de lo arbitrario* que no puede cumplir sino en tanto que asegure una función lógica y gnoseológica” (2010, p. 60). Retoma la noción de Iglesia como aquella que organiza la gestión de los bienes de salvación, con el monopolio como objetivo, donde detenta un *capital de gracia institucional o sacramental* que evita la competencia con “nuevas empresas de salvación” (Bourdieu, 2010, p. 71), es decir, con todas aquellas otras formas del creer religioso que se salgan de su lógica. Adhiere a la distinción entre Iglesia, como burocracia de los bienes de salvación, que construye un *habitus* religioso que asegura su propia reproducción; y secta, como organización de fieles que se sale de estas lógicas más burocratizantes.

la existencia de procesos de desinstitucionalización religiosa (que incluyen el repliegue de los dispositivos institucionales de autoridad, la desregulación e individualización, la revitalización de los comunitarismos y la presencia de una cultura material espiritualmente marcada) no eliminan la presencia institucional ni su eficacia como parte de una definición de lo real. De esta manera

lo instituyente y lo instituido se constituyen en el mismo proceso. No son ni realidades completamente separadas, opuestas, ni momentos que se suceden en términos armoniosos, menos aún necesarios. Se trata de dos tipos de actividad social que se construyen de manera simultánea, recíproca, agonística y que –a veces, no siempre– culminan con lo que conocemos corrientemente como institución; es decir, en un acervo de pautas de comportamiento moralmente sancionadas que participan no solo en las formas de vida de la sociedad, sino también en sus sentidos dominantes. (...) En este sentido, la posibilidad de reconstruir el hecho institucional en tanto proceso dinámico, cambiante, irresuelto, permite situar la ecología de la acción y su análisis en la *mezzo* escala de los fenómenos de estudio donde priman las captaciones relacionales sobre las reducciones objetivistas y subjetivistas (Algranti, Mosqueira y Setton, 2019, p. 47)

Desde allí establecen cuatro grandes características de las instituciones: su carácter mayoritariamente invisible, en la medida que si bien hay una sustancialización en la vida social gran parte de lo institucional funciona a través y más allá de ella; están en constante construcción (en la tensión entre lo instituido y lo instituyente como en su carácter agonístico interno); producen síntesis y reducen complejidades (esto, como veremos es central en la relación religiones-Estado en las oficinas de culto); y participan en las formas de dominación de la sociedad, tanto reproduciendo el *statu quo* como interviniendo en la construcción de criterios de verdad. Estas características y la definición aquí expuestas permitirán comprender el quehacer de las y los agentes religiosos en relación con el Estado, pues como iremos viendo a lo largo de los capítulos, es la cara más institucional la que se pone en juego en estas negociaciones, como así también la que se busca desde las oficinas de culto para interactuar. Finalmente, considero fundamental reflexionar un momento sobre estas definiciones en función de los y las agentes religiosos y estatales con los que trabajaré. Muchas veces, en los análisis que cruzan religión y política, los y las analistas tendemos a sobredimensionar el carácter estratégico de la acción de las religiones en su posicionamiento frente al Estado, o frente a otros grupos en disputa, olvidando el componente de la creencia. Incluso cuando se esté actuando estratégicamente en pos de obtener algún beneficio o regulación que favorezca a la propia institución religiosa, es importante no olvidar que se trata de las creencias de las personas, y que lo religioso tiene una cierta particularidad en relación a otras identificaciones en la vida social. Al presentar y adherir a la definición de Orsi (2007) estoy diciendo que los agentes religiosos actúan como lo hacen muchas veces porque es parte de su relación con lo suprahumano, y que las estrategias de legitimación que se dan frente al Estado y la sociedad

civil, sin dejar de corresponder a un correlato de fuerzas en el campo político y religioso, apuntan a poder ejercer más plenamente el derecho a manifestar públicamente su fe y a mostrarla al resto de la sociedad, de forma tal que la identificación personal como creyentes pueda ser también parte de una identificación colectiva con quienes practican la misma fe, y social frente a la sociedad civil en su conjunto (Frigerio, 2007, 2018b). En este sentido, a las y los científicos sociales no nos toca definir la veracidad o no de una creencia, sino su efectividad en la vida social, y en este sentido creo que no debemos olvidar que

El fiel que ha comulgado con su dios no es solamente alguien que ve nuevas verdades que el no creyente desconoce, sino un hombre [una persona] que *puede* más. Es alguien que se siente con más fuerza, ya sea para soportar las dificultades de la existencia, ya sea para vencerlas. En cierto modo se eleva por encima de las miserias humanas porque está por encima de su condición de hombre y cree que está a salvo del mal, sea cual sea la forma en que lo conciba. (Durkheim, 2012, p. 462, cursivas en el original).

Esta asociación entre acción y creencia estará presente tanto en los motivos de las y los agentes religiosos en su relación con el Estado como entre las y los agentes estatales, muchos de los cuales son a su vez referentes religiosos de sus comunidades. Teniendo en cuenta estas características de nuestra modernidad local y de la forma en que comprendo a las creencias y las instituciones religiosas, pasaré ahora a debatir las otras dos categorías claves para pensar la relación entre religiones y Estado: la laicidad y la regulación de lo religioso.

Las múltiples formas de la laicidad

Si la categoría de secularización hace foco en la diferenciación de forma integral entre sociedad y religión, la categoría laicidad se concentra en la relación entre religión y Estado, abarcando también la forma de vínculo con las instituciones culturales, científicas y educativas de forma tal que

el poder civil no se recuesta en símbolos y poderes religiosos para obtener su legitimidad. Son los componentes de la propia esfera política (...) los encargados de proporcionar las fuentes de legitimidad de las instituciones políticas en un régimen laico. Se trata de un formato jurídico-político-cultural que, desprovisto de la impronta de una religión en particular, garantiza la libertad de conciencia y la libertad de culto, en virtud de la neutralidad del Estado en materia religiosa (Esquivel 2010b:151).

Los alcances de esta definición fueron profundizados por la academia francesa, particularmente a partir de la producción de Émile Poulat, de forma que se la concibiera como “una política de pacificación por el derecho” (Poulat 2012: 26), un tipo de relación deseable entre el Estado y la Iglesia Católica, que aseguraría la libertad de conciencia y la convivencia pacífica entre todos los habitantes del Estado nación. Posteriormente la categoría se extendió para abarcar más que el caso francés, considerando las maneras en que los Estados nación se relacionan con las religiones en su territorio (Giumbelli, 2013).

En el contexto latinoamericano, y siguiendo esta línea teórica, Blancarte (2015b) considera que el Estado laico se convierte en una clara necesidad como instrumento político y jurídico para proteger los derechos de las minorías, aún en un contexto de creciente presencia de otras religiones, iglesias y nuevas espiritualidades que desarmen la preponderancia católica romana en América Latina, para llegar a abarcar otros derechos que se enfrentan a los principios de la moral católica y de otras religiones, como son muchos de los derechos sexuales y reproductivos. Considera que la laicidad supone el respeto por la libertad de conciencia, la autonomía de la política frente a la religión y la no discriminación e igualdad para todos, pero que todo esto no es completo sin una legitimidad política que no descansa en las instituciones sagradas o religiosas sino en la soberanía popular. Esto hace que comprenda la laicidad como proceso nunca acabado, tendiente a una verdadera autonomía del ámbito político respecto al religioso (Blancarte 2013:198).

En América Latina la mera separación legal no alcanza para efectivizar tal laicidad⁷, tal como lo demuestra Esquivel (2008b) para el caso brasilero, en el que si bien jurídico-constitucionalmente se trata de un país laico, la cultura política local tiene fuertemente arraigada la vinculación con lo religioso como parte del *modus operandi* de su dirigencia, donde por un lado el catolicismo brega aún por no perder un lugar central en el espacio público (Esquivel 2014; Giumbelli 2014), a la vez que las iglesias evangélicas avanzan en sus intervenciones políticas y electorales, con fuerza en los últimos años. Esto ha impactado también de forma indirecta en la política argentina (Semán y García Bossio, 2021).

Esta falta de separación es posible pues la fuerte presencia histórica de la Iglesia Católica en el territorio latinoamericano luego fue utilizada en términos políticos por los líderes religiosos para unir catolicismo y nación. De esta forma no es el Estado sino la Iglesia Católica quien marca muchas veces los tiempos de su participación, adoptando incluso para ello alguna especie de distinción discursiva entre lo público y la religión (Giumbelli 2014). De la misma manera no es posible en este marco el concepto de ciudadanía religiosa, entendiendo éste como leyes y actos donde se parta de la igualdad entre los grupos religiosos (Mallimaci, 2008a), pues existe aún una preeminencia más o menos explícita de la Iglesia Católica, perviviendo incluso en muchas estructuras legales de los países latinoamericanos.

Si hasta este punto he considerado la laicidad fundamentalmente en el nivel de la separación de la religión del Estado, este análisis se ha complejizado, en particular en la obra de Jean Baubérot

⁷ Cabe mencionar aquí la excepción del caso uruguayo, que ha construido una laicidad semejante al caso francés. (Da Costa 2017), aunque esto no lo deje por fuera de un avance creciente de la religión y la espiritualidad en el espacio público (Scuro, 2018).

y Micheline Milot (2011) quienes proponen modelos de laicidad. Para ello construyen seis tipos ideales que ponen en juego cuatro principios básicos, dos de los cuales se orientan a la finalidad de la laicidad y dos hacia los medios para alcanzarla. Los primeros refieren a la orientación hacia la libertad de conciencia y religión, y la igualdad de los ciudadanos. Los segundos a la separación de la religión del Estado y a la neutralidad estatal frente a los asuntos religiosos. Con estas cuatro viables configuran su modelo teórico, proponiendo los siguientes tipos de laicidad: separatista, autoritaria, anticlerical, de fe cívica, de reconocimiento y de colaboración.

La laicidad separatista es el tipo ideal clásico, donde se produce la separación entre el gobierno político y las normas provenientes de las autoridades religiosas. El riesgo de este modelo reside en que la separación llegue a quebrar totalmente la relación entre esfera pública y privada, intentando relegar a la religión únicamente a este espacio. Este tipo de laicidad está presente en los procesos de separación del Estado de principios religiosos, como ha sucedido históricamente en Francia y en América Latina en los intentos de desvincularse de la influencia católica (por ejemplo, para el caso uruguayo).

La laicidad autoritaria se produce cuando el Estado se separa radicalmente de las religiones, en un movimiento abrupto que busca barrer con cualquier manifestación pública de lo religioso. Este tipo de laicidad paradójicamente no produce una separación total, porque en el afán de control el Estado viola la autonomía religiosa, indicando qué debe hacerse y cómo. De la misma manera se coartan las formas de libertad de conciencia y religión y se reemplaza la igualdad por la uniformización de las prácticas sociales de forma obligatoria.

El tipo ideal de laicidad anticlerical es expresión de una voluntad de laicización que, iniciando en la sociedad o en una autoridad política, busca que el Estado se libere de la injerencia sostenida de una tradición confesional –en general católica– en las diversas expresiones de la vida social. El riesgo que corre este modelo es que en ese proceso de ganar separación y neutralidad se produzca un giro antirreligioso, fuertemente intolerante, donde la religión se vea como oscurantista e irracional. Por su lado la laicidad de fe cívica se articula con otros valores democráticos, de forma que se convierte en parte de la “lealtad” a la unidad nacional (como en el caso de los Estados Unidos). Cualquier expresión religiosa que salga de ese marco se vuelve sospechosa, no sólo en términos de creencia religiosa, sino también de compromiso a la sociedad política.

En una posición que prioriza la autonomía moral de cada ciudadano se encuentra la laicidad de reconocimiento, en la que la libertad de conciencia y religión, lo mismo que la igualdad, son consideradas derechos inalienables. De esta forma el Estado se responsabiliza de asegurar la libre manifestación de las religiones en la vía pública, siempre que no dañen al otro o al orden

público. Esto lo lleva a convertirse en árbitro que media constantemente entre el reconocimiento y la protección de la libertad de conciencia, por un lado; y el bien de toda la sociedad por el otro (por ejemplo, en la tensión entre la libertad religiosa y la igualdad de los derechos sexuales). La laicidad de colaboración supone que el Estado, que es independiente de las autoridades religiosas, pide sin embargo a estas su participación en diversos dominios, por el bien de la sociedad en su conjunto. Para ello establece “regímenes institucionales” de colaboración, que dan injerencia a las religiones particularmente en áreas como salud, acción social y educación, a la vez que les permite acceder a fondos públicos. Para los autores este tipo de laicidad corre el riesgo de restringir alguno de los cuatro principios: el de la igualdad, porque requeriría el acceso de todos los grupos a los beneficios estatales (incluso a grupos de ateos y agnósticos); el de libertad, porque las religiones con vínculos con el Estado tendrían prioridad. La neutralidad y la separación no se podrían sostener cuando las religiones aspiren, en mayor o menor medida, a influir en el curso de decisiones políticas, y en particular en ciertas legislaciones en torno a la bioética y la moral. A lo largo de la tesis veremos que estas dos formas de laicidad pueden reconocerse en el discurso de algunos agentes estatales y religiosos, que constantemente refieren a la laicidad en sus discursos, pero siempre considerando que esta no debe dejar de lado la articulación con las religiones, aunque sí establecer una mayor separación con la Iglesia Católica.

En Argentina, y debido a la preeminencia legal de la Iglesia Católica por sobre las otras religiones (como profundizaré en el capítulo 1), Juan Cruz Esquivel (2014) considera que es posible proponer otro tipo ideal de laicidad, el de la *laicidad subsidiaria*, el cual incluso puede ser aplicado a otros casos latinoamericanos. Esta laicidad subsidiaria caracteriza a un Estado que presenta una fuerte matriz católica en su génesis e historia, pero que en los procesos de democratización y secularización ha forjado reconocimientos a los formatos plurales de las sociedades contemporáneas, en especial en términos de nuevos derechos. Sin embargo, continúa manteniendo una lógica de subsidiariedad en la “la implementación de políticas públicas y en la interpelación al ciudadano a través de la intermediación de actores colectivos, entre ellos, los religiosos” (Esquivel 2014: 203). Esto hace que convivan políticas nacionales de mayor autonomía civil y estatal con resabios e institucionalidades previas (Mosqueira y Prieto 2015), donde lo religioso juega muchas veces el papel de intermediario entre la normativa y la implementación de las políticas públicas (Mallimaci 2015). De esta forma se consolida una cultura política donde el actor religioso es una figura política no partidaria que gana visibilidad como legitimadora del accionar estatal, impulsando sus valores como universales, no separables del bien común del Estado nación. Un ejemplo de ello es la búsqueda de la figura religiosa

“amiga” por parte de la dirigencia política, que se ha profundizado en relación a la Iglesia Católica frente a la asunción de Jorge Bergoglio como Papa (Esquivel, 2017); pero que hoy también se observa en relación a algunas figuras y federaciones de iglesias evangélicas.

Esta definición de *laicidad subsidiaria* puede ser útil a los fines de pensar varias situaciones latinoamericanas, si bien debemos prestar atención a remisión tan directa a la Iglesia Católica. Como bien explica Esquivel el mismo concepto de *subsidiariedad* proviene de la tradición católica, estableciendo que el Estado no debe intervenir allí donde una organización inferior – en este caso la Iglesia- puede actuar. La utilización de categorías “nativas” tiene potencial analítico en tanto se considere que, si bien hay una clara jerarquización de lo católico frente a otras religiones en varios países latinoamericanos, puede utilizarse también para los vínculos entre otras religiones y el Estado. Así, por ejemplo, se puede destacar para los casos argentino y brasilero la fuerte (y aunque de distinta intensidad, creciente) presencia evangélica en la esfera pública (Giumbelli 2017), y la adopción por parte de estas denominaciones cristianas de dinámicas semejantes a las católicas en lo que respecta al acceso a políticas públicas y espacios de decisión legislativa (Semán y García Bossio, 2021). Mallimaci (2008a) ya destacaba esto frente al crecimiento pentecostal en Argentina, indicando que estas religiones no exigen mayor laicidad, en términos de separación entre religión y Estado o autonomía del individuo, sino que esperan participar de los mismos privilegios que goza la Iglesia Católica. Incluso han intentado acceder a cargos electivos a través de la constitución de partidos políticos y movilizaciones masivas (Wynarczyk 2009, 2010; Carbonelli, 2020), sin mayor éxito. Al mismo tiempo las iglesias evangélicas se insertaron en el área del trabajo social, penetrando en los sectores populares con tareas de asistencia semejantes a las que el catolicismo desarrolla históricamente, proveyendo otra rueda de auxilio de lo político (Carbonelli 2015: 78) en épocas de retracción estatal, y ganando legitimidad territorial (Carbonelli 2018, 2020). A su vez estas tensiones respecto a cómo pensar la laicidad para el caso argentino permean también otras áreas macro, como son aquellas relacionadas con la salud sexual y reproductiva, la bioética y la educación (Esquivel 2010b, 2014, 2016, 2017).

En este contexto Esquivel propone analizar la interrelación entre religión y política, que en el escenario nacional produce una trama porosa (2016), a partir de tres grupos de dimensiones que permiten observar la laicidad: la normativa jurídica; el diseño y formulación de políticas públicas (2017) y la cultura política⁸. A partir de allí llega en un primer momento (Esquivel

⁸ Esquivel (2009a, p.46) define a la cultura política como el imaginario y las representaciones colectivas que se plasman en un abanico de usos y costumbres arraigados, en este caso, en el *modus operandi* de la clase política.

2008b) a la conclusión de que el Estado argentino dista de ser considerado como laico en términos separatistas, ya que no hay legislación que mencione tal concepto, a la vez que la clase política no lo piensa así. Pero tampoco puede ser considerado un país confesional, pues como veremos, la misma Constitución contempla la libertad de cultos. De esa forma, en un contexto de laicidad subsidiaria, los espacios de mayor libertad en ciertos derechos individuales o colectivos no parten de una cultura política laica, sino más bien de las intenciones particulares de un funcionario o legislador en particular, y en los últimos años del impulso de movimientos como el del feminismo y el colectivo LGTBIQ+.

Regulación como categoría central de análisis

Teniendo en cuenta las discusiones teóricas sobre la secularización y la laicidad, considero que, para mi objeto de estudio, que son las oficinas estatales que se vinculan con las instituciones religiosas en niveles subnacionales de gobierno, es útil como categoría analítica la de regulación. Utilizar este marco teórico me permitirá observar las relaciones cotidianas, enmarcándolas en última instancia en el debate de estos horizontes de posibilidad (Giumbelli, 2013), teniendo en cuenta el papel que juegan tanto el Estado como actores no estatales (Martínez-Ariño, 2021). Trabajo con esta categoría siguiendo la tradición académica anglosajona afín a la teoría de la elección racional (Frigerio, 2008b), en particular en la obra de Rodney Stark, Brian Grim y Roger Finke, que en Argentina han sido recuperados por Frigerio (2018b), Frigerio y Wynarczyk (2008), López Fianza (2014), López Fianza y Galera (2014) y por mis propios trabajos (García Bossio, 2016, 2018b, 2020b), entre otros.

En una lectura de la elección racional que da centralidad al actor⁹, esta tradición cuestiona la idea de una religión monopólica en una sociedad determinada – en discusión con la obra canónica de Berger (1979), y que en América Latina tendió a encontrar en el catolicismo esa pretensión de monopolio (Frigerio, 2007, 2018b) – para hablar más bien de mercados regulados (Stark y Finke, 2000), en general por acción del Estado. Esto no quiere decir que se piense únicamente en aquellas religiones o instituciones religiosas que hacen uso de lógicas mercantiles en su gestión de la creencia, sino que conciben a las religiones en constante disputa

En este punto su definición es similar a la de Camou (2001, p.26) para quien “se refiere a una compleja amalgama de ideas, actitudes y valores que conforman ‘modelos’ de orientación política”.

⁹ En este sentido los autores anglosajones buscan complejizar los alcances clásicos del *rational choice*, para concentrarse en una racionalidad enmarcada en lo posible, reconociendo razonamientos no sistemáticos e “intuitivos” que forman parte de nuestra toma de decisiones, en línea con la propuesta de racionalidad subjetiva de Boudon (1993). “Dentro de los límites de su información y comprensión, restringidos por las opciones disponibles, guiados por sus preferencias y gustos, los humanos intentan tomar decisiones racionales” (Stark y Finke, 2000, p. 38. Traducción propia). Daniel Levine (2006) retomando a otros autores de la teoría de la elección racional destaca también los puntos ciegos y ventajas de adoptar este marco teórico, sobre todo para comprender la relación entre religión y política en América Latina.

por la obtención de nuevos fieles, a la manera que las empresas buscan atraer clientes en el mercado (Frigerio, 2008b). Estos aportes desde la lógica de una economía de los mercados religiosos, junto a la noción de racionalidad que conllevan, permiten comprender por qué para estos autores los monopolios solo pueden existir si hay un Estado que perpetúa esa posición. Es allí donde ingresa la categoría de regulación, y la distinción específica que Grim y Finke (2006) proponen para pensar la relación entre religiones, Estado y sociedad civil¹⁰.

La regulación estatal de lo religioso incluye para estos autores las restricciones en la práctica, profesión o selección de religiones por las leyes oficiales, como por acciones policiales, o administrativas del Estado (lo que Frigerio y Wynarczyk 2008 llaman su control burocrático). Como contracara de este proceso el Estado también puede generar beneficios para una religión en particular en detrimento de otras, ejerciendo un favoritismo estatal. Por su parte, la regulación social está asociada a restricciones que puede imponer tanto otros grupos religiosos como asociaciones o el contexto cultural y/o mediático (Grim y Finke, 2006).

Frente a esta clasificación de la regulación Giumbelli (2016) presenta una crítica, considerando que, si bien la categoría tiene potencial analítico, la mirada de Grim y Finke tiende a concebir la regulación como una anomalía, como una restricción que no debería existir, estableciendo a su vez niveles de graduación entre más libre o más constreñido se esté por esta regulación. Así, propone entender la regulación como un concepto que nos permita designar mecanismos por los cuales los actores sociales realizan una serie de acciones a partir de cierta definición de lo “religioso”, y desde allí establecen, de forma molecular, “dispositivos y prácticas no siempre formales, no siempre articulados directamente por aparatos estatales” (Giumbelli 2013:56). En este sentido, no debería establecerse una distinción entre formas de regulación estatal y social, ya que el concepto mismo tiene como propósito abarcar un conjunto de mecanismos y dispositivos que llegan a las religiones en sus transformaciones a lo largo de un régimen secularista (Giumbelli 2013). Beckford y Richardson (2007), realizando una crítica semejante a la propuesta por Giumbelli (2016), definen la regulación como “el proceso de dirigir o controlar cosas de acuerdo a reglas” (Beckford y Richardson 2007: 397), incluyendo la recopilación de información, el establecimiento de estándares (que en términos estatales se

¹⁰ Desde la ciencias políticas, Przeworski (2007) habla de regulación a partir de la relación principal-agente como la que se da entre gobierno y agentes económicos privados; pudiendo verse también la supervisión entre políticos y burócratas y la responsabilidad entre ciudadanos y gobiernos. En la medida en que pienso los mercados religiosos esta perspectiva puede ser articulada, a la vez que considero que mi definición incluye tanto la regulación en el sentido de Przeworski (entre gobierno y mercados religiosos) como la responsabilidad de los gobernantes sobre la ciudadanía que, en algunos casos, es también fiel religiosa. Algo de esta tensión podrá observarse en el capítulo 3.

traducen en legislación) y modificación de la conducta de forma que se prescriben y se proscriben prácticas.

Teniendo en consideración estos debates, considero la regulación estatal en un sentido amplio, no solo como restricción, sino también como habilitación de ciertas prácticas por parte del Estado sobre actores religiosos. De esta forma la regulación estatal se configura como una serie de “reglas de juego” que los actores estatales proponen, pero que los agentes religiosos discuten e intervienen en la relación, y que se producen tanto a nivel institucional, como en formas más moleculares. Siguiendo a Martínez-Ariño (2018, 2021) estas regulaciones pueden producirse tanto sobre los lugares como las personas que forman parte de las comunidades e instituciones religiosas, e incluyen documentos regulatorios (municipales, pero también marcos legales nacionales); políticas de asistencia en términos de recursos materiales; reconocimiento simbólico; y promoción de la participación en el diseño de políticas públicas. En este sentido el favoritismo solo es tal cuando la regulación tiende abiertamente a beneficiar a una institución religiosa o a un grupo de ellas (para mi objeto de estudio en general iglesias cristianas) en detrimento de otras. De esta manera sostengo la distinción analítica entre regulación y favoritismo estatal y regulación social, pues considero que es útil para detectar distintas tácticas y estrategias de acción de las religiones, ya sea con el Estado, ya sea con la sociedad civil. La distinción entre regulación/favoritismo estatal y regulación social será particularmente útil para mi objeto de estudio, pues como buscaré demostrar hay formas de vinculación entre religiones y Estado que muchas veces son menos restrictivas de lo que sucede aun hoy con la sociedad civil en general.

Beckford (2014) al hablar del pluralismo dentro del Estado lo piensa como marcos de política pública y del derecho que producen a la vez regulación y reconocimiento. Como veremos, en Argentina estos procesos muchas veces van de la mano, pues para obtener el reconocimiento estatal es necesario que las religiones se adapten a los criterios de regulación estatal sobre qué es una religión. A niveles locales, sin embargo, el reconocimiento legal muchas veces pasa a segundo plano en la vinculación cotidiana entre religiones y Estado, permitiendo formas de acción conjunta con religiones que, sin estar reconocidas legalmente, sí lo están como agentes de acción social en el territorio. Es por esto que opto por este uso amplio de la categoría de regulación, distinguiendo aquella que viene de parte del Estado y la que se produce en la sociedad civil.

Esta perspectiva conceptual me permite concentrarme en las acciones cotidianas en el entramado estatal¹¹, configurando tanto lo religioso como lo estatal mismo. Desde allí es posible dialogar con los debates en torno a la laicidad (García Bossio, 2018b), que han complejizado sus alcances en los últimos años (Báuberot y Milot, 2011), y que, en Argentina, como vimos, presenta ciertas características de subsidiariedad. Cabe destacar aquí que me concentraré solo en las regulaciones que se producen a través de estas oficinas estatales de culto, sin profundizar en otras múltiples formas de regulación y relación entre religiones y Estado, como las que se producen desde áreas de desarrollo social (Carbonelli, 2015, 2019; Castelfranco y Amuchástegui, 2016), salud (Bordes y Algranti, 2014; Bordes y Saizar, 2018; Saizar, 2019 -realizo una profundización de este punto en el capítulo 3-), educación (Torres, 2014; Prieto, 2017), o en las capellanías de cárceles (Brardinelli y Algranti, 2013; Krmpotic y Vallejos, 2018; Viotti, 2021) y hospitales (Irrazabal, 2018), entre otros espacios institucionales¹². La relación entre las formas de regulación y la laicidad permiten finalmente discutir los límites y posibilidades de la diversidad religiosa, y del pluralismo como la aceptación concreta de esta diversidad (Beckford, 2003; Frigerio y Wyncarczyk, 2008; Ceriani Cernadas, 2013b; de la Torre y Semán, 2021).

A partir de este marco conceptual, y partiendo del supuesto de que la regulación estatal de lo religioso en Argentina ostenta un carácter centrado en los vínculos con la Iglesia Católica (lo que por motivos históricos y políticos le da una posición legal diferencial -ver capítulo 1- Di Stefano, 2011; Mallimaci, 2015), mi hipótesis es que las relaciones que el Estado establece a partir de oficinas específicas con las diversas instituciones religiosas tienden a reproducir una lógica donde, entre más cerca de los parámetros católicos sobre lo que es la religión se encuentran, más legítimas se vuelven frente a la regulación estatal. En el sentido inverso, pierden legitimidad cuando se alejan de ese ideal, especialmente entre más “encantadas” y menos institucionalizadas son estas religiones. Esto hace a que las instituciones religiosas que más pueden amoldarse (Martínez-Ariño y Griera, 2020, o formatearse en términos de Roy, 2013) a parámetros propios de la institucionalidad católica (en su organización, presentación

¹¹ Beckford (2014:23) señala un área de vacancia en los estudios sobre pluralismo como marco de regulación y reconocimiento, en torno a la legislación secundaria (es decir, por fuera de la Constitución y las leyes nacionales), como sobre las formas de regulación administrativa en el reconocimiento o repudio de la diversidad religiosa, proponiendo una agenda de investigación poco explorada aún en la academia anglosajona y como veremos también en la academia argentina.

¹² Otra categoría posible de análisis sería la de gerenciamiento (*management*) (Lehmann, 2012), sin embargo, considero que a los fines de este trabajo las oficinas que estudio se encuentran constantemente regulando la actividad de las instituciones religiosas en sus territorios, sobre todo en la medida que, como veremos, tienen como una de sus tareas principales la legitimación de las religiones no católicas a través de la inscripción en el Registro Nacional de Cultos.

de sus libros sagrados, de mostrar al Estado su acción social, entre otros) eviten una regulación estatal coercitiva; a la vez que les brinda la posibilidad de intervenir en decisiones estatales, en particular en relación a temas vinculados a la acción social, la salud y la educación (áreas históricas de *expertise* católica). Esto en un país no totalmente secularizado pero que tampoco desarrolla un verdadero pluralismo religioso (como forma efectiva de reconocer la diversidad). Hasta aquí he presentado y discutido las principales categorías teóricas que hacen a la definición de lo religioso, su relación con las modernidades, con las secularizaciones y laicidades múltiples y con el Estado, dando cuenta de la centralidad de la categoría de regulación para mi análisis. A continuación, indagaré en algunas categorías propias de la sociología del Estado que serán necesarias para justificar la selección de mis casos de análisis.

Los desafíos de investigar el Estado en sus niveles subnacionales

Como ya he mencionado mi preocupación por estudiar oficinas subnacionales (Ortiz de Rozas, 2016; Mauro et. al. 2016) está asociada a un supuesto según el cual las relaciones cara a cara permiten ver otras lógicas estatales, al observar al Estado no como un todo monolítico sino a través del funcionamiento de sus burocracias locales, haciendo un análisis de sus prácticas cotidianas y de su construcción discursiva en la cultura pública (Gupta, 2015, p. 73), en este caso en relación a lo religioso. En este sentido me interesa comprender qué sucede en el territorio, entendiéndolo, a partir de la propuesta de Rita Segato (2007), como espacio representado y apropiado, aquí por los órganos de administración estatal, que delimitan funciones y competencias en los límites de lo local y lo provincial. Así el territorio se aprecia como institucionalizado, distinto al espacio como dominio de lo real y precondition de nuestra existencia, y al lugar como asentamiento del sujeto individual y colectivo, concretización de las producciones espaciales y territoriales (Segato, 2007, pp. 71-73)¹³. Para comprender estas acciones sobre el territorio es necesario comprender la especificidad de lo subnacional, y las particularidades de lo bonaerense, tanto a nivel provincial como municipal.

Es posible pensar la manera en que esta forma específica de regulación estatal de lo religioso a nivel de la territorialidad local aporta a la gobernabilidad de estos estados subnacionales,

¹³ Para un completo estado de la cuestión sobre las investigaciones en ciencias sociales de la religión sobre espacio ver Funes, 2019. Allí la autora propone una tipificación en tres grandes ejes: aquellos que buscan identificar marcas que las prácticas e instituciones religiosas depositan en el espacio; aquellos que analizan la vida religiosa y la configuración del espacio en perspectiva histórica; y aquellos que comprenden a la religiosidad y al espacio como dimensiones mutuamente influyentes, en la construcción de identidades colectivas y modos de vida en un espacio particular. Considero que mi trabajo puede ubicarse en la bisagra de los dos primeros, pues problematizo el uso del espacio público dando cuenta a su vez del proceso histórico de la construcción de una territorialidad estatal específica (García Bossio, 2020b).

entendiendo la gobernabilidad como “un estado de equilibrio dinámico entre el nivel de las demandas societales y la capacidad del sistema político (Estado/gobierno) para responderlas de manera legítima y eficaz” (Camou, 2001, p.36). Esta definición propuesta por Camou permite incluir los tres grandes principios de la gobernabilidad – eficacia, legitimidad y estabilidad – a la vez que que hace énfasis en la *relación* entre el sistema político y su entorno y ambiente. El autor propone que es posible reponer los paradigmas de gobernabilidad a partir de una serie de acuerdos básicos entre las elites dirigentes en torno a la cultura política, las “fórmulas institucionales” (como mecanismos operacionales para la agregación de intereses y la toma de decisiones que en su nivel más amplio configuran el régimen político) y el papel del Estado y sus políticas públicas estratégicas, en particular en relación a lo económico y lo social. De esta forma se construyen márgenes de previsibilidad que hacen posible la gobernabilidad, y que incluso permiten observar grados típico-ideales, que van desde una situación de gobernabilidad “ideal” (donde a cada demanda social hay una respuesta gubernamental adecuada) a la ingobernabilidad (como virtual disolución de la relación de gobierno), pasando por una gobernabilidad “normal”, una situación de déficit, o una de crisis (Camou, 2001). Sobre esta definición querría realizar una aclaración y presentar una problematización.

Camou (2001) analiza la gobernabilidad haciendo eje en las “elites dirigentes”. En mi caso, en el que trato con burocracias claramente plebeyas (Perelmiter, 2016) podría decir que se trata de acuerdos institucionales entre agentes estatales que son la cara visible del Estado para las religiones en el territorio a nivel local, y los líderes de las instituciones religiosas que son quienes van a negociar con ese Estado (más allá de que puedan existir vínculos personales en lo local que se yuxtapongan a estas relaciones institucionales, siempre va a haber un marco de institucionalidad en el que se consoliden las relaciones).

Respecto a la problematización, es posible cruzar los alcances de la gobernabilidad como capacidad de gestión del Estado, con la noción de gobernanza, menos utilizada en nuestros análisis locales (pero no así en los estudios internacionales sobre gestión de lo religioso, Martínez-Ariño, 2016; Martínez-Ariño y Griera, 2020; Martínez Ariño, 2021), pero que considero que puede ser una clave analítica interesante para mis casos de estudio. Aguilar Villanueva (2010) define la gobernanza como un conjunto de actividades que en la dirección de la sociedad incluyen la acción de actores económicos y sociales en la acción de gobierno. En este sentido, si bien el Estado es el agente principal de la regulación social, se considera que “en las actuales condiciones sociales *el gobierno es un agente de dirección necesario pero insuficiente*, aun si dispusiera de todas las capacidades requeridas y aun si las decisiones y acciones de los gobiernos aprovecharan a cabalidad las muchas capacidades que le han sido

otorgadas” (Aguilar Villanueva, 2010, p. 28-29). De esta manera la gobernanza incluye la gobernabilidad, considerando que para que el Estado pueda actuar de manera legítima, eficaz y estable, necesita articular con otros actores sociales, en sociedades cada vez más complejas y plurales, orientándose a una interdependencia gubernamental-social que busque formas de co-regulación, co-producción, co-dirección, colaboración y corresponsabilidad. Esta lectura de la relación entre Estado, sociedad civil y mercado no disuelve la responsabilidad estatal, pero busca comprender el papel que juegan otros actores en la construcción de la estabilidad social y estatal, y en las posibilidades de llevar una gobernabilidad normal. Como iremos viendo a lo largo de los capítulos, considero que, en las últimas décadas, y en particular en momentos de crisis socioeconómica, las religiones serán parte importante de la construcción de gobernabilidad, pero no solo brindando apoyos puntuales de contención ante situaciones problemáticas, sino exigiendo también ser parte de la gobernanza, buscando involucrarse más en la toma de decisiones estatales. Ahora bien, qué religiones y de qué manera estará fuertemente vinculado a la hipótesis de trabajo ya presentada.

Este juego entre gobernabilidad y gobernanza existe en todos los niveles de gobierno, pero gana una visibilidad más patente cuando nos concentramos en niveles subnacionales. Su estudio implica algunas precisiones teórico-metodológicas, sobre todo para el caso bonaerense, que detallaré a continuación.

Los estudios subnacionales y las particularidades bonaerenses

La preocupación en los estudios académicos por la política provincial tiene una extensa historia en nuestro país, sin embargo, existe una mayor proliferación a partir de la década de 1990, en parte como respuesta a los procesos de democratización en América Latina, y en parte por los procesos de descentralización política y financiera que vinieron de la mano de la implementación de políticas neoliberales en el continente. Suárez Cao et. al. (2017), desde la ciencia política, consideran que la preocupación por lo territorial, y en este sentido por lo subnacional, se relaciona con los procesos de democratización en América Latina en la década de 1980. En países federales como Argentina esto se produjo de forma irregular e inconsistente al interior del territorio, revelando la necesidad de producir una mirada extracéntrica (Macor y Tchach, 2003) que permitiera reconstruir estos procesos disímiles.

Ortiz de Rozas (2016) encuentra antecedentes de esta mirada teórico-metodológica en el trabajo de O'Donnell, como así también en investigaciones historiográficas que se sirven del estudio de las historias provinciales para comprender la construcción del Estado nacional. Esta relación entre lo provincial y lo “nacional” en el devenir histórico es importante sobre todo cuando,

como en este caso de estudio, se pone la mirada en la provincia de Buenos Aires, cuyo “descabezamiento” con la federalización de la capital en 1880 como parte del proceso de consolidación del Estado-nación, la llevó a constituirse en *primus inter pares*, pero con más desafíos que privilegios (Pereyra, 2016: 72-74).

Realizar estudios subnacionales no supone hacer historia o ciencias sociales regionales, sino poder a partir de los casos provinciales (que posteriormente incluyen también en lo subnacional a los casos locales, Clemente, y Smulovitz, 2004) dar cuenta de procesos complejos, que atraviesan muchas veces los territorios, pero que se pierden si miramos solo desde el gran relato nacional. Lo subnacional nos permite observar la articulación de la esfera social y política, y entender que las experiencias provinciales son “terrenos de producción de lo político” (Ferrari y Mellado, 2016: 33)¹⁴, es decir no autosuficientes o autoexplicativas, ni un mero reflejo de lo nacional, sino un espacio de tensión, disputa y construcción de sentidos, que co-constituyen los procesos políticos provinciales y nacionales (Ortiz de Rozas, 2016).

Es así que la variación de las escalas de análisis (Frederic y Soprano, 2009), nos habilita la comprensión de las perspectivas de actores inscriptos en diferentes dimensiones sociales, en este proceso de deconstruir los objetos de estudio desde el nivel nacional. Sin embargo, debe tenerse en cuenta aquí la salvedad que plantean Mauro, Paratz Vaca Narvaja y Ortiz de Rozas (2016:10) que consideran que desde los estudios subnacionales se ha logrado

matizar, complejizar y enriquecer las interpretaciones convencionales sobre los regímenes políticos, el Estado, los partidos, las élites políticas y las formas de relación entre actores políticos y sociales en los espacios subnacionales, lo cual ha impactado en la construcción y abordaje de los fenómenos políticos nacionales. Sin embargo, es posible afirmar que se ha avanzado más en la dirección de deconstruir los objetos de investigación “nacionales”, que en la de configurar una nueva perspectiva que articule la complejidad de los hallazgos realizados en la escala subnacional en una nueva explicación generalizadora sobre los objetos abordados.

Retomo así la mirada sobre lo subnacional que destaca las prácticas políticas “desde adentro”, con un abordaje centrado en los actores, que permita “identificar redes y facciones políticas, así como modos específicos de construcción de poder político, difícilmente inteligibles a partir de categorías generales como ‘autoritarismo’ y ‘clientelismo’, portadores de supuestos normativos desde donde se evalúan las dinámicas provinciales” (Ortiz de Rozas, 2016: 69).

Cabe aquí una aclaración importante respecto a qué actores consideraré. La bibliografía sobre políticas subnacionales muchas veces se concentra en agentes estatales que accedieron a su cargo de forma electiva (gobernadores, diputados y senadores, intendentes, concejales, etc.).

¹⁴ Los autores retoman esta expresión del trabajo de Macor, D. e Iglesias, E. (1997) *El peronismo antes del peronismo. Memoria e historia en los orígenes del peronismo santafesino*. Santa Fe: Centro de Publicaciones, Universidad Nacional del Litoral.

En el caso de estudio que presento se trata siempre de agentes en cargos no electivos, funcionarios políticos (en el sentido de Weber, 1979) seleccionados no tanto por su capacitación para el puesto como por una serie de alianzas partidarias y religiosas complejas, en las que entran en juego varios capitales. En este sentido, considero las oficinas en estudio como burocracias plebeyas, (Perelmiter, 2016:18), parte de un contraestatus de lugares que son invisibilizados en sus propios organigramas estatales, que se hacen cargo de un tipo de actores –en este caso religiosos – que, si bien pueden volverse visibles en algunos momentos coyunturales específicos, no parecieran tener una existencia fundamental en el funcionamiento cotidiano de la gestión del Estado. Sin embargo, esta invisibilidad no deja de generar una interfaz (Acosta, 2000) conflictiva entre los distintos niveles de gobierno, sobre todo en microfísicas del poder territorial, y de los alcances de la descentralización del Estado y de la relación entre niveles de gobierno, que llega en el caso de estudio hasta los límites de la autonomía municipal.

Es por esto que me interesa recuperar como clave de análisis la categoría de capital territorial propuesta por Ortiz de Rozas (2017). A partir del caso de Santiago del Estero, la autora define el *capital territorial* como la capacidad de “ser reconocido como representativo de un territorio determinado, con capacidad de movilizar electoralmente a los ciudadanos que habitan en ese espacio” (Ortiz de Rozas, 2017: 132). En este sentido, más allá del cargo ocupado, el funcionario busca, a través de tareas de mediación entre sus bases territoriales y las dependencias de la administración pública, conservar y acumular poder político, como un capital “personal”, más allá del “capital delegado” que pueda detentar por su pertenencia a la organización política. Entonces, hay un mediador político que conforma su reconocimiento fundamentalmente en base a su trabajo territorial, incluso por sobre sus capitales políticos, su calificación técnica o profesional y en este caso, por sobre sus capitales religiosos. El territorio y la capacidad de intervenir en él se revelan como las claves centrales, por lo que la necesidad de una perspectiva subnacional es evidente, a la vez que pensarlo en términos de capitales me permite comprender que esto puede ser puesto en juego incluso en relación a otros niveles de gobierno y en diálogo con las dinámicas propias del campo religioso delimitado dentro de cada territorio subnacional. Ortiz de Rozas (2017) propone que este capital territorial implica una “obligación de dar”, como una forma de clientelismo en un contexto de fuerte territorialización de la política, donde el mediador, personalizado, es quien puede facilitar diferentes tipos de bienes, tanto divisibles (favores, condecoraciones, ayudas públicas, etc.) como indivisibles (obras y servicios públicos), y que se dirigen a un territorio concreto. Esta definición de capital territorial para los agentes estatales se complementa con el proceso de construcción de

legitimidad de los actores religiosos, a partir de lo que Carbonelli, refiriéndose al trabajo de las iglesias evangélicas en el conurbano bonaerense, define como anclaje territorial, una manera de habitar el territorio que incluye simultáneamente “el despliegue de una oferta y propuesta de bienes de salvación y rituales culturales” y de “restauración material de los sujetos que podrían formar parte de su comunidad” (Carbonelli, 2020, p. 50). De esta manera la acción en el territorio, la capacidad de brindar bienes divisibles e indivisibles, materiales o espirituales, aúna los procesos de reconocimiento y legitimación de actores estatales y religiosos en el período y las oficinas estudiadas.

Volviendo al accionar estatal es a partir de un enfoque relacional de las políticas públicas (Oszlak y O'Donnell, 1984; Bulcourf y Cardozo 2009) que puedo dar cuenta de que las formas de regulación estatal de lo religioso se producen en un marco donde el Estado se pone en acción en las interacciones recíprocas entre actores estatales y sociales, produciéndose un campo de disputa donde el capital territorial, en tanto reconocimiento que puede obtener votos, pero que al mismo tiempo puede legitimar a religiones y su accionar en el Estado, estará siempre en juego, siendo desplegado por agentes estatales y prometido como moneda de cambio por agentes religiosos (en la medida en que prometen a cambio de un cierto favoritismo estatal un apoyo territorial potencialmente convertible en apoyo electoral, (Carbonelli, 2015, 2020, Semán y García Bossio, 2021). Establecidos estos parámetros teóricos delimitaré a continuación los casos de estudio y su justificación, para luego ahondar en el abordaje metodológico.

La selección de los casos de análisis

En Argentina la preocupación por la relación entre religión y política, y la forma en que esta se da dentro del Estado está presente en numerosas investigaciones (Algranti, 2010; Carbonelli, 2020; Esquivel, 2008b, 2014; Frigerio y Wynarczyk, 2008; Mallimaci, 2015), dentro de las cuales se ha profundizado en la legislación (Esquivel, 2009; Prieto, 2017) y el funcionamiento de oficinas específicas, en particular a nivel nacional en el funcionamiento de la Secretaría de Culto de la Nación (Mallimaci y Giorgi, 2016) y el Registro Nacional de Cultos (Catoggio, 2008; Ceriani, 2013; Espinoza, 2017; Frigerio, 2012); y a nivel local con una investigación sobre la Dirección General de Cultos de la Ciudad de Buenos Aires (Cela Heffel, 2015). Sin embargo, no se han concentrado en las oficinas de culto a nivel provincial y municipal.

La elección de concentrarme en la provincia de Buenos Aires fue una necesidad y un desafío. Una necesidad como bonaerense de visibilizar la provincia como un todo, sus complejidades y heterogeneidades, en este caso religiosas (siendo la provincia con mayor diversidad religiosa

del país, García Bossio, 2016), más allá de la clásica distinción entre interior y conurbano¹⁵ (la que de todas formas veremos que persiste en algún nivel). Un desafío porque la complejidad histórica de la provincia (y su particular heterogeneidad) la coloca tan asociada al entramado de lo nacional (Cao et. al, 2007; Ollier, 2010; Pereyra, 2016) que muchas veces las lecturas subnacionales no abarcan su particularidad, quedando fragmentada entre estudios nacionales y locales.

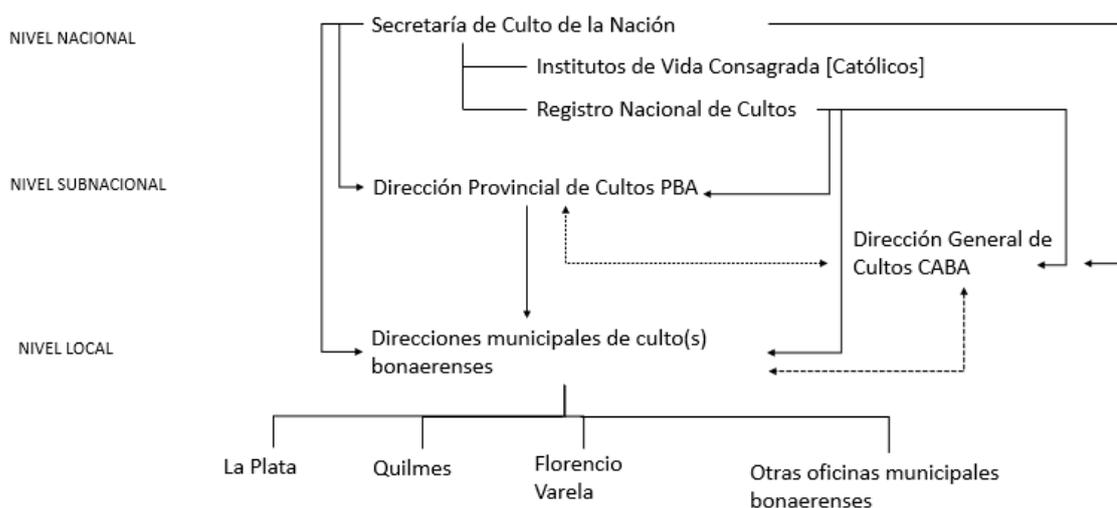
Existen numerosas investigaciones sobre creencias, religión y espiritualidad en localidades de la provincia de Buenos Aires (Ameigeiras, 1987, 2019; Carini, 2013; Faccio, 2020; Flores, 2011, 2012, 2015; Giop, 2020; Gracia, 2019; Viotti, 2021) y en particular en el Conurbano bonaerense (Algranti y Mosqueira, 2018; Esquivel et. al. 2001; Esquivel y Giménez Béliveau, 1998; Semán, 2015, 2021b), siendo varios de estos estudios sobre la relación específica entre religión y política (Abalos Irazabal, 2020; Algranti, 2010; Carbonelli 2015, 2020), o religión y Estado (Brardinelli y Algranti 2013; García Bossio y Monjeau Castro, 2018; Welsch, 2020). Sin embargo, encuentro un espacio de vacancia en el estudio de oficinas que se dedican principalmente a la relación entre religiones y Estado en este territorio (García Bossio 2016, 2017, 2018a, 2018b, 2020b). La importancia de abordar estas oficinas como parte del entramado entre religiones, Estado y política se observa en la medida en que estas dependencias van en aumento, en un contexto nacional y regional donde la pregunta por la intervención religiosa en el espacio público es cada vez mayor (de la Torre y Semán, 2021). A su vez, la preocupación por las formas locales de regulación de lo religioso excede a los límites regionales, para ser una problemática presente en investigaciones más globales (Bader, 2007; Martínez-Ariño, 2016, 2021; Martínez-Ariño y Griera, 2020; Poulat, 2012). Finalmente, en tanto mi investigación aborda las formas estatales de regulación, en este caso de lo religioso, permitirá contribuir al estudio del Estado y su configuración como una institución con matices (Das y Poole, 2004; de Souza Lima, 2012; Perelmiter, 2016), que construye en su hacer una

¹⁵ Se denomina “Conurbano bonaerense” o Gran Buenos Aires a los veinticuatro partidos (municipios) que rodean a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Almirante Brown, Avellaneda, Berazategui, Esteban Echeverría, Ezeiza, Florencio Varela, General San Martín, Hurlingham, Ituzaingó, José C. Paz, La Matanza, Lanús, Lomas de Zamora, Malvinas Argentinas, Merlo, Moreno, Morón, Quilmes, San Isidor, San Fernando, San Miguel, Tres de Febrero, Tigre y Vicente López. Sin embargo, otras lecturas pueden incluir hasta 44 partidos como Región Metropolitana de Buenos Aires (Di Virgilio, Guevara y Arqueros Mejica, 2015). Sin embargo, lo que en las ciencias sociales más se ha tematizado es la construcción identitaria de esta región en relación al “interior” de la provincia, debido a que el conurbano pasó por un proceso de industrialización desde la década de 1930 que con las sucesivas crisis económicas, iniciadas en 1980 y con picos en la década de 1990 y principios del 2000 llevó a fuertes tasas desempleo, marginalidad y deficiencias estructurales y de servicios, que han generado un problema endémico a la vez que ciertos códigos culturales compartidos. El sexto tomo de la colección de la *Historia de la provincia de Buenos Aires*, dirigido por Gabriel Kessler, está dedicado exclusivamente a su análisis (Kessler, 2015).

cultura pública (Gupta, 2015) sobre sí mismo y sobre las formas de vinculación con la sociedad civil.

De esta forma inicié la investigación registrando la existencia y funcionamiento de la Dirección Provincial de Cultos (posteriormente desjerarquizada a Área) de la provincia de Buenos Aires, desde su creación en 2001 hasta 2019, con el fin de la gestión de Cambiemos. Desde allí establezco la relación de esta dependencia provincial con lo nacional, en particular el Registro Nacional de Cultos, por un lado, y con lo local, por otro, en los casos de las direcciones municipales. La provincia cuenta actualmente con cerca de treinta entidades de culto locales de entre los 135 municipios bonaerenses. La elección de los casos a profundizar sigue un criterio teórico, sustentado en un mapeo a nivel provincial, eligiendo tres direcciones municipales con fluidas relaciones con la Dirección de Provincial Cultos: La Plata, capital de la provincia; y las localidades bonaerenses de Quilmes y Florencio Varela. Finalmente, tomo como referencia, sin la intención de producir un estudio comparado, el caso de la Dirección General de Cultos Ciudad de Buenos Aires en su interacción con las dependencias bonaerenses. Esta oficina se vuelve relevante pues por su posición en la capital nacional cuenta con una serie de recursos que la convierten en un horizonte de expectativa para las direcciones municipales, e incluso para el caso provincial, como observaremos en los capítulos 3 a 5. En el siguiente diagrama muestro esquemáticamente las relaciones cruzadas entre estas dependencias.

Imagen 1: Esquema de las relaciones entre dependencias estatales de culto



Fuente: elaboración propia

En este esquema es posible ver que hay una interrelación entre los tres niveles de gobierno. A nivel nacional la máxima autoridad en cuestiones relativas a las religiones es la Secretaría de Culto de la Nación, perteneciente al Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. Esta Secretaría es la encargada de establecer los vínculos internacionales en materia de libertad religiosa, con el Vaticano y con la Soberana y Militar Orden de Malta hacia el exterior, y hacia el interior centraliza a nivel nacional las gestiones que tanto la Iglesia Católica como las otras religiones realizan frente al Estado. A su vez tiene la función de asesorar a funcionarias y funcionarios de gobierno en todo lo que compete a lo religioso¹⁶. Dentro de esta dependencia se encuentran el Registro de Institutos de Vida Consagrada en el que se inscriben las órdenes religiosas de la Iglesia Católica (el clero secular no debe inscribirse por tratarse de una persona jurídica pública, como veremos en el capítulo 1), y el Registro Nacional de Cultos, en el que deben inscribirse todas las religiones no católicas que deseen mantener relaciones con el Estado en sus tres niveles de gobierno (si bien en teoría el Registro es obligatorio, en la práctica no hay sanciones para quienes no se inscriben, pero sí beneficios al estar registrado). Ambos registros son nacionales y rigen para todo el territorio argentino¹⁷.

A nivel provincial se encuentra la Dirección Provincial de Cultos¹⁸ que durante todo el período dependió de diferentes dependencias dentro de la Secretaría General de Gobierno de la provincia. La Dirección tiene vínculos directos con nación, en particular con el Registro Nacional de Cultos con el que firmó en 2010 un convenio para ser oficina de enlace donde iniciar el trámite de inscripción. Con la Dirección General de Cultos de la Ciudad de Buenos Aires mantuvo en el período una relación relativamente fluida de diálogo, sobre todo en la última período estudiada, 2015-2019 por tratarse de gobiernos del mismo signo político. Con las direcciones municipales, como profundizaré en el capítulo 4, tiene una relación de diálogo y de potencial coordinación, pero debido a la autonomía municipal no tiene jurisdicción directa sobre ellas.

Finalmente, en el nivel municipal bonaerense a lo largo del período, sobre todo entre 2010 y 2019 se produjo una fuerte proliferación de oficinas municipales de culto, varias de ellas

¹⁶ Descripción en 2019 <https://web.archive.org/web/20190331175340/https://cancilleria.gob.ar/es/ministerio-de-relaciones-exteriores-y-culto/secretaria-de-culto>

¹⁷ Así como el Registro Nacional de Cultos, el Registro de Institutos de Vida Consagrada también mantiene vínculos con todas las oficinas para las inscripciones. No lo marqué para simplificar el gráfico y porque debido a la estructura jerárquica de la Iglesia Católica con una administración compleja que cubre todo el territorio nacional y los vínculos directos de las jerarquías con la oficina nacional las inscripciones de estas órdenes no suelen ser una problemática del cotidiano de las oficinas de culto como sí lo es la inscripción al Registro Nacional de Cultos.

¹⁸ En los primeros años la Dirección Provincial fue de Culto en singular, para luego ser de Cultos (en plural). Como daré cuenta en el capítulo 3 el cambio al plural tuvo un peso simbólico para el director del período 2015-2019. Este mismo director vería la oficina perder jerarquía pasando a ser Área de Cultos en 2018.

creadas a partir de un convenio para ser mesa de enlace del Registro Nacional de Cultos. Así para principios de 2018 había registrado 16 oficinas en funcionamiento, tres en proceso de creación y otros 13 municipios donde el director provincial había llevado adelante acciones (García Bossio, 2018b); número de oficinas que habían llegado a 34 para inicios de 2020¹⁹. Algunas de las direcciones locales establecieron relaciones entre sí, y todas al menos un contacto protocolar con la Dirección Provincial, aunque solo algunas mantuvieron un vínculo sostenido con su par provincial²⁰. Respecto a la Dirección General de Cultos de la Ciudad de Buenos Aires, si bien no hay una relación jerárquica, varias direcciones, sobre todo del conurbano bonaerense, mantuvieron vínculos con la oficina porteña, y hacia fines del período 2015-2019 también lo hicieron otras oficinas más lejanas geográficamente, pero con afinidad política (como el caso de Bahía Blanca). Luego de haber realizado un relevamiento general de las direcciones municipales, dada la cantidad y velocidad con que se fueron creando en los últimos años, decidí concentrarme en tres que, funcionando de forma continuada desde 2015, tuvieron vínculos fluidos con la Dirección Provincial de Cultos y con la nación: La Plata, Florencio Varela y Quilmes. A su vez cada una presenta ciertas particularidades: La Plata se trata de la capital de la provincia, además de que en el período estudiado contó con dos directoras distintas dentro del mismo gobierno; mientras que los casos de Florencio Varela y Quilmes tienen ciertas similitudes pues son oficinas que gestionan territorios lindantes; pero al mismo tiempo tienen importantes diferencias, particularmente en el signo político de sus intendencias (en Quilmes gobernó ese período Cambiemos y en Florencio Varela el peronismo) y en el estilo de gestión que se le quiso dar a cada oficina. Habiendo presentado el mapa de actores y los fundamentos teóricos para el análisis, presentaré a continuación las herramientas metodológicas para la obtención de los datos.

Metodología

Parto del estudio de caso como diseño de investigación (Garcilazo, 2011; Starke, 1999; Yin, 2003), con una estrategia de casos múltiples (Neiman y Quaranta, 2006: 230; Starke, 2006), seleccionando los mismos de forma instrumental. Tomo como primer caso el de la Dirección Provincial de Cultos por tratarse de la oficina encargada específicamente de la relación con las religiones en la provincia de Buenos Aires. A partir de seguir a los agentes estatales es sus

¹⁹ Menciono principios de 2020 para mostrar que estas dependencias no dejaron de crearse con el cambio de gestión. Además, la situación de la pandemia del covid-19 desde 2020 ha llevado a los municipios bonaerenses a tener que establecer protocolos para las comunidades religiosas de sus territorios.

²⁰ Martínez-Ariño (2021) destaca la importancia de analizar las formas de gobernanza multinivel de la diversidad religiosa, y propone una serie de canales para su abordaje, los que profundizaré en el capítulo 4.

vínculos y relaciones (Perelmiter, 2016), y luego de realizar un relevamiento de las dependencias existentes a nivel municipal bonaerense identifiqué tres casos municipales en los que concentrarme: La Plata, Florencio Varela y Quilmes. De esta manera los casos seleccionados permiten trazar un mapa de las relaciones entre religiones y Estado en niveles subnacionales de gobierno bonaerense, en diálogo con lo que sucede a nivel nacional.

Considerando que el estudio de casos permite la triangulación metodológica (Neiman y Quaranta, 2006) utilizo bases de datos estatales, como la producida por el Registro Nacional de Cultos, y encuestas (Mallimaci, 2013; Mallimaci, Giménez Béliveau, Esquivel, Irrazábal, 2019) para una primera aproximación cuantitativa de la diversidad religiosa provincial, siendo el abordaje general de la investigación cualitativo. En este punto tomé como guía las recomendaciones propuestas por Pagani y Arce (2017) para el estudio de organismos estatales. Así inicié con el análisis documental, que partiendo del contexto de la organización brindado por el relevamiento de normativa a nivel nacional, provincial y municipal me permitió profundizar luego en la documentación producida por las propias instituciones, incluyendo la revisión periódica de sitios web y redes sociales, tanto de las direcciones de culto como de los medios de comunicación de distintas religiones, buscando allí la información específica de su relación con el Estado.

Con este acervo de conocimiento, y retornando constantemente a las fuentes escritas, procedí a la realización de entrevistas y observación participante, buscando desarrollar una perspectiva etnográfica (Guber, 2014), que comprenda la producción de la información en la relación entre quien investiga y su sujeto/objeto de estudio. Esto lo llevé a cabo en forma simultánea en las dependencias de nivel provincial y municipal, siguiendo los lineamientos que postula Marcus (2001) para una etnografía multilocal, a fin de conocer su estructura organizacional, las regulaciones burocráticas que proponen y sus posibles modificaciones a través de estos últimos años. A partir de este trabajo, y del seguimiento de eventos organizados o promovidos por estas entidades, espero poder establecer las maneras en que el Estado se relaciona con las religiones; permitiéndome a su vez observar la interacción con referentes religiosos (algunos de los cuales desempeñan también tareas estatales).

El acceso al campo fue posible a partir de un primer acercamiento a la Dirección Provincial de Cultos en un período anterior al inicio de la investigación doctoral (García Bossio, 2016), donde entré en contacto tanto con el director en ese momento, como con el agente que fue el director en el período 2015-2019. A partir allí se habilitaron otros vínculos con agentes estatales. Dada la dificultad que implica acceder a trabajar con estos agentes (Pagani y Arce, 2017), y más aún dentro de su quehacer cotidiano, una herramienta importante fue la presencia sostenida en

eventos abiertos al público organizados por las dependencias de culto. He comprobado que esta participación genera un vínculo con los agentes estatales a cargo, y habilita un piso de legitimidad que facilita la posibilidad de una entrevista. Estas tuvieron lugar entre 2016 y 2019 de forma presencial, en general en los espacios de trabajo de los y las agentes estatales (hice un par de entrevistas de seguimiento de forma virtual, ver el Anexo).

Otra herramienta fundamental en la obtención de información, sobre todo en la última etapa de mi trabajo de campo, en la que ya conocía a la mayoría de los actores estatales y religiosos que conforman la red de relaciones entre las direcciones de culto municipales, fueron los chismes y rumores. Como menciona Ceriani Cernadas (2017) recuperando la tradición antropológica sobre la materia, el chisme y el rumor exponen dinámicas contradictorias de los vínculos sociales, la fragilidad de las relaciones y las posiciones personales. El hecho de haber empezado a ser interlocutora en un circuito de chismes creaba un lazo social del que se me hacía parte, promoviendo cierto nivel de confianza, pero a la vez midiendo cuál iba a ser mi respuesta, sobre todo cuando se comentaban “malas prácticas” de gestión, y estaban esperando que yo diera alguna especie de evaluación. En este sentido, siempre fui cuidadosa de deslizar algún comentario que mantuviera ese grado de confianza, pero a la vez no comprometiera mi posición con otros informantes. Los rumores también circularon, pero en este caso eran más sentencias sobre el funcionamiento de ciertas oficinas de culto, o sobre el accionar de ciertas religiones, y lo que se esperaba de mí era menos una evaluación de la situación que una verificación de lo que se estaba afirmando. Nuevamente, busqué mantener la cautela en esos casos, y apelar ahí sí a mi posición de investigadora para buscar dar un panorama más amplio o más complejo en los casos que creía que ameritaba.

Además del trabajo etnográfico, la investigación se nutrió de fuentes secundarias, a las que he tenido acceso mayormente por tratarse de información pública, ya sea la legislación a través de los digestos disponibles online, como accionar en las redes sociales de las dependencias y la prensa. El acceso a documentación propia de cada oficina se vio mediada por la habilitación de las directoras y los directores en cada caso, por lo que muchas veces la complementé o suplí con otras fuentes (entrevistas a agentes estatales, redes sociales de grupos religiosos, medios de comunicación locales, etc.).

Sin hacer propiamente una etnografía digital (Hine, 2015; Campbell y Vitullo, 2016; Bárcenas Barajas, 2019) sí utilice parte de sus técnicas de recolección de datos, en especial en los casos en que las y los directoras/es de culto hacían un uso intensivo de las redes sociales, ya fuera para suplir alguna entrevista, para complementar la observación de acciones a las que no había tenido acceso, como para ver dinámicas que se producían en el mismo espacio digital. Fueron

útiles allí también perspectivas teórico metodológicas desde las ciencias de la comunicación, en particular en relación a las sociedades hipermediatizadas (Carlón, 2015)²¹ y al ensanchamiento del espacio público (Slimovich, 2018) en las redes sociales. Este último concepto se volvió una clave analítica útil para comprender cómo las redes sociales constituían una parte fundamental de los procesos de legitimación, tanto religiosos como estatales, inseparable de lo que sucedía *offline*, en la medida en que ampliaban los enunciadores políticos y los discursos políticos y de gestión. El hecho de que se trate de oficinas periféricas en el entramado estatal hace que las redes sociales sean muchas veces el canal privilegiado en el que mostrar su agenda de gestión diaria (Slimovich, 2012), a la vez que permite a los interlocutores religiosos dar cuenta de su vínculo con lo estatal, lo que es particularmente importante para comunidades pequeñas o con poca representación mediática²².

Recorrido de los capítulos

La organización de la tesis responde a un recorrido que busca ir de lo general a lo particular, con una presentación del contexto de surgimiento de estas dependencias, para luego profundizar en la descripción y análisis del caso provincial y los casos municipales, llegando en última instancia a poder establecer algunas regularidades y conclusiones sobre las formas de regulación de lo religioso en niveles subnacionales de gobierno.

En el capítulo 1 realizo una contextualización histórica de largo alcance sobre las relaciones entre el Estado y las religiones en el país, con puntos importantes para comprender el caso de la provincia de Buenos Aires. Doy cuenta allí de aquellos hitos que, tanto en lo institucional como en la construcción de la conciencia colectiva sobre lo religioso en nuestro país, son ineludibles para comprender la situación actual de las religiones en el territorio nacional. En este sentido, no se encuentra aquí un relato pormenorizado de la historia nacional y las religiones (porque claramente esto excede a los objetivos de este capítulo), sino que el recorte está dado por momentos en la historia institucional que modificaron el marco legal y simbólico entre las religiones y el Estado. Destaco en este relato también los momentos en que la legislación provincial bonaerense acompaña o disrumpe el recorrido de regulación de lo religioso a nivel nacional.

²¹ Entendiendo esta como una tercera etapa de la vinculación entre medios de comunicación y política, después de la etapa de la sociedad mediática con los medios de comunicación tradicionales, y mediatizada, con los medios masivos de comunicación (Carlón, 2015)

²² Al inicio de mi trabajo de campo subdimensioné esto, y sobre todo no me di cuenta que también estaban mirando mis redes sociales. Si bien siempre me cuidé de no subir cosas que pudieran ser polémicas para mi campo, no me di cuenta, por ejemplo, de que aparecía etiquetada en fotos en eventos con algunas directoras o directores en particular, cosa que creo que en algún punto me hizo perder algunos contactos, aunque también fortalecer otros.

Los capítulos 2 y 3 profundizan sobre el caso de la Dirección Provincial de Cultos en el período estudiado (2001-2019). En el capítulo 2 inicio el análisis de la Dirección Provincial de Cultos, abordando sus dos primeras gestiones entre 2001 y 2015. Para ello contextualizo los desafíos de estudiar la provincia, dando cuenta de las particularidades bonaerenses, de forma de justificar la elección del caso, pero también presentarlo al lector que no conoce sus especificidades.

Recorro brevemente la composición religiosa del territorio y los hitos legales e históricos que se producen en estos años, para comprender el origen de la dependencia y el alcance de la regulación. A partir de este contexto ahondo en el análisis de las gestiones, la primera (2001-2008) caracterizada la construcción de legitimidad estatal en un contexto de recomposición social y política tras la crisis de 2001; y la segunda (2008-2015) con un rol más protocolar y un claro despliegue de favoritismo estatal hacia la Iglesia Católica. Doy cuenta en ese proceso de ciertas regularidades sobre la función de esta oficina respecto a las religiones en su territorio, marcando las políticas que tendrán continuidad en la próxima gestión.

El capítulo 3 se nutre del trabajo de campo intensivo sobre la gestión de la Dirección, por lo que me permite ahondar más sobre la regulación en actividades concretas. Dando cuenta de las particularidades del contexto, que cambia al tratarse de un gobierno con un nuevo signo político en la historia de la provincia, muestro las continuidades para luego concentrarme en las áreas principales de la gestión del tercer director de cultos 2015-2019, en una trayectoria que va desde el deseo de marcar una diferencia, a una proyección más acotada sobre lo que es probable con los recursos disponibles, a lo posible en un proceso de desjerarquización de la oficina.

Allí retomo tres grandes ejes que fueron centrales en este período: las formas de gestión del espacio público (en particular las peregrinaciones católicas); la apuesta por trabajar en temáticas relacionadas al cruce entre religión y salud, en especial con el trabajo de prevención y recuperación del consumo de drogas problemáticas; y el trabajo con la diversidad religiosa. Observo la articulación con las comunidades religiosas como con otras áreas de gestión estatal, deteniéndome hacia el final del capítulo en las redes que el director buscó construir con otras dependencias estatales.

Los capítulos 4 y 5 responden a un proceso de descentralización de las oficinas de culto hacia municipios bonaerenses que se reveló como un hallazgo del trabajo de campo. En este sentido el capítulo 4 tiene como objetivo mostrar la génesis y puntos en común de las formas de gestión municipal de lo religioso en la provincia, a fin de dar cuenta de un proceso que es mayormente simultáneo en varios municipios, y que va construyendo un perfil de oficina local de cultos, en un diálogo de las dependencias entre sí y con oficinas de otros niveles de gobierno (provincial, nacional y de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires); como con las religiones en su territorio.

Construyo entonces un relevamiento en profundidad de las dependencias presentes en los municipios bonaerenses, con sus formas de regulación y gestión de lo religioso a nivel local, estableciendo aquellas prácticas que se repiten (gestión del espacio público, articulación con el Registro Nacional de Cultos, participación en eventos religiosos, búsqueda de visibilizar la diversidad), como así también los perfiles de las y los directores/as. Finalmente, busco dar cuenta de redes de relaciones en un entramado complejo de identificaciones, de capitales políticos y religiosos, a partir de redes y eventos que nuclearon varias direcciones, ahondando en las Jornadas Interculturales e Interreligiosas realizadas en Bahía Blanca en el año 2019 a las que tuve acceso.

Luego de haber analizado en el capítulo anterior los puntos en común de las direcciones locales de culto, en el capítulo 5 me propongo, a partir de tres casos concretos y sus particularidades poder ahondar en los detalles de estas dinámicas estatales y religiosas en la regulación a nivel local, donde los vínculos se producen cara a cara.

En el caso de Quilmes profundizo en la regulación de un evento en el espacio público de religiones de matriz africana, y cómo el director utilizó este tipo de eventos y las redes sociales como forma de consolidar una carrera política. En el de Florencio Varela me concentro en las formas de regulación en el quehacer cotidiano de la Dirección y cómo esto se vio atravesado por la presencia evangélica. Y en el de La Plata recorro las formas de regular lo religioso en dos gestiones que se producen durante un mismo período de gobierno municipal: la primera más asociada al “descubrimiento” de la diversidad religiosa; y la segunda con una forma de gestión que busca emular a la Ciudad de Buenos Aires. Finalizo el capítulo con una reflexión que enfrenta los casos, marcando tensiones en las formas de regulación y de construcción de una función estatal con límites difusos.

Finalmente, el capítulo 6 tiene como objetivo analizar de forma transversal algunas estrategias que el Estado en los niveles subnacionales de gobierno se da para regular lo religioso, dando cuenta de regularidades en las acciones según de qué religión se trate, como así también en la forma en que las comunidades de fe buscan articular con lo estatal, profundizando un poco más que en los otros capítulos en los motivos de estas religiones. Identifico ocho grandes dinámicas: la de la Iglesia Católica y el favoritismo estatal consolidado; el judaísmo y el Islam como representación “histórica” de la diversidad; las iglesias evangélicas y la tensión entre religión y política; los mormones y adventistas con acciones “apolíticas” pero de donaciones hacia el Estado; las religiones de matriz africana y la lucha por el reconocimiento; religiones muy minoritarias (como Scientology y la fe Bahá’í) pero con una sostenida representación estatal; las comunidades que en su diálogo con el Estado se posicionan en los límites difusos entre

religión y espiritualidad (budismo, hinduismo, movimientos Nueva Era, etc.); y las múltiples formas del creer no institucionales, donde el Estado muchas veces no persigue pero tampoco busca establecer un vínculo. Se constituye así más en un nuevo punto de partida que en un punto de llegada, para explorar la interacción una vez que he recorrido la estructura estatal que la posibilita.

Capítulo 1

Historia de la relación entre el Estado y las religiones en Argentina

Para poder hablar del presente es importante comprender el pasado, a fin de entender por qué se producen los fenómenos que hoy vemos, y dimensionar cuál es el contexto de su producción. En este capítulo realizaré un recorrido histórico que dé cuenta de aquellos hitos que, tanto en lo institucional como en la construcción de la conciencia colectiva sobre lo religioso en nuestro país, son ineludibles para comprender la situación actual de las religiones en el territorio nacional. El recorrido finalizará a las puertas de la crisis de 2001, año en el que inicia el período abarcado por esta tesis.

En este sentido, no se encuentra aquí un relato pormenorizado de la historia nacional y las religiones (porque claramente esto excede a los objetivos de este capítulo, implicando otra investigación), sino que el recorte está dado por momentos en la historia institucional de nuestro país que modificaron el marco legal y simbólico entre las religiones y el Estado, con puntos importantes para comprender el caso de la provincia de Buenos Aires, y su adhesión o distanciamiento del recorrido de regulación de lo religioso a nivel nacional. Buscaré, en la medida de lo posible, no realizar una lectura que separe la trayectoria de la Iglesia Católica (que como veremos es crucial para este estudio) de las otras religiones, sino mostrar cómo el Estado regula lo religioso en general, destacando sí los momentos de favoritismo religioso (en los términos en que abordados en la Introducción).

Metodológicamente, este capítulo se nutre de las investigaciones sobre la historia de las religiones (Di Stefano y Zanatta, 2009, Bianchi, 2009), como de estudios que realizan un cruce entre esta historia y áreas temáticas específicas (Prieto, 2017, Torres, 2014, Moreno, 2009), y de la lectura del marco legal sobre la cuestión religiosa en nuestro país (Secretaría de Culto, 2001). La periodización propuesta responde a lo que identifiqué como grandes procesos estatales de regulación religiosa, no siendo la única forma de comprender esta temporalidad.

El período colonial: conquista, religión y reformas borbónicas

El espacio que hoy se encuentra delimitado por nuestro territorio nacional fue, como todo América Latina, conquistado por la Corona Española tras el arribo de Colón en 1492, en un proceso que llevó consigo la evangelización católica del “Nuevo Mundo”. Sin embargo, nuestro territorio, que formaba parte del Virreinato del Perú, no fue una preocupación central del imperio hasta avanzado el siglo XVIII. Las poblaciones originarias eran dispares en su organización política y alcance territorial, con el noroeste y centro-oeste con comunidades que

formaban parte del imperio Inca, mientras que en el este y sur eran mayormente comunidades nómades. La Iglesia Católica tiene un temprano arribo, en lo que hoy es el norte y centro del país, sobre todo de la mano de congregaciones y órdenes religiosas, como los mercedarios (1535), los franciscanos (1538) y la Compañía de Jesús (1585), con una fuerte presencia en el noroeste argentino. En 1570 se crea la diócesis de Córdoba en la gobernación de Tucumán (Di Stefano y Zanatta, 2009).

La Corona poseía el beneficio del patronato regio sobre la Iglesia Católica en América, en función de la evangelización del “Nuevo Mundo”, lo que le permitía nombrar a los clérigos y distribuirlos en el territorio, a la vez que llevaban la religión como parte del proceso colonizador. Esto será fundamental para comprender el entramado de relaciones entre religión y Estado en los siglos venideros. Como parte de ese proceso, la Iglesia Católica se hizo cargo mayormente de lo relacionado con la educación, la salud y el trabajo con los más necesitados²³. En cuanto a las políticas sociales, sigo la perspectiva de José Luis Moreno, (2009) para quien la política social es el espacio en el que tanto el Estado como otras instituciones asistenciales se reservan una participación activa en la asistencia a todos los individuos alcanzados por algún tipo de minusvalía, y que por tanto deben ser protegidos. En este sentido, ya desde esta época hay una fuerte participación de la Iglesia Católica en sus órdenes religiosas, en relación a los pobres, niños, y viudas, con la caridad como uno de sus pilares (Quesada, 1895). Las elites coloniales aún no se preocupaban por el cuidado de pobres y hambrientos, delegando esa tarea a los eclesiásticos, que se financiaban por sus propios medios y donaciones de particulares; sumándose a ellos la asistencia puntual de laicos conformados en cofradías. A su vez, en ese proceso la Iglesia Católica cumplía funciones relacionadas al poder terrenal, al ser la encargada de registrar nacimientos, casamientos y defunciones (Mallimaci, 2015).

Di Stefano (2011), al periodizar los umbrales de secularización y laicización en Argentina, identifica el primero en el siglo XVIII, con las reformas borbónicas, que afecta la economía y la organización político-administrativa, incluyendo en este proceso ilustrado el recorte de la influencia eclesiástica, tanto en lo externo (con el concordato de 1753) como en lo interno, donde en el control de las órdenes religiosas, como parte de un proceso de fortalecimiento de la estructura diocesana y del poder episcopal, impacta con fuerza en la expulsión de los jesuitas de todos los territorios de la Corona. También destaca que este proceso no es únicamente

²³ De estos tres puntos me voy a concentrar en el relacionado a la acción social, porque es el que impacta de forma más directa en el funcionamiento posterior de las direcciones de culto. Mencionaré la salud y la educación solo cuando afecten el marco general de las relaciones entre religiones y Estado. Para un recorrido minucioso por las formas de regulación de lo educativo ver Prieto (2017) y Torres (2014). Respecto a la salud, esbozo algunos elementos de esta vinculación en el capítulo 3.

peninsular, sino que encuentra un correlato en las tierras virreinales, entre ellas las del reciente Virreinato del Río de la Plata (creado en 1776), donde Buenos Aires (cuya diócesis se creó en 1620) transfiere recursos del clero regular al secular. En este proceso también se va a producir una toma de distancia del poder pontificio que refuerza la idea de que “el regio patronato sobre las Iglesias de Indias es inherente a la soberanía, con lo que el relato de su origen como donación pontificia pasa a segundo plano” (Di Stefano, 2011: 7). Esto va a ser importante para pensar la forma en que el gobierno revolucionario leerá el patronato.

Un punto crucial para comprender cómo se relacionará la religión y la estatalidad en el territorio nacional, es el presentado por Di Stefano (2011: p.9) al indicar que

En las sociedades establecidas bajo régimen de cristiandad no existe la Iglesia como institución, por lo que es erróneo constituirla conceptualmente en un sujeto del que se predicaban intenciones y acciones. Lo que existe en ellas son corporaciones muy autónomas que gestionan el culto, la predicación y la pastoral y administran la jurisdicción espiritual. En el caso de las colonias españolas, esas heterogéneas instituciones tienen como única cabeza común al Papa -en teoría- y al rey -en los hechos-. Por lo demás, es poco lo que las une entre sí y las diferencia del resto de la sociedad.

Esto permite ver dos cosas: por un lado, comprender que en Argentina coincidieron la construcción de la Iglesia y del Estado como instituciones, y por otro, que esta construcción espejada va a generar un entrelazamiento que difícilmente se produzca con otras religiones en la matriz del Estado.

Esa falta de distinción entre lo religioso y lo político en esta época está presente en la Inquisición, como cuerpo dependiente directamente de la Corona de Castilla encargado de perseguir los “crímenes de herejía” en los reinos hispánicos. Si bien en el territorio que hoy conforma la Argentina el funcionamiento de este poder inquisidor fue débil –aunque no dejaron de existir algunos procesos- (Bianchi, 2009), sí marcó la persecución a los judíos o a aquellos con “prácticas judeizantes”, poniendo especial atención a portugueses a los que se identificaba con estas creencias. Posteriormente se incorporó el peligro de la “herejía luterana”, en este caso asociada a los comerciantes y navegantes ingleses. Bianchi (2009) señala que esta persecución diluyó la presencia judía, aunque no así la protestante, con quienes la naciente organización revolucionaria entablará vínculos. Las prácticas ancestrales de los pueblos originarios fueron silenciadas o absorbidas en el proceso civilizatorio. La presencia de población esclavizada proveniente del continente africano trajo consigo sus propias religiones, que sin embargo debían ser practicadas en lo privado, adoptando muchas veces imágenes del santoral católico como forma de poder vivir su fe. No será hasta entrado el siglo XX que las religiones de matriz africana sean reconocidas por el Estado y la sociedad.

El Virreinato del Río de la Plata puso el eje en Buenos Aires, y con ello llegaron nuevas prácticas e instituciones. La expulsión de los jesuitas cambió ligeramente el panorama educativo, creándose distintos tipos de establecimientos no universitarios, en general para varones (Prieto, 2017) y absorbiendo los cabildos las escuelas jesuitas, pero siendo mayormente los clérigos los que dictaban los contenidos. En política social (Moreno, 2009), podemos ver una primera acción en un sistema de pensiones a las viudas y jubilaciones para militares que defendían las fronteras del Virreinato en expansión.

Ya a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX se conforman los primeros hospitales (separados varones y mujeres), pero sin participación económica estatal. Estos funcionaban bajo el accionar de cofradías, entre ellas la Hermandad de la Santa Caridad. De esta época datan también el Colegio de Niñas Huérfanas (1755), el Hospital de mujeres (1765) y la Casa de Niños Expósitos (1782). Esta última marcó un importante hito en la relación entre el Estado y las instituciones religiosas, que hasta ese momento eran las únicas que hacían asistencia sistemática. Al tener injerencia el Estado sobre la suerte de los niños abandonados por sus padres, se delineaba una función social y benefactora, si bien aún lo público y lo privado no tenían límites precisos.

De esta manera, el gran período colonial establece en el territorio que luego sería el argentino a dos actores con una organización débil, el Estado colonial y la Iglesia Católica, que se construirán complementariamente. Las reformas borbónicas impactan particularmente en nuestra región en la medida en que se crea el Virreinato del Río de la Plata, y se producen los primeros momentos secularizantes, en un juego donde el actor político y el actor religioso comenzarán un largo proceso de complementariedad y disputa que se extenderá en el futuro.

1810-1880 La independencia y conformación del Estado nacional

En 1810 inicia en el Virreinato del Río de La Plata el largo proceso revolucionario, en sintonía con otros países de la región, y en el plano de lo religioso se produce el desafío de pensar qué lugar ocupará la religión en la nueva situación política. Esto encuentra una primera pregunta en la cuestión de la soberanía, que ya no descansará en el Rey sino en el pueblo, creciendo la imagen del ciudadano sobre la más religiosa del súbdito. Otra pregunta tiene que ver con la pervivencia del patronato regio, que el naciente país toma como propio, incluso cuando esto genere ciertas tensiones con Roma (Di Stefano, 2011). A estas tensiones se suman las provocadas por la necesidad de contar con tribunales eclesiásticos propios, ya que el territorio

del Virreinato no tiene arquidiócesis (lo que recién será reconocido para Buenos Aires en 1865 por bula de Pío IX).

Por último, se incorpora una pregunta relacionada con las religiones no católicas, con las que en este primer momento se inicia el camino hacia la tolerancia religiosa de los “disidentes”, sobre todo en relación a la ampliación del horizonte económico en vínculo con las comunidades protestantes (Bianchi, 2009). Así, en 1810 ya hay una circular invitando a extranjeros “útiles”, principalmente ingleses y portugueses, a afincarse en el territorio. En 1813, un reglamento del Triunvirato les habilitaba el culto privado. En 1818 tiene lugar la primera misión protestante con James Thompson, miembro de la Sociedad Bíblica Británica (Bianchi, 2009). Ese mismo año, con el beneplácito del gobernador de Buenos Aires, Martín Rodríguez, y el permiso del clero local, es designado Director General de Escuelas, para poner en funcionamiento el sistema lancasteriano de enseñanza. Sin embargo, la tolerancia solo era practicada con las comunidades protestantes en el marco de la práctica privada, dejando fuera tanto a los judíos como a cualquier otra práctica religiosa fuera de la ortodoxia.

Como mencioné en el apartado anterior, la consolidación de la Iglesia como institución relativamente centralizada y autónoma es un proceso propio del siglo XIX. Aquí la misma Iglesia también funciona como agente de secularización, al marcar cuáles esferas de la vida social le serán propias. En nuestro territorio el proceso de construcción del Estado viene acompañado de una reforma eclesiástica que coloca “todas las corporaciones coloniales bajo el control del ordinario diocesano” (Di Stefano, 2011, 10). Es imprescindible en este período, y en el derrotero de estas relaciones, indicar el peso de las reformas que Rivadavia impulsó en 1822 como ministro de Gobierno y Relaciones Exteriores del gobierno de Martín Rodríguez. Estas, que incluían la creación de un senado eclesiástico, un mínimo de edad para realización de los votos, la incautación de bienes de conventos, la limitación del número de religiosos de clausura, la supresión del diezmo y la transferencia de los sacerdotes regulares a la diócesis (Di Stefano y Zanatta, 2009), implicaban menos una serie de políticas de secularización (como lo leerían desde la Iglesia Católica tiempo después), sino más bien la creación de una “Iglesia del Estado” (Di Stefano, 2012), afianzando una tendencia regalista, que terminó dando paso a la construcción de una institución propiamente eclesiástica²⁴. Las tensiones se producirán, en todo caso, porque ese mismo proceso de centralización se estaba dando en el Estado, y por tanto

²⁴ Cabe mencionar que estas reformas, sobre todo las atinentes a la incautación de bienes y la supresión del diezmo fueron leídas posteriormente como laicistas, e incluso se utilizaron en el sentido común católico para justificar el sostenimiento del culto católico, lo que como se demostrará al analizar la Constitución nacional, no fue así.

existían espacios que debían ser delimitados. Sin embargo, ya desde 1824 existe en el territorio presencia romana, con una delegación pontificia.

Este proceso de separación de lo propio de la Iglesia y lo propio del Estado en las políticas rivadavianas se ve en la creación de la Sociedad de Beneficencia en 1823. Así, si bien todavía la Iglesia cumple funciones civiles y de atención de la población necesitada, se va produciendo lentamente un proceso donde la caridad cristiana va dejando paso a la beneficencia y la filantropía, con un Estado que tutela a las instituciones religiosas en funciones sociales. Esta Sociedad es de carácter público (aunque acepta también financiamiento externo), y el Estado tiene en ella un rol institucional permanente. Absorbe el Colegio de Niñas Huérfanas, la Casa de Niños Expósitos y el Hospital de Mujeres, para luego de la refundación rosista, incluir la cárcel correccional de mujeres, conocida tiempo después como del Buen Pastor.

Esta Sociedad tiene una característica moderna para la época, y que es parte de la configuración de las políticas sociales en Argentina: era administrada por un consejo de mujeres notables, vecinas reconocidas de Buenos Aires. De esta manera, se introducen las mujeres en la gestión de la cosa pública, pero en un área que las une aún al binomio mujer-madre, de fuertes raíces católicas, y que acompañará la tendencia a la feminización de las políticas sociales en Argentina (Moreno, 2009). A su vez, la devoción cristiana de las damas administradoras permite que aún la Iglesia Católica tenga injerencia, en particular con la incorporación de órdenes religiosas en las actividades de la Sociedad, como es el caso de las Hermanas de la Caridad.

En estos mismos años se cristaliza la forma de vínculo con las iglesias protestantes y las relaciones comerciales y políticas con Gran Bretaña, de forma tal que el tratado comercial firmado en 1825 con este país, incorpora en su artículo 12 el derecho a los ciudadanos británicos de practicar su culto pública o privadamente, aunque sin poder realizar tareas misioneras (Secretaría de Culto, 2001: 87)²⁵. Se fundan las primeras tres iglesias protestantes: la Iglesia Anglicana, la Presbiteriana Escocesa y la Congregación Evangélica Alemana. A comienzos de 1836, y con la condición de realizar sus celebraciones y acciones en inglés, se funda la Iglesia Metodista. Durante las primeras décadas pos revolucionarias, se vinculará con fuerza la disidencia con la extranjería, aun cuando en poco tiempo comenzará a haber argentinos protestantes (Di Stefano, 2011). Sin embargo, es interesante tener en cuenta que la vinculación entre la diversidad religiosa y la diversidad cultural quedará impregnada en la memoria

²⁵ Como menciona el *Digesto de derecho eclesiástico argentino* (Secretaría de Culto, 2001) este artículo será replicado de forma semejante en tratados del país con otras naciones extranjeras, como con Estados Unidos en 1853 y Prusia y los países del Zollverein (hoy Alemania) en 1857.

colectiva hacia el futuro, de forma tal que muchas veces las historias de las comunidades religiosas sean historias de migración.

El proyecto de Constitución unitaria de 1826 establecía la libertad de culto, pero no suprimía el patronato sobre la Iglesia Católica ni su sostenimiento. Sin embargo, muchas provincias leen esto como parte de las políticas rivadavianas, y lo cuestionan, enarbolando los federales, en particular Facundo Quiroga, la consigna de defender el catolicismo (Di Stefano y Zanatta, 2009). A pesar de esta postura en varias provincias, en Buenos Aires se mantuvo la tolerancia religiosa hacia los protestantes, permitiéndoles incluso en años posteriores celebrar matrimonios, abrir escuelas y tener sus propios cementerios.

Hacia 1830 la Iglesia Católica romana, más consolidada que el endeble gobierno local, busca ordenar y estructurar su clero, en una región con pocas vocaciones. En la provincia de Buenos Aires la figura de Rosas juega un rol importante como parte de la identificación con el catolicismo, favoreciendo a la Iglesia en su estructura organizativa y material; tendiendo a reparar las relaciones complejas que se había mantenido con Rivadavia; y extendiendo la moral católica a la vez que controlaba las minorías religiosas (Di Stefano y Zanatta, 2009). Aquí es posible dar cuenta de la primera legislación sobre la regulación de lo religioso en la provincia, con el *Registro de Ministros de culto en las diferentes creencias religiosas existentes en la Provincia*, creado en 1833 por el gobernador Viamonte (Decreto 543/1833, Registro Oficial del Gobierno de Buenos Aires, pp. 20-25), cuyo objetivo principal era llevar un listado de ministros habilitados para celebrar casamientos entre personas de religiones distintas al catolicismo, pero prontamente es absorbido por la dinámica nacional (Navarro Floria, 2000). Posteriormente, políticos como Sarmiento y Alberdi, con la intención de impulsar la migración del norte de Europa, proponían que era necesario un cambio en la forma de comprender los cultos que ellos practicaban (Bianchi, 2009). Estas tensiones se manifestarían en la convención constituyente que sancionaría la Constitución Nacional.

La Constitución Nacional y la Constitución provincial

Estos años se constituyen diferentes modelos de secularización, que impactarán en la forma de institucionalizar las relaciones con la Iglesia Católica, e indirectamente el vínculo con lo religioso en general. Di Stefano (2011) propone una tipificación ideal en tres grandes propuestas: la galicana, la intransigente y la liberal.

La propuesta galicana promueve una Iglesia “nacional”, apelando a la vigencia irrestricta del patronato. Esto no quiere decir que se corte relaciones con Roma, sino que existe una estructura diocesana que pone el control final en el Estado. Como contrapartida, este considera a

canónigos, párrocos y capellanes como funcionarios estatales, con un sueldo, y las iglesias como dependencias del Estado. La tolerancia de cultos se extiende al extranjero, mientras que el ciudadano es pensado como católico. La propuesta intransigente va por la separación entre Iglesia (como *societas perfecta*) y el Estado, aceptando la intervención estatal sólo a fines de reorganizar las instituciones eclesiásticas, que piensa sujetas a Roma en el plano disciplinario. No se puede continuar con el patronato, sino que se requiere un concordato que establezca las nuevas relaciones. En este sentido, propone un proceso de secularización en la medida en que divide lo estatal de lo religioso, marcando incluso una ruptura con la forma de pensar las relaciones en el Antiguo Régimen. Frente a la diversidad, se ubica en la disidencia extranjera, que sólo puede practicar su culto a puertas cerradas. Finalmente, la propuesta liberal propone el irrestricto reconocimiento de la libertad de conciencia, abandonando el patronato y promoviendo el concepto de tolerancia a la diversidad. Reconoce el carácter católico de la sociedad, pero cree que para favorecer a la inmigración no debe existir una religión de Estado. Las Iglesias son, para esta perspectiva asociaciones voluntarias de creyentes. Estos esquemas no se dan de forma pura en las relaciones realmente existentes, pero permean los debates, sobre todo en la redacción de la Constitución de 1853, donde se puede observar las negociaciones que parezcan aceptables a la mayoría de los actores. En este sentido priman la mirada galicana y liberal. La concesión más clara a la posición intransigente es la de permitir a las constituciones provinciales declarar la religión católica como religión de Estado.

Si analizamos los puntos centrales de la presencia religiosa en la Constitución, podemos ver que Dios es mencionado como “fuente de toda razón y justicia” en el Preámbulo, a la vez que el artículo 19, al referir a las acciones privadas de los hombres, indica que “están sólo reservadas a Dios”. (Secretaría de Culto, 2001: 69) Específicamente en torno a las religiones se establecen dos parámetros básicos: por un lado, en su artículo 2 detalla que el gobierno federal “sostiene el culto católico, apostólico, romano”²⁶, a la vez que en el artículo 14 asegura que todo habitante de la Nación goza del derecho a profesar libremente su culto, extendiéndose esta garantía para los extranjeros en el artículo 20 (en estos dos artículos podemos ver la influencia de la vertiente liberal). Los eclesiásticos regulares no pueden ser miembros del Congreso (artículo 73); pero por el artículo 67 corresponde al mismo “conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo” (inciso 15), aprobar o desechar los concordatos con la “Silla Apostólica”, y mantener el patronato (inciso 19) y admitir en el territorio de la Nación otras órdenes religiosas además de las existentes (inciso 20) (Secretaría de Culto, 2001: 71).

²⁶ Este artículo se conserva hasta la actualidad, a pesar de que a partir del Concordato firmado entre la Santa Sede y la República Argentina en 1966 se suprime la institución del patronato (Catoggio, 2008; Wynarczyk, 2003).

De esta forma se construye un primer parámetro estatal: la aceptación de la diversidad religiosa, pero dando a la Iglesia Católica un “estatus especial” (Frigerio y Wynarczyk, 2004: 454), que luego se extiende sobre gran parte del entramado institucional estatal en la relación a las religiones en el territorio nacional. Tanto el artículo 2 como la disposición de que el presidente y vicepresidente de la Nación, que se configura como republicana y federal, deban profesar la fe católica son consecuencias de la continuación del Patronato, y por tanto de la vertiente galicana. Así, si el Estado tenía la potestad de elegir a los obispos, acordando con Roma, la confesionalidad de los principales mandatarios y el sostenimiento económico mínimo (que durante la vigencia del Patronato incluía el pago de un salario a los obispos y a personal de la curia diocesana, incorporándolos en la nómina de empleados públicos) eran las obligaciones que acompañaban ese derecho. Sin embargo, qué alcances tiene el sostenimiento será una discusión que llega hasta la actualidad. Para Navarro Floria (2007: 34) esta obligación llevó a una serie de contribuciones para solventar los gastos de la Iglesia Católica que distan mucho de conformar un sostenimiento pleno o significativo de la misma. Para Esquivel (2009a) este sostenimiento, independientemente del monto constituido, implica necesariamente una posición diferencial que no puede ser ignorada, en tanto forma parte de la cultura política local. Otro punto central en la relación entre religiones y Estado es la sanción del Código Civil en 1863. Allí, se refiere a la Iglesia Católica como “religión del Estado”, lo que tendrá consecuencias en sus modificaciones posteriores.

Buenos Aires no jura la Constitución, promulgando en 1854 la suya, donde pervive la opción galicana al considerar a la Iglesia Católica como “Iglesia de Estado” (creada por Rivadavia en 1822 y continuada por Rosas) (Bianchi, 2009: 44), según su artículo 3, en el que se establecía que la religión de la provincia “es la Católica Apostólica Romana” y que “todos sus habitantes están obligados a tributarle respeto, sean cuales fuesen sus opiniones religiosas”. Simultáneamente incluía en sus artículos 4 y 5 el derecho a dar culto a Dios “según su conciencia”, siempre que respetara “la moral, el orden público y las leyes existentes del país”. Además, el gobernador debería jurar por los Santos Evangelios, comprometiéndose a proteger la religión católica (Corbetta, 1984: 70). Al producirse la unificación nacional, en 1863 la Iglesia de Buenos Aires se incorpora en la jurisdicción federal, pasando a ser arquidiócesis en 1865. Las reformas de la constitución provincial posteriores (1873, 1889, 1934 y 1994), incluyeron en su preámbulo la invocación a Dios, y produjeron algunas reformas, invirtiendo el orden de los artículos referentes a la libertad de culto (especificando que esta podía realizarse “públicamente”, dentro lo que “prescriben la moral y el orden público”), de forma que los artículos sobre la libertad religiosa preceden al referente al de la cooperación con el

sostenimiento de la Iglesia Católica, de acuerdo a las prescripciones de la Constitución Nacional, siendo la relación Estado e Iglesia la misma que a nivel nacional (Corbetta, 1984).

Acción social, migración y diversidad religiosa

En esta época se profundizan ciertas políticas sociales, sobre todo sobre los hombres, tanto en lo educativo y sanitario (aunque existían establecimientos educativos católicos), como en el control policial que se ejercía sobre aquellos que no tenían un trabajo estable, y que caían bajo la figura de “vagos y malentretidos”. Esta figura se relacionaba con una distinción que se mantiene hasta nuestros días, entre aquél que no puede trabajar, y por tanto tiene que ser cuidado, y aquél que no trabaja, aunque tenga las condiciones físicas para hacerlo, siendo un pobre vergonzante. Así en la década del 70 se fundó el Hospital de Niños, el Hospital de Hombres, el Neuropsiquiátrico y el Asilo de Mendigos. La Iglesia Católica comienza a ver, ya a fines de la década de 1850, la incipiente cuestión social, desde una perspectiva a la vez antiliberal y antisocialista, a partir del accionar de laicos que realizaban acciones de asistencia social (Moreno, 2009). En el plano educativo, recién a mediados del siglo XIX comienza a formarse el sistema educativo argentino. La Constitución estableció que cada provincia debía asegurar la educación primaria, creciendo el número de escuelas estatales; mientras que la enseñanza media se canalizaba a través de los colegios nacionales en cada una de las 14 provincias argentinas (existentes en ese momento) (Prieto, 2017).

En Buenos Aires crece la diversidad religiosa, y hay un proceso de ruptura entre clericales y anticlericales. Hasta fines de 1850 la masonería porteña y la “presa liberal” aún no cortaron totalmente con el catolicismo (Di Stefano, 2011). Será en 1857 que inicia el proceso de quiebre más duradero, ante la expulsión de los masones con una carta pastoral del obispo de Buenos Aires, y el giro intransigente de Pío IX a partir de 1849, a lo que se sumará el debate constituyente de 1860, el *Syllabus* en 1864 marcando los errores de la modernidad, y el Concilio Vaticano I (1869-1870). A partir de allí la Masonería argentina se ubicará dentro de las posiciones anticlericales.

Ya en las últimas décadas del siglo XIX la inmigración de países del norte de Europa traerá comunidades protestantes que se instalarán en colonias en Santa Fe, Entre Ríos, Buenos Aires y La Pampa (suizos reformados, evangélicos congregacionistas y calvinistas; alemanes luteranos; valdenses; daneses luteranos; escoses presbiterianos; ingleses; galeses; ruso-alemanes menonitas). También comenzarían a llegar comunidades galesas de distintas denominaciones a Chubut. Si bien no tuvo una relevancia cuantitativa, su presencia marcó un

hito en la diversidad religiosa en Argentina. De la misma manera lo fue la comunidad judía, que en 1868 funda la Congregación Israelita de la República Argentina (CIRA) (Bianchi, 2009). El largo período que supone el proceso independentista y la unificación nacional tiene puntos álgidos en las relaciones entre las religiones y el Estado. Por un lado, se sigue consolidando la centralidad de la Iglesia Católica, incluso en la época de las reformas rivadavianas, como parte del entramado estatal, pero a su vez en un proceso de secularización que disputa cuáles serán los lugares precisos de su participación, sobre todo en la educación y las políticas sociales. A su vez la diversidad religiosa empieza a crecer, primero de la mano de los migrantes protestantes y progresivamente de otras olas migratorias, que traen el desafío de cómo articular con ellas y qué derechos han de corresponderles en territorio argentino. La Constitución nacional, sancionada en 1853 establece un doble registro que se convertirá en una constante a lo largo de nuestra historia: la primacía católica, asociada cada vez más a la identidad argentina (Mallimaci, 2015); a la vez que el reaseguro del derecho a la libertad de cultos, lo que presentado en la constitución provincial de 1854 se reafirmará en la de 1873.

1880-1930 El proyecto liberal y las leyes laicas

La llamada generación del 80 impulsa, hacia fines del siglo XIX, un proyecto liberal, iniciando una nueva etapa para la Argentina: no sólo se ha finalizado la delimitación territorial y administrativa del país, sino que también se ha desarrollado un modelo económico agroexportador que, beneficiando particularmente a las elites dominantes, permite a su vez una serie de avances en el tramado urbano, las comunicaciones y el sistema productivo, todo esto imbuido de un espíritu positivista de progreso científicista. La ciudad de Buenos Aires ve multiplicarse su población casi por diez, mientras que Córdoba y Rosario crecen también. Esto coincide con lo que sucede en otros países, donde comienza a producirse un Estado capitalista clásico (Soldano y Andrenacci, 2006). Se busca mostrar al mundo un país moderno, a la vez que extender la frontera agrícola-ganadera, lo que se consigue con las llamadas “campañas del desierto” mediante las cuales se amplió la frontera productiva a costa del exterminio de los pueblos originarios. En términos de organización territorial, la federalización de la ciudad de Buenos Aires decapita a la provincia, e impone la creación de una capital, La Plata, que en sus orígenes mostraba los signos de ese proyecto de país.

Este proyecto implicaba un Estado más constituido, y en ese sentido, iba ganando una legitimidad propia que ponía en tensión las relaciones con la Iglesia Católica. La necesidad de poblar el territorio, y de hacerlo mayormente con población “industriosa” de los países

protestantes, generaba, como se anticipó, la necesidad de volver al Estado más neutral, y por tanto menos identificado con lo católico. Esto, sin embargo, no suponía para el Estado dejar de delegar parte de su función “civilizatoria” a la Iglesia, pero para esta el lugar que se le asignaba en el nuevo entramado no era suficiente. A su vez la Iglesia Católica local estaba en un proceso de romanización²⁷, nacionalización y clericalización que marcaría su actuar en los años venideros (Di Stefano y Zanatta, 2009). Estas tensiones se ven con fuerza en las reformas laicas que tienen lugar en la década de 1880.

En 1881 el gobierno subordina los tribunales eclesiásticos a los civiles. En 1882 tiene lugar el Congreso Pedagógico Sudamericano, convocado por Roca como antesala de la ley de educación N°1.420. Tanto durante el Congreso, como en los debates por la sanción de la ley la presencia católica fue central, a la vez que la disputa respondió más a un enérgico laicismo (como posicionamiento político anticlerical) que a la laicidad (como forma de legitimación ajena a lo religioso) (Torres, 2014: 171). Si bien la sanción de la ley mantuvo en el texto componentes religiosos, se logró introducir el artículo 8, que hacía que la educación religiosa no fuera obligatoria, y se dictara en horarios extracurriculares. Así, si bien la ley no habla expresamente de laicidad es recordada como un punto de quiebre en el discurso educativo, como en la trayectoria de relaciones entre religión y Estado, como aquella que instituyó la educación obligatoria, gratuita y laica (Torres, 2014). La respuesta de la Iglesia Católica se produce en un doble frente: por un lado, presiona sobre las constituciones provinciales, de forma tal que la ley solo se aplique en la capital y los territorios nacionales; y por otro, crea, consolida, unifica y disciplina el conjunto de establecimientos educativos católicos.

En 1883 el obispo interino de Córdoba, Clara, condenó a través de una carta pastoral la designación como directora de la Escuela Normal de Maestras de la provincia a una mujer estadounidense y protestante, entre otros reclamos. Esta condena fue acompañada por monseñor Matera, delegado apostólico, quien para el gobierno era responsable de la creciente intransigencia de la Iglesia Católica argentina. No sólo preocupaba su intervención en un asunto propio de las autoridades civiles, sino también que lo hiciera en calidad de representante de un poder que estaba por fuera de la soberanía del Estado (la Santa Sede). Por esto, y en virtud del patronato, Roca los expulsó a ambos, y con ellos a los obispos de Salta, Jujuy y Santiago del

²⁷ Sin tradición de autonomía ni arraigo social suficiente, la Iglesia local se subordinó al “modelo romano”, que concentró en el Sumo Pontífice y en su curia el poder dogmático, el doctrinario y el disciplinario. Así las autonomías eclesiásticas locales se atenuaron para luego desaparecer, las liturgias y las devociones locales se plegaron a las normas universales impartidas desde el Vaticano y los episcopados se sometieron a la autoridad de los nuncios pontificios. El delegado apostólico de la Santa Sede comenzó desempeñar funciones que, por ir más allá de la gestión de las relaciones con el Estado huésped, contemplaban un riguroso control de la Iglesia local. (Di Stefano y Zanatta, 2009).

Estero. Iniciaba así una década de tensiones entre el gobierno nacional y la Santa Sede (Di Stefano y Zanatta, 2009).

En 1884 se crea el Registro Civil, y con él se quiebra la concepción reproducida por el Estado hasta ese momento, que unificaba el ser argentino con el ser católico, en la medida que la Iglesia realizaba las inscripciones de los nacimientos (con el bautismo) y las defunciones. De esta manera nacimientos y defunciones pasaban a la órbita de lo estatal, sumándose en 1888 el matrimonio civil, despegándolo de su carácter sacramental, y posteriormente la estatización de los cementerios (Di Stefano y Zanatta, 2009, Prieto, 2017).

Migración y diversidad religiosa

Hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX se consolida un mercado de trabajo, que si bien en Argentina no fue fuertemente de corte industrial, comienza a generar una importante masa de asalariados. Muchos de estos trabajadores provienen de las migraciones europeas, y se agrupan en mutuales por nacionalidades. A su vez, estos migrantes traen también nuevas ideas políticas, produciéndose el desarrollo del anarquismo y el socialismo local. Emergen así los conflictos entre capital y trabajo, donde el Estado muchas veces reprime (ya sea con las fuerzas de seguridad como a través de lo legal, con la Ley de Residencia en 1902, o la figura jurídica del Estado de sitio y la ley de Defensa Social en 1910, Soldano y Andrenacci, 2006).

Las grandes olas migratorias traen también prácticas religiosas novedosas para el país (Bianchi, 2009). Entre ellas podemos mencionar las misiones pentecostales estadounidenses, canadienses y suecas que se expanden con una teología centrada en los dones del Espíritu Santo; y la expansión de otras denominaciones protestantes como la Iglesia Evangélica Suiza (en Misiones), los bautistas (en Buenos Aires) y los Hermanos Libres (en Buenos Aires, Rosario y Córdoba); o la acción social emprendida por el Ejército de Salvación. En esta época se instala en Puiggari (Entre Ríos) la Iglesia Adventista del Séptimo Día, fundando un colegio, un sanatorio y una Escuela de Enfermería; y en Pehuajó una misión menonita; a la vez que la Iglesia Luterana Unida inicia acciones de proselitismo en español; y se establece la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.

Las comunidades judías, mayormente de origen sefardí (provenientes del Imperio Otomano) se radicaron principalmente en Buenos Aires, aunque también llegaron a Córdoba, Santa Fe, Rosario, Mendoza y Tucumán. Se organizaron por fuera de CIRA, fundando la Congregación Israelita Latina (CIL). Luego se fundarían otras dos organizaciones judías. Dentro de los migrantes otomanos también se encontraban comunidades maronitas, ortodoxas, drusas, y en

menor medida musulmanes. Finalmente, entre los migrantes se encuentran creyentes de las iglesias ortodoxas rusa y griega.

En esta época es de destacar la influencia del espiritismo en Argentina, que, en vínculo con el espiritismo español, se consideraba seguidor de Allan Kardec, conviviendo armoniosamente con las ideas de progreso de principios del siglo XX, y llegó a ser una creencia que atravesó a varias figuras políticas nacionales, aunque se encontró con rechazo por parte tanto de las ciencias como de otras religiones. En 1917 surge la Escuela Científica Basilio, versión nacional del espiritismo que dialoga con el catolicismo. A su vez crecen figuras dentro de lo que podríamos considerar religiosidad popular, como Pancho Sierra y la Madre María.

Las religiones que ingresaron con la inmigración, y la incipiente religiosidad popular, fueron recibidas por el Estado y respetadas, si bien la Iglesia Católica nunca perdió su lugar preponderante. En la medida en que estas religiones buscaron comenzar a expandirse más allá de los límites de sus comunidades, por un lado, e ingresaron movimientos obreros anarquistas y socialistas (por ejemplo, en el Partido Socialista), por el otro, el Estado tendió a fortalecer sus vínculos con la Iglesia Católica, asociando nación y catolicismo, a la vez que la Iglesia ocupaba un papel central en la incipiente cuestión social (Mallimaci, 2015).

Las relaciones con el Vaticano no lograron componerse en los gobiernos de Juárez Celman ni en el de Pellegrini, incluso cuando el primero hubiera enviado en 1887 una ley habilitando la creación de tres diócesis: La Plata, Santa Fe y Tucumán. Hacia fines del siglo XIX la necesidad de contar con el catolicismo en la construcción del *ethos* nacional (Di Stefano y Zanatta, 2009) hizo reanudar desde el Estado los vínculos, a lo que la Iglesia respondió afirmativamente en 1895. El Vaticano (con León XIII como Papa) accedió a la creación de las tres nuevas diócesis (a las que se sumarán tres más con el papado de Pío X), y en 1899 se envió un embajador a la Santa Sede y un nuncio a la Argentina.

La cuestión social

En la resolución de la cuestión social el Estado realizó simultáneamente dos procesos: por un lado, profundizó la secularización de las políticas sociales, y por el otro volvió a articular con la Iglesia Católica. En el primer caso, se encuentran los primeros estudios académicos sobre el tema, destacándose la investigación de Biale Massé a lo largo del país, que permite comprender que lo social no es un problema del trabajador individual, sino que hay un contexto social más amplio, permitiendo comenzar a pensar al Estado como regulador y garante de ciertos derechos en el mundo del trabajo (se crea, en 1907 la Oficina del Trabajo). El estado avanza a su vez en salud pública (aunque aún no haya un plan general) y se comienza a pensar políticas orientadas

a la asistencia del pobre y el desvalido (en general niños y ancianos, a diferencia de quienes son potencialmente incorporables al mercado de trabajo, objeto del control policial). Es la época del higienismo como práctica para orientar la política social a partir de principios científicos, impulsando programas asistenciales y de prevención gubernamental. En este sentido establece un discurso moral que busca moldear al trabajador. Aquí también se seculariza otro eje que continuará en el tiempo: el fuerte control del binomio madre-hijo, hacia el que se orientan muchas de las medidas sociales. (Landau, 2011).

En el segundo caso, el Estado argentino tomará en su camino por resolver la cuestión social, lineamientos semejantes a los que el papa León XIII había delimitado para los católicos a nivel global en su encíclica *Rerum Novarum*, donde promovía buscar una solución a las miserias que sufría el trabajador de una manera que no adhiriera ni al liberalismo a ultranza ni a respuestas socialistas (Quesada, 1895; Castelfranco y Amuchústegui, 2016). De esta manera se observa otra forma en que la Iglesia Católica permea en la cuestión social, influyendo en la carga moral que tendrán las políticas sociales de un Estado que busca secularizarse. A su vez esto permite comprender la participación cada vez más activa de laicos católicos en espacios juveniles y obreros, como los Círculos de Obreros Católicos o el Partido Popular (Mallimaci, 2015).

¿Proyecto liberal y laicista?

Existe una discrepancia entre los autores sobre en qué medida este proyecto liberal era a la vez un proyecto laicista (es decir, de implementación efectiva de la laicidad). Mientras que Mallimaci (2004, 2008a, 2015) reconoce en el período que va de 1880 a 1930 un proyecto de laicidad liberal, con sus avances y retrocesos, Di Stefano (2011) complejiza esta mirada. Para este autor hay al menos dos aclaraciones a hacer sobre este período. La primera es que en la Argentina la laicización es un proceso truco, que se produce en la década de 1880 ante el avance migratorio, la construcción del Estado y la modernización económica y administrativa, pero que lejos de durar medio siglo encuentra dos puntos álgidos: entre 1882 y 1884 con la discusión y la promulgación de las leyes de educación y registro civil; y en 1888 con la ley de matrimonio civil. Desde allí el impulso laicista se debilita, y los sectores anticlericales comienzan a denunciar un avance clerical (como se ve en la insistencia del Estado en reconstruir las relaciones con la Iglesia Católica).

La segunda es que no hay una continuidad necesaria entre laicismo y liberalismo. Si bien en términos de principios el liberalismo propone la neutralidad del Estado, la igualdad de cultos y su actuación en la esfera del derecho privado, en la práctica en Argentina el culto católico conserva siempre su carácter oficial. Sin embargo, se puede identificar en esta época la

emergencia de ideas antirreligiosas, tanto desde las elites gobernantes que sacralizan la ciencia y la patria, como desde las filas del anarquismo y socialismo que abrazan la causa de la clase obrera. El liberalismo local sigue sosteniendo el ejercicio irrestricto del derecho de patronato, en contra de un posible concordato con la Santa Sede en 1882-1883, y en medio del debate de las leyes laicas (Di Stefano, 2011). Así Argentina se mantiene fuera del movimiento de separación de Iglesia y Estado que se da en esos años en Brasil (1889), Francia (1905), México (1917), Uruguay (1919) y Chile (1925) (Di Stefano, 2014).

El Estado solo laiciza algunas instituciones y acciones en función del avance de la diversidad religiosa en la sociedad, pero aún articula con la Iglesia Católica en algunas áreas, y en la inscripción en el registro civil, donde sacerdotes y agentes religiosos, como por ejemplo los salesianos en el sur del país, siguen cumpliendo estas tareas. El ingreso de congregaciones con clara formación en educación se vuelve una forma de articulación para el Estado y una preocupación para los sectores más laicistas. Además, y descontando los nichos ya mencionados en salud, educación y asistencia social, el catolicismo sigue teniendo espacios de privilegio, como la capellanía castrense para las Fuerzas Armadas o el Tedeum en la catedral metropolitana (donde aún hoy se mantiene una situación de privilegio).

Di Stefano (2011) también discute el fin del consenso laico en 1930, pues considera que el gran avance del catolicismo sobre la cultura política católica que se verá de manifiesto en el golpe de Estado, ya se venía produciendo desde al menos el final del siglo. Menciona aquí el triunfo católico en el debate por la ley de divorcio en 1902, la preparación del Congreso Eucarístico que tendrá lugar en 1934, la celebración de la fiesta de Corpus Christi de 1910 al finalizar los festejos del centenario (junto con un proceso de reivindicación de los clérigos en el proceso de la independencia), y la presencia de las Fuerzas Armadas en eventos católicos en las décadas de 1910 y 1920.

Es posible por lo tanto concluir que más allá de los enfrentamientos del principio del período, el pacto laico al que han llegado la Iglesia Católica y el Estado prevé que la primera acepte la exclusión de ciertas funciones, mientras el Estado la tiene como interlocutora privilegiada y cuasi culto oficial. Esto no quiere decir que no se produzcan nuevas renegociaciones y ajustes, pero ya está establecido como considerablemente sólido a largo plazo (Di Stefano, 2011).

1930-1946 La década infame, y la construcción de una cultura política

Independientemente de en qué momento se sitúe el origen del renovado pacto entre la Iglesia Católica y el Estado, no se puede negar que un parteaguas es el golpe militar al gobierno de

Hipólito Yrigoyen en 1930 (quien había impulsado las primeras políticas para constituir un Estado Social), que dará inicio a más de cincuenta años de inestabilidad política en el país, y de la intervención sistemática de las Fuerzas Armadas en la gestión del Estado.

En el período de entreguerras, y ante la crisis económica general y política local la Iglesia busca presentarse como una opción ante la crisis liberal y la emergencia comunista, reforzando su rol tutelar, en un proceso de clericalización de la vida pública (Zanatta, 1996: p. 18). Crece un catolicismo politizado y simpatizante de regímenes autoritarios tradicionalistas, como el franquismo y el salazismo, resaltando una sensibilidad hispanista, criollista y nacionalista. La Iglesia busca romper aquí con el pacto laico de las décadas anteriores para establecer un Estado confesional, teniendo en la obligatoriedad de la enseñanza religiosa católica en las escuelas públicas uno de sus baluartes. Aquí será importante la influencia de la encíclica del Papa Pío XI *Divini Illius Magistri* (1929), que establece la subsidiariedad del Estado en educación (principio que luego será trasladado a otras relaciones entre Iglesia y Estado), según la cual este debe garantizar la libertad de los padres de elegir la educación para sus hijos, subsidiando a las escuelas privadas, a la vez que asegurar la educación moral y religiosa de la juventud, favoreciendo la ya mencionada educación religiosa en las escuelas públicas (Prieto, 2017). Para Di Stefano y Zanatta se trataba de “proceder a la ‘reconquista’ de la escuela en nombre de la catolicidad de la nación” (2009: 413).

Estos gobiernos de legitimidad débil la buscan en la Iglesia Católica, mientras que le proveen a esta su propia estructura política y aparatos ideológicos en un doble proceso de militarización y catolización, construyendo en palabras de Mallimaci una “matriz común” (2015). Ante el fracaso del liberalismo por la crisis de entreguerras y el temor al comunismo que avanzaba, el Estado busca construir una identidad a partir de fusionar catolicismo y argentinidad, cristalizando un sentido común que se arrastra hasta el presente. Esto es lo que Mallimaci reconoce como catolicismo integral (Mallimaci, 2015), de forma que toma todos los ámbitos de vida del creyente, y la jerarquía, a través del Estado, se ocupa de toda la sociedad.

Un ejemplo claro de esta simbiosis se da en la creación de la Acción Católica Argentina, que será en el futuro semillero de líderes políticos, tanto en gobiernos militares como democráticos. En este contexto tuvo lugar el XXXII Congreso Eucarístico Internacional, que se mostró como una prueba de la importancia del movimiento católico argentino. En términos de jerarquías, en el transcurso de estos quince años se crearon doce nuevas diócesis, y seis pasaron a ser arquidiócesis²⁸. Esta participación fuerte de los católicos en el espacio público y político, fue

²⁸ El Papa Pío XI, por la bula *Nobilis Argentinae Nationis* (1934) creó diez (Azul, Bahía Blanca, Jujuy, La Rioja, Mendoza, Mercedes-Luján, Rosario, San Luis, Viedma y Río Cuarto) y elevó las arquidiócesis (Córdoba, La Plata,

acompañada muchas veces de un retroceso en términos de libertad religiosa, sobre todo con un creciente antisemitismo²⁹ (profundizando un proceso que ya había iniciado la década anterior con una importante xenofobia) (Bianchi, 2009).

En 1934 el Consejo Nacional de Educación incluyó la referencia a Dios en el curso de educación moral. En la provincia de Buenos Aires la reforma constitucional de 1934 incluyó respecto a la educación un pasaje según el cual esta tenía entre sus fines principales “formar el carácter de los niños en el culto de las instituciones patrias y en los principios de la moral cristiana, respetando la libertad de conciencia” (Constitución de la provincia de Buenos Aires 1934, artículo 190, inciso 2, Corbetta, 1984), de forma tal que deja abierta la puerta a una educación no necesariamente laica, aún en escuelas estatales (Mosqueira y Prieto, 2015)³⁰. Por otro lado, a partir de esta reforma los diputados y senadores pueden optar al jurar su cargo hacerlo “por Dios o por la Patria” (anteriormente era por Dios y por la Patria), conservándose el juramento por los Santos Evangelios en el caso del Gobernador de la provincia. En 1936 el gobernador Manuel Fresco incorporó la enseñanza religiosa en las escuelas estatales de la provincia.

Respecto a las otras religiones, durante todo este período, y en un contexto de Guerras Mundiales, se restringiría la inmigración. Esto propició la consolidación de las iglesias como manifestaciones religiosas locales, adoptando muchas de ellas finalmente el español como idioma del rito. Es destacable aquí que en 1935 se fundaba la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DAIA) y en 1941 se castellaniza la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) (Bianchi, 2009).

En 1939, y ante la avanzada de las restricciones a la libertad religiosa, se produce el primer intento de unificación de las iglesias protestantes, con la organización de la Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata (CIERP), incluyendo distintas denominaciones de Argentina y Uruguay (y nominalmente Paraguay)³¹. Si bien presentó tensiones internas (que se

Paraná, Salta, San Juan de Cuyo y Santa Fe). El Papa Pío XII creó las dos diócesis restantes, Resistencia (1939) y San Nicolás (1942). Hasta el fin del patronato era el presidente de la Nación quien enviaba la ley habilitando la creación de las diócesis. Las primeras fueron todas en una misma ley del presidente *de facto* Agustín P. Justo (1933), mientras que Ortiz habilitó Resistencia y Castillo San Nicolás.

²⁹ Si bien hubo un arco de posiciones que iban de la denuncia al nazismo, sobre todo de los católicos seguidores de Maritain, a una posición claramente pro nazi, en general la jerarquía eclesiástica buscó posicionarse en un punto medio entre la denuncia del racismo (sobre todo cuando comenzaron a conocerse las atrocidades del exterminio) y el sostenimiento de una posición que seguía siendo antijudía (Bianchi, 2009).

³⁰ Este artículo se cambió levemente en la reforma constitucional de 1994, pero mantuvo su esencia, ahora en el número 199 “La educación tendrá por objeto la formación integral de la persona con *dimensión trascendente* y el respeto a los derechos humanos y libertades fundamentales, formando el carácter de los niños en el culto de las instituciones patrias, en el respeto a los símbolos nacionales y en los *principios de la moral cristiana*, respetando la libertad de conciencia” (destacado mío).

³¹ Incluía a las iglesias Congregacional Alemana, Evangélica de Habla Francesa, Metodista, Valdense, Alianza Misionera Cristiana, Misión Evangélica Menonita y Unión Evangélica Sudamericana, a la que se suma al año siguiente la Iglesia Luterana Unida.

profundizaron con la llegada del peronismo), significa una referencia importante en términos de la visibilización de las iglesias protestantes, tanto en su organización como comunidades de fe (para la mejora de las escuelas dominicales y el proselitismo), como para su presentación como un cuerpo colegiado, y por primera vez político, en la “defensa de la libertad religiosa” (Bianchi, 2009: 183).

El mito de la nación católica se consolida

En 1943 un nuevo golpe de Estado destituye a Ramón Castillo. Los militares nacionalistas que gobernaban *de facto* esos años afianzan los vínculos entre las Fuerzas Armadas y la Iglesia, consolidando el mito de la nación católica (Zanatta, 1996). En este sentido, es interesante destacar dos leyes, una respecto a la educación y otra en relación a la diversidad religiosa. En lo educativo, en 1943, por medio del decreto 18.411 se incorpora la obligatoriedad de la enseñanza religiosa católica en las escuelas primarias y secundarias del país (Prieto, 2017; Torres, 2014), intentando barrer con el artículo 8 de la ley 1.420.

Respecto a la diversidad religiosa, se produjo una nueva restricción, proponiéndose la creación del primer Fichero de Cultos, donde las religiones no católicas debían inscribirse para poder tener legítimamente relaciones con el Estado. Si bien no llegó a implementarse (pues el decreto fue del 31 de mayo de 1946, y en junio asumió la presidencia Perón) (Secretaría de Culto, 2001), estableció algunas coordenadas que serían reproducidas en proyectos posteriores, y reforzó la idea de que el Estado debía conocer, y tener control, sobre las religiones que habitan su territorio. Es posible pensar que este decreto es un hito que visibiliza la larga lucha de las religiones no católicas por ser reconocidas por el Estado, y por intentar evitar que este reconocimiento sea en clave de persecución (e incluso de represión).

Estos años imponen, frente al pacto liberal del período anterior, un pacto entre un Estado con una legitimidad débil y una Iglesia que desde sus jerarquías ve esta situación como una oportunidad para profundizar en un ideal cultural católico. En este sentido la mayor presión se da en el ámbito educativo, y en la reducción de la libertad religiosa, restringiéndola a una tolerancia que no ponga en duda la superioridad moral del catolicismo como el espíritu de la nación. En 1945 el levantamiento popular que pide por la liberación del general Perón dará paso a una nueva etapa de la historia argentina, y con ella a una nueva negociación entre actores que pugnan por la legitimidad de reclamar para sí el espíritu del pueblo.

1946-1955 El peronismo y la sinuosa relación con lo religioso

La primera presidencia

El primer gobierno de Juan Domingo Perón abrevó en la Doctrina Social de la Iglesia Católica para conformar parte de su ideario, en una opción política que no abraza ni el liberalismo ni el comunismo, ideas que marcaban los polos en pugna en la época. En este gobierno se continúan varios puntos del gobierno *de facto* precedente, conservando, por ejemplo, la educación católica en las escuelas. Aún se mantiene cierta legitimidad cruzada entre Iglesia Católica y Estado, aunque, como veremos, Perón irá concentrando las últimas decisiones en el Estado, ya desde esta primera época.

En 1947 tienen lugar dos momentos claves en la relación entre Iglesia Católica y peronismo que se ven en el campo educativo. Por un lado, se sanciona como ley el decreto 18.411/43, que volvía obligatoria la educación católica en escuelas públicas, con resistencia dentro del partido Justicialista (donde los laboristas se identifican en gran medida como cristiano, pero que ven con sospecha la injerencia eclesiástica) (Torres, 2014), y entre los protestantes, que reclaman públicamente al gobierno en defensa de la libertad religiosa (Bianchi, 2009). Si bien la ley se sanciona, se hace de forma tal que la coordinación fundamental está en manos del Estado (con manuales aprobados por el episcopado, Prieto, 2017), y la falta de docentes católicos para cubrir los puestos abona a una progresiva peronización de la educación (Torres, 2014). Por otro, la sanción de la ley 13.047, el Estatuto para el personal docente de establecimientos privados de enseñanza que equipara los derechos laborales de los docentes de instituciones privadas con las públicas, y habilita la subvención de estos establecimientos para el pago de salarios (Torres, 2014). Ahora bien, esta ley por un lado da más recursos y control al Estado sobre las instituciones privadas, pero a la vez permite al nacionalismo católico centrista permear la estructura estatal (Prieto, 2017). De esta manera la ley garantizaba el acuerdo entre Estado e Iglesia Católica, porque si bien esta normativa no está pensada exclusivamente para las instituciones católicas, el peso de estas sobre otras instituciones privadas, incluso de otras confesiones religiosas, es mucho mayor (Bianchi, 2002).

La situación de bonanza económica en la que se encuentra el país permite constituir un Estado fuerte, garante de relaciones laborales justas, en una situación cercana al pleno empleo. De esta manera las políticas sociales aúnan cuestión social a cuestión obrera, ya que es el trabajo, y particularmente el trabajo asalariado, el que asegura una serie de derechos sociales a través de la consolidación de los sindicatos (que a su vez aseguran salud, previsión social, facilitan el acceso a la vivienda propia, etc.). En términos de acceso a servicios universales (Soldano y

Andrenacci, 2006), el Estado social expande la educación como canal de movilidad social ascendente; se llega a una red de prestaciones de salud gratuita mucho mayor; y la estatización de los servicios públicos habilita la mejora de infraestructura con baja de precios. Todo esto permite pensar en que se ha establecido un nuevo umbral de ciudadanía (Soldano y Andrenacci, 2006: 15) asegurado para la mayoría de los trabajadores asalariados.

Para quienes no pueden acceder a este umbral, ya sea porque sus condiciones de trabajo son muy precarias o porque no pueden ingresar al mercado de trabajo, se impulsan políticas asistenciales con una fuerte matriz estatal a través de la Fundación Eva Duarte de Perón (luego Fundación Evita). Este espacio (que derivará en la antesala del Ministerio de Desarrollo Social) disputa sus funciones a la Sociedad de Beneficencia, a través de otra mirada del pobre, al que no se le da limosna, sino que se le restituyen derechos. Este giro, que desplaza a la Iglesia Católica y a las mujeres notables de la sociedad, se hace, sin embargo, apelando simbólicamente al binomio mujer-madre, tan propio del catolicismo, en la figura de Eva que, aunque no tiene hijos, establece una relación maternal con el pueblo. De esta manera vemos nuevamente cómo lo asistencial se feminiza, incluso cuando está bajo la égida del Estado (Moreno, 2009). Así, en esta etapa la relación entre el Estado, las políticas sociales y la Iglesia Católica pasará por distintos estadios, que irán desde una fuerte simbiosis, donde ambos se beneficiaban con el accionar y apoyo simbólico del otro, hasta un quiebre en el segundo mandato.

Respecto a la diversidad religiosa, el primer gobierno de Perón fue abriéndose en la medida que se alejaba de las jerarquías católicas. Durante los primeros años, y con la continuidad de muchos funcionarios estatales de la dictadura precedente, se mantuvo un rasgo discriminador en los ingresos migratorios, priorizando un perfil católico y latino sobre otras poblaciones, en especial migrantes judíos (Bianchi, 2009). Esto hizo que DAIA tomara una postura claramente antiperonista, lo que explica que el vínculo con la comunidad judía produjera desde la Organización Israelita Argentina (1947), creada por iniciativa estatal para mejorar las relaciones.

En 1948 se crea un “Fichero de Cultos” con fines estadísticos, de información oficial y ordenamiento administrativo, “de forma análoga a lo que se hace con la Iglesia Católica Apostólica Romana” (aunque esta no vaya a ser incluida en la inscripción, Secretaría de Culto, 2001:163). Este Fichero retomaba muchos de los puntos del proyecto del gobierno de Farrell en 1946, pero buscaba presentarse como menos restrictivo, a la vez que suprimía el artículo 6 del anterior, que inhabilitaba a misiones religiosas a realizar “proselitismo entre los indios” (si bien la Constitución Nacional reservaba esa función a la Iglesia Católica, lo cierto es que desde hacía más de una década al menos, se estaban estableciendo misiones protestantes en el sur y

norte del país). Un dato a destacar es que en sus consideraciones establece que la Confederación de Iglesias Evangélicas y la Convención Evangélica Bautista han presentado notas al gobierno nacional pidiendo que el Fichero previo fuera modificado. Si bien esto da cuenta de una participación pública de los protestantes, y de un cierto reconocimiento estatal, lo cierto es que la nueva ley mantuvo un artículo que se consideraba polémico, pues suponía que el Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto tenía permiso de realizar “inspecciones especiales” (artículo 8) para comprobar que no hubiera infracciones a la ley (Secretaría de Culto, 2001: 163-164.) Otro punto de tensión con las comunidades protestantes se produjo con la reforma constitucional de 1949³². Esta no solo mantenía el estatuto de privilegio de la Iglesia Católica, sino que además la nueva Ley de Ministerios preveía tanto la fiscalización y control sobre los cultos, como la circunscripción del libre culto dentro de los templos, imposibilitando otras tareas con la comunidad. Aquí nuevamente la Confederación de Iglesias Evangélicas y la Convención Evangélica Bautista, junto con la Iglesia Adventista, entre otras organizaciones, protestaron, consiguiendo que no se incluyera este punto. Por estos dos puntos las iglesias protestantes mantuvieron una posición mayormente antiperonista (Bianchi, 2009).

Para finalizar el análisis de este subperiodo, cabe mencionar que en la provincia de Buenos Aires el gobernador Mercante, a través de la ley 5.458/49, otorgó a la Iglesia Católica de forma anual un aporte como beca a seminaristas, el 3% del valor fiscal de los seminarios para su mantenimiento y apoyo para la biblioteca, monto que aún se continúa otorgando³³. De esta manera es posible reconstruir una relación de tensiones y mutuas legitimaciones que se volverá más ríspida cuando el avance del proyecto peronista, que suponía una participación integral de la persona (Mallimaci, 2015), choque con las jerarquías eclesiásticas, pues en última instancia se estaban disputando una misma población objetivo: el pueblo argentino.

La segunda presidencia

La segunda presidencia de Perón trae una serie de disputas con la Iglesia Católica, y con ello podemos ver particularmente la apertura a otras religiones. El quiebre se produjo en gran medida cuando el peronismo avanzó sobre aquellos segmentos de la vida social que históricamente hacían a la catolización de la sociedad: la educación y las tareas de asistencia

³² En la reforma de la Constitución provincial bonaerense en 1949 volvió a cambiar el orden de los artículos referentes a las religiones, quedando como artículo 4 la cooperación al sostenimiento de la Iglesia Católica y en el 15 lo referente a la libertad religiosa (Corbetta, 1984). Esta Constitución, al igual de lo que sucedió con su par nacional, fue derogada con la autodenominada Revolución Libertadora, quedando en vigencia la de 1934 hasta la reforma de 1994 (Moreno, 2019).

³³ Esta ley fue actualizada por dos decretos-ley de la última dictadura militar: el 8.910 de 1977 y el 9.655 de 1981. Estos montos se suman a los aportes de nación.

social (Esquivel, 2008a: 176). Las tensiones entre catolicismo y peronismo, cuyas rispideces son detectables desde el inicio de las relaciones, devienen conflicto en 1954-1955, cuando se busca poner a la Iglesia Católica bajo control estatal. El distanciamiento da lugar a la sanción de un paquete de leyes -de vida efímera- que representan el mayor grado de laicidad alcanzado por el país en un largo período histórico (Di Stefano, 2011), entre los que contamos la igualdad entre hijos “legítimos” e “ilegítimos”, la legalización del divorcio, la supresión de la enseñanza religiosa, la legalización de la prostitución, y un proyecto de reforma constitucional (de mayo de 1955) para separar formalmente a la Iglesia Católica del Estado, “a fin de asegurar la efectiva libertad e igualdad de cultos” (Secretaría de Culto, 2001: 71).

A su vez, a partir de 1954, y de este distanciamiento, el peronismo despliega una serie de nuevos vínculos con otras religiones. Así, se produce un cierto acercamiento a la DAIA, y un intento hacia las comunidades protestantes que no encuentra mucha respuesta. Con quienes sí establece mejores vínculos es con el pentecostalismo, que al menos desde principios de la década de 1940 se encuentra realizando campañas proselitistas, sobre todo entre sectores populares urbanos y comunidades aborígenes, tanto en el norte del país, con las comunidades qom y quechua en Chaco, Salta, Formosa, como en el sur, entre los mapuches de Río Negro y Neuquén (Bianchi, 2009). Lo más destacado es la campaña de sanación del pastor Thomas Hicks, impulsada desde la Unión de Asambleas de Dios (la iglesia pentecostal más grande en Argentina, Wynarczyk, 2009) que tiene lugar entre mayo y junio de 1954, en los estadios de fútbol de Atlanta y Huracán, y es un parteaguas en la participación evangélica en Argentina, al menos por tres características: se centra en la sanidad y curaciones milagrosas, logra una presencia multitudinaria; y visibiliza al pentecostalismo local en el espacio público (Algranti, 2010). A su vez, que esto haya sucedido durante el gobierno de Perón, incorpora una “huella mnémica” en generaciones de evangélicos pentecostales, sembrando una simpatía que perdura incluso hasta el presente (Carbonelli, 2020: 23).

Entre las disputas la hegemonía de la construcción del discurso de nacionalidad, las leyes tendientes a una mayor laicidad y la apertura a la diversidad religiosa, un sector importante de la jerarquía católica y de su laicado inició un camino marcadamente antiperonista, que formó parte del conjunto cívico-militar que impulsó el golpe de Estado de 1955.

1955-1976 Legitimidades débiles entre el autoritarismo y la democracia restringida

Tras el golpe militar de la llamada “Revolución Libertadora”, con una renovada alianza entre la jerarquía católica y las Fuerzas Armadas³⁴, se sucederán en estas décadas dos tipos de gobiernos: por un lado, democracias restringidas (pues el peronismo estará proscripto hasta principios de la década de 1970) que requieren de la negociación con la Iglesia para mantener su débil legitimidad³⁵; y por otro gobiernos autoritarios, que tienden a reforzar el intercambio de legitimidades³⁶ en una forma semejante a como se había implementado a partir de la década de 1930. Así entre los primeros se encuentran las presidencias de Frondizi (1958-1962) e Illia (1962-1966), intercaladas por el gobierno civil *de facto* de Guido; y entre los segundos los gobiernos que conformaron la “Revolución Argentina” que derrocó a Illia, entre los que se encuentran las presidencias *de facto* de Onganía (1966-1970), Levingston (1970-1971) y Lanusse (1971-1973). Entre 1973 y 1976 se produce el retorno del peronismo al poder, primero con el breve mandato de Cámpora, que levanta la proscripción sobre la persona de Perón, quien asume la presidencia en 1973. La muerte de Perón en 1974 deja en el gobierno a su esposa, María Estela Martínez de Perón, derrocada por el golpe de 1976.

En este período se producirán una serie de transformaciones en el ámbito educativo que conllevan el pasaje de un Estado educador a un Estado subsidiario (Torres, 2014: 176-177), debido a una serie de políticas que beneficiarán a la educación privada. Esto se observa en tres hitos: la ley Domingorena (14.557) que habilita la creación de universidades privadas; la subvención a las escuelas privadas en todos los niveles; y la creación de la Superintendencia Nacional de Educación Privada al interior del Ministerio de Educación (Torres, 2014). Los intentos de descentralización del sistema educativo durante los gobiernos de Frondizi y de Onganía no prosperarán totalmente, pero llevan en su impulso el fortalecimiento del principio de subsidiariedad. Como he mencionado, si bien estas leyes no son confesionales, benefician

³⁴ El general Aramburu por decreto ley 584/57 autorizó la creación de 12 nuevas diócesis (Comodoro Rivadavia, Formosa, Gualeguaychu, Lomas de Zamora, Mar del Plata, Morón, Nueve de Julio, Posadas, Reconquista, San Isidro, Santa Rosa y Villa María) y la elevación de dos diócesis a arquidiócesis (Bahía Blanca y Tucumán). Menos de un mes después el Papa Pío XII las habilita por la Bula *Quandoquidem Adoranda*.

³⁵ Por el decreto 1.131/59 se incluye a los cardenales en la nómina de los beneficiados por la obtención del pasaporte diplomático. A su vez, los arzobispos y los obispos reciben el pasaporte oficial, al igual que los legisladores nacionales, los ministros de la corte suprema y los gobernadores de las provincias.

En 1961 Frondizi habilitó la creación de 11 nuevas diócesis (Añatuya, Avellaneda, Concordia, Goya, Neuquén, Orán, Rafaela, Río Gallegos, San Francisco, San Martín, San Rafael) y la elevación de dos arquidiócesis (Corrientes y Mendoza). Todas son autorizadas por Juan XXIII. Guido habilita cuatro diócesis (Concepción, Cruz del Eje, San Roque, Venado Tuerto) y una arquidiócesis (Rosario), con autorización de Pablo VI, siendo el decreto que da paso a la bula firmado durante el gobierno de Illia.

³⁶ El fin del Patronato durante el onganato hace que ya no deba el Estado elevar el pedido de creación de diócesis, sino que sólo debe reconocerlas con una ley. Durante su gobierno se reconoce la creación de dos pretalaturas (Cafayate y Humahuaca), una diócesis (San Justo) y un exarcado (Santa María del Patrocinio Bonaerense de los Ucranios).

principalmente a la Iglesia Católica que es la institución con más escuelas y universidades dentro del sector privado, aunque alcanza también a otras instituciones educativas religiosas.

El Concilio y la diversidad: impactos nacionales

Entre 1962 y 1965 tiene lugar en Roma el Concilio Vaticano II, el primero ecuménico de la historia de la Iglesia Católica. Iniciado por Juan XXIII, es finalizado por Pablo VI, y se propone “declarar con toda precisión a sus fieles y a todo el mundo su naturaleza y su misión universal”, sabiendo leer “las condiciones de estos tiempos” (Constitución dogmática *Lumen Gentium*). Si bien todo el Concilio tiene un alto impacto en el mundo católico, y en nuestra región, querría destacar dos elementos. Por un lado, el impacto que tiene para la diversidad religiosa local, y por otro, las transformaciones que va a producir al interior de la Iglesia Católica en el país, pues esto impactará fuertemente en las próximas décadas.

El Concilio es el primero en incluir observadores no católicos, entre los que se encontró el teólogo y profesor (luego enrolado en la Teología de la Liberación), José Míguez Bonino, quien luego tendría un rol importante en el Consejo Mundial de Iglesias y en la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (Piñero, 2012), siendo un referente en diálogo ecuménico. Las declaraciones *Nostra Aetate*, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, y *Dignitates Humanae*, sobre la libertad religiosa son reconocidas aún hoy como pilares fundamentales para el diálogo interreligioso³⁷.

Respecto al catolicismo local, el Concilio supone una implosión que divide al clero (Margaria, 2012), entre los tradicionalistas, que esperaban que se hubiera condenado los errores del mundo moderno (estos son los que mantienen más vínculos con las Fuerzas Armadas); los conservadores, que reconocen la importancia de los cambios, pero consideran que deben hacerse con moderación, sobre todo debido a la efervescencia social y política que se está viviendo en el país; y los renovadores, que tomaron una postura favorable y de adhesión a la propuesta del Concilio, recuperando la cuestión social. Este último grupo encontraba un sector más moderado, que, si bien adhería a la reforma, creía que debía hacerse respetando las jerarquías eclesiásticas, mientras que el más progresista encuentra su principal expresión en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, y en diversos grupos cristianos, en diálogo

³⁷ En entrevista con la directora del Registro Nacional de Cultos (4/12/2019) nos decía (esta entrevista fue hecha en colaboración con Leonel Tribilsi, al que agradezco la posibilidad de citarla):

“...no hay que olvidar que el diálogo interreligioso en Argentina tiene una historia, y la historia se palpa sobre todo después del Vaticano II ¿No? Con las dos encíclicas, *Dignidad humana* y *Todos nosotros* (...)

EI: ¿Pero acá cómo repercutió eso?

A.V: Y repercutió... Pero, por ejemplo, el Vaticano II (...)Míguez Bonino padre, escribió muchísimos libros, fue un teólogo de referencia para la Argentina, participó del Vaticano II. Y eso, eso es parte del diálogo interreligioso, eso es parte de lo interreligioso.

con el espíritu ecuménico que promovió el Concilio. A estas preocupaciones internas, se le suma al catolicismo local la preocupación por la Guerra Fría, por la polarización hacia izquierda y derecha; y por el conflicto interno entre peronismo y antiperonismo. La revolución cultural de la década de 1960 aleja a los jóvenes de las dinámicas de la jerarquía eclesiástica, aún estructurada bajo viejos parámetros. Lo que sí logra esa cúpula es articular con el Estado, en un momento donde la inestabilidad política encuentra en el episcopado un espacio de legitimación, y la Iglesia gana un poder de veto y de influencia en la sociedad política semejante al de las Fuerzas Armadas. Esto puede explicar quizás el distanciamiento de las jerarquías de un laicado siempre conflictivo, ya desde fines de la década de 1950 (Zanca, 2006: 34).

El fin del patronato

Entre los gobiernos de Frondizi, Illia y Onganía se busca dar fin al Patronato, firmando un Concordato con la Iglesia Católica. Esto se debe a que, si bien se mantenía vigente desde lo jurídico, era anacrónico fácticamente, pues en la práctica el Papa proponía un candidato y el gobierno argentino tramitaba su nombramiento (Esquivel, 2010a). Se buscaba así reconocer el derecho al poder central de la Iglesia Católica a nombrar sus obispos, definir su estructura diocesana, como autorizar la acción pastoral de sus órdenes religiosas. Un antecedente se puede encontrar en el acuerdo con la Santa Sede en 1957 para reglamentar la creación del vicariato militar, que delimitaba la jurisdicción castrense y la asistencia religiosa (con capellanes únicamente católicos) a las Fuerzas Armadas (Esquivel, 2010a). El Concilio, además había definido en su documento *Christus Dominus* la importancia de que fuera la autoridad eclesiástica la que nombrara a los obispos y creara los obispados.

El proceso de redacción del documento se vio atravesado por los cambios de gobierno entre golpes militares, siendo el gobierno *de facto* de Onganía el que finalmente suscribiera el acuerdo en 1966, aprobándolo por la ley 17.032. Si bien la firma liberaba a la Iglesia Católica de cualquier control estatal, mantenía las prerrogativas eclesiásticas (Esquivel, 2010a), muchas de las cuales no solo no desaparecieron en los años venideros, sino que se profundizaron.

En este sentido, es importante destacar que la reforma del Código Civil en 1968, en relación a la personería jurídica, la que establece la distinción entre personas jurídicas de carácter público, y de carácter privado. Así la Iglesia Católica es considerada de carácter público, junto al estado en sus tres niveles de gobierno y las entidades autárquicas, teniendo sus mismas prerrogativas. Las religiones no católicas son asociadas a la personería jurídica privada, a la par de cualquier otra organización de la sociedad civil (Secretaría de Culto, 2001: 154-155). Podemos ver entonces como, si bien legalmente se suponía que existía una nueva distinción entre Estado e

Iglesia Católica, en la práctica el Estado había declinado sus poderes de control sobre lo eclesiástico sin quitarle a la Iglesia ningún beneficio.

Hacia la desarticulación del Estado social y el crecimiento de la brecha entre cúpulas y bases

La década de 1970 trae a nivel mundial el fin del proyecto del Estado social en las políticas neoliberales de Reagan y Thatcher, de la mano de un capitalismo financiero global que se desarrolla rápidamente. En América Latina estas políticas comienzan a perfilarse de la mano de gobiernos dictatoriales y se consolidan en gobiernos democráticos en la década de 1990. La desregulación del mercado de trabajo y su fragmentación debilita los derechos conseguidos en tanto trabajadores, a la vez que la alza en el desempleo lleva a un número importante de la población a la pobreza y como un fenómeno novedoso a la indigencia. Esto llevará también a que sectores laicos de la Iglesia Católica y otras comunidades religiosas comiencen a pensar, en gran medida a la luz del Concilio Vaticano II del documento de Medellín (1968), su rol en este proceso, naciendo teologías que planteaban un cambio radical, no solo en términos espirituales sino también materiales, como la Teología de la Liberación, y otras vertientes más dialoguistas, como la Teología del Pueblo. En el mundo protestante, en 1969 se crea el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), que reúne a ocho iglesias protestantes y evangélicas³⁸ (Piñero, 2012), y que se convertiría en un referente fundamental en términos de compromiso y acción social, sobre todo en relación al movimiento de derechos humanos.

Este período es a la vez de continuidad del mito de la nación católica, y de grandes cambios en los vínculos de la Iglesia Católica con el Estado, comenzando un proceso que se profundizará en los próximos años donde las jerarquías mantienen la pretensión de legitimidad compartida con las Fuerzas Armadas; mientras que las bases, viendo la crisis económica y el proceso de desarticulación del Estado de bienestar, en un contexto de difusión del comunismo, buscan transformar la realidad, manteniendo los principios cristianos, pero alejándose de las lecturas más dogmáticas. En este contexto comienza a producirse violencia organizada desde el Estado, que se convertirá en represión abierta con el golpe de 1976.

1976-1983 Dictadura militar, represión y legitimación con una Iglesia dividida

El 24 de marzo de 1976 un nuevo golpe militar derroca a Estela Martínez de Perón. El nuevo gobierno *de facto*, autodenominado “Proceso de reorganización nacional” adopta características

³⁸ La Iglesia Anglicana (Diócesis Argentina), Evangélica Discípulos de Cristo, Evangélica del Río de la Plata, Evangélica Luterana Unida, Evangélica Metodista Argentina, Evangélica Valdense, Iglesia Presbiteriana San Andrés, Reformadas en Argentina.

propias, con un nivel de represión sin antecedentes en la política argentina, dando paso al terrorismo de Estado. En este sentido, inicia la persecución sistemática de toda aquella persona que pueda ser sospechosa de “subversiva”, asesinando, desapareciendo a miles de personas, y apropiándose de sus hijos. Entre quienes son objeto de esta represión se encuentran tanto militantes de partidos políticos de izquierda y del peronismo de corte más revolucionario, muchos de los cuales habían emprendido una acción de lucha armada (y en cuyas filas hay con muchos católicos, sobre todo en la agrupación Montoneros), como integrantes de diversas religiones que son perseguidos, o por sus creencias, o por realizar actividades de acción social. Es en este período donde quizás se ve con mayor claridad la heterogeneidad existente al interior de la Iglesia Católica, con una cúpula que oscilan entre la inoperancia y la abierta complicidad (quienes se oponen al gobierno sufren la misma suerte que otros “subversivos”, como el caso de Monseñor Angelelli, Catoggio, 2016), en un gobierno que se autodenomina protector de la “civilización occidental y cristiana” (Torres, 2014: 177). Mientras tanto, las bases o forman parte de la opción armada, o intentan encontrar espacios de resistencia no violentos, pero son marcados casi en su totalidad como peligrosos. El laicado tiene también un rol controversial, entre civiles que son afines y funcionales al gobierno (por lo que también se ha denominado a esta dictadura “cívico-militar”) y aquellos que son parte de otras opciones, revolucionarias o no revolucionarias (Catoggio, 2016)³⁹. Para Di Stefano, si aún es posible viabilizar el imaginario nacional-católico es porque, “aunque la secularización de las costumbres es a todas luces significativa desde la década de 1960, el universo religioso argentino reconoce todavía una abrumadora hegemonía católica.” (Di Stefano, 2011: 26) Existe una cuantiosa y bien documentada bibliografía sobre la relación entre Iglesia Católica y Estado durante estos años (gran parte de la producción de Fortunato Mallimaci, las obras de Luis Donatello, 2008; Humberto Cucchetti, 2008 y Soledad Catoggio, 2008, 2016, entre otros). No es mi objetivo profundizar en este período, por lo que sólo me concentraré en dos grandes procesos: el avance del favoritismo religioso hacia la Iglesia Católica y la persecución a la diversidad religiosa.

Favoritismo estatal e Iglesia Católica

Como se mencionó en la Introducción a esta tesis, el favoritismo estatal hacia lo religioso es la situación en la que el Estado favorece abiertamente a algunas religiones por sobre otras, mediante subsidios, privilegios, soporte o normativas. En este período se produjeron una serie

³⁹ Un ejemplo de los entramados entre catolicismo, Estado, y formas más o menos veladas de oposición puede verse en la pregunta que el periodista Juan Ignacio López le hace al presidente *de facto* Videla, en la que apelando a la figura de Juan Pablo II demanda una respuesta sobre el paradero de las personas detenidas. Allí Videla habla por primera vez de los desaparecidos. <https://www.infobae.com/2013/05/17/711088-videla-y-su-historica-explicacion-los-desaparecidos/>

de leyes que tendieron a acrecentar los beneficios de la Iglesia Católica, sin exigirle ningún tipo de contraprestación. De la misma manera, se le permitió a la jerarquía volver a intervenir en la educación en las escuelas públicas.

Uno de los puntos centrales fue el del sostenimiento. Durante la vigencia del Patronato existía un pago de salario a los obispos que desapareció con el Concordato que le ponía fin, pero que luego fue retomado, en la partida destinada al “sostenimiento del culto”. Este gasto detallado del presupuesto fue reemplazado en estos años por una serie de leyes de facto, muchas de ellas aún vigentes, que establecieron diversas asignaciones específicas (Secretaría de Culto, 2001). Así se les asignó a los obispos eméritos una asignación equivalente al setenta por ciento de la remuneración de un juez de primera instancia, sin necesidad de haber aportado previamente (ley de facto 21.540/77), y a los obispos y arzobispos de arquidiócesis, diócesis, prelaturas, eparquías y exarcados una asignación equivalente al ochenta por ciento del salario de un juez de primera instancia mientras se encuentren en funciones (ley de facto 21.950/79). Para los obispos auxiliares y secretarios generales del Episcopado este monto será del setenta por ciento, ampliándose luego a quienes deban ejercer como Vicarios Capitulares o Administradores Apostólicos ante la vacancia de alguna de las mencionadas circunscripciones eclesiásticas (ley 22.552/82). Los curas párrocos y vicarios ecónomos para parroquias de frontera o donde deba promoverse su desarrollo pueden pedir el pago de una asignación (ley de facto 22.162/80). Se otorga una jubilación mínima (ley de facto 22.430/81) a los sacerdotes argentinos seculares retirados que no estén amparados por ningún régimen de previsión y hayan ejercido su ministerio por lo menos cinco años en el país. Y se asigna un ingreso mensual para contribuir a la formación del Clero Diocesano, y para seminaristas de cinco Institutos de Vida Consagrada (dominicos, mercedarios, franciscanos, jesuitas y salesianos), pagada por la Secretaría de Culto a la diócesis por intermedio de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) (ley de facto 22.950/83). También se otorgan viáticos para viajes al clero y laicado católico, conforme al “sostenimiento de culto católico”. Los mismos se obtienen vía la Secretaría de Culto tras tramitar un permiso (decreto 1.991/80).

La justificación de estas leyes descansa en lo “modesto de las partidas estatales en ese momento” (Secretaría de Culto, 2001: 303), como así también en la importancia otorgada a la acción misionera de los obispos, en una fuerte vinculación implícita entre nación y catolicismo (Esquivel; 2009a). A esto deben sumarse otro tipo de aportes, ya sea como erogaciones ocasionales o extraordinarias, que se tradujeron en dinero o bienes a favor de la Iglesia. La donación de inmuebles para la construcción de templos, colegios u otros afines fue (y es) una constante, como así también los convenios con Cáritas Argentina. Además, se suman una serie

de subsidios específicos para obras o acontecimientos determinados, que fueron variando en cantidad e intensidad a lo largo del tiempo. Como se mencionó al hablar del sostenimiento, si bien no es un parte importante de los ingresos de la Iglesia Católica, supone claramente una relación preferencial, que no ha sido modificada por los gobiernos subsiguientes.

Si la educación había sido uno de los bastiones centrales de la construcción del ideario nacionalista católico, estos años se profundizará, en una relación fluida entre el gobierno de facto y la versión más conservadora del catolicismo. Torres (2014) recupera las dos estrategias que Pineau (2006) identifica en el régimen militar: una represiva y una discriminatoria. Por un lado, la estrategia represiva busca restablecer los “valores perdidos en el sistema educativo” (en el ámbito estatal y en el privado) (Torres, 2014: 177), silenciando las voces disidentes, ya sea en la construcción de la curricula, como en la forma más extrema de secuestro y desaparición, tanto de docentes como estudiantes, la cesantía forzada, la censura (y quema de libros) y el autoritarismo como práctica cotidiana.

Respecto a la discriminación, se desarticula el sistema educativo nacional, descentralizando y avanzando el sector privado, al traspasar a las provincias todas las escuelas primarias, e incluyendo el principio de que toda educación es pública, pero de distintas gestiones: estatal y privada⁴⁰. Estas estrategias no estuvieron libres de tensiones, como las que se produjeron al incorporar la materia de Educación Moral y Cívica en 1978, lo que para algunos sectores incluía solapadamente la educación religiosa católica nuevamente en las escuelas. De esta forma se produjeron pronunciamientos desde DAIA, la Liga Argentina de Cultura Laica y la Convención Evangélica Bautista (Torres, 2014).

El Registro Nacional de Cultos y lo que no pertenece a la nación

El Registro Nacional de Cultos, cristaliza muchos de los principios que ya se habían propuesto en 1946 y que quedaron trancos. Incluso su origen se encuentra en el gobierno de Estela Martínez de Perón, que había iniciado la comisión para su redacción antes del golpe (Catoggio, 2008: 111), sancionándose en 1978 por la ley *de facto* 21.745. El mismo nace con el objetivo de establecer un control efectivo sobre las religiones no católicas por parte de las autoridades nacionales, durante estos años mostrando su cara más policial (Catoggio, 2008; Wynarczyk, 2003; Carbonelli y Jones, 2015). Esto puede verse en la nota elevada para la sanción de la ley, donde establece la necesidad de “un control efectivo sobre ellos [los cultos no católicos] por parte de las autoridades nacionales”, y en el artículo 3, inciso b, donde establece que se puede

⁴⁰ Esto vuelve al Estado el garante último del funcionamiento de todo el sistema educativo, pero deja en manos de privados una parte de la ejecución de la educación.

denegar o cancelar la inscripción si los principios o propósitos de la organización religiosa “resultaren lesivas al orden público, la seguridad nacional, la moral y las buenas costumbres” (Secretaría de Culto, 2001: 160). Un problema en este momento es el requisito, como parte de la inscripción, de la tramitación de la personería jurídica. Este trámite es complejo, aún más entre aquellos líderes religiosos sin experiencia jurídica ni instrucción formal, y exige una estructura que se adecúe a las leyes de asociaciones civiles, lo que muchas religiones no tienen. Esto produce que las organizaciones religiosas pequeñas se inscriban como filiales de iglesias mayores para poder disponer de un número en el “fichero de culto” (Wynarczyk, 2003), como así también que se duplique la estructura de la organización entre los líderes religiosos y aquellos que pueden estar a cargo de la asociación civil, pues no deben tener antecedentes penales (este requisito estará vigente hasta el año 2000) (Catoggio, 2008: 112).

El Registro es así una más de las estrategias de persecución y discriminación religiosa. Los Testigos de Jehová en estos años fueron prohibidos, pues se consideraba que su negativa a formar parte del Ejército y venerar símbolos patrios era un peligro para la seguridad nacional. A su vez creció la persecución a la comunidad judía, llegando a tomar la forma de “antisemitismo estatal” (Bianchi, 2009, 236). Cualquier otra forma de práctica religiosa que saliera de los marcos más institucionalizados fue considerada peligrosa.

En el caso de las iglesias protestantes, la extracción de clase media de la mayoría de sus fieles los ubicó en general entre la “ideología del orden” al inicio de los gobiernos militares de 1955, 1966 y también de 1976 (Bianchi, 2009: 238). Sin embargo, progresivamente algunos sectores fueron marcando una distancia crítica, articulando con dos organizaciones: la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (creada en 1975 con dirigentes católicos, judíos y protestantes junto a políticos, intelectuales y sindicalistas) y el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (de 1976, incluía a la Iglesia Metodista, Discípulos de Cristo y Evangélica del Río de la Plata, junto diócesis católicas, entre ellas la de Quilmes). Esta participación, como la que se daba en ISEDET, no implicó un frente común dentro de las iglesias protestantes, sino que como con el caso de la Iglesia Católica, hubo posiciones de alianza con el gobierno *de facto* y resistencias⁴¹.

Este período se caracteriza por llevar al extremo la construcción de la “nación católica”, eliminando toda disidencia, tanto en términos de otras religiones como hacia el interior del catolicismo, cuando el compromiso político y social se salía del rol esperado de la estructura

⁴¹ La diferencia, claro está, es cuantitativa: mientras que para esos años la población protestante era cerca del 3% de la población argentina (Bianchi, 2009: 241), el catolicismo incluía a la mayoría de la sociedad, con una gran parte de esa mayoría siendo cómplice, o al menos no oponiendo resistencia, al gobierno *de facto* y sus políticas.

eclesiástica (incluso cuando este compromiso nacía de documentos del seno de la Iglesia como el Concilio Vaticano II). En este sentido se reprodujo una lógica de favoritismo estatal sobre las jerarquías católicas, a las que se les atribuyó beneficios que no poseían ni siquiera en la época del patronato, mientras se buscó registrar y disciplinar a la diversidad religiosa mediante el Registro Nacional de Culto. Es interesante remarcar aquí que, si bien ha habido una política de memoria fuerte por parte del Estado para desandar las políticas y contenidos ideológicos sembrados por la última dictadura militar, las leyes que he mencionado permanecieron inalteradas (e incluso se confirmaron y extendieron) los siguientes cuarenta años.

1983-1989 El retorno de la democracia ¿florece la diversidad?

En 1983, y tras la pérdida de legitimidad del gobierno *de facto*, acelerada por la derrota en la guerra de Malvinas, se inicia el proceso de transición, llamando a elecciones libres en octubre de ese año, consagrándose Raúl Alfonsín, de la Unión Cívica Radical, como presidente.

Alfonsín inicia un proceso de reconstrucción de los derechos democráticos, buscando pluralizar la sociedad. Así promueve la sanción en 1985 de la ley de Patria potestad compartida, y en 1987 la ley de divorcio vincular, previendo incluso una reforma constitucional. Esto preocupa a la CEA, que ve en estos avances el peligro de perder su estatuto preferencial. Si la ley del divorcio había logrado sancionarse contra la férrea oposición de la Iglesia Católica, el llamado a un Congreso Pedagógico Nacional (que proyectado en 1984 tiene inicio en 1986) para reformar el sistema educativo, la pone en camino de resistencia. Esto lo hace a partir del documento *Educación y proyecto de vida*, y de mantener una participación muy fuerte en el Congreso, de forma que no solo no se sanciona la ley, sino que además la Iglesia logra presionar para equiparar las educaciones de gestión pública y privada (Torres, 2014, Prieto, 2017).

De esta manera el gobierno alfonsinista inicia con una proyección de políticas pluralistas que deben ser negociadas constantemente con el poder eclesiástico, sobre todo teniendo en cuenta que la fuerte crisis económica que se desata prontamente, la falta de apoyo del sector empresarial, y la presión aun latente de las Fuerzas Armadas, llevan al presidente a tener que combatir en varios frentes, a los que no puede sumar un conflicto abierto con la Iglesia Católica.

La diversidad y la continuidad del Registro

Con el retorno de la democracia y la gestión de Secretarios de Culto más abiertos a la diversidad religiosa, el Registro perdió su carácter más policial, para pasar a ser una instancia de reconocimiento del Estado de la existencia de cierta institucionalidad religiosa, sin consecuencias concretas graves para el funcionamiento de las religiones existentes (Frigerio y

Wynarczyk, 2004), a no ser la ya mencionada personería jurídica. Si bien este dispositivo, en conjunto con la exclusividad católica de sostenimiento del culto afianza la desigualdad entre el poder institucional de la jerarquía católica, y las otras religiones, yendo en detrimento del pluralismo religioso (Catoggio, 2008; Mosqueira y Pietro, 2015), hay autores que destacan la importancia simbólica que tiene para muchas religiones la inscripción en un contexto de legitimación religiosa dispar (López Fianza, 2014). El estar “fichado” supone que el culto inscrito es considerado por el aparato estatal como un actor legítimo, lo que colabora a apartar presiones producidas tanto por el mismo Estado como por la fuerte regulación social (estigmatización mediática, sospecha y prejuicios sociales), a la vez que abre la posibilidad de acceder a subsidios y exenciones impositivas. Esto impacta de forma directa en los grupos religiosos, teniendo consecuencias significativas en su vida cotidiana. Prueba ello es la lucha de muchos “cultos populares”, como San la Muerte y el Gauchito Gil, para poder incorporarse al Registro (López Fianza y Galera, 2014).

Religiones como los Testigos de Jehová (prohibidos durante la dictadura) pueden volver a inscribirse en el Registro, y el Estado se abre a la diversidad religiosa en estos años, y a la llegada al país de religiones y espiritualidades nuevas. Crecieron las iglesias evangélicas pentecostales, se establecieron las llamadas “mega-iglesias” y se hicieron conocidos por sus intervenciones masivas pastores como Carlos Annacondia, el Obispo Gabriel Vaccaro y el Reverendo Omar Cabrera, a la vez que se iban formando quienes serían referentes del pentecostalismo la próxima década, como Guillermo Pein y Osvaldo Carnival (Algranti, 2010)⁴². También ingresaron distintas líneas de religiones de matriz africana, particularmente desde Brasil y Uruguay; religiones orientales como los Hare Krishna y vertientes del budismo; y corrientes espirituales pertenecientes a la Nueva Era (Bianchi, 2009)

Sin embargo, a nivel social se producen una serie de eventos de discriminación religiosa, donde se acusa a lo desconocido como secta. Las religiones de matriz africana, espiritualidades y religiones orientales e iglesias pentecostales fueron perseguidas desde los medios de comunicación y la opinión pública en general, creándose prejuicios que aún en la actualidad cuesta desarmar. Siguiendo el recorte temporal propuesto por Frigerio y Wynarczyk (2008), en este período inicia la acusación a estas religiones y espiritualidades de ser una invasión extranjera de sectas (1985-1989), que buscan captar a sectores iletrados y pobres para sus fines “imperiales”, emergiendo “especialistas” que buscarán restringir toda práctica religiosa que

⁴² La relación específica entre iglesias evangélicas y Estado, que se inicia en la década de 1980 será profundizada en el capítulo 6. Aquí solo mencionaré algunos hitos importantes.

resulte “sospechosa”, primero a través de la prensa y luego con herramientas legales. Como veremos, esto antes que desaparecer se recrudescerá en la próxima década.

Hay en este período un proceso de apertura, y sobre todo de visibilidad de una diversidad que no es totalmente nueva, pero que se vuelve una novedad, sobre todo para la opinión pública. En términos de relaciones entre religiones y Estado, los intentos de Alfonsín por regular la diversidad encuentran algunos escollos puntuales en las jerarquías católicas, sobre todo ante la posibilidad de una nueva ley de educación y de una potencial reforma constitucional. La fuerte crisis económica que obliga a adelantar las elecciones da inicio a un nuevo momento en la historia argentina, donde las políticas neoliberales (ya presentes en las décadas pasadas) van a ser las protagonistas.

1990-2001 Consolidación democrática, persecución de las “sectas” y presencia religiosa en el espacio público

El inicio del gobierno de Carlos Menem implica la puesta en marcha de una serie de políticas neoliberales en el país, como parte de un proceso que tiene alcance global, y que en América Latina lleva a un breve crecimiento seguido de un proceso de empobrecimiento que engrosa la pobreza estructural a la vez que genera nuevos pobres (Algranti, 2010). Esto sucede a la par de una renovada búsqueda de legitimidad en la Iglesia Católica, que en su primera etapa lo apoya. Lo interesante aquí es que, como señala Prieto (2017) estos pactos suceden incluso cuando no requiera del beneplácito eclesiástico para su legitimidad.

El Estado simultáneamente desconcentra y descentraliza sus políticas de servicios universales, desfinanciando la educación y la salud pública y privatizando grandes áreas de infraestructura estatal. En educación ese proceso lleva a la descentralización de las escuelas secundarias a las provincias, y a una preponderancia de las escuelas de gestión privada, donde la Iglesia Católica fortalece la subsidiariedad e interviene en lo curricular (Prieto, 2017; Torres, 2014)

La política asistencial se orienta a la creación de una red mínima de programas sociales, con objetivos, plazos y financiamiento limitado, y una transferencia de responsabilidad a sectores no estatales en un corrimiento de políticas de empleo a políticas de asistencia (Soldano y Andreacci, 2006). A su vez emergen nuevos problemas sociales, como el déficit habitacional que escala desde los 60 con el crecimiento exponencial de las villas. Aparece también un retorno al estudio de las condiciones y cultura de la pobreza, junto a la pregunta por la cuestión urbana, que se manifiesta como parte de las condiciones del fracaso de las promesas de integración a través de la modernización industrialista (Landau, 2018).

La reforma constitucional de 1994

La reforma constitucional de 1994, pactada entre los partidos mayoritarios para asegurar la reelección de Carlos Menem, modificando las condiciones de la presidencia, realiza algunos cambios tendientes a una mayor apertura a otras religiones, como la supresión en el artículo 67 de “promover la conversión” de los “indios” al catolicismo. La finalización del régimen del patronato, con la firma del Concordato en 1966, explica la supresión del requisito en el artículo 76 de que el presidente de la República debiera ser católico –nunca se pidió este requisito para otros funcionarios- y el juramento en el artículo 80 sobre los Santos Evangelios para que éste tomara posesión. Asimismo, justifica la exclusión del artículo 86 que fijaba las atribuciones del presidente en relación con el Patronato.

Es interesante destacar aquí que gran parte de estas modificaciones constitucionales en materia religiosa se efectuaron con respaldo (e incluso con petición explícita de que así se efectuara) de la Iglesia Católica, que a través de la CEA dio su opinión sobre la última reforma constitucional (Navarro Floria, 2007: 6). Esto puede ser para complejizar el proceso de separación entre Iglesia Católica y Estado, donde pareciera que el Estado no avanza hasta que la misma Iglesia habilita ese espacio.

Diversidad y estigmatización social

Continuando con el recorte temporal que ya mencionado en el apartado anterior (Frigerio y Wynarczyk, 2008), la década de 1990 continúa el proceso de estigmatización de la diversidad religiosa desde lo social. Así, de la acusación de secta extranjera se pasa a la sospecha de realizar “lavados de cerebro” (1989-1991) y al pánico moral sobre las sectas (1992-1993), que van acompañados de proyectos de ley altamente restrictivos y estigmatizantes⁴³.

Si bien los proyectos que se concentran en el control de las “sectas” no prosperan, sí lo hace uno presentado por la Secretaría de Culto de la Nación, presidida en ese entonces por Angel Centeno. Este proyecto, que llegó a tener media sanción en la cámara de Senadores en 1993 (Carbonelli y Jones, 2015), pero que perdió estado parlamentario antes de ser tratado en Diputados, buscaba reemplazar la ley 21.745/78 del Registro Nacional de Cultos, pero sin tocar la preeminencia legal de la Iglesia Católica. Para ello realizaron reuniones consultivas con la CEA como con los grupos más prominentes de las religiones no católicas (Frigerio y Wynarczyk, 2004). Si bien en un principio alcanzó cierto consenso, su fracaso se debió en gran medida a las críticas de sectores evangélicos, sobre todo en relación a los privilegios que

⁴³ Frigerio y Wynarczyk (2004) dan cuenta de la existencia de un informe sobre la situación de las sectas pedido por la Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires, con fuerte influencia de Alfredo Silleta, periodista con influencia en esos años como “especialista antisectas”.

conservaba el catolicismo y a los requisitos que se imponían para una nueva forma de inscripción frente al Estado; como desde sectores conservadores católicos que no querían perder su posición jerárquica (Frigerio y Wynarczyk, 2008: 245, Wynarczyk, 2009). Durante el resto de la década del 1990 existieron otros anteproyectos, ninguno de los cuales llegó a obtener estado parlamentario. Un elemento a destacar aquí es que durante esta década los proyectos que tomen más visibilidad pública van a coincidir con momentos donde se produzca una fuerte regulación social, asociada a escándalos mediáticos de diversas “sectas” (Frigerio y Wynarczyk, 2004; Wynarczyk, 2009).

Luego de una nueva instancia de conflicto (1994-1996) se consiguió un cierto aplacamiento del problema mediático (1997-2001) pero sólo gracias a la organización de estas religiones frente a un marco legal que no cambió significativamente durante los últimos cuarenta años (y cuya apertura dependió en gran medida del perfil personal de los agentes estatales dedicados a las tareas de vinculación religiosa). Estas distintas instancias sociales también dejaron huella en la configuración del espacio público y generaron un fuerte malestar cuando lugares socialmente significativos para el ideario de nación blanca, europea y católica (secularizada) se vieron transformados en lugares de culto religioso, particularmente evangélico, como destaca Frigerio (2017). De la misma manera, la estigmatización marcó a tal punto la configuración territorial que aún hoy muchos templos afrorreligiosos no tienen símbolos que permitan identificarlos desde la calle, permaneciendo ocultos al interior de fachadas de casas particulares.

Paralelamente a este proceso de estigmatización, entre la década de 1980 y los 2000 las iglesias evangélicas empiezan a tener una mayor participación en la vida política, a la vez que ganaron visibilidad las tres grandes federaciones evangélicas, organizaciones interdenominacionales que no crean jerarquías teológicas, sino que se conforman para articular frente al Estado y la sociedad civil. Estas son las federaciones pentecostales Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA), y la Federación Confederación Evangélica Pentecostal (FeCEP); y la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE), que nuclea mayormente a las iglesias protestantes históricas. Estas, si bien presentan sus diferencias, coinciden en la necesidad de cambiar la condición legal de las religiones no católicas en Argentina (Wynarczyk, 2009).

Si esto pasa desde la institucionalidad de lo religioso, desde las bases se produce un crecimiento de comunidades evangélicas pentecostales en el mundo popular urbano, donde ante un empobrecimiento creciente y la crisis de actores como la Iglesia Católica y de los sindicatos y partidos, la propuesta pastoral busca interpelar la matriz cosmológica, holista y relacional de las prácticas religiosas populares (Semán, 2000, 2021b). Esto, sumado a la preocupación no

sólo por el bienestar espiritual, sino también material, construye un camino de interlocución sólido.

Finalmente, cabe mencionar en este período la divulgación de terapias alternativas de raigambre oriental (como el reiki, el yoga, la reflexología y la acupuntura), que no se asocian a sí mismas con lo religioso, sino que se presentan como opciones dentro del campo de la salud y del cuidado de sí (Idoyaga Molina, 2005; Algranti, 2010) con cierta matriz espiritual.

La crisis en ciernes

Desde mediados de los noventa, y con fuerza hacia el inicio del nuevo milenio, se produce una crisis del modelo laboral, desaparece el trabajo estable y aumenta el número de gente que realizan no-trabajos, principalmente el cartoneo, cambiando el horizonte del espacio público (a la vez que se produce un diálogo con un discurso de protección del ambiente vía el reciclado, Dimarco, Landau, 2011). La modificación del mundo del trabajo los concibe como forma honesta de ganarse la vida (una de las más heterogéneas) ante la posibilidad de caer en el crimen en un contexto de creciente inseguridad que lleva a los jóvenes pobres urbanos a ser el centro de los temores, al estilo del vago decimonónico; o a ser asociados con la revuelta social en la figura del piquetero. En muchos casos son los mismos individuos los valorados o criticados, ya como cartoneros ya como piqueteros (Dimarco, Landau, 2011).

En términos de políticas asistenciales la desarticulación laboral lleva a que se implementen programas sociales focalizados a poblaciones con distintas problemáticas, apoyándose fuertemente en organizaciones de la sociedad civil, organismos internacionales (como el BID y el Banco Mundial), y las religiones, como ruedas de auxilio de lo político (Carbonelli, 2015: 78) ante políticas insuficientes e ineficaces. El Estado ya no regula el trabajo en un contexto de desindustrialización y precarización, de forma que la reapertura de la cuestión social no es ya como cuestión obrera, sino como múltiples transformaciones de una población y de un Estado ya no asociados al trabajo y que no logra reducir la desigualdad.

La Iglesia Católica juega aquí un rol complejo, pues si al principio mantenía una relación fluida con el menemismo, en función de la posición del presidente en temas relacionados a la prohibición del aborto y la injerencia de la Iglesia en la educación, no deja de ver la crisis económica y social en ciernes. Hacia el final del gobierno de Menem el Episcopado toma distancia del mandatario, específicamente ante la gravedad de la cuestión social (Esquivel, 2008b:193). De esta manera los obispos denuncian abiertamente la responsabilidad del modelo económico neoliberal por la aguda realidad social y económica.

En esta antesala de la crisis se presentó un nuevo anteproyecto de libertad religiosa, que, si bien se vio truncado en su tratamiento legislativo por el estallido social, tuvo cierta trascendencia mediática, y alcanzó un grado de aceptación razonable, aunque sin superar el punto conflictivo de la conservación de la distinción entre catolicismo y religiones no católicas. Este fue elaborado por el equipo de Norberto Padilla (quien seguía la misma línea que Centeno) durante los años 2000-2001. Proponía la creación de un registro voluntario para las religiones, la tramitación de la personería jurídica en el mismo acto de inscripción y el reconocimiento formal del Estado. Para ello se conformó un Consejo Asesor para la Libertad Religiosa (CALIR) dentro de la Secretaría, con la intención de dar un marco formal e interreligioso a la propuesta de ley, incluyendo intelectuales católicos, judíos, griego ortodoxos, musulmanes y evangélicos (históricos, pero con buena relación con los pentecostales). Nuevamente se hizo una presentación ante la CEA y el Consejo Nacional de Iglesias Evangélicas (Frigerio y Wynarczyk, 2004). Si como mencioné la crisis y las tensiones religiosas hicieron que no se tratara, quedó como estructura para proyectos posteriores y el CALIR continuó existiendo por fuera de la acción de la Secretaría, como espacio de discusión de las relaciones entre religiones y Estado.

Este último período permite ver como el rápido declive económico y político vuelve a poner a la Iglesia Católica, pero ahora también a otras religiones, en el centro como red de contención ante un Estado debilitado y deslegitimado. En el próximo capítulo ahondaré en la forma en que esto está asociado al origen de la Dirección Provincial de Culto.

Conclusión

En este largo recorrido histórico se buscó marcar algunos hitos de cada período, en la construcción de las relaciones entre religión y Estado en la Argentina. La lectura siguió en general un abordaje nacional, que permite comprender ciertas continuidades y transformaciones progresivas en estos años, y que van construyendo esas “huellas mnémicas” (al decir de Carbonelli, 2020), que impactan aún en el presente.

De esta manera se puede ver cómo la Iglesia Católica y el Estado fueron construyéndose como actores espejados, en una legitimidad cruzada que construye un imaginario, casi típico ideal, de qué significa ser argentino. Esta mirada, que supone un tipo de catolicismo (en general tradicionalista, nacionalista y conservador) y un tipo de Estado (subsidiario y regulador) no se produce nunca de forma completa, pero sí va consolidando una cultura política donde se requieren mutuamente. Tal es así que incluso en los momentos en que las relaciones entre ellos son malas, no llegan a romperse totalmente, y en los puntos más álgidos de conflicto el Estado se abre a otras religiones, buscando allí parte de la construcción de su legitimidad. Esto se

produce en varias áreas de la vida social, pero a lo largo de estos siglos se delimitan tres espacios específicos donde lo religioso y lo político conviven, disputan y se complementan: la salud (y con ella todo lo relacionado a los derechos sexuales y reproductivos, y al ideal de familia), la educación y la acción social. A su vez, es posible observar cómo la sanción de leyes que suponen alguna forma de favoritismo religioso van quedando insertas en el entramado estatal, permaneciendo vigentes incluso cuando el gran marco de relaciones se modifica. En los próximos capítulos ahondaré en las relaciones más contemporáneas, y en las distinciones que se producen al observar niveles más locales de gobierno.

Capítulo 2

Las formas locales de regulación y las dos primeras gestiones de la Dirección Provincial de Culto(s): 2001-2007 y 2007-2015

En este capítulo analizaré la génesis de la Dirección Provincial de Culto(s) en el contexto de su producción, para profundizar en las dos primeras gestiones: entre 2002, (con un antecedente en 2001) y 2007, durante la gobernación de Felipe Solá; y entre 2007 y 2015 con la gobernación de Daniel Scioli. Como he mencionado en la introducción, estudiar la provincia de Buenos Aires tiene sus desafíos, debido a su heterogeneidad y compleja composición social, económica y política, por lo que inicio con algunos elementos contextuales. De esta forma espero dar cuenta de las particularidades bonaerenses, especialmente en relación a lo religioso, de forma de justificar la elección del caso, pero también presentarlo al lector que no conoce sus especificidades. Para ello recorro brevemente la composición religiosa del territorio y los hitos legales e históricos que se producen en estos años, para comprender el origen de la dependencia y el alcance de la regulación a través de ellas.

A partir de allí ahondo en el análisis de las gestiones, la primera (2001-2007) caracterizada la construcción de legitimidad estatal en un contexto de recomposición social y política tras la crisis de 2001; y la segunda (2007-2015) con un rol más protocolar y un claro despliegue de favoritismo estatal hacia la Iglesia Católica. Doy cuenta en ese proceso de ciertas regularidades sobre la función de esta oficina respecto a las religiones en su territorio, marcando las políticas que tendrán continuidad en la próxima gestión.

Metodológicamente este capítulo hace uso de una serie de técnicas cuantitativas y cualitativas, a fin de dar cuenta de la complejidad del caso provincial. Las características de la provincia son abordadas desde el estudio de trabajos sobre el territorio bonaerense (Bertranou e Isuani, 2016; Kessler, 2015; Ollier, 2010; Pereyra, 2016), y desde un análisis comparado de estadísticas que me permitieron presentar (al menos de forma general) la heterogeneidad religiosa de la región. Las gestiones de la Dirección de Culto las abordé a partir de la propuesta metodológica presentada en la introducción (Pagani y Arce, 2017), con análisis de legislación, de documentación oficial, del relevamiento en medios de comunicación y de entrevistas en profundidad a los dos directores del período y a un agente que ha trabajado en la oficina desde su creación.

Características de la provincia

Para comprender el alcance de la regulación estatal y la capacidad de gestión de las oficinas de culto es importante tener en cuenta el contexto en que estas funcionan, tanto respecto a las características del territorio y su historia, como a la legislación que enmarca su acción. A continuación, describiré algunos elementos que servirán para analizar el funcionamiento de la Dirección en sus distintas gestiones y contextos de acción.

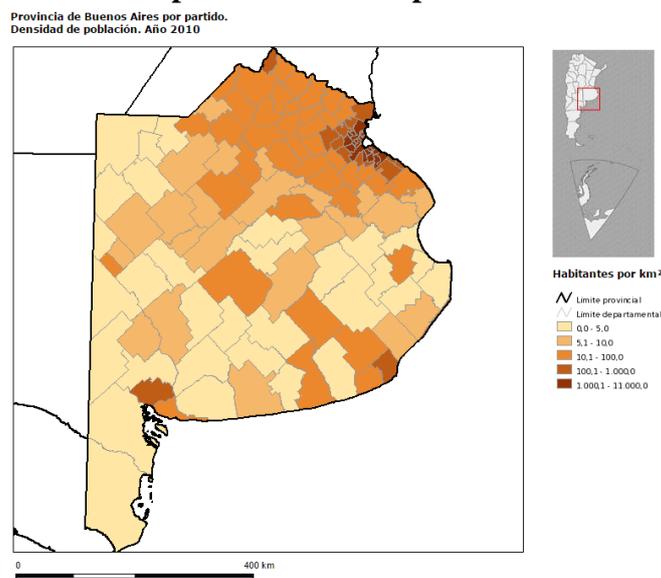
Conformación social e institucional

Al estudiar niveles subnacionales de gobierno siempre es un desafío abordar la provincia de Buenos Aires, debido a que se encuentra en una situación desigual respecto al resto de las provincias, en un lugar “intermedio e híbrido”, como una *primus inter pares* (Pereyra, 2016) a la que no puede ubicarse en la lógica dicotómica entre centro y periferia. La construcción histórica de la provincia, y la federalización de su capital en 1880 llevó a que una parte continuara creciendo alrededor de las dinámicas económicas y sociales de la Capital Federal, conformando el “Conurbano bonaerense” (Kessler, 2015); mientras que el resto de la provincia, con menor densidad poblacional y una economía más orientada a la agroindustria se conformó como “el interior”. Buenos Aires albergaba para 2010 el 38,9% de la población total del país (15.625.084 habitantes), siendo la tercera en densidad de población (tras la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y Tucumán), con una de las economías provinciales más complejas y un 37,2% del PBI para 2012 (Pereyra, 2016: 23). Esto permite comprender su posición como “centro subordinado” en la dinámica nacional. Este peso específico de lo provincial y su histórica inseparable del derrotero de la Nación es a lo que Ollier (2010) refiere al hablar de la nacionalización de la política provincial, que hace que se produzca una imbricación única con el poder central, tanto para asegurar la gobernabilidad del país como para controlar la conflictividad social (Ollier y Palumbo, 2018).

En su administración interna su territorio de 307.571 km² se encuentra dividido en distintas regionalizaciones según las áreas de gestión del Estado (ya sea salud, educación, sistema penitenciario, secciones electorales, departamentos judiciales, etc.), conformando una compleja yuxtaposición de mapas administrativos. Sus unidades de gobierno local están conformadas por 135 municipios autónomos, cuyas particularidades abordaré en el capítulo 4. Como parte de un país federal la provincia tiene su propia Constitución, la cual delimita los poderes estatales a su interior, con un poder ejecutivo a cargo del Gobernador, elegido por un periodo de cuatro años renovable por otros cuatro desde la reforma constitucional de 1994, un poder legislativo

bicameral y un poder judicial conformado por la Suprema Corte de Justicia, Cámaras de Apelación, y otros tribunales inferiores.

Mapa 1: Densidad poblacional de la provincia de Buenos Aires 2010.



Fuente: INDEC

Como mencioné en el capítulo 1, a lo largo de su historia la provincia tuvo reformas constitucionales que impactaron en la relación con las religiones en su territorio. En la actualidad, siguiendo la clasificación propuesta por Esquivel (2009b) se trata de una Constitución de religión oficiosa, con preponderancia católica, pues simultáneamente se asegura la libertad de cultos, pero se adhiere al sostenimiento de la Iglesia Católica conforme a lo estipulado por la Nación, y en lo educativo establece que se enseñará conforme a los “principios de la moral cristiana”, preservando la libertad de conciencia (artículo 199 de la Constitución provincial).

Por fuera de lo constitucional lo religioso en el territorio provincial es regulado en los contextos específicos de su vínculo con el Estado. Esto incluye algunas regulaciones generales en términos impositivos y de presupuesto, y el trato con áreas de gobierno. Entre las primeras se encuentran exenciones impositivas para los lugares de culto, tanto de la Iglesia Católica como de las religiones inscriptas en el Registro Nacional de Cultos; el apoyo al sostenimiento de la Iglesia, tal como lo mencioné en el capítulo 1; y otros beneficios puntuales, como la colaboración para la restauración de templos (esto sucede de forma semejante en otras provincias). Luego se encuentran los vínculos propios de las oficinas de distintas áreas de gestión, como la subvención y regulación de las escuelas públicas de gestión privada en la Dirección General de Cultura y Educación (si bien no es un espacio de regulación específico de las religiones, la mayoría de las escuelas de este tipo en la provincia son confesionales); las

capellanías católica y no católica en el Servicio Penitenciario Bonaerense (esta última gestionada tradicionalmente por pastores evangélicos, Brardinelli y Algranti, 2013), en los hospitales provinciales y en áreas de minoridad (Míguez, 2000); las acciones conjuntas con Desarrollo Social, entre otras. En esta línea se encuentra la Dirección Provincial de Culto, como aquella encargada, por lo menos en la descripción de sus funciones, de articular de forma transversal al gobierno provincial la relación entre religiones y Estado.

Si este es el marco provincial, hay algunos elementos de legislación y estructura institucional estatal nacional a tener en cuenta pues entrarán en juego en la gestión que puedan hacer las direcciones, tanto provincial como locales, ya que implican una regulación de lo religioso de alcance nacional que impacta en los niveles subnacionales. En términos de legislación se encuentran los códigos civil y comercial y penal de la Nación, y la jurisprudencia de la Corte Suprema (Santiago, 2020). En el período de estudio se dará un cambio importante con la sanción en 2015 del Nuevo Código Civil y Comercial respecto a la personería jurídica, conservando a la Iglesia Católica su carácter público, a la par de los organismos del Estado (Mallimaci, 2015); pero creando la figura de persona jurídica privada religiosa por el artículo 148, inciso e, punto que incluye las iglesias, confesiones, comunidades o entidades religiosas. Se esperaba que la reglamentación de este inciso redujera la brecha legal entre la Iglesia Católica y otras religiones, lo que aún no ha sucedido, dejando espacio para la continuación de la presentación de proyectos de ley sobre libertad religiosa que han sido en general polémicos (entrevista a la directora del Registro Nacional de Cultos 4/12/2019).

En esta misma línea pueden mencionarse las exenciones impositivas y facilidades aduaneras para algunas religiones, en general gestionadas por la Secretaría de Culto de la Nación. Como una forma más sutil de regulación, pero con un peso simbólico fundamental se encuentran los calendarios religiosos que se visibilizan a través de oficinas de gobierno, y los feriados por motivos religiosos (Bosisio, 2014). La mayoría están incorporados al calendario nacional para toda la población (Pascua, Navidad, el 8 de diciembre como día de la Virgen) -a lo que se suman los feriados específicos para el Islam y el judaísmo-, existiendo en algunas localidades de la provincia feriados o fiestas patronales asociadas a santos católicos o advocaciones de la Virgen, en general como forma de patronazgo de la localidad. La mayoría de las oficinas de culto en los tres niveles de gobierno tienen entre sus funciones saludar protocolarmente a las religiones presentes en sus territorios, y algunas lo hacen a través de la confección de un calendario religioso que se descubre como otro espacio de legitimaciones y tensiones simbólicas, no solo por cuáles religiones están representadas, sino también por la forma en que se transmiten los saludos.

Finalmente, en la regulación de lo religioso en el territorio provincial tiene injerencia la Secretaría de Culto de la Nación, tanto a través del Registro de Institutos de Vida Consagrada, para las órdenes regulares dentro de la Iglesia Católica, como del Registro Nacional de Cultos para la inscripción de las religiones no católicas. Este último, cuya génesis describí en el capítulo 1, tiene un rol importante en la acción de la Dirección y en la relación del Estado con las religiones en todos sus niveles de gobierno. El Registro inscribe a las religiones no católicas y sus filiales en todo el territorio nacional, siempre que cumplan con ciertos requisitos sociológicos (cantidad de files, años en el territorio, sede central en caso de tratarse de una religión con origen foráneo, etc.) y teológicos (formación de sus líderes, libros sagrados, etc.). La obtención del reconocimiento en el Registro da un número de identificación⁴⁴, que legitima a la religión a trabajar con el Estado en todos sus niveles de gobierno, y a acceder a ciertos beneficios, como exenciones impositivas, entre otros. Volveré posteriormente sobre las funciones del Registro y su vínculo con la provincia. Por fuera de todas estas formas de regulación existen y persisten otras regulaciones moleculares (Giumbelli, 2013), que van más allá de la implementación de normas formales y que muchas veces, y sobre todo en niveles subnacionales, se producen por redes de relaciones personales, que hacen que la escala de jerarquización religiosa existente en Argentina (Frigerio y Wynarczyk, 2008) se vuelva más porosa y tenga sus propias características en la medida en que se acerca a lo local.

Composición religiosa de la provincia

La provincia de Buenos Aires presenta una heterogénea diversidad religiosa en su interior, que vuelve interesante a la vez que desafiante el trabajo de las oficinas objeto de mi investigación. Como he mencionado en la introducción, numerosos trabajos cualitativos han dado cuenta de la variedad de creencias en el territorio bonaerense (Abalos Irazabal, 2017, 2020; Algranti, 2010; Algranti y Mosqueira, 2018; Ameigeiras, 1987; Carini, 2013; Esquivel y Giménez Béliveau, 1998; Esquivel et. al., 2001; Faccio, 2020; Flores, 2015; Giop, 2020; Gracia, 2019; Semán, 2000, 2010, 2021b; Viotti, 2021; Welsch, 2020; entre otros), construyendo partes de un horizonte complejo. En este apartado quiero concentrarme en un abordaje más cuantitativo de esta diversidad, a fin de componer una imagen lo más completa posible⁴⁵. Si bien es cierto que los abordajes cuantitativos, sobre todo los que preguntan por pertenencia religiosa, tienen sus limitantes, sobre todo para percibir religiones fuertemente estigmatizadas (Frigerio, 2007), es

⁴⁴ Como mencioné en su génesis, dado que el antecedente del Registro Nacional de Cultos fue un Fichero de Cultos, aún muchas religiones hablan de que tienen “número de Fichero” al referirse a que están inscriptas.

⁴⁵ En el último capítulo, al presentar las estrategias de regulación estatal para distintas religiones, repondré algunos de los análisis más cualitativos.

un acercamiento que permite una mirada global para luego pasar a un análisis más puntual. Además, mis interlocutores, tanto estatales como religiosos, hicieron en distintos momentos del trabajo de campo referencia a datos estadísticos como fuente de legitimación de ciertas prácticas.

En Argentina el censo nacional no pregunta por la pertenencia religiosa (a excepción de los ocurridos en 1940 y 1960)⁴⁶, como tampoco lo hacen otras encuestas estatales de alcance nacional. Esto hace que sea necesario recurrir a otras fuentes estadísticas, ciertamente confiables, pero sin el alcance que podría tener un censo, sobre todo para relevar los grupos religiosos más minoritarios. Dentro de las investigaciones cuantitativas se cuentan estadísticas de organismos internacionales y consultoras locales (Suárez y López Fidanza, 2013; Suárez, 2018) y preguntas específicas en encuestas sobre otras temáticas (Suárez y López Fidanza, 2013). Sin embargo, al hablar de datos cuantitativos sobre diversidad religiosa la investigación más utilizada, tanto académicamente como por mis interlocutores en el campo, es la encuesta realizada por el programa Sociedad, Cultura y Religión del CEIL-CONICET, que se aplicó en 2008 y 2019 (Mallimaci, 2013; Mallimaci, Giménez Béliveau, Esquivel e Irrazabal, 2019⁴⁷), lo que permite además establecer ciertas tendencias.

Cuadro 2.1: Identificación religiosa comparada 2008-2019 (en %) según las dos ediciones de la Encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas (CEIL-CONICET)

Adscripción religiosa	2008	2019
Católica	76,5	62,9
Sin filiación religiosa	11,3	18,9
Evangélica	9,0	15,3
Testigos de Jehová/Mormones	2,1	1,4
Otras	1,2	1,2
No sabe	0,0	0,3

Fuente: Mallimaci, Esquivel y Giménez Béliveau (2020).

⁴⁶ Se esperaba que se incorporara una pregunta sobre autoadscripción religiosa en el censo que tendría lugar en el 2020 y que se suspendió ante la pandemia de covid-19. Sin embargo, algunas comunidades religiosas habían puesto reparos a la forma en que se realizaría la pregunta (como ejemplo puede tomarse las palabras de Leonardo Allegue, Oluwo Ifawoyemi Akinwnade Fatokunbo, presidente de ASRAU, en el III Congreso Nacional de Diálogo Interreligioso, octubre de 2020)

⁴⁷ El número 55 Vol. 30 de la revista *Sociedad y Religión* está dedicado exclusivamente a un análisis pormenorizado de los datos de la encuesta realizada en 2019 <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadylreligion/issue/view/33/showToc>

En base a los datos presentados a nivel nacional es posible observar una caída de la identificación social de las personas como parte de la Iglesia Católica (de un 76,5% a 62,9%), frente a un crecimiento de los evangélicos y quienes se definen como “sin religión” (de un 11,3% al 18,9%). Un dato que tuvo mucha repercusión fue el del crecimiento de la población que se identifica como evangélica, que pasó de un 9% a un 15,3%, concentrándose el crecimiento entre los evangélicos pentecostales. Si bien este proceso es menos acelerado del que se había proyectado años atrás, estos valores tuvieron un impacto importante en las disputas locales sobre la representación religiosa, que fue en aumento en los períodos estudiados y tuvo su clímax en las elecciones presidenciales de 2019. Ambas ediciones dan cuenta de una muy baja identificación con religiones distintas al cristianismo (sea catolicismo o evangelismo), con un 1,2% de otras religiones en ambas ediciones⁴⁸, lo que puede ser complementado con otros análisis. Además, la encuesta indica que ha descendido el número de fieles con una asistencia frecuente al templo o lugar de culto, pasando de un 35,2% en 2008 a 27% en 2019 (Mallimaci, Esquivel y Giménez Béliveau, 2020: 13). Así se observa tanto una transformación en las identificaciones como en las prácticas.

Al observar lo que sucede específicamente en el nivel provincial bonaerense esta encuesta debe ser complementada con otra información cuantitativa, ya que presenta los datos agregados por regiones, donde Buenos Aires queda dividida entre el AMBA (Área Metropolitana de Buenos Aires)⁴⁹ y la región centro (junto a las provincias de Córdoba, Santa Fe y La Pampa). Lo que propongo aquí es incorporar la presencia territorial de lugares de culto como variable de análisis, a partir de los datos que la CEA y la Agencia Informativa Católica (AICA) producen sobre la Iglesia Católica, y el Registro Nacional de Cultos sobre las religiones no católicas. Esta opción tiene la ventaja de que permite ver la distribución territorial de los lugares de culto y reconstruir los paisajes religiosos a nivel local, pero deben hacerse algunas aclaraciones antes de presentar los datos.

La principal es que la existencia de templos o lugares de culto no implica necesariamente la presencia de práctica o de identificación social con la religión. Esto vale tanto para el caso

⁴⁸ Esto ha generado cierto uso instrumental por parte de algunas religiones. Mientras que las iglesias evangélicas han destacado estos datos, las comunidades religiosas minoritarias han expresado descontento, sobre todo aquellas que buscan reconocimiento estatal, pues la falta de presencia estadística puede traducirse en falta de atractivo electoral, que es lo que les da una parte de su capital político a las instituciones religiosas (otra forma fuerte de construcción de este capital es, como veremos, el trabajo en el territorio).

⁴⁹ Esta incluye a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y cuarenta municipios bonaerenses: Almirante Brown, Avellaneda, Berazategui, Berisso, Brandsen, Campana, Cañuelas, Ensenada, Escobar, Esteban Echeverría, Exaltación de la Cruz, Ezeiza, Florencio Varela, General Las Heras, General Rodríguez, General San Martín, Hurlingham, Ituzaingó, José C. Paz, La Matanza, Lanús, La Plata, Lomas de Zamora, Luján, Marcos Paz, Malvinas Argentinas, Moreno, Merlo, Morón, Pilar, Presidente Perón, Quilmes, San Fernando, San Isidro, San Miguel, San Vicente, Tigre, Tres de Febrero, Vicente López, y Zárate.

católico, ya muchas iglesias fueron inauguradas en otro momento histórico, más asociada a una cultura católica generalizada, y hoy no cuentan con un caudal importante de asistentes; como para otras religiones, donde el Registro inscribe los lugares de culto, pero no la cantidad de fieles (aunque hace falta un piso mínimo), de forma que puede haber algunas instituciones religiosas con muy pocos asistentes pero registradas de la misma forma que religiones más multitudinarias, además de que como detallaré el proceso también tiene sus dificultades.

Al cruzar las tres bases de datos es posible tener un panorama general de lo que sucede a nivel nacional y las particularidades regionales que incluyen al caso bonaerense.

Cuadro 2.2 Cruce de templos y adscripciones religiosas por regiones

Regiones	Iglesia Católica			Diversidad Religiosa			Sin religión	
	AICA	CEIL		RNC	CEIL		CEIL	
	Templos	2008	2019	Inscripciones	2008	2019	2008	2019
AMBA	17,9	69,1	56,4	35,6	12,9	17,2	18	26,2
Centro	27,64	79,2	65,7	25,2	11,4	15,1	9,4	18,6
NEA	21,76	84,8	67,4	15,7	12	25,1	3,2	7
NOA	21,08	91,7	76	9,1	6,5	18,6	1,8	5
Cuyo	5,79	82,6	69,7	5,5	7,5	15,8	10	14,5
Patagonia	5,78	61,5	51,3	8,8	26,8	24,4	11,7	24,4

Fuente: elaboración propia

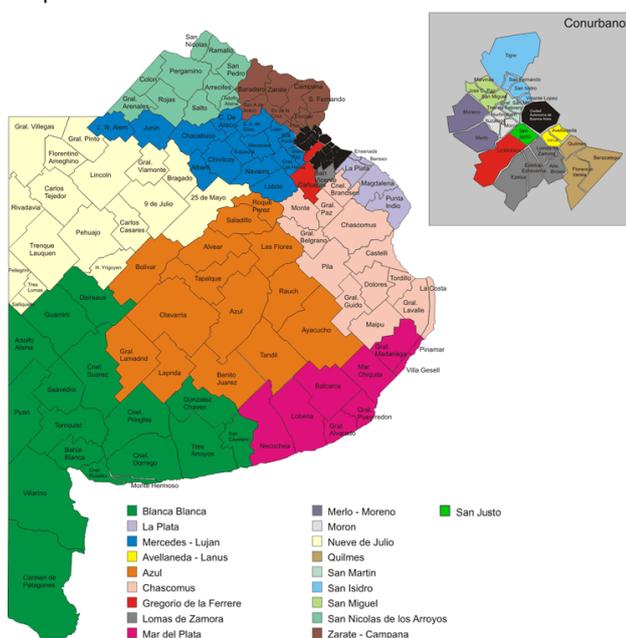
Las dos regiones entre las que se encuentra la provincia, AMBA y Centro, han tenido un descenso de la identificación con el catolicismo, a la vez que aumentó tanto la identificación con otras religiones como aquellas personas que se perciben sin religión. En este último caso AMBA concentra los porcentajes más altos de personas sin religión en los dos períodos que compara la encuesta del CEIL. A su vez es la región con mayor número de inscripciones en el Registro Nacional de Cultos, y si se suman ambas regiones es posible afirmar que la provincia está inserta en un marco regional de alta institucionalización estatal de las religiones no católicas, como de presencia institucional de la Iglesia Católica. Si bien esto puede explicarse en parte porque hay una alta concentración poblacional, cierta facilidad para acceder a la inscripción en el Registro (por la cercanía las oficinas de la Secretaría de Culto de la Nación y las oficinas descentralizadas), y un despliegue histórico de la Iglesia Católica en la región, también da cuenta de una heterogeneidad que contrasta con las otras regiones del país, y que se vuelve aún más relevante al acercarse la mira a lo que sucede en la provincia.

Respecto a la Iglesia Católica, el hecho de que no requiera inscripción para su clero secular hace que no se cuente con datos estatales (al menos públicos), reponiendo información de la propia institución y de medios de comunicación afines, que además está agrupada en función

de la administración eclesiástica⁵⁰, que no siempre se condice con la territorialización estatal. La provincia cuenta con 19 de las 72 circunscripciones eclesiásticas del país, siendo 16 diócesis y tres arquidiócesis, que reúnen el 25% de los templos católicos a nivel nacional (incluyendo en la categoría “templo” a las parroquias, capillas e iglesias)⁵¹. Además, debe tenerse en cuenta otros elementos de tipo cualitativo, respecto a qué templos están presentes en el territorio bonaerense. La provincia cuenta con la hierópolis más importante del país en Luján (Flores, 2012), donde se encuentra la basílica a la Virgen de Luján, patrona del país y centro neurálgico de la asociación simbólica entre catolicismo y nacionalidad (Martín, 2000); además de otros centros importantes de peregrinación como San Nicolás (donde se encuentra la Virgen del Rosario de San Nicolás, Flores, 2011, Costilla, 2013) y Santos Lugares, en el partido de Tres de Febrero (donde se realiza una peregrinación a la Virgen de Fátima).

Mapa 2.2 Circunscripciones eclesiásticas católicas en la Provincia de Buenos Aires

Mapa de Jurisdicciones Eclesiásticas



Fuente: página de la Dirección Provincial de Culto⁵²

Los datos para las religiones no católicas los recogí del Registro Nacional de Cultos, unificando el número de inscripciones totales para el análisis regional y detallando las principales tradiciones religiosas para el caso bonaerense. Es importante destacar que en la actualidad el

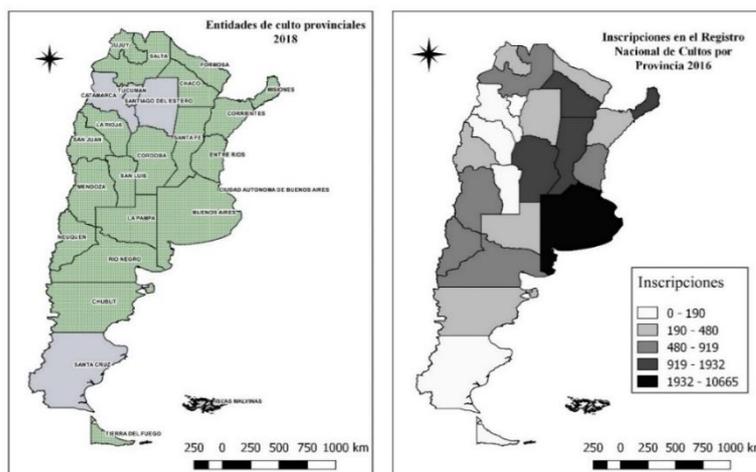
⁵⁰ La *Guía Eclesiástica* editada por AICA presenta datos por circunscripción eclesiástica, siendo estas arquidiócesis, diócesis y prelaturas; como también las eparquías y exarcado del rito oriental y el vicariato castrense. En cada caso da cuenta de los agentes religiosos (tanto sacerdotes como diáconos, seminaristas, religiosos y religiosas), las parroquias, las capillas e iglesias, los santuarios, los monasterios femeninos, las casas religiosas - tanto femeninas como masculinas- y los centros educativos.

⁵¹ Este 25% corresponde a 3441 templos, a los que hay que sumar 582 monasterios y casas religiosas (tanto masculinas como femeninas), además de las instituciones educativas que suman un total de 1160

⁵² https://web.archive.org/web/20110928020242/http://www.culto.gba.gov.ar/html/mapa_ecl.htm

Registro a fines prácticos no es obligatorio, por lo que no cubre la totalidad de las religiones presentes en el territorio, solo aquellas que han pasado por el proceso de inscripción. Además, por su alcance nacional y el personal acotado para aprobar las inscripciones y mantener los datos actualizados, en general hay cierta desactualización, en particular en relación al lugar físico en el que están emplazados los templos (esto se ve sobre todo en aquellas comunidades que alquilan espacios para sus cultos, y que al finalizar el período de alquiler se mudan, sin notificarlo al Registro). En este sentido la política de descentralizar⁵³ el inicio de los trámites de inscripción significó una agilización del proceso, de la obtención y renovación de datos.⁵⁴ El mapa nacional de las inscripciones permite ver rápidamente el nivel de concentración en la provincia de Buenos Aires, con un 40,2% de las inscripciones totales, lo que junto a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires da un 45,5% del total, mientras que las otras provincias no superan individualmente el 8% de las inscripciones. Si se tiene en cuenta que la provincia concentra el 38,9% de la población nacional, se puede afirmar que es esperable una concentración del número de inscripciones, pero al mismo tiempo da cuenta de una región diversa.

Mapa 2.2 Presencia religiosa en niveles provinciales de gobierno



Fuente: elaboración propia en base a datos del Registro Nacional de Cultos⁵⁵ y datos oficiales de las provincias. Al desagregar las inscripciones a nivel provincial se puede observar la preeminencia de las religiones cristianas (86,67%), siendo la mayoría iglesias evangélicas pentecostales (43,04%).

⁵³ La descentralización colaboró con la mejora del registro, pero aún queda mucho trabajo por hacer. Solo para dar un ejemplo, que profundizaré en el capítulo 5, Florencio Varela tiene 300 inscripciones de iglesias evangélicas en el Registro, pero la directora ha rastreado otras 100 comunidades que sabe que existen pero que no se quieren acercar al Estado, y otras tantas de las que solo tienen una referencia por quejas puntuales de los vecinos (Entrevista a la Directora de Cultos de Florencio Varela, 2/7/2019).

⁵⁴ La base del Registro Nacional de Cultos es de acceso público y está disponible online. En el siguiente link puede se puede ingresar a la última versión, <https://cancilleria.gob.ar/es/ministerio-de-relaciones-exteriores-comercio-internacional-y-culto/secretaria-de-culto/registro>.

⁵⁵ Los valores son del total de inscripciones por provincia, a fin de poder realizar una comparación general que destaque las particularidades bonaerenses.

Si bien las otras religiones inscriptas cuentan con porcentajes pequeños, es posible ver la variedad de religiones institucionalizadas y reconocidas por el estado en el territorio bonaerense. También cabe destacar la poca presencia institucionalizada del judaísmo y el Islam, lo que contrastará con su representación en eventos estatales.

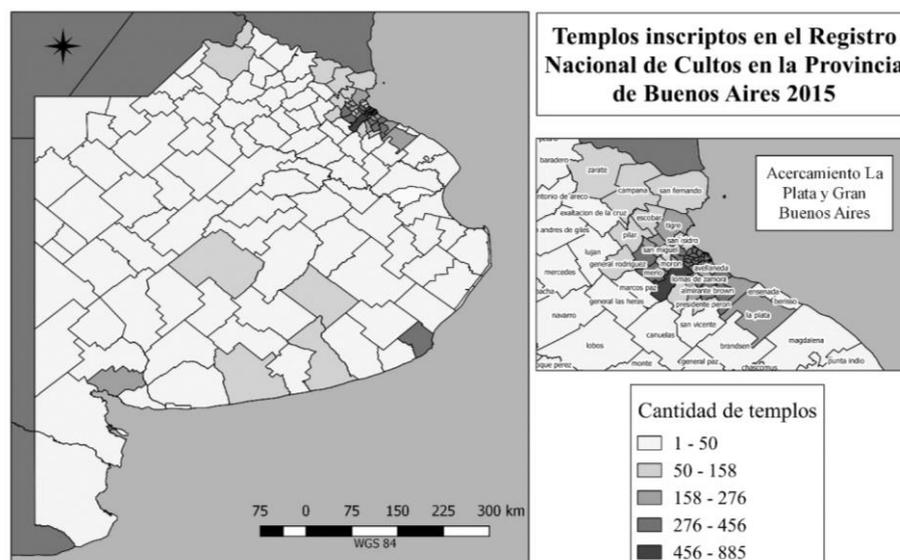
Cuadro 2.2 Religiones inscriptas en el RNC radicadas en la provincia de Buenos Aires

Religión		Entidades registradas	Porcentaje	
Evangélicos	Polo histórico-liberacionista	243	2,45	
	Polo conservador bíblico	Sector evangelical	3211	32,39
		Sector pentecostal	4267	43,04
Otras religiones cristianas		431	4,35	
Religiones de matriz africana		419	4,23	
Testigos de Jehová		406	4,09	
Espiritismo		292	2,95	
Iglesia Adventista		231	2,33	
IJSUD (mormones)		209	2,11	
Otras religiones		113	1,14	
Budistas		28	0,28	
Nueva Era		24	0,24	
Iglesia ortodoxa		23	0,23	
Judaísmo		16	0,16	
Islam		2	0,02	
Total		9915	100,00	

Fuente: elaboración propia en base al Registro Nacional de Cultos⁵⁶

En términos de distribución espacial, la mayoría de las inscripciones se concentran sobre el Conurbano bonaerense, con algunos otros puntos fuertes hacia el interior de la provincia. Aquí cabe tener en cuenta nuevamente la descentralización, que como se observará en este capítulo y en los próximos, ha generado oficinas locales, sobre todo en el Conurbano. En el interior de la provincia hay una Oficina de Culto en Bahía Blanca, localidad donde también se puede observar una tasa alta de registros.

⁵⁶ Los datos iniciales se tomaron el día 24/8/2015 y se revisaron posteriormente. Un trabajo de filtrado más detallado cambió los valores totales, pero mantuvo similares las relaciones porcentuales. A fin de facilitar el análisis agrupé las religiones en grandes grupos, lo que, si por un lado puede suponer una simplificación, por otro permite a grandes rasgos ver tendencias en la composición de la diversidad religiosa. En este sentido, la clasificación de las iglesias evangélicas está basada en Wynarczyk (2009), no siendo la única forma posible de agrupar a estas comunidades.



Fuente: elaboración propia en base al Registro Nacional de Cultos

Si se considera el subregistro presente en el Registro Nacional de Cultos, la existencia en el territorio bonaerense de otras creencias de institucionalidad más difusa, y de comunidades a las que no les interesa inscribirse (Ceriani Cernadas, 2013b) y de distintas prácticas de sacralización (Martín, 2007) -comúnmente llamadas “religiosidad popular” (como los cultos a San La Muerte y el Gauchito Gil, ampliamente extendidos)- es posible dar cuenta de una gran diversidad religiosa en la provincia.

Con estos datos contextuales en mente pasaré ahora a analizar el funcionamiento de la Dirección de Culto en sus dos primeros periodos, indicando de ser necesario procesos sociopolíticos de alcance nacional o provincial que impactaron en el funcionamiento de la oficina.

Antecedentes de la Dirección Provincial de Culto

El primer antecedente que encuentro de la institucionalización de las relaciones entre religión y Estado, en términos de una dependencia estatal dedicada específicamente este vínculo en la provincia es la Unidad de Enlace con la Jerarquía de la Iglesia Católica, creada por el decreto 4403/94 durante la gobernación de Eduardo Duhalde. Esta oficina dependía de la Subsecretaría de Planificación y Coordinación de gobierno del Ministerio de Gobierno y Justicia. Un año después, por decreto 1061/95 pasa a depender directamente del Gobernador. Sus funciones estaban centradas principalmente en fijar pautas y directivas que efectivizaran la relación ya existente con la Iglesia Católica, funcionando como nexo para pedidos y soluciones, dado el papel de esta institución religiosa en la atención a la comunidad. De esa forma se buscaba profundizar en “todas aquellas actividades de coincidencia entre las políticas fijadas y la doctrina social de la Iglesia” (decreto 4403/94), en particular en lo referente a la cuestión social.

La creación de esta oficina como acto de favoritismo estatal hacia la Iglesia Católica puede comprenderse como parte de la forma en que el menemismo articuló con el catolicismo, en particular en sus primeros años, como se mencionó en el capítulo 1.

En 2001, con la gobernación de Ruckauf pasa a ser Subsecretaría de Cultos, dependiente de la Secretaría General de la Gobernación (decreto 1052/01). Este sería el lugar jerárquico más alto que un área de culto llegaría a ocupar en el entramado estatal bonaerense. El Subsecretario fue Juan Manuel Benaglia, quien cumplía funciones en la Unidad de Enlace previamente, y cuya figura estaba fuertemente asociado a la de Ruckauf, en tal medida que cuando este asumió un cargo en el Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto de la Nación se lo “llevó” con él⁵⁷. Esta experiencia breve, y de la que no han quedado mayores registros, es la primera vez también que se pasa a pensar en las religiones en el territorio bonaerense, incluyendo al trato con la Iglesia Católica, como *cultos*, retomando la categoría propia de las dependencias de Nación. La Subsecretaría incluía una Dirección Provincial de Coordinación y Enlace de Cultos.

“Sostener al Estado”: la Dirección Provincial de Cultos entre 2002 y 2007

Primera etapa: recorrer la provincia

Diciembre de 2001 marca una inflexión política, social y económica en el país, con una fuerte crisis de legitimidad y gobernabilidad. Tras varias presidencias de pocos días Eduardo Duhalde, presidente del Senado, se hace cargo de la presidencia de la Nación, y con él se producen una serie de transformaciones al interior del Estado y una búsqueda de legitimidad hacia el exterior, donde organismos u organizaciones no gubernamentales y organizaciones religiosas se convierten en interlocutores fundamentales. Esto se puede observar en la conformación a inicios de 2002 la Mesa de Diálogo Argentino, a pedido del presidente provisional, que incluía a la Iglesia Católica junto con representantes del Poder Ejecutivo y los agentes en Argentina del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (Ameigeiras, 2008). Si bien la Mesa de Diálogo no logró generar respuestas concretas a la situación de crisis, y fue progresivamente perdiendo centralidad –incluso en su versión ampliada, que sumó otras religiones y organizaciones sociales– sí se puede considerar como una instancia legitimadora del gobierno en funciones, lugar que la religión ocupa muchas veces en el país cuando se produce una crisis de gobernabilidad.

⁵⁷ El palacio. Augurios apocalípticos para la diplomacia. Nombramientos bajo la lupa y cita con el dentista. *La Nación* 12 de Julio de 2003 <https://www.lanacion.com.ar/politica/augurios-apocalipticos-para-la-diplomacia-nid510862/>

Esto es importante para comprender la transformación del área de culto a nivel provincial. La crisis del 2001 impacta también en la gobernación, produciendo la renuncia de Ruckauf que es reemplazado por Felipe Solá, como gobernador provisional, cargo que mantendrá, vía la victoria electoral de 2003 hasta el año 2008. El decreto 2074/02 determina la estructura de la Jefatura de Gabinete de Ministros, y lo que era Subsecretaría pasa a ser Dirección Provincial de Cultos, dependiendo de la Subsecretaría de Asuntos Institucionales. Tras un primer director que dura poco tiempo, es nombrado quien cubrirá todo el período gubernamental hasta 2008. El decreto establece para la Dirección las siguientes funciones:

1. Planificar y programar las actividades relacionadas con la institucionalización en el ámbito de la Provincia de Buenos Aires, del enlace entre el Gobierno y la Jerarquía Eclesiástica de la Iglesia Católica.
2. Propender a desarrollar un sistema de fluida y estrecha comunicación entre ambos ámbitos, tendiendo a convalidar las políticas públicas en materia social.
3. Actuar en lo inherente a las relaciones del Gobierno provincial con todas las iglesias, confesiones y comunidades religiosas que funcionan en su territorio, así como en la centralización de las gestiones que ante las autoridades provinciales hicieren las mismas.
4. Asistir a las autoridades públicas a fin de garantizar la libertad religiosa a todos los habitantes de la Provincia.

Así se conserva la relación primordial con la Iglesia Católica, y en particular con su jerarquía, pero se incluye la relación con otras creencias, y se establece la función de la Dirección como *centralizadora de gestiones* frente al Estado provincial. Esto es importante pues marca el objetivo que comparten en mayor o menor medida todas las dependencias que regulan lo religioso: ser la “ventanilla de atención principal” de las religiones frente al Estado. A su vez se menciona la libertad religiosa como derecho a ser garantizado, lo que es una exigencia de las religiones frente al Estado en el período estudiado y en todos los niveles de gobierno.

Respecto a la llegada del director a la Dirección, en sus propias palabras está asociada a un doble capital, religioso y político: por un lado, su formación teológica católica (menciona que estudió en Roma, Entrevista al Director Provincial de Cultos 2002-2007, 24/9/2019); y por otro, su militancia peronista de la mano de los Solá (Felipe y su entonces esposa, Teresa González Fernández). La Dirección se creó como una oficina sin recursos propios, pero con cierta certeza de la importancia de establecer un puente entre las religiones y el Estado ante un contexto de crisis política, económica y de legitimidad, donde era necesario contar con todo el reconocimiento social posible.

En este sentido, la propuesta provincial buscaba construir una presencia del Estado en el territorio, particularmente frente a las religiones, para obtener apoyo para paliar la crisis y asegurar la gobernabilidad, descansando en la relación histórica entre Iglesia Católica y Estado, donde la Iglesia llega hasta donde el Estado no (reforzando el principio de laicidad subsidiaria

imperante en el país, Esquivel, 2014), e incluyendo en esta relación a las iglesias evangélicas. Esto se produce en esos años tanto a partir del accionar de los funcionarios estatales, como en la articulación de la provincia con sacerdotes y pastores con fuerte anclaje territorial, a quienes se los hacía intermediarios entre la emergencia social y el Estado, donde la Dirección articulaba con las áreas del Estado que sí podían brindarles recursos (Carbonelli, 2020:160). De esta manera, católicos y evangélicos funcionaban como “rueda de auxilio” del Estado en el territorio (Carbonelli, 2015), mientras que los agentes estatales llevaban al territorio el reconocimiento simbólico por parte del Estado.

Nosotros en la provincia, bueno tocó el año 2001, casi la patria desaparece [...] Nos agarró una etapa muy heavy. Entonces, Felipe [Solá] me dijo, me dio dos cochecitos, que se rompían, anécdotas con esos cochecitos tengo miles... “bueno, recorré todo”. De hecho, recorrí toda la provincia con esos cochecitos y con mi compañero de laburo, la verdad. Íbamos a las iglesias, a los templos. No podíamos hacer nada, porque plata no había, pero bueno, ir. Íbamos, caíamos de golpe, no avisábamos. [...] Íbamos ahí y estábamos con el cura, con el pastor, del lugar, y nada, los escuchábamos.

Pero el hecho de que un funcionario fuera, que “bajara de La Plata”, porque viste para la gente del interior La Plata es como llegar a Nueva York, es así. Primero no me creían. Cuando fuimos a Saldungaray, en la parroquia de la Dormición de la Virgen, el cura no me creía que yo era... Yo era un pibe, mucho más joven te imaginás, en jean, y decía “Yo soy el Director de Culto”, con un cochecito hecho mierda, destartado. Llamó a no sé quién, al obispo de Bahía Blanca para ver, si... “Sí, es”. [...] Entonces el hecho de que el Estado, en ese momento tan terrible era estar. Punto. Después la cosa se fue solucionando. [...] Era apuntar a sostener el Estado que se estaba desmembrando, literal, el Estado estaba desapareciendo bajo nuestras plantas. (Entrevista al Director Provincial de Cultos 2002-2007, 24/9/2019)

En este caso el “bajar al territorio” busca mostrar una cara del Estado, sin recursos, en términos de bienes materiales, pero presente con bienes simbólicos divisibles. En este sentido es posible identificar una tensión con lo que observa Perelmiter (2016) para el caso del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. Aquí hay algo de la informalidad de los agentes en el territorio de la que la autora da cuenta, pero al mismo tiempo se busca resaltar la investidura, pues lo único que se está llevando al territorio es reconocimiento (que a su vez obtiene el ser reconocido) (Frederic, 2017).

A partir de estos viajes por la provincia el director (junto con los agentes, uno de los cuales continuó luego trabajando en la dependencia) generó una red de referentes con quienes posteriormente mantenía reuniones. En este sentido la acción social fue un eje central, siendo la Dirección Provincial de Cultos el nexo entre las religiones y las distintas dependencias provinciales. También funcionó como articuladora en la obtención de fondos específicos para la reparación de templos, no solo católicos, sino también de iglesias protestantes históricas (algo que casi todas las dependencias, provinciales y municipales van a realizar). En términos funcionales la Dirección contaba en ese momento con el director, estos dos agentes, un chofer

y una mujer encargada de la acción social (que en palabras del director “se quedaba en la oficina”). Sin embargo, para el director la falta de personal y de recursos (situación en la que se encontraba toda la provincia en los primeros años de su gestión) no implicó necesariamente un problema, pues lo central era para él el aporte cualitativo que se estaba desarrollando al hacer presente al Estado provincial en el territorio “sosteniendo la nación”, construyendo una épica de recomposición que luego capitalizaría en su propia trayectoria política.

Segunda etapa: mejora de las condiciones sociales y favoritismo hacia el catolicismo

A medida que se produce la recomposición económica y la consolidación política del kirchnerismo (Mallimaci, 2012) va tensarse nuevamente la relación entre la Iglesia Católica y el Estado a nivel nacional. La victoria presidencial de Néstor Kirchner en 2003, a pesar de la debilidad de su existencia autónoma al interior del peronismo en sus primeros años, comienza a producir el desarme institucional y desarticulación de espacios del poder opositor, al confrontar al poder militar, a la Iglesia Católica y al *establishment* (Antón, 2010: 275). Esto lleva a una serie de enfrentamientos entre Kirchner y el entonces primado de la Iglesia Católica en Argentina, Jorge Bergoglio, particularmente alrededor de la ley de Educación Sexual Integral (ESI) (Torres, 2018) y otra normativa atinente a derechos sexuales y reproductivos, y la política de derechos humanos del kirchnerismo, que busca terminar con cualquier forma de ocultamiento sobre lo acontecido en la última dictadura militar (Antón, 2010, Jones y Dulbecco, 2015). Sin embargo, se designa a un católico como Secretario de Culto de la Nación, quien estará a cargo de la oficina durante los doce años de gobiernos kirchneristas. Desde la Secretaría en esos años se propusieron al menos tres anteproyectos de libertad religiosa, en 2004, 2006 y 2008 (Carbonelli y Jones, 2015), pero que nuevamente no alcanzaron estado parlamentario. Sin embargo, cabe destacar en este período que, en septiembre de 2005, mediante una resolución administrativa la Secretaría de Culto reformó los requisitos para la inscripción de organizaciones religiosas en el Registro Nacional de Cultos, flexibilizando varios de sus puntos centrales, siendo particularmente importante la supresión del certificado de antecedentes penales de los dirigentes religiosos, lo que facilitó la inscripción (Carbonelli y Jones, 2015:144). Este contexto del período permite comprender la complejidad de la regulación de lo religioso en distintos niveles de gobierno, y observar cómo por más que se están produciendo tensiones a nivel nacional y mediático, hay un favoritismo estatal hacia el catolicismo que perdura, pero se producen simultáneamente procesos de diálogo y apertura a otras religiones⁵⁸.

⁵⁸ En este período se crea la Dirección General de Cultos de la Ciudad de Buenos Aires, que como mencioné en la introducción va a ser un punto de comparación con las gestiones provincial y municipal, sobre todo en el período que inicia en 2015. Esta oficina tiene su antecedente en el área de Colectividades y Cultos creada en 2002 y que

Retornando al funcionamiento de la oficina de culto provincial, en 2004 por el decreto 1.222/04 se reforma la organización de la Jefatura de Gabinete y la Dirección Provincial de Cultos pasa a depender directamente de Jefatura, a la vez que se modifica el orden de sus metas, pasando a estar primera la actuación en lo inherente a las relaciones con todas las religiones, sin modificar la redacción de los otros puntos. Esto se relaciona con la forma en que el director gestiona la Dirección y con un clima de época, abriendo las relaciones más allá catolicismo, incorporando otras instituciones religiosas, aunque como él mismo señala, dentro de las tradiciones abrahámicas, y dentro de ellas las históricas, pues considera que la proliferación de otras religiones, o formas del cristianismo más pequeñas las hace inabordables (Entrevista al Director Provincial de Cultos 2002-2007, 24/9/2019).

A su vez las funciones de la Dirección se vuelven más protocolares, y la continuidad de escasez de recursos al interior de la oficina, tanto materiales para distribuir como de personal, vuelve el “bajar al territorio” una experiencia más esporádica, siendo prácticamente nula hacia el cambio de gestión en 2008. Se realizan asistencias concretas a comunidades puntuales, en particular en relación al mantenimiento edilicio de los templos.

Al observar las formas de vinculación con las religiones en el territorio, el Director se encarga de mantener un vínculo central con la Iglesia Católica, siendo él quien inicia las reuniones periódicas del gobernador con la jerarquía -lo que se mantendrá en la gestión siguiente- y con las iglesias protestantes históricas, es una línea de ecumenismo que luego se extiende al judaísmo y al islam. El director considera central preservar cierta laicidad del Estado, reconociendo la cultura católica asociada a la nacionalidad (Mallimaci, 2015), pero sin que esto deba suponer -por lo menos en lo discursivo- un trato preferencial (Entrevista al Director Provincial de Cultos 2002-2007, 24/9/2019). Sin embargo, y si bien hay un reconocimiento de la existencia y trabajo de otras formas de cristianismo y otras religiones en el territorio, estas son calificadas como “inabordables” a la hora de establecer un vínculos sostenido desde la oficina, lo que en la práctica lleva a un favoritismo estatal hacia la Iglesia Católica, extendiéndose a las formas más consolidadas de las religiones abrahámicas. En particular, con las iglesias pentecostales el problema no radica tanto en sus características religiosas (en

dependía de la Dirección General de Derechos Humanos. Cuando se producen tensiones entre esta área y la jerarquía católica se crea el área de culto, cuya primera directora es una mujer católica, perteneciente a sectores progresistas de la Iglesia que se había desempeñado como periodista en agencias de noticias protestantes históricas y mantenía una muy buen relación con Jorge Bergoglio (Conversación con la primera directora de CABA, 1/11/2019. Agradezco a la Dra. Verónica Giménez Béliveau por el contacto). Así la oficina se crea con el beneplácito católico a la vez que se propone gestionar en política pública ante una diversidad religiosa que ganaba visibilidad en la Ciudad de Buenos Aires, y con la cual se podía articular en términos de políticas sociales (Cela Heffel, 2015).

términos rituales y teológicos), como en el hecho de que su proliferación y falta de estructura jerárquica (que el director caracteriza como “anarquía”) hace que sea difícil abordarlas a todas en igualdad de condiciones (sumando a esto las líneas internas propias de cada religión). Veremos que esta problemática es identificada por muchas de las direcciones, sin embargo, lo particular aquí es que frente a ellas el director opta directamente por no tener con las iglesias evangélicas pentecostales.

Este es el único director que continuó su carrera como funcionario político, aunque más debido a sus contactos católicos y a su capital político previo dentro del peronismo, que a un cierto capital territorial conquistado en la gestión. De esta manera con el cambio de gobernador migra en un primer momento al Poder Legislativo provincial, donde crea una Dirección Legislativa de Culto; y con la llegada de Vidal a la Provincia replica esta oficina en la Legislatura nacional como Dirección de Enlace con Cultos y Entidades Religiosas en la Legislatura Nacional - mientras asume, de forma *ad honorem*, la Dirección de Cultos del municipio de Tres de Febrero⁵⁹.

Divulgación y centralidad del catolicismo: la Dirección Provincial de Culto 2008-2015

En este período a nivel nacional gobernó Cristina Fernández de Kirchner (2007-2015), y a nivel provincial Daniel Scioli, siendo ambos gobiernos del mismo signo político. Respecto a las relaciones con las religiones, durante los primeros años el gobierno nacional continuó la tensión con el episcopado⁶⁰, y con otras comunidades cristianas (Jones y Carbonelli, 2012), sobre todo a partir de la sanción de una serie de leyes que legislan en temas relacionados con la sexualidad, la reproducción y la familia, principalmente en 2010 el Matrimonio Igualitario (Carbonelli, Mosqueira y Felitti, 2011; Jones y Cunial, 2012); y en 2012 la ley de Identidad de Género (Tabbush, et al, 2016).

Esto se vio matizado en 2013 con la asunción del ex Arzobispo de Buenos Aires, Jorge Bergoglio, como Sumo Pontífice, máxima autoridad de la Iglesia Católica a nivel mundial. Esta

⁵⁹ Un dato que permite ver cómo muchos de estos cargos no electivos son ocupados en función de una serie de variables que no solo responden a las capacidades profesionales ni únicamente a las alianzas políticas es que este director, identificado como peronista, ocupó simultáneamente el cargo en la legislatura nacional creado por Julián Domínguez y el de Director de Culto de Tres de Febrero, municipio gobernado por un intendente de Cambiemos. La forma en que llegó a esta oficina municipal fue fundamentalmente por lazos de amistad con el intendente (Entrevista al Director Provincial de Cultos 2002-2007, 24/9/2019).

⁶⁰ Un ejemplo claro de esto, dado el peso simbólico que tiene este evento en las relaciones entre catolicismo y Estado, es que el Tedeum nacional no se realizó varios años en la Catedral Metropolitana de Buenos Aires (donde históricamente tiene lugar). En 2010, bicentenario del 25 de mayo, se celebró en Luján, como imaginario de lo nacional, pero separándose de la lógica más cercana a las cúpulas eclesiásticas que representa la Catedral Metropolitana. En esta ocasión se incorporaron oraciones de la Iglesia Ortodoxa Rusa, de FAIE, y de la comunidad judía (Amati, 2013).

asunción trajo un aire de renovación a las relaciones con el gobierno, de forma tal que el apoyo del ahora Papa Francisco I fue importante para los últimos años de gestión kirchnerista. El hecho de que un argentino fuera el primer latinoamericano en sentarse en la Silla de Pedro generó una efervescencia local que, si bien no se tradujo en un aumento del número de fieles o de las prácticas religiosas católicas (Frigerio, 2018a; Mallimaci, et. al., 2019), sí impactó en el espacio público y en la articulación de su figura como constructora de legitimidades tanto dentro del gobierno como entre grupos religiosos (católicos y no católicos). En la provincia, al cumplirse un año de su pontificado, la Secretaría de Turismo publicó un libro (*Los senderos de Francisco en la Provincia de Buenos Aires*, 2014); y el recientemente inaugurado Museo de Arte Contemporáneo de Mar del Plata (MAR) tuvo una muestra audiovisual llamada “Francisco, un argentino universal”⁶¹. Estas actividades, si bien no fueron impulsadas desde la Dirección Provincial de Culto, si fueron promocionadas por la oficina.

Respecto a la diversidad religiosa, estos años continuó la renovación del Registro Nacional de Cultos, y como veremos en el capítulo 4, se aceleró el proceso de inscripción vía la descentralización de los trámites. Además, en estos años se produjo una nueva incursión de grupos evangélicos pentecostales en política (Carbonelli, 2020), que, si bien no se tradujo en victorias electorales, comenzó a visibilizar la acción política de estas comunidades, lo que se volvería más patente en el último período que analizaré. En esta línea una figura relevante de este período fue la diputada evangélica Cyntia Hotton, quien ganó su escaño de mano del PRO, para luego conformar su propio partido, con intenciones de generar un frente político interconfesional, Valores para mi país. Hotton presentó un nuevo proyecto de libertad religiosa, considerando que era una demanda histórica de las comunidades evangélicas (Carbonelli, 2020: 94), que si bien no llegó a ser tratado en las Cámaras (sobre todo porque coincidió temporalmente con la discusión por el Matrimonio Igualitario), sí fue tratado en comisiones. Este contó, al menos inicialmente, con el apoyo tanto de la jerarquía católica como de federaciones evangélicas y el CALIR (Carbonelli y Jones, 2015). El contexto del debate, la crítica a la permanencia de la posición privilegiada de la Iglesia Católica y de la estigmatización de comunidades religiosas (como las religiones de matriz africana), junto a la centralidad dada a las federaciones y la búsqueda de sancionar penalmente la crítica a líderes religiosos hizo naufragar el proyecto. Sin embargo, marcó un hito en la relación entre las iglesias evangélicas y el Estado, y revivió, temporalmente, el debate sobre la diversidad religiosa en el país.

⁶¹ Sobre el libro, Boletín 291 de la Dirección Provincial de Culto, sobre la muestra <https://www.telam.com.ar/notas/201403/55176-de-bergoglio-al-papa-francisco-en-una-exposicion-en-el-mar.html>

Finalmente, querría destacar que en estos años la Dirección General de Cultos de la Ciudad de Buenos Aires (en sus dos gestiones 2007-2011 y 2011-2015, ambas a cargo de directores católicos jóvenes con militancia en el PRO) desplegó una serie de actividades de gran visibilidad en relación a la diversidad religiosa. Así, dando continuidad a algunas políticas de la gestión anterior, produjo publicaciones sobre los cultos presentes en el territorio y un completo calendario religioso; organizó eventos de promoción de la diversidad (más allá de la gestión logística de eventos religiosos) y del turismo religioso; e impulsó la organización de la Red Interreligiosa de Jóvenes de la Ciudad de Buenos Aires (RIJBA), que reúne jóvenes a dialogar y participan de varias de las actividades de la oficina. Todo esto en un marco de construcción discursiva de Buenos Aires como una ciudad cosmopolita. Lo menciono porque contrastará con lo que analizaré en la provincia, y marcará un horizonte para la próxima gestión.

Cambios institucionales y el nuevo perfil de la Dirección

En el año 2008, iniciando la gobernación de Daniel Scioli, en el decreto 26/08 la Dirección Provincial de Cultos figura como parte de la Secretaría General de la Gobernación, detallándose en el anexo 2d sus acciones. El texto permanece idéntico al del decreto de 2004. En 2011, por el decreto 98b/11 se crea la Secretaría de Coordinación Institucional debajo de la cual queda la Dirección, que pasa a llamarse Dirección Provincial de Culto, nuevamente sin modificar sus funciones. Un dato interesante aquí, pues será motivo de reflexión más adelante, es que se deja de utilizar el plural *cultos*, que se recuperará como una reivindicación hacia la diversidad religiosa en la gestión que inicia en 2015 (Capítulo 3).

El director en este período fue un periodista de reconocida militancia católica, “militante mariano”, en la tipología propuesta por Giménez Béliveau, Irrazabal y Ortiz (2013: 94); y con una estrecha amistad con Scioli⁶². Su relación de cercanía con la Iglesia Católica va a hacer que las notas más salientes de su gestión sean publicadas en AICA⁶³. Esto es observable tanto en el inicio de sus funciones, donde la Agencia indica su asunción sin dar mayor cuenta de la gestión previa⁶⁴; como en el final de su gestión, donde ante el cambio de gobierno y su estado de salud

⁶² Desde antes del inicio de sus funciones, el director condujo desde su creación el programa “María Esperanza del Mundo” por distintos canales de televisión hasta su muerte, a principios de 2020. En YouTube se encuentran disponibles muchos de los programas, en el siguiente link está el programa homenaje que se hizo a su fallecimiento <https://www.youtube.com/watch?v=Ki6ymNKFwrg>

Respecto a su amistad con Scioli, estuvo presente en su sepelio, y las notas que comentaron su muerte en los medios masivos de comunicación remitieron a esta relación, que se remontaba a la época en que el exgobernador realizaba actividades deportivas. También fue conocido por ser el periodista que tenía muy buena relación con Maradona en su época de más éxito deportivo.

⁶³ Si bien va a haber notas de AICA sobre otras gestiones de la Dirección, solo en este caso se da cuenta de los momentos de inicio y fin de la gestión.

⁶⁴ “Dirección provincial de Culto. Página web”. AICA, 11/2/2008 http://www.aicaold.com.ar/index.php?module=displaystory&story_id=10962&format=html

se jubiló, y este medio replicó partes de la carta que el Director envió a los obispos, donde indicaba que “Me retiro de la función pública, no me voy de la Iglesia”⁶⁵. De esta forma, es posible afirmar que lo que entra en juego en este caso es el capital religioso y social del Director, sin mediar una militancia política definida, ni experiencia previa en la gestión estatal.

La organización interna de la Dirección Provincial de Culto en este período separaba entre Culto Católico y Diversidad Religiosa (semejante a lo que sucede en la Secretaría nacional). Completaba el organigrama un área social (con un programa de voluntariado, que era más bien una regularización de la situación legal de personas que colaboran en sus comunidades de fe⁶⁶), un agente en la casa de la provincia (en ese momento un sacerdote católico), y un área de protocolo. Según lo observado a partir de los nombramientos y visitas a la oficina de la Dirección, trabajan cinco agentes además del Director.

En ese momento la Dirección contaba con una página web, donde en 2014 se observaba en su inicio la imagen del Papa Francisco y de catedrales católicas de la provincia, y donde estaban disponibles las funciones, un calendario religioso no muy actualizado, y los datos de contacto, como así también un mapa con las circunscripciones eclesiásticas católicas en el territorio provincial (el director tenía un mapa a gran escala con esa misma distribución en su oficina).

Imagen 3.1: Portada de la página web de la Dirección Provincial de Culto (2014)



Dentro de las acciones desarrolladas se encontraba el apoyo logístico para diversos eventos en espacios públicos (en particular las peregrinaciones católicas anuales a Luján y San Nicolás, y campañas evangélicas), el enlace de las religiones con distintas áreas del Estado a las que requieren acceder (por lo general relacionado con la acción social), y como característica de

⁶⁵ “Moltoni dejó su cargo de director provincial de Culto” *AICA*, 4/12/2015 <https://www.aica.org/noticia-moltoni-dej-su-cargo-de-director-provincial-culto>

⁶⁶ Aquí lo que se busca es generar un marco legal al trabajo de voluntarios (a veces pagos, pero no siempre regularizados) en distintas comunidades religiosas (Entrevista al agente de la Dirección, 2016). Sobre el rol del voluntariado religioso ver Bourdieu (1997), “La risa de los obispos” en *Razones prácticas*.

esta gestión la elaboración de un Boletín. Este era de distribución interna para integrantes del poder ejecutivo provincial y contactos del Director, y en general los agentes de la Dirección consideraban que tenía poco alcance y peso simbólico, sin embargo, puede utilizarse como un registro de la trayectoria de la oficina en el período, y un reflejo de la jerarquización que el Director establecía en términos de temáticas y relación con las religiones desde su oficina⁶⁷.

El Director en entrevista (14/9/2015) marcaba como centrales en su gestión el programa de regulación dominial para templos católicos; el encuentro anual del Gobernador con los obispos (continuando con lo realizado por el director anterior); y la firma de un convenio marco con la Secretaría de Culto de la Nación para agilizar los trámites en el Registro Nacional de Cultos, a cargo del agente responsable de la diversidad religiosa. A partir de los datos presentes en la página web se destaca un avance en la exención impositiva para la Iglesia Católica, incluyendo institutos de vida consagrada (debidamente inscriptos en el registro nacional). Esto se hizo a partir de un proyecto de reforma del código fiscal de la provincia, regulado por la ley 14.026, extendiendo la excepción que ya tenían las diócesis católicas y los templos inscriptos de otras religiones (quien estuvo a cargo de la redacción de esta modificación fue el agente encargado de la diversidad religiosa).

Si en la primera gestión de la Dirección había cierto favoritismo estatal hacia las religiones abrahámicas, en este caso, por lo menos en lo que concierne a la impronta que el director buscaba otorgarle a su gestión, el punto neurálgico es la relación con la Iglesia Católica. Esto se puede apreciar en sus políticas, en el contenido de su Boletines, y en su discurso al ser entrevistado (Entrevista Director Provincial de Culto 2007-2015, 14/9/2015), donde afirmaba

En esto tenés que tener también un poco de paciencia y relación espiritual como para poder hacerlo, no. Porque te conlleva lo que es la Iglesia en relación a lo que sos vos. Es decir, yo soy católico practicante, entonces me permite estar en una relación espiritual que... bueno, estoy emparejado con las cosas de la Iglesia [...] Me da más posibilidades. Hay personas que son católicos pero que no son practicantes. Pero yo sí, sí lo soy porque lo siento (*hace un gesto de la mano derecha como hacia el pecho*). Y porque a veces tengo suma necesidad de hacerlo, no. Que me sirve mucho, me sirve mucho. Yo les aconsejo a todos que hagan lo mismo.

La pertenencia o no a una práctica religiosa es un tema de discusión respecto a los directores de culto, lo que veremos con mayor detalle en el capítulo 4. Aquí la preeminencia de la relación

⁶⁷ Es importante tener en cuenta que la información oficial no es necesariamente *lo que se hace*, sino *lo que se muestra de lo que se hace* (Pagani y Arce, 2017). El Boletín se editaba semanalmente, y era una publicación sencilla en Word, con una portada con el membrete de la Dirección y una imagen (casi siempre católica), una serie de notas informativas sobre gestión, fiestas religiosas (casi siempre católicas) y algunos temas actualidad religiosa, y finalmente una oración (católica), la firma del director y los datos de contacto de la oficina. Pude acceder a los producidos entre marzo de 2010 (Boletín 100) y julio de 2015 (Boletín 358), faltándome los números de los dos primeros años y los de los últimos meses de gestión. Observé un *corpus* de 252 Boletines, con seis faltantes entre las fechas comprendidas (105, 144, 194, 248, 255, 265 y 355). Me referiré al mismo como fuente citándolo como Boletín y el número, e indicando la fecha de publicación cuando sea relevante.

con la Iglesia Católica no supone un rechazo directo a otras creencias, pero sí una falta de prioridad en relación al catolicismo⁶⁸. De esta forma es destacable como es desde *dentro* del Estado que una religión gana espacio en la configuración de políticas públicas, pero no sólo por motivos políticos o de cálculo estratégico frente al peso de esta organización en la sociedad, o por presión de esta organización *hacia* el Estado, sino por un convencimiento personal que modifica en última instancia una institución que no se rige por ese mismo convencimiento.

El hecho de que al fin de su gestión renunciara y posteriormente se jubilara me impide realizar una proyección más compleja respecto a qué capital político y territorial había conquistado en su gestión, sin embargo, y en función a las pocas referencias que escuché de él en el periodo posterior, podría afirmar que el impacto que pudiera haber proyectado se concentra en el catolicismo, sin ser una referencia para la diversidad religiosa local. A continuación, profundizaré en algunos de los ejes principales de su gestión a fin de poder trazar una comparación en el próximo capítulo con la trayectoria posterior de la Dirección.

Regulación dominial / Favoritismo estatal de lo religioso

El proceso de regulación dominial va a atravesar todas las gestiones de la Dirección, pues inicia por el decreto 2.141/01, a raíz de la modificación de las Jurisdicciones Eclesiásticas propuesta por el papa Juan Pablo II; pero en esta gestión tiene algunos de sus puntos más altos, en la medida en que se realizaron las escrituras de la Basílica de Luján y de la Catedral de Mar del Plata, dos templos católicos con fuerte peso simbólico dentro del catolicismo local y de la construcción del mito de la “nación católica” (Mallimaci, 2015). La regulación en principio no se realizó sobre donaciones privadas a la Iglesia, sino que tiene que ver con la rectificación de la titularidad de las escrituras en el caso en los que se dividieron obispados (debido a “cuestiones demográficas” en palabras de un agente de la Dirección); incorporándose la escrituración de donaciones muy antiguas (en este caso sí de privados), previas a la consolidación del Estado provincial, como en el caso de Luján y de Mar del Plata. Para esto se da a los templos el carácter de interés social, lo que habilita a la Escribanía General de Gobierno a labrar la escritura, de forma semejante a lo que sucede con las viviendas sociales. Según la página de la Dirección, para 2010 se habían regularizado 81 títulos de propiedad, y se tenía unos 150 trámites en observación; en 2011 se mencionaba en el Boletín (161/162) que se habían entregado más de

⁶⁸ Solo como ilustración, de las 1107 notas que conforman los Boletines a los que tuve acceso, 890 (el 81%) correspondían a temas asociados exclusivamente a la Iglesia Católica. Sin embargo, hay referencias, en general protocolares a otras religiones, y al día de la libertad religiosa (Boletines 137, 186, 282, 328) declarado por la ONU en 1981. En este punto es interesante destacar que el Boletín cita en el número 137 al CALIR para marcar la importancia de la fecha; y que en el número 186 comparte una invitación de esta institución y la Asociación Bautista a una celebración en Ciudad de Buenos Aires.

150 escrituras los últimos tres años. Este proceso continuaría, con más de un centenar de escrituras en observación al inicio de la próxima gestión (Entrevista al Director Provincial de Cultos, 2015-2019, 30/9/2016).

Es posible cuestionarse por qué la Iglesia Católica tiene esta prerrogativa, cuando el problema de la titularidad de los templos suele atravesar a todas las religiones (esto quedó en evidencia, como mencionaré en el próximo capítulo, al implementarse la política de tarifa social para templos de todas las instituciones religiosas debidamente inscriptas). Si bien es cierto que en estos casos no se trata directamente de privados, y que la Iglesia Católica detenta la personería jurídica pública, que la pone a la par de otros organismos estatales, la pregunta sigue estando respecto a por qué no es la Iglesia Católica la que afronta este gasto. La justificación en el decreto radica en la personería jurídica “de carácter público no estatal”; sin embargo, los agentes estatales que han llevado adelante esta política no remiten a este elemento para su justificación, sino al peso social y simbólico del catolicismo en el país (Entrevista Director Provincial de Culto 2007-2015, 14/9/2015, Entrevista a agente de la Dirección Provincial de Cultos, 30/9/2016, Entrevista al Director Provincial de Cultos, 2015-2019, 30/9/2016), tanto en la construcción de la nacionalidad como en el número de fieles (lo que no deja de ser problemático). Es así que un agente estatal afirmaba que “socialmente es importante (...) calculá que van millones de personas a las iglesias los fines de semana” (Entrevista a agente de la Dirección Provincial de Cultos, 30/9/2016).

La escrituración de la Basílica de Luján, por su parte, no responde al criterio de organización territorial, sino más bien a la regulación de una situación histórica que ni el Estado ni la Iglesia Católica habían solucionado previamente (Entrevista a agente de la Dirección Provincial de Cultos, 30/9/2016). El momento de la entrega de la escritura tuvo cobertura nacional, con notas publicadas en el *Clarín* y *La Nación*, pero sin mención de que se trataba de una política pública de alcance provincial. El evento, sucedido el día en que se conmemora la Inmaculada Concepción en el santoral católico (y que es feriado nacional) contó con la presencia, por parte de la Provincia de Buenos Aires, del gobernador y su esposa, los intendentes de Luján y Mercedes, el hermano del gobernador, el director provincial de Culto y parte de su equipo⁶⁹. Por parte de la Iglesia Católica presidió la misa el arzobispo de Mercedes-Luján, Agustín Radrizzani, quien calificó la obtención de la escritura como una “reparación histórica” (el director utilizaría las mismas palabras al entregar las escrituras de la Catedral de Mar del Plata, Boletines 161 y 162, junio de 2011).

⁶⁹ Boletín 139 de la Dirección Provincial de Culto, del 9/12/2010.

Complejizando la pregunta por el motivo que lleva a esta prerrogativa, no se puede dejar de lado la vinculación histórica entre catolicismo y nación (como vimos a lo largo del capítulo 1), y también un interés de la Iglesia Católica por continuar ejerciendo influencia en los asuntos de la política y el mercado, pero no sobre una universalidad abstracta, sino sobre territorios geográfica e históricamente situados, en una forma regional de poder (en el sentido en que Foucault, 2001 recupera a Marx). De esta manera, la afirmación de que la propiedad de la tierra es una reparación histórica reafirma la importancia de la disputa por el espacio, en una religión que progresivamente volvió territorializada la práctica primitiva que se suponía siempre en camino, en un proceso de institucionalización donde “el cristiano renunció a la carne, pero recuperó el valor de la piedra” (Sennet, 1997: 158).

Al contrastar este acto con el contexto nacional, en el que como vimos las relaciones entre el episcopado y el Estado eran tensas, la regulación dominial pareciera funcionar como una forma de reparación y conservación de las relaciones, propia de la laicidad subsidiaria (Esquivel, 2014). Así, más allá de las disputas en términos de políticas de alcance nacional, en lo subnacional se produce la articulación de un favoritismo estatal concreto, manteniendo una lógica de subsidiariedad en “la implementación de políticas públicas y en la interpelación al ciudadano a través de la intermediación de actores colectivos, entre ellos, los religiosos”, que llevan a la búsqueda del “cura amigo” (Esquivel, 2014: 203). Podría sostenerse aquí la hipótesis de que este acercamiento el Estado provincial, y Scioli en particular, busca reparar una posible relación ante la proyección política de futuras elecciones, en un contexto de consternación por la reciente muerte de Néstor Kirchner⁷⁰.

Diversidad religiosa y descentralización del Registro Nacional de Cultos

En 2010 se firmó un acuerdo de cooperación con la Secretaría de Culto de la Nación a partir del decreto 1.893/10, que habilita a la oficina provincial a ser punto de inicio de la tramitación de la inscripción en el Registro Nacional de Cultos (como parte de una política de más largo alcance desde el Registro, como veremos en el capítulo 4). A su vez, el director provincial estuvo presente en la firma del acuerdo marco para la creación de una Oficina de Culto en Bahía Blanca, la que se esperaba que funcionara como punto de entrada de los trámites del sur de la provincia para el Registro (Boletín 133, 28/10/2010), y que dio pie a la creación de la

⁷⁰ En octubre de 2010 había fallecido el expresidente Néstor Kirchner quien, como hemos visto, disputó espacios de poder a la Iglesia Católica durante su gobierno, teniendo fuertes discusiones con el Cardenal Bergoglio. A su muerte Bergoglio oficia en la Catedral Metropolitana una misa en su memoria, a la que asisten dirigentes políticos y sindicales, en su mayoría no kirchneristas, y en la que reconoce al exmandatario en su unción popular en las urnas. Esta es la principal referencia que el Boletín de la Dirección Provincial de Culto ante el trágico evento. (Boletín 133, octubre-noviembre 2010).

dependencia municipal (ver capítulo 4). Ahora bien, aunque se firmó el convenio y se brindaba asesoramiento, nunca se realizó una política concreta de promoción de la inscripción al Registro Nacional de Cultos (como podría ser, por ejemplo, jornadas de capacitación), lo que para las religiones no católicas es fundamental, en tanto contar con un número de registro supone la “llave de paso” a una serie de bienes materiales y simbólicos por parte del Estado (reconocimiento, exenciones impositivas, autoridad para poder articular en la repartición de alimentos y bienes que bajan desde las áreas de desarrollo social municipal, provincial y nacional, etc.). De esta manera, para las religiones muchas veces no se justificaba el esfuerzo de iniciar el trámite a partir de la Dirección, cuando quien tiene la última palabra es Nación, por lo que era más sencillo ir directamente hacia allí.

Quien se hizo cargo de estas tareas a nivel provincial fue un agente de la Dirección, trabajador de planta de la provincia, que tenía contacto con Culto de la Nación antes de que se creara la oficina provincial, por lo que ingresó a esta en el momento de su creación y se convirtió en el único agente que mantuvo continuidad a través de todas las gestiones. Es interesante mencionar que las tareas en relación a la diversidad, como así también lo mencionado en torno a lo impositivo estuvo en general a cargo de un funcionario de carrera. También católico, “pero abierto” (en sus palabras), este agente tiene las características de un funcionario técnico (Weber, 1979), convirtiéndose en “memoria viva” de la gestión de la dependencia⁷¹. Su exposición permite matizar los discursos de los directores, quienes en sus entrevistas buscan mostrar la impronta de su gestión, no contradiciendo lo que ellos han dicho, sino mostrando complejidades desde el quehacer estatal, incluso en dependencias pequeñas como esta⁷².

A través de su testimonio puedo dar cuenta también de la continuidad en el período de la relación con otras religiones, en particular con el judaísmo y el islam, en los calendarios religiosos en la página y en el Boletín; y en la presencia protocolar en eventos; con las iglesias evangélicas y los pedidos de apoyo logístico (distinto al que se propone para la Iglesia Católica, que en general incluye otro alcance al tratarse de peregrinaciones, ver capítulo 3); y con religiones de matriz africana, con quienes también participó en eventos a los que fue invitado⁷³.

⁷¹ Con el cambio de gestión en 2019 el área quedó acéfala y se le ofreció a este agente el cargo de Director, el cual rechazó como ya lo había hecho previamente en 2015.

⁷² La entrevista con este agente se produjo casi por casualidad al ir a entrevistar en 2016 al Director de Cultos. La importancia de la información que podía brindar está indicada en el trabajo de Pagani y Arce (2017) quienes retomaron a Fernández (2000).

⁷³ Querría detenerme aquí un momento, pues en entrevista el agente de la Dirección me relató una situación que permite observar las formas de acceso al Estado desde distintas religiones. La institucionalidad a la que acceden las religiones de matriz africana en la provincia está muy asociada con el trabajo de ASRAU (esto varía en los niveles locales), y en la gobernación a través de un *pae* de santo que trabaja en el Estado provincial como funcionario hace muchos años. Al momento de realizar la entrevista yo no contaba con esta información, y el agente no me dijo de quién se trataba, pero por las características que dio y mi trabajo posterior pude identificar a

Entre las funciones de este agente también estuvo la tramitación de exenciones y regulaciones impositivas para otras religiones, como menciona en la entrevista realizada respecto a la regulación de la situación impositiva de la Convención Bautista

Con la Iglesia Bautista, con la que tengo muy buen vínculo, lo que han hecho, como hay muchísimas, en que han hecho una convención. Le dicen convención, pero es como una asociación que las nuclea, y tiene su sede en Buenos Aires. Y bueno, te ayuda, porque vos tenés que hablar con bautistas de acá, de Berisso, de... podés arreglar con la Convención Bautista.

Ellos tenían también problemas con ARBA [Agencia de Recaudación de la provincia de Buenos Aires], he hicimos un acuerdo con ARBA. Ellos también están exentos, los templos de todos los cultos, viste. Tenían, no tenían ningún trámite hecho. Entonces me dicen, "Mirá, si yo mando mil pastores, de los mil templos bautistas. Primero, no todos me van a ir -porque es la realidad y la idiosincrasia-, no todos tienen los papeles, no todos saben cómo ir, no todos tienen web, en el medio del campo no hay web..." Entonces se habló con ARBA, se hizo un paquete de la Convención Bautista, se acreditó como corresponde, dominio, y todo. Eso hace culto, es las relaciones entre el Estado y las iglesias. [...] En vez de hacer mil expedientes hizo uno. Incluso fue una economía, para nosotros como estado es una economía de expedientes, en vez de hacer mil hacés uno. [...] Es parte de la relación de culto, culto acerca la iglesia al Estado. La iglesia en sentido amplio. Eso ayudó mucho también. (Entrevista a agente de la Dirección Provincial de Cultos, 30/9/2016).

Esta cita permite ver cómo, más allá de los discursos contruidos desde los distintos directores, existe un piso de continuidad de políticas que benefician por igual a todas las religiones que acceden a la oficina, por lo menos en lo que concierne a trámites administrativos. La distinción entre las religiones no católicas y la Iglesia se da por la necesidad de construir un paso previo de legitimación para las primeras, a través del Registro Nacional de Cultos, y por la conservación de una distinción simbólica, que en algunos casos revierte en un favoritismo estatal abierto hacia el catolicismo.

Protocolo y logística

En términos de protocolo y logística, el Director de Culto en este período estuvo presente en eventos católicos y ecuménicos, como así también en los encuentros programados entre el gobernador y los obispos; y en la Semana Social que la Comisión de Pastoral Social de la CEA realiza anualmente en Mar del Plata (a cuya apertura suele estar invitado el gobernador de la provincia), y que marca la agenda de acción social para la Iglesia e interpela al Estado⁷⁴. En

este líder religioso africanista. Esta persona es historiador, platense y con un pasado dentro del catolicismo. Si a esto sumamos su conocimiento del entramado estatal, da cuenta de un proceso donde un agente religioso con una serie de capitales específicos vuelve traducible su fe y organización a los requisitos del Estado (profundizaré un poco más en esto en el capítulo 6). El pedido de ASRAU al Estado se relaciona con el reconocimiento, y con evitar la discriminación a través de dar a conocer los principios de su fe (es interesante que aquí la visibilidad no se asocia al proselitismo, como sí sucede con otras religiones). Este *pae* enviaba regularmente información de su calendario religioso para incorporar en los Boletines de la Dirección, sin embargo, en los que yo pude observar esta información no aparecía (y tampoco lo haría en la próxima gestión).

⁷⁴ Boletín 114-116, 207-210, 259-261, 306-308, 352. El boletín 116 (1/7/2010) reproduce el discurso del Gobernador en la apertura del evento. Los boletines 306-308 que cubren el evento en su edición 2014 informan que el evento se denominó "El Papa Francisco y la cuestión social".

estos encuentros las temáticas estuvieron por lo general asociadas a cuestiones de acción social e incipientemente al trabajo que la Iglesia Católica realiza en la prevención y recuperación de adicciones (tema que será central en la próxima gestión de la Dirección).

Como he mencionado, cuando otras religiones invitaban a la Dirección a participar de algún evento en general la oficina era representada por un agente de menor jerarquía que el director. Si los saludos protocolares y la publicidad de calendarios religiosos es parte de la articulación entre religiones y Estado, en particular visibilizando y reconociendo simbólicamente ciertas prácticas religiosas, en este período estos estuvieron asociados a las religiones de tradición abrahámica, en particular el judaísmo y el Islam, y de forma muy esporádica a otras comunidades, como las iglesias evangélicas, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, la Iglesia Ortodoxa y el budismo. La sobrerrepresentación del judaísmo y el Islam⁷⁵ en estos saludos y en la publicidad de encuentros con el gobernador, en relación a religiones con más presencia territorial (como las iglesias evangélicas), y la total ausencia de otras comunidades (como las religiones de matriz africana) reproducen una lógica que ya estaba presente en el período anterior y que irá cambiando levemente en el próximo.

Sobre la logística, la Dirección Provincial de Culto desde su existencia ha tenido funciones en la coordinación de las peregrinaciones católicas, en particular aquellas que implican la intersección entre varios municipios⁷⁶. Esta tarea desde 2008 estuvo a cargo de quien luego sería director, por lo que profundizaré en este punto en el próximo capítulo. Para otras religiones se otorgaron permisos, en particular para campañas evangélicas, que si bien pueden reunir un gran número de gente exigen menos precisión logística que las peregrinaciones, dado que al producirse sobre un espacio acotado suele ser competencia de los municipios la organización requerida para estos eventos. Sí corresponde a la Dirección Provincial de Culto la habilitación de edificios provinciales, como teatros, el Estadio Único de La Plata, o el Parque Pereyra Iraola, que fueron habilitados para eventos religiosos esos años (Entrevista a agente de la Dirección Provincial de Cultos, 30/9/2016).

⁷⁵ Garma Navarro (2007) indica que tanto el grupo judaico como el islámico de Argentina son considerados como los mayores de América Latina de habla hispana, sin embargo, su presencia en términos institucionales en la provincia es mucho menor que el de otras comunidades, sobre todo frente a las iglesias evangélicas.

⁷⁶ Aquí es destacable el tipo de discurso que el Director establece sobre estos eventos, como puede leerse en el Boletín 277 (17/10/2013) (destacado en el original)

Desde esta Dirección Provincial de Culto, **queremos agradecer, a todos los estamentos del Gobierno Provincial**, que han colaborado con nosotros para poder dar todo el apoyo logístico a los organizadores y coordinadores de estas Fiestas Marianas.
SIN DUDA Y MAS QUE NUNCA CON ESTE EJEMPLO, MARIA NOS CONVOCA A SU SANTUARIO

Conclusión

En capítulo la propuesta fue doble: por un lado, presentar la estructura provincial en términos legales y religiosos; por otro, analizar las primeras gestiones de la Dirección Provincial de Culto, con sus antecedentes en la Unidad de Enlace con la Jerarquía de la Iglesia Católica y en la Subsecretaría de Cultos, su génesis y funcionamiento, para en el próximo capítulo ahondar en el último período a estudiar (2015-2019).

Así di cuenta de la complejidad de la provincia de Buenos Aires, lo que implica un desafío por ser *primus inter pares* de una enorme heterogeneidad interna, tanto política como demográfica, administrativa, económica y – para el caso que nos ocupa- religiosa. Estas características deben ser consideradas a la hora de comprender el alcance y potencialidad que pueden tener (o no) las dependencias en estudio. Demostré que la provincia se encuentra en una región con una presencia alta de diversidad religiosa, de templos católicos y de personas que cada vez más se identifican como “sin religión”, volviendo el caso de estudio relevante por su complejidad y heterogeneidad. Además, esto se produce en un marco regulatorio que al igual que lo que sucede en el nivel nacional, asegura la libertad religiosa, pero conservando un lugar de centralidad y jerarquía para la Iglesia Católica, incluso en aquellos momentos en que las relaciones entre esta institución y los poderes del Estado nacional se encuentran en disputa.

Al observar la génesis de la Dirección Provincial de Cultos (luego Culto) hay en su origen un vínculo estrecho con la Iglesia Católica que, en el papel, a través de la descripción de sus funciones en los sucesivos decretos, se van ampliando. Ahora bien, al observar las gestiones el alcance de las acciones en relación al favoritismo hacia la Iglesia Católica y/o la apertura a otras religiones, está fuertemente relacionado con la concepción propia de cada director sobre el funcionamiento de la dependencia, aunque con algunas continuidades como da cuenta el agente de planta; y una influencia del contexto político institucional que es lo suficientemente fuerte para marcar ciertas tendencias, pero no tan profunda como para trastocar la agenda de gestión. Esto sucede también en otras oficinas del entramado estatal, pero lo que me interesa mostrar en este punto es cómo el funcionamiento de la dirección provincial mantiene ciertas regularidades incluso cuando a nivel nacional estos años implican procesos de ruptura con la forma en que se concibe la regulación estatal y la laicidad, como puede verse en el avance de la legislación en materia de salud sexual y reproductiva, o en la disputa entre la Nación y la CEA en particular hasta la asunción de Bergoglio como Papa Francisco en 2013.

El primer director asume sus funciones en un contexto de gran inestabilidad, pérdida de legitimidad estatal y crisis de gobernabilidad, por lo que su principal objetivo radica en “estar ahí”, en mostrar un Estado presente para las instituciones religiosas, las que a su vez son una

fuerza de reconocimiento para ese Estado y de acción social ante la crisis económica y de gobernabilidad. La formación y vínculo estrecho con la Iglesia Católica del director hacen que, a pesar de identificarse como un heterodoxo, su forma de leer las religiones no católicas siga un formato de mayor acercamiento con el ecumenismo (dejando fuera a las iglesias pentecostales por “anárquicas”), el judaísmo y el islam.

Esto se repite en cierta medida con el segundo director, pero su identificación religiosa parece ser más ortodoxa, y por tanto las relaciones se giran con más fuerza hacia el vínculo privilegiado con la Iglesia Católica, sobre todo con la centralidad que da en su gestión a la regulación dominial y a la publicidad de actuaciones con el catolicismo. Esto sucede incluso cuando su oficina mantuvo relaciones sostenidas con otras religiones y articuló un convenio de cooperación con el Registro Nacional de Cultos, en un período donde progresivamente se observa una posición del Estado más tendiente a visibilizar a las distintas religiones en su territorio que a establecer una regulación coercitiva, como da cuenta la gestión de la Ciudad de Buenos Aires (aunque esta, como veremos, regula y articula en un territorio acotado y con recursos mucho mayores que su par provincial).

Ambos directores provinciales detentan un capital religioso católico, y un capital político asociado al peronismo con un “padrino político” (en el primer caso Solá; en el segundo Scioli). Los recorridos posteriores de ambos dan cuenta de este proceso: el primero continúa su trayectoria de la mano del peronismo católico gestionando espacios de culto (primero en la legislatura provincial, luego en la nacional); mientras que el segundo se jubila con un mensaje directo y particular hacia la Iglesia Católica. Un elemento a destacar es que, incluso cuando los líderes religiosos y otros agentes estatales criticarán la gestión del tercer director, ninguno refiere a la gestión de alguno de estos dos directores como una etapa mejor.

Al observar la regulación estatal de lo religioso en el nivel provincial bonaerense, sostengo para este período aquello que afirmé en otro trabajo (García Bossio, 2016:160) respecto al funcionamiento en un espiral que tiene como centro a la “religión de primera”, la Iglesia Católica; luego “religiones de segunda” que cuentan con los medios organizacionales, económicos, sociales y culturales para inscribirse en el Registro y obtener reconocimiento estatal; y “religiones de tercera”, entre las que se encuentran aquellas que no pueden institucionalizarse, o pudiendo hacerlo son ignoradas (como las religiones de matriz africana), y que son consideradas en el mejor de los casos, y mientras no cuestionen el lugar que el Estado tiene asignado a lo religioso, como cultos populares, y en el peor estigmatizadas como sectas.

En el próximo capítulo daré cuenta de las tensiones que se producen con un nuevo signo político gobernando la provincia, y con una Dirección que busca ampliar la diversidad a la vez que pierde progresivamente jerarquía en el entramado estatal.

Capítulo 3

Una Dirección que busca ser “ejecutiva”, entre lo deseable y lo posible

La Dirección Provincial de Cultos en el período 2015-2019

La tercera etapa de la Dirección va a atravesar por una serie de transformaciones internas y externas que le dan ciertas particularidades, y que va a llevar a un proceso dual de apertura a la diversidad y desjerarquización administrativa. Esto en un período de cierta excepcionalidad en la provincia, pues tras veintiocho años ininterrumpidos de gobiernos del partido justicialista asumió en diciembre de 2015 María Eugenia Vidal la gobernación, primera mandataria mujer y referente del PRO, ganando las elecciones como parte del frente Cambiemos (Gil García y Piana, 2019)⁷⁷.

La victoria de Cambiemos de forma simultánea en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, la provincia y la nación generó desafíos para el frente electoral, pues si bien la UCR cuenta con un vasto trabajo territorial, el PRO (cuyas experiencias de gestión se concentraban en la Ciudad de Buenos Aires) lideró la distribución de cargos. En la administración provincial esto llevó a que, en algunos casos, sobre todo técnicos de líneas medias y en áreas no particularmente estratégicas para la gestión, se hiciera la oferta de continuar en sus tareas a funcionarios de la gestión anterior. Este dato sirve para comprender las elecciones que se tomaron respecto a la Dirección Provincial de Cultos, y su funcionamiento durante el período.

Así, en términos de lo que sucede en la Dirección en estos años, hay un cambio de director, y es elegido un funcionario que ya trabajaba en la dependencia desde 2008, con una trayectoria católica que le daba cierto capital religioso (como veremos, no muy consolidado), y sin una pertenencia política definida. Durante su gestión le realicé tres entrevistas en 2016, 2018 y 2019, coincidiendo con lo que identifiqué como tres etapas de su gestión: una primera, de lo *deseable*, donde todo estaba por hacerse y había por parte del funcionario una búsqueda por encontrar su impronta; una segunda, de lo *probable*, donde ya se había encontrado con las primeras dificultades, a la vez que se acercaba a Cambiemos como opción política⁷⁸; y la última, de lo *posible*, donde la oficina había sido degradada a Área de Cultos (dentro de la Dirección

⁷⁷ El frente electoral Cambiemos se compuso por Propuesta Republicana (PRO), la Unión Cívica Radical (UCR), la Coalición Cívica ARI y otras fuerzas políticas. En 2019 los partidos integrantes junto con un sector del peronismo liderado por Miguel Ángel Pichetto conformaron el frente Juntos por el Cambio.

⁷⁸ Considero que aquí es posible decir que el director se *enganchó* en la dinámica política de Cambiemos, en los términos que Carbonelli (2020:161) recupera de Quirós (2011), dando cuenta de la inscripción subjetiva a un proceso militante por motivos no necesariamente ideológicos, sino sentimentales, o de reconocimiento de la ejemplaridad de otro militante, o por cuestiones emocionales. El director encontró en Cambiemos una pertenencia, y la posibilidad de hacer carrera política. La victoria del Frente de Todos en 2019 hizo que se desafectara del Área una vez que terminó su gestión en diciembre de 2019.

Provincial de relaciones con la comunidad, sustentabilidad y responsabilidad social, aún bajo la Secretaría General), y el Director a Coordinador, reconociendo aciertos y limitaciones de la gestión. Estas tres etapas en términos de proyectos y posibilidades desde la cabeza de la gestión no impactaron necesariamente en que se dejaran de realizar las actividades propuestas al principio de las funciones, ni que cambiara significativamente la planta en términos de personal dentro de la oficina (que siempre fueron unas cinco personas)⁷⁹ por lo que en los próximos apartados analizaré las distintas áreas de acción, distinguiendo los casos donde sí se puede observar un cambio significativo en lo posible a ser realizado. En este sentido no profundizaré en las acciones que continuaron en relación a las gestiones anteriores, como la participación en Tedeums católicos, las visitas protocolares a líderes religiosos o la participación en eventos organizados desde las religiones. Del mismo modo en este período se continuó con el trabajo de regularización dominial de templos católicos, regularizando y agilizando trámites iniciados en los dos períodos anteriores (para ilustrar esta continuidad en diciembre de 2018 -ya siendo Área de Cultos y no Dirección- se entregaron las escrituras de la catedral de Morón), e incluyendo la elaboración de escrituras de templos o casas de espiritualidad de órdenes religiosas que se cedían al obispado local⁸⁰.

Como característica de su gestión, el Director disolvió la distinción administrativa entre un área que se concentrara en la Iglesia Católica y otra dedicada a la diversidad religiosa, concentrando él las decisiones para luego distribuir las tareas. Propuso para su gestión una función no “mediática” sino “ejecutiva”, entendiendo esto como “mantener y profundizar la relación que se tiene con la Iglesia Católica y reestablecer las relaciones (...) con el resto de las iglesias, con todas, especialmente con la diversidad y sus diferentes denominaciones de las iglesias evangélicas” (Entrevista al Director de Cultos 2015-2019, 2016). Para el Director era un desafío que estaba dado básicamente por la complejidad de la provincia de Buenos Aires, identificada por él en la extensión del territorio y su heterogeneidad (lo que como vimos en el

⁷⁹ Camou y Mateo (2007), al analizar el área de política social a nivel provincial, establecen un cierto paralelismo entre la inconstancia del nombre del área y sus cambios constantes de ubicación en el entramado urbano platense y una volatilidad más profunda en sus objetivos y funciones. Podría considerarse que algo semejante sucede con el área de Cultos, que como venimos viendo desde el capítulo anterior cambió regularmente de nombre, y también de ubicación. En este período 2015-2019 la oficina se mudó dos veces desde su ubicación en la gestión anterior en un edificio en 6 y 54 (a una cuadra de la Gobernación), a un edificio en calle 53 donde compartía con el área encargada de las personerías jurídicas, para finalizar en la Torre II que se encuentra a metros de la intendencia y donde se nuclean varias oficinas de gestión gubernamental de la provincia.

⁸⁰ Las órdenes religiosas en general no responden directamente al obispado de una localidad, sino que su jerarquía es interna a la orden, no debiendo confrontar con la autoridad del obispo. En este sentido sus propiedades no pertenecen al obispado donde se encuentran establecidas, sino que están a nombre de la propia orden, de allí la necesidad de hacer un traspaso de dominio en caso de que la comunidad se retire de la zona y no decida vender el inmueble, sino cederlo al obispado.

capítulo 2 es una realidad). Para poder afrontar esta tarea, resaltaba la fuerte importancia simbólica de renombrar a la Dirección como de *Cultos*, en plural, entendiendo que es fundamental la apertura a “otras iglesias”⁸¹.

La orientación en términos “ejecutivos” de la Dirección puede comprenderse en dos sentidos. Uno, ya mencionado, como facilitadora de espacios de encuentro de las religiones para la acción *con* el Estado. El otro es como la dependencia responsable de resguardar a los ciudadanos en su libertad de expresar su religión, a partir del acompañamiento, coordinación y cuidado en eventos masivos, como son las peregrinaciones católicas o los encuentros evangélicos en espacios públicos. Allí la Dirección se ve a sí misma como garante de la libertad religiosa en la habilitación de los medios materiales, nuevamente vía la articulación entre diversos sectores del gobierno provincial –e incluso con los gobiernos municipales–, considerando que es responsabilidad del Estado el buen desarrollo de las actividades que emprenden sus ciudadanos. La no mediatización sigue esta misma línea, al buscar insertar a la Dirección en el funcionamiento general de la provincia, más allá de los vaivenes de quehacer político. Para ello se eliminó la página web y se suprimió el Boletín que, como vimos en el capítulo 2, estaba muy asociado a las características de la gestión anterior.

En el capítulo recorreré algunas de las áreas principales de la gestión: la organización del espacio público; la apuesta por trabajar en temáticas relacionadas al cruce entre religión y salud, en especial con la prevención y recuperación del consumo de drogas problemáticas; y el trabajo con la diversidad religiosa. Allí observaré la articulación con las comunidades religiosas como con otras áreas de gestión estatal, deteniéndome hacia el final del capítulo en las redes que buscó construir el Director.

Metodológicamente el capítulo se nutre del enfoque ya mencionado sobre oficinas estatales (Pagani y Arce, 2017), con análisis de normativa y de publicaciones oficiales de la Dirección, que en este caso se complementaron con las redes sociales del Director, junto a las entrevistas en profundidad al Director y un extenso trabajo de campo, en el que se siguió a los agentes por las principales tareas realizadas en el período, produciendo ricas notas de campo y entrevistas etnográficas (a agentes estatales y religiosos) (ver Anexo 2).

⁸¹ Este plural se mantuvo incluso cuando pasó a ser Área. Quien fuera Directora del Registro Nacional de Cultos en el período 2006-2019 resaltaba en una conferencia sobre libertad religiosa y de creencia, organizada en abril de 2021 por la Red Latinoamericana y del Caribe para la Democracia (Redlad) y la organización Otros Cruces, la importancia del lenguaje que se utiliza para mencionar lo religioso desde el Estado, y daba cuenta de la importancia del uso del plural al hablar de los cultos.

“Con el cielo como techo”: gestión del espacio público, peregrinaciones y eventos religiosos

Las fiestas y las peregrinaciones religiosas constituyen momentos extra-ordinarios en la vida de los fieles de distintos credos, pues suponen un corrimiento de lo cotidiano (Claval, 2014). Allí se trastocan tiempos y espacios, de forma tal que permite generar una pertenencia a un nosotros que muchas veces no es únicamente religioso, sino también político y cultural. Así la dimensión espacial de lo religioso se subvierte, sobre todo cuando estos hechos suceden en (y sobre) espacios que exceden el lugar de culto, para volcarse a lo público. Allí se encuentran con la delimitación jurídico-administrativa del Estado, convirtiéndose este -en sus diferentes niveles de gobierno- en el que regula en última instancia la posibilidad de que una religión realice una fiesta o una peregrinación en determinados espacios públicos, incluso por sobre la regulación que pueda producirse desde la sociedad -aunque sin un mínimo de aceptación social no logre obtenerse reconocimiento estatal (López Fianza, 2014)-. Es el Estado el que ejerce el poder para impedir una determinada manifestación religiosa pública -ya sea mediante la coacción o trabas administrativas para realizar el evento- o, por el contrario, promoverla y acompañarla, lo que muchas veces produce legitimaciones simbólicas dispares.

Sin dejar de lado estos procesos, es interesante ahondar en otra arista esgrimida por el propio Director a la hora de pensar los eventos religiosos en el espacio público: la del carácter de ciudadanos de los fieles. Esto lo vuelve responsable por su seguridad, y por tanto garante de una serie de elementos de logística y coordinación específicos sobre ese espacio. De esta forma se requiere muchas veces la participación de distintas dependencias estatales pertenecientes a distintos niveles de gobierno, a la vez que la colaboración de los integrantes de la religión en cuestión. En la provincia de Buenos Aires la Dirección Provincial de Cultos, como algunas direcciones municipales orientadas a la gestión de lo religioso, ocupan un lugar cada vez más visible en esta coordinación, tanto para peregrinaciones católicas como para festividades de distintos credos.

Retomando una tipología propuesta en otro trabajo (García Bossio, 2020b), y como forma de establecer de manera sintética gran parte de las acciones de la Dirección en relación al uso del espacio público, de lugares religiosos y estatales (Flores, 2018b), se puede observar el siguiente cuadro.

Cuadro 4.1: Usos del espacio en la interacción DPC y religiones en la provincia

Lugar Organizador	Lugares seculares		Lugares religiosos
	Al aire libre	Estatales	
Dirección Provincial de Cultos	<i>Expo Promo Salud</i>	Día de la Libertad Religiosa (3 ed.) Día de las Iglesias Evangélicas y del Pastor Evangélico Día de la Mujer en Quilmes y Lanús REDIJBA Muestra sobre el Holocausto	Visitas en el marco de REDIJBA Charla sobre exención impositiva de luz y gas (con otros organismos estatales)
Religiones	Peregrinaciones a Luján y San Nicolás Campañas evangélicas	Feria del Libro Católico (Pasaje Dardo Rocha, La Plata)	Tedeum, misas católicas, celebraciones judías, islámicas, evangélicas

Fuente: elaboración propia según García Bossio (2020b)

En lugares propiamente estatales, la Dirección desarrolló encuentros interreligiosos, como el día de la Libertad Religiosa y la celebración del Día de la Mujer en Quilmes, con participación en el evento en Lanús en 2019 (en conjunto con la dirección municipal, se reconoció la labor social de mujeres de distintas religiones); y la puesta a disposición de salas de exhibición estatales para muestras católicas y judías (en esta última fue parte de la organización junto a la Dirección de Entidades y Culto de La Plata). En el caso de los eventos por los 500 años de la reforma protestante (Día de las Iglesias Evangélicas) y del Pastor Evangélico (el tercer domingo de octubre), surgieron a partir de una iniciativa del Poder Legislativo, donde la Dirección estuvo presente en la organización e invitaciones protocolares.

La articulación de la Dirección con lugares religiosos también responde a esta lógica más pragmática que orientada a la visibilidad de la diversidad. La Dirección Provincial buscó conformar una vinculación con las religiones en el espacio público a partir de incentivar ejes temáticos en áreas específicas, con la intención de poder proyectar acciones conjuntas. Sin embargo, la extensión y heterogeneidad de la provincia (en términos religiosos, pero también políticos), dificultó el trabajo, tendiendo redes que pudieron extenderse sólo en un radio cercano y con el apoyo de los gobiernos locales.

En este apartado me interesa profundizar en un tipo de eventos en particular, fuertemente asociados a la trayectoria del Director en la dependencia, y que a su vez implica un despliegue de logística tanto hacia dentro de la burocracia provincial como con distintos municipios: las peregrinaciones a Luján. Como he mencionado en el capítulo anterior, la función de regulación de las peregrinaciones ya estaba siendo llevada adelante por quien luego sería el Director en el período abarcado aquí, mediando en la organización de varias peregrinaciones durante el año, siendo las más importantes la peregrinación juvenil a Luján, la peregrinación desde Campana

hacia la misma Basílica, y la que se produce en septiembre en dirección a la Virgen del Rosario de San Nicolás (Entrevista con el Director de Cultos 2015-2019, 2016). Peregrinar hacia la Basílica donde está entronada una imagen de la Virgen María ha formado -y forma- parte de una larga construcción político-religiosa que convirtió a Luján en la hierópolis (ciudad que es habitualmente sitio de peregrinación) más importante de la Argentina (Flores, 2012), y a esa advocación particular de la Virgen en representación del “mito de la nación católica” (Martin, 2000; Lida, 2013). La Dirección articula en tres peregrinaciones anuales que se hacen a pie: la peregrinación juvenil (que va desde Capital Federal hasta la Basílica); la que se realiza desde la diócesis de Zárate-Campana⁸²; y la que corresponde con la fiesta de la Inmaculada Concepción el 8 de diciembre⁸³. Profundizaré en la peregrinación juvenil para ilustrar las dinámicas estatales.

La peregrinación juvenil a Luján⁸⁴

La peregrinación juvenil tiene su origen en una iniciativa del sacerdote Rafael Tello, quien en 1975 promovió una peregrinación a pie desde el Santuario de Liniers en Capital Federal hasta la Basílica (Flores, 2015: 124) donde está entronizada una imagen de la Virgen María. Así, el primer fin de semana de octubre, peregrinos de Ciudad de Buenos Aires, pero también de muchas otras localidades, recorren casi 60 km en un promedio de diez horas, generando una circulación continua de gente -que oscila entre el millón y los 2,5 millones- desde la madrugada del sábado a la madrugada del domingo. Si bien esta no es la única peregrinación que se realiza durante el año hacia Luján, ni la primera en realizarse a pie, sí es una de las más importantes, junto con la peregrinación gaucha (Iglesias y Lanson, 2010: 141) que tiene lugar en septiembre. Aquí se destaca tanto la promoción de la juventud como de la religiosidad popular, lo que hace que se trate un evento masivo que rompe con la distinción tradicional entre espacios/prácticas sagradas y espacios/prácticas profanas (Flores, 2015: 130), y donde los peregrinos no sólo lo hacen por fe, sino también por deporte, por un desafío o por interés turístico (Iglesias y Lanson, 2010: 143).

La Iglesia Católica se encarga, a través de una comisión de Piedad Popular impulsada por el Arzobispado de Buenos Aires, del trazado general del recorrido, cubriéndolo con un equipo de voluntarios que establecen puestos sanitarios, así como de la animación general del evento. Sin embargo, estos 60 kilómetros no atraviesan un espacio vacío, sino que se enmarca en un

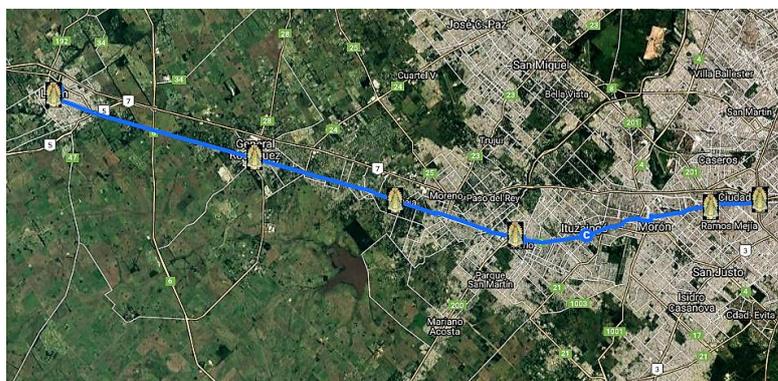
⁸² Esta incluye unos 30.000 peregrinos desde las localidades de Baradero, Campana, Escobar, Exaltación de la Cruz, Pilar, San Antonio de Areco y Zárate.

⁸³ Distintas diócesis realizan su viaje anual a la Basílica en distintas épocas del año, por ejemplo, la Arquidiócesis de La Plata lo hace en mayo, pero no a pie.

⁸⁴ Parte de este apartado fue publicado en García Bossio, 2019a.

entramado institucional estatal. Esta presencia del Estado no se ve únicamente en el trazado de las ciudades que la peregrinación cruza, sino también en la forma en que esta se administra y transita. El recorrido abarca nueve localidades (Ciudad de Buenos Aires, Tres de Febrero, La Matanza, Morón, Ituzaingó, Merlo, Moreno, General Rodríguez y Luján) y múltiples oficinas estatales.

Imagen 3.1: mapa del recorrido de la peregrinación juvenil en 2016



Fuente: Comisión Arquidiocesana de Piedad Popular

El primer signo de regulación estatal sobre la peregrinación suele ser la declaración de interés, tanto provincial como municipal. A nivel provincial, cuenta con esta distinción en varias ocasiones, lo que sin embargo no supone de forma directa el compromiso al sostenimiento por parte de la Provincia del evento (como queda detallado, por ejemplo, en la resolución 172/11 de la Secretaría General), aunque sí reproduce la construcción de Luján como “el corazón religioso y el centro mariano más querido del pueblo argentino” en sus fundamentos. De forma semejante sucede en los decretos municipales de Luján, donde se refuerza el carácter de hierópolis de la ciudad, al establecer que “es deber y obligación del estado municipal, destacar y poner en valor este tipo de expresiones religiosas, que permitan seguir posicionando a la Ciudad de Luján como destino turístico, cultural religioso a nivel mundial” (decreto 1655/16). Luego se encuentran las disposiciones estatales de carácter más práctico, en las que se da permiso a la Arquidiócesis de Buenos Aires para el corte de calles, como por ejemplo la Resolución N° 946/SSSU/10 de Capital Federal -aquí se iguala el evento religioso con otras manifestaciones públicas, ya sea políticas, partidarias, pruebas atléticas, deportivas o de festejos masivos- y se dispone de personal estatal para tal fin, como establece el decreto 1899/15 de la localidad de General Rodríguez; o se la autoriza al uso especial de la vía pública en la ruta provincial N°7 desde la Subsecretaría de Transporte del Ministerio de Infraestructura y Servicios Públicos (Resolución 199/2019).

En este punto surge la pregunta por cómo puede producirse una coordinación exitosa entre los distintos niveles de la institucionalidad estatal entre sí, y del Estado con la Iglesia Católica. Cobra entonces relevancia el trabajo de la Dirección, que progresivamente ha ocupado un rol cada vez más central en la compleja logística de la peregrinación (García Bossio, 2016, 2019a). Esto no supone que solo gracias a la Dirección se pueda llevar adelante esta manifestación religiosa en el espacio público, pues como es evidente la peregrinación precede largamente en el tiempo al funcionamiento de esta oficina estatal, y aún gran parte del evento descansa en el trabajo voluntario de parroquias y organizaciones sociales (e incluyo el apoyo de organismos como la Cruz Roja). Sin embargo, el accionar de la Dirección ha mejorado la logística general del evento, por lo que considero que observar su participación permite comprender mejor el rol del Estado en la producción de esta actividad particular, donde las espacialidades se superponen, volviéndose dinámicas y complejas (Flores, 2015: 128).

El proceso para la organización de la peregrinación inicia meses antes (en 2017, por ejemplo, la primera reunión fue en el mes de marzo), con un pedido por escrito de la Arquidiócesis de Buenos Aires a la Dirección Provincial de Cultos para tramitar la logística necesaria, que suele incluir seguridad, agua y energía. Desde allí se entablan las relaciones con las dependencias estatales y se organizan reuniones de trabajo conjunto. La primera reunión, a partir de la convocatoria de la Dirección, es con las otras dependencias estatales provinciales, que en estos años fueron las siguientes: Vialidad, Seguridad Vial, Policía Bonaerense (las reuniones se solían hacer en el Centro de Operaciones Policiales), Defensa Civil, Desarrollo Social, el Ministerio de Salud (especialmente Emergencias Sanitarias), Infraestructura, la Dirección Provincial de Energía (para proveer torres de iluminación y grupos electrógenos), Transporte, la Secretaría de Niñez y Adolescencia (por la eventual pérdida de un niño o niña, se establecen equipos de contención, incorporándose posteriormente el uso de pulseras con el contacto de un familiar) y la empresa ABSA (Aguas Bonaerenses, para establecer puestos de agua). Luego se entablan relaciones con los municipios vía el Ministerio de Gobierno.

A estos organismos provinciales se suman sus pares locales, muchas veces también mediados por los directores de culto locales. Así en estos años se mantuvieron reuniones con los municipios de Luján, Morón, Ituzaingó, Merlo, Moreno, General Rodríguez y Tres de Febrero, produciendo una compleja red tendiente a una gobernanza conjunta entre áreas del Estado y con la sociedad civil (en este caso religiosa). Aquí no sólo se trató la logística general, sino que también se buscó establecer responsabilidades compartidas entre municipios. En palabras del director

Este año [2016] lo que se logró, con tanto diálogo, que me parece bueno, que entre municipios hicimos diálogos en conjunto. Porque antes pasaba que, yo soy un municipio, y entonces cuando pasan a otro municipio yo me desentiendo, porque entran en el tuyo. Entonces a veces el municipio ese se quejaba porque yo te los mandaba sin controles de alcohol, por ejemplo, entonces llegaban con las botellas, y ellos tenían el doble trabajo. Este año trabajamos en conjunto, entonces hay filtros. (Entrevista con el Director Provincial de Cultos 2015-2019, 2016).

Esto sucedió de forma similar en relación con Ciudad de Buenos Aires, donde el vínculo no fue con el Jefe de Gobierno, sino directamente con la Dirección General de Cultos, de forma tal de aunar esfuerzos. Varios años las reuniones con el par porteño incluyeron representación de la Dirección Nacional de Asuntos de Cultos de la Secretaría de Culto de la Nación.

Aquí se puede apreciar una nueva dimensión para tener en cuenta en la peregrinación: si no hay lugares sacros y lugares profanos, sino que es el peregrino el que les da el sentido (Flores, 2015: 131), es posible preguntarse por los sentidos que lo profano, el Estado, le da a lo que se vuelve sacro en el movimiento del peregrinar. Así el Estado interviene sobre el territorio antes de que este sea habitado como lugar santo (o santificable en la circulación), para de alguna manera permitir la disrupción de lo cotidiano. En este punto se torna interesante la reflexión del Director sobre la práctica del Estado

...porque el principio es que más allá que la gente va por fe, muchos y otros no, para el Estado bonaerense significa un millón de personas que caminan con el cielo como techo. Entonces hay que cuidarlos. Para mí el tema de la peregrinación, especialmente la peregrinación de Luján, sea también de los eventos de San Nicolás que pasaron hace unos días en septiembre, o eventos que hacen las iglesias evangélicas y demás, son cuestiones de Estado. Porque lo que está, la prioridad es cuidar a la gente, que tiene la libertad de expresarse en cualquiera de su fe, y cuidarlos para que vayan y vuelvan sin ningún problema (Entrevista al Director Provincial de Cultos 2015-2019, 2016)

Este fragmento muestra una intención de gestión de este director en particular, pero también una forma de regulación estatal de lo religioso concreta, donde discursivamente el Estado está protegiendo el derecho de sus ciudadanos a circular libremente, y expresar sus creencias, que debe ser no solo respetado sino también protegido (material y simbólicamente). Si bien la cita refiere a las religiones en general, hay un favoritismo estatal hacia la Iglesia Católica instalado, que se percibe en el discurso del Director como en la promoción del evento en redes⁸⁵ y la centralidad que tiene esta actividad en su gestión. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que no hay en la provincia otro evento que requiera este nivel de organización, no solo por la cantidad de gente involucrada, sino sobre todo por el complejo entramado institucional que requiere al atravesar un territorio que abarca muchas jurisdicciones. En este punto el Director mencionaba

⁸⁵ De los 591 posteos de Facebook que el Director realizó durante su gestión (2016-2019), 68 corresponden a la logística y promoción de las peregrinaciones a Luján. Ningún otro evento de una religión en particular tiene esa cantidad de posteos.

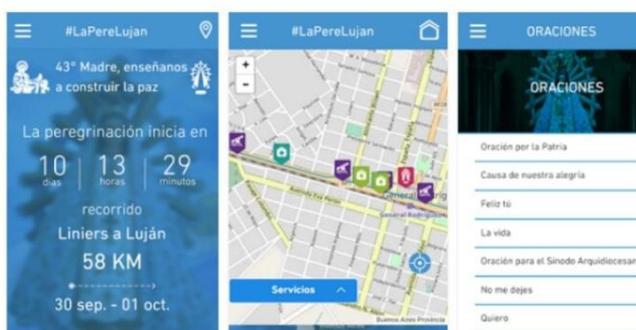
en entrevista la complejidad de asegurar el buen estado del camino, debiendo en 2017 y 2019 coordinar reparaciones de la ruta con el propósito de asegurar la seguridad de quienes peregrinan.

Porque como se están haciendo tantas obras, el año pasado [2017] tuvimos, había dos obras, dos obras, que se están haciendo hoy por hoy, pero que estaban en el inicio, y entonces la ruta 7 estaba cortada. Era imposible que pasara un millón de personas por ahí, o si pasaban la mitad iban a caerse al río, era así...

Logramos que ampliara el paso, se limpiara, se vallara, se ponga luz a los costados, luces en los ingresos, porque eran como cuellos de botella que se generaban, desviar el tránsito, porque sino compartía el tránsito con la gente. Iba a ser una locura. Logramos en dos lugares que se estaban haciendo las obras, junto con Vialidad Nacional, que bajó alguien que mandó Dietrich [Ministro de Transporte de la Nación 2015-2019], que dijo "Qué es lo que necesitás para que..."

Y salió perfecto, y fue la primera Peregrinación la de este año pasado que no pasó nada, que no hubo, porque en algunas otras por ahí había alguien que te robaba la cartera, viste, o alguien que te... alguien con un cuchillo o algo. El año pasado no pasó nada, nada de nada. Pero estuvo la Nación y la provincia. La provincia especialmente participó con todos los medios (Entrevista con el Director Provincial de Cultos 2015-2019, 2018)

Dentro de los esfuerzos que podemos comprender como favoritismo estatal en este evento en particular, cabe destacar la creación de una aplicación para celulares para la Peregrinación Juvenil del año 2017, que se actualizó y mejoró para las dos ediciones posteriores (2018 y 2019), que tuvo impulso desde la gobernación (*La Nación*, 28/9/2017; página de la Gobernación, 3/10/2018), contando con el apoyo de la Dirección Provincial de Gobierno Digital de la Subsecretaría de Innovación y Experiencia Ciudadana, perteneciente al Ministerio de Gobierno. Allí el peregrino podía saber a qué distancia estaba, a la vez que contaba con datos de servicios; recomendaciones (sobre vestimenta, alimentación, descanso previo, etc.); historias religiosas; como así también oraciones, horarios de misa y bautismos.



Fuente: *La Nación*, 28/9/2017



Fuente: Facebook del Director de Cultos (26/9/2017)

Aquí el compromiso, si bien está en sintonía con lo presentado por el Director en función de la protección del ciudadano, da cuenta también de la importancia simbólica de este tipo de eventos

católicos, logrando la adhesión pública de la gobernación, y generando una temporalidad y espacialidad que llega incluso a lo virtual como ensanchamiento del espacio público (Slimovich, 2018). Aquí ya no sólo es la logística que contiene un evento organizado por una religión, sino que implica un compromiso directo del Estado hacia el funcionamiento y promoción del mismo, sobre todo entre los jóvenes.

Se bajaron la App [en 2017] unas quince mil personas, que para mi entender no fue tanto, pero bueno, la lanzamos una semana antes [...] Es una App práctica, porque te da información, y también tiene, a pedido del Arzobispado también, su parte religiosa. Sino la gente que la construyó no le iba a poner nada. Pero necesitaba tener esa parte religiosa. De hecho, yo dije "qué buena que está la idea" el mismo día a la madrugada de la peregrinación, que yo estaba en la... fui caminando de la 5 y la 7, hice un kilómetro, y vi chicos sentados al costado de la ruta mirando la App, donde estaban y demás, en el medio de la madrugada. (Entrevista al Director Provincial de Cultos 2015-2019, 2018)

Finalmente, dentro de estas acciones de promoción también el Director propuso una iniciativa interreligiosa en el año 2017 donde, en colaboración con la Dirección de Cultos de Moreno cuatro iglesias evangélicas pentecostales ofrecieron hidratación, descanso e higiene a los peregrinos. Si bien no encontré registro de que esto se repitiera al año siguiente, implicó una experiencia novedosa que nos devuelve a la búsqueda de acciones "ejecutivas" desde la Dirección.

La relación entre salud, Estado y religión: legitimidades cruzadas en el caso de las *Expo Promo Salud*

Otro eje central de la gestión de la Dirección en estos años fue promover prácticas relacionadas con la salud, en particular la promoción de acciones de prevención y recuperación del consumo problemático de drogas. La elección de este eje temático puede explicarse de forma general en la articulación histórica que se ha dado entre salud y religión (Ceriani Cernadas, 2006; Idoyaga Molina, 2005; Irrazabal, 2015; Olmos Álvarez, 2015, 2018), y salud y espiritualidad (Bordes y Algranti, 2014; Cornejo Valle y Blázquez Rodríguez, 2013; Toniol, 2017), en Argentina muy articulado con lo estatal (Bordes y Saizar, 2018), pero también por una serie de condiciones de posibilidad específicas en el escenario político nacional y en el área de acción del Director provincial.

En términos generales, en el proceso de prevención, atención y recuperación del consumo problemático de drogas en Argentina está fuertemente vinculado al accionar de iglesias (Camarotti et. al. 2015; Camarotti, Güelman y Azparren, 2017; Camarotti, Jones y Di Leo, 2017; Jones y Cunial, 2017); tanto católica (Cunial, 2018) como evangélicas (Algranti y Mosqueira, 2018; Mosqueira, 2017; Mosqueira, Algranti y Rocca, 2017) de manera que el

Estado descansa fuertemente en organizaciones de la sociedad civil religiosa en esta tarea, a la vez que incluso en espacios estatales las miradas que hacen anclaje en lo espiritual como parte del proceso de recuperación tienen un lugar importante (Algranti y Mosqueira, 2018).

A su vez, el consumo problemático de drogas aumentó progresivamente las últimas décadas, sobre todo entre jóvenes de sectores vulnerables de grandes centros urbanos, en particular en el Conurbano bonaerense (Bonfiglio et. al., 2016), en un contexto nacional donde el paradigma es prohibitivo y la legislación tiende a hacer eje en la tenencia personal y en el consumidor individual (en Argentina la ley que sigue vigente es la 23,737/89, aunque se han producido algunas intervenciones puntuales, Labiano, 2020). A partir de 2008 la ONU, desde su oficina contra la droga y el delito, busca establecer una mirada que reflexione sobre los alcances de políticas prohibitivas. En Argentina podemos rastrear este mismo espíritu en el fallo Arriola de la Corte Suprema de la Nación que despenalizó de hecho la tenencia personal, como en el intento de presentar un proyecto de ley que modificara la legislación vigente en el año 2012 (Cunial, 2018). Sin embargo, la fuerte resistencia de la Iglesia Católica en esa oportunidad, a las vísperas de un año electoral y con el acontecimiento del nombramiento de Bergoglio como Papa -quien tiene una postura a nivel global estricta respecto al consumo de drogas- frenó cualquier proyecto, a la vez que dejaba el tema en el centro de la escena política⁸⁶. Cunial (2018) quien analiza este proceso, indica dos elementos que creo importantes destacar para comprender lo que sucederá unos pocos años después de este intento de transformación legal. Por un lado, el ciudadano medio no parece darle centralidad al problema de las drogas como uno de los más acuciantes en el país, frente a otros como los relacionados con la economía o la inseguridad. Por lo tanto, podemos pensar que es la acción de actores estatales y religiosos en tensión los que le dan visibilidad, más que un reclamo social. Esto, sin embargo, cambia entre la población de sectores económicos bajos, cristiana practicante (tanto católica como evangélica) y peronista (Cunial, 2018: 133). Considero que este punto es importante para comprender la adhesión que se produjo desde municipios fuertemente peronistas a las iniciativas propuestas por la Dirección Provincial de Cultos cuando se trataba de estas temáticas.

Por otro, como respuesta al fallido intento de reforma legislativa, el gobierno nacional impulsó una “una convocatoria amplia, plural y democrática para todas las organizaciones de la sociedad civil que trabajan en la problemática de las adicciones” (Cunial, 2018: 139). Si bien como señala

⁸⁶ Consecuentemente con esta decisión del gobierno nacional de no enfrentarse a la Iglesia Católica en lo relacionado al tratamiento del consumo problemático de drogas, en 2013 la Presidencia de la Nación nombró como cabeza del SEDRONAR (Secretaría de Políticas integrales sobre Drogas de la Nación Argentina), una institución nacional central en el tratamiento sobre drogas, a un sacerdote católico, creador de una Fundación de recuperación, y especialista en el tratamiento de adicciones (Algranti y Mosqueira, 2018).

Cunial, lo interreligioso aquí alcanza fundamentalmente a lo cristiano, es destacable que este es un espacio donde religiones que pueden tener sus diferencias encuentran un punto de acción conjunta debido a una *expertise* compartida en el territorio, que les da legitimidad y que a su vez las pone a trabajar por un bien mayor, dejando de lado las tradicionales tensiones entre el catolicismo y las demás religiones por el favoritismo estatal.

Esta centralidad de la temática del consumo problemático de drogas en la agenda política se manifestó claramente durante las elecciones presidenciales de 2015, donde la “lucha contra el narcotráfico” estuvo presente en los discursos de los principales candidatos, y obligó a todo el arco político a posicionarse respecto al tema (Manchego Cárdenas, 2020). En este sentido, los discursos se centraron en la intervención de las Fuerzas Armadas para el desarme de bandas de narcotráfico, a las cuales se asociaba directamente a redes internacionales (y consecuentemente generaba la necesidad de “proteger la frontera” sobre todo de migrantes limítrofes), la relación entre drogas, delitos urbanos y violencia; la necesidad de castigos ejemplares y la protección de la ciudadanía como víctima de este “flagelo” (Manchego Cárdenas, 2020). Aquí, sin embargo, se realizaba una cierta distinción entre el adicto, que requiere atención (en este sentido, como demuestran Catoggio et. al., 2020 no hay una mirada punitiva sobre quien consume drogas); y el narcotraficante, que es el peligroso, aunque en lo discursivo estas dos figuras solían (y suelen) yuxtaponerse en el joven pobre de grandes conglomerados urbanos. Mauricio Macri, quien fuera el vencedor de la contienda electoral, asoció la imagen del narcotráfico con la de la corrupción estatal, donde un estado ausente y cómplice ponía en peligro las vidas de los vecinos trabajadores (Manchego Cárdenas, 2020). En la provincia de Buenos Aires, la gobernadora hizo de la “lucha contra el narcotráfico” una de sus banderas de gestión. Este contexto permite comprender la elección del Director por hacer de las temáticas relacionadas a la salud en general, pero en particular al consumo problemático de drogas, su prevención y tratamiento un eje central de su gestión (Entrevista al Director Provincial de Cultos 2015-2019, 2018). Siguiendo sus redes sociales, en particular el Facebook (el cual se convierte en uno de los canales principales de promoción de las acciones de la Dirección) es posible observar que, desde el inicio, y de forma permanente, él y su equipo realizarán visitas a distintos centros de rehabilitación, tanto católicos como evangélicos, en algunos casos acompañados de agentes provinciales y municipales especializados en el tratamiento de adicciones, como así también personal del SEDRONAR. También participó, en calidad de Director Provincial de Cultos, como moderador en mesas sobre el rol de las religiones en la recuperación de adicciones en dos eventos: el 1º Congreso Internacional sobre consumo problemático de drogas Quilmes 2016 y el 1º Congreso provincial de Salud mental y adicciones

que tuvo lugar en Tandil en el 2017. El primero fue organizado por el municipio de Quilmes, FONGA (FONGA)⁸⁷ y la Fundación Creer es Crear⁸⁸; y en la mesa expusieron dos pastores evangélicos, un pastor adventista, un sacerdote católico y un especialista en toxicología. El segundo fue organizado por el Ministerio de Salud de la provincia y el municipio de Tandil, contando con la participación en la “Mesa de Diálogo Interreligioso. Intervenciones en la comunidad” del padre “Bachi” y la Hermana Marcela (en representación del padre “Pepe” Di Paola), ambos católicos, parte de los “curas villeros”⁸⁹; y el pastor Mauro Russo, integrante del Programa Vida, Red Nacional Evangélica de Rehabilitación, Capacitación y Prevención de Adicciones⁹⁰. Si bien los dos eventos tuvieron perfiles distintos, pues el primero era específicamente sobre adicciones, mientras el segundo trató en general sobre salud mental, cabe destacar la presencia de espacios relacionados con la religión, mostrando una forma de articulación que da cuenta del reconocimiento de una *expertise* particular de los grupos religiosos en esta temática, a la vez que permite la articulación con la Dirección, derivando esto en acciones conjuntas.

En términos de prevención integral de la salud, la Dirección llevó adelante, articulando el Ministerio de Salud de la provincia junto con el Hospital Evita Pueblo de Berazategui, jornadas con el título “El hospital en tu barrio”, donde en comunidades evangélicas y católicas se dictaron jornadas de capacitación de RCP, prevención de accidentes y odontología infantil⁹¹. Durante 2018 y 2019 la Dirección organizó, junto con las direcciones municipales correspondientes, charlas y capacitaciones en prevención de adicciones, en general en articulación con iglesias evangélicas: en Morón una capacitación a cargo de pastores y líderes

⁸⁷ FONGA (Federación de Organismos no Gubernamentales de la Argentina para la prevención y el tratamiento del abuso de drogas) fue creada por el Pastor Novelli, pionero en la “espiritualización terapéutica” de la conducta adictiva. Su programa y la fundación se desecristianizaron con su muerte, adoptando elementos del Arte de Vivir de Ravi Shankar (Algranti y Mosqueira, 2018). En FONGA hoy se reúnen distintas experiencias de comunidades terapéuticas, tanto de organizaciones de la sociedad civil religiosas como no confesionales (Jones y Cunial, 2017).

⁸⁸ Esta institución conceptualiza el consumo de drogas como una enfermedad a la que se puede controlar. No es una fundación religiosa, pero sí le da importancia a la dimensión espiritual en la recuperación de las adicciones (Camarotti, Güelman y Azparren, 2017: 125) <http://www.fundacioncreerescrear.com/index.htm>

⁸⁹ Los llamados “curas villeros” son sacerdotes católicos que trabajan en lugares marginales de la sociedad, en general con niños, niñas y jóvenes en situación de calle. <http://www.lanacion.com.ar/1791957-cruzados-en-la-mision-de-recuperar-a-los-adictoscuras-villeros>. Sobre el trabajo de sacerdotes, jóvenes laicos y la percepción del Estado para la Ciudad de Buenos Aires, Prieto y Lotito (2012).

⁹⁰ El Programa Vida surge por iniciativa de cuatro ministerios, “Viviré”, “Programa Josué”, “Bernabé” y “Formación Evangélica en Salud Mental” (FESAM), y nuclea a la mayoría de los dispositivos evangélicos en adicciones en el país, en las modalidades de grupos de ayuda mutua, hospital de día y comunidades terapéuticas residenciales. A semejanza de SEDRONAR funciona como “derivador” de los casos a partir de entrevistas con psicólogos y operadores socioterapéuticos cristianos. También capacita a iglesias en temáticas adictivas, creando un Curso de Operador Socio Terapéutico Espiritual en Adicciones (Algranti y Mosqueira, 2018: 312-313).

⁹¹ Durante el 2017 estas actividades fueron también un espacio donde participó el candidato a primer concejal de Cambiemos, en pleno año electoral y en un municipio gobernado por el peronismo, donde no había dirección de cultos durante esos años.

bautistas; en Escobar una capacitación dictada por la Dirección Provincial de Prevención de Adicciones del Ministerio de Salud para iglesias evangélicas de esta localidad y de Pilar; un taller en formación de referentes (abierto a toda la comunidad) en el uso de herramientas pedagógicas para el abordaje de consumo de sustancias psicoactivas, auspiciado por la provincia y patrocinado por la Federación de Iglesias Cristianas y el Consejo de Pastores de Florencio Varela; una formación de referentes en prevención de adicciones, articulada entre Salud de provincia y culto de Lanús; y una jornada de prevención en Brandsen, con el Centro de prevención de adicciones local y referentes católicos y evangélicos, entre aquellos eventos publicitados por la Dirección. Además, el Director publicó en su Facebook campañas provinciales (Post del 22/1/2018) sobre prevención del consumo problemático de drogas y encuentros entre la Iglesia Católica y gobernantes respecto a la necesidad de extender la declaración de emergencia en materia de adicciones decretada por Mauricio Macri en diciembre de 2016, con una duración de dos años⁹².

Si bien todas estas acciones fueron importantes en la gestión del Director, la acción central en esta área estuvo dada por la organización de las *Expo Promo Salud*, espacios de diálogo entre distintas religiones (entre sí y con el Estado) que realizan acciones de cuidado orientadas a la salud, con especial énfasis en la promoción de acciones de prevención y recuperación del consumo problemático de drogas (García Bossio y Monjeau Castro, 2018). A continuación, profundizaré sobre el origen, desarrollo y alcance de estos eventos, y qué nos dicen sobre la relación entre Estado, religiones y salud.

Las Expo Promo Salud⁹³

Estos eventos se pueden comprender atravesados por dos elementos ya mencionados. Por un lado, la intención de una gestión “ejecutiva”, que vaya más allá del diálogo interreligioso como declaración de principios: “Todo esto surge por el diálogo y la acción (*énfasis*) interreligiosa. Porque para mí, desde el primer minuto, el diálogo tiene que ser superado por la acción. Pasar del diálogo a la acción” (Entrevista al Director Provincial de Cultos 2015-2019, 2018). Por el otro, la problemática del consumo de drogas como un área donde el trabajo de las religiones está fuertemente legitimado, y donde a su vez ya se han producido diálogos entre religiones, aunque no tanto así acciones conjuntas (Jones y Cunial, 2017). Esto, junto al impulso de la

⁹² https://www.valoresreligiosos.com.ar/Noticias/la-iglesia-reclamo-en-diputados-extender-a-cinco-anos-la-emergencia-en-adiccion-9253?fbclid=IwAR2ZttRtuq_k3uldamaJ4yY-VWz2w8Hpn2fNku01lzPdctGsN34sZNnzbog

⁹³ En un trabajo en coautoría con Catalina Monjeau Castro (García Bossio y Monjeau Castro, 2018) se analizaron las primeras dos ediciones de las *Expo Promo Salud* a partir de las categorías de cuidado, salud y bienestar. Retomaré parte del análisis realizado allí en este apartado.

Iglesia Católica para llevar adelante el evento (como forma también de legitimación) puede verse en la explicación que el Director da a la invitación a la primera edición en su Facebook (publicación 24/12/2016)

[...] El objetivo de esta experiencia es visualizar la realidad que existe dentro de los municipios que trabajan en la recuperación del adicto y su entorno, tanto instituciones privadas como públicas, religiosas o laicas, para crear una red preventiva y de servicio que pueda ofrecer a las comunidades alternativas para una vida saludable y lugares donde se pueda recurrir en diferentes situaciones complejas de salud. Por eso, la invitación a esta Expo Promo Salud está abierta a todos aquellos interesados en el tema, especialmente a quienes presten un servicio concreto en lo preventivo y que tengan ganas de ser parte de esta red de ayuda social y pastoral.

Esta iniciativa surge en la Pastoral Drogodependencia de la Diócesis de Quilmes, pero comenzó a socializarse con la Dirección de Cultos de la Provincia de Buenos Aires, lo que generó que la propuesta alcance un interés más allá de la diócesis. Por eso, se ha conformado un equipo interreligioso que trabaja con personas que padecen adicción a las drogas para poder darle forma a la idea inicial que hoy se concreta en este evento.

Las *Expo* fueron eventos al aire libre, donde se disponían gazebos para que cada grupo de trabajo en la recuperación de adictos y/o religión presentara su trabajo, y un escenario donde bandas musicales de distintas religiones hacían su acto⁹⁴, se daba testimonios por parte de las comunidades y de adictos recuperados, y el Director decía unas palabras (el evento era guiado por un locutor agente de la Dirección). Quién proveía los gazebos, la electricidad y el escenario fue un tema de negociación, donde desde la Dirección se esperaba que la logística fuera compartida con sus pares municipales, e incluso en ocasiones con las religiones asentadas en la zona. Esto generó ciertas tensiones en las distintas ediciones y algunas quejas por parte de las comunidades religiosas en el momento del evento. Lo mismo sucedía con el lugar que se le daba a cada religión en la disposición en el lugar de los gazebos y el número de los mismos asignados a cada una.

En el espacio asignado a cada comunidad se organizaban los *stands*, donde había dos o tres personas integrantes de las organizaciones, casi siempre con remeras distintivas, que explicaban el trabajo y actividades realizados en temáticas de salud y atención a la drogadependencia. Allí brindaban folletería e incluso, en algunos casos –mayormente en organizaciones católicas–, ofrecían algún producto realizado por las personas en recuperación. La dinámica de los eventos fue siempre semejante, con las personas circulando entre los *stands*, permaneciendo algunos minutos en cada uno de ellos. No hubo tensiones manifiestas entre los distintos grupos en la convivencia, así como tampoco una gran circulación de un *stand* a otro por parte de los

⁹⁴ Como han tematizado Pablo Semán y Guadalupe Gallo (2008) y ha investigado extensamente Mariela Mosqueira (2016a, 2016b) hay una fuerte asociación entre juventud cristiana y música que sale de los clásicos cánones católicos, más asociados a la música académica o al folklore. En las *Expo* esto se vio claramente, donde hubo bandas evangélicas de estilos como rock, metal y reggae.

miembros de las diversas religiones⁹⁵. En general circulaba gente de la localidad donde se realizaba el evento, recibiendo folletería y escuchando a las bandas que animaban, sin que hubiera nunca más de una decena de personas apreciando los shows por mucho tiempo, con excepción de los momentos en que se sorteaba algún premio (que eran en general pelotas donadas por Desarrollo Social) o se brindaba una merienda.

De esta forma las *Expo* estudiadas se constituían como espacios de encuentro, donde no se producían situaciones de discriminación o tensión, pero tampoco se llegaba a dar un clima de intercambio interreligioso fluido que fuera el puntapié para acciones conjuntas por fuera del evento (más allá de la vehiculización de alguna relación muy puntual). Así, el nexo entre los actores religiosos era fundamentalmente la acción estatal, que producía la situación y establecía la temática de la salud como motivo para el encuentro al reconocer en ellos una “acción positiva” frente a la problemática del consumo de drogas.

Hubo once ediciones, repartidas en los cuatro años de gestión, con al menos tres más proyectadas que por distintos motivos no pudieron realizarse (ver el detalle en el Anexo). La mayoría tuvieron lugar en las localidades de Florencio Varela (tres ediciones) y Quilmes (dos ediciones), con presencia de ambos directores, pues las localidades forman parte la diócesis de Quilmes (que incluye también a Berazategui); Lomas de Zamora (dos ediciones) y La Plata (dos ediciones). Las ediciones restantes tuvieron lugar en Moreno y Brandsen. De esta forma las *Expo* se organizaron tanto en municipios gobernados por Cambiemos (Quilmes, La Plata y Brandsen) como por el peronismo (Varela, Lomas de Zamora y Moreno)⁹⁶. Mientras que las primeras se ubicaban en zonas de mucha circulación de los municipios, en las siguientes se eligieron plazas o explanadas en zonas más periféricas (donde se supone que está la mayor cantidad de población que podría ser posible usuaria de estos servicios de comunidades terapéuticas) y se incluyó una merienda o almuerzo, para atraer a las familias con niños y niñas⁹⁷. En todas las ediciones hubo un inflable y juegos, tanto provistos por el Estado como por las distintas comunidades.

⁹⁵ Aquí puedo establecer al menos dos excepciones a esta regla general: en el caso de la primera edición de La Plata, donde estuvo presente la Iglesia Universal del Reino de Dios, la dinámica de las personas que formaban parte del *stand* era la de circular por el evento repartiendo folletería, y “acaparando” el espacio circundante a sus gazebos, dificultando que quien recorría la *Expo* pudiera llegar a los *stands* lindantes a los suyos. En el caso de Moreno el cambio de fecha redujo mucho la presencia de comunidades religiosas como de transeúntes, pero facilitó los intercambios entre la gente de los *stands*.

⁹⁶ En los casos de Florencio Varela y Quilmes en al menos una edición estuvo presente el intendente local.

⁹⁷ En entrevista con el Director de Cultos de Quilmes me dijo que la primera vez que se incluyó comida fue en la edición de la IAPI, a partir del diálogo entre Provincia y la propuesta del municipio para el evento (Entrevista con el Director de Cultos de Quilmes, 15/2/2019).

La organización del evento empezaba un tiempo antes, con la reunión con los agentes municipales correspondientes, que en general eran el director o la directora de culto de la localidad, y agentes del área de atención a las adicciones. Luego se ponían en contacto con las comunidades que realizan actividades de prevención y recuperación del consumo problemático de drogas en la zona, teniendo encuentros con ellos, para finalmente hacer una convocatoria abierta a las religiones que quisieran participar. Esto último llevó a que, si al principio estaba pensado casi exclusivamente para religiones con comunidades terapéuticas, y otras organizaciones de la sociedad civil especializadas en la temática, luego se abriera también a otras religiones que, o no tienen centros de atención de adicciones, o no tratan el tema como eje central de su actividad, y que sin embargo tenían allí un espacio para dar a conocer su acción (por lo general social) en el territorio. De esta manera, si en todas las ediciones fue una constante la presencia de comunidades terapéuticas evangélicas y la pastoral de adicciones católica (con excepción de la edición de Moreno, en la que la Iglesia Católica no estuvo presente debido a que se debió reprogramar el evento por fuertes lluvias), lo que iría cambiando era la presencia y el rol que ocuparían otras religiones en los sucesivos eventos.

Todas las ediciones contaron con el apoyo de direcciones provinciales. La Dirección de prevención de adicciones de la provincia (con su directora) estuvo presente en todas las iniciativas relacionadas al consumo problemático de drogas y en todas las ediciones de las *Expo*. En los eventos hubo un camión del Ministerio de Salud, que hacía atención ambulatoria a los paseantes. Acompañaban también el organismo de niñez y adolescencia, con folletería asociada a su función estatal; Deporte y Juventud, que desde 2017 realizaba donaciones de pelotas para ser sorteadas entre las niñas y los niños presentes, como desde 2018 con el Ministerio de Desarrollo Social que proveía de alimento para meriendas. La participación del Organismo Provincial de Desarrollo Sustentable (OPDS) se explicaba en gran medida porque la agente que asistía a los eventos es católica, militante mariana (Giménez Béliveau, Irrazabal y Ortiz, 2013: 94), por lo que su participación respondía tanto a una identificación como agente estatal como creyente (incluso impulsó posteriormente una serie de charlas sobre *Laudato Si*, la encíclica del Papa Francisco sobre el cuidado de la “casa común”, en escuelas católicas vía los organismos provinciales). Otras dos agencias estatales que se sumaron fueron el REPOC (que lleva el registro de las asociaciones civiles a nivel provincial) y el Registro de las Personas, brindando asesoramiento en la tramitación del DNI, como así también SEDRONAR. También participaron organizaciones de la sociedad civil, como la Cruz Roja, que brindó cursos de RCP, y comunidades terapéuticas no confesionales, como Alcohólicos Anónimos.

Respecto a la participación de las religiones, como he mencionado fue fluctuando entre ediciones, teniendo como constante a la Iglesia Católica⁹⁸ en su pastoral de adicciones, y comunidades terapéuticas evangélicas. Como hemos señalado con Catalina Monjeau Castro (2018) es interesante destacar que las comunidades de estas religiones que estuvieron presentes en las *Expo* responden a distintas maneras de comprender la causa de la adicción y las formas de su rehabilitación, contando algunas con un aceitado apoyo estatal y otras trabajando por fuera de este, pero siendo reconocidas en este evento por un área del Estado que las legitima a todas por igual en su *expertise* particular en la temática.

Para comprender la complejidad de las comunidades y asociaciones presentes recuperaré la tipología propuesta por Camarotti, Güelman y Azparren (2017, Camarotti et. al, 2015), que clasifica las instituciones de recuperación y sus programas terapéuticos según la caracterización de las causas de los consumos de drogas, con tres posibilidades: pérdida de sentido de la vida, que requiere de una comunidad de vida, en general con fuerte anclaje en lo religioso y sin asesoramiento médico constante; exclusión social, atendida por centros barriales y comunidades terapéuticas; y enfermedad crónica, donde el tratamiento está orientado por el Modelo Minnesota y los doce pasos (que no remite a una religión en particular, sino al reconocimiento de un *Poder superior*). Mientras que la primera forma de percepción y atención no trabaja con profesionales de la salud, y por tanto no recibe apoyo estatal, sino que se financia en general por redes de ayuda internacionales; las otras dos reciben apoyo estatal, en general a través de SEDRONAR, y la última también trata afiliados de obras sociales y/o medicina prepaga. En todas las ediciones de la *Expo* podemos encontrar participantes de estos tres tipos de comunidades. Solo de manera ilustrativa podemos ver a la a los centros evangélicos *Reto a la Vida y Remar* en la primera opción; los “Hogares de Cristo” en la segunda (llevados adelante por los “curas villeros”); la Fundación *Creer es Crear* y grupos locales de Alcohólicos Anónimos en la tercera. El uso de esta distinción permite observar cómo en este espacio propiciado por un área específica del organigrama estatal, la Dirección Provincial de Cultos, participan y dialogan organizaciones que frente a otras áreas del mismo Estado están en tensión, o reciben reconocimientos disímiles, dando cuenta de la complejidad de un Estado que no puede pensarse como monolítico.

⁹⁸ La primera edición de la *Expo* en el Cruce de Varela finalizó con la “XXI Misa de la Esperanza” que anualmente realiza la Diócesis de Quilmes. El hecho de que se utilizara el mismo escenario, que en un momento se fue llenando de simbología católica, generó tensiones con algunas iglesias, como la Iglesia Adventista, que decidió no participar de la siguiente edición de la *Expo* (García Bossio y Monjeau Castro, 2018).

También se encuentran presentes grupos de apoyo que escapan a esta clasificación, como los propios de la Iglesia Universal del Reino de Dios (que dieron testimonio en la primera edición de la *Expo* en La Plata); o la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, la cual en las primeras ediciones tendía a llevar muestras de su trabajo en relación a la preservación de la historia familiar o la acción social, pero hacia las últimas ediciones (en particular las que tuvieron lugar en Lomas de Zamora) llevaron una propuesta específica de recuperación de adicciones. A su vez hubo presencia también de otro grupo de religiones, que o únicamente realizan tareas de prevención, o tratan la salud de forma integral; o no tienen un ministerio, pastoral o grupo específico en la temática, pero participan en el espacio de la *Expo* como forma de visibilización, e incluso en algunos casos de articulación con comunidades terapéuticas de la localidad.

Dentro de quienes realizan tareas de prevención, pero no tienen un espacio particular de recuperación, sino que consideran que las enseñanzas de su religión son parte de un camino que, entre otras cosas, puede ayudar a la recuperación de adicciones, se encuentra la Iglesia Scientology. Esta religión (Frigerio, 1996) tiene una campaña permanente y concreta en contra del consumo de drogas, entre las que incluye no solo aquellas ilegalizadas en el país, como la cocaína (y otras drogas que no son de uso extendido aquí, pero sí en Estados Unidos de donde proviene la Iglesia), sino también una serie de fármacos, como analgésicos, antidepresivos y estimulantes, que son legales y de consumo regular en Argentina. Esto lleva a un proyecto preventivo amplio, donde el foco está puesto en evitar el inicio del consumo a través de la educación. Para esta religión la solución a una vida signada por las drogas es la misma que para otros problemas vitales: adoptar los principios de Scientology, llegando al conocimiento del espíritu y el alcance del bienestar (García Bossio y Monejau Castro, 2018). De esta manera la presencia de esta religión en el espacio estatal tensiona las definiciones ofrecidas por el propio Estado respecto a qué drogas son plausibles de ser consumidas sin sanciones (aunque sí con restricciones). Cabe destacar que Scientology es una de las religiones que van en busca del Estado (ver capítulo 6), en la medida en que se presentan a la convocatoria abierta por la Dirección, sin figurar en los flyers promocionales del evento en ninguna de sus ediciones ni en las gacetillas de prensa previas. Ya en el espacio de las *Expo* la Iglesia desplegó por lo general su accionar en dos *stands* donde promocionó los materiales sobre los principios fundamentales de su cosmovisión y una amplia gama de volantes y videos de difusión en torno a la peligrosidad del consumo de drogas.

Por otro lado, se encuentran las religiones que realizan campañas específicas sobre el cuidado de la salud de manera integral y que ya tienen actividades recurrentes que ofrecieron en las

Expo, como la Iglesia Adventista del Séptimo Día, con su “Ministerio de Salud Adventista”, que posee un manual para realizar tareas de promoción llamadas “Ferias de Salud”⁹⁹. Allí promueven la articulación con agentes estatales para la organización de estos eventos, que incluyen un recorrido de ocho pasos en los que se evalúa la situación de salud de quien asiste, se toma la presión, la glucosa y la capacidad pulmonar, se realizan ejercicios físicos y masajes y se finaliza con un test de “edad biológica” en el que se comparaba la edad real con el desgaste vital medido en las estaciones previas. En ese momento, el voluntario adventista introduce una pequeña charla sobre la vida espiritual, entregando un libro de la organización, titulado *Viva con esperanza. Secretos para tener salud y calidad de vida*. Esta dinámica se desarrolló con varios *stands* y un espacio amplio para circular en la primera edición de la *Expo*, y luego se replicó en lugares más pequeños en las otras ediciones en que la Iglesia participó. Los adventistas desarrollan una fuerte concepción del bienestar físico y espiritual como parte de su cosmovisión, siempre asociado a la búsqueda de Dios. De esta manera, la participación en las *Expo* es una forma de promoción no solo de la salud o del bienestar, sino también de determinadas creencias, prácticas y definiciones religiosas, en las que el Estado funciona como habilitador. Esto sin embargo no está exento de tensiones, pues en algunas ediciones la Iglesia decidió no participar, sobre todo ante ciertos actos de favoritismo estatal para con la Iglesia Católica, mientras que en otras fue donante de una gran cantidad de alimentos a través de su fábrica *Granix*, que produce alimentos saludables¹⁰⁰.

En tercer lugar, en las *Expo* estuvieron presentes también religiones que, sin desconocer las dificultades del consumo problemático de drogas entre miembros de sus comunidades, a quienes les proveen ayuda y acompañamiento, no tienen una acción concreta de prevención o atención a ser expuesta en los *stands* del evento organizado por la provincia. Sin embargo, su participación les permite visibilizarse a la vez que dialogar con comunidades terapéuticas para trabajar de forma conjunta. Tal es el caso de la Agrupación Social, Cultural y Religiosa Africanista y Umbandista (ASRAU), que participó en varias de las ediciones, aunque en su mayoría sin un *stand* propio. Esta agrupación, que reúne a varios *terreiros* africanistas sobre todo del sur del Conurbano bonaerense, ha hecho un largo camino de visibilización de las religiones de matriz africana, sobre todo en relación al diálogo institucional con el Estado (profundizaré en esto en el capítulo 6). La presencia en estos eventos muestra esa intención, y

⁹⁹ Por fuera de las *Expo* estas actividades se realizan periódicamente, por ejemplo, el Director Provincial de Cultos promovió en octubre de 2016 un evento llamado “Expo vida + sana” en la localidad bonaerense de Berisso.

¹⁰⁰ En 2019 la fábrica realizó un acuerdo de cooperación con la Fundación Banco Provincia, con presencia del Área de Cultos, para proveer al programa “Refugios Visibles” con alcance en 96 barrios del Conurbano (Publicación del Facebook del Director, 21/7/2019)

la dificultad de ganar un espacio de legitimidad en relación a otras creencias. En este punto me interesa destacar un encuentro que tuvo lugar en la última edición de las *Expo*, en La Plata. Allí la Mesa de Diálogo Interreligioso de La Plata y Región Capital Bonaerense, organización interreligiosa independiente, tuvo un *stand* donde hubo representantes de ASRAU. Esto propició un espacio de diálogo con jóvenes evangélicos de un *stand* vecino, donde compartieron experiencias de fe. También se produjo un diálogo de articulación entre el *pae* africanista y el sacerdote católico a cargo de la pastoral de adicciones, quien es responsable de una comunidad terapéutica del estilo de los “Hogares de Cristo” en la región platense.

De esta manera las *Expo Promo Salud* cumplen con la función para las que fueron creadas, de visibilizar y articular el accionar de las religiones en la prevención y recuperación del consumo problemático de drogas, a la vez que se convierten, como consecuencia no buscada originalmente, en una vía de promoción del accionar de las religiones, sobre todo de las minoritarias. Estos eventos fueron simultáneamente espacio de articulación de tensión, dado que permiten reflexionar sobre los límites de qué se comprende por salud y por adicción, y cuál es el lugar que tienen allí las religiones y el Estado, en un contexto donde quien marcaba la agenda era la Dirección Provincial de Cultos.

Diversidad religiosa y libertad de culto

Como parte de la propuesta de gestión “ejecutiva”, el Director se propuso en esta etapa “reestablecer” el vínculo con las iglesias evangélicas, a las que reconocen como las que más han crecido en la zona del Conurbano en los últimos años (Entrevista al Director Provincial de Cultos 2015-2019, 2018). Dada la escasa relación que estas iglesias, particularmente las pentecostales, mantuvieron con las gestiones anteriores, se podría afirmar que lo que el Director iba a hacer era más bien crear nuevos vínculos. Como he mencionado, las *Expo Promo Salud* sirvieron como espacios de diálogo interreligioso novedoso para varias localidades, más allá de sus limitaciones. Además, el director y su equipo mantuvieron encuentros con distintas comunidades de fe, particularmente evangélicas pentecostales; pero también con otras religiones minoritarias, como las de matriz africana (donde la relación con el Estado parece ser más positiva que la regulación social coercitiva en la que aún pervive la acusación de “secta”-Entrevista con el Director Provincial de Cultos 2015-2019, 2018), el budismo, o el judaísmo, teniendo reuniones con distintas organizaciones al interior de cada religión. Como parte de la gestión se impulsaron una serie de eventos en los que visibilizar la diversidad religiosa de la provincia y los principios de la libertad de culto. Hubo también en este período espacios que interpelaron tanto a las comunidades evangélicas como a proyectos

de interreligiosidad, asociados de distintas formas a la gestión. Estos fueron tanto organizados por la propia Dirección como en vínculo con las direcciones locales, particularmente con Florencio Varela y Quilmes en un primer momento, sumándose luego La Plata y Lanús.

Antes de profundizar en las políticas de la Dirección, cabe mencionar como contexto general que en estos años se volvió a presentar dos proyectos de libertad religiosa a nivel nacional. Con la victoria de Cambiemos en 2015 se produjo un nuevo cambio de gestión dentro de la Secretaría de Culto de la Nación, asumiendo Santiago de Estrada, cuadro y dirigente políticamente significativo en el entramado estatal en períodos y gestiones muy disímiles (Mallimaci y Giorgi, 2016), quien estuvo a cargo de la dependencia hasta 2018, cuando anunció su retiro dejando a cargo a quien era el Subsecretario de Culto. De Estrada convocó a un equipo de abogados católicos, pertenecientes al CALIR (ahora reconvertido, fuera de la Secretaría como Consejo Argentino para la Libertad Religiosa) en la proyección de una nueva ley de libertad religiosa, tarea que continuó su sucesor.

Los puntos centrales no difieren sustancialmente de los proyectos anteriores: garantizar la libertad religiosa y de conciencia; creación de un registro nacional de entidades religiosas (RENAER), que supliera al Registro Nacional de Cultos, con libre inscripción y obtención de la personería jurídica en el mismo trámite; reforma de algunos artículos del código civil y comercial y del código penal. En este caso la mayor crítica fue al artículo 7, que estipulaba el derecho a la objeción de conciencia con alcance institucional, incluyendo no solo a las entidades religiosas sino también a otros tipos de organizaciones de persona jurídica privada que se fundaran en principios religiosos o que pudieran ver agraviada su libertad de conciencia¹⁰¹. Este punto se volvió particularmente polémico en la medida en que paralelamente se estaba discutiendo nuevamente la presentación al Congreso de un proyecto de ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE), por lo que la posibilidad de legalizar una objeción de conciencia institucional se presentaba como un serio desafío. Esto, sumado a las discusiones que atraviesan todas las experiencias previas de proyectos de ley hizo que no llegara a discutirse en el Congreso.

En diciembre de 2019, finalizando el gobierno de Mauricio Macri, y ya siendo presidente electo Alberto Fernández, se presentó un nuevo proyecto, una adaptación del que se propuso en 2017, quitando el punto sobre la objeción de conciencia institucional y concentrándose en el reemplazo del Registro Nacional de Cultos, sin tocar el *statu quo* en lo que respecta a la Iglesia

¹⁰¹ <http://www.calir.org.ar/verPdf.php?doc=/docs/20170612ProyectopresentadoenelCongreso.pdf>

Católica. El cambio de gestión y el estado de emergencia en el que entró el país ante la pandemia de covid-19 dejaron el anteproyecto sin ser tratado.

Si bien ninguno de estos proyectos afectó de forma directa el funcionamiento de la oficina provincial, dan cuenta de un clima de época sobre la regulación de lo religioso con la que el Director debió articular, sobre todo ante la visibilización creciente de iglesias evangélicas pentecostales en el espacio público, para quienes la sanción de la ley hubiera sido un paso importante en términos de reconocimiento. Como veremos a continuación la libertad religiosa como principio fue un eje de gestión, pero el Director logró mantener este punto por fuera de los conflictos nacionales (como así también evitar entrar en temas polémicos respecto a la IVE).

Día de la Libertad Religiosa: protocolo y participación

Una de las acciones fuertes en este sentido fueron los tres eventos organizados para conmemorar el día de la libertad religiosa en 2016, 2017 y 2018. En Argentina esta fecha suele celebrarse el 25 de noviembre, aniversario de la proclamación de la “Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones” por la ONU (tal como en la gestión anterior se publicaba en el Boletín de la Dirección). El primero de estos eventos organizado por la Dirección Provincial de Cultos tuvo como objetivo presentar un proyecto de ley para declarar el 25 de noviembre como “Día de la Libertad Religiosa” en la provincia. El mismo fue presentado a través del Poder Ejecutivo provincial el 14 de octubre de 2016 con la firma de María Eugenia Vidal. Si bien finalmente el proyecto no fue sancionado, la Dirección estableció el día como conmemoración anual hasta el último año de gestión, donde la derrota electoral sufrida en octubre dejó las acciones provinciales reducidas al traspaso de mando. En esa ocasión el Director compartió un posteo en Facebook con imágenes de las tres ediciones organizadas por él, con una reflexión y el apoyo a las propuestas municipales por la fecha (Posteo 25/11/2019). A continuación, compartió la adhesión enviada al encuentro que la Mesa de Diálogo Interreligioso de La Plata y región capital bonaerense había organizado en una de las sedes platenses de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Posteo 27/11/2019).

Los tres eventos organizados por la Dirección Provincial de Cultos se realizaron en el Teatro de La Comedia, que pertenece al gobierno provincial y está ubicado en una zona céntrica de la ciudad de La Plata. Cada una de las ediciones sirve para medir el pulso de esta gestión, el lugar de la Dirección en el entramado estatal, y el interés (o no) de las religiones por participar. En 2016 el evento se celebró el 23 de noviembre y tuvo dos momentos: por un lado, la presentación del proyecto de ley, y por otro el espectáculo musical “Buscando sentido. El sueño de Viktor

Frankl” a cargo del grupo de teatro encabezado por Chacho Garabal (hijo del periodista católico Tito Garabal, que históricamente tiene en señales de aire el programa “Claves para un mundo mejor” sobre cultura del mundo católico). Aquí es importante destacar que se trata de una compañía que funciona en Ciudad de Buenos Aires, y a la que se contrató en gran medida por los contactos que la misma tiene con los circuitos de diálogo interreligioso y estatales a nivel de la Capital Federal.

En esa ocasión el evento contó con la presencia de Alfredo Abriani, para ese entonces Subsecretario de Culto de la Nación, la Coordinadora de Cultos de la Nación, el rabino Gabriel Mikowicz, el Director de Cultos de AMIA La Plata, el pastor Oscar Álvarez por la Comunidad Evangélica; el Sheij Abudl Nabi al Hinawi, Imán de CIRA y el Obispo Auxiliar de La Plata Mons. Alberto Bochatey. El listado de los participantes es interesante porque da cuenta de la presencia de agentes estatales de la Nación, como así también de referentes religiosos importantes, todos los cuales dijeron unas palabras. Cabe destacar que no había representantes del ejecutivo provincial de más jerarquía que el Director, aunque sí estuvieron presentes algunos directores municipales (de Moreno, de Lomas de Zamora y de La Plata). Luego tuvo lugar la obra de teatro. En este primer evento puede verse, por un lado, la intención del Director de generar una actividad que diera cierta visibilidad a la Dirección, pero por otro la falta de una propuesta que buscara rescatar una proyección más bonaerense. Los expositores representantes de organismos nacionales, tanto estatales como figuras religiosas, implican una mirada institucional pero que no está apelando a las comunidades locales. En este sentido el público en general estaba compuesto por funcionarios, siendo un evento mayormente protocolar.

La segunda edición tuvo lugar el 23 de noviembre de 2017, y en esta ocasión en la invitación se mencionaba la celebración del 36° aniversario de la declaración de la ONU junto con la programación de la obra musical “Místicos”, nuevamente de la compañía de Chacho Garabal. En esta ocasión se proyectó una oración interreligiosa, junto con una plegaria por los tripulantes del submarino ARA San Juan, que se encontraba desaparecido¹⁰². Esta edición contó así con más representación religiosa, tanto en el escenario (hubo oradores del islam, el judaísmo, el protestantismo histórico, el pentecostalismo, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, el catolicismo y la Iglesia Siriano Ortodoxa) como entre los invitados (estuvo presente también la Iglesia Scientology). Entre el público se encontraban jóvenes en recuperación de adicciones a cargo del sacerdote católico responsable de la pastoral de adicciones de la Arquidiócesis de La Plata, quien fue el encargado de realizar la oración por

¹⁰² Este submarino de la Armada Argentina desapareció a finales de 2017 con 44 tripulantes a bordo. Tras una intensa búsqueda fue encontrado en noviembre de 2018.

esta religión en el escenario. Entre los agentes estatales, junto al director se encontraba en el escenario la primera directora de Entidades y Culto de La Plata, que también dijo unas palabras, y fue como invitada la directora de Cultos de Florencio Varela. Podemos ver aquí entonces un cierto corrimiento a vínculos más locales, donde tanto los líderes religiosos como los agentes estatales presentes respondían, en general, a las relaciones trazadas por el Director a escala provincial. Sin embargo, nuevamente el espectáculo fue realizado por una compañía de la ciudad de Buenos Aires y no hubo autoridades provinciales de más jerarquía que el Director. Finalmente, en 2018, ya siendo Área de Cultos, se realiza la última conmemoración. En este caso el espectáculo estuvo a cargo de dos coros religiosos, representados por sus comunidades platenses: el de la Iglesia Adventista y el de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. En esta ocasión, y dado que ya no era Dirección sino Área, el evento contó con la Directora Provincial de Relaciones con la Comunidad, Sustentabilidad y Responsabilidad Social, de la que dependía la oficina de cultos en ese momento. Entre los agentes estatales estuvo presente la nueva directora de Entidades y Culto de la municipalidad de La Plata. Se realizó una oración interreligiosa que amplió el espectro de las religiones participantes, con líderes locales y nacionales. Hubo representantes de la Confederación Bautista de la República Argentina, la Iglesia Siriana Ortodoxa de Antioquía, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, el Centro Islámico de la República Argentina (CIRA), la Iglesia Scientology (con su presidente a nivel nacional), AMIA La Plata, ASRAU, y la Iglesia Católica (esta última con dos representantes, el encargado de la pastoral de adicciones y el de la pastoral social). Esta fue la edición que contó con más público, pues fueron integrantes de las religiones presentes en la oración, como así también invitados de los dos coros.

Si bien esta edición podría parecer en un sentido la que tuvo menos presencia protocolar y un espectáculo de menor envergadura, fue el que más dio cuenta de los alcances de la gestión. La mayoría de los invitados a orar eran líderes religiosos que mantenían un vínculo fluido con el Área de Cultos y entre los participantes no solo se encontraban invitados protocolares, sino que también había miembros de las comunidades con las que la oficina provincial se encontraba trabajando, como así también de la Mesa de Diálogo Interreligioso local. En este sentido, considero que este evento fue una buena muestra de lo *posible* en términos de una gestión que perfilaba el inicio de su último año con más incertezas que seguridades, y que llevaría a que no hubiese una cuarta edición de este evento.

Día de las iglesias evangélicas y día del pastor evangélico: ¿hacia un nuevo favoritismo estatal?

En el marco del crecimiento de la presencia evangélica, en particular pentecostal, en la arena política y el espacio público (Semán y García Bossio, 2021), el Estado de la provincia de Buenos Aires impulsó una serie de legislaciones y eventos que supusieron un hecho inédito en la relación de estas iglesias con lo estatal en este territorio. En el período estudiado se cumplieron 500 años de la Reforma protestante, hito reconocido por todas las iglesias evangélicas como fundante, conmemorando las 92 tesis de Martín Lutero que darían origen a las iglesias protestantes y evangélicas como separadas de la Iglesia Católica Apostólica Romana. Este evento tuvo una serie de conmemoraciones a nivel internacional, en particular en Alemania, cuna de la Reforma.

En la provincia, por propuesta de un diputado de Cambiemos, Marcelo D'Aletto, sobre la iniciativa del Director de Cultos, se presentaba en junio de 2017 el proyecto de ley que proponía instituir el 31 de octubre de cada año como el "Día de las Iglesias Evangélicas" en la provincia, incluyéndolo en el calendario oficial de actos y conmemoraciones provinciales. El motivo de este pedido recaía en el pentacentenario de Reforma, y en su fundamentación se resaltaba el derecho a la libertad religiosa instituido en la Constitución provincial (artículos 6,7 y 8) así como el impacto positivo que esto tendría en la comunidad. Este proyecto no era el primero en su tipo, sino que había sido precedido por una propuesta en junio de 2016 del diputado Juan Daniel Cocino del GEN, que incluía el establecimiento como día no laborable para los empleados estatales que practicaran esta fe, como así también para estudiantes de nivel primario y medio, invitando a los municipios bonaerenses a adherir a la misma. En el tratamiento en la Cámara de Diputados se aprobó sin modificaciones la propuesta de D'Aletto, y tras pasar a la Cámara de Senadores fue aprobada el 23 de octubre de 2017.

El 31 de octubre, para conmemorar la fecha y dar a conocer a la comunidad evangélica bonaerense la aprobación de la ley 14.974/17 se realizó un evento en el recinto de la Legislatura bonaerense, en la ciudad de La Plata, que contó con la presencia de numerosos pastores, agentes estatales y miembros de las comunidades de fe, donde la Dirección Provincial de Cultos fue parte de la organización. Luego de entonarse el himno nacional presidieron el evento los diputados que promovieron la ley, D'Aletto por Cambiemos y Cocino por el GEN, el presidente de la Cámara de Diputados, Manuel Mosca y el Director de Cultos. El presidente de la Cámara destacó que la ley se sancionara durante la gestión de Vidal como gobernadora, si bien esta no estuvo presente. Luego fueron invitados a decir unas palabras los presidentes de las federaciones evangélicas nacionales y provinciales, quienes estaban sentados en un lugar de

privilegio en el recinto. Así se expresaron los presidentes de FAIE, ACIERA, FeCEP, FIPA (Federación de Iglesias Pentecostales Autónomas), FECOPEBA (Consejos Pastorales Bonaerenses) y CEBA (Confederación Evangélica Bautista). Todos agradecieron a la provincia y resaltaron la importancia de esta fecha en términos de ampliación del reconocimiento de la presencia evangélica en el país y la provincia, destacando este tipo de vínculos como una forma de lucha contra la discriminación. El pastor Juan Zucarelli, de Fecopeba, personalidad importante en el trabajo en cárceles de la provincia (Brardinelli y Algranti, 2013), resaltó en su discurso algo que, como veremos, también estuvo presente en otros eventos evangélicos, que es la asociación entre desarrollo social y económico y protestantismo. Así el predicador asoció la Reforma con los países desarrollados del globo e instó a seguir su ejemplo. A su vez oradores realizaron bendiciones, sobre todo aquellos líderes de comunidades pentecostales. El evento finalizó con un coro de la Iglesia Bautista. En términos de repercusión el evento fue cubierto por la página de la gobernación y por medios propios de las comunidades evangélicas, que resaltaron la gestión del Director de Cultos en el asesoramiento a los diputados para la redacción y sanción de la ley, sin figurar referencias del mismo en medios locales o nacionales.

Un año después, la Secretaría de la Gobernación, a través del Área de Cultos, invitaba a la conmemoración de los 501 años de la Reforma protestante, y a la presentación del proyecto de ley para instituir el “Día del Pastor Evangélico” en la provincia, el tercer domingo de septiembre de cada año, como ya se venía haciendo en varios municipios bonaerenses. Nuevamente sería el recinto legislativo el lugar del evento, contando con el apoyo de las federaciones evangélicas y con el coro del Seminario Internacional Teológico Bautista.

En esta ocasión por el Estado estuvieron presentes el presidente de la Cámara de Diputados, el diputado D’Aletto -que nuevamente era quien presentaba el proyecto de ley, redactado desde el Área d Cultos- y el ahora Coordinador de Cultos, como así también varios directores municipales de culto. Se leyó una carta de adhesión del vicegobernador, el radical Daniel Salvador, y se destacó nuevamente la gestión de Vidal. Mosca resaltó el trabajo de los pastores evangélicos allí donde el Estado no llega y allí donde lo complementa¹⁰³, destacando que se trataba de un proyecto al que adhiría un amplio espectro del arco político, dado el aporte de valores y de trabajo que deben ser reconocidos. D’Aletto rememoró su propia experiencia como evangélico en la niñez, y la importancia de la escuela dominical en su formación en valores. Luego se dio paso a la lectura del proyecto, fundamentando el día del pastor evangélico en el

¹⁰³ Aquí se ve la extensión del principio de la laicidad subsidiaria identificado por Esquivel (2014) para el caso de las iglesias evangélicas (Algranti, Carbonelli y Mosqueira, 2020). Profundizaré un poco más sobre este punto en el capítulo 6.

“reconocimiento a su tarea espiritual y social”, invitando a los municipios bonaerenses a adherir a la ley. Se destacaba la labor social de los pastores, en particular en relación a la “contención a las familias”, el aporte en la prevención de adicciones y el trabajo en unidades carcelarias. La fecha se eligió por haber sido establecida por el Concilio Evangélico Internacional. Se apelaba nuevamente a la libertad religiosa y se presentaban como antecedentes un proyecto trunco de Nación, leyes provinciales de Chaco y una ordenanza del Consejo Deliberante de Lanús. Este proyecto finalmente no se aprobaría, siendo archivado en 2020.

Retornando al evento, a continuación, hablaron los pastores invitados del Centro Evangélico Bautista; Gastón Bruno, representante de Parlamento y Fe (en ese momento funcionario de la Dirección General de Cultura y Educación de la provincia y ex directivo de ACIERA); Juan Zucarelli de FECOPEBA; y por ACIERA Facundo Garobi (quien se desempeñaba como director de cultos en el municipio de Pilar) y Juan Carlos Chevriau. El pastor bautista propuso una oración, y poniéndose muchos de los participantes de pie comenzaron a orar por los legisladores y el Estado provincial, imponiendo las manos y realizando oraciones en voz alta, generándose un gran barullo donde la voz del pastor solo destacaba por tener el micrófono, y que finalizó con el amén al unísono¹⁰⁴. Chevriau también realizó una bendición, pero en este caso el clima fue de recogimiento, con los participantes de pie con las cabezas inclinadas en postura de oración, el pastor bendijo el recinto. Tanto Zucarelli como Bruno se concentraron en las acciones realizadas por las iglesias evangélicas, resaltando la acción allí donde “el Estado no llega”. Bruno retomó la línea que había presentado Zucarelli un año antes, al resaltar que el atraso económico en Argentina estaba asociado a la falta de adhesión a una mirada protestante del mundo, citando a Max Weber y su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* como fuente que mostraba que existía una afinidad directa entre desarrollo de un país y el protestantismo¹⁰⁵. Entre cada intervención el coro entonaba distintas canciones. Cuando cantaron la canción “Cuan grande es Él¹⁰⁶” nuevamente todos se pusieron de pie, mientras muchos cantaban e imponían las manos al tiempo que sonaba la música.

Al analizar ambos eventos, uno de los cuales fue la culminación de un proyecto exitoso que se convirtió en ley, y el otro la promesa de un proyecto trunco, es posible destacar algunos elementos. En primer lugar, estos buscaron construir reconocimiento y legitimidad desde el

¹⁰⁴ Yo estaba sentada en uno de los balcones que rodean el recinto, y la mujer que estaba a mi lado, que provenía de una iglesia pentecostal comenzó a orar en lenguas el tiempo que duró la bendición del pastor.

¹⁰⁵ Aquí solo estoy reponiendo el argumento esgrimido por Bruno, la lectura de Weber es mucho más compleja.

¹⁰⁶ Este himno escrito por el reverendo Carl Boberg en 1885 es uno de los más conocidos dentro de las iglesias cristianas. Una versión en español fue realizada por el Dr. Arturo Hotton (1909-1959), periodista y pastor de la Iglesia Hermanos Libres en Argentina.

Estado hacia las iglesias evangélicas, donde ambos proyectos surgieron en la Dirección Provincial de Cultos y fueron impulsados por un legislador que, si bien tiene formación evangélica, no se reconoce a sí mismo ni es reconocido como uno de los “legisladores evangélicos” que luego comenzarían a establecer vínculos entre sí (como lo fuera Hotton en su momento, Carbonelli, 2020; o Walter Ghione en Santa Fe y Dina Rezinovsky en CABA, Semán, 2021a; Semán y García Bossio, 2021). En segundo lugar, el hecho de que la primera ley fuera sancionada y la segunda no, como así también la presencia de los pastores de cada evento, puede deberse a un clima político complejo, donde las iglesias evangélicas ganaron visibilidad política y se presentaron a sí mismas como poseedoras de un capital político cuya pertenencia partidaria no estaba definida, y por tanto podía ser negociado (Semán, 2021a; Semán y García Bossio, 2021). En tercer lugar, estos eventos, por sus características y el espacio en el que se realizaron, dan cuenta de un ejercicio de claro favoritismo estatal hacia las iglesias evangélicas, muy lejos de las acusaciones de *sectas* de fines del siglo XX (Frigerio y Wynarczyk, 2008), con una dinámica que es impensada para otras religiones, y en este caso, incluso para el catolicismo.

Que un grupo de iglesias tengan un evento en un recinto legislativo, dedicado exclusivamente a ellas, y donde se producen oraciones y cantos implica una forma de relación que no puede pensarse para otras religiones minoritarias (pensemos, por ejemplo, si sería posible un evento de estas características para las religiones de matriz africana). Del mismo modo, si bien la Iglesia Católica ha sabido, y sabe estar presente en el recinto legislativo (por ejemplo, en la asunción de Vidal estuvo presente el Arzobispo de La Plata), podemos ver allí la asociación entre iglesia y Estado que la legitima, pero de una forma en que puede ser aceptada como una parte más del entramado estatal (donde, por ejemplo, está presente con simbología en el espacio o edificios públicos), pero no con un evento de reconocimiento de este estilo. Así, por ejemplo, no se produjo este tipo de conmemoración cuando la Iglesia Católica beatificó a personajes destacados en nuestra cultura¹⁰⁷.

Esta forma de reconocimiento a las iglesias evangélicas retoma dinámicas que ya se han visto con el catolicismo, sobre todo en el resaltar el rol social que las iglesias cumplen, y su función de “rueda de auxilio” (Carbonelli, 2015) frente a un Estado que no cubre todo su territorio. Pero a su vez supone una novedad, porque hay una explicitación de la práctica religiosa que el

¹⁰⁷ Para dar un ejemplo en territorio bonaerense, cuando fue beatificada Sor María Ludovica, monja católica de las Hermanas de la Misericordia, con un rol fundamental en la creación del Hospital de Niños de la capital provincial, la declaración de interés fue mediante un decreto (2569/2004). Luego se realizaron homenajes, y se emplazaron estatuas o reliquias suyas en espacios estatales y públicos, pero no se hicieron desde el Estado eventos masivos.

catolicismo ha ido secularizando en su trato con el Estado en particular los últimos años. Esta tensión fue observada por otros agentes estatales en entrevistas, pues en algunos casos es vista como una puesta en peligro de la laicidad a la que debería tender el Estado. Por ejemplo, el director de Tres de Febrero (ex director provincial 2008-2015, quien como hemos visto tuvo una relación tensa con las iglesias pentecostales) consideraba que lo que sucedió en el recinto fue un “culto”, una celebración religiosa más que un evento de conmemoración estatal.

De esta manera puede verse estos eventos, y en los proyectos de ley asociados, algo de la función “ejecutiva” a la que se refería el Director, pero a la vez una pregunta sobre las formas en que el Estado se abre a la diversidad religiosa. Si bien pareciera en un primer momento que este tipo de propuestas le otorgarían al Director un capital territorial a ser convertido en capital político, lo cierto es que, si consideramos que entre los eventos la Dirección se desjerarquizó, hubo un objetivo que no pudo ser cumplido. De la misma manera se puede pensar hasta qué punto esta oficina del Poder Ejecutivo provincial es un lugar atractivo para ser disputado desde las religiones, las cuales parecen tener, como veremos en los capítulos siguientes, su mira más concentrada en el nivel local.

Las dificultades de “importar” propuestas de gestión: REDIJBA y la muestra en conmemoración del Holocausto

Las oficinas de culto, en particular en los niveles subnacionales, presentan una originalidad dada en que no existen antecedentes de las acciones que deban (o no) llevar adelante. Esto genera grados de libertad (constreñidos por la falta de presupuesto propio) en tanto está todo por hacerse, pero al mismo tiempo se enfrentan a la limitación de que todo debe ser creado desde cero. En este sentido, y como anticipé en el capítulo 2, las características estratégicas de la Dirección General de Cultos de la Ciudad de Buenos Aires la ubican como un horizonte de deseabilidad sobre las tareas a realizar en el territorio, tanto de parte de los agentes estatales como de los religiosos, que esperan de la Dirección Provincial de Cultos acciones semejantes a las que promueve CABA. En este período hay un nuevo director en la Capital Federal, pasando quien estuvo a cargo de la dependencia entre 2011 y 2015 a Subsecretario de Culto de la Nación primero, y luego a Secretario de Culto. En esta tercera gestión de un Director General de Cultos en un gobierno del PRO en la Ciudad de Buenos Aires, se continuó con la línea de acción que se venía trabajando en términos de promoción de la diversidad religiosa, a la vez que se avanzaba sobre otros proyectos, como la Noche de los Templos, y el Foro Buenos Aires Ciudad del Encuentro (en el que participó el Director Provincial), que en sus dos ediciones abordó la libertad religiosa y las formas de convivencia de las comunidades de fe en el territorio porteño.

El Director provincial buscó generar una impronta propia, pero al mismo tiempo mantuvo un contacto estrecho con el Director General de Cultos de CABA. Así participó de eventos organizados por su par porteño, y retomó algo del estilo de su gestión en al menos dos proyectos: hacia el fin del período organizó una muestra sobre el Holocausto (en una articulación con el judaísmo semejante a la que se desarrolla fluidamente en CABA) y desde casi el inicio de sus funciones como Director el proyecto de una Red Interreligiosa Juvenil Bonaerense (REDIJBA), semejante a su par porteña, la Red Interreligiosa Juvenil (RIJBA), que iniciada por la Dirección General de Cultos mantiene cierta autonomía de acción. En ambos proyectos, trabajó muy de cerca con la segunda gestión de la Dirección de Entidades y Culto de La Plata, la que como veremos en el capítulo 5, también se encontraba en una etapa de fuerte observación de lo que sucedía en Buenos Aires (en términos de gestión, pero también de aspiraciones políticas partidarias).

La muestra de tres días “Holocausto. Historia, presente y más allá” se realizó en octubre¹⁰⁸ en el Centro Cultural Islas Malvinas, que pertenece al municipio de La Plata, junto con el Museo del Holocausto de la Ciudad de Buenos Aires, y AMIA La Plata. Con una exposición de poster informativos sobre la Shoá, la llegada de judíos exiliados a la Argentina, y la importancia del deporte en el recibimiento de esta comunidad, cada día se realizaron actividades especiales, con la presentación de un libro, un documental y un testimonio de una sobreviviente. Lo más novedoso en relación a otras muestras del estilo es que los dos primeros días se realizaron talleres de capacitación y sensibilización para los cadetes del Servicio Penitenciario Bonaerense, articulando judaísmo y trabajo en cárceles, un espacio generalmente dominado por el catolicismo y el pentecostalismo (Brardinelli y Algranti, 2013).

Respecto a la propuesta de REDIJBA, hubo una primera etapa que buscaba una proyección lo más provincial posible, en la medida en que se esperaba organizar grupos interreligiosos de jóvenes en distintas zonas de la provincia, iniciando en julio de 2016¹⁰⁹ con representantes del catolicismo, el judaísmo y el evangelismo; y con la proyección de un encuentro mensual. Organizada por la Dirección Provincial de Cultos contó con la participación de Desarrollo Social y de la Dirección Provincial de Juventud. Sin embargo, el segundo encuentro fue recién en abril de 2017 en la localidad de San Miguel, en este caso con representantes del catolicismo,

¹⁰⁸ Esta fue la última gran actividad de gestión del Director. Unos días después Cambiemos perdería oficialmente las elecciones a nivel nacional y provincial, y el Área de Cultos se dedicaría únicamente a finalizar la proyección de la peregrinación de Luján en diciembre, y a promocionar actividades propuestas desde otros espacios estatales y religiosos.

¹⁰⁹https://www.gba.gob.ar/desarrollo_de_la_comunidad/noticias/por_m%C3%A1s_d%C3%A1logo_y_acci%C3%B3n_juvenil

el judaísmo, el evangelismo y el Islam, en una convocatoria conjunta con la Dirección Provincial de Juventud, donde se trató el tema “Adicciones” con representantes del SEDRONAR y de Salud de provincia. En mayo de ese año una representante de Juventud participó de la *Expo Promo Salud* de Solano (en Quilmes), con la idea de promocionar la Red. En la segunda etapa, iniciada en 2018, se articuló con la nueva gestión de la Dirección de Entidades y Culto de La Plata (ver capítulo 5), manteniendo reuniones más regulares con la participación de ambos directores. Allí se realizaron encuentros periódicos, y se inició una etapa de conocimiento de las comunidades de fe (todas radicadas en La Plata) de quienes integrarían la Red, en este caso católicos, judíos, mormones, pentecostales, bautistas, budistas y adventistas, en conjunto con agentes estatales provinciales y municipales. Así los y las jóvenes visitaron una estaca de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, la Iglesia Jesucristo es la Roca y la Catedral católica, con una propuesta de trabajo con el Hospital de Niños “Sor María Ludovica” (que pertenece a la provincia, pero cuenta con asistencia de una comunidad católica) que no llegó a concretarse. En palabras del Director el objetivo era

...qué se puede decir "bueno, trabajemos juntos para esta semana con lo que hace esta confesión", por ejemplo, no sé. Yo quiero que se autonomicen también, quisiera de que los mismos jóvenes, cuando se conozcan y empiecen a trabajar juntos se genere esa, ese microclima, ese tejido, viste, que ellos mismos digan "Bueno, vamos a hacer estas actividades". Como sucede en la Ciudad de Buenos Aires, que ellos mismos son los que deciden qué hacer, porque llevan años, se conocen, demás. Sea una actividad solidaria, porque en lo posible yo siempre trato de que sea alguna actividad con un clivaje social. Pero si es cultural, si es turístico, también. Que sea lo que les parezca, pero que se involucren... que fue lo más importante de la reunión de la vez pasada, de la REDIJBA, de que más allá de lo que se haga, por ahora lo importante es la conformación de la red. (Entrevista al Entrevista al Director Provincial de Cultos 2015-2019, 2018)

El desafío está en la articulación. Y eso la verdad que nos deja muy contentos que sea gente tan motivada y predispuesta a querer trabajar en conjunto. Eso la verdad es que a mí me dejó muy contenta y creo que fue muy productiva. Si bien fue larga, porque teníamos muchos actores, queríamos que fuera lo más interreligiosa posible. Así que eso es lo que puntualmente va a ser nuestra, nuestro hito digamos, por lo que vamos a estar trabajando, en algunas de las cosas. (Entrevista a la Segunda Directora Entidades y Culto La Plata, abril 2018).

Esta experiencia, si bien fue más intensiva y estuvo específicamente concentrada en la juventud religiosa platense, tuvo también corta duración, en la medida en que no logró generar la autonomía de acción esperada por fuera del accionar del Director provincial y la directora municipal. Aquí la falta de recursos humanos de ambas direcciones que pudieran dedicarse principalmente a la tarea de continuar con la Red (como sí tenía la Dirección General de CABA), y el intento de generar una propuesta que no provenía de una necesidad, sino más bien de buscar replicar una experiencia exitosa en otro contexto, hicieron que el proyecto fracasara en dos oportunidades. Además, debe tenerse en cuenta que su par porteña requirió de un tiempo

largo de trabajo, de una asesoría previa a los agentes de la Dirección y que aun así se encontró con dificultades hasta ganar cierta regularidad de trabajo (Entrevista con el Director General de Cultos 2011-2015, 11/6/2021)¹¹⁰.

La primera propuesta, de hacer algo a nivel regional, se encontró con la dificultad de la enorme heterogeneidad geográfica, política y cultural de la Provincia sin recursos para mantener un seguimiento en el tiempo. La segunda propuesta falló porque se buscó generar una necesidad allí donde no la había, en una ciudad como La Plata que, si bien tiene una importante diversidad religiosa, dista mucho de reconocerse a sí misma como una ciudad cosmopolita al estilo de la Capital Federal, donde la diversidad cultural y la diversidad religiosa van de la mano.

En este sentido ambas experiencias dan cuenta de la necesidad de generar una agenda propia a una oficina que por fuera de una relación tradicional con la Iglesia Católica y el asesoramiento en cuestiones puntuales administrativas a las demás religiones (como la inscripción al Registro Nacional de Cultos) no tiene objetivos claramente marcados en su origen institucional. Mientras la muestra de la Shoá tuvo éxito dentro de la comunidad judía, y habilitó una experiencia novedosa e interesante respecto a la capacitación de los futuros agentes del Servicio Penitenciario Bonaerense en un área poco explorada, los intentos de construir una Red Interreligiosa Juvenil fallaron, pues se buscó extrapolar una política a un contexto claramente muy diferente, y sin recursos que pudieran crear una necesidad allí donde la sociedad no tenía presente una demanda.

Relaciones horizontales y verticales: articulación hacia el interior del Estado

Para finalizar querría concentrarme en algunas articulaciones, varias de las cuales ya esboqué, entre la Dirección Provincial de Cultos y otras áreas del Estado, como forma de comprender en el próximo capítulo el rol periférico que esta oficina provincial tendrá en la red de vínculos que se construyen a nivel municipal y desde allí con la Nación, siendo muchas veces “salteada” en el proceso. Para ello analizaré el caso de la Dirección a la luz de las dimensiones analíticas que proponen Bertranou e Isuani (2016) para comprender el patrón de producción de políticas públicas en la provincia de Buenos Aires. Estos autores distinguen entre dos grandes tipos de dimensiones, unas relacionales, que rescatan el aspecto multiactoral y multinivel en el proceso de hacer política pública, y otras internas, que refieren a los rasgos endógenos del escenario provincial.

¹¹⁰ Esta entrevista la realicé en conjunto con Leonel Tribilsi.

Dentro de las primeras, distinguen dimensiones de carácter vertical, en las que intervienen los distintos niveles de gobierno, y horizontales, en colaboración con otras unidades provinciales. Para el caso de la Dirección Provincial de Cultos, la relación con el nivel nacional está dada por la articulación con la Secretaría de Culto de la Nación, en el asesoramiento para la inscripción en el Registro Nacional de Cultos, que como hemos visto, no ha sido un tema prioritario de agenda en ninguna de las gestiones del área que he relevado, y en acciones concretas respecto a algunas religiones, como para la logística de la peregrinación a Luján.

En estos vínculos verticales vale la pena destacar una acción de articulación entre la Nación, la provincia y los municipios. En abril de 2019 la Secretaría de gobierno de energía del Ministerio de Hacienda de la Nación, a partir de una iniciativa de la Secretaría de Culto, publicaba una resolución en el Boletín Oficial (146/2019) por la cual se extendía el beneficio de la tarifa social (una reducción de hasta el 45%) a los espacios de culto debidamente registrados en el Registro Nacional de Cultos y a sus pares de la Iglesia Católica. Para ello hacía falta completar un formulario con los datos del lugar de culto y enviarlo a la Secretaría de culto de la Nación. Debido a que en el mismo se pedía ciertos datos específicos sobre los edificios, como su titularidad, alquiler o comodato, como otros elementos administrativos, el Área de Cultos de la provincia organizó una serie de capacitaciones, con referentes de las entidades reguladoras de luz (ENRE) y gas (ENARGAS), del Registro Nacional de Cultos y los directores locales. Se realizaron capacitaciones en Quilmes, Pilar, Morón, Berazategui, Florencio Varela y La Plata, en general en iglesias evangélicas de zonas periféricas. Allí en varios casos se asesoró para la obtención del beneficio y en otros se derivó a la inscripción en el Registro Nacional de Cultos, paso indispensable para poder acceder a la reducción tarifaria¹¹¹.

Respecto a las relaciones horizontales, la Dirección no ha articulado mayormente con otras direcciones provinciales¹¹², pero sí con la Dirección General de Cultos de Ciudad de Buenos

¹¹¹ Habiendo estado presente en la capacitación de Quilmes, fue interesante ver allí los problemas que a los que lleva la falta de inscripción. Muchos templos no pueden ser inscriptos porque no tienen posesión sobre la propiedad, o no pueden acceder a la tarifa social porque son adosados a casas particulares. También fue notorio en este caso lo que sucedía con la Iglesia Católica que, por un lado, tenía su propia articulación con el Estado, pero por el otro, pequeñas comunidades, y sobre todo espacios de asistencia social, se encontraban a la par de las otras confesiones, siendo en este caso el problema la inscripción en el Registro de Vida Consagrada.

Además, surgió una dificultad que no obtuvo respuesta durante la capacitación, la cual fue notada por una de las ecónomas de la diócesis de Quilmes: para poder acceder al beneficio había que inscribir a las instituciones como grandes consumidores, lo que les aumentaba, en el caso del gas, el valor de mm³, haciendo que a la larga el descuento se licuara por una mayor tarifa ante el mismo consumo. Si esto tenía sentido para grandes templos, se volvía una trampa para comunidades más pequeñas, teniendo en este punto todas las religiones el mismo problema (notas de campo 7/6/2019).

¹¹² Hubo un encuentro con el Secretario de Culto de la provincia de La Pampa, pero este fue vehiculizado a través de relaciones preexistentes que este funcionario mantenía con la Mesa de Diálogo Interreligioso de La Plata y región capital bonaerense. El Director mencionó contacto con Neuquén y Tierra del Fuego, aunque aclaró que las

Aires. Si bien ambas direcciones existen desde el mismo período, los vínculos más fuertes se construyeron en esta última gestión, a partir de una afinidad partidaria, que llevó a que estuviera presente en varias actividades realizadas por su par porteña, a la vez que se buscó conformar una alianza estratégica entre directores subnacionales pertenecientes a Cambiemos en el año 2019, sin mayor éxito.

Dentro de las dimensiones internas, Bertanou e Isuani (2016: 98-103) consideran el proceso de tomas de decisiones en el Estado subnacional, que en este caso es fuertemente centralizado, fundamentalmente por la carencia de personal en la dependencia; la participación de actores no estatales; las características y capacidad del aparato burocrático; la relación con las unidades políticas de menor rango (municipios); la disponibilidad de insumos/recursos; y el sesgo territorial. Claramente en este caso la participación de actores no estatales es central, y están en constante tensión con el aparato burocrático estatal, pues la función de la dependencia es la articulación con actores religiosos. Aquí hay una progresiva apertura a los pedidos y reclamos de las diversas religiones presentes en el territorio, y un proceso de mayor participación de iglesias evangélicas pentecostales, que, como profundizaré en el próximo capítulo, encontraron en las direcciones municipales un canal para vehicular el capital territorial que han desarrollado las últimas décadas, por lo que las negociaciones respecto a qué religiones deben tener vínculo con el Estado provincial, y la intención de canalizar ese vínculo a través de la Dirección (y que no esté disperso por el entamado estatal a partir de vínculos personales entre líderes religiosos y funcionarios estatales) se reveló como parte de tensiones constantes.

Al retomar la definición de capacidad estatal, como “la aptitud de los agentes estatales para cumplir los fines planteados, aptitud que se desprende del accionar conjunto de sus planteles, en el marco de competencias legitimadas y en uso de recursos organizacionales y de acción interorganizacional” (Bertranou e Iusani, 2016:100) observo que en ninguna de las tres gestiones presentadas de la entidad provincial esta pudo desplegarse de forma óptima. Esto se debió en gran medida a que se trató siempre de una dependencia periférica, con un muy bajo nivel de profesionalización en el área y con límites difusos en cuanto a sus alcances y funciones (García Bossio, 2016).

Lo que pasa es que también, hay algo, digamos, sea quien sea la autoridad mayor que contenga a Cultos, tiene que haber un replanteo de esta Dirección, o de este espacio. Porque sino es [el Director] y su valija con su onda de llevar adelante el reconocimiento del Estado, y nada más. Porque no hay un programa ni nada. Todo lo que vos has escrito estos años, y demás, es porque fue iniciativa mía. Y no, sino no hay nada. [...] para sacarle jugo a la actividad, y que te satisfaga también, y que le haga bien a la provincia, necesita readecuarse.

particularidades bonaerenses hacen difícil igualar las problemáticas con las que podrían encontrarse (Entrevista al Director Provincial de Cultos 2015-2019, 2018).

Que no sea [el Director] manejando el auto trescientos mil kilómetros y su maletín. Tiene que producirse un cambio, en lo posible profesional. [...] Darle más profesionalidad. Porque eso no lo logré yo, no lo logré. (...) Es un problema general de la provincia, quizás. (Entrevista al Director Provincial de Cultos 2015-2019, 2019)

Como presentaré en el próximo capítulo, y ahondaré en las conclusiones, la falta de un perfil de agente de una oficina de cultos lleva a que exista una vacancia compleja. Perelmiter (2016: 64-65) observa esto al hablar del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, donde siguiendo a Michael Mann reconoce en la conformación del *poder estatal* un *poder despótico*, aquel que las elites gobernantes ejercen sobre la sociedad; y un *poder infraestructural*, donde el Estado penetra la sociedad, implementando políticas más allá de quien decida. Reconoce que la falta de *poder infraestructural* en el área de Desarrollo Social vuelve más relevante el *poder despótico* de quienes ocupan posiciones de gobierno, a la vez que más autónomo al poder de las múltiples organizaciones gubernamentales y no gubernamentales (aquí podríamos incluir a muchas organizaciones religiosas) que se involucran en la asistencia. A su vez la autora ve como este proceso en el caso del Ministerio lleva simultáneamente a una mayor centralización en la Nación y en la gestión que analiza (la de Alicia Kirchner) un intento de hacerse más presentes territorialmente.

Al pensar desde esta dinámica a las oficinas de culto observo que la falta de un poder infraestructural, de normas claras que establezcan qué debe hacer un agente de culto, y por tanto de una agenda de acciones que deban concretizarse, lleva a que cada funcionario y funcionaria busque imprimir una impronta propia con recursos escasos, tanto en términos materiales como simbólicos (en este punto mi caso dista mucho del estudiado por Perelmiter). A su vez, como veremos en el próximo capítulo, la última gestión del Registro Nacional de Cultos buscó, ante una estructura propia de fuerte centralización, descentralizar parte de su accionar, territorializándolo, pero sin perder el monopolio del sistema de inscripción. Si esto llevó en provincias más pequeñas y con menos población a una cierta centralidad de las direcciones de culto provinciales, en el caso de Buenos Aires la territorialización saltó a la instancia provincial rápidamente, quedando virtualmente el director sin poder despótico ni infraestructural. De esta manera, cada gestión buscó articular en los espacios que se fue construyendo, disputando capitales y reconocimiento tanto de forma vertical a la Nación y los municipios, como de forma horizontal a otras áreas de gobierno. Incluso debió disputar su campo de acción con las religiones que se supone son su objeto de regulación y acción, en la medida que debió forzar el ingreso de las demandas a la provincia a través de la “ventanilla única” de la Dirección. Si a esto le sumamos la decisión de la gobernación de absorber la

Dirección degradándola a área comprendemos que es imposible proyectar un accionar con pleno alcance territorial.

Esta falta de capacidad del aparato burocrático debilitó tanto la relación con los municipios como con las religiones que se supone deberían ser las beneficiarias de las políticas de la dependencia. Esto se vio, por un lado, en la incapacidad de movilizar recursos o bienes propios (Ortiz de Rozas, 2017), más allá de cierto reconocimiento a las religiones y algunos beneficios puntuales a algunos líderes religiosos (como ayudas ante un problema edilicio de un templo), lo que sumado a una centralización con escasa delegación territorial¹¹³ no permitieron que ninguno de los directores pudiera jerarquizar la dependencia, y tampoco ganar un capital territorial propio. De esta forma, ninguno se conformó como un “dirigente representativo” (con anclaje territorial, Ortiz de Rozas, 2011: 380), en términos de disponer de una red personal que lo apoye políticamente a partir de su gestión.

El último Director buscó suplir la falta de presupuesto, de bienes y recursos propios a partir de la articulación con otras dependencias del organigrama provincial. Así estableció un diálogo fluido con la Dirección provincial de Adicciones, perteneciente al Ministerio de Salud, que lo acompañó en muchas de sus propuestas. También mantuvo actividades conjuntas con Juventud y Deporte, y en diversas ocasiones fue el intermediario entre comedores y hogares religiosos y Desarrollo Social para la donación de juguetes y de alimentos. Con OPDS articuló en las *Expo Promo Salud* y en varias charlas que el organismo brindó en escuelas católicas a partir de la Encíclica *Laudato Si* del Papa Francisco (aquí podemos ver una vez más el vínculo estrechísimo entre catolicismo y Estado). Además, como he mencionado la articulación cada vez más completa y compleja en torno a la logística de la peregrinación a Luján lo llevó a coordinar acciones con múltiples organismos provinciales.

La relación con el nivel municipal encuentra una cierta heterogeneidad de prácticas, algunas de las cuales están dadas por la dificultad de recorrer un territorio muy extenso con pocos recursos, y otras por afinidades personales y políticas. Si al inicio de su gestión el Director se proponía abarcar mucho más el territorio bonaerense (*lo deseable*), la complejidad de la situación más cercana geográficamente a la Dirección, y el intento de “hacer más” que visitas protocolares, llevó a tener una proyección casi exclusiva sobre el territorio del Gran Buenos Aires y Gran La Plata (*lo probable*), que se redujo al sector sur del Conurbano bonaerense (*lo posible*) en la

¹¹³ Esto que observo en esta dependencia periférica es propio de los organismos provinciales en general: “se caracterizaron por un escaso nivel de delegación territorial, bajo el supuesto de que la consolidación de las vías de comunicación jerárquicas y radiales desde el centro aseguraría la gobernanza del vasto territorio provincial” (Bertranou e Isuani, 2016: 111)

medida en que en el sector noroeste se conformaba una red de direcciones con agentes peronistas y pentecostales a la cabeza (Entrevista al Director Provincial de Cultos 2015-2019, 2018), que no mantuvieron vínculo con provincia, pues se legitimidad provenía fundamentalmente de la articulación con el Registro Nacional de Cultos de la Nación (ver capítulo 5).

Más bien trabajar bien con un municipio, dos, tres municipios, cuatro, pero no los treinta del conurbano porque no se puede (...) Por más que sean de otros partidos políticos, como Varela, con la Directora de culto hacemos las *Expo*. Hacemos las *Expo*, no hay otro trabajo en conjunto, pero hacemos las *Expo* (Entrevista al Director Provincial de Cultos 2015-2019, 2018)

Dentro los municipios de zona sur hubo trabajo conjunto tanto con gestiones aliadas políticamente, especialmente Quilmes, La Plata y Lanús, pero también Brandsen, y en menor medida casos como Berisso (que nunca tuvo una dependencia específica de culto); como con aquellas donde el signo político era otro, pero la cercanía, en el caso de Lomas de Zamora, y la vinculación vía la Iglesia Católica, en el caso de Florencio Varela y Berazategui (otra localidad sin dirección de cultos, pero donde el Director ancló fuerte, no solo en términos de gestión con el Hospital en tu barrio, sino también con los “timbres” de Cambiemos), hicieron que hasta inicios de 2019 se mantuviera un vínculo aceitado, el cual se vio difuminado a medida que se dirimía la contienda electoral. Por fuera de estas relaciones el Director tuvo vínculo con otros municipios (como menciona el director de Bahía Blanca, entrevista 10/4/2019), pero fueron más esporádico, y no logró conformarse como un referente regional.

Conclusión

El capítulo buscó hacer un recorrido por la gestión del último director de cultos del período estudiado, de 2015 a 2019, destacando aquellos ejes que marcaron una diferencia significativa con sus predecesores. Manteniendo la función de presencia protocolar del Estado en eventos públicos y recepción de figuras religiosas relevantes, el director buscó darle un cariz “ejecutivo” a su gestión.

Recorrí las intervenciones que en este sentido la Dirección Provincial de Cultos realizó en la gestión del espacio público; la promoción de la articulación religión-salud-Estado en la prevención y recuperación del consumo problemático de drogas; la visibilización de la diversidad religiosa, en la que hubo proyectos propios y otros que emularon el estilo de su par porteña; y la red de relaciones institucionales que construyó a su paso. En términos de vínculo con las religiones, es posible afirmar que el director buscó ampliar el abanico de creencias en diálogo con el Estado, de una forma que a la vez mantuviera el estatuto privilegiado de la Iglesia

Católica, hiciera a las iglesias evangélicas parte de cierto favoritismo estatal e iniciara el diálogo con religiones socialmente (y por muchos años estatalmente) estigmatizadas, como las religiones de matriz africana, y religiones muy minoritarias. Este objetivo ambicioso, construido en un delicado equilibrio, no siempre logró mantenerse, y existieron momentos de tensión y acusaciones de favoritismos de parte de las religiones sobre la gestión del Director. Sin embargo, si se observa a la luz de sus predecesores, buscó abrir lo más posible la acción con las religiones en un contexto de falta de recursos, materiales y simbólicos. Este contexto, la falta de capitales propios y la articulación de la gobernación de forma directa con la Iglesia Católica y las iglesias evangélicas a las que les reconocían un poder electoral, esto es aquellas nucleadas en ACIERA, llevó a que en la medida en que esta oficina se abría a la diversidad, su lugar en la jerarquía estatal se perdiera, pasando de Dirección Provincial a Área para los últimos años de la gestión, recortando aún más los magros recursos y debilitando su legitimidad.

De esta forma es posible decir que el capítulo recorrió el camino de un funcionario público, y su oficina a cargo, de los *deseos* al inicio de su gestión, a las proyecciones de lo *probable* en un contexto adverso, a la acción concreta sobre lo *posible*, considerando que es mejor lo poco que pueda hacerse a que no se haga nada. En ese recorrido la regulación hacia las religiones tendió a producir una jerarquización ampliada más que una lógica restrictiva o coercionadora. La apertura progresiva al diálogo con las iglesias evangélicas, signada por el contexto político nacional e internacional, puso en tensión los nuevos y viejos favoritismos religiosos, y si bien no fue suficiente para darle un capital territorial propio al director sí asentó las bases para una nueva forma de intervención política e institucional de las iglesias evangélicas en el entramado estatal provincial. La relación con las minorías religiosas fue buena, articulando frecuentemente con otras religiones cristianas (como adventistas y mormones), a la vez que reconocía cierta legitimidad a las religiones de matriz africana y a comunidades aún más pequeñas como la fe Bahá'í o la Iglesia Scientology. Sin embargo, como seguiré sosteniendo a lo largo de la tesis, esta articulación fue posible en gran medida por un esfuerzo de las religiones a adaptarse a ciertos parámetros de lo que la cultura política (Esquivel, 2009a) local comprende como religión, en general asociada a un imaginario católico.

En el próximo capítulo mostraré qué sucedió con los municipios bonaerenses en estos mismos años, donde mientras que la oficina provincial se desjerarquizaba surgían simultáneamente varias oficinas de culto municipales, que, si bien no llegan a ser un número significativo para la cantidad de gobiernos locales, sí impacta su rápida expansión.

Capítulo 4

Regulación en el territorio: oficinas de culto municipales en la provincia de Buenos

Aires

En el camino ya recorrido de la regulación estatal en la Provincia de Buenos Aires he observado cómo se articulan sobre el territorio distintas formas de gestionar lo religioso, cada una con sus particularidades específicas. A nivel del gobierno provincial se produjo un proceso simultáneo de intento de apertura a la diversidad religiosa, a la vez que de desjerarquización de la oficina en el entramado estatal. Ahora bien, simultáneamente a este proceso se sucede otro de regulación estatal local de lo religioso, con una particular proliferación en municipios bonaerenses. De esta manera, en menos de diez años se pasó de un par de direcciones municipales a contar en la actualidad con más de treinta. Al comparar este crecimiento con el total de municipios bonaerenses (135) continúa siendo un número acotado, pero de sostenido, lo que es aún más relevante si volvemos a situarnos en los procesos de progresiva separación del Estado nacional de los parámetros de lo religioso en áreas específicas.

A su vez la presentación de las formas de regulación local de la diversidad religiosa me permiten dialogar con autoras y autores que están pensando estas mismas articulaciones para otros contextos nacionales, principalmente europeos (Martínez-Ariño y Griera, 2020; Martínez-Ariño, 2016, 2021) pero también latinoamericanos (Gaytán Alcalá y Guerrero Espinosa, 2017), donde coinciden en observar que lo que sucede a nivel municipal presenta sus particularidades, sobre todo porque es el plano en el que las relaciones entre el Estado y las religiones se vuelven más personales, en la medida en que hay un trato cara-a-cara y una gestión cotidiana que implican otros desafíos. Esta cotidianeidad no está desligada de los contextos nacionales, siendo las leyes nacionales y las historias regionales fundamentales para comprender las formas de regulación cotidianas. Es por esto que autores y autoras proponen hablar de gobernanza urbana de la diversidad religiosa, lo que como he presentado en la Introducción coincide con mi propuesta teórica, pues en esta construcción de políticas cotidianas¹¹⁴, las instituciones religiosas no solo son reguladas desde el Estado, sino que con él producen políticas públicas (Martínez-Ariño, 2021: 52).

¹¹⁴ En este sentido las relaciones entre las instituciones religiosas y el Estado municipal pueden ser comprendidas en tanto política (*politics*), como entramado de reglas, recursos y relaciones de poder que cristalizan en regulaciones burocráticas, como políticas (*policies*) de elaboración y puesta en práctica de los cursos de acción estatal con intervención religiosa. Esta distinción (propia de la sociología política anglosajona) entre *politics* y *policies* es únicamente analítica, pues política y políticas son inseparables en el campo de la acción (Camou y González, 2014).

Teniendo estas discusiones teóricas en cuenta, en este capítulo me propongo presentar una vista panorámica de estas direcciones bonaerenses, para poder dar cuenta de su conformación y complejidad. Presentaré en una primera instancia datos generales, tomando como arco temporal el inicio de la existencia de esas dependencias hasta el año 2020, a fin de poder proyectar ciertas tendencias a futuro. La forma de relevamiento fue a partir de normativa municipal, páginas oficiales y redes sociales de los municipios, diarios locales, y trabajo de campo en eventos públicos organizados por estas dependencias, con entrevistas etnográficas y pautadas a directores y agentes estatales. Realicé un intento de aplicar una encuesta virtual autoadministrada para los directores de estas dependencias, pero como ya he mencionado las particularidades del campo y la dificultad de generar niveles de confianza suficientes para obtener información estatal hicieron que obtuviera respuesta solo de aquellas dependencias con las que yo ya había mantenido un vínculo presencial. De todas maneras, este material fue utilizado y complementado con el trabajo de campo anterior y posterior.

La estructura del capítulo será la siguiente: presentaré en primer lugar algunas características generales del funcionamiento municipal en la provincia de Buenos Aires; luego daré cuenta del relevamiento de formas de regulación y gestión de lo religioso a nivel local, para profundizar en la información específica sobre las direcciones locales. Finalmente, buscaré analizar las redes de relaciones en un entramado complejo de identificaciones y capitales políticos y religiosos, a partir de la presentación de eventos que nuclearon varias direcciones, ahondando en aquel al que tuve acceso, las Jornadas Interculturales e Interreligiosas realizadas en Bahía Blanca en el año 2019.

Las características municipales en la provincia de Buenos Aires

En Argentina, la Constitución Nacional propone, en los artículos 5 y 123 la autonomía del régimen municipal, como gobierno local, que debe ser garantizada por las provincias. En la provincia de Buenos Aires la forma del régimen municipal está detallada en la sección VII de la Constitución (artículos 190 a 197), pero nada dice de la autonomía. El criterio de delimitación del municipio bonaerense exclusivamente cualitativo (Cao et al, 2007: 100): basado en el paradigma del municipio-partido, los estados locales se definen desde la Legislatura provincial en función de razones políticas, de manera que no existe espacio del territorio provincial que no corresponda a un partido (Piombo, 2019a). De esta forma se delimita la configuración de los 135 partidos municipales (el último de ellos el de Lezama, creado en el año 2009).

Los municipios bonaerenses presentan una autonomía semiplena, en la medida en que cumplen solo algunas de las condiciones que los teóricos del derecho municipal han referido como

parámetros (Piombo, 2019a), careciendo de la potestad autonormativa de darse su propia constitución, estableciéndose su regulación general por la Ley Orgánica de las Municipalidades (6.769/1958). Respecto a la autocefalía, o capacidad de optar por su propia forma de gobierno y autoridades, los municipios bonaerenses no pueden escoger otro sistema por fuera de la democracia representativa y la división de poderes, ni pueden fijar su propio calendario electoral. Sí tienen mayor grado de autarquía, en la medida en que pueden establecer una serie de recursos como tasas e impuestos que les permiten autosatisfacer aspectos económicos y financieros. En este punto me interesa la prerrogativa de establecer a través del Consejo Deliberante “un régimen de exenciones parciales o totales de tributos municipales, que deberán ser de carácter general y con vigencia por el ejercicio correspondiente a la fecha en que se dicte la medida, siempre que no sean incompatibles con otros beneficios otorgados por la Provincia” (Piombo, 2019 b). Como veremos, las exenciones impositivas serán una forma importante de regulación estatal de lo religioso a nivel local.

La capacidad de contar con materias propias sobre las cuales se posea facultad de legislación, ejecución y jurisdicción se ve limitada por el difuso poder de policía, que se encuentra distribuido entre las provincias y la Nación. Finalmente, se les otorga a los municipios en la Constitución provincial la posibilidad de denunciar ante la Suprema Corte de Justicia conflictos con entre los poderes provinciales y municipales, o entre municipios. De esta forma nos encontramos ante municipios que dependen del gobierno provincial en su delimitación y varias de sus funciones, pero que conservan un cierto grado de acción, el cual, como sucede en otros regímenes municipales de otras provincias argentinas, se amplió a partir de la década de 1990, tendiendo además por la presión de la ciudadanía, de la opinión pública y los medios, a entrecruzarse cada vez más con los otros niveles de gobierno (Cao et al: 2007: 108).

La estructura interna de los municipios bonaerenses se conforma por un Departamento Ejecutivo, cuyo cargo máximo es el de intendente, y un Departamento Deliberativo, a cargo del Consejo Deliberante, en ambos casos son cargos electivos. No hay mención a un “poder judicial municipal” ni en la Constitución provincial ni en la Ley Orgánica de Municipalidades, existiendo eventualmente un fuero de faltas (Piombo, 2019a), cuyas funciones son principalmente referidas a lo administrativo. La intendencia tiene una duración de cuatro años, y hasta 2016 se presumía sin límites para la reelección, en la medida en que no había normativa al respecto, lo que se vio modificado por la ley 14.836, permitiendo solo una reelección, debiendo esperar posteriormente un período para volver a presentarse.

Dentro de la organización administrativa contempla (entre otros funcionarios en los que no me detendré) la creación de secretarías municipales, semejantes a los ministerios provinciales, con

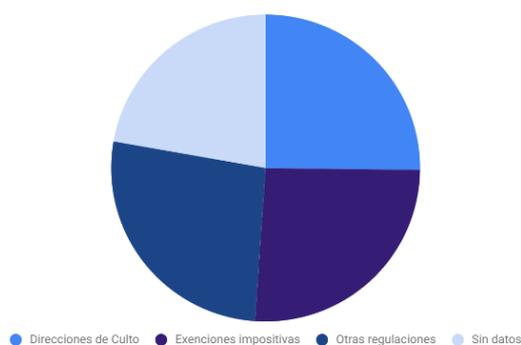
funciones y competencias especializadas determinadas por ordenanza (Piombo, 2019a), y dentro de las cuales se pueden encontrar dependencias menores como subsecretarías, direcciones, o áreas. Sin embargo, Cao et al (2007: 122-123) consideran que hay una importante discrecionalidad a nivel municipal en la conformación de la estructura organizacional, que puede oscilar entre un modelo burocrático con ciertas labilidades hasta un modelo patrimonialista donde el Estado se convierte en propiedad privada de quienes poseen los recursos de la dominación política. En ambos casos lo que sucede muchas veces que la estructura organizacional responde más al funcionario que ocupa el cargo que a la función a desempeñar, haciendo que las distintas dependencias cambien de jerarquía en el organigrama municipal en virtud del reconocimiento o castigo que se le quiere imponer a quien las dirige. Si la estructura municipal debiera indicar las funciones que esta se propone asumir y la relevancia que se le corresponde a cada área, la inercia institucional y la estabilidad del empleo público muchas veces hacen que persistan unidades que ya no tienen vigencia; a la vez que los gobiernos locales asumen cada vez más funciones, como la promoción económica, el desarrollo social, y otras áreas de gestión (Cao et al, 2007: 124). En el ámbito público local se hace visible no solo el accionar del Estado municipal, sino también el de otras instituciones, organizaciones de la sociedad civil, empresarios, vecinos e individuos, en una articulación que escapa a los límites del organigrama. Cao et al (2007:126-127) consideran que en “este proceso de ‘hacer con otros’, durante los 90 pudieron concretarse distintas iniciativas de articulación interinstitucional y, en particular, de cooperación intermunicipal, algunas de las cuales no fructificaron, en tanto otras derivaron en procesos de mayor compromiso regional.” Veremos en lo que respecta a la relación con las religiones -incluso cuando los autores detectan la importancia de las iglesias en lo local durante la crisis 2001-2002 (2007:105)- este proceso se produjo lentamente en este período (en gran medida porque, como expliqué en el capítulo 1, aún pesaba un fuerte estigma social sobre las religiones menos tradicionales pero en crecimiento, como las iglesias evangélicas pentecostales y las religiones de matriz africana), llegando a cristalizar en el organigrama municipal con fuerza a partir de la década de 2010. Finalmente, cabe destacar que en general no se encuentra entre el personal municipal altos grados de calificación, sobre todo en las áreas de prestación de servicios.

A continuación, presentaré la forma en que los gobiernos municipales bonaerenses regulan lo religioso, centrándome en la creación de oficinas específicas a tal fin, y analizando cómo estas acciones son posibles por las características autonómicas de los gobiernos locales.

La regulación de lo religioso a nivel local y las oficinas de culto(s)

Como he mencionado en Argentina existen oficinas de culto en los tres niveles de gobierno: a nivel nacional la Secretaría de Culto; en veintiuna de las provincias direcciones o áreas de culto; y en el caso de la provincia de Buenos Aires, de sus 135 municipios 34 cuentan con oficinas de culto, mientras que 36 de ellos tienen alguna forma de regulación (promoción del turismo religioso, fiestas patronales organizadas desde el Estado, reuniones del intendente con líderes religiosos, etc.), 35 hacen uso de su capacidad de regular impuestos, proponiendo por ordenanza exenciones impositiva a los templos en su territorio; y otros 30 no cuentan públicamente con información respecto a la relación con las religiones. De esta manera, un cuarto de los municipios bonaerenses tiene una oficina cuya función principal es la de relacionarse con las religiones en su territorio, la mayoría de ellas con el rango de dirección, cuya ubicación no siempre se condice con las localidades con mayor diversidad religiosa (García Bossio, 2018b). Es posible afirmar que mientras que el número de oficinas es limitado, existe una sostenida regulación estatal de lo religioso en la provincia a nivel municipal, abarcando la mayoría de las localidades al menos tres de las cuatro políticas de intervención propuestas por Martínez-Ariño (2021: 15): documentos municipales regulatorios (de prácticas religiosas pero también en torno a otras áreas colindantes, como el uso del espacio público); provisión de recursos materiales para temas y organizaciones religiosas (donde podría considerarse también como recurso indirecto la exención impositiva); reconocimiento simbólico de la diversidad religiosa; y promoción de la participación política de grupos religiosos tanto de forma directa como a través de la consulta en el diseño de políticas públicas (este último punto sí más asociado de forma principal a las oficinas de culto).

Formas de vinculación de los municipios bonaerenses con las religiones



Oficinas de culto	34
Exenciones impositivas	35
Otras regulaciones	36
Sin datos	30

La primera dirección municipal de la que hallé registro (y que continúa funcionando en la actualidad)¹¹⁵ es la de José C. Paz, municipio que, junto con San Miguel y Malvinas Argentinas, se creó al suprimirse el partido de General Sarmiento en 1994 (ley 1.551) (Piombo, 2019a). Como parte de la institucionalización del naciente municipio se alquiló una propiedad de la Iglesia Evangélica Luterana para establecer la intendencia¹¹⁶, y se creó en 1999, por decisión del intendente Mario Ishii, la Dirección de Cultos a cargo de quien era responsable del Centro Luterano hasta ese momento (Entrevista al Director General de Cultos de José C. Paz, 31/7/2019). Este teólogo¹¹⁷, de extensa trayectoria religiosa, se configuró como un referente para las direcciones que se conformaron con posterioridad. Hace unos años la Dirección pasó a Dirección General, pasando su director histórico a ser el director general, incorporándose una directora de línea (quien es pastora evangélica).

Como se mencionó para el caso nacional y provincial, y como Cao et al (2007) mencionan para los municipios, la crisis de principios de milenio vio a las religiones como agentes para paliar la crisis. Esto, sin embargo, no cristalizó en oficinas de culto municipales, aunque sí pude registrar un acercamiento de los Consejos Pastorales a los municipios, lo que puede asociarse con el momento que Wynarczyk (2010) identifica como el inicio del acceso a la política de las comunidades evangélicas. En algunos casos estos acercamientos se conformaron como antecedentes a la creación de las oficinas, pero sin mayor continuidad institucional y en general en tensión con otras religiones presentes en el municipio.

Descentralización y construcción de capital territorial en el origen de las direcciones

Ya a partir de 2010 empiezo a identificar el surgimiento de las oficinas locales con ciertas similitudes de origen. La mayoría de las direcciones de culto municipales se crearon a partir de una política de descentralización del Registro Nacional de Cultos en la gestión 2006-2019, a cargo de la primera directora mujer de la dependencia, ya que al tener que registrar todas las

¹¹⁵ Recabando información di con el antecedente de una Oficina de Culto en el municipio de Tres de Febrero, que habría comenzado a funcionar en 1989 a cargo del Obispo luterano independiente Manuel Acuña, famoso en la actualidad por sus exorcismos. Esta información solo la encontré en su página oficial (<https://carismaticosluteranos.com/obispo-manuel-acuna/>). A fines prácticos la oficina municipal bonaerense que se reconoce entre los agentes estatales que trabajan en el área de cultos como la primera es la de José C. Paz, sobre todo porque tuvo de manera ininterrumpida el mismo director.

¹¹⁶ Aún hoy la intendencia se encuentra emplazada allí, y se puede observar una cruz en la torre del frente del municipio -incluso en el escudo municipal está representado el frente del edificio, pero sin la cruz-.

¹¹⁷ La trayectoria personal y religiosa de este director merece una investigación en sí misma: de origen católico ingresó al seminario de la mano de los misioneros del Verbo Divino, para consagrarse finalmente en la Iglesia Ortodoxa de rito ruso. Fue superior de la Iglesia Ortodoxa en la provincia de Misiones durante veinte años, llegando a Arcipreste de la Iglesia y Procurador General de la Diócesis en Brasil. Presidió la Comisión de Relaciones Intereclesiásticas y Ecuménicas de Oberá. Luego se convirtió al protestantismo, identificándose como luterano. Hizo cursos en la Mezquita de Palermo, en el Seminario Rabínico Latinoamericano y en el ISEDET (Entrevista al Director General de Cultos de José C. Paz, 31/7/2019).

religiones no católicas en el territorio nacional, y ante el avance de gestores que cobraban por un trámite gratuito (y que muchas veces no lo hacían bien), encontró en la descentralización de los trámites intermedios una forma de abarcar mejor el territorio. Este proceso inició en las provincias, y luego fue bajando a los municipios bonaerenses, iniciando, como mencioné en el capítulo 2, con Bahía Blanca. Esta política encuentra una resonancia tardía en las prácticas de descentralización del Estado que iniciaron en la década de 1990, y que no solo redujeron el tamaño del gobierno nacional, sino que también transfirieron responsabilidades a las unidades locales (Clemente y Smulovitz, 2004), que construyeron sus propias redes de contención ante las problemáticas de sus territorios, particularmente en tiempos de crisis

...empecé el proceso de descentralización en 2006. Entonces yo dije: "Cuándo me vaya de acá, ¿qué voy a dejar? Voy a dejar un Registro con gente joven, y con oficinas de enlace a nivel provincial y municipal". Y si me voy o si me fuera, ya ahí tenés algo que queda para que los que vienen detrás tuyo sigan trabajando. [...] Hay que reflexionar sobre estas políticas públicas, que ayudaron mucho en términos de información de la gente, religiosa sobre todo y de los políticos también. (...) Nosotros capacitamos a esas personas, les dimos... a partir de eso los gobiernos municipales y provinciales generaron laburo, hubo gente que aprendió un poco más de esto, algunos trabajaron mejor, otros peor, otros más o menos. Pero está. (Entrevista con la Directora del Registro Nacional de Cultos 2006-2019, 4/12/2019)¹¹⁸.

Esta iniciativa de la primera directora mujer del Registro, que a su vez no es ni católica ni abogada, sino una Doctora en Filosofía, metodista, no buscaba realizar un proselitismo religioso, sino por el contrario impulsar lo que ella comprendía como laicidad del Estado, donde las religiones fueran reconocidas como actores de la sociedad civil (y en contrapartida neutralizar algo de la preeminencia de la cúpula eclesiástica católica): "Nos enfrentamos al siguiente problema, que es otra lucha que hay que dar, que yo creo que estoy más cerca de ganarla que de perderla, porque ahora tenemos una oportunidad, que es que éste país es un Estado laico, y debe ser laico." (Entrevista con la Directora del Registro Nacional de Cultos 2006-2019, 4/12/2019).

La Secretaría de Culto de la Nación (dentro de la cual se encuentra el Registro) no crea las oficinas provinciales y municipales de culto, pero firma un convenio que habilita la creación de las mismas, de forma que se conviertan en agencias de enlace para el recibimiento y primer filtro de los trámites (que deben incluir aspectos teológicos y sociológicos de la religión a ser inscripta), dándose la aprobación final en el Registro Nacional. Si bien estas direcciones locales no tienen la capacidad de reconocer a las religiones sin aprobación de la Nación, cargan con una responsabilidad importante en este proceso de descentralización, pues el convenio

¹¹⁸ Esta entrevista, que tuvo lugar en las oficinas de la Dirección Nacional del Registro Nacional de Cultos; y la de seguimiento, realizada en junio de 2020 vía Zoom fueron realizadas en colaboración con Leonel Tribilsi (CEIL-CONICET).

responsabiliza indirectamente a los agentes locales del control de los templos en su territorio y de la promoción de la inscripción en el Registro Nacional de Cultos (Entrevista con agente del Registro Nacional de Cultos, 1/10/2018), sobre todo en la medida en que permiten a las direcciones con convenio certificar el domicilio de los lugares de culto, y la legalidad de su ubicación (ya sea demostrando que son propietarios del terreno en el que se erige el templo, o que alquilan el recinto de forma legal, profundizaré en esto en el próximo capítulo con el caso de Florencio Varela)¹¹⁹. Esto en un contexto donde ni a nivel provincial ni a nivel municipal se cuenta con un presupuesto holgado para proponer políticas específicas, funcionando estas dependencias en las áreas de gobierno que operan sobre la esfera política (Cao, 2008), es decir, como oficinas que las más de las veces dependen directamente de la Secretaría General de los municipios, y que funcionan como articuladoras protocolares, de prensa, de organización de eventos en el espacio público y mediadoras entre las religiones y otros sectores del Estado, siendo la cara visible de este para los referentes religiosos.

En este sentido, el criterio original para la realización de los convenios está asociado con localidades con una diversidad religiosa importante, por lo que la descentralización se vuelve una herramienta útil, haciendo a cierto pragmatismo (Martínez-Ariño, 2021) de la gobernanza local de la diversidad.

R: Bueno, ahora yo me replanteo. En su momento los Municipios con los que firmaban era en donde hay mayor cantidad de comunidades religiosas, porque hay Municipios donde hay cinco filiales. Entonces no vas a poner una oficina, una computadora y pagar un sueldo para eso. Entonces Moreno, José C. Paz, Bahía Blanca, Pilar vino después, Avellaneda que trabaja muy bien, Florencio Varela que trabaja muy bien, las dos chicas (...) excelentes [...] Pero de golpe se empezaron a contagiar y todos quieren abrir, porque todo el crecimiento evangélico y religioso, empezaron a imponerse, que la matriz afro “blablablá”, entonces todos quieren tener Dirección de Culto. Entonces claro. Y hay algunas que no tienen convenio con nosotros. Lo que pasa es que la tienen a otros fines. Y ahora yo tengo que evaluar si conviene. Porque no es una cuestión partidaria solamente. Es una cuestión de ¿Conviene? (...) son 135 Municipios la Provincia, yo ya hice todo un estudio, poner oficinas por región, cabeceras. Bueno, ya lo había propuesto en la época de Scioli que por supuesto murió en algún lado [...] Dónde conviene y dónde no conviene. Esa es la verdad. El análisis tiene que venir por ese lado.

E1: Pragmático

R: Pragmático, absolutamente. Y después algunas oficinas de culto donde yo creo que no voy a firmar quedarán al solo efecto de que sean la puerta o la cara del Municipio con las confesiones religiosas, porque algunos Municipios tienen vínculos por el tema de las instalaciones o por otras cosas ajenas al Registro. (Entrevista con la Directora del Registro Nacional de Cultos 2006-2019, 4/12/2019)

Ahora bien, en un contexto internacional de crecimiento del peso específico de la religión en la política, sobre todo en la articulación entre nuevas derechas e iglesias evangélicas, tanto las

¹¹⁹ Los requisitos a partir de 2014, y hasta la actualidad están detallados en la Resolución 107/2014 de la Secretaría de Cultos de la Nación.

provincias como los municipios, y los agentes religiosos, empezaron a ver a estas oficinas como un espacio de articulación de un capital territorial que hasta hace unos años era impensado (García Bossio, 2019c). Esto porque por un lado las iglesias evangélicas no se pensaban como actores políticos en general (Carbonelli, 2020), y porque por el otro, la forma de vinculación típica religión-Estado había sido la de la Iglesia Católica, que por su historia se encuentra capilarmente inserta en el entramado estatal (Di Stefano, 2012).

Ante la pérdida de centralidad del catolicismo, y el crecimiento de la acción evangélica en espacios de *expertise* históricamente católico (salud, acción social, educación, etc.), estas oficinas empezaron a pensarse como un punto de apoyo para la construcción de un capital territorial (Ortiz de Rozas, 2017) a ser disputado.

Las personas que atienden los cultos en los municipios, es una manera de ordenar la relación de los cultos, en particular de los cultos evangélicos pentecostales, con el municipio. Porque sino van y golpean la puerta del organismo que sea del municipio, con respuestas muchas veces... del otro lado no se sabe quiénes son, hay importantes negativas. En cambio, de esa manera hay una gestión, clara, de cómo se tiene que hacer las cosas, y oficialmente se les responde sí, se les responde no, pero hay una relación transparente. Y también es una manera, yo siempre abono eso, de que la libertad de cultos hay que gestionarla, no es porque viene así dada, hay que gestionarla. Entonces mejora la relación de todas las religiones con el municipio. (Entrevista al Director provincial de Cultos 2015-2019, 18/4/2018)

A nivel municipal, la cercanía de la oficina con otras dependencias estatales la consolida como una mediadora entre los requerimientos de las religiones y distintas reparticiones municipales, pudiendo presentarse como la personificación de los bienes que el Estado da a estas poblaciones específicas. El ejemplo más extremo de esto es lo que sucede en Bahía Blanca, donde la Oficina de Cultos ha impulsado, como epítome de lo que se podría pensar como gobernanza una política pública de construcción de viviendas para sectores vulnerables, con la Mesa Diálogo Interreligioso municipal, donde el municipio aporta materiales y las religiones recursos humanos voluntarios (y a veces incluso, como en el caso de los mormones, bienes materiales). Allí se produce no solo una “obligación de dar” por parte del Estado, sino una relación de reconocimiento mutuo, que provee al director local de un capital territorial propio, intercambiando visibilización estatal por trabajo voluntario, complejizando su función originaria de ser enlace del Registro y participar de acciones protocolares (Entrevista al Director de Bahía Blanca, 10/4/2019).

De esta forma, y como refiere el fragmento citado de la directora del Registro Nacional de Cultos, se produjo un crecimiento de dependencias de culto, incluso en municipios que no lo requerían en términos de inscripciones al Registro, pero donde grupos religiosos vieron la posibilidad de articular allí un ingreso al Estado (o una permanencia en los casos donde hay

direcciones gestionadas por agentes católicos). La tensión con la potestad del Registro de establecer los convenios habla también de los márgenes de la autonomía municipal, y de las formas en que esta es parcialmente resignada ante el peso simbólico que implica tener el poder de ser parte de los trámites de inscripción. La importancia de esta descentralización está dada en que el número de registro (comúnmente denominado “fichero de culto”) es muchas veces exigido para acceder a ciertos beneficios, como exenciones impositivas o relaciones oficiales entre las religiones y el Estado, que habilitan, por ejemplo, la bajada de subsidios y políticas públicas específicas a los templos o comunidades de fe. De esta manera, ser parte del proceso de inscripción (ejerciendo, en algunos casos grados de discrecionalidad) otorga poder a las oficinas de culto, en la medida en que esta, como cara territorial del Estado, facilita la inscripción y luego se configura en la dadora de otros bienes materiales e inmateriales.

Estas dinámicas se volvieron más complejas en el Conurbano bonaerense, “territorio ocupado y en disputa” entre la Nación y la provincia (Bertranou e Isuani, 2016), que a la vez concentra la mayor cantidad de líderes evangélicos pentecostales (Semán, 2015), muchos de los cuales se proyectan políticamente (Carbonelli, 2015, 2020). Aquí, por un lado, la Nación sorteó, en principio, la influencia de la gobernación (Lodola, 2012; Pereyra, 2016), en este caso en la figura del Director Provincial de Cultos, en una estrategia de mayor cercanía directa con el territorio (que, a su vez, también repercutió en la creación de un capital territorial propio para la directora del Registro, uno de los motivos que le permitió continuar en funciones durante el macrismo más allá de su clara identificación como peronista). Sin embargo, esta relación Nación-municipio no solo se produjo “de arriba hacia abajo”, sino que también “de abajo hacia arriba” (Martínez-Ariño, 2021), en la medida en que pastores con fuerte presencia territorial consiguieron crear direcciones de culto en municipios del Conurbano, aun sin convenio con el Registro, pidiéndolo posteriormente como forma de legitimarse (en algunos casos la intención de crear una dirección local llamó la atención de la correspondiente diócesis católica, que exigió para sí la dirección de la oficina). Se puede ver así en estas dependencias la traslocalidad del Estado (Gupta, 2015) al comprender el alcance del entramado estatal local, regional y nacional, jugando este último nivel el papel de órgano rector, al ser el que habilita el reconocimiento estatal de las religiones no católicas, pero sin tener la potestad para incidir sobre la forma en que las oficinas subnacionales se organizan, lo que podríamos enmarcar en lo que Cao (2008) llama “federalismo cooperativo o coordinado”.

Los perfiles de la gestión en las trayectorias de las y los directores

Si el origen está en general dado por el convenio con el Registro, o por la aspiración a obtenerlo, las gestiones de cada oficina se ven fuertemente influenciadas por quién las dirige (esto es propio de todas las oficinas de Estado, y más particularmente de las municipales, Cao et al, 2007), por su pertenencia política, religiosa y su formación profesional (ver cuadro 4.1 en Anexo). Como mencioné para el caso de la provincia, la creación de direcciones municipales vía un convenio con el Registro Nacional de Cultos solo se justifica si facilita los trámites para no tener que viajar hasta la Ciudad de Buenos Aires. Esto tiene sentido en grandes conglomerados urbanos, sobre todo en aquellos con altos índices de pobreza donde consecuentemente muchas de sus iglesias y comunidades religiosas son dirigidas por líderes no mucho más prósperos, ni más alfabetizados, que sus feligreses (Semán, 2015). Sin embargo, a lo largo del trabajo de campo pude notar cómo estas direcciones venían a cristalizar el intento de ciertas iglesias evangélicas intervenir en política, y que, ante la dificultad de acceder al Estado por cargos electivos, ven en las direcciones una forma de inserción y de legitimación, lo que podría repercutir en un capital territorial a ser explotado electoralmente en un futuro (Nota de campo, 10/11/2016). Por su parte la Iglesia Católica también detectó este espacio como un lugar donde ubicarse, ante la pérdida de influencia territorial y el avance evangélico, lo que hizo que lograra presionar, vía sus jerarquías diocesanas, en varios municipios para nombrar a directores o directoras católicos. También existe un caso donde la directora no responde a ninguna afiliación religiosa (profundizaré sobre esto en el próximo capítulo).

El problema que varios directores y directoras ven, y que está indefectiblemente presente en las reflexiones que los propios agentes hacen sobre el quehacer de las oficinas de culto, es la incompatibilidad entre la actividad como líder religioso de una comunidad y el cargo estatal. Esto sucede en particular con la mayoría de las oficinas donde los directores o directoras son parte de iglesias evangélicas (mayormente pentecostales), pues varios/as son a su vez pastores o pastoras que continúan ejerciendo su actividad pastoral, lo que sobre todo al inicio de sus gestiones trajo problemas, en particular en el diálogo con otras religiones.

Veo, no desmerezco a nadie, porque tampoco hay que ser un teólogo, el que está de Director de Cultos. Pero sí, un Director de Cultos tiene que ser de amplio criterio, de gran apertura de cabeza (...) yo no puedo hacer propaganda para una iglesia, no es cierto (...) Pero, entonces, por eso yo digo que últimamente veo que, con lástima, con pena, cómo se manejan las Direcciones de Culto últimamente, donde, primero son nombrados pastores. Cosa que no tienen la mínima ética para seguir siendo pastores [...] Y yo considero que, si hay pastores, que por casualidad tengan un... una posibilidad de tener una nueva caminata por la vida como Director de Cultos, veo perfecto, pero tengan la mínima ética (*énfasis*) de presentar el pedido de licencia a su respectiva iglesia por el tiempo que dure su función como Director, y listo. Pero no que se anuncien como pastores, como apóstoles, y cuántas locuras les vengan en la cabeza, no. [...] Hay colegas que me han dicho "Yo a un templo

umbanda jamás entraría". Entonces no puede ser Director de Culto. (Entrevista al Director General de Cultos de José C. Paz, 31/7/2019)

Por lo tanto, los intendentes, que algunos son unos ignorantes, serán buenos intendentes, pero en los temas religiosos... Entonces tenés punteros, un pastor evangélico, qué se yo, y entonces después lo ponen como Director de Culto. Entonces ese tipo labura, tracciona para su Iglesia, y después el laburo que tiene que hacer no lo hace. Tenemos tres o cuatro casos que son los que... Entonces yo, mi predicación evangélica ¿Cuál es? Estados no confesionales. Hay muchos intendentes que escuchan, "no pongan religiosos", lo que no es lo mismo que haya un tipo religioso y que un día descubrió una vocación política. Esta bueno... Bueno, pedí licencia de tu comunidad. (Entrevista con la Directora del Registro Nacional de Cultos 2006-2019, 4/12/2019)

Es interesante en estos dos fragmentos ver cómo el problema no radica en la formación teológica o en la trayectoria pastoral de un/a posible director/a, sino en el hecho de que el espacio estatal se configure como una forma de favoritismo religioso explícito. Cabe destacar también que quienes comparten esta posición son dos referentes en la gestión de la diversidad religiosa por parte del Estado, y que ambos son evangélicos. Tanto el Director de José C. Paz como la Directora del Registro (quienes no tenían una articulación especial entre ellos), con un fuerte capital territorial y simbólico propio, han contribuido a un proceso de apertura creciente de estas oficinas con directores/as evangélicos/as, sobre todo en relación a las religiones de matriz africana. Esto sin embargo no quiere decir que todas las direcciones gestionadas por evangélicos/as tengan este problema respecto al desempeño pastoral, pero sí es una característica que se da con esta religión.

Por otro lado, hay un número de directores/as de culto que pertenecen a la Iglesia Católica, en general de municipios gobernados por Juntos por el Cambio al momento de su creación¹²⁰. En estos casos los y las directores/as se distinguen entre quienes tienen formación teológica (como en el caso de Quilmes o Tres de Febrero), y quienes provienen de otras áreas. En este último caso lo que sucedió en general es que se trata de direcciones "compuestas" que cumplen funciones en culto y en otra área, por lo que las funcionarias fueron seleccionadas en función de su *expertise* en ese tema, debiendo adquirir habilidades y léxico relativo a la diversidad religiosa en funciones (como fue el caso de la Dirección de Cultos y Relaciones Institucionales de Lanús o la Dirección de Entidades y Culto de La Plata).

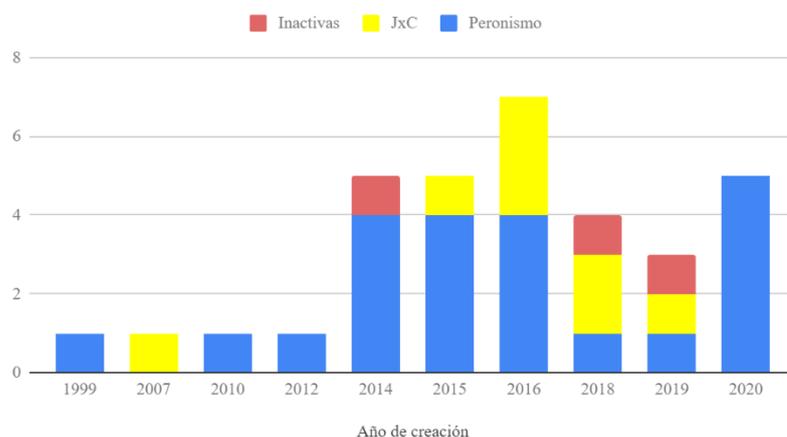
En términos de signo político, se registraron direcciones creadas tanto en municipios gobernados por el peronismo como por alguno de los partidos políticos que hoy conforman el frente Juntos por el Cambio¹²¹. Sin embargo, podemos observar en el gráfico, la gran mayoría

¹²⁰ En el caso de Quilmes es interesante que el cambio de gestión en 2019 supuso un cambio de director, pero con las mismas características religiosas y de formación que el saliente, cambiando únicamente la afinidad política (Nota de campo 8/2/2020).

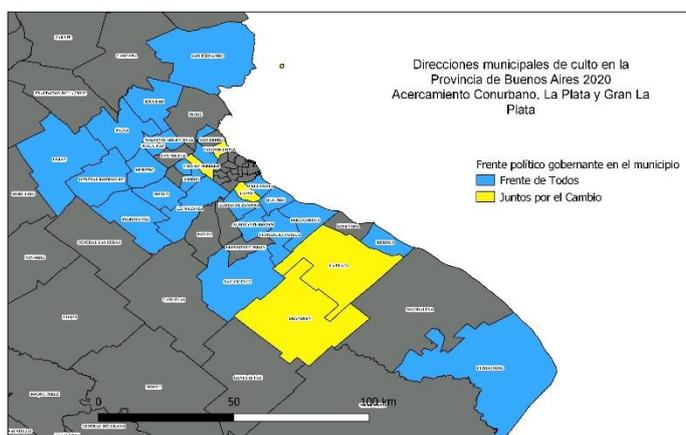
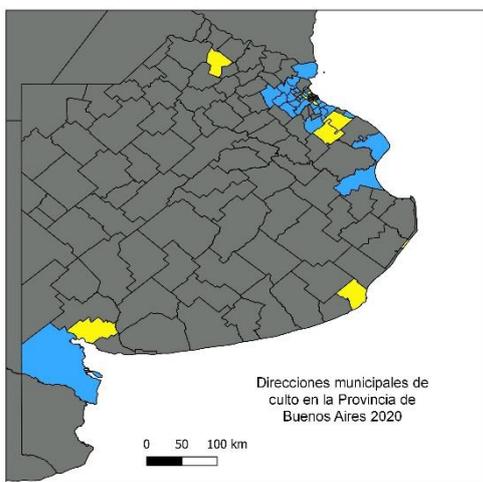
¹²¹ En el caso en que está marcada como amarilla la oficina creada en 2007 se debe a que la ordenanza de creación es de ese año, pero no funcionó de forma regular hasta la victoria de Cambiemos en la localidad en 2015.

se crearon en municipios peronistas, sobre todo los últimos años, coincidiendo evangelismo y peronismo en los/as directores/as. También se puede observar allí que hay tres direcciones que permanecen inactivas, en la media en que se hallaron las ordenanzas de creación, pero después no pude dar cuenta de actividad, ni en las páginas oficiales de los municipios, ni entre las redes de directores con los que tengo contacto.

Direcciones de Culto Municipales bonaerenses a 2020



De esta manera se presenta un panorama heterogéneo tanto en formación como en pertenencia religiosa y política, con distintos grados de militancia en ambas áreas. Esta disparidad, la autonomía de cada municipio para darse su propio orden en áreas específicas, la falta de una articulación adecuada con provincia y una relación-marco con Nación, pero sin definiciones concretas, hacen que cada oficina de culto se vaya conformando en relación a ciertos imaginarios más o menos compartidos sobre las funciones que deben cumplir (“copiando” muchas veces a alguna dirección en particular, Martínez-Ariño, 2021: 113), y con ello respecto a la relación que establecen religión y Estado en el territorio (como ya he dado cuenta en el nivel provincial en los capítulos anteriores). Así se configura un abanico de acciones, funciones y relaciones, en las que profundizaré un poco más a continuación.



Las funciones y los vínculos con las religiones

No existe una única forma de pensar la organización de una oficina de culto, pues incluso aquellas que tiene convenio para asistir en las inscripciones al Registro, mantienen otra serie de actividades. Veremos que hay actividades que son comunes a todas las direcciones, mientras que en otros casos existe un cierto impulso creativo que está atravesado tanto por las presiones de los grupos religiosos como por las dinámicas propias del entramado municipal, donde ser innovadores, sin generar conflictos, puede ser otra forma de obtener capital territorial y prestigio hacia dentro como hacia afuera, ente oficinas pares de otras localidades y con el Registro a nivel nacional. Julia Martínez-Ariño (2021: 104) da cuenta de este mismo fenómeno en las ciudades francesas, a partir de la figura del “emprendedor político urbano” (*urban political entrepreneur*), como un actor con una posición de liderazgo electivo que en el gobierno introduce ideas innovadoras en el diseño de políticas públicas (*policymaking*) y su implementación. Junto a él/ella se encuentra el “emprendedor de políticas” (*policy entrepreneur*) que sin tener una posición formal en el gobierno o la administración promueve desde afuera nuevas ideas de políticas públicas, siendo activo en la gobernanza de la religión en la ciudad (aquí podría incluirse tanto a algunos líderes religiosos locales con peso territorial como a instituciones religiosas y organizaciones interreligiosas). De manera semejante a lo que destacué en la introducción al hablar de los estudios sobre niveles subnacionales de gobierno y la búsqueda de la construcción un capital territorial (Ortiz de Rozas, 2017), los directores y directoras que estudio son funcionarios políticos (Weber, 1979) pero en cargos no electivos, sin embargo considero que puede utilizarse la categoría de “emprendedor/a político/a” en la medida en que en la mayoría de los casos si no hay una pretensión electoralista propia, se saben parte de un gobierno donde cada acción política implica ganar o perder un posible votante. Habiendo hecho esta aclaración, es posible afirmar con Martínez-Ariño (2021:67) que “...para los políticos y otros agentes municipales, ser una ciudad creativa e innovadora que tuvo la idea de hacer las cosas de manera diferente y mejor primero es una ventaja”. De esta forma daré cuenta de algunas de las regularidades que encuentro entre oficinas a la hora de regular lo religioso, y de algunas acciones que iniciadas por una dirección fueron replicadas por otras.

Una de las funciones que la mayoría de las oficinas gestionan es el uso del espacio público, en este caso tanto para la Iglesia Católica como para otras religiones, brindando apoyo logístico (como seguridad, luz, escenarios, cortes de calle, puestos sanitarios, etc.) y visibilizando la diversidad, al publicitar los eventos religiosos que tienen lugar en la localidad (en este punto, como profundizaré más adelante, es fundamental el rol de las redes sociales). La mayoría de las oficinas refieren también como tarea la asistencia en el mantenimiento de los templos en

términos edilicios, sobre todo de aquellos que son parte de la historia de la localidad; y la solución de dificultades cotidianas, algunas más domésticas (como la poda de un árbol frente al lugar de culto o el recogido de basura) y otras más complejas (como la asistencia a algún miembro de una comunidad religiosa que ha sufrido una tragedia, ya sea un problema de salud o reconstruir una casa que se ha quemado). Si bien todas estas actividades ya eran parte del quehacer del municipio antes de la existencia de las áreas de culto, una vez que se crea la oficina tienden a centralizarse allí, para en caso necesario hacer una derivación posterior al área correspondiente. Estas actividades cotidianas van haciendo reconocida a la oficina en el entramado estatal, y dándole cierto capital territorial al director o directora. Esto, sin embargo, no sucede sin ciertos conflictos, sobre todo con aquellas instituciones religiosas que ya mantenían un trato cotidiano con el entramado municipal, en particular la Iglesia Católica.

DG: Y a veces muchos curas, pensando que, porque son religión oficial, que se yo, se mandan solos porque... no, querido, hay que pasar por acá. No es que acá damos privilegio, pero... [la Directora], va, se preocupa... se preocupa que el padre tenga lo que precisa para la procesión, lo que tenga para el Vía Crucis...

D: Inclusive bueno, ellos son, son colgados ¿viste? Y por ahí vienen festividades que ellos piensan que porque son *la (énfasis)* Iglesia Católica del barrio, pueden realizarlo o llevarlo adelante, o cortarte una calle, o pasearte la Virgen por todo el barrio y no va haber ningún problema, y no (...) los tratamos de acercar. (Entrevista a los directores de José C. Paz, 31/7/2019).

Si la relación suele ser compleja al principio, luego se va volviendo más fluida, y en la mayoría de los casos la Iglesia no solo reconoce a las direcciones, sino que empieza a hacer un uso fluido de sus recursos, sobre todo para las gestiones cotidianas (aunque como veremos en los capítulos siguientes sigue reteniendo contactos en cargos jerárquicos del entramado municipal para acciones más políticas).

Volviendo sobre los puntos propuestos por Martínez-Ariño (2021) para observar la intervención municipal, una acción importante que realizan estas oficinas tiene que ver con el reconocimiento simbólico de la diversidad religiosa de su localidad. Esto se produce tanto en la visibilización de un calendario religioso más completo, como en la participación de agentes estatales en eventos religiosos a los que normalmente no asisten funcionarios, reconociendo la existencia y acción de un variado abanico de religiones.

Donde se produce una mayor distinción entre entidades es en el impulso de distintos tipos de actividades tendientes a promover activamente la diversidad religiosa, invitando a distintitos cultos a contar sus experiencias en torno a temáticas como el rol de la mujer¹²², la salud, o la

¹²² Varias direcciones han tenido a lo largo de sus gestiones festejos por el día de la mujer. Sin embargo, se ha cuidado que estos espacios no generaran controversias, de forma que las charlas o reconocimientos se concentraran en el trabajo de las mujeres en las comunidades de fe, en relación principalmente a la acción social, o a la prevención de la violencia de género; evitando tocar temas como el aborto. Esto las más de las veces funcionó en

acción de las religiones en la prevención y recuperación de adicciones, además de la acción social. Aquí es donde se puede ver la voluntad “emprendedora” de algunas directoras y directores, ocurriendo muchas veces que una dirección inició la actividad, y luego otras la siguen; como así también ha sucedido que dos direcciones realizaron una acción semejante (por ejemplo, para el día de la mujer) y al enterarse se ponen en contacto para compartir criterios. Este tipo de actividad ha propiciado que distintas religiones conozcan las acciones que otras realizan, impulsando encuentros e incluso siendo el punto de partida para la conformación de mesas de diálogo interreligioso, tanto en el marco del Estado (por ejemplo, en Bahía Blanca) como por fuera –pero en diálogo- con él (como en La Plata, con una Mesa que se propone regional). Aquí hay dos factores que influyen en el nivel de apertura de estos eventos, en el sentido de qué religiones son invitadas a participar: por un lado, como mencionaba en el apartado anterior, la filiación religiosa del director o directora de culto, y por otro la historia e idiosincrasia de las religiones en la localidad (Martínez-Ariño, 2021), que no siempre desean tener vínculos con el Estado; o que a veces presentan un abanico de diversidades menor que otras localidades. La cantidad de cultos inscriptos no implica necesariamente la variedad de estos en términos de tradiciones religiosas o teológicas, lo que se puede observar en que algunos municipios tienen un alto grado de inscripción, pero principalmente dentro de la matriz cristiana. En estos casos, muchas veces religiones minoritarias son representadas por fieles o líderes religiosos que proviene de otras localidades¹²³ (considero que aquí pesa la mencionada influencia de la Dirección General de Cultos de Buenos Aires, y su asociación entre diversidad religiosa y diversidad cultural). A su vez, no todas las religiones están dispuestas a compartir espacios entre sí, debiendo el/la directora/a mediar aun cuando su intención sea presentar la mayor diversidad posible (sobre todo entre iglesias evangélicas y religiones de matriz africana; como así también dentro de las iglesias evangélicas entre líneas internas y consejos pastorales). Si bien desarrollaré con más profundidad este punto en el capítulo 6, dando cuenta de las formas de regulación estatal a partir de las instituciones religiosas y sus estrategias para adaptarse (Martínez-Ariño y Grier, 2020) o formatearse (Roy, 2013), querría mencionar a grandes rasgos la forma que la mayoría de las direcciones municipales se dan para interactuar con las religiones en su territorio (en el anexo 4.2 se encuentra un cuadro donde puede verse con qué comunidades se relaciona cada oficina). En general las direcciones se dan cuatro grandes estrategias: con la

base a un acuerdo tácito entre agentes estatales y religiosos (entrevista a la Directora de Culto y RRII de Lanús, 2/5/2019).

¹²³ Esto puede verse por ejemplo en Merlo, donde un video sobre diversidad religiosa en la localidad contó con la presencia de miembros de Scientology, que no tiene inscripciones ni presencia significativa en dicho municipio.

Iglesia Católica, con las religiones consideradas históricas (judaísmo, Islam e iglesias evangélicas protestantes), con las otras religiones consideradas minorías, y en particular en los últimos años una especial con las iglesias evangélicas pentecostales.

Como mencioné el trabajo con la Iglesia Católica no es sencillo, pues hay un *habitus* establecido en las relaciones con el Estado que no es sencillo desarmar. Sin embargo, todas las direcciones buscan tener alguna forma de vínculo, sobre todo porque todos los agentes entrevistados asociaban en algún momento catolicismo y origen de lo nacional, incluso cuando creyeran que esto supone un favoritismo debería revertirse. Esto hace que en la práctica el catolicismo sea visto como el punto de referencia en el imaginario de qué es y debe ser lo religioso, a la vez que es casi obligatoria la presencia de un sacerdote cuando hay un evento religioso (Beckford, 2003). Además, la Iglesia Católica sigue detentando el mayor número de fieles a nivel nacional y muchas veces local, incluso ante el crecimiento de otras denominaciones religiosas y el problema de la identificación.

Por otro lado, se encuentran aquellas religiones que suelen estar representadas aun teniendo un número de fieles que no es tan grande en el territorio, pero que son consideradas, incluso desde la Iglesia Católica, como parte del diálogo religioso ecuménico: la comunidad judía, el islam y las iglesias protestantes históricas. Como ya ha demostrado Carballo (2008) para la región del Conurbano bonaerense donde se encuentran la mayoría de estas direcciones, se trata de religiones con poca presencia estadística. Sin embargo, en particular la comunidad judía y las iglesias protestantes históricas, suelen tener templos en estos territorios aún más antiguos que las propias localidades, por lo que la invitación a eventos y la conservación de los lugares de culto responde varias veces a una dinámica de patrimonialización (Hervieu-Leger, 2008).

Las religiones consideradas como minorías, o que durante mucho tiempo han sufrido -y aún hoy sufren- una regulación social negativa, siendo estigmatizadas socialmente (Frigerio y Wynarczyk, 2008), suelen establecer vínculos con el Estado como forma de visibilización y reconocimiento. Aquí se encuentran religiones estadísticamente muy minoritarias, como la Iglesia Scientology o la Fe Bahá'í, pero también las religiones de matriz africana, que tienen una presencia sostenida en la provincia, pero que muchas veces son invisibilizadas debido a los prejuicios que pesan sobre ellas. En la provincia el 4,3% de las religiones inscriptas en el Registro Nacional de Cultos para la provincia de Buenos Aires son religiones de matriz africana, representando a las religiones no cristianas con mayor presencia bonaerense (García Bossio, 2016: 154). Esto considerando que muchas veces son subregistradas por las estadísticas e incluso por el Registro Nacional de Cultos, dado la dificultad de construir una identidad social colectiva (Frigerio 2003) que permita a quienes practican estas religiones no sentirse

amenazados por sus creencias, a la vez que las dificultades que suelen tener para cumplir con los requisitos formales de inscripción, sobre todo aquellos que hacen a las condiciones edilicias de los lugares de culto (Abalos Irazabal, 2020). Si bien los últimos años se ha logrado producir una visibilización positiva vía el acercamiento al Estado, sobre todo para el sur del Gran Buenos Aires a través de ASRAU (Agrupación Social, Cultural y Religiosa Africanista y Umbandista), su presencia en espacios estatales aún es periférica, siendo muchas veces invitados a participar en los eventos (sobre todo por el colorido y características de sus atuendos rituales que abonan a la diversidad cultural), pero no a ocupar lugares centrales en los mismos.

Finalmente, se encuentra la relación con las iglesias evangélicas, sobre todo pentecostales, donde las estrategias varían según la pertenencia religiosa de quien dirige la oficina, pero que sin lugar a dudas se han convertido en todos los casos en las grandes interlocutoras de los espacios de culto municipal. Como hemos mencionado, las iglesias cristianas suponen la mayor presencia no católica en el territorio bonaerense, y dentro de este grupo son mayoritarias aquellas que pertenecen a lo que Wynarczyk (2009) denominó el “polo conservador bíblico”, es decir, las iglesias evangélicas y pentecostales. Estas están presentes en la mayoría de las actividades realizadas, tanto por la Dirección Provincial de Cultos como por las dependencias municipales, en base a la gran legitimidad territorial (Carbonelli, 2018 38) que han ganado frente al Estado a partir de la acción social en espacios vulnerables, y particularmente en la prevención, atención y recuperación en el consumo problemático de drogas, como analicé en el capítulo anterior. De esta forma han logrado superar en gran medida la fuerte regulación social negativa de fines del siglo pasado, manteniendo relaciones tanto con las dependencias de culto municipales como con otras localidades a través de la Dirección Provincial (cuadro 4.3).

Al hablar de las iglesias evangélicas es necesario establecer una distinción en relación a lo ya mencionado sobre la pertenencia religiosa de quien dirige la oficina de cultos local. Mientras que las direcciones cuyas cabezas son pastores o pastoras evangélicos tienen un diálogo fluido con estas iglesias, en otras direcciones esto es más complejo. La fragmentación propia de este tipo de iglesias, que no tienen una estructura jerárquica hace que los intereses políticos cruzados (que existen en otras religiones, pero que suelen mantenerse al interior de sus dinámicas institucionales) se traduzcan en luchas por el reconocimiento que dificultan la gestión del Estado. En aquellas direcciones donde quien está a cargo de la oficina es líder de su comunidad religiosa, las otras religiones suelen reclamar que hay un favoritismo explícito hacia su iglesia o hacia aquellas a las que están asociados. En el caso de que no sean pastores o pastoras quienes están al frente de la dirección, no dejan de existir tensiones, pues muchas veces hay internas entre las comunidades religiosas que se trasvasan a los encuentros con el municipio, o hay una

negativa rotunda a trabajar con otras religiones en espacios de diálogo, en especial con religiones de matriz africana, pero muchas veces también con el catolicismo.

De esta manera se producen desafíos que son resueltos de maneras diversas, en algunos casos impulsando la creación de Consejos Pastorales (como en Quilmes) o en otros, más extremos, optando por tener un vínculo mínimo con estas religiones, como en el caso de Tres de Febrero (como mencioné en el capítulo 2 este director fue el primer Director Provincial de Cultos, área en la que mantuvo esta misma política frente a la “anarquía” de organización de las iglesias pentecostales). El problema suele ser que, en muchos municipios, sobre todo en los del Conurbano bonaerense, la mayoría de las instituciones religiosas que deben ser reguladas son justamente iglesias evangélicas pentecostales, haciendo fundamental establecer alguna estrategia de trabajo conjunto. Un dato interesante para comparar con lo que sucede en otros niveles de gobierno, es que en general los/as directores/as no refieren a que trabajan con las grandes federaciones de iglesias evangélicas de forma directa (FAIE, ACIERA, FeCEP). Si bien las conocen, y dan cuenta de que tienen algún tipo de encuentro o vínculo, en general hablan directamente con los pastores de su localidad, teniendo mayor articulación con los Consejos Pastorales que con estas grandes instituciones.

La virtualización de la regulación: redes sociales y direcciones de culto(s)

Un último punto que quiero mencionar en el funcionamiento de las direcciones locales, que en alguna medida ya ha estado presente en su par provincial, es la importancia de las redes sociales como extensión del trabajo y articulación territorial de las oficinas, en un *ensanchamiento del espacio público* (Slimovich, 2018) que se fue haciendo cada vez más importante para el funcionamiento cotidiano de estas dependencias, sobre todo en este contexto de sociedad hipermediatizada (Carlón, 2015)

Siguiendo la propuesta desde las ciencias de la comunicación de Slimovich (2018), las redes amplían los enunciadores políticos y los discursos políticos en las redes. De esta manera se incorporan a la esfera pública ciudadanos que no tienen un rol activo en las campañas políticas de los medios masivos, extendiendo su participación por fuera del momento del voto, a la vez que surgen *trolls* y *bots* en el entramado discursivo político contemporáneo. Las redes sociales implican un proceso de desintermediación, en la medida en que “la interfaz informativa política se desintegra en los perfiles de las redes sociales de los políticos y se configura el vínculo *candidato-internauta ciudadano* en vez de *candidato-telespectador ciudadano-periodista* de la televisión masiva” (Slimovich 2012, 2016: 46). Esto no quiere decir que desaparezcan las otras formas del discurso político en los medios masivos, pero sí que se producen ciertas

particularidades en los medios digitales. Si bien solo algunos directores van a intentar producir una campaña política a través de las redes sociales (como en los casos de Quilmes, o de Hurlingham con la conformación del Frente Justicialista Cristiano, del que hablaré en el capítulo 6), la mayoría van a hacer de las redes un espacio para dar a conocer su gestión sin la necesidad de una intermediación de los medios masivos, a la vez que las van a usar para establecer otro canal de comunicación con las instituciones religiosas. Esto va ser importante en la construcción de un capital territorial propio, pues en general los municipios tienden a concentrar en la página oficial todas sus acciones, y el lugar periférico de estas oficinas en el entramado estatal se traduce en un lugar periférico también en la web y las redes oficiales. De esta forma la mayoría de las oficinas de culto o van a tener una página de *Facebook* propia, o las y los directores van a utilizar sus perfiles personales para desde allí dar cuenta de su gestión. El vínculo fluido con las instituciones religiosas, y en particular con las iglesias evangélicas a través de las redes sociales responde también a un creciente proceso de mediatización de lo religioso que encuentra en las redes sociales una forma más de manifestar y vivir la fe (Lövhheim, 2012; Sbardelotto, 2014, 2016; De la Torre, 2018; Gracia, 2019; Abalos Irazabal, 2020). Así se produce una circulación *online-offline* de prácticas sociales, y se observa el impacto del accionar en las redes en otros espacios. De la Torre (2018:29-30) indica que hay un proceso de autorización, legitimación y prestigio de las religiones que está mediado en gran medida por los productos *mass*-mediáticos. La importancia de los medios masivos y digitales en la legitimación de lo religioso es algo a destacar para pensar el valor que los grupos religiosos, sobre todo pequeñas iglesias o las religiones minoritarias sin otros medios masivos propios o afines, dan a estar presentes en las redes de los directores y directoras de cultos, y a su vez la importancia que este le da a demostrar una representación del pluralismo de las religiones en sus redes sociales. De esta manera, se establece un espacio público ensanchado por los medios digitales, donde se produce una voz desintermediada (Slimovich, 2016) tanto para las y los agentes estatales que no cuentan con los recursos necesarios para promocionarse a través de los canales mediáticos tradicionales y masivos, como para las religiones que encuentran en las redes sociales otra forma de experimentar su fe, visibilizar su accionar (en este caso en particular en diálogo con el Estado) e incluso realizar proselitismo.

Tendiendo redes: las lógicas de la gobernanza multinivel de lo religioso

Como parte de la configuración de qué se espera de las oficinas de culto juega un rol importante las redes de relaciones horizontales (entre oficinas de culto municipales) y verticales (con provincia y nación) y las experiencias de quienes se encuentran en la gestión hace más años.

Martínez-Ariño (2021) establece siete canales a través de los cuales se produce la gobernanza multinivel que incluyen el accionar de las oficinas municipales de culto. Cuenta allí las leyes nacionales y fallos de la Corte Suprema (como mencioné en el capítulo 2); las políticas y recomendaciones “de arriba hacia abajo” (*top-down*) que en Argentina están reguladas principalmente por la Secretaría de Culto de la Nación; el emprendurismo político (del que ya he hablado brevemente); la producción y distribución de conocimiento “de abajo hacia arriba” (*bottom-up*); la mediatización de controversias locales; las campañas políticas; y las redes urbanas e interurbanas entre oficinas estatales. Me interesa en este punto concentrarme en la construcción de redes, y de conocimiento “de abajo hacia arriba”, para luego profundizar en un evento en particular donde puede verse la mayoría de estos puntos entrelazados.

En los años de análisis detecté dos redes principales, aunque como veremos a continuación estas no son las únicas formas de relacionarse entre direcciones. Por un lado, se encuentra la red de responsables de culto de la zona noroeste, compuesta inicialmente por cinco municipios (Escobar, Hurlingham, José C. Paz, Moreno y Malvinas Argentinas) donde todos/as los/as directores/as son evangélicos/as con una identificación clara con su fe. Organizados a partir de una inquietud de los directores de José C. Paz (que es la dirección más antigua), se reunían mensualmente compartiendo sus experiencias. La formación de la red fue espontánea, y son direcciones que mantienen principalmente relaciones con iglesias cristianas, con el judaísmo y el islam, estableciendo progresivamente vínculos con otras religiones, a consejo del Director General de José C. Paz. Esta red fue sufriendo transformaciones a lo largo de los años estudiados, y en la medida en que, por un lado, surgían nuevas direcciones, y por otro varios de los directores participaban activamente en la campaña electoral de 2019 conformando frentes cristianos que apoyaban las candidaturas del Frente de Todos (ver capítulo 6).

Por otro lado, existió una experiencia de directores, directoras y responsables del área de cultos de la zona sur bonaerense, que incluyó siete direcciones municipales (Almirante Brown, Brandsen, Florencio Varela, La Plata, Lanús, Lomas de Zamora, Quilmes) y un municipio sin oficina de culto en ese momento (Berisso, donde la oficina se creó en 2020). Esta red fue puesta en marcha por iniciativa del Director Provincial de Cultos, y reunía las localidades que más relación tienen con la Dirección (en función de lo presentado en el capítulo anterior es posible aquí también a Berazategui, aunque no hubiera un agente estatal que participara de las reuniones). Estas direcciones incluían relaciones con algunas religiones que hasta el momento no habían registrado vínculos públicos sostenidos, como es el caso del espiritismo y los pueblos originarios. Esta experiencia fue más breve que la anterior, pues iniciada la red en 2018, el año

electoral dificultó las relaciones, sobre todo entre direcciones con distinto signo político en la intendencia.

Finalmente, hacia mediados de 2019 la Dirección General de Cultos de Ciudad de Buenos Aires, junto al coordinador del Área de Cultos de la provincia organizaron un encuentro de directores y directoras del “Área Metropolitana de Buenos Aires”¹²⁴. Impulsada por el Director General de CABA (que buscaba hacer una convocatoria más abierta), quien realizó el contacto fue el Área bonaerense, sin contar con la totalidad de las direcciones que cubren esta región, sino con aquellas pertenecientes a intendencias de Cambiemos (Pilar, Tres de Febrero, Quilmes, La Plata, Lanús, Vicente López, Morón, San Isidro¹²⁵), sumándose los directores de José C. Paz (que correspondían por cercanía, pero son de otro signo político), y el de Bahía Blanca, que comparte la identificación política, aunque claramente dista de formar parte del AMBA. Se pusieron en común agendas de gestión, y se invitó a los municipios a ser parte del evento Buenos Aires del Encuentro, sin embargo, en este acto no vi que hubieran participado ni fueron mencionados durante el transcurso de la actividad (Nota de campo, 15/9/2019).

Estas redes de relaciones se constituyen como experiencias útiles para pensar los objetivos de gestión, y parecen coincidir con ciertas posiciones políticas y religiosas semejantes. Destacar estos vínculos es una forma más de dar cuenta de la manera en que el nivel municipal y provincial están atravesados por una mayor influencia de los líderes religiosos (Esquivel 2016), por la necesidad del poder político de legitimarse por esa vía (tensionando las nociones locales sobre la secularización y la laicidad), y por las formas de gobernanza multinivel de la diversidad religiosa (Martínez-Ariño, 2021). Además, se establecieron otros lazos más informales entre directores y directoras con afinidad personal o cercanía geográfica, que colaboraron de forma sostenida más allá de que coincidiesen o no en términos políticos y/o religiosos.

Si estas redes, más o menos formales y perdurables en el tiempo, suponen algún tipo de reunión periódica, o el intento de constituir una cierta institucionalidad inter-municipal, considero que hace falta destacar un evento que por sus características particulares puso en diálogo a agentes de pertenencias más disímiles, con la ambiciosa propuesta de generar una única gran red de gobernanza multinivel que entrelazara todas las direcciones de culto.

¹²⁴ <https://www.buenosaires.gob.ar/noticias/encuentro-de-responsables-de-cultos-de-amba-0>

¹²⁵ No encontré referencias a que existiera una oficina de cultos en el municipio. En algunos casos, como observamos para la red que propuso el Director de Cultos de provincia en zona sur, se invita a agentes estatales que cumplen funciones en relación a las religiones, pero que no tienen una oficina específica a tal fin.

Las Jornadas Interculturales e Interreligiosas de Bahía Blanca como forma de interacción

La Oficina de Cultos de Bahía Blanca, en un movimiento de emprendedurismo político sin precedentes, organizó los días 9 y 10 de abril de 2019 las *Jornadas de Interculturales e Interreligiosas*, “*La responsabilidad social y religiosa en el bien común*”. Desde el municipio se financió el alojamiento y las comidas durante la jornada y media de trabajo, alojando a todos los participantes en un hotel céntrico y realizando almuerzo y cena en un restaurant cercano. Esto generó un clima de comunidad constante, donde los y las participantes socializaron en espacios formales e informales, revelándose redes de relaciones y tejiéndose nuevos vínculos. A su vez, la Mesa de Diálogo Interreligioso municipal brindó apoyo logístico, poniendo a disposición del evento voluntarias y voluntarios que atendieron las consultas de los y las participantes.

La locación del encuentro propiamente dicho fue en la municipalidad la primera jornada y en un salón de conferencias en la Universidad Nacional del Sur, el segundo día. La primera jornada finalizó con un evento cultural en un teatro perteneciente a una comunidad evangélica. La articulación entre la Oficina y la Mesa de Diálogo fue lo que sostuvo el evento, en un accionar conjunto que se reveló eficaz en un proceso de legitimidades cruzadas entre Estado y religiones, de forma que el director se enorgullecía de haber hecho todo el trabajo con voluntarios (Entrevista al director de Bahía Blanca, 10/4/2019).

La intención del encuentro era poner en contacto direcciones de distintos puntos del país y de distintos municipios, enfocándose en lo que desde el Estado se podía hacer para trabajar con las religiones, “reivindicando el hecho religioso” (en términos académicos, producir una gran instancia de gobernanza multinivel, Martínez-Ariño, 2021). En este sentido, quienes tuvieron la palabra fueron las y los agentes estatales, si bien se contó con la participación de agentes religiosos, de la Mesa de Diálogo Interreligioso de La Plata y región capital (una organización autónoma que surgió tras la salida la primera directora de culto de la ciudad de la gestión) y de académicos especialistas en ciencias sociales de la religión. Las Jornadas se desarrollaron en tres mesas, contando al inicio con la presencia del intendente local y del Secretario de Derechos Humanos de la Nación. Estaba anunciada en el programa la presencia de la directora del Registro Nacional de Cultos, como así también otros directores provinciales y municipales que finalmente no asistieron. Si bien en general la excusa estuvo relacionada con agendas personales, lo cierto es que hubo cierta tensión en el hecho de que la convocatoria fuera hecha por un municipio, y más aún en pleno año electoral (Entrevista Director provincial de Cultos 2015-2019, 25/6/2019), de una forma que subvertía cierto orden estatal jerárquico.

La primera mesa fue de tipo académica, coordinada por la directora de Culto de Florencio Varela, con tres expositores: una teóloga anglicana, que habló del rol de la mujer en el cristianismo; un historiador de la Universidad de La Pampa, que expuso sobre las comunidades protestantes históricas y su llegada a la región sur del país; y un antropólogo de la Universidad de Buenos Aires, que reflexionó sobre las creencias de los pueblos originarios y sobre otras espiritualidades. A continuación, se presentaron los miembros de la Mesa de Diálogo Interreligioso local, dando a conocer sus religiones y brevemente el accionar que desarrollan con el municipio¹²⁶. Luego del almuerzo inició la segunda mesa, que sería la central del evento, pues contaba con la participación de los directores y directoras provinciales y municipales exponiendo sobre sus experiencias de gestión. Los primeros oradores fueron funcionarios y funcionarias de culto de niveles provinciales: San Juan (que fue sede de un encuentro interreligioso nacional en 2017), Tierra del Fuego y Chaco. A continuación, me tocó exponer como “especialista” en el funcionamiento de las direcciones, en una mesa compartida con los directores de Río Negro y La Pampa¹²⁷.

Habiendo terminado este primer sub-bloque, expusieron las y los directores municipales. La primera mesa estuvo compuesta por cinco directores de la zona noroeste del Conurbano bonaerense (San Martín, Pilar, Merlo, Hurlingham y José C. Paz). Aquí los primeros cuatro directores establecieron un puente directo –de manera más o menos explícita- entre una opción política (el peronismo) y una opción religiosa (el evangelismo) en sus gestiones. Esto fue matizado por la intervención del director de José C. Paz, quien enfatizó el rol de directores como agentes estatales, más allá de las pertenencias religiosas o políticas personales. Para finalizar este segmento, habló la directora de Entidades y Culto de la ciudad de La Plata (que era quien coordinaba la mesa), para dar paso luego al director de la Oficina de Cultos local. Este habló de las tareas que vienen realizando, básicamente en relación al Registro Nacional de Cultos, pero también de otras dos políticas concretas, para lo cual invitó a quienes están

¹²⁶ Los expositores aquí fueron de DAIA, de la Pastoral Juvenil católica, un pastor y una laica de la Iglesia Evangélica del Río de La Plata (IERP), un referente importante de la Escuela Científica Basilio y otro de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (IJSUD), y el director del Templo Hermana Teresa (una congregación local).

¹²⁷ Mi llegada a las Jornadas fue posible por el acercamiento a quien fuera la primera directora de Entidades y Culto de La Plata. Como católica, y luego de finalizar sus funciones estatales, se propuso con aval de la Arquidiócesis de La Plata (que estrenaba para ese entonces nuevo Arzobispo) crear una Mesa de Diálogo Interreligioso. Su salida de la Dirección, como veremos en el próximo capítulo, fue precipitada, y no estaba contenta con ese proceso. Me la encontré a principios de 2018 en la Municipalidad de casualidad y allí me comentó su salida y quedamos en tomar un café. Meses después nos encontramos, y en la charla me comenta que se estaba organizando el encuentro de Bahía Blanca, y me invita a formar parte, y me recomienda que le escriba al director para poder hablar. Tras una serie de mails soy invitada a exponer como “especialista” en relaciones entre religiones y Estado. Al finalizar la Jornada el Director me contó de un proyecto para organizar un observatorio sobre el hecho religioso en la provincia, del que no tuve más noticias.

involucrados a exponer: un tour de turismo religioso por la ciudad, donde articulan con Turismo de la municipalidad; y la política de soluciones habitacionales ya mencionada.

Finalmente, y ya bastante pasada la hora en la que debía dar cierre el evento, se dio la palabra a la Mesa de Diálogo Interreligioso de La Plata y región capital, donde quien fuera directora de la oficina de culto platense en su primera etapa, ahora parte de la Mesa, contó las tareas que vienen desarrollando, explicando que no es un espacio perteneciente al Estado (como el caso bahiense), pero que busca articular con él. Cabe mencionar que fueron a las Jornadas varios miembros de la Mesa, más allá de que por cuestiones de tiempo solo hubiera hablado una representante. Terminadas las exposiciones, se invitó a los participantes a concurrir a un teatro cercano, donde se entregaron certificados de participación, las distintas religiones pertenecientes a la Mesa pasaron a hacer una bendición, y tuvo lugar una pequeña obra de teatro y un coro interreligioso.

El segundo día las Jornadas transcurrieron en la Universidad Nacional del Sur, con la tercera mesa, donde especialistas y miembros de ONGs (religiosas y no religiosas) hablaron sobre temas “de agenda” con la idea de indicar posibles espacios de acción. Estos fueron medioambiente (con dos especialistas –uno de ellos baha’i- y un sacerdote católico); refugiados y migrantes (con un sacerdote católico, una abogada evangélica y el director de migraciones de Bahía Blanca); y trata de personas (con un integrante de una ONG, una laica y un sacerdote católico, y el secretario de la Cámara Federal de Apelaciones de Bahía Blanca). Una vez terminaron las exposiciones se dio por finalizado el evento, invitando a quienes quisieran a participar de una visita guiada por lugares religiosos de la ciudad, recorriendo la catedral católica, la sinagoga y la iglesia anglicana. Luego, mientras los oyentes se iban dispersando, el director de culto de Bahía Blanca invitó a los directores a unas palabras de reflexión finales, con el compromiso de escribir y firmar una declaración de cierre, disponible en la página de las Jornadas¹²⁸.

En estos dos días se produjeron una serie de relaciones y redes que fueron más allá de las dinámicas políticas y religiosas particulares, si bien se podía ver con claridad las afinidades entre los directores-pastores y de las otras direcciones entre sí. A la luz de este encuentro y de lo ya mencionado sobre las direcciones municipales se habilitan una serie de discusiones sobre las que profundizaré a continuación.

¹²⁸ La web de las Jornadas <http://www.bahia.gob.ar/interreligiosa/>

¿El área de acción le gana a la identidad política?

Este evento tuvo varias particularidades, en primer lugar, porque reunió a partir de una iniciativa municipal, a agentes de distintos niveles de gobierno, faltando el referente de la provincia en la que se encuentra el municipio. La dinámica de trabajo sobre áreas de culto atravesó en esta oportunidad las identidades políticas, e incluso los grandes lineamientos provinciales. Las cinco provincias participantes -Río Negro, La Pampa, Tierra del Fuego, Neuquén y San Juan- no tienen un entramado legal particularmente afín a la asociación entre religión y Estado. Recuperando la clasificación de Esquivel (2009b) sobre las constituciones provinciales, Río Negro, La Pampa y Tierra del Fuego tienen una impronta pluralista con reconocimiento de la tradición católica –lo que estuvo presente en el discurso del Secretario de Culto de La Pampa (que es pastor evangélico)-; San Juan tiene un espíritu pluralista (de reconocimiento de todas las religiones en su territorio) pero que ubica claramente a la religión en el ámbito de lo privado; y Chaco tiene una Constitución abiertamente laica. Sin embargo, esto no evita que las cinco provincias tengan oficinas de culto activas, con un trabajo sostenido con sectores evangélicos –y en el caso de San Juan con una fuerte presencia baha’i-. A su vez, es interesante pensar en las formas en que funcionan los cuadros intermedios en este caso, porque cuatro de los cinco funcionarios pertenecen a provincias peronistas, y ninguno estaba claramente alineado con las políticas de Cambiemos, signo político del municipio que llevó adelante la convocatoria. Si bien esto también sucedió a nivel de los municipios participantes, donde cinco de los ocho municipios eran de intendencia peronistas, es destacable que era un nivel municipal, de otra provincia y otro signo político, al iniciar un año electoral, el que organizó el evento. Aquí tampoco hay una vinculación relacionada con la pertenencia religiosa, porque había tanto directores y directoras de pertenencia católica como evangélica.

Dentro de los casos municipales, es destacable la presencia de directores que no sólo son peronistas, sino también que forman parte del Frente Justicialista Cristiano, una iniciativa de pastores evangélicos del Conurbano bonaerense cuyos tres pilares de identificación son evangélicos, peronistas y provida¹²⁹. Entre ellos estaban los directores de Hurlingham, Merlo, San Martín, y el director de Pilar, que si bien pertenecía a un municipio en ese momento gobernado por Cambiemos (incluso fue como candidato a consejero escolar, Entrevista Director de Cultos provincial 2015-2019, 25/6/2019), se identificó a sí mismo como parte del Frente. Como mencioné anteriormente, en la exposición de estos agentes estatales se produjo una clara

¹²⁹ Los avatares electorales durante el 2019 hicieron que se produjera una escisión posterior entre el Frente Justicialista Cristiano y el Frente Nacional Cristiano, donde quedaron nucleados varios de estos directores. Para más información ver [Capítulo 6](#)

identificación entre opción política, pertenencia religiosa y acceso al Estado, de forma tal que el director de Hurlingham propuso que debía existir una dirección de cultos, que descentralizara el accionar del Registro Nacional, en cada municipio del país (Notas de campo, 9/4/2019). Esto es significativo pues se concibe al Registro como la vía de legitimación frente al Estado, y, por lo tanto, como forma de poder influir en la construcción de una agenda pública municipal, reconociendo a su vez una capacidad de “abajo hacia arriba” para impulsar convenios con Nación, más allá del criterio de densidad demográfica de la diversidad religiosa que había querido establecer la directora del Registro.

Considero que esto es posible justamente porque se trata de niveles subnacionales de gobierno, y en particular de áreas periféricas de esos niveles. Y esto no solo por la variedad de pertenencias políticas, sino también por la posibilidad de que sea un organismo de un nivel inferior, un municipio, el que convoque a niveles superiores, tanto provinciales como nacionales. La ausencia de la gente de la Secretaría de Culto de la Nación, como de algunos otros directores provinciales y municipales, puede analizarse como una resistencia a esta convocatoria “desde abajo”. Sin embargo, el evento contó con su representante nacional en la figura del Secretario de Derechos Humanos, estando presentes los tres niveles de gobierno en un mismo evento estatal.

Los alcances de la gobernabilidad y las formas de la gobernanza

Ahora bien, si nos adentramos un poco más a los objetivos que persiguió este evento, se puede observar que hay una intención de asegurar una determinada forma de gobernanza en la que ya no sólo se cuenta con las religiones como “rueda de auxilio” (Carbonelli: 2015) del accionar estatal en determinadas áreas, reproduciendo una versión ampliada de esa “laicidad subsidiaria” (Esquivel, 2014) que pareciera regir en Argentina en las relaciones entre Iglesia Católica y Estado, donde se encuentran en tensión medidas estatales progresistas con legitimidades religiosas. Lo que se propone es otro tipo de vínculo entre Estado y religiones, distinto en algún punto al que este establece con otras organizaciones de la sociedad civil, donde las religiones permeen las maneras en que el Estado proyecta qué es el bien común, en una articulación que se convierte en una forma de colaboración mutua. Así, el documento firmado por los trece funcionarios estatales como cierre de las Jornadas indica la siguiente

Declaran que, en todo el ámbito nacional, se debe respetar:

- a) El reconocimiento y valoración positiva del hecho religioso, como fundamento de toda actividad dirigida al fomento del diálogo intercultural e interreligioso.
- b) El resguardo y visibilidad de nuestras tradiciones religiosas en el marco de un amplio pluralismo y equidad, basado en la libertad religiosa, de conciencia y de cultos.
- c) La promoción y valoración positiva de las Secretarías, Direcciones Generales, Direcciones, Coordinaciones, Oficinas, Mesas de Enlace, en el área de cultos, ya sea en el

ámbito nacional, provincial y/o municipal, como herramientas de gestión de la diversidad religiosa que faciliten la promoción y formación de nuevas mesas de diálogo y/o espacios de encuentro similares en lo concerniente a la promoción y difusión del diálogo intercultural e interreligioso.

d) El rol del representante del Estado, como nexo articulador de las organizaciones basadas en la Fe, con las políticas públicas del Estado con la finalidad de promover acciones complementarias en el bien común. (Página de las Jornadas)

En esta declaración no solo puede verse cómo se produce claramente una declaración “desde abajo” que busca impulsar cambios hacia arriba (Martínez-Ariño, 2021), sino también cómo es el Estado el que se constituye en garante de la participación de las religiones en estos espacios. De alguna manera, es el Estado el que construye una forma específica de diversidad religiosa en su territorio, lo que por un lado habilita participaciones, ya no solo de la Iglesia Católica y de otras religiones con presencia más histórica, sino también de religiones muy minoritarias. Pero, al mismo tiempo, ese rol de nexo le permite al Estado retener para sí la función de decidir dónde pueden las religiones tener voz y voto (Martínez-Ariño, 2016). Esto se puede ver en acción en la primera y la tercera mesa de las Jornadas, donde se invitó a académicos, funcionarios de otras áreas del Estado, laicos y líderes religiosos a hablar de una agenda seleccionada por ese mismo Estado. Así se evitó en todo momento ingresar en temáticas que pudieran producir tensiones, tanto entre los funcionarios, como entre el Estado en su conjunto y las religiones. Incluso cuando los miembros del Frente Justicialista Cristiano se pronunciaron abiertamente como provida, no lo hicieron el momento en que tenían que exponer como funcionarios, y los temas elegidos para tratar como configuradores de agenda fueron las migraciones, el medio ambiente y la trata de personas, temáticas donde más allá de los bemoles de las posiciones particulares hay cierto consenso en que deben ser abordadas de maneras semejantes por el Estado y las organizaciones de la sociedad civil, y donde las religiones pueden aportar recursos humanos que complementen el accionar estatal.

Esto está claro en la postura de la Oficina de Culto de Bahía Blanca, que busca visibilizar a las religiones no solo como forma de diversidad cultural (lo que podemos pensar que hace con el turismo religioso), sino también implicarlas en el accionar en políticas públicas específicas orientadas a los social, como es la de soluciones habitacionales. Así el momento de acción social también se constituye en un espacio de acuerdos, donde ganan legitimidad por partes iguales Estado y religiones. Así, considero que el evento buscaba promover algo semejante a lo que Jean Baubérot y Micheline Milot (2011) denominan una laicidad de colaboración, donde, como mencioné en la Introducción, el Estado, independiente de las autoridades religiosas, establece vínculos en áreas específicas, por el bien de la sociedad en su conjunto, promoviendo

“regímenes institucionales” de colaboración, pero siendo él quien establece cómo se producirán esos regímenes.

Esto incluso permite explicar la presencia de la Mesa de Diálogo Interreligioso de la ciudad de La Plata, que participó no tanto como espacio de diversidad religiosa autogestivo –lo que hubiera sido interesante- sino que lo hizo fundamentalmente porque le interesaba a los organizadores del evento contar con la presencia de una de sus integrantes, que fue la primera directora de Entidades y Culto de la ciudad de La Plata, y que perteneciendo al mismo frente político que la directora en funciones (ambas forman parte de Cambiemos), llevó adelante por dos años una gestión que tuvo algunas diferencias con las de su sucesora, ya que “salió en búsqueda” de las religiones presentes en el municipio. Fue esto mismo lo que le permitió luego articular la Mesa, acompañada por su pertenencia católica y la red de contactos que había forjado. Si bien se tomó muy en cuenta su experiencia, sobre todo cuando habló de su gestión pasada, no fue invitada a firmar la declaración, dejando en evidencia una dinámica que va claramente del Estado a las religiones.

Conclusión

En este capítulo busqué presentar una imagen general de la regulación estatal de lo religioso en el nivel municipal bonaerense. Para ello, di cuenta de las características particulares que tiene el gobierno local en la provincia, para desde allí comprender las particularidades de la gestión de lo religioso.

Los municipios bonaerenses cuentan con una autonomía relativa, que podemos ver en funcionamiento en el caso de la articulación con las religiones en dos grandes áreas: por un lado, la posibilidad de reglamentar impuestos, y de generar exenciones; y por otro, en la configuración de la organización interna de los municipios, y en el nombramiento de funcionarios no electivos en manos del intendente local. Así vimos como en la mayoría de las localidades de la provincia existe una exención para las religiones en su territorio, reconociendo allí particularmente el accionar social de las instituciones religiosas. Respecto a los funcionarios, quedó en evidencia una trama compleja para su nombramiento, donde pesan factores políticos, pero también religiosos, en áreas que suelen surgir más por una presión externa al Estado desde la ciudadanía religiosa, que por un proyecto estatal que contemple como tema central el pluralismo religioso.

Si existe un interés “desde abajo” del Estado de encontrar un lugar en el entramado estatal, esto es posible por una política “desde arriba”, de forma que la intervención del nivel nacional a través de la Secretaría de Culto de la Nación interfiere en la autonomía local, pero al mismo

tiempo otorga una serie de capitales simbólicos y territoriales que son buscados desde los agentes estatales que gestionan el territorio. El convenio con el Registro Nacional de Cultos habilita ciertas acciones, pero queda luego abierto un espacio para la creatividad institucional respecto a cuáles son los límites esperables de las funciones a realizar por un área de cultos (Martínez-Ariño, 2021). Aquí todas las oficinas coinciden en el objetivo de convertirse en la “ventanilla de acceso” de las religiones al Estado, pero luego encuentran ciertas diferencias en lo que refiere a las formas de vinculación y visibilización de las religiones (tanto por medios tradicionales como a través de las redes sociales), respecto a qué religiones deben participar en el entramado estatal y de qué maneras.

Una forma de aunar criterios está asociada a la construcción de redes informales entre municipios, que a partir de afinidades mayormente políticas ponen en articulación tareas conjuntas o articuladas, aunque cada director y directora con quien hablé considera que su gestión tiene particularidades que la hacen única (Martínez-Ariño, 2021). Estas redes se vieron complejizadas en el caso de las Jornadas Interculturales e Interreligiosas de Bahía Blanca, pues allí una oficina de nivel municipal, y de un municipio sin particular peso simbólico en el entramado provincial, logró llevar adelante un proyecto ambicioso, encaminado a crear una red de gobernanza multinivel de la diversidad religiosa lo más integral posible, que en pleno año electoral reunió directores y directoras de oficinas de culto a niveles provinciales y municipales, e incluso contó con una presencia nacional. Sin embargo, las ausencias de figuras claves en el entramado de gestión de lo religioso dieron la señal de que este proyecto no lograría generar una articulación tan ambiciosa como la que pensaba llevar a cabo el director bahiense.

Finalmente, todas estas formas de articulación local, como el proyecto de descentralización del Registro Nacional de Cultos, permiten pensar en una forma de laicidad distinta a la que se registra a nivel nacional, donde la subsidiariedad (Esquivel, 2014), persiste al coexistir medidas estatales progresistas con legitimidades religiosas (principalmente católicas) que formando parte del entramado estatal influyen en la toma de decisiones. Así a nivel local (sin que deje de existir esta lógica de subsidiariedad, en particular en lo que respecta a la acción social) los y las dirigentes de las oficinas de cultos municipales parecen apuntar a una laicidad de colaboración (Baubérot y Milot, 2011), donde el Estado, independiente de las autoridades religiosas, establece vínculos en áreas específicas, por el bien de la sociedad en su conjunto, promoviendo “regímenes institucionales” de colaboración, pero siendo él quien establece cómo se producirán esos regímenes. En el próximo capítulo me concentraré en tres casos municipales específicos, para poder indagar en mayor profundidad en los desafíos y complejidades de la gestión local de lo religioso.

Capítulo 5

Tres casos y tres formas de gestión municipal de la diversidad religiosa: La Plata, Florencio Varela y Quilmes (2015-2019)

En el capítulo anterior presenté un panorama general de las oficinas de culto a nivel municipal en la provincia de Buenos Aires. A continuación, profundizaré sobre tres casos locales, para desde allí poder reflexionar en mayor profundidad sobre las dinámicas estatales y religiosas en la regulación a nivel local, donde los vínculos se producen cara a cara. La selección de los casos fue teórica, y tuvo como criterio inicial seguir a aquellas direcciones con un vínculo más fluido con la Dirección Provincial de Cultos. Posteriormente, y habiendo realizado el relevamiento presentado en el capítulo anterior, la selección cobró otra centralidad, por tratarse de casos con ciertas particularidades que se destacan del panorama general.

Dos de las direcciones con las que trabajaré en este capítulo, Quilmes y Florencio Varela, pertenecen a la zona sur del Gran Buenos Aires. La tercera, la dirección de La Plata, podría ser incorporada a este mismo criterio en términos de continuidad de los conglomerados urbanos, sin embargo, su elección estuvo signada fundamentalmente por tratarse de la capital de la provincia; y porque particularmente en los últimos años mantuvo vínculos estrechos con su par provincial. Cabe destacar que en los tres casos se trata de oficinas creadas entre 2014 y 2015, existiendo en las localidades previamente algún tipo de vínculo municipal con iglesias evangélicas (donde en los dos primeros casos hubo alguna forma de dirección de cultos de actividad esporádica, y en el tercero un Consejo Municipal de Pastores con un espacio físico en el Pasaje Dardo Rocha, edificio municipal) y con la Iglesia Católica.

Quilmes y Florencio Varela mantuvieron en este período un trabajo conjunto aceitado, en la medida en que esto fue posible tratándose de dos municipios con signos políticos opuestos, y donde además en el caso quilmeño esa distinción se conformaba como capital político específico por ser una localidad históricamente peronista. Sin embargo, la articulación fue constante dada la cercanía geográfica, por un lado, y por otro porque varias de las iglesias presentes en la zona articulan en ambos territorios. Esto es especialmente notorio en el caso de la Iglesia Católica, pues la diócesis de Quilmes incluye los municipios de Quilmes, Florencio Varela y Berazategui. Este incluso fue el criterio seguido por el Director provincial de Cultos para establecer relaciones con estos municipios, dado que fue a partir del trabajo con el obispo local -en este período Carlos Tissera- que delimitó esas localidades como parte central de su gestión (Entrevista Director de Cultos, 2015-2019, 25/6/2019). Sin embargo, observaremos a lo largo del capítulo algunas distinciones importantes entre ambas gestiones, sobre todo en los

objetivos de cada director/a en el cargo, y el impacto que esto tuvo en su forma de regular la religiosidad local.

Por su parte, el caso de La Plata se destaca, además de por ser la capital provincial, porque en sus cuatro años de existencia, correspondientes a una misma gestión municipal, hubo dos directoras, cada una con un perfil particular. Así, mientras la primera llegó a trabajar al área como especialista en las otras funciones de la Dirección (asociadas al trabajo con organizaciones sociales) y “descubrió” la diversidad religiosa, impulsando desde allí una serie de proyectos; la segunda ocupó el cargo con una proyección mucho más política en términos de que su gestión le habilitase rápidamente un capital territorial a ser utilizado (objetivo que, como veremos, fue parcialmente cumplido al acceder a un cargo de subsecretaria al final de su gestión).

Dado que en el capítulo anterior he ubicado a las direcciones en el mapa provincial, y destacado las actividades que se pueden considerar comunes a todas las direcciones, en este caso profundizaré sobre los elementos distintivos, para desde allí observar la vinculación entre formas de gestión y de regulación estatal de lo religioso. Para ello me serviré de entrevistas en profundidad a las tres directoras y al director estando en funciones, observaciones participantes de eventos organizados por las direcciones o en otros en los que estos participaron (tanto organizados por otros niveles de gobierno como por las religiones), y revisión de normativa, redes sociales y medios de comunicación.

Características territoriales y religiosas de los municipios

Los municipios elegidos presentan características propias en términos de composición habitacional y religiosa. La Plata, como capital de la provincia, tiene cierta centralidad administrativa, a la vez que como conglomerado urbano es el segundo partido más habitado de la provincia, con 654.324 habitantes según el censo de 2010¹³⁰. Junto con las localidades vecinas de Ensenada y Berisso conforma el aglomerado urbano Gran La Plata. El partido de Quilmes está enraizado en la historia misma de la colonización, llamándose así porque allí se construyó una reducción donde se trasladó a pie, desde Tucumán, al pueblo originario denominado con el mismo nombre, tras las guerras calchaquíes. En este sentido, precede ampliamente a la consolidación y creación de otras localidades de la zona. Actualmente incluye las localidades de Bernal, Don Bosco, la ciudad de Quilmes, Ezpeleta, Villa La Florida y San Francisco Solano, contando en total con una población de 582.943 habitantes para 2010. El

¹³⁰ Cabe destacar aquí, que el primero es La Matanza, con 1.775.816 habitantes en 2010, más del doble que su par platense.

partido de Florencio Varela es más reciente, con su origen entrado el siglo XIX. Además de la ciudad del mismo nombre, cabecera del partido, incluye las localidades de Bosques, Estanislao Zeballos, Gobernador Costa, Ingeniero Allan, La Capilla, Villa Brown, Villa San Luis, Villa Santa Rosa y Villa Vatteone, contando para 2010 con 423.992 habitantes.

Políticamente, la ciudad de La Plata tiene un derrotero de fuerte presencia de la Unión Cívica Radical, si bien entre 1991 y 2015 gobernó el peronismo (16 de esos años el intendente fue Julio Alak, luego con funciones como ministro de Justicia en el kirchnerismo), para actualmente estar a la cabeza de la intendencia la coalición Cambiemos (hoy Juntos por el Cambio), dentro de la cual fue ganando progresivamente espacio de toma de decisiones el PRO local. El hecho de ser la capital de la provincia, con las sedes centrales de los tres poderes de este nivel de gobierno, hace que sea un territorio de disputas políticas constantes, a la vez que la ciudad esté atravesada en su cotidiano tanto por los avatares del gobierno local como del provincial.

Quilmes y Florencio Varela son municipios históricamente peronistas, si bien como veremos en el período que nos ocupa, el municipio quilmeño fue gobernado por Cambiemos para el período 2015-2019 (con el conocido cocinero Martiniano Molina como intendente), en un proceso donde varios municipios del Gran Buenos Aires vieron cortada una larga historia de afiliación política con el peronismo. Esto es importante aquí porque el gobierno provincial se interesó particularmente en buscar acrecentar el peso político específico de Cambiemos en esos territorios (lo que, en varios casos, como el quilmeño, resultó infructuoso para ganar la reelección, pero sí plantó un cierto piso de presencia territorial). En el caso de Florencio Varela los cambios no se producirían al inicio de la gestión con un nuevo gobierno, sino a mediados, cuando el histórico intendente Julio Pereyra (que estaba frente al estado municipal desde 1991) ganara las elecciones como diputado provincial en 2017, quedando a cargo Andrés Watson, quien 2019 ganaría las elecciones para pasar de ser intendente provisorio a electo.

Composición religiosa

En términos de composición religiosa, la ciudad de La Plata, de fuerte presencia masónica (Vallejo, 2001; Sempré y Rizzo, 2003), ha tenido siempre cierta diversidad religiosa, sobre todo asociada a la inmigración, con una importante presencia en el espacio público de la Iglesia Católica. Dentro de la organización de la Iglesia Católica en el territorio nacional, la ciudad es cabecera de la Arquidiócesis de La Plata, que incluye también las localidades de Berisso, Ensenada, Magdalena y Punta Indio; aunque históricamente llegó a abarcar la totalidad de las provincias de Buenos Aires y La Pampa. Es a su vez la central de la región pastoral platense (que incluye buena parte de la provincia de Buenos Aires y la diócesis de Santa Rosa) y de la

provincia eclesiástica platense (que abraza la zona centro de la provincia de Buenos Aires). La característica de la localidad, que es a su vez capital provincial, hace que muchos eventos católicos tengan lugar allí con presencia de importantes referentes políticos y culturales, como los TeDeum por las fechas patrias. A su vez, el Arzobispo es reconocido por sus pares en la provincia de Buenos Aires como primado, teniendo fluida relación con el gobernador o gobernadora en gestión y con el intendente de la Ciudad.

Conforme a datos de AICA (2010), en la Arquidiócesis cuenta con 70 parroquias; 105 iglesias y capillas; 90 centros educativos; y una universidad (la Universidad Católica de La Plata, UCALP). De las 70 parroquias, 57 corresponden a la localidad de La Plata, donde también se encuentra la Catedral y dos Basílicas. Debemos agregar un dato de importancia para la feligresía católica, ya que la ciudad cuenta con una de las beatas argentinas, Sor María Ludovica, quien fue a su vez la mayor promotora del Hospital de Niños de La Plata, hoy provincial y uno de los más reconocidos en su área.

Como he mencionado, Quilmes y Florencio Varela forman parte de la diócesis de Quilmes en términos de circunscripción católica. Las características pastorales de su primer obispo, Jorge Novak (quien estuvo frente a la diócesis desde su creación, en 1976 hasta su muerte en 2001), asociadas a cuatro líneas de trabajo (Duhau, 2020) -preocupación por los Derechos Humanos¹³¹, opción preferencial por los pobres, trabajo ecuménico y la preocupación misionera por la evangelización- crearon las condiciones que considero hicieron posible que varias de las propuestas desarrolladas por estas municipalidades llegaran a buen puerto. Como mencionaba la Directora de Cultos de Florencio Varela, el trabajo social de Novak, y su fuerte impulso de la mejora de las condiciones de vida de los ciudadanos de estas localidades, hace que sin importar la religión que se profese, la población local lo reconozca como un referente territorial (Nota de campo 7/10/2017). En términos demográficos, la diócesis cuenta con 80 parroquias, 220 iglesias y capillas, 45 monasterios y 49 centros educativos, teniendo además en la localidad quilmeña de Bernal una sede de la UCALP.

En términos de diversidad religiosa, como se observa en el cuadro 6.1 las tres localidades cuentan con una presencia religiosa diversa, que estadísticamente es mayormente cristiana (como sucede con la provincia en su conjunto). Como datos a destacar cabe mencionar la presencia de iglesias protestantes de lo que Wynarczyk (2009) llama el “polo histórico liberacionista” en la ciudad de La Plata, lo que puede explicarse por su lugar como capital provincial; y la presencia de iglesias más nuevas históricamente, y con un anclaje más tardío en

¹³¹ Novak fue parte fundadora del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (ver capítulo 1).

el país en las localidades de Quilmes y Florencio Varela. En este último municipio es destacable la fuerte presencia pentecostal, lo que como veremos traerá grandes desafíos para la directora local.

Cuadro 6.1 Religiones inscriptas en el Registro Nacional de Cultos, 2015

Religión		La Plata		Quilmes		Varela		PBA		
		Nº entidades	%	Nº entidades	%	Nº entidades	%	Nº entidades	%	
Evangélicos	Polo histórico-liberacionista ¹	12	4,51	11	3,57	3	0,9	243	2,45	
	Polo conservador bíblico	Sector evangelical	81	30,45	136	44,2	80	26,1	3211	32,39
		Sector pentecostal	99	37,22	114	37	176	57,3	4267	43,04
Otras religiones cristianas		16	6,02	25	8,1	7	2,3	431	4,35	
Religiones de matriz africana		8	3,01	7	2,27	8	2,6	419	4,23	
Testigos de Jehová		13	4,89	3	0,9	9	2,9	406	4,09	
Espiritistas		11	4,14	5	1,6	0	0	292	2,95	
Adventistas		5	1,88	3	0,9	5	1,6	231	2,33	
IJSUD (mormones)		7	2,63	1	0,3	13	4,2	209	2,11	
Otras religiones		8	3,01	1	0,3	3	0,9	113	1,14	
Budistas		1	0,38	0	0	2	0,7	28	0,28	
Nueva Era / neohindusimo		2	0,75	0	0	1	0,3	24	0,24	
Iglesia ortodoxa		1	0,38	1	0,3	0	0	23	0,23	
Judaísmo		1	0,38	0	0	0	0	16	0,16	
Islam		1	0,38	1*	0,3	0	0	2	0,02	
Total		266	100	308*	100	307	100	9915	100	

1. Incluye la Iglesia evangélica luterana argentina/ *El Islam aún no figura en la base pública del RNC

Fuente: elaboración propia en base al Registro Nacional de Cultos¹³²

Finalmente, quisiera destacar que a partir del trabajo cualitativo se puede dar cuenta de la complejidad de estos datos para los casos presentados. Como mostraré al profundizar en los municipios, hay algunas comunidades que, si en el total de los casos son minoritarias, como las religiones de matriz africana, o muy minoritarias -como sucede con los bahá'í, incluidos en "otras religiones" en el cuadro- esto no quiere decir que no estén asociadas a la vida cotidiana de la comunidad, e incluso a la gestión del espacio público.

A continuación, profundizaré sobre cada dirección para reponer ciertos puntos en común en las conclusiones del capítulo. Iniciaré con los casos de Quilmes y Florencio Varela para luego

¹³² Utilicé la misma metodología y seguí los mismos criterios que para la presentación de las religiones a nivel provincial (ver capítulo 2).

detenerme en La Plata, porque su recorrido está atravesado por particularidades que se comprenden mejor en contraste con los otros dos casos.

Quilmes: diversidad y proyección política

La localidad de Quilmes es la única, entre los casos estudiados, que tiene un antecedente específico de investigación sobre la diversidad religiosa en su territorio. Esto permite observar los cambios en la composición religiosa, a la vez que comprender mejor algunos de los derroteros de la Dirección. En el 2001 un equipo de la UBA realizó una encuesta sobre las adhesiones y comportamientos religiosos de la población quilmeña (Esquivel et. al., 2001). Allí observaron una importante identificación con el catolicismo, 77,5%; seguido por el evangelismo, con un 10,2% de los entrevistados, y un 10,2% de gente que no se identificaba con ningún grupo religioso (pero dentro de los cuales el 52,5% aún creían en Dios). Si bien las otras religiones tienen una representación estadística muy pequeña para ser analizada por la encuesta (en total eran el 1,6%), considero que es interesante destacar que en el desagregado figuraba un 0,6% de afroumbandistas y un 0,7% de espiritistas. Si se considera que la encuesta es de 2001, cuando aún había una fuerte estigmatización social sobre la diversidad religiosa (Frigerio y Wynarczyk, 2004) es importante que estas religiones figuren, aún con datos bajos, y llama la atención la alta identificación de encuestados como evangélicos y sin religión¹³³.

A su vez, como nota Semán (2021b) al comparar estos datos con los de un barrio popular de la zona sur del Gran Buenos Aires, estos números cambian al observar el nivel socioeconómico, en particular entre la población de nivel socioeconómico bajo. Este dato es relevante para este trabajo en la medida en que, como ya he mencionado, muchas religiones construyen una *expertise* particular que las legitima frente al Estado en la medida en que asisten a la población más empobrecida de cada localidad. Para el año 2001 los sectores sociales bajos de Quilmes se identificaban menos que la media con el catolicismo, en un 69,5% (ocho puntos menos), mientras que aumentaba significativamente el número de evangélicos, 22%, e incluso el de los umbandistas, que pasaban del 0,6% al 1,7%. En este sector social bajaba también el número de personas sin religión del 10,2% para el total al 6,8% en el caso particular. A su vez, el 39,1% de la población no evangélica de los sectores más bajos había ido al menos una vez a un culto evangélicos (contra el 27,4 para el total, descontando los evangélicos). Estos números,

¹³³ Al comparar estos datos con los presentados en el capítulo 2 de la encuesta del CEIL en su primera edición (2008), siete años después para el total del país, se observa que el número de católicos es semejante (77,5 en Quilmes, 76,5 en 2008 a nivel nacional), con más evangélicos (10,2 en nuestro caso contra 9) para el caso local y menos gente sin religión (10,2 contra 11,3). La encuesta del CEIL agrega como categoría a los testigos de Jehová y Mormones (2,1) pero no desagrega las otras religiones, por lo que ese punto de comparación se pierde.

atravesados por análisis cualitativos, dan cuenta de la permeabilidad de las iglesias pentecostales en sectores populares (Semán, 2010, 2015, 2021b), lo que se verá claramente en este caso y en el de Florencio Varela, estando también presente para La Plata.

Otro elemento que resulta muy relevante de esta investigación para mi caso de estudio es la pregunta por la imagen, positiva o negativa, de determinadas religiones. Así, el trabajo da cuenta de la percepción sobre la Iglesia católica, los carismáticos, los evangélicos y las religiones de matriz africana, caracterizadas en su conjunto como “umbanda”. Allí se puede observar que mientras que la Iglesia Católica tenía en 2001 una imagen mayormente positiva (del 55,9%, con un 26,3% indiferentes y un 15,3% de imagen negativa), y las iglesias evangélicas iban obteniendo mayor legitimidad (25,1% de imagen positiva, 44,4% indiferente y 41,1% negativa), se podía observar una muy fuerte estigmatización de las religiones de matriz africana (con solo el 1,5% de imagen positiva, el 4,8% indiferente, y el 70,1% de imagen negativa). Quienes concentraban esa mirada negativa eran mayormente los evangélicos. Sin embargo, el 9,4% de los entrevistados habían ido al menos una vez a un culto umbandista, número que ascendía al 18,3% en sectores populares. Estos datos, que son complementarios con análisis cualitativos a nivel nacional (Frigerio 2003, 2008a) son muy relevantes para comprender el accionar de ciertas comunidades de matriz africana frente al Estado como búsqueda de visibilización, y permiten comprender la trascendencia para estas comunidades de ser reconocidas en el espacio público en paridad con otras religiones menos estigmatizadas, o como en el del catolicismo, reivindicadas.

Consecuentemente con estos datos, el Director organizó la oficina con tres grandes interlocutores: por un lado la Iglesia Católica, con la que él personalmente mantendrá un muy buen vínculo, aunque a nivel institucional ciertas tensiones con el municipio lleven a que las relaciones se vuelvan principalmente protocolares¹³⁴; por otro las iglesias evangélicas, particularmente las pentecostales, de forma creciente hacia el final de la gestión; y finalmente las minorías religiosas con las que tendrán distintos acercamientos, en particular con las religiones de matriz africana, pues en la localidad es elegida por muchos fieles anualmente para realizar celebraciones en la ribera del Río de la Plata.

¹³⁴ El Director refirió en entrevista que hubo una serie de tensiones a partir de situaciones conflictivas en las que la Iglesia Católica se enfrentó al municipio, en particular respecto a la toma de unas tierras, donde la diócesis reclamó al Estado por la resolución de la situación de precariedad en la que se encontraban las personas que estaban realizando la ocupación. La Dirección de Cultos funcionó como mediadora en el conflicto. La posición de la Iglesia Católica responde a la tradición diocesana histórica de opción por los pobres (como antecedente sobre las tomas de 1981, con fuerte presencia eclesial, Vommaro, 2007). Encontré dos notas periodísticas contrapuestas sobre el tema, una de un diario local que explica lo mismo que el Director (*La Matriz Noticias*, 4/2/2018); y una de una agencia católica desvinculando a la diócesis (*Aciprensa*, 24/1/2018).

Como en otras Direcciones dos de las acciones principales son la articulación con el Registro Nacional de Cultos, con el que firmaron convenio en octubre de 2017, y la organización de logística para eventos, principalmente campañas evangélicas, y algunos eventos católicos. Como una particularidad, el municipio se caracteriza por tener dos eventos anuales de religiones de matriz africana que son los más grandes en la zona. Por eso a continuación profundizaré sobre los mismos, para luego retomar algunos elementos sobre el perfil de la dirección y la carrera política de su director.

Uso del espacio público y diversidad: el caso de las fiestas de religiones de matriz africana en la ribera de Quilmes¹³⁵

La ribera de Quilmes es uno de los lugares más importantes en la provincia de Buenos Aires para la celebración de festividades de religiones de matriz africana, en particular dos fiestas de orixás yorubas, con una larga historia de sincretismo con el catolicismo: la fiesta de Iemanjá (que muchas comunidades celebran el 2 de febrero, de forma sincrética con la fiesta de la Virgen de la Candelaria) y la de la Mae (Madre) Oxúm (el 8 de diciembre, coincidiendo con el día de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, que en Argentina es feriado nacional). Si bien como veremos el reconocimiento estatal a esta fiesta antecede la gestión activa de la Dirección de Cultos, esta fue tomando un rol cada vez más importante en la regulación del evento, a la vez que se fue visibilizando a la Agrupación Social, Cultural y Religiosa Africanista y Umbandista (A.S.R.A.U.) como organizadora de la sección más legitimada de la celebración. La fiesta de Iemanjá honra a la orixá regente del Mar, la Fertilidad, la Familia y los Pescadores para las religiones de matriz africana. En Argentina se celebra el 2 de febrero en distintos puntos costeros del país, con ofrendas de frutas y flores. Dos de los lugares de fiesta más importantes son Mar del Plata y Quilmes, ambos en la provincia de Buenos Aires. Si bien me concentraré en la segunda, cabe mencionar que la fiesta en Mar del Plata congrega a un gran número de fieles, cuenta con el apoyo municipal -como evento turístico y cultural- y de otros organismos nacionales, como el INADI, que incluso declaró el 2 de febrero día no laborable para el personal afroargentino de la institución¹³⁶. Además, dado que la comunidad que organiza la celebración más grande en Mar del Plata tiene su sede en la Ciudad de Buenos Aires, los últimos años ha contado con el apoyo y participación de la Dirección General de Cultos de esta ciudad. En la ribera del partido de Quilmes tiene lugar hace más de veinte años, con una asistencia de unas

¹³⁵ Parte de este apartado ha sido publicado en García Bossio (2019a).

¹³⁶ Problematizar las connotaciones étnicas de esta medida excede por mucho los límites del presente trabajo. Sin embargo, considero destacable este punto pues es una medida claramente novedosa en el calendario religioso local, aunque parte de su incorporación puede comprenderse más como un gesto de multiculturalidad (Martínez-Ariño y Griera, 2020) que de pluralismo, lo que para el caso de Iemanjá explica Frigerio (2015).

10.000 personas según datos de ASRAU (*Télam*, 1/2/2017). Analizaré en particular el evento como sucedió en febrero de 2017, pues los agentes estatales cumplieron allí un rol particular; y en febrero y diciembre de 2019 (fiesta de la Mae Oxúm), en los que participé¹³⁷.

Antes de profundizar en la fiesta en sí, hay que en cuenta que, frente a la regulación estatal, y sobre todo a las regulaciones sociales estigmatizantes (para este caso la muestra de Esquivel et. al. 2001), religiones como las de matriz africana, entre las que se encuentra la Umbanda, debieron desplegar una serie de estrategias que le permitieran crear una identidad colectiva para disputar un espacio en la vida pública (Frigerio, 2008a). En este sentido el reconocimiento estatal -vía la presencia de agentes del Estado- que desde febrero de 2012 se otorga a los festejos de la orixá Iemanjá en la localidad de Quilmes supone una victoria y un paso a la visibilidad mediática no cargada de prejuicios (Rodríguez, 2013: 119). A esto se agrega como signo positivo el diálogo que el Estado ha comenzado a establecer con religiones de matriz africana a través de sus Direcciones de Culto que, si bien no llega a ser de la regularidad y visibilidad con la que estos organismos se relacionan con otras religiones, supone un avance respecto a años atrás. Incluso en el caso de Quilmes se puede observar una progresiva inclusión de ASRAU en particular, pero también de otras comunidades afrorreligiosas, a eventos de diálogo interreligioso o de convocatoria abierta a la diversidad. Sin embargo, estas fiestas conservan una ruptura del cotidiano en un doble sentido: rompen con la rutina del creyente, pero también rompen con cierto sentido común local sobre el carácter de la fiesta litúrgica, que por causa del “mito de la nación católica” tiende a asemejarse siempre al ritual cristiano. Aquí la danza y la comida implican una relación distinta con la divinidad (Claval, 2014) y también con el espacio -aunque quizá sea la peregrinación la forma en que el catolicismo más se asemeja a este tipo de festividades-.

Esta tensión es importante para comprender la gestión estatal de la fiesta de Iemanjá, particularmente a partir del año 2017. El gobierno de Quilmes, de un signo político distinto al que había legitimado la fiesta en 2012, decretó que el encuentro era de interés municipal, considerando la promoción de la diversidad cultural, étnica y religiosa para ello (Decreto 6195/16) y dialogando de forma directa con A.S.R.A.U., bajo la cual muchas religiones de matriz africana se encuentran inscriptas en el Registro Nacional de Cultos (esto, como profundizaré en el próximo capítulo, no se produce sin tensiones). Sin embargo, esta

¹³⁷ También estuve presente en la última edición presencial en febrero de 2020. En esa oportunidad fui invitada por ASRAU a dar una charla sobre la relación entre las religiones y el Estado, en el espacio que construyen a fin de dar a conocer temáticas que consideran importantes para las y los fieles, con un cierto cariz académico. En esa oportunidad también tuve la posibilidad de hablar con el nuevo Director de Cultos, a quien se había invitado a decir unas palabras.

declaración no dejó de suponer una cierta forma de regulación restrictiva, implicando una nueva instancia de disputa por la legitimidad. La Secretaría de Seguridad de Quilmes ponía a disposición de los creyentes -encarnados para el Estado en los representantes de A.S.R.A.U.- su personal, pero en un primer momento pareció primar la limitación a ciertos aspectos de los festejos, suprimiendo la entrega de barcas (parte fundamental de la ceremonia), el acampe los días previos, la realización de fuego, estableciendo horarios de inicio y fin del evento, como forma de protección integral de quienes asistirían en tanto parte de la ciudadanía. De la misma manera se indicaba con anterioridad controles policiales y de alcoholemia. Tras un reclamo por parte de las comunidades religiosas se logró obtener permiso para presentar ofrendas florales en barcas, aunque continuó la advertencia de los controles policiales y de la prohibición de cualquier tipo de sacrificio animal (uno de los puntos que mayor regulación social estigmatizante produce sobre las religiones de matriz africana). Así desde el Estado se permitía el componente estético y festivo de la celebración en la ribera, pero se exigía eliminar aquello que pudiera resultar escandaloso o interpelante para el ideario estatal sobre cómo deben ser este tipo de eventos (Martínez-Ariño y Griera, 2020¹³⁸).

En esta ocasión, como en las dos que pude presenciar, la celebración se llevó a cabo a lo largo de todo el día, habiendo espacio para la danza y la alegría más allá de las restricciones, y agradeciendo las autoridades de A.S.R.A.U. el apoyo brindado por el Estado, en especial por el Director de Cultos local. De esta manera las festividades pudieron ser disruptivas respecto al orden establecido, irrumpiendo en el tiempo de lo profano para introducir un tiempo sagrado distinto a las sacralidades conocidas por muchos. En este sentido estas fiestas implican un cuestionamiento a la forma de pensar la construcción del espacio público, regulado estatalmente lo que Frigerio denomina lugares socialmente significativos (2017: 280). La conversión temporal de la ribera quilmeña en un lugar de festejo de religiones de matriz africana genera a la vez aceptación y cierto nivel de control por parte del Estado, en tanto se está disputando la posibilidad de que ese lugar sea apropiado para una práctica religiosa que escapa a los cánones de la fiesta cristiana, socialmente más legitimada.

De esta forma se impone un orden normativo que está territorializado, y que aun cuando estipula controles estrictos, no evalúa como opción suspender la fiesta. Esto no es un dato menor en tanto el Estado está reconociendo la importancia de la manifestación pública de las religiones -

¹³⁸ Martínez-Ariño y Griera (2020), en línea con lo que sucede en muchas de las investigaciones sobre diversidad religiosa y espacio urbano en la academia europea, encuentran la mayoría de los conflictos con las formas públicas de representar las prácticas religiosas entre el Estado y las comunidades musulmanas. Sin embargo, es interesante cómo muchas de sus reflexiones pueden ser consideradas para comprender en el caso argentino lo que sucede con las religiones de matriz africana.

incluso de aquellas que le son extrañas a ese mito de nación católica- y el rol que le corresponde como marco profano de esas expresiones de lo sagrado.

D: ...desde que empezamos a trabajar con ellos se puso todo un marco institucional, de poner patrullas, de poner ambulancias, de poner... que ayuda a regularizarlo, ¿no? Porque las manifestaciones religiosas se dan, emergen. La cuestión es regularizarlas, desde el Estado. Regularizándolas no introduciéndote en los asuntos internos, porque a mí no me importa si tiran futa o si tiran joyas al agua, pero sí en el marco de preservación de los demás.

P: Es lo que hablábamos el otro día [en la fiesta de Iemanjá]. Se notaba la presencia del Estado en el mejor de los sentidos...

D: Eso hace veinte años era imposible. Porque era una secta. Porque el pensamiento hegemónico era el católico, entonces todo lo demás era secta. Y de secta a satanismo, era lo que estaba instalado. (Entrevista con el Director de Cultos de Quilmes, 15/2/2019)

Es interesante en estos eventos ver también la adaptación que las religiones hacen a aquello que comprenden será más aceptado por el Estado (Martínez-Ariño y Griera, 2020), y en ese sentido menos regulado coercitivamente. La primera vez que fui a la fiesta de Iemanjá inicié el recorrido del lado opuesto de la ribera al que estaba proyectada la celebración de ASRAU (que se ubica por lo general en un lugar de mucha visibilidad, cerca de un destacamento policial). Así pude observar, de una forma que luego se me reveló casi como una metáfora, que entre más lejos se encontraban las comunidades del punto neurálgico de la celebración de fiesta, más encantadas parecían sus prácticas, con ritos donde se podía observar a personas en estado de trance con una divinidad cultuada (para una profundización sobre las prácticas religiosas de matriz africana ver Abalos Irazabal, 2017), carpas para pasar el día e incluso gente bebiendo alcohol¹³⁹. Estas comunidades ingresaban al río con las barcas, y dejaban sus ofrendas lo más hondo que podían. Por su parte, en la medida en que me acercaba al centro del evento todo se volvía más organizado, y a la vez más parecido al imaginario que nuestro sentido común de cultura católica local suele construir sobre lo que “es” una fiesta religiosa¹⁴⁰ (incluso cuando, como hemos visto para el caso de la peregrinación a Luján en el capítulo 3 la ingesta de alcohol también es un problema en celebraciones multitudinarias católicas).

De la misma manera, en las dos fiestas a las que asistí en 2019, ASRAU había armado un escenario, enfrente al cual se ubicaba una gran ofrenda de frutas y flores con un maniquí vestido

¹³⁹ El Director atribuye algo de esta distinción a que quienes estaban más lejos no eran de la localidad, sin embargo, nuevamente la mirada busca no ser de coerción: “Todas esas que están del otro lado [en la fiesta, en la ribera], generalmente no están institucionalizadas, y no son de Quilmes la gran mayoría, muchos te vienen de otros lugares. Digo, pero bueno, en algún momento frente a la presencia del Estado, la insistencia, se van a regularizar todas. ¿La entrada la podés prohibir? Y no, no la podés prohibir” (Entrevista con el Director de Cultos de Quilmes, 2019).

¹⁴⁰ Una herramienta para tensionar estas dos visiones puede encontrarse en la lectura de otras experiencias de la celebración, como en San Clemente (Abalos Irazabal, 2018) o en la ya mencionada Mar del Plata (Frigerio, 2015). Aquí podría pensarse en cómo los elementos más disruptivos de las fiestas católicas son naturalizados y banalizados (Griera, 2012), mientras que los que forman parte de otras religiones son cuestionados.

como la orixá a ser celebrada. A los costados, gazebos con una mesa donde se reunían las autoridades de la Agrupación y personas invitadas (en general de otras comunidades religiosas y del Estado), y otro con un stand donde se mostraba parte de la biblioteca popular que tiene la asociación, en general sobre temáticas religiosas (no solo africanistas), pero también sociológicas sobre africanidad y religión (se encontraba allí el libro de Esquivel et. al., 2001 al que referí). También se vendía el libro biográfico del fundador de la Agrupación y había fallecido unos años antes (su hijo es actualmente el presidente de ASRAU).

La jornada incluyó charlas en el gazebo sobre la historia de la religión en el país, cantos y bailes religiosos con jóvenes vestidas como las orixás y baile de las y los fieles, pero siempre indicando que lo que se estaba realizando era una representación, no el acto ritual. Desde el escenario, donde se ubicaba la banda, se anunciaba con un locutor los distintos momentos y se leían cartas de adhesión. En ambas oportunidades el presidente de ASRAU elevó una oración en yoruba, que luego fue leída en español para las y los presentes. Finalmente, ambas jornadas cerraron con procesiones sobre la costanera, y luego la entrega de las ofrendas en el río.

Si bien las fiestas fueron muy semejantes en términos de gestión del espacio, participantes y dinámicas, hay un punto a destacar sobre el rol del Estado en ambas. Considero que en comparación con la forma en que se gestionaron los eventos en 2017, este año los agentes estatales estaban mucho más involucrados con lo que sucedía, en la medida en que se habían familiarizado con las fiestas y estuvieron presentes. La fiesta de Iemanjá en febrero se realizó un día que el río estaba muy alto y picado (incluso en el momento en que se hizo la procesión el agua estaba empezando a inundar el pasaje que recorre la orilla del río). Eso hizo que allí la función de los agentes estatales estuviera en prestar atención a los posibles riesgos, con motos de agua de defensa civil que recorrían el río, y que debieron socorrer a varias personas que habían ingresado con las barcas de ofrendas y no podían salir.

La celebración de diciembre se configuró como un acto de despedida para el Director, dado que solo dos días después se realizaría el traspaso de mando de la intendencia, y por el rol activo que había ocupado en términos de funcionario político sabía que no sería renovado en su puesto (el agente que lo acompañó durante toda la gestión sí se mantuvo un tiempo más en funciones, por ser empleado de planta, pero unos meses después también se desafectó de la oficina). En reconocimiento a su trabajo con la comunidad afroreligiosa, ASRAU le hizo entrega de un certificado de agradecimiento, lo que luego también se vería reflejado en las redes sociales, tanto de la Agrupación como del Director. Al decir unas palabras el director indicaba que su gestión había iniciado organizando la primera fiesta de Iemanjá en 2016, y terminaba con la de la Mae Oxúm, agradeciendo a la comunidad religiosa por el apoyo recibido.

De esta manera, si bien no se trató únicamente de la gestión del director, porque paralelamente se produjeron otros eventos que colaboraron a la visibilización de las religiones de matriz africana, sí se puede dar cuenta de un proceso de apertura estatal, que bajo ciertos parámetros compartidos, colabora con la legitimación de ciertas prácticas religiosas, incluso por sobre la posible regulación social negativa (que como Frigerio 2003 ha demostrado todavía persiste fuertemente en los medios de comunicación, y en un cierto sentido común colectivo, Abalos Irazabal, 2017, 2020).

El perfil del director: la construcción de un candidato

Este Director es el único de los casos analizados en el capítulo que a partir de su gestión proyectó una candidatura electoral. Si bien es una candidatura en 9° puesto a concejal municipal (por lo que había muchas posibilidades de que, incluso siendo reelegido Martiniano Molina como intendente no llegara a ocupar el cargo), marca la conformación de una carrera política que se construyó fundamentalmente a partir del trabajo territorial con los agentes religiosos.

Cabe destacar aquí brevemente el perfil de director, que permite compararlo con los otros casos analizados en este capítulo, a la vez que comprender algunas acciones en su gestión, tanto a nivel territorial como en el espacio de las redes sociales (los aquí se complementan). El Director es un hombre joven, católico, profesor en ciencias sagradas -pues fue seminarista católico en Quilmes-, y al momento de la entrevista se encontraba realizando una maestría en diplomacia y política exterior, siendo su investigación sobre las relaciones entre la Santa Sede y Argentina entre 2003 y 2015, desde una perspectiva constructivista y tomando como modelo teórico el juego de doble nivel de Putnam (1996). Esa misma perspectiva es la que él usaba para comprender, ahora hacia el interior del país, las relaciones entre las religiones y el Estado, pues consideraba que mientras que en el nivel nacional las religiones mantienen la pretensión de un vínculo con el Estado desde lo institucional, en los niveles locales esto es mucho más complejo, pues si bien las comunidades de fe están dispuestas, en general, a trabajar con el Estado en la relación uno a uno, no siempre se prestan a establecer instancia de diálogo con otras religiones (Entrevista al Director de Cultos de Quilmes, 15/2/2019). Así el director identificaba como momentos de presencia interreligiosa solo aquellos donde había un representante neutral, el Estado, y no tanto en su figura como director, sino cuando estaban presentes instancias jerárquicas más altas, como el intendente o el personal del Registro Nacional de Cultos al momento de firmarse el convenio.

En este caso el director es un agente profesionalizado en cuestiones religiosas, inicialmente desde una formación católica, aunque dado que pasó por el seminario en Quilmes, con una

fuerte impronta ecuménica, deudora del camino pastoral del obispo Novak (Entrevista al Director de Cultos de Quilmes, 15/2/2019). Cuando continúa con su formación lo hace en cuestiones asociadas a la diplomacia, pues comprende que sus habilidades profesionales dentro del Estado lo circunscriben a acciones asociadas a las religiones. Considero también que allí reside algo del interés en la candidatura a un cargo electivo que le permitiera ahondar en otras líneas de gestión. Ahora bien, en comparación con otros casos de directores que hemos visto (sobre todo provinciales), donde la fuerte pertenencia católica se convierte en un filtro importante a la hora de mantener la relación con las religiones (donde hay favoritismo para el catolicismo y a medida que las religiones se alejan de ese parámetro o bien una regulación coercitiva o directamente no hay relación), el director parece romper con esas dinámicas. Esto se debe en parte a una mirada más académica (de corte ecuménico) sobre el fenómeno religioso que meramente confesional, pero también, y fundamentalmente, a que lo que va a primar aquí es una lógica política en un contexto de menor centralidad política del catolicismo.

En la medida en que el director va perfilándose políticamente la regulación sobre lo religioso se adapta a esa búsqueda de alianzas políticas. Si bien no asocia una pertenencia religiosa específica a una opción electoral, sí sabe que en la medida en que el Estado visibiliza y trata con las religiones al menos esas personas podrían votar por la gestión gobernante. De esta manera, construye un capital territorial propio que tiene como horizonte, más difuso al inicio, más marcado hacia el final, una agenda política electoral. Esto puede verse incluso en las relaciones con otras direcciones, donde la articulación con provincia se piensa en términos de una afinidad política, lo mismo que con Ciudad de Buenos Aires (aunque en este caso las relaciones sean más protocolares que de acción conjunta) e incluso con la Nación. Por otra parte, el vínculo con otras direcciones municipales, en particular la de Florencio Varela, que por los motivos mencionados tiene un gran potencial de acción conjunta, están matizados por la afinidad política, incluso allí donde podría realizarse trabajo cooperativo.

Así, a lo largo de los años de gestión hay un acercamiento cada vez mayor a iglesias pentecostales; una visibilización de la diversidad local, en particular con las religiones de matriz africana y con el Islam (dado que hay una comunidad asentada recientemente en Quilmes), y un trato cordial, pero de cierta distancia con la Iglesia Católica¹⁴¹. Con esta última muchas de las referencias que figuran en las redes, en particular los últimos años, están asociadas a la participación en eventos religiosos de cierta envergadura, donde además el director participa en

¹⁴¹ En el próximo capítulo veremos que, además de los hechos puntuales que tensionaron las relaciones para este caso, la Iglesia Católica no tienen siempre una relación muy aceptada con las direcciones, pues está acostumbrada a tener un vínculo más directo con los gobernantes que tienen más capacidad de toma de decisiones.

calidad de fiel; sobre todo en aquellos que requieren logística por parte del Estado, como los fogones de la fiesta de San Juan, que son una celebración local de importancia (esto pude observarlo en el posteo por esta fiesta que el director hizo en su *Facebook* en 2018, y que fue una de las publicaciones con más *me gusta* en su perfil).

El Director encuentra progresivamente en los medios digitales una forma más de gestión, que complementa su tarea *offline* con las religiones, y donde está constantemente mostrando el trabajo que realiza (*going public*, en palabras de Strömbäck, 2008), de forma que su *Muro* de Facebook se convierte en una agenda del funcionario para el ciberciudadano que puede seguir allí sus actividades diarias (Slimovich, 2012) -hay por supuesto aquí una intencionalidad de *qué* mostrar, que genera tensiones interesantes al contrastar las redes con la entrevista y las observaciones de campo-. En este sentido no sólo interactúa con las religiones que se encuentran en su territorio, particularmente con la Iglesia Católica y las iglesias evangélicas, sino que también proyecta su imaginario de agente estatal dedicado a la diversidad religiosa, en la medida en que visibiliza la acción ya mencionada con las religiones de matriz africana, y también con religiones muy minoritarias como la fe bahá'í¹⁴²; a la vez que utiliza estas redes para felicitar a religiones con poca presencia en Quilmes, retuiteando o compartiendo en su *Muro* los saludos protocolares que realiza la Secretaría de Culto de la Nación en sus propias redes sociales (por ejemplo hacia comunidades hinduistas o budistas). A su vez, y particularmente en *Facebook*, es etiquetado, y por tanto figura en su *Muro*, en muchas actividades realizadas por comunidades religiosas evangélicas, que mediante esa acción se visibilizan y legitiman su relación con el Estado (de la Torre, 2018), en un proceso de ensanchamiento del espacio público (Slimovich, 2018) que incluso en las redes había sido centralmente ocupado por la Iglesia Católica (García Bossio, 2018b).

Así a través de las redes sociales pude reconstruir un trayecto de afianzamiento de las relaciones entre la Dirección de Cultos y las iglesias evangélicas pentecostales, que se reafirma *offline* con la creación de un Consejo Unido de Pastores de Quilmes, y que *online* está presente en muchas de las publicaciones del Director (tanto en *Twitter* como en *Facebook*). Este consejo se creó a instancias de la Dirección de Cultos, luego de la conmemoración de los 500 años de la Reforma Protestante, como una forma de concentrar la acción con las iglesias evangélicas, y de evitar que alguna iglesia en particular se arrogue la autoridad de hablar por el conjunto (Entrevista al Director de Cultos de Quilmes, 15/2/2019). Así este consejo nuclea a los cuatro ya existentes

¹⁴² La fe bahá'í tiene en el cementerio de los disidentes en Espeleta (localidad de Quilmes) la tumba de una de sus misioneras más importantes May Maxwell. En 2018 esta se declaró "Sepulcro histórico", profundizaré un poco más sobre este punto en el capítulo 6.

por localidad, Ezpeleta, Solano, Quilmes y Bernal; y a las iglesias más grandes en el municipio, como *Ríos de Vida*, *El Puente* (del pastor Pedro Ibarra), y la Fundación “Más Vida” del hijo del pastor Carlos Annacondia (uno de los principales referentes pentecostales a nivel nacional, declarado ciudadano ilustre de Quilmes en 2019).

La Dirección llevó a representantes del Consejo a reunirse con agentes estatales de Salud, Desarrollo Social, Deporte, etc., y con la Secretaría de Culto de Nación. Aquí podemos ver, como en el caso de la provincia de Buenos Aires, el despliegue de una nueva forma de favoritismo estatal, donde sin subvertir el orden establecido con la Iglesia Católica, se incluye a las iglesias evangélicas pentecostales en el diálogo directo con el Estado. Esto se profundiza aún más en una experiencia particular de este municipio, donde podemos ver tensionada al máximo la relación entre religión, política y Estado. Durante 2019 se llevaron adelante tres encuentros, organizados por la Dirección de Cultos, el Consejo de Pastores y la Escuela de Formación Política (EFoP)¹⁴³ llamados “Talleres de liderazgo social”, abiertos en principio a la comunidad, pero orientados en particular a las iglesias evangélicas.

El director explicaba en entrevista que se trataba de una propuesta impulsada por el Consejo a partir de la necesidad de sentirse representados como fieles evangélicos en espacios de toma de decisiones al interior del Estado. Referían para eso a la encuesta del CEIL en su edición de 2008 (Mallimaci, 2013), donde se indicaba que el 10% de la población era evangélica, y sin embargo ellos no se sentían representados en esa proporción en los organismos estatales; a la vez que la agenda legislativa en términos de derechos sexuales y reproductivos había tensionado las pertenencias religiosas de las legisladoras y los legisladores (Carbonelli, Mosqueira y Felitti, 2011; Felitti y Prieto, 2018). El Director consideraba que el objetivo no era formar cuadros políticos para un partido en particular, sino generar en las y los fieles evangélicos una conciencia de su incidencia política, sobre todo destacando la importancia de contenidos morales en la toma de decisiones, al modo que la Doctrina Social de la Iglesia Católica lo había hecho en su momento con su laicado (Entrevista al Director de Cultos de Quilmes,

¹⁴³ EFoP en su página refiere que es “un ámbito de formación, capacitación y entrenamiento de dirigentes políticos, con base en valores éticos y morales cristianos que desde el año 2014, se desarrolló en 15 sedes, de 7 provincias de Argentina, y a través de seminarios en diferentes países de América. En su evolución alcanzó una matrícula de 2600 alumnos presenciales hasta 2019. La Escuela se desarrolla en torno a cuatro ejes transversales a todos los programas: identidad, llamado, integridad e idoneidad. Afirmada en una de las mejores plataformas educativas virtuales, nuestra Diplomatura certificada por la Universidad Abierta Interamericana -UAI- representa una opción de formación de excelencia para capacitar a todos los ciudadanos que quieran participar como actores políticos.” <http://www.efop.com.ar/web/>

15/2/2019)¹⁴⁴. Sin embargo, al observar a los oradores, en particular a Gastón Bruno¹⁴⁵ -ex vicepresidente de ACIERA y en ese momento director de Asuntos Docentes de la Dirección General de Cultura y Educación de la provincia, y líder de EFoP- hay una intencionalidad subyacente de formar cuadros políticos con una afinidad con la línea ideológica y política de Cambiemos y otros partidos semejantes¹⁴⁶.

El 22 de junio de 2019 por sus redes sociales (*Twitter* y *Facebook*) el Director anunciaba su candidatura, en diálogo directo con la voluntad de atraer el voto religioso, particularmente evangélico, hacia la propuesta de renovar el mandato municipal. En el posteo de la candidatura, en el que se ve firmando la documentación pertinente, agradece al intendente, a quien etiqueta, y a las iglesias por el apoyo para ser considerado candidato. Aquí la interpelación es clara hacia los ciudadanos con los que él ha estado trabajando durante su gestión (a los que podríamos considerar para-destinatarios del mensaje, Verón en Slimovich, 2012) y a quienes no solamente ha brindado asistencia y planteado propuestas conjuntas *offline*, sino que también ha visibilizado *online*, en ese espacio público ampliado en el que se convirtieron sus redes sociales para dar cuenta de una diversidad religiosa no siempre reconocida. El capital político y territorial que el Director detenta está asociado a su tarea específica, en un trabajo que responde tanto a las instituciones religiosas más tradicionales, como la jerarquía de la Iglesia Católica, como a las más periféricas, como varias iglesias evangélicas y religiones de matriz africana. Esto se observa incluso en los comentarios al *post* de la candidatura, donde lo felicitan, pero a la vez en algunos comentarios critican su pertenencia partidaria, aun cuando reconocen su gestión.

Luego de la postulación, y como ya me había anticipado el Director en febrero, cuando aún no sabía que sería candidato (Entrevista al Director de Culto de Quilmes, 15/2/2019), lo que siguió fue menos el funcionamiento cotidiano de la Dirección y más proyección política, con visitas a distintas comunidades religiosas que eran documentadas en sus redes (aquí hubo una traslación en número de posteos y periodicidad de *Facebook* a *Twitter*), como así también los “timbres” como acercamiento a las problemáticas de los vecinos. La acción entre junio y principios de agosto fue intensa, tanto en trabajo territorial como en las redes sociales, espaciándose tras los

¹⁴⁴ En este sentido había proyectado dar uno de estos talleres con un perfil más católico en la sede de Bernal de la Universidad Católica de La Plata (UCALP), pero no prosperó.

¹⁴⁵ Bruno mantuvo en los meses previos a las PASO de 2019 una serie de reuniones en torno al tema de la educación con referentes políticos y religiosos evangélicos. En Quilmes la reunión contó con la presencia del Intendente, del Director Provincial de Cultos, del Director General de Cultura y Educación de la provincia y con el Secretario de Culto de la Nación. <https://www.facebook.com/gaston.brunoii/posts/2277548735704991>

¹⁴⁶ La segunda capacitación la dictó el apoderado del partido UNO (Una Nueva Oportunidad); y la tercera un miembro del consejo directivo de ACIERA. <https://www.facebook.com/liderazgosocialquilmes/>

resultados de las PASO el 11 de agosto (donde si bien Martiniano Molina obtiene la mayoría de los votos, son muchos menos que los que suman de los candidatos que se presentaron por el Frente de Todos), para terminar abruptamente a mediados de septiembre en ambas redes, con algunos post muy espaciados hasta fin de año, siendo uno de los últimos de gestión la ya mencionada fiesta a Iemanjá en diciembre. En términos de acción territorial, esos meses se continuó realizando las tareas asociadas a la logística de eventos, pero se redujo cualquier otra actividad.

La derrota de Cambiemos en el distrito finalizó la gestión del director, siendo reemplazado por otro joven católico, también con trayectoria de seminarista y apoyo de la diócesis (Conversación con el nuevo Director de Cultos, 8/2/2020) pero con militancia dentro del peronismo, partido que ganó las elecciones con Maira Mendoza como nueva intendenta. Si bien cambió el signo político de la intendencia, es destacable que el espacio consolidado por la gestión territorial del Director se sostuvo, y se valorizó como un lugar donde hay un poder político a ser disputado. Además, como veremos en el caso de Florencio Varela, más allá de los derroteros particulares de cada gestión, hay un fenómeno nuevo que se consolida: una nueva dinámica de favoritismo estatal hacia las iglesias evangélicas pentecostales, que si bien no trastoca del todo el favoritismo que detenta la Iglesia Católica sí lo ensancha. La pregunta es qué sucede con las minorías, que en este caso en particular ganan un nuevo reconocimiento por parte del municipio, pero en una intensidad menor, que no está dada únicamente porque son menos representativas estadísticamente, sino también porque el ojo político está puesto en la atracción electoral de las iglesias evangélicas, con un *expertise* y anclaje territorial que se vuelve un bien codiciado.

Florencio Varela: profesionalización en un contexto donde “Se hace lo que se puede con lo que se tiene”¹⁴⁷

El caso de la Dirección de Cultos de Florencio Varela es uno de los más excepcionales entre las direcciones de los municipios bonaerenses, no tanto por las actividades que se realizaron desde la dependencia, sino más bien por las características de su directora, cuya formación profesional y falta de pretensión de promoción política a través del cargo la convierten en un caso a ser referido, pues considero que esto impacta en la forma en que regula lo religioso.

Esta directora estudió antropología en la Universidad de Buenos Aires, e ingresó a trabajar a la municipalidad por una convocatoria para la creación de un equipo interdisciplinario en control y seguimiento de gestión municipal en la gestión de Julio Pereyra. Con la disolución del área

¹⁴⁷ Salvo que indique lo contrario, todas las citas textuales de este apartado corresponden a una extensa entrevista a la Directora de Cultos que tuvo lugar en la oficina de la dependencia el 2 de julio de 2019.

pasó por distintas oficinas siempre en cargos asociados a su profesión (como mencioné en el capítulo anterior a partir de lo propuesto por Cao et. al. 2008, esta movilidad del organigrama municipal es parte del funcionamiento normal de este nivel de gobierno).

En 2014 el intendente firma el convenio para la creación de una oficina de enlace con el Registro Nacional de Cultos de la Nación y decide crear a tal fin la Dirección de Culto. Dado su perfil profesional, de estudiante avanzada de antropología, que a su vez había cursado seminarios sobre antropología de la religión, es propuesta para el puesto por quien había sido su jefa al ingresar al municipio. Un dato interesante aquí es que ella no se identifica con ninguna religión, lo que es importante para la gestión municipal en ese momento debido a una mala experiencia con un área previa de vinculación con las iglesias evangélicas

no pertenecía a ninguna religión, que sea una persona "neutral" y objetiva a cargo del área (...) Antes había una coordinación que estaba a cargo de un pastor evangélico, y hubo una serie de problemas, digamos. (...) Este pastor se jubila, y se crea la Dirección de Culto, y entonces la idea era poner a alguien que no pertenezca a ninguna religión

De esta forma, y al contrario de lo que he observado en otras direcciones, la falta de un capital religioso propio para poner en juego se proyecta como una ventaja en un primer momento. Así la propuesta inicial es la de crear una dependencia con personal profesionalizado en temas de culto, que pueda llevar delante de forma eficiente las inscripciones al Registro Nacional de Cultos e investigar sobre las características religiosas de la localidad. Sin embargo, la lógica propia del funcionamiento municipal y el pedido de licencia del intendente al ir como diputado provincial, cambian las dinámicas de poder internas en el municipio y dejan a la oficina desprovista de una legitimación clara “desde arriba”, pues el nuevo intendente interino trae a su propio equipo, desplazando también a la secretaria general, que había sido la primera jefa de la Directora al ingresar a trabajar.

Sucede entonces lo que ya hemos visto a nivel provincial: muchos de los proyectos originales quedan truncos, y la oficina ve reducidos sus recursos y con ello sus funciones.

Creo, sinceramente que quizás surgió de una manera la Dirección de Culto, y en mi caso iba a tener también otro rol, por ahí pensar más en determinadas políticas públicas, o relacionarme desde otro lado. La dirección está pensada de otra manera, de hecho, yo iba a estar a cargo, después [una agente] iba a estar a cargo de lo católico, ella iba a tener también gente administrativa; [la otra agente] a cargo de lo evangélico y otros cultos. Y también cada una iba a tener un equipito, y yo coordinaba (...) En ese momento no me desagradó, pensé que iba a ser otra cosa la relación con las iglesias, la verdad es que era un prejuicio mío. Porque, quizás al no formar parte, pensaba que todo iba a ser hermoso, y la gente iba a ser super buena, y me equivoqué.

Fue más difícil de lo que pensaba relacionarme con algunas instituciones (...) como que nunca lo esperé, pero tenía que ver con desconocimiento de no haber formado parte de ninguna comunidad, como los veía yo. Eso fue lo negativo. Y el rumbo que fue tomando la dirección. Que por ahí uno presenta proyectos para hacer una cosa, o esto de las

audiciones [de bandas musicales religiosas], o las capacitaciones, para que no sea simplemente una oficina que recibe notas y organiza eventos.

La directora reconoce también que la falta de capital religioso propio, que en un sentido es y fue un elemento a favor, le trajo dificultades a la hora de relacionarse por primera vez con las instituciones religiosas. Sin embargo, ella sigue considerando que ha sido una ventaja “Es que para mí siendo parte de un colectivo, es difícil ser objetivo, neutral. Pero no porque no quieras, porque a veces uno es parte de un grupo e intenta ser objetivo, o ser neutral, pero es difícil. Porque no podés sacarte de encima lo que sos”.

Esa misma idea de neutralidad en lo religioso la va a acompañar en lo político, donde tampoco se identifica con la militancia, ni para el partido gobernante ni para la oposición.

En Quilmes una vez se hizo también una reunión que invitaron a varios directores, y éramos de distintos partidos políticos [parte de la red que presenté en el capítulo anterior]. Me parece que, no sé, que uno también tiene que tratar de ser neutral en el lugar en la gestión... yo no le digo a la gente "Voté a Fulano, voté a Mengano". Trabajo obviamente para una gestión, pero no, hay que tratar de tener cierta objetividad, no poder estar, viste, como una unidad básica una dirección de culto.

Porque hay gente que a mí me dijo "Yo lo voté a Macri, a mí me sigue gustando Macri". Perfecto, vote a quien quiera, o sea, nosotros... o hay pastores que han venido a decir "¿Por qué le pasás la nota a Fulano, por qué le das recursos, que ese está con Cambiemos?" Nosotros, si no le pasamos la nota a todos, si no los ayudamos a todos, esto es un espacio inclusivo, nosotros estaríamos incumpliendo nuestros deberes de funcionario público. Y la gente no sabe a quién voté o a quién dejé de votar.

Si esta neutralidad es defendida como un valor, también le trae problemas, tanto a ella como a su equipo, compuesto por una mujer católica y una mujer evangélica, que tampoco tienen militancia política. Tal es su falta de interés en la militancia política, partidaria pero también de visibilización personal, que decidió cerrar el *Facebook* (tanto el personal como no tener uno de la Dirección) el que como hemos visto se volvió uno de los principales canales de promoción de la gestión de las Direcciones y del trabajo de sus agentes responsables.

Encuentro entonces en este caso a una directora sin capital político ni capital religioso propio, lo que es en un sentido reivindicado, incluso en la no pretensión de hacer de la gestión el piso de una plataforma política personal, pero al mismo tiempo se identifica como una de las causas de la falta de recursos y de crecimiento del área. ¿Quiere decir esto que la directora carece de capitales para poner en juego? En este punto considero que, a diferencia de lo que he presentado para la provincia de Buenos Aires, la directora logró construir, incluso sin proponérselo como objetivo buscado, un capital territorial propio, que descansa en su *expertise* técnica. Ella se piensa a sí misma como una funcionaria técnica, una burócrata en el sentido de Weber (2002), una profesional que hace de su *saber hacer* el centro de la gestión, razón por la cual también sostiene una mirada crítica sobre lo que es posible o no de realizar desde la dependencia.

Entonces, si la falta de militancia (política y religiosa) la ubica en un lugar de cierta desventaja, su capacidad de trabajo, en particular en la resolución de las inscripciones al Registro Nacional de Cultos y en la organización y logística para eventos religiosos, le dan una *expertise* que es valorada tanto por las religiones en el territorio como por otros agentes estatales en los tres niveles de gobierno (la Directora del Registro Nacional de Cultos en la entrevista del 4/12/2019 la reconoce como una de las directoras municipales con muy buena gestión). En este mismo sentido, articuló muy bien con la Dirección de Provincia para las *Expo Promo Salud* (habiendo participado activamente de cuatro ediciones, dos en su municipio y dos en colaboración con Quilmes), fue invitada a eventos de provincia (como el día de la libertad religiosa) y por lo que se desprende de la entrevista mantuvo un trato fluido con el Director (incluso en un momento comenta que fue él quien la introdujo al obispo local, Carlos Tissera). Sin embargo, esta relación se irá resintiendo, como vimos en el capítulo 3, en la medida en que el Director provincial asocie más su gestión a los avatares de la política provincial, lo que hace que, por ejemplo, no la inviten al encuentro de Ciudad de Buenos Aires en 2019, cuando sí había sido invitada a la construcción de la liga de directores de zona sur unos años antes.

Al observar los vínculos interestatales horizontales, es decir con otros municipios, trabajó constantemente en conjunto con Quilmes, y estableció muy buenas relaciones con Lanús cuando comienza a funcionar la dirección (ambos municipios de signo político opuesto). Además, estuvo invitada y participó moderando una mesa, en las Jornadas Interculturales e Interreligiosas organizadas por la Oficina de Cultos de Bahía Blanca (capítulo 4)¹⁴⁸. Su pertenencia a un municipio peronista la vuelve atractiva para los directores-pastores de zona norte, pero su falta de pertenencia religiosa, y la aparición del “intermediario” al que me referiré más adelante, hacen que las relaciones sean constantes, pero de baja intensidad.

Si el entramado “hacia afuera” es complejo, pues sostiene una fina línea entre colaboración y tensiones partidarias, “hacia adentro” hay otros capitales que poner en juego. Aquí sí es posible dar cuenta, en función de las conversaciones con la Directora que, si bien la oficina no tiene recursos propios, sí tienen capacidad de gestionarlo para las religiones a través de otras dependencias, y estos en general son otorgados. Aquí entonces existen una serie de bienes divisibles e indivisibles a ser repartidos (Ortiz de Rozas, 2017) que, si bien no se van a convertir

¹⁴⁸ Había sido invitada también a presentar su gestión junto a las otras direcciones municipales, pero dado que ya iba a cumplir funciones de moderadora, y a problemas con la elaboración de un video institucional prefirió no hacerlo. Un dato interesante acá también es que si bien el municipio le permitió participar del evento no le dio viáticos para poder trasladarse (el resto de la estadía lo pagaba la Oficina de Cultos de Bahía Blanca), debiendo costearse ella misma el pasaje (Nota de campo, 9/4/2019), dando cuenta del interés por formar parte de esos espacios.

para la directora de forma directa en capital para ser materializado en una posible ventaja electoral, sí le dan un respaldo que le permitirá mantenerse en su puesto a pesar de una serie de conflictos internos al municipio y de ciertas presiones de grupos religiosos evangélicos.

¿Cómo se relaciona esto de forma directa con la regulación de lo religioso en el territorio municipal? En este punto considero que es posible establecer una relación entre las características de los capitales disponibles por parte de la dirección y la relación concreta con las religiones en su territorio, ya sea constriñéndolas, regulándolas en términos de generar códigos de convivencia, o promocionando determinados favoritismos religiosos. En lo que me fue posible observar en los años de trabajo de campo la dirección buscó tener una mirada abierta a la diversidad religiosa, alentándola incluso cuando se producían tensiones en el territorio que podrían haber llevado a producir un favoritismo religioso marcado, o sobre la Iglesia Católica o sobre las iglesias evangélicas. Esto en un territorio con pocas minorías por fuera de las religiones cristianas, con las cuales se busca mantener una relación fluida en la medida en que estas están abiertas también a salvar sus propios prejuicios sobre el funcionamiento estatal.

Entonces, uno los formularios... porque a veces [te preguntan] "¿Ustedes les hacen también a los umbanda?" Sí, primero es una religión. Y, en segundo lugar, hay un formulario que contempla el tema de los sacrificios animales. Simplemente tienen que decir quién lo hace, de qué manera... yo no voy a ser hipócrita, yo como carne. (...) No están haciendo sufrir al animal (...) Por eso lo de la Mesa Interreligiosa lo entiendo [de querer participar], y entiendo la necesidad que tienen ellos también de difundir lo que realmente son.

... una funcionaria, me dice "porque eso está prohibido, no (*con tono como inquisitivo*), eso ni siquiera es una religión". Sí es una religión, le digo, y no está prohibido, hay libertad de culto en este país.

[...] Y acá tenemos algunos templos que no están con ASRAU. Lo que pasa es que ASRAU, por lo que yo tengo entendido (...) cobra, como para estar afiliado (...) yo te digo, puse, a penas arrancamos, puse, encontré a los de ASRAU, los llamé, los cité, y estaban re contentos.

[...]Ellos [por una comunidad que no está en ASRAU] se acercaron, se enteraron que existíamos. (...) No son fáciles de encontrar. La otra vez una señora, en Servicios Internos que se encarga de todo lo que es ... la limpieza, la seguridad del edificio municipal, me dijo que es umbanda. Me pidió una tarjetita, me pidió si podía... yo le dije sí, que si no tiene fichero que se acerque, que lo ayudamos. Les da un poco más de miedo, quizás acercarse.

Debemos tener en cuenta que este perfil más burocrático de la oficina hace que si bien la Dirección busca acercarse a la diversidad religiosa, con un fuerte rastillaje de los lugares de culto y una promoción constante de sus actividades, el vínculo primordial sea con aquellas comunidades consideradas como religiones en el sentido institucional. En este sentido existió un intento de acercarse a las comunidades originarias de la localidad, quienes recibieron a la Directora pero no quisieron mantener vínculo por considerar que sus creencias no eran religiosas (Ceriani Cernadas, 2013b). También se identificó desde la dirección la presencia de

religiosidad popular, en particular el Gauchito Gil en el municipio, pero indicaron que no tenían vínculo institucional con ellos.

La Dirección con este perfil profesional parece zanjar rápidamente los prejuicios que se podrían tener desde personas con formación religiosa, pero sin formación profesional en estos temas para acercarse a dialogar. Los límites de la acción están entonces puestos muchas veces del otro lado, el de las instituciones religiosas, que o solo mantienen un trato formal ante pedidos específicos (como el caso de los Testigos de Jehová), o pretenden acceder a beneficios a los que la Dirección no está dispuesta a habilitar, en pos de proteger la libertad de cultos y cierta laicidad del Estado, como sucedió al negar el pedido de la Iglesia Universal del Reino de Dios de ingresar a predicar en las escuelas públicas.

Los límites de la regulación: un día de gestión

En este caso tuve la posibilidad de realizar la experiencia de compartir una jornada de trabajo con la Directora y una de sus dos agentes (la otra se encontraba enferma ese día). Esto me permitió observar las dinámicas de trabajo, y también algunos de los límites de mis percepciones teóricas, que pensaban muchas veces la regulación como una categoría abstracta a ser disputada, sin tener en cuenta la aplicabilidad fáctica de su alcance. Si bien participé, en palabras de las agentes, de una jornada relativamente tranquila (en la que de todas formas estuvieron realizando actividades todo el tiempo), se produjeron algunos eventos que pueden servir para pensar algo de las funciones de una dirección de cultos, y los alcances concretos de la regulación estatal.

En el tiempo que estuve ingresaron tres miembros de comunidades religiosas, una agente estatal por una cuestión administrativa, y llamaron o mandaron mensajes varias veces a la Directora, pidiéndole desde recursos logísticos para hacer una campaña evangélica (bajada de luz, baños químicos, equipo de audio) a que solucionaran problemas de basura en la puerta de un templo, a realizar otros pedidos administrativos. De las personas de comunidades religiosas una era una mujer católica, de las encargadas de la fiesta de Mailín¹⁴⁹, que iba a llevar unos papeles para pedir elementos de logística para la fiesta, y las otras dos eran miembros de iglesias evangélicas en proceso de inscribirse en el Registro Nacional de Cultos. En ambos casos se trataba de

¹⁴⁹ La fiesta de Nuestro Señor de los Milagros de Mailín es una importante fiesta católica que tiene origen en la provincia de Santiago del Estero, con réplicas en varias localidades del conurbano bonaerense, particularmente entre migrantes internos de sectores populares (Suárez, 2016), con una de las más antiguas en el partido de Malvinas Argentinas (parte de lo que antes era el partido de General Sarmiento) (Ameigeiras, 1987, 2019). En Florencio Varela la celebración se realiza en el espacio público, y por tanto articulan con el municipio. En el *Inventario de recursos turísticos de la provincia de Buenos Aires* (Porto et al, 2020) la fiesta figura como “recurso cultural”, en la subcategoría “fiestas tradicionales” en tres municipios: Florencio Varela, Malvinas Argentinas y Morón.

trámites que ya habían iniciado en la Dirección, pero que por falta de documentación no habían podido iniciarse en el Registro.

Quisiera detenerme en esos dos casos, pero antes de ello indicar algunos elementos a tener en cuenta sobre las inscripciones. Por lo que me explicó la directora, ellas inician el trámite desde la oficina, enviando desde hace un tiempo todo escaneado; cuando recién empezaron viajando ellas hasta la Secretaría Nacional de Culto. Tienen también una casilla postal en Capital Federal (que debiera pagar el municipio, pero el año anterior a la entrevista había salido del bolsillo de la Directora) que les permite cumplir a las instituciones religiosas a inscribirse con el requisito de tener un domicilio postal en la Ciudad de Buenos Aires. De esta manera la Dirección oficia como primera ventanilla de recepción de la documentación, para como referí en el capítulo anterior, evitar a gestores, que cobran dinero por un trámite que suele hacerse mal

Acá hemos tenido un montón de veces... de hecho hay gente que ya nos conocía y que igualmente aparecía un gestor, y les dijo "No, no, ellas no pueden hacer el trámite, yo te lo hago, pero te cobro (no sé) 30 mil pesos"¹⁵⁰.

Y ahora tenemos que, hay que arreglar todos los errores... pero nos llaman por teléfono. Tenemos teléfono, tenemos mail, les damos la posibilidad incluso, las notas mandarlas por mail con los pedidos, para no perder tiempo. O gente que sí, que llamaban diciendo que nosotros estábamos yendo para cerrar iglesias. Gente que nos ha atendido en la calle, y muchas veces no nos dejaba pasar. O en el patio, o en la vereda. "Por qué es que vienen ustedes acá, qué es lo que quieren..." Pero bueno, sí, hay como mucho miedo también, y desinformación

Sin embargo, como menciona la Directora en esta cita, todavía existen muchos prejuicios por parte de algunas religiones en torno al Estado, fruto por un lado del desconocimiento, y por otro, como hemos visto en el capítulo 1, de una larga trayectoria histórica de persecución de la diversidad religiosa en Argentina.

Entonces, una vez que la institución religiosa llega a la Dirección, se le brinda una lista con la documentación que deben presentar, y una vez completada, se la revisa para ver que vaya a Nación en condiciones de ser aprobada (esto muchas veces no es posible, como veremos a continuación). Desde el convenio con el Registro Nacional de Cultos, la Dirección tiene la capacidad de certificar el domicilio de los templos, lo que anteriormente debía hacerse con un escribano público. Esto, por un lado, facilita el trámite y abarata costos para las instituciones, a la vez que le permite al Estado, tanto municipal como nacional, tener certeza de que allí funciona un espacio de culto (incluso esta certificación debe realizarse en el horario del culto)¹⁵¹; pero por otro no deja claro el límite de la responsabilidad sobre la inscripción en

¹⁵⁰ Unos 690 dólares en ese momento. <https://www.ambito.com/contenidos/dolar-oficial-historico.html>

¹⁵¹ Respecto a este punto, las agentes me comentaban que, ante la falta de apoyo estatal, en formato de viáticos o de un vehículo que las acompañe, en algunos barrios de cierta peligrosidad donde los cultos son en horarios nocturnos se ponen en contacto con la iglesia o comunidad religiosa previamente, y mantienen un vínculo que les

términos de cuál es la oficina estatal que en última instancia debe regular las condiciones en que esa religión se practica, y por tanto es responsable si se produce algún problema.

D: Nosotros desde el municipio no controlamos, para mí habría que controlar por ahí cuestiones que hacen a la seguridad. Qué se yo, si tienen matafuego, por el espacio si da la cantidad de gente.

Nosotros en las encuestas siempre preguntamos, para cuánto es el espacio, cuánta gente va, pero lo hacemos porque nos parece importante, pero, hay cuestiones de seguridad que obviamente no se cumplen, algunas funcionan en *garaje* de casas....

P: De alguna forma se les exige menos cosas que a otras organizaciones de la sociedad civil, por ejemplo, a un club de barrio se le pedirían ciertos requisitos...

D: Sí, totalmente. Es que acá el municipio no habilita iglesias. No habilita. Como no hay un lucro. Si bien hay ofrendas, hay diezmos, pero no hay un lucro, el municipio no habilita. Inspección no te manda inspectores, tampoco, como manda a los comercios. El tema es si pasa algo de quién es la responsabilidad. No sé.

A mí en Nación me habían dicho que desde el momento en que abrían las puertas la responsabilidad es del municipio. Que lo de ellos es solamente un trámite administrativo. Entonces bueno, de alguna manera, que es lo que venimos insistiendo desde que se creó la Dirección de Culto, de reglamentarlo, hacer alguna ordenanza, algo. De última que pase por el Consejo Deliberante, para ver de qué manera controlamos, no para cerrarlas o clausurarlas, sino para que la gente que vaya esté segura, y para que ellos también estén seguros de que si pasa algo... Que contraten como el obispado, contraten un seguro... Nosotros para los eventos grandes tenemos que hacer sí o sí un seguro de responsabilidad civil. Lo que es Mailín, la Misa de la Esperanza, bueno la otra vez en la Patriada que vino Freidzon [un importante pastor evangélico] también, son espacios públicos, son municipales, y tenemos que de alguna manera responder si alguien le pasa algo.

Aquí se repite la preocupación que mencionaba el Director Provincial en el caso de las peregrinaciones católicas, y el Director de Quilmes en las celebraciones afroreligiosas en la ribera: la responsabilidad del Estado en eventos organizados por religiones. Así, si por un lado podríamos pensarse que hay cierto favoritismo estatal respecto a qué religiones articulan con el Estado (municipal en este caso) para la organización de sus eventos, también podemos ver que en general estas religiones le proponen a lo estatal una acción colaborativa, donde se responsabilizan civilmente de los problemas que se puedan ocasionar en el encuentro. Entonces se observa aquí una contracara del favoritismo: el Estado articula más con aquellas religiones que tienen un peso histórico, pero que a su vez por ese mismo peso son las que están más organizadas para llevar adelante este tipo de eventos, o para asegurar legalmente sus prácticas. Esto lleva a cuestionarse también la necesidad de ciertas formas de regulación coercitiva del Estado hacia las religiones, pero que no pese sobre la práctica de la fe, sino sobre las condiciones de seguridad en que las mismas se llevan a cabo. Como mencionaba la Directora en la cita sobre las comunidades de matriz africana, el Estado no debiera intervenir en las formas de la creencia, pero sí exigir a todas las instituciones religiosas la seguridad física de las personas, de la misma

permita conocer la veracidad de la organización, para luego pedirles que les envíen un video en el día y horario del culto.

manera en que lo hace con otras organizaciones de la sociedad civil y con sus propias instituciones.

Aquí la Directora refiere también a un costo político de la regulación: a diferencia de lo que pasaba históricamente donde el costo político estaba puesto en la falta de control coercitivo hacia lo diverso; en este momento, en particular con las iglesias evangélicas, en el centro de la escena electoral (Semán y García Bossio, 2021), regular puede ser visto como coaccionar. Si esto no se hace para no generar una imagen negativa sobre las iglesias que no cubren los requisitos de inscripción, le quita legitimidad al Registro para aquellas que cumplen con las exigencias estatales

Lo que pasa es que también hay un precio político que tenés que pagar, porque hay gente que no va a estar contenta. Pero los que tienen todos los papeles en orden, vienen y te piden que por favor el Municipio actué de alguna manera, que le pidamos a todos los mismo. Porque sino, por qué ellos tienen que pagar un alquiler, por qué no van a tomar una tierra y hacen una iglesia... y tienen razón. O que nosotros demos algún tipo de carnet como para que, si van a algún lado se sepa que el municipio los tiene registrados, que sabemos que existen...

[...] ¿Cómo lo controlás? Si a vos no te permiten entrar a una iglesia no podés obligarlos. Nos ha pasado un montón de veces (...) A mí siempre me agarra miedo con eso, de que pase algo, pero me asustan... la otra vez en la Subsecretaría hay una abogada que me decía "No, porque prenden una vela, agarra la cortina, se prende fuego todo, se muere alguien, y sabés el quilombo que va a tener el municipio". Bueno, pero de última ellos se tienen que poner a elaborar algún tipo de ordenanza que pase por el Consejo Deliberante, y listo.

En este punto se puede observar también una tensión sobre los usos del Registro a nivel local, y su utilidad. En la medida en que a la intendencia no le interesa regular las creencias (ya sea porque lo considere poco relevante, o porque quiera mantener buenos vínculos con pastores que prometen votos, pero no cubren los requisitos para la inscripción) el Registro pierde sentido a nivel local, a la vez que este no regula sobre las responsabilidades civiles, que son las que sí pueden generar un conflicto en lo municipal. A su vez, desde la Nación pareciera que no dejan en claro la importancia del que Registro sea obligatorio, por lo que para quienes trabajan en la Dirección tendría más sentido que no lo fuera

Es que ahora se había mandado un proyecto como para que ya no sea obligatorio [el proyecto de libertad religiosa de 2018]. Es más, nosotros siempre fue nuestro... Cuando fuimos a la capacitación, todas nos acordamos lo mismo, nos dijo (...) que no es obligatorio, incluso con la ley que hay, que no es obligatorio. (...) La otra vez la llamé [a una agente del Registro] y me dijo "Están fuera de la ley porque es obligatorio"

Así la inscripción al Registro, que es una de las principales actividades que realiza la Dirección, encuentra menos legitimidad entre las agentes estatales que deben asegurar que el trámite se realice, que entre algunas instituciones religiosas para quienes sigue siendo por un lado un reaseguro frente a formas coercitivas de regulación, y por otro una forma de acceder a recursos por parte del Estado (López Fidanza, 2014). Esto no evita que la Dirección lleve adelante un

trabajo riguroso con los criterios de inscripción, que en última instancia siguen formando parte de un medidor de la institucionalidad religiosa por parte del Estado. Esto lo podemos observar en los casos presenciados.

El primer caso se trataba de un pastor que entre la documentación que le faltaba entregar no contaba con una certificación sobre el terreno del templo. Como he mencionado, uno de los requisitos para la inscripción es contar con la tenencia legal del lugar donde se erige el templo, ya sea mediante la posesión (propiedad de la tierra o donación), o el alquiler del recinto. Si esto no se cumple no se puede hacer la inscripción, y en el caso de Florencio Varela, sobre todo entre las iglesias pentecostales, esto suele ser una problemática común para realizar el trámite. En la situación que observé el pastor aseguraba que la tierra había sido donada por la hermana de la pastora, de un loteo de una empresa que quebró. No tenían ni boleta de compra-venta, ni escritura, ni cualquier documentación respaldatoria. La directora le explicó amablemente que sin eso no iba a ser posible seguir con el trámite, pero ante la insistencia del pastor optó por quedarse con la documentación y comprometerse a entregarla a Nación, sabiendo que va a ser rechazada.

La situación legal de los predios de los templos es un problema grave en Florencio Varela, y hace que la Dirección deba llevar un registro paralelo de esas situaciones, pues saben que es poco probable que en algún momento puedan regularizarse.

Y otra cosa por la que tampoco se inscriben muchas es porque no tienen, no son dueñas de la tierra, o son tomas, o tenemos casos en terrenos privados, que están judicializados, porque es de una fábrica, es zona industrial, ni siquiera puede vivir ahí la gente, y ya tenés un barrio, ya construyeron la iglesia, del municipio se le dieron recursos, para hacer no sé, el baño para el comedor... y ahí es como medio contradictorio, como Estado tenés que controlar algunas cosas, pero por otro lado le das recursos para que se hagan el baño, o que, entiendo la necesidad y el comedor, pero, no sé.

Esta complicación no es exclusiva de esta localidad, sino que se repite en muchas de las direcciones del Conurbano bonaerense con las que pude comunicarme, en particular con las iglesias pentecostales en sectores populares, donde como dice la Directora se produce simultáneamente un acercamiento por la acción social con algunas áreas del Estado, mientras que no pueden regularizar su situación frente a la oficina que debiera ser la “ventanilla única” de ingreso de las religiones a las relaciones con el municipio. Cuando no cumplen con la totalidad de los requisitos exigidos, muchas de estas iglesias buscan legitimarse a través de la organización de federaciones locales, o pagando un canon a una iglesia que sí está inscripta, lo que luego no les sirve porque la inscripción, incluso en el caso de que sea una filial, está asociada a la dirección del lugar de culto inscripto (Wynarczyk, 2003).

Si en el primer caso el problema principal era el de la tenencia de la tierra, en el segundo se evidencian otras falencias. A su vez aquí se observa la instrumentalidad del acceso al Registro como forma de legitimarse frente al Estado en sus áreas de gestión de recursos, aunque esto suponga generar presiones sobre la Dirección de Culto como encargada de tramitarles la certificación. La persona que va a hacer el trámite en este caso es una mujer, que está yendo a llevar documentación faltante (incluso en un momento refiere que está cumpliendo con los requisitos que le habían indicado la vez anterior). La actitud de esta mujer, que es parte del equipo del pastor a cargo de la iglesia, es distinta a la del pastor anterior, en la medida en que avisa con anticipación que está llegando y que durante la conversación va a dejar en claro que estuvo reunida con el jefe directo de la Dirección, que la recibió en su despacho, aunque en ningún momento aclara sobre qué hablaron (y por lo que se entiende del relato pareciera que se lo encontró de casualidad en la intendencia, no tenía cita previa ni estuvo este funcionario en la iglesia). Al iniciar la revisión, en la que la directora le indica a la agente qué papeles se están dejando, lo que se anota en un cuaderno y es firmado por quien los presenta, se puede observar tanto lo que se pide, como las dificultades de algunas comunidades religiosas para cumplir con los parámetros impuestos por el Registro, que responden a la forma iglesia más tradicional.

De los 18 puntos que establece el Registro Nacional de Cultos de documentación necesaria para la inscripción (Resolución 107/2014 de la Secretaría de Culto de la Nación), pareciera que ha llevado todo lo pertinente, sin embargo, a medida que lo van revisando los elementos fundamentales necesitan ser revisados. En este caso la cuestión de la locación está solucionado (es un local alquilado, y el contrato está certificado por escribano), y los formularios están correctamente presentados. Ahora bien, a la hora de ver qué es lo que necesita ser rehecho se encuentran los elementos centrales de la religión en su carácter institucional (y que por lo que me dijeron después ya le habían indicado que lo revise una vez): la historia de la organización religiosa; el estatuto; el carácter de la doctrina (en qué creen); la forma de la actividad permanente (días y formas de culto); la formación de los ministros; y la dimensión sociológica de la entidad (el comprobante de la cantidad de miembros).

La directora le va explicando y le muestra algunos ejemplos, a la vez que le recuerda las cosas que habían presentado mal la vez anterior para que no vuelvan a cometer los mismos errores (por ejemplo, la primera vez presentaron documentación que los asociaba a la Iglesia Cuadrangular, cuando no son una filial ni tienen relación). Luego de revisar todo nuevamente, y de que la mujer insistiera en dejar la mayoría de los papeles, le indican que lo van a revisar, que le avisarán cualquier cosa que haya que modificar. Al preguntarle cuánto tiempo puede

tardar el trámite, la directora le dice que la última vez iniciaron uno en noviembre en Nación y para mayo ya estaba el número de registro (el “fichero”) hecho y asignado.

Cuando se va y las agentes revisan los papeles observan que en el caso de la dimensión sociológica el listado que presentaron se nota que tiene varias firmas casi idénticas y faltan muchos datos de los miembros. Me explican que para ser aceptado por el Registro tendrían que tener al menos treinta o cuarenta fieles, y saben que esta iglesia tiene poco más de una decena, y que ya le habían dicho que debían revisar ese punto. Me explican que en la búsqueda de relacionarse con el Estado muchas iglesias se acercan a intentar hacer la inscripción antes de haber crecido lo suficiente.

Todos estos problemas explican que desde la Dirección sepan que el número de iglesias y templos inscriptos está lejos de cubrir el total del territorio, habiendo incluso un buen número de iglesias evangélicas y otras comunidades de las que no logran tener un registro fehaciente a fines internos.

Pero con la iglesia evangélica es muy difícil llevar un número de la cantidad de iglesias, el número real de iglesias que hay acá en el distrito. 300 tenemos contabilizadas [muchas de las cuales no están inscriptas, ver cuadro 6.1], que tenemos contacto, tenemos unas 100 más sin contacto, que sabemos que existen, pero no se acercan. Y después otras tantas que nos enteramos porque hay una queja, o porque un día aparecen que quieren algo, o no sé, le mandan un mensaje al intendente en las redes sociales y que quieren militar con él y nos enteramos que existe esa iglesia.

Estas complejidades hacen que las direcciones municipales lleven muchas veces un registro paralelo de las comunidades de fe presentes en su territorio, mientras que otras oficinas optan por solo relacionarse con las religiones inscriptas, dada la complejidad de estas institucionalidades más porosas. Aquí vemos también los límites de las regulaciones estatales en su efectividad, en términos de incentivos y sanciones respecto a la inscripción; a la vez que permite cuestionar el alcance que debiera tener la regulación estatal de lo religioso al establecer criterios que habiliten la vinculación entre instituciones religiosas y Estado.

En el caso de Florencio Varela hay un esfuerzo por trazar un mapa lo más complejo posible de las pertenencias religiosas, aunque en general se trata de religiones con cierta institucionalidad, así sea precaria, dejando por fuera de su órbita de acción las “religiosidades populares”, de prácticas de sacralización (Martín, 2007) o de espiritualidades no institucionalizadas. En una localidad con poca variedad de instituciones religiosas por fuera del cristianismo, los dos grandes actores institucionales son la Iglesia Católica, en la articulación con los otros municipios de la diócesis, y las iglesias evangélicas, que por su vínculo con la política se convierten en particularmente pertinentes. En este caso es posible observar cómo el interés por inscribirse por parte de las instituciones religiosas genera presiones sobre la Dirección

municipal, la cual intenta respetar los criterios establecidos por Nación, dado que la última palabra de un trámite donde el nivel local es la cara visible se encuentra en un nivel de gobierno superior.

“La madre de todas las batallas”: evangélicos y política en el caso de Florencio Varela

Como ya he anticipado, y profundizaré en el próximo capítulo, en estos años se produce un nuevo proceso de politización pública de las iglesias evangélicas, en particular pentecostales, que siendo deudor de transformaciones previas (Wynarczyk, 2009, 2010; Algranti, 2010; Carbonelli, 2020; Semán, 2021a, 2021b) toma ciertas particularidades en esta etapa, sobre todo en un proceso simultáneo de opciones políticas más conservadoras por un lado, y (re)vinculaciones con el peronismo, por otro (García Bossio, 2019c; Semán, 2021a). Esto en un contexto donde la victoria de Bolsonaro en Brasil y el crecimiento de opciones políticas de centro derecha y derecha en las que fieles evangélicos parecen identificarse a nivel latinoamericano, sobre todo como reacción conservadora a el avance en derechos sexuales y reproductivos, les da una importante visibilidad mediática (Semán y García Bossio, 2021). En el caso de Florencio Varela en los años de la gestión se va produciendo progresivamente una sobrevalorización del peso electoral que estas iglesias pueden tener, haciendo que políticamente para el peronismo gobernante conservar y ampliar la base electoral de los fieles evangélicos se convierta en “la madre de todas las batallas”.

Acá es la madre de todas las batallas. Lo que nos dijo nuestro superior es que tenemos que ya meternos con todas las iglesias evangélicas porque es la madre de todas las batallas, porque en cualquier momento acá va a pasar lo mismo que en Brasil.

[...] Acá están desesperados, ahora es... y nosotras hace años que venimos trabajando. Y la gente agradece que no la forcemos. El pastor que quiera reunirse con el intendente bárbaro, pero no vamos a meternos a obligarlos... Incluso cada vez que invitamos, no sé, lo de RCP [primeros auxilios], todo lo que hicimos era invitación. El que quiere ir, va, el que no, no, nadie está obligado.

[...] Pero es así "¡Es la madre de todas las batallas! Y vos fijate lo que pasó en Brasil con Bolsonaro... Yo fui a Brasil..." Yo le digo "No va a pasar lo mismo, porque son países distintos, tenés que analizar un poco más la situación".

(...) "No" me dice "no es verdad. Porque yo fui y hay una iglesia por cuadra". Pero le digo, acá también tenemos una iglesia por cuadra, y a veces es una familia. Son diez personas las que van, quince, veinte...

Así en el período pre-electoral se esperaba que la Dirección generara visitas del intendente a lugares de culto (lo que sucede también en otros municipios), a la vez que se produce un hecho singular. Mientras que una base sólida de pastores tiene buenas relaciones con la Dirección de Culto, e incluso participa de una propuesta de Mesa de Diálogo Interreligioso municipal junto a líderes religiosos católicos y afrorreligiosos, otro grupo de pastores, que en la experiencia de las agentes la oficina en estudio tienen muy poca representación territorial, lograron posicionarse frente a la intendencia como la voz autorizada de los evangélicos varelenses,

dispuestos a atraer votos. En este contexto hacen uso de una inscripción en el Registro Nacional de Cultos como Federación de Iglesias Cristianas Evangélicas de Florencio Varela (CI 3484) para establecer una cierta legitimidad. Lo más destacable de este proceso es que a partir de esta organización consiguen establecer un “intermediario” entre ellos, el intendente y la Dirección de Culto, pues consideran que no pueden hablar con mujeres (Entrevista a la Directora de Culto de Florencio Varela, 5/7/2019). Se trata de un músico evangélico de cierto reconocimiento mediático por trabajar en un canal televisivo por cable, y con acciones solidarias previas en el municipio. De esta manera presionan para crear una subsecretaría por sobre la Dirección, lo que no logran, y desde allí buscan convertirse en la única voz evangélica autorizada. Esto también lo hicieron buscando convocar a figuras relevantes del campo evangélico argentino, como el pastor de la Iglesia Rey de Reyes, Claudio Freidzon, que tiene una larga trayectoria de proyección política (Algranti, 2010).

Retomando el punto que presenté al principio de este apartado se observa cómo, si bien la directora no posee capitales políticos o religiosos personales, ha logrado conquistar un capital territorial que le permite mantener esta situación en cierto nivel de control. Si bien es probable que la no creación de la subsecretaría tenga más que ver con cuestiones presupuestarias y de poder interno del municipio que con el peso específico de la directora, el hecho de que esta permanezca en su cargo, y continúe realizando sus actividades con total normalidad, incluso conviviendo con este “intermediario”, permite comprender cierta construcción de poderes locales, y de formas de regulación que solo pueden sostenerse en el tiempo a partir de la *expertise* que da el trabajo territorial.

Es posible cerrar este apartado con una cita de la Directora, que nos muestra las luces y sombras de su gestión hasta el momento de la entrevista

...organizamos una nueva base de datos, hay base de datos, les cargué (..) en el Gis [un sistema de georreferencia, en este caso para los templos], hay contacto con gente que nunca se acercó a la municipalidad, nunca hubo tanta cantidad de iglesias con el municipio. Eso es... hicimos lo que pudimos con lo que teníamos. Es el... como el lema de la gestión municipal "Se hace lo que se puede con lo que se tiene". Es eso. Dentro de los límites de los recursos que teníamos es lo que pudimos hacer. Creo que hicimos bastante, pero... hay cosas en las que no pudimos dar respuestas y hay cosas en las que te ponen trabas en todos lados.

La Plata: cambios y continuidades en dos gestiones dentro de un mismo gobierno

En el caso de la capital provincial se produce otra experiencia única dentro del derrotero de las direcciones municipales: durante una misma gestión de gobierno hay un cambio de directora de la oficina encargada de cultos, dejando a la vista desafíos y continuidades en la gestión estatal que impactan, en mayor o menor medida, en las formas de la regulación de lo religioso. La

victoria de Julio Garro (continuador del alakismo local desde otro frente partidario) al frente de la coalición Cambiemos trajo un cambio en un municipio largamente gobernado por el peronismo, a la vez que alineaba a la ciudad con lo que sucedía en la provincia y la nación.

En línea con la política de Cambiemos en la Ciudad de Buenos Aires, se decide crear un área de cultos, pero en este caso no como una oficina propia, sino anexada al área de entidades de bien público (lo que tiene lógica en la medida en que ambas deben tramitar personería jurídica). Así se crea la Dirección de Entidades y Culto dependiente de la Subsecretaría de Administración General, Secretaría General, que comprende la Jefatura de Gabinete de la Municipalidad de La Plata. La oficina tenía entre sus funciones el trabajo con entidades de bien público en general, a la vez que con entidades religiosas. Esto lleva a que las tareas se encuentren divididas entre los y las agentes, especializándose unos en el trabajo con las entidades de la sociedad civil y otros en las entidades religiosas.

La primera directora es una mujer (odontóloga de profesión) proveniente del catolicismo y con militancia en la Coalición Cívica (que forma parte de Cambiemos), que es designada en este puesto por su extensa experiencia en el trabajo con organizaciones de la sociedad civil, debiendo aprender lo referente a los cultos en el ejercicio de sus funciones. Estará al frente de la dirección desde el inicio de la gestión, en diciembre de 2015 hasta diciembre de 2017. Con las elecciones legislativas de 2017 (en las que Cambiemos ganó nuevamente en la provincia) se produjo una fuerte reestructuración al interior de la estructura municipal, ascendiendo cargos de gestión más personas pertenecientes al PRO, siendo desplazados aliados de otros partidos. Así asumió la segunda directora, una mujer joven, cristiana, estudiante de derecho y militante de la juventud PRO, que estará al frente de la oficina lo que resta del período. Como continuidad habrá un agente a cargo del área de culto en ambas gestiones, acompañando las propuestas de ambas directoras.

La primera gestión y el “descubrimiento” de la diversidad religiosa

La proyección de la primera gestión puede ser resumida en palabras de la Directora, al decir que consideraba la tarea de culto “desde el rol de espiritualidad, la religión misma. Es una relación que se entabla entre el estado municipal y los distintos cultos, en un vínculo interinstitucional, también individualizar a los cultos y cuáles se encuentran en el radio de la ciudad, manejándonos con el Registro Nacional de Cultos” (Entrevista PD, 30/11/2016). En este sentido, en un principio la perspectiva de la primera directora se enmarca en la lógica con la que piensa el trabajo con las entidades de bien público: gestionar relaciones entre instituciones, el Estado, por un lado, las religiones por otro, siendo estas últimas las que se

enmarcan en la normativa vigente dada por la inscripción al Registro Nacional de Cultos. Aquí se puede destacar (porque contrasta con la próxima gestión) que dado que la Dirección Provincial de Cultos, con sede en La Plata, ya tenía un convenio de cooperación con el Registro las consultas sobre ese tema eran derivadas al ente provincial.

Prontamente despliega una serie de actividades de vinculación institucional, a la vez que una política de difusión tanto a través de los medios de comunicación locales como desde su *Facebook* personal, en consonancia con lo que hemos visto en otros organismos de gobierno. En esta red social la primera directora mantenía un actualizado calendario religioso (que progresivamente iría incluyendo a más religiones), donde figuraba una breve explicación de la festividad a celebrar; a la vez que difundía la agenda religiosa de la ciudad, e instancias de articulación entre religiones y Estado en los tres niveles de gobierno.

Estableció una serie de acciones que serán heredadas por la próxima gestión y se conservarán, como la información a la secretaría privada de la intendencia de las festividades religiosas más importantes, a partir del calendario enviado por la Secretaría de Culto de Nación. De esta forma se mantiene a la intendencia en contacto directo con las comunidades del territorio, enviando mensajes de respeto y felicitación por las festividades. En esta misma línea, y como sucede para otros municipios, la Dirección se haría presente en distintos eventos religiosos en representación del municipio, tanto en los Tedeum como en festividades religiosas en que se invita al Estado. En este punto cabe destacar la relación con la comunidad de la Iglesia Siriano Ortodoxa, cuya sede a nivel nacional está emplazada en La Plata. En estos años se colocaría una placa en conmemoración del genocidio siríaco (con la participación en la Divina Liturgia), y en la próxima gestión se recibiría al patriarca de la Iglesia.

Otra acción inaugurada por esta gestión, que luego no solo sería continuada en la próxima, sino también replicada por otras direcciones (como Lanús o Quilmes en conjunto con la Dirección Provincial de Cultos) es el reconocimiento, como parte del mes de la mujer, a mujeres destacadas en su acción social en el municipio. Como particularidad, se unificaron aquí las dos incumbencias de la Dirección, el trabajo con organizaciones de la sociedad civil y con los diversos cultos, a partir de seleccionar mujeres que han participado activamente en la vida comunitaria (en 2017 el nombre fue “Mujeres que marcan historia por el bien común y la espiritualidad”). Aquí no sólo se dio visibilidad a la tarea de mujeres, sino que también se convirtió en una instancia de apertura a conocer lo que entidades no católicas realizan en el territorio, generalmente menos visible en la vida cotidiana de la ciudad.

Finalmente, entre las acciones que se continuaron entre gestiones se puede mencionar la articulación con otras áreas municipales, y con la Dirección Provincial de Cultos. Como he

mencionado en el capítulo 3 las direcciones coordinaron de forma conjunta dos *Expo Promo Salud*, la primera en esta gestión, que tuvo lugar en una plaza céntrica de la ciudad y contó con una amplia participación evangélica, con la asistencia de la Iglesia Universal del Reino de Dios, el catolicismo y otras denominaciones cristianas; y la segunda en la gestión iniciada en 2018, que se hizo en un barrio periférico, con presencia evangélica, de otras denominaciones cristianas, católica, de Scientology y de la Mesa de Diálogo Interreligioso local (sobre la que luego profundizaré). A su vez ambas estuvieron presentes en los eventos organizados por la provincia, tanto los festejos del Día de la Libertad Religiosa, como los actos asociados a comunidades evangélicas (el Día de la Reforma y el Día del Pastor evangélico, ver capítulo 3). Ahora bien, si observamos las particularidades de esta gestión hay dos elementos a destacar. Por un lado, una serie de charlas organizadas desde la Dirección que luego no continuaron; y por otro la experiencia de participación en el II Congreso Nacional de Diálogo Interreligioso, que cambió la forma en que la directora percibía su accionar respecto a los cultos y trajo consecuencias posteriores.

Respecto a las charlas, la primera directora buscó impulsar espacios de diálogo entre instituciones religiosas a partir de un eje temático. En este caso, de forma semejante a lo que sucedió con la última gestión en provincia, la temática elegida fue la de la salud (ver capítulo 3). Así se organizaron dos encuentros de diálogo interreligioso y una charla, teniendo todos lugar en el “Salón Dorado” del edificio municipal, reservado por lo general para eventos protocolares de cierta envergadura (la directora se aseguró, en este sentido, en todos los casos el recinto tuviera casi la totalidad de las sillas dispuestas ocupadas). Todos los eventos se propusieron desde la Dirección como espacios que fueran a la vez instructivos, para derribar prejuicios, y habilitadores para pensar en políticas públicas conjuntas a futuro (la salida de la directora dejó este último punto trunco). En todos los casos se dio paso a preguntas e intercambios enriquecedores desde un lugar de diálogo y respeto, en el que progresivamente fueron participando más comunidades religiosas, tanto como expositores como en el público. El primer encuentro, en el que estuvo presente el intendente local y su par de Berisso, contó con representantes de la Iglesia Católica, la Iglesia Siriana Ortodoxa de Antioquía, por la comunidad judía AMIA La Plata, la Iglesia Adventista del Séptimo Día y la Iglesia Cristiana Rey de Salvación (que tanto en la difusión como en las notas sobre el evento se presentó como la Iglesia Evangélica Pentecostal)¹⁵², bajo la consigna “¿Por qué enfermamos? Una aproximación conceptual desde las diferentes religiones”. Luego tuvo lugar una charla que se

¹⁵² https://www.novalaplata.com/nota.asp?n=2016_10_30&id=43913&id_tiponota=11

denominó “Dilemas en bioética. ‘Inicio y fin de la vida’”, donde expusieron especialistas en el campo de la bioética de la Iglesia Católica y de la comunidad judía. Este evento contó con la particularidad de hacer extensiva la invitación a escuelas confesionales católicas de la ciudad, con la intención de abrir el espacio al diálogo interreligioso desde la edad escolar.

El segundo encuentro interreligioso se desplazó levemente de la temática de la salud, aunque no de una mirada mayor en términos de cuidado: “La ordenanza divina de honrar a nuestros mayores”. Allí participaron nuevamente los expositores de la Iglesia Católica y de la comunidad judía, sumándose una joven de Soka Gakkai Internacional -perteneciente a Budismo en Acción por la Paz- y un pastor adventista, de la Universidad Adventista Del Plata (Entre Ríos). Se esperaba la participación también del Sheikh del Centro Cultural Islámico “Custodio de las Dos Sagradas Mezquitas Rey Fahad”, quien no pudo asistir. En este evento estuvieron representantes de ASRAU, quienes habiéndose enterado del encuentro se comunicaron con la directora previamente, para avisarle que participarían con sus vestimentas rituales, y luego propusieron un encuentro para contarle la situación de las comunidades afroreligiosas en la región¹⁵³. Así estos espacios se configuraron como vidriera de la gestión municipal, a la vez que daban cuenta de una dirección que, sin salirse de los marcos más institucionales de la configuración de lo religioso, empezaba a marcar cierta apertura.

El otro elemento a destacar es la participación de la primera directora en el II Congreso Nacional de Diálogo Interreligioso. Estos eventos iniciaron por iniciativa de la Mesa de Diálogo Interreligioso de Tucumán, una mesa autogestionada que con motivo del Bicentenario de la Nación en 2016 se propuso organizar un encuentro interreligioso que contara con referentes estatales y religiosos de distintos puntos del país (dado que en el marco de la fiesta patria les permitía financiar el evento). A partir de esta primera experiencia, la Mesa de Diálogo Interreligioso de la provincia de San Juan, también autónoma, pero con fuertes relaciones con el Estado provincial (sobre todo a partir de una de las agentes provinciales, de la fe bahá'í, que a su vez es fundadora de la Mesa) organizó la segunda edición en 2017. La directora de La Plata, en calidad de agente estatal, fue invitada, y su asistencia significó un punto de inflexión respecto a cómo comprendía su gestión estatal.

Para mí fue algo importantísimo el Congreso Nacional de Diálogo Interreligioso. Para mí como directora nueva esto fue magnífico, conocí mucha gente interesante. [...] Lo que me resultó muy interesante es cómo se trabaja desde el Estado con los cultos, el apoyo que tienen. Por eso resaltaba ayer [en el evento “La ordenanza divina de honrar a nuestros

¹⁵³ En este caso pasó algo anecdótico pero que da cuenta de las formas de regulación social sobre lo religioso en esta localidad. Los participantes de ASRAU se sentaron en las primeras filas en la charla, y como no había ido el orador musulmán, varias personas pensaron que ellos eran quienes pertenecían al Islam, e incluso se preguntaban por qué no habían subido a exponer. Esto debió ser aclarado por los organizadores del evento.

mayores”] yo también la amplitud que tiene Argentina, en abrirse hacia el diálogo. Hemos tenido el Congreso Nacional y el Internacional se ha dado, que se hizo en Ushuaia, que fue intercultural. Porque cuando hablamos de culto, de lo interreligioso, no podemos dejar de hablar de lo intercultural. Porque el culto tiene esa riqueza. Donde yo fui descubriendo que, al irme metiendo en la temática de culto me fui metiendo en la cultura. La riqueza que tiene la religión en la cultura de los pueblos van de la mano. Y ahí, en ese diálogo, es que vos te das cuenta que todos van en el mismo camino: el camino de la paz, el camino de la reflexión. Y la Mesa de Diálogo, al contrario de lo que mucho piensan, en ese diálogo donde los ves todos amigos, todos felices, están fortaleciendo las individualidades de cada culto. No se mezcla nada. Todo lo contrario, fortalecen sus individualidades. Por eso creo que es fundamental, y Argentina está dando un paso adelante en todo esto. (Entrevista PD, 1/12/2017).

De esta forma el evento le sirvió para conocer otras religiones (como la fe bahá'í, o la Escuela Científica Basilio, que tienen fieles en La Plata, pero con los que aún no había tenido contacto), como así también para tomar un modelo posible de gestión estatal de lo religioso como deseable. Como he presentado en los casos anteriores, y como ahondaré para la segunda gestión platense, es posible distinguir entre una forma de regular y gestionar lo religioso más asociada a una agenda cotidiana (pragmática diría Martínez-Ariño, 2021), donde el trabajo con el Registro Nacional de Cultos y con la logística diaria es lo central (que es la que se replica en la mayoría de las direcciones municipales); y otra más orientada a la promoción del diálogo interreligioso, y a las acciones que desde el Estado promuevan ciertas acciones que no siempre surgen de las necesidades en el territorio. El modelo de San Juan, con la Mesa de Diálogo Interreligioso articulando con el estado provincial, parece ir más en ese sentido, lo mismo que ciertas acciones de la Dirección General de Cultos de Ciudad de Buenos Aires, donde como hemos visto, la promoción de la diversidad está en el eje de acción como forma de legitimación del accionar estatal, con un fuerte vínculo con los discursos de la multiculturalidad.

En este evento la directora, que estaba intentando en la gestión cotidiana comenzar a visibilizar la acción de los cultos en su territorio, ve una posible agenda de trabajo hacia adelante, que además está en sintonía con su función de promoción de entidades de bien público. Tal es el entusiasmo que transmite por esta posibilidad que los mismos participantes del Congreso (en particular esta agente estatal de la fe bahá'í a la que me referí) proponen que la Dirección de Entidades y Cultos del municipio de La Plata organizara el próximo encuentro, cuando aún no existía una Mesa de Diálogo Interreligioso en la ciudad. La directora propuso a Mendoza, que sí tenía Mesa, pero se quedó con la idea como proyección para 2019. Sin embargo, esto no sería posible, no solo por su anticipada salida de la gestión municipal, sino porque aún antes de eso, el Arzobispo de La Plata, en ese entonces Monseñor Aguer, ya había expresado su resistencia a este tipo de iniciativas.

A diferencia de otras direcciones municipales con directores católicos que contaron con el expreso aval episcopal, en este caso el Arzobispo no impidió la gestión de la directora, pero dejó en claro desde un inicio que para él no era un espacio importante, pues ya mantenía los vínculos de forma directa con provincia (como vimos en los capítulos 2 y 3) y con Nación. El cambio de Arzobispo en el 2018 le permitiría a esta directora, que ya no estaba en funciones, fundar, a partir de sus contactos iniciados en la gestión estatal, la Mesa de Diálogo Interreligioso de La Plata y Región Capital Bonaerense, con un amplio abanico de religiones¹⁵⁴, y en 2020, en formato virtual, ser la anfitriona del III Congreso Nacional de Diálogo Interreligioso (García Bossio, 2020a)¹⁵⁵.

Finalmente, querría citar de esta gestión la mirada que tiene la directora sobre los requisitos para ser funcionaria de culto, porque dialogará con lo propuesto por la próxima directora

En el área de Culto yo creo que los funcionarios, son las únicas áreas que no pueden dar opinión, que acompañan. Otras áreas de Estado, pueden tener opinión. En el culto no. En el culto tenemos cada uno nuestro culto, pero el funcionario se tiene que sacar la camiseta del culto que tiene, tiene que abrir los brazos, porque Jesús lo hubiera hecho de igual manera. Tenemos que abrir los brazos y tenemos que recibir a todos, tenemos que escuchar, y tenemos que apoyar. Apoyar porque en, los mismos cultos se pueden ir desviando, y si nosotros tenemos una preparación, por lo menos espiritual, que creo que todo director de culto tiene que tener una formación espiritual. No puede venir cualquiera. En otras áreas, en entidades puede venir cualquier persona, pero en el área culto tenés que tener una mínima formación para poder entender, y sensibilidad. (Entrevista PD, 1/12/2017)

Aquí podemos ver que la directora parte de una matriz católica, donde está también su formación espiritual, de lo que comprende por religión, tanto en la referencia a Jesús como en la idea de que puede haber cierto “desvío” (sobre el que no profundiza en la entrevista) de lo que una religión debe hacer. Sin embargo, esto no generó en su gestión una regulación estatal coercitiva, habiendo partido sí de un desconocimiento total de la materia, pero absorbiendo rápidamente, y con destreza política, la información que le iba llegando, lo que le permitió ya una vez fuera de la gestión conformar una Mesa de Diálogo Interreligioso que continúa en funcionamiento.

¹⁵⁴ La Mesa de Diálogo Interreligioso de La Plata y Región Capital Bonaerense reúne miembros de la Iglesia Católica, Comunidad judía AMIA La Plata, Iglesia Evangélica Metodista Argentina, Iglesia Evangélica Luterana Unida, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Asociación Social y Cultural Afro Umbandista (ASRAU), Fe *Baha'i*, Comunidad Musulmana Ahmadiya, Ejército de Salvación y Escuela Científica Basilio. No es una mesa interreligiosa de carácter estatal, pero mantiene vínculos de diálogo con el Estado y de invitación protocolar a eventos por ella organizados.

¹⁵⁵ Por derroteros personales, terminé participando como asesora de esta Mesa en relaciones entre religiones y Estado, lo que me ha permitido tanto mantenerme actualizada “desde adentro” del funcionamiento de lo religioso en la región, en particular en relación con el Estado, como mantener una serie de conversaciones informales con la exdirectora y con miembros de las instituciones religiosas que conforman la Mesa, que fueron fundamentales para mi trabajo de campo posterior.

El cambio de directora y una ¿nueva? forma de gestionar la regulación religiosa

El cambio de gestión supuso una reacomodación de ciertas lógicas, y de la forma de relacionarse con las religiones. En este sentido, si bien muchas de las actividades del período anterior se mantuvieron (como la participación en actividades religiosas, el evento de “Mujeres Destacadas” e incluso una edición de la *Expo Promo Salud*) la gestión de la segunda directora irá progresivamente pasando de la continuación de la agenda propuesta por la primera, a una actividad donde va incorporando sus propios objetivos y vínculos con las instituciones religiosas, a finalmente -al igual de lo que sucedió en Quilmes y Florencio Varela- un diálogo prioritario con las iglesias evangélicas pentecostales en el período preelectoral.

En un inicio la propuesta era trabajar en continuidad con la gestión anterior, aunque marcando una agenda propia.

Eso también yo le compartía a [el agente que trabaja con ella en culto], que para mí es un desafío, porque la idea es poder seguir construyendo en lo que [la primera directora] construyó. No es que, bueno, cambió la persona y tiramos todo y no hay nada y empezamos de cero. No, para nada. La transición fue saludable, de hecho, yo con [la primera directora] sigo en comunicación, y tratamos de seguir construyendo esas relaciones que se generaron en estos dos años.

[...] A diario nos encontramos con esta demanda de, de la misma sociedad y de la misma ciudad de mucha gente que todavía no sabe que existe la Dirección de Culto en la municipalidad. Menos que existen las direcciones de culto a nivel provincial. Entonces eso es también darnos a conocer. Abrir las puertas realmente del municipio y dar a conocer el producto, o dar a conocer que hay una dirección que se encarga de esta relación con las comunidades religiosas, de poder fomentarlas. Ya sea mediar entre ellas con un proyecto interreligioso, o mediar entre el mismo intendente y agentes estatales, y asesorarlos en materia religiosa. Que la gente sepa que hay un presupuesto y que hay dinero destinado para una dirección, para un equipo trabajando para ellos, para la comunidad. (Entrevista SD, 27/4/2018)

En este sentido iniciaron una serie de reuniones con los principales líderes religiosos de la región, primero con la Iglesia Católica (con el Arzobispo, que aún era Aguer, y uno de los obispos auxiliares), la Iglesia Siriano Ortodoxa, la comunidad judía de AMIA La Plata, y el Consejo Municipal de Pastores, buscando establecer articulaciones. A su vez se buscó continuar con proyectos asociados a la diversidad religiosa como diversidad cultural, sobre todo con una propuesta de publicar de forma conjunta con la UCALP un libro sobre figuras destacadas e historia de las comunidades religiosas en ciudad; y la creación de un espacio de diversidad religiosa. También se había proyectado un circuito de turismo religioso y un concurso de fotografía amateur, todas acciones muy en línea con las actividades que realiza la Dirección General de Cultos de Ciudad de Buenos Aires. Ninguno de los proyectos llegó a concretarse. En esta línea lo que sí se pudo hacer fue un festival de cine interreligioso en un espacio de cine perteneciente al municipio, donde durante seis días se proyectaron películas sobre temáticas

religiosas y luego de cada una se hizo una reflexión con integrantes de las comunidades religiosas (catolicismo, evangelismo, judaísmo, Iglesia Adventista) y con estudiantes franceses de intercambio, que participaron como parte de una acción conjunta con la Alianza Francesa. Como proceso intermedio entre estas políticas más asociadas a la diversidad religiosa como diversidad cultural, y aquellas más orientadas a la solución logística y administrativa de problemáticas en el territorio se encuentra el proyecto de la Red Interreligiosa Juvenil (REDIJBA), que como presenté en el capítulo 3 buscaba articular, junto con el gobierno de la provincia, algo semejante a la RIJBA de Ciudad de Buenos Aires. Aquí, como ya he mencionado, el problema residió básicamente en que no era una necesidad del territorio, y ni los tiempos ni el personal disponible habilitaron a que se produjera el proceso que sí sucedió en Ciudad de Buenos Aires, donde la continuidad de las gestiones permitió que se consolidara un grupo relativamente independiente de los avatares de la agenda cotidiana (como señalaba la misma directora al comentar su conversación con el Director General de Cultos de CABA). Así, lo que progresivamente se va produciendo es una concentración en tareas cotidianas de gestión del territorio, asociadas nuevamente a la logística de eventos y a las inscripciones al Registro. En este sentido una de las primeras medidas de la nueva gestión fue buscar protocolizar los pedidos de uso del espacio público (los que durante la gestión anterior todavía se hacían directamente con cada dependencia), y con ello continuar la actualización de los datos brindados por el Registro para la localidad, (que como ya hemos visto, suelen tener problemas de actualización y subinscripción) construyendo un mapa georreferenciado. Hay aquí una voluntad expresa de convertir a la oficina en la “ventanilla única” de ingreso de los trámites de las religiones

Es parte también de esta visibilidad que queremos demostrar. Si nosotros estamos queriendo hacer una "ventanilla única" de primer contacto con las comunidades religiosas, y sí, sabemos que van a venir a pedirnos desde, lo que depende de nuestra área y lo que no [...] Yo en ese sentido siempre soy muy frontal y muy franca. Lo que de mi área no depende, no lo pueda resolver, lo voy a derivar al área que corresponda. Pero trato de siempre ser el primer canal, el primer canal de comunicación. Porque en definitiva ya lo vivimos también, de quizás expedientes que se forman, y que vuelven a mí, o van a llegar, van a pasar sí o sí por acá porque van a ... el área de culto va a emitir criterio. Entonces yo también lo comunico, que es una facilidad para ellos. Que de primera mano me entere yo. Que intente remediar o articular con el área que corresponda. Pero ese fruto lo vamos viendo. [...] Para mí también aumentó mucho la capacidad de escucha, de comunicación, de articulación con las comunidades. Pero ya te digo, es una canilla que también es difícil de cerrar después (*risas*). Pero las celebramos, para nosotros es muy bueno. (Entrevista SD, 26/9/2018)

Si esto llega de igual manera a la Iglesia Católica que a las demás religiones, en estas últimas vuelve a aparecer el problema de la inscripción en el Registro Nacional de Cultos, como requisito para poder mantener relaciones de largo plazo con el municipio. En un primer

momento la nueva directora mantiene la política de derivar los casos de inscripciones al Registro a la oficina provincial, sin embargo, con el tiempo comenzarán a pensar en la idea de realizar un convenio, a partir de reclamos concretos de algunas iglesias y de la voluntad de regularizar la situación de otras. Finalmente se firma el convenio en septiembre de 2018, luego de haber tenido reuniones previas con la directora del Registro y con el Director de provincia.

Eran iglesias que estaban en la periferia, a donde nosotros todavía no habíamos llegado. No nosotros en estos meses, la gestión de culto todavía no había llegado a abrir el canal de comunicación y de diálogo. Lo planteamos como alternativa y en pocos meses, porque realmente fueron muy pocos meses, lo pudimos materializar, y para nosotros es fundamental. Porque también nos da un respaldo a nosotros el hecho de decir "bueno, estamos ofreciendo otra cosa, más todavía". Sabemos que muchas de las iglesias ya tienen, su número de fichero de culto, y el desafío en el último encuentro que tuvimos era, bueno "vengan a conocer, quizás, los alcances del nuevo convenio". Porque no es solamente la descentralización del Registro, sino es también trabajar en la articulación, en la asistencia, en la cooperación. Este trabajo mancomunado con las comunidades. (Entrevista SD 26/9/2018)

En este sentido también la inscripción está asociada a una política cada vez más fuerte del municipio de articular con iglesias evangélicas, a las que se les va reconociendo un anclaje territorial (Carbonelli, 2020) y una capacidad de actuar como "rueda de auxilio" (Carbonelli, 2015) del Estado que antes era únicamente atribución de la Iglesia Católica.

Trabajamos también con muchas filiales, que obviamente van a tener su número de registro pero que van a depender orgánicamente de otra. Eso sí hay muchísimos. Pero muchas también no están metidas en la parte administrativa, u orgánica, o burocrática de lo que es la institución, pero sí son los que más trabajan con el municipio. Entonces a la hora de, hacer un trámite y pedirles el registro, es como el que el número de fichero no lo tienen, no lo saben, o... Y hay otros que sí. Hay otros que es como su número de DNI (...) Nosotros apuntamos a la formalidad a la hora de trabajar. Desde el trabajo ordenado hasta el trabajo, formalizar la institución. [...] Los buenos (*énfasis*) intermediarios, quizás, o los buenos, no sé si la palabra es intermediarios, canales. Nosotros sabemos que ellos realizan ayuda social, que ellos van a contener y que ellos van a alcanzar a donde el Estado no llega. Bueno, si el Estado ayuda, dónde sabemos, dónde garantizamos que va a llegar a la gente que lo necesita. Y bueno, obviamente que nos apoyamos en las comunidades religiosas como nos apoyamos también en las entidades intermedias, en las instituciones, en las entidades de bien público. En diferentes actores de la sociedad que hacen ese trabajo. (Entrevista SD 26/9/2018)

Es posible ver entonces lo que ya he resaltado antes, la traslación de la idea de subsidiariedad que Esquivel (2014) identifica en nuestra laicidad a nivel nacional que se irá ampliando a las iglesias evangélicas, en particular a las pentecostales. De esta forma, sobre todo en el último año, en el contexto ya mencionado de politización de las iglesias evangélicas, la segunda directora coordinó una serie de visitas del intendente (que iba por la reelección) a lugares de culto, ya sea para tener una charla con la comunidad (como en el caso de algunas iglesias pentecostales) o como invitado a la conmemoración de los 100 años del templo metodista en la

ciudad (donde el municipio había colaborado con la restauración del templo)¹⁵⁶. En este sentido la Dirección también replica una práctica llevada adelante por la Dirección General de Cultos de la Ciudad de Buenos Aires, en la que el intendente se acerca periódicamente a dialogar con vecinos y fieles en distintas comunidades religiosas y escucha (junto a asesores que toman nota para dar seguimiento) los reclamos sobre distintas problemáticas, en general más asociadas a cuestiones vecinales (arreglo de calles, luminarias, etc.) que a la relación entre religiones y Estado (Notas de campo en el templo Ministerio de Dios del pastor Stamateas, 25/7/2017)

En este punto es interesante el contraste entre esta articulación directa y fortalecimiento de la presencia del intendente en las comunidades pentecostales, con la posición de la directora a fines del 2018 (casi un año antes de la campaña electoral), al preguntarle por su opinión respecto a la pertenencia religiosa de las directoras¹⁵⁷ y los directores de culto

se ha utilizado mucho la dirigencia política para atraer a las comunidades religiosas. Y en este tiempo (...) levantar, quizás, perfiles políticos que atraían a determinada... o sea, se identificaban o pertenecían a determinada comunidad religiosa, entonces, por consecuencia iban a atraer a todo un público religioso. Para mí no es la alternativa, no lo comparto realmente. Para mí vos estás y vas a influir, y yo desde mi rol estatal y desde mi rol de la gestión tengo que responder a todos, tengo que recibir a todos, tengo que acompañar a todos, ese es mi desafío.

Lo que yo tenga como creencia en mi vida personal, mi fe, va ser una cuestión totalmente personal. Que eso también. Primeramente, lo tiene que tener en claro uno, lo tengo que tener en claro yo, para saber demostrar hacia afuera, y poder mostrar eso que yo creo, y que, y poder trabajar de esa manera. Yo creo que, a la hora de llegar, a la hora de trabajar, evidentemente alguien te tuvo en cuenta o por tu conocimiento, o por tu capacidad, o por pertenecer a determinada comunidad, pero no creo que tiene que ser el punto de partida a uno como dirigente, como funcionario. Quizás eso... como el otro te tenga en cuenta para uno llegar a este lugar, lamento si no alcanzo los, que sería, los pensamientos de quienes me pusieron en ese lugar, si no llego a eso. O, las expectativas. Pero, creo que no, a la hora de gestionar, un funcionario debe gestionar para todos, para todos los ciudadanos. (Entrevista SD 26/9/2018)

No estoy diciendo que la Directora o la Dirección hayan dejado de gestionar para la totalidad de las comunidades. Por el contrario, continuaron las acciones con otras religiones, mediante la *Expo Promo Salud*; en la articulación con provincia por la muestra sobre el Holocausto (ver capítulo 3); prestando una dependencia municipal para que tenga lugar una charla de la Fe Bahá'í; en la participación en la celebración por el Día de la Libertad Religiosa realizada por la Mesa de Diálogo Interreligioso de La Plata, en la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los

¹⁵⁶ En el acto, que fue en septiembre de 2019, se invitó protocolarmente al intendente. En el momento de sacarse la foto los pastores con una torta de celebración, el intendente se colocó entre ellos, figurando en el centro de los festejos. Esto generó cierta incomodidad en la comunidad y en la pastora, dado que la FAIE en general (a la que pertenece la Iglesia Metodista) ha mantenido una posición crítica al gobierno en funciones en ese momento (que en el caso platense continúa).

¹⁵⁷ Al hacerle esa pregunta esperaba que me diera algún indicio de su propia práctica religiosa, lo que no hizo. En base a su articulación en las redes, su militancia provida, a lo observado en el trabajo de campo y a rumores que circulan en los espacios interreligiosos, pude deducir que es cristiana, seguramente evangélica.

Últimos Días ese mismo año; y en la presencia del intendente en algunas otras comunidades durante la campaña. Lo que quiero destacar es la producción de acciones tendientes a afianzar los vínculos con las comunidades evangélicas en general y pentecostales en particular, sobre todo en un contexto donde el debate en torno a derechos sexuales y reproductivos había visibilizado con fuerza el accionar de ciertos pastores y ciertos grupos con un potencial peso electoral (al menos en términos discursivos); y en un contexto de crisis económica donde las iglesias podían hacer de contención.

En este sentido puede destacarse la sanción por decreto en 2019 del Día Municipal del Pastor Evangélico el tercer domingo de septiembre de cada año, justificado por la “gran labor espiritual y de contención social” que estas iglesias realizan en la ciudad “desde la época de su fundación” (Decreto 1992/19)¹⁵⁸. También cabe mencionar que uno de los últimos post en la página de *Facebook* de la Directora antes de las elecciones agradecía por los cuatro años de gestión al intendente en una selección de fotos en una visita a un templo evangélico de la ciudad (Post del 25/10/2019).

De esta manera vemos en las gestiones de La Plata continuidades y diferencias. Por un lado, ambas directoras son funcionarias políticas, que no vienen ni de una militancia religiosa clara ni de una formación profesional orientada al trabajo con los cultos. Ambas realizan las tareas con las comunidades religiosas siguiendo los criterios que consideran mejores, buscando en un principio potenciar la articulación entre diversidad cultural y diversidad religiosa. Ninguna tiene un diálogo fluido con sus pares municipales cercanos, sí con otras áreas de culto, en el primer caso con José C. Paz y San Juan; en el segundo con la Dirección de Cultos de Provincia, y en menor medida con su par de Ciudad de Buenos Aires (la participación de la directora en las Jornadas de Bahía Blanca afianzó algunas relaciones con el director de esta localidad, pero no con otros municipios, todos peronistas). La principal distinción radica en que mientras que la primera directora orienta su accionar en cultos a ampliar la base de interpelación cultural e institucional por parte del Estado, la segunda hace más anclaje finalmente en el recorrido territorial, asociado a la inscripción al Registro Nacional de Cultos y a la solución de problemas de coyuntura cotidiana. En el último caso, y conforme a los avatares del contexto político, este trabajo se agudiza hacia las iglesias evangélicas, en un año donde pareciera ser el foco a ser fortalecido¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Cabe destacar que en la justificación figuran datos del *Atlas de la diversidad religiosa en Argentina* (Mallimaci, 2013) en su encuesta de 2008.

¹⁵⁹ Al observar el derrotero posterior de esta segunda directora de cultos, pudo poner en funcionamiento de forma exitosa este capital en relación a las iglesias evangélicas. Así, si bien volvió a ganar el intendente en funciones, se produjeron una serie de cambios en el organigrama municipal, donde se separaron las áreas de Entidades, que

Conclusión

En este capítulo busqué hacer un recorrido por tres direcciones municipales, con vínculos sostenidos con su par provincial y un accionar continuado durante el período 2015-2019. Así demostré para el caso de Quilmes los procesos de legitimación de las religiones de matriz africana a través de la gestión del espacio público, y la construcción de un perfil político del director con acciones como esta, pero también con un fuerte acercamiento a las iglesias evangélicas hacia el final de su gestión. Con el caso de Florencio Varela recorrí los límites de la regulación estatal en la gestión cotidiana, la pregunta por la profesionalización de quienes están a cargo de oficinas de cultos y el peso que la agenda electoral puede tener en áreas periféricas del entramado municipal. El caso de La Plata, con dos gestiones dentro de un mismo gobierno, pude dar cuenta de la fragilidad de la continuidad de políticas en estas oficinas, muy marcada por los perfiles de quienes las dirigen. A su vez cada caso particular permitió profundizar tanto en los márgenes de la regulación relacionados con el conocimiento del área de gestión (primera directora) como en el problema de “importar” políticas de otros contextos históricos, relacionales e institucionales (segunda directora).

A continuación, querría profundizar en los puntos en común entre los casos y qué aporta esta mirada más puntualizada a lo ya presentado en el capítulo anterior. Las tres direcciones tuvieron puntos en común en su accionar, orientado a la presencia protocolar del Estado en eventos religiosos, la articulación con el Registro Nacional de Cultos y la gestión del espacio público dentro de los límites de sus territorios municipales.

Así, en todos los casos existe un proceso de regulación estatal de lo religioso que no solo implica restricciones a la práctica de la fe por parte del Estado, sino muchas veces el esfuerzo por encuadrar relaciones *entre* el Estado y las religiones en un marco institucional. Así pareciera que, como ya he observado en el capítulo anterior, hay un proceso de *más Estado* en la relación con las religiones, mientras que a nivel nacional las relaciones parecieran ir en el sentido contrario. Aquí las trayectorias particulares del director y las directoras influirán en la forma en que esa presencia estatal es proyectada, donde si en un principio es un horizonte de posibilidad compartido la idea de hacer de las oficinas de culto un espacio de promoción de la diversidad cultural, el contexto político presiona para cambiar esa mirada. Que la primera gestión de La Plata no se haya encontrado con esta dificultad puede explicarse porque la candencia de la

permaneció en Secretaría General, y Cultos, que fue ubicada como dirección debajo de una Subsecretaría de Desarrollo Social. La segunda directora fue promocionada a Subsecretaria en esa oficina, y se puso de Director a un joven católico, ambos con una fuerte militancia en la juventud PRO.

participación electoral de las iglesias evangélicas se desplegará con fuerza en 2018, cuando esta directora ya no estaba en funciones.

Si hay proyectos de acciones culturales, la falta de recursos en términos de personal y presupuesto, y las urgencias del territorio terminan concentrando la agenda estatal en la gestión de lo cotidiano, en torno al Registro Nacional de Cultos y a la logística de eventos público. En este último caso, si por un lado es una carga, por otro es un espacio en el que, mediando con otras oficinas, se puede acceder a ciertos bienes a distribuir, lo que se constituye en un capital a ser negociado, tanto con fines de política partidaria como de supervivencia de la propia actividad de la oficina. A su vez, algo de lo que dan cuenta estas tres gestiones es de la incapacidad de crear espacios de diálogo interreligioso si no se construye una necesidad primero en el territorio, y si no hay un agente dedicado exclusivamente a esa tarea; de forma que aquí los espacios de diálogo parecieran estar siempre mediados por la actividad estatal. El caso de la Mesa de Diálogo de La Plata más que una excepción viene a confirmar la regla, pues esta solo se crea en la medida que una exagente estatal, con una agenda de contactos construida desde la gestión, dedica una buena parte de su tiempo (sobre todo en la consolidación de la Mesa, hasta que se produce cierto vínculo cotidiano) a asegurarse que la organización funcione. De esta manera incluso por fuera de la estructura estatal es la regulación estatal de lo religioso lo que habilita un diálogo donde antes no lo había.

Finalmente, la relación con las iglesias evangélicas como una forma de favoritismo ampliado no solo permite complejizar este concepto para nuestra situación nacional, sino que también ayuda a tensionar qué queda por fuera del favoritismo. Si las iglesias evangélicas pentecostales están presionando para que la compuerta se abra hacia arriba, y permanezca cerrada hacia abajo (utilizando la imagen con la que Elias, 1993 se refiere a las clases medias alemanas); el Estado amplía el favoritismo, pero al mismo tiempo habilita formas de regulación no coercitiva hacia otras religiones. Esto puede ser retomado del caso de las fiestas de matriz africana en Quilmes, pero también de las acciones que las direcciones de Florencio Varela o La Plata encaran con otras religiones por fuera de las evangélicas. Entonces, si bien estos vínculos son de menor intensidad (lo que también podría explicarse por la representación en términos demográficos) hay una articulación novedosa sobre la lectura entre regulación y favoritismo, algo en el medio que sin subvertir la escala jerárquica de la que hablé en los capítulos anteriores, mantiene una forma de articulación que puede abrir la puerta a un camino más concreto así el pluralismo como apertura normativa e ideológica hacia la diversidad (Beckford, 2003). En el próximo y último capítulo, ahondaré en algunas formas en que esto puede verse cuando desplazamos levemente la mirada de los organismos estatales hacia las comunidades religiosas.

Capítulo 6

La regulación estatal a partir de las comunidades religiosas

En este último capítulo, sin dejar de tener como eje analítico central la regulación estatal, me propongo analizar de forma transversal a las direcciones algunas estrategias que el Estado en los niveles subnacionales de gobierno se da para vincularse con lo religioso, dando cuenta de elementos que observé repetidos al tratar con determinadas comunidades, los cuales impactan tanto formateando (Roy, 2013) a las instituciones religiosas en su presentación pública, como llevándolas a crear tácticas creativas de adaptación (Martínez-Ariño y Griera, 2020) para evitar las formas de regulación más restrictivas.

Me concentraré principalmente en aquellas instituciones religiosas que mantienen un diálogo más o menos fluido con estas oficinas de culto tanto a nivel provincial como municipal bonaerense, y detallaré algunos casos donde esta vinculación no se produce. En este sentido no profundizaré en instituciones religiosas que, si bien saben que estas oficinas existen, e incluso en algunas circunstancias requieren del Estado algún bien material o simbólico, pero que se niegan a generar un trabajo conjunto fluido. Aquí se encuentran por ejemplo los Testigos de Jehová quienes, si bien tienen en casi todos los territorios analizados un acercamiento institucional a las direcciones, no participan de ninguna actividad, debido a su postura religiosa en torno al Estado y sus símbolos.

El capítulo va a organizarse a partir de las estrategias que el Estado se da frente a las comunidades religiosas, profundizando un poco más que en los otros capítulos en los motivos de estas religiones en su articulación con el Estado, y en las consecuencias que trae para ellas la regulación (positiva o coercitiva). Se constituye así más en un nuevo punto de partida, que en un punto de llegada, para explorar la interacción una vez que he recorrido la estructura estatal que la posibilita. Metodológicamente el capítulo se nutre de publicaciones de las instituciones religiosas y artículos en diarios locales y comunitarios, seguimiento de líderes y comunidades religiosas en redes sociales, entrevistas los agentes estatales de culto, conversaciones con líderes religiosos y de lo observado en el trabajo de campo en eventos organizados tanto por el Estado como por las instituciones religiosas.

La Iglesia Católica: complejidad y preservación del *statu quo*

Como he dado cuenta hasta este punto, la relación legal y simbólica de la Iglesia Católica con el Estado en todos sus niveles de gobierno la ponen en una situación que, incluso con sus bemoles en los últimos años, se constituye como de claro favoritismo estatal en las formas en que es regulada su actividad. Si bien ninguna de las personas entrevistadas a lo largo del trabajo

de investigación hizo hincapié en el estatuto legal diferencial de la Iglesia Católica como persona jurídica pública para justificar el favoritismo estatal, sí en distintos momentos se apeló a una cierta idea de lo nacional asociado a lo católico (Frigerio, 2007; Mallimaci, 2015). Así, aun cuando se considera que la situación entre los cultos debiera ser la más horizontal posible, se reconoce que en el entramado estatal la Iglesia Católica está fuertemente imbricada.

Esto hace que todas las direcciones deban mantener al menos una relación protocolar con esta religión, refiriendo en general a encuentros con los obispos o con algunos sacerdotes en particular. Mucho de lo que las direcciones pueden hacer en términos de trabajo interreligioso, incluso en municipios donde quien está a cargo de la oficina de cultos no es católico o católica, pasa por la actitud que la diócesis toma respecto a la dependencia.

Varios directores reconocen una dificultad en acercarse a la Iglesia Católica a los parámetros de la oficina, pues en particular los sacerdotes están acostumbrados a hablar directamente con los funcionarios políticos (lo que estos a su vez habilitan en tanto aún perdura cierta legitimidad política al tener al “cura amigo”, Esquivel, 2014: 203).

El estatus social de la Iglesia Católica, el obispo es casi un funcionario más. Levanta el teléfono y puede hablar con el intendente, con la gobernadora, con quien quiera. Entonces, desdibuja un poco el trabajo de la Dirección de Culto en ese sentido. Por eso digo, apelás a la buena voluntad. Yo buena onda porque vengo de ahí, digo. (...) Igual [la Iglesia Católica] filtra, por una cuestión política, para no exponerse. Entonces utiliza un poco la Dirección de Cultos en las cosas que saben que pueden ser un poco sensibles, como para tantear. Entonces "manejalo vos", entran la información por ahí. Si bien podrían levantar el teléfono y hablar, utilizan los caminos institucionales (Entrevista al Director de Cultos de Quilmes, 15/2/2019)

El culto católico se fue referenciando con sus parroquias, es decir los párrocos, cosa que ahí es donde nos cuesta más conocernos (...) Yo necesito que sepan referenciarse a la Dirección de Culto y que no vayan directamente, por ejemplo, a pedir a espacios públicos, o que me entere que ahora va a venir una Virgen de Luján, la van a emplazar en la terminal de ómnibus, y no sé quién la dona. Y no la llamaron a la directora de culto. Ni sé si hay un sacerdote que la va a bendecir, porque si hay una imagen católica, tiene que ser bendecida (...) tiene que haber un conocimiento de eso (Entrevista a la primera directora de La Plata 2015-2017, 1/12/2017).

Esto no quiere decir, sin embargo, que la Iglesia Católica institucionalmente no haya comprendido tempranamente los beneficios políticos y administrativos que puede traer el espacio de las oficinas de culto. Así por un lado hay directores y directoras que reconocen que su elección para la oficina de cultos fue directamente un pedido del obispado. Por otro lado, como refería la directora de Florencio Varela, en la medida en que las direcciones se hacen cargo de la organización logística de eventos públicos, la Iglesia Católica prontamente delega parte de esas acciones en estas oficinas estatales, incluso pidiendo más recursos que los que se le suelen dar a otras religiones (por ejemplo, la directora mencionaba los arreglos florales para

la Misa de la Esperanza que la diócesis organiza en su aniversario). Además, el carácter jerárquico de la institución eclesiástica muchas veces es reconocida como una ventaja por las directoras y los directores a la hora de ponerse en contacto con la Iglesia, pues se aseguran que habiendo establecido un buen vínculo con la diócesis los sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos y laicas más comprometidos, responderán a esta autoridad centralizada.

Sin pretender extenderme en la relación específica con esta iglesia pues ha sido extensamente detallado en los capítulos anteriores, es posible afirmar que la situación de jerarquía del catolicismo respecto a lo estatal persiste con mucha más baja intensidad que durante el apogeo del “mito de la nación católica”, pero que aún moldea las relaciones entre religiones y Estado. Esto se ve tanto en el estatuto legal privilegiado, como en el hecho de que es la religión que configura, directa e indirectamente, el imaginario sobre lo que es “normal” (*taken for granted*, Beckford, 2003:77) al pensar en religión en Argentina, condicionando lo que será considerado como legítimo en términos de forma de relacionarse Estado y religiones (llevando incluso a estas últimas a auto-regularse en este sentido). En este sentido la apertura progresiva al diálogo ecuménico e interreligioso de la Iglesia Católica reduce cierta regulación social coercitiva sobre la diversidad religiosa, lo que repercute en última instancia en las formas de regulación estatal. Finalmente, cabe recordar que como he mostrado en los distintos capítulos al hablar de Iglesia Católica y Estado, aquí lo que se pone en juego es la cara más institucional de la religión, distando muchas veces de lo que sucede con sus fieles, donde existen múltiples heterogeneidades, en las prácticas personales (Giménez Béliveau y Fernández, 2020) como en las formas de vida comunitaria (Giménez Béliveau, 2016, 2019). Esto incluso se observó en los distintos perfiles de directores y directoras católicos, tanto en cómo expresaban su pertenencia religiosa como en la forma en que sus creencias atravesaron su gestión y la relación con las otras religiones.

¿Diversidad incorporada?: la articulación con las religiones “del Libro”

A la hora de pensar las funciones de las direcciones estatales de culto pareciera que existe una especie de expectativa implícita por la cual la existencia de estas dependencias implicaría no solo el trato con cada religión en particular, sino también la construcción de alguna forma de diálogo interreligioso, y en los casos más ambiciosos (como lo vimos para Bahía Blanca) de acción en conjunto. La cuestión surge respecto a qué religiones serán las que establezcan contacto con el Estado y entre sí. En este punto considero que impactó fuertemente en el imaginario sobre qué debe hacer una oficina de cultos (y por tanto que tiende a ser “copiada”, Martínez-Ariño, 2021) la experiencia de la Dirección General de Cultos de Ciudad de Buenos

Aires, la cual comenzó a gestionar sobre un territorio que ya tenía una extensa trayectoria de diálogo interreligioso -ecuménico, y entre catolicismo, judaísmo e Islam- (Cela Heffel, 2015, Conversación con la primera directora de CABA, 1/11/2019; Entrevista al Director General de Cultos de CABA 2011-2015, 11/6/2021), que de alguna manera moldeó la forma de gestión de su oficina de cultos, impactando posteriormente en otras dependencias semejantes.

Así a la hora de establecer los vínculos que puedan suponer algún tipo de diálogo, el judaísmo y el Islam, más allá de la representación concreta en el territorio, son buscados como referentes a ser destacados. Esto lo pude observar tanto en la participación del presidente del Centro Islámico de la República Argentina (CIRA) y de representantes de DAIA y AMIA en numerosos actos en la región; como en la promoción por parte de los directores y las directoras bonaerenses de eventos de estas religiones en los que participaron en Ciudad de Buenos Aires. La relación con estas religiones se ve legitimada en la medida que son dos de las religiones no cristianas más reconocidas en la mayoría de los espacios de diálogo interreligioso locales¹⁶⁰ (particularmente con sede en la Ciudad de Buenos Aires), a la vez que la historia de cada una de ellas en el país las asocia con los procesos migratorios y con cierta patrimonialización.

En el caso del judaísmo, como presenté en el capítulo 1, hay una importante comunidad en Argentina, concentrada sobre la Ciudad de Buenos Aires, pero con influencia sobre el Conurbano bonaerense (además de otras colonias en otros puntos del país). En el caso del Islam, hay una tradición asociada a la inmigración histórica, a la vez que una nueva oleada de migrantes (sobre todo senegaleses para la región platense, por ejemplo) que vuelven a poner a la religión en una agenda de trabajo, además de comunidades que incorporan nuevos miembros sin ascendencia árabe, pero que llegan hasta allí en una búsqueda espiritual (Montenegro, 2008). Cabe mencionar que en general las direcciones de culto que han tenido relación con comunidades musulmanas dan cuenta de cierto desconocimiento de la comunidad local sobre las prácticas de esta religión, pero no de islamofobia (como me han relatado los directores de Quilmes y José C. Paz)¹⁶¹. Si este vínculo institucional con el judaísmo y el Islam está presente en casi todos los casos, luego hay direcciones que tienen comunidades de estas religiones en el territorio, y en el accionar cotidiano presentan los mismos desafíos y reclamos que otras religiones. En este punto se puede observar la política de promover comida Kosher en PyMEs locales llevada adelante por la Dirección de Relaciones Institucionales y Culto de Lanús; o la

¹⁶⁰ Por ejemplo, el Instituto de Diálogo Interreligioso (IDI), conformado por la Iglesia Católica, el Islam y el judaísmo, en una estructura con tres Copresidentes: el padre Marcó; Omar Abboud y el rabino Goldman.

¹⁶¹ Hubo en este punto un trabajo sostenido de las comunidades musulmanas por des-estigmatizarse, sobre todo en la década de 1990 debido a las especulaciones que se habían tejido en relación a los atentados a la AMIA y a la Embajada de Israel en esos años (Montenegro, 2008).

colaboración logística de la Dirección de Cultos de José C. Paz para la celebración del Ramadán en el municipio.

Es interesante destacar, como se observa en los sucesivos festejos del Día de la Libertad religiosa organizados por la Dirección Provincial de Cultos, que en general en los eventos interreligiosos estaban presentes, en un primer momento, representantes a nivel nacional e institucional de estas religiones, sobre todo el presidente de CIRA, más allá de que hubiese comunidades locales. Progresivamente se fueron incorporando representantes religiosos locales, lo que también va mostrando las heterogeneidades dentro de cada religión como institución, y da cuenta muchas veces del desconocimiento desde el Estado de estas particularidades.

De esta manera en La Plata creció entre los musulmanes la presencia de la comunidad Ahmadía¹⁶², una rama del Islam que reconoce en Mirza Ghulam Ahmad al Mesías prometido, que por eso es perseguida en buena parte de los países islámicos (Saeed, 2017, 2021). Algo semejante sucede con la comunidad Jabad-Lubavitch, una organización judía jasídica (Setton, 2008, 2009) que en los últimos años ha multiplicado su presencia en el diálogo con el Estado, no en espacios de diálogo interreligioso, pero sí en eventos protocolares y en visitas a los agentes estatales. En estos dos casos se produce, a su vez, cierta inversión en la lógica de quién busca a quién: si la Dirección de Cultos suele llamar a CIRA, AMIA o DAIA al iniciar sus gestiones, las comunidades locales (y por lo general más alejadas de estas grandes líneas institucionales) salen a la búsqueda del Estado, y son bien recibidas porque aseguran la representación de esta diversidad religiosa “aceptada”, aunque esto pudiera generar tensiones al interior de estas mismas religiones.

Otro grupo de religiones que cuentan con una cierta legitimidad de base y que son invitadas a participar en eventos públicos más allá de su presencia territorial son las iglesias ortodoxas, y las iglesias protestantes históricas. En los casos en que estas religiones participan de encuentros interreligiosos hay una base de diálogo y referencia con el catolicismo dentro del ecumenismo que facilita el trabajo en conjunto. Esto sucede muchas veces entre comunidades que ya se conocen entre sí, como por ejemplo en los municipios que son parte de la diócesis de Quilmes, anclada en los principios del ecumenismo propuesto por Novak. A su vez, muchas de estas iglesias tienen templos que son históricos, erigidos por comunidades migrantes a principios del siglo XX (Bianchi, 2009), por lo que más allá del número de fieles que allí se congreguen son monumentos históricos de las localidades. Por eso en muchos casos se produce una articulación entre municipio e iglesia para la preservación del inmueble.

¹⁶² <https://www.ahmadiyya-islam.org/es/>

Las iglesias ortodoxas mantienen por lo general una relación protocolar con el Estado, participando en reuniones con los directores de culto, y en actividades interreligiosas solo cuando se producen en eventos concretos y con la presencia de agentes estatales. En este sentido, no suelen participar en actividades más cotidianas de diálogo con otras religiones o en propuestas estatales con cierto nivel de trabajo comunitario, como hemos visto en las *Expo Promo Salud*. El caso de las iglesias protestantes históricas entra en tensión con las otras iglesias evangélicas, tema del próximo apartado.

La lucha por el favoritismo: iglesias evangélicas, religión y política¹⁶³

El grupo de religiones que quizás más bibliografía y debates lleva en su relación con el Estado por fuera de la Iglesia Católica son las religiones cristianas, en particular las iglesias evangélicas, y entre ellas las iglesias pentecostales. Hemos visto a lo largo de los capítulos las tensiones y estrategias que se han ido produciendo alrededor de estas comunidades, sobre todo a partir de 2018 y la victoria electoral en Brasil de Jair Bolsonaro, con un fuerte apoyo evangélico, que viene a visibilizar internacionalmente lo que desde la academia brasilera se observa hace mucho tiempo (Almeida, 2021; Machado, 2006, 2021; Mariano, 1996): el vínculo entre evangélicos y política partidaria. Si bien en Argentina este tipo de relación parece distante en términos concretos (Algranti, 2010; Carbonelli, 2020; Ceriani Cernadas y Espinosa, 2018; Oro y Semán, 2000; Semán, 2021a; Semán y García Bossio, 2021; Wynarczyk, 2009, 2010; entre otros) el interés por la forma en que estas iglesias actuarían electoralmente se volvió “la madre de todas las batallas” en todo el arco político e incluso en el aspecto mediático.

Esto se produce a su vez en un arco histórico-político de más largo aliento, que anticipaba también en otros capítulos, donde las iglesias evangélicas pasaron de verse a sí mismas como “fuera del mundo”, y por tanto ajenas a la política local, a pensarse como “sal de la tierra y luz del mundo”, con una obligación moral y ética de involucrarse en el mundo para salvarlo (Wynarczyk, 2009, 2010). En este sentido (y aquí sí en consonancia con lo que sucede en otros países de América Latina) si por un lado las iglesias evangélicas exigen una laicidad separantista al hablar de la disparidad legal con el catolicismo, a la hora de obtener cierta preponderancia política tienden a restringir derechos a otros grupos religiosos (de la Torre y Semán, 2021: 28). Recorreré algo de este derrotero para comprender la actualidad de las iglesias evangélicas en sus opciones políticas y estatales.

¹⁶³ Parte de este apartado fue publicado en García Bossio (2019c). Sigo fundamentalmente los textos de Wynarczyk (2009, 2010), Algranti (2010) y Carbonelli (2020), y la compilación editada por Ceriani Cernadas y Espinoza (2018)

Las iglesias que englobo bajo el término “evangélicas” hunden todas sus raíces en la reforma protestante de Martín Lutero, que propone que la autoridad religiosa descansa únicamente en las Sagradas Escrituras. De esta forma, la salvación se obtiene solo mediante la fe, solo por la gracia y a través de Cristo, y solo para gloria de Dios (Semán y Viotti, 2018). Por esa razón no hay una estructura humana de poder jerárquico como sería el papado católico, sino que la máxima autoridad se constituye en el Evangelio (de ahí que sean iglesias evangélicas y no apostólicas), y que las distintas denominaciones se reúnan, principalmente, en torno a una forma de comprender la Biblia. Dentro de las distintas formas del protestantismo, surgen en Estados Unidos a principios del siglo XX las iglesias pentecostales, que se caracterizan por destacar la actualidad de los dones del Espíritu Santo, lo que les permite abrazar una serie de manifestaciones como la capacidad de curación y de hablar en lenguas (glosolalia), el don de profecía, e incluso traer prosperidad a la vida terrena. Desde allí se expandieron a partir del viaje de pastores con ánimo de misión, con especial anclaje en América Latina (Mansilla y Mosqueira, 2020). Si existen, como fueron apareciendo en los distintos capítulos, liderazgos que circunstancialmente atraviesan distintas comunidades y asociaciones que tienen una función de representación ante el Estado o la sociedad civil, estos nunca pueden violar la autonomía propia de cada iglesia.

Como hemos visto en el capítulo 1, la presencia protestante se produjo en el país a la par de la construcción del Estado nacional, pero hasta bien entrado el siglo XX estas iglesias no contaron con los derechos, en términos de libertad religiosa (aun cuando estuvieran reconocidos constitucionalmente), que su par católica, en la medida en que se les era prohibido el proselitismo, y se imponían regulaciones coercitivas a la manifestación de su fe por fuera del ámbito del culto y de lo privado. De la misma manera, el fuerte vínculo entre protestantismo y migración permite comprender por qué los primeros pentecostales se establecieron en comunidades migrantes y de sectores populares (Algranti, 2010; Semán, 2016, 2021b Wynarczyk, 2009). Hacia los años 80, y a la par de las acusaciones de sectas (ver capítulo 1) se produjo una renovación en las iglesias pentecostales, que incluso llevó a pensarlas en términos de neopentecostalismo. Esta forma retoma las ideas centrales del pentecostalismo y las profundiza, sobre todo las que giran en torno a la lucha contra los demonios (guerra espiritual), la sanación, la prosperidad y el proselitismo, que se alejan de las formas teológicas más académicas. A su vez se produjo una renovación de los aspectos culturales y se adaptó el uso de medios de comunicación masivos y estrategias empresariales en la gestión de las iglesias, y se inició una intervención más directa en política. El evangelista Carlos Annacondia y el pastor Héctor Giménez son representantes emblemáticos de esta época, en la que comienzan a

construirse las mega-iglesias (Algranti, 2010). La Iglesia Universal del Reino de Dios (ampliamente conocida por su presencia mediática y su influencia política en Brasil) ingresó en esos años a Argentina, pero sin participar de las instituciones interdenominacionales. Incluso cabe destacar que en la actualidad muchas iglesias evangélicas se desmarcan públicamente de la asociación con la Universal, por la carga de regulación social negativa que esta tiene, pero también porque sus formas de hacer política responden a otra dinámica nacional, con la que las iglesias locales no se sienten cómodas.

Hacia la década de 1990 se produce una fuerte expansión de las iglesias pentecostales, pero no tanto ya mediante las mega-iglesias o templos que provienen de organizaciones nacidas en el extranjero, sino fundamentalmente de pequeñas iglesias locales, insertas en barrios populares, y con una continua acción social en territorio (Semán 2021b), específicamente en torno al trabajo en comedores, casas de cuidado de niños, niñas y personas mayores, y el trabajo en la prevención y recuperación de adicciones, además de una tarea de más largo aliento en las cárceles (Brardinelli y Algranti, 2013). Estas pequeñas iglesias, muchas veces alejadas de cualquier forma de instrucción teológica por fuera de la lectura de la Biblia, construyen lazos comunitarios y ganan visibilidad mediática en la medida en que comienzan a ser vistas por el Estado como un espacio confiable para la puesta en marcha de políticas sociales (Carbonelli, 2015, 2020), a la vez que comienzan a tensionar, como lo hemos visto en los capítulos anteriores, ciertas demandas hacia el Estado. Pero antes de profundizar en este punto, veamos un poco los intentos de intervención directa en la política por parte de las iglesias evangélicas, para comprender la centralidad de la estrategia en relación a las direcciones de cultos locales.

Manifestaciones y partidos

Como he mencionado, la relación de los evangélicos con la política mutó en el tiempo, en un contexto nacional donde existe históricamente una desigualdad legal entre las religiones en la que Iglesia Católica no solo está inserta jurídicamente en el sistema estatal, sino que se constituyó históricamente en la interlocutora privilegiada del Estado en áreas como salud, educación y acción social territorial. En este marco se puede identificar dos grandes estrategias de las iglesias evangélicas para intentar acceder a los beneficios del Estado y la política: “desde arriba”, cambiando su estatuto legal y/u obteniendo una victoria electoral desde un partido confesional o interconfesional; o “desde abajo”, insertándose en la estructura estatal como elementos necesarios para la gestión del territorio y la articulación de políticas públicas. Desde el retorno de la democracia hasta la primera década de 2000 las iglesias optaron principalmente por la primera estrategia (Wynarczyk, 2009), mientras que los últimos años han incursionado

también en la segunda (Carbonelli, 2020, García Bossio, 2019c), como forma de legitimarse hacia arriba.

Entre 1980 y el 2001 se producen las primeras señales de participación política, lo que parte de un cambio profundo en el ámbito teológico por parte de las iglesias, que dejan de ver a la política como aquello que está “en el mundo” y por tanto está contaminado y comienzan a concebir la acción política como una forma más de evangelización (si bien hubo participación política anterior a este período, es aquí donde se da de forma simultánea en la mayoría de las iglesias evangélicas). Esto, sumado a la presión ejercida por la regulación social, que veía en su crecimiento en el espacio público una señal del avance de las “sectas”, hizo que las iglesias evangélicas se movilizaran de manera interdenominacional, organizando el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE), donde confluían las tres grandes federaciones evangélicas que nuclean a las iglesias fundamentalmente con fines de representación pública (Wynarczyk, 2009, 2010). Estas son la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA), la Federación Confederación Evangélica Pentecostal (FeCEP) y la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE). Mientras las dos primeras tienen presencia pentecostal, la última reúne mayormente a iglesias protestantes más antiguas (que son a su vez las más abiertas en temática relacionadas con derechos sexuales y reproductivos).

Uno de los catalizadores de la organización de las iglesias evangélicas en el espacio público fue la protesta ante el proyecto de ley de cultos, “Ley Centeno”, que como vimos en el capítulo 2, que pretendía modificar el Registro Nacional de Cultos, pero sin revertir la preeminencia legal a la Iglesia Católica. Esto provocó dos concentraciones masivas en el Obelisco de la ciudad de Buenos Aires, en 1999 y 2001, donde se oró por la nación y sus gobernantes y se manifestó en contra de la condición desigual de las diversas religiones. La manifestación logró que la ley no se sancionara y se mantuviera el *statu quo*. Sin embargo, sirvió para fortalecer a las federaciones, que se convirtieron en portavoces oficiales de las iglesias evangélicas hasta el día de hoy. Anteriormente, se habían organizado la Asociación Alianza Evangélica Argentina (ALEVA) y Civismo en Acción (CEA), donde confluían grupos de evangélicos de clase media y alta, con tendencias liberales, y pentecostales de clase media y baja, más identificados con el peronismo. Si bien estas instancias no tuvieron una vida más allá los inicios del retorno de la democracia, constituyeron el primer intento de pensar en términos de una “ciudadanía evangélica”.

En la década de 1990 se constituyeron partidos políticos provinciales evangélicos en Buenos Aires (Movimiento Cristiano Independiente) y Córdoba (Movimiento Reformador Independiente), que participaron en las elecciones generales de 1993 y 1995, pero con magros

resultados (Carbonelli, 2020)¹⁶⁴. En estos casos, la apuesta política era fuertemente confesional, con campañas en los templos e incluso, para el caso cordobés, con pastores en sus listas. Tras sus primeros intentos, estas organizaciones realizaron un giro hacia una política de alianzas que se alejara de la idea del partido confesional, pero tampoco tuvo éxito. Un caso destacable de este período es el del pastor metodista Míguez Bonino, quien participó en la Asamblea Constituyente de 1994, pero como parte del Frente Grande, una fuerza de centroizquierda; es decir, por fuera de su pertenencia religiosa. Finalmente, para este período hubo un intento de participación pentecostal en estructuras políticas seculares junto con militantes católicos, como el caso de la Democracia Cristiana y el Polo Social, que apuntaban a pensar en términos de un “evangelio social”, pero ninguna de ellas cosechó éxitos electorales significativos. Tampoco estos intentos de política más o menos partidaria confesional contó con el apoyo de las federaciones, que siempre vieron en la búsqueda de un “voto evangélico” un motivo de disputas internas más que una posibilidad de proyecto político.

Tras la crisis económica, política y social de 2001, las iglesias evangélicas participaron en la Mesa de Diálogo junto a otras religiones y sectores del Estado y la sociedad civil, aunque no en la mesa original, con fuerte participación de la Iglesia Católica, sino en su versión ampliada (Ameigeiras, 2008). Luego de estos acontecimientos, se produjeron nuevos intentos de organización política, entre los que podemos identificar al menos dos estrategias: la articulación del pentecostalismo con el peronismo y el intento de conformar un partido propio (Carbonelli, 2020). Entre los primeros para el Gran Buenos Aires se crearon agrupaciones a escala local, como el Movimiento Justicialista Cristiano, el movimiento Cristianos en Acción y el Frente Unión por la Fe. Los tres se caracterizan tener como base iglesias de mediano tamaño, dedicadas a tareas de asistencia social y que no respondían de forma directa a los espacios institucionalizados en las federaciones. Lo que se produjo, entonces, fueron alianzas con el peronismo de base de organizaciones con fuerte anclaje territorial, sin embargo, nuevamente no fue suficiente para obtener victorias electorales significativas.

Quien sí obtuvo una victoria electoral, como vimos en el capítulo 2, fue Cynthia Hotton, que ocupó un escaño legislativo en la cámara de diputados nacional de la mano de Propuesta republicana (Pro) lugar desde donde intentó fundar un partido político cristiano, *Valores para mi País* (Carbonelli, 2020). Sin embargo, el acceso a esta posición dependió más de la trayectoria personal de la ex diputada (pertenece a una familia de larga tradición diplomática)

¹⁶⁴ El Movimiento Cristiano Independiente se presentó también en 1994 a la convocatoria de Asamblea Constituyente. Formaron parte del FREPASO, luego de la Democracia Cristiana y el Polo Social.

que a su trayectoria dentro de una militancia evangélica. En 2019 Hotton buscó reflotar su partido, y en asociación con el excombatiente de Malvinas, Oscar Gómez Centurión se presentaron a elecciones con una opción de centro derecha, que obtuvo muy magros resultados, más asociados al voto militar que al voto religioso (Semán y García Bossio, 2021; Semán, 2021a).

De esta manera es posible identificar un *continuum* en el proceso político de las iglesias evangélicas en general y de las pentecostales en particular: no hay una relación directa entre pertenencia religiosa y opción política. La dinámica de la democracia argentina no parece establecer un vínculo directo entre creencias en el plano de lo moral-espiritual-religioso y las preferencias en términos electorales. A su vez las iglesias evangélicas no han logrado aún presentar una opción política que pueda incluir las numerosas denominaciones locales o que se vuelva atractiva para votantes no necesariamente evangélicos (Carbonelli y Semán, 2018). Frente a esto, sin embargo, se han generado nuevas estrategias de participación política, y fundamentalmente, un intento de quebrar la desigualdad frente a la Iglesia Católica.

Centralidad de las federaciones y política institucional “desde abajo”

La falta de soporte para la conformación de un partido propio generó entre los evangélicos pentecostales interesados en ingresar a la política la búsqueda de nuevos caminos, sin anular la pretensión partidaria, pero comprendiendo que es necesario primero ganar otras legitimidades (que al menos les permitan ser una fuerza importante dentro de frentes más amplios). Ejemplos de esta modalidad política más directa persisten en las intervenciones de iglesias evangélicas, mayormente pentecostales, en las manifestaciones en contra de proyectos de ley que amplíen derechos en materia de género, como la ley de educación sexual integral (ESI), el matrimonio igualitario o el debate por la legalización del aborto. En estos temas han establecido alianzas con sectores católicos, y se manifestaron numerosas veces en el espacio público, lo que visibilizó fuertemente su presencia como sector social con capacidad de presión en las calles. En este sentido existen iniciativas de partidos interconfesionales, con la finalidad de combatir la denominada “ideología de género”, con varias propuestas partidarias “celestes”, color de los pañuelos que articularon la lucha contra la ley de interrupción voluntaria del embarazo, organizada en torno a los pañuelos verdes (García Bossio, 2019b).

Sin embargo, muchos pentecostales comprenden que la opción de acceso a cargos políticos por vía electoral es difícil, casi imposible si pensamos en partidos confesionales, por lo que iniciaron un proceso de acceso al poder “desde abajo”, buscando obtener cargos públicos no electivos, tanto en las provincias como en los municipios, particularmente en líneas medias de

la estructura estatal (Nota de campo 10/11/2016). Por un lado, sobre todo en el diálogo con instancias provinciales y nacionales, cobraron renovada importancia las asociaciones y federaciones evangélicas, ya que presentan un interlocutor viable para el Estado que, acostumbrado a los vínculos históricos con la Iglesia Católica, prefiere establecer diálogos con representantes de grandes grupos más que con cada iglesia o pastor en particular. Esto es especialmente evidente en el caso de ACIERA, que reúne a un número importante de iglesias pentecostales y que se ha convertido en la vocera oficial de las posturas políticas del evangelismo pentecostal respecto a la política. Esto sucede aun cuando existen tensiones al interior de las federaciones. Por esto ACIERA ha tendido a proponer una posición política apartidaria, que sin embargo deja abierta una ventana a propuestas concretas en diferentes espacios políticos. En este marco, la oposición a leyes sobre derechos sexuales y reproductivos constituye un piso de valores no negociables a la hora de dialogar con el Estado, a la vez que han separado a ACIERA de otras federaciones más abiertas en estos temas como la FAIE.

Ahora bien, el diálogo que puede establecer el Estado con las asociaciones es importante pero coyuntural, por lo que el acceso a cargos no electivos presenta otras potencialidades ya que permiten acciones a más largo plazo, a la vez que estos cargos se encuentran en un nivel lo suficientemente bajo en el radar para no ser detectados por las grandes campañas que promueven la separación de Iglesia (católica) y Estado, y con ello la separación entre las religiones y el ámbito estatal. Esto lo hemos visto tanto en la disputa por las direcciones de culto, detallado en el capítulo 4, como en otros cargos de peso, como el caso de Gastón Bruno en la Dirección General de Cultura y Educación de la provincia, desde donde también tendió redes de alianza política, como observamos en el capítulo 5.

Las elecciones de 2019

Si las direcciones de culto se convirtieron en uno de los frentes de batalla en la lucha por el electorado evangélico durante 2019 (haciendo que se creen nuevas direcciones durante 2018 con pastores o pastoras a la cabeza, y que en las direcciones a cargo de agentes con otra identificación religiosa se produjera un fuerte giro de favoritismo estatal) se debió en gran medida a todo este largo recorrido político que he detallado; y a la legitimidad que a partir de la *expertise* desarrollada en el trabajo territorial, pero también al interior del Estado, se gestó en esos años.

Las elecciones de 2019 vieron dos grandes posibilidades de acción: la búsqueda de una opción cuasi-confesional, con Hotton como vocera, que como mencioné no prosperó; y la batalla silenciosa de los dos grandes frentes en contienda, Juntos por el Cambio, y el Frente de Todxs,

por hacerse con la mayor parte de los votos evangélicos teóricamente “disponibles” (Semán, 2021a; Semán y García Bossio, 2021).

Dado que ya se ha demostrado la no linealidad entre voto y pertenencia confesional, lo que la mayoría de los pastores, las pastoras y las federaciones ya sabían, podemos pensar que la gran victoria obtenida por las iglesias evangélicas se dio menos en la contienda electoral que en avance hacia la obtención de un mayor favoritismo estatal, dejando atrás gran parte de la regulación social coercitiva que marcó a estas iglesias a fines del siglo pasado (Frigerio y Wynarczyk, 2004). Hubo una proliferación de propuestas por parte del Estado para las iglesias evangélicas, tanto de bienes materiales y simbólicos como de cargos políticos, electivos y no electivos, impensados menos de una década atrás. Si bien no debe menospreciarse la *expertise* electoralista que estas iglesias están adquiriendo, lo que no vuelve impensable una opción política confesional a largo plazo, considero que lo central en lo inmediato es preguntarse qué dinámicas se están generando al interior del Estado, particularmente en los niveles locales y subnacionales de gobierno, sobre todo porque si a nivel nacional se está luchando por la separación de esferas a nivel local se están produciendo formas de gobernanza que entrelazan complejamente religiones y Estado.

Intercambiando vínculos: los mormones y los adventistas, llegada al Estado “apolítica” pero con fuerte injerencia a partir de la asistencia

Si el ojo político y mediático está puesto al pensar la relación entre religión y política en la Iglesia Católica, por un lado, y en las iglesias evangélicas, particularmente pentecostales, por otro, hay un grupo de religiones cristianas que por otros caminos está asentando relaciones fluidas con el Estado, legitimándose como interlocutoras perdurables en el proceso. En mis casos de estudio estas son la Iglesia Adventista del Séptimo Día y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Ambas participan activamente de las acciones propuestas desde las direcciones de culto, en particular municipales, como así también en espacios interreligiosos. A diferencia de la mayoría de las religiones que he presentado, su relación con el Estado se caracteriza por ir al encuentro para ofrecer recursos, fundamentalmente materiales (en bienes y dinero) pero también recursos humanos para acciones de voluntariado, lo que las vuelve atractivas para oficinas que como hemos visto suelen carecer de estos, y en general reciben de las religiones más demandas que soluciones (Entrevista con el ex Secretario de Culto de la Nación 2018-2019, 11/6/2021). Esta dinámica les permite a estas iglesias, a su vez, instalarse como legítimas, en el territorio y frente al Estado, con un discurso apolítico que genera vínculos estatales más allá del gobierno de turno.

En el caso de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, se trata de una religión protestante anabaptista con origen en Estados Unidos en el siglo XIX. Con una estructura jerárquica cuyo ápice es la Asociación General Adventista del Séptimo Día (con sede en Washington), está compuesta de trece divisiones, en más de 200 países. La División Sudamericana tiene sede en Brasil, con 16 uniones, una de las cuales es la Unión Argentina, que a su vez se divide en seis áreas. La provincia de Buenos Aires forma parte de la Conferencia Bonaerense, la que en 2017 se dividió en dos nuevas administraciones: la Misión Bonaerense del Norte (norte de la provincia) y la Asociación Bonaerense (Capital Federal y sur de la provincia), lo que como indica Flores (2018a) da cuenta del crecimiento de la iglesia. A su vez tiene escuelas y hospitales en distintos puntos del país. En la provincia de Entre Ríos posee una Universidad y un importante Sanatorio, en Libertador San Martín, considerada la “aldea adventista de Puiggari” (Flores, 2018a). Menciono este último dato porque como hemos visto miembros de la Universidad han viajado a localidades bonaerenses para eventos puntuales, como la charla sobre salud organizada por la Dirección de Entidades y Culto de La Plata (primera gestión). Los adventistas no forman parte de ninguna de las federaciones protestantes del país, y en ese sentido se mantienen autónomos, negociando en sus propios términos los vínculos con el Estado.

Entre los dogmas centrales de la iglesia se encuentran el retorno (advenimiento) de Cristo a la Tierra “al final de los tiempos” y la obligatoriedad de “guardar” el sábado como día de oración y descanso, un día santo (Flores, 2018a: 27) -lo que les diferencia de otras comunidades protestantes-. A su vez, no creen en la independencia del cuerpo y el alma, ni en su separación al momento de la muerte. En este sentido comprenden a los seres humanos como una unidad integral física, mental, social y espiritual que debe cuidarse como “templo del Espíritu Santo”. Esto explica el fuerte anclaje en la vida saludable, que en el caso de estudio se observa tanto en las ferias de salud (que formaron parte de las *Expo Promo Salud* en la provincia) como en la promoción de sus alimentos saludables, en Argentina a través de la marca *Granix*, con la que muchas veces realizan donaciones¹⁶⁵. En el caso del vínculo con el Estado provincial esto llevó a una política en particular de provisión de alimentos para comedores provinciales en el año 2019, como así también a la colaboración en los eventos organizados por la Dirección Provincial de Cultos en los que se daba una merienda.

En el caso de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (IJSUD), conocidos en general como “mormones”, se trata de una religión cristiana que surgió a principios del siglo

¹⁶⁵ Los adventistas en general participan en espacios de diálogo asociados a promover la libertad religiosa, con una presencia activa en el CALIR.

XIX en el contexto del *Second Great Awakening* (1800-1850), un movimiento revivalista panevangélico que se extendió por Estados Unidos (Ceriani Cernadas, 2008). Allí Joseph Smith, luego de tener una revelación divina, publica *El libro del Mormón* en 1830, como restaurador de la “verdadera iglesia de Cristo”, dando a conocer la experiencia de la venida de Jesús a los pueblos americanos luego de su resurrección. Con muchas reacomodaciones en el camino, que no es mi objetivo profundizar aquí, hacia mediados del siglo XX iniciarán su expansión, con cuatro ejes centrales: doctrina, organización, ideología y educación. Así en términos doctrinarios hay un fuerte énfasis de que la revelación solo se da a través de los profetas mormones (con una obediencia irrestricta a los líderes eclesiásticos); en la centralidad de *El libro del Mormón*; en la importancia de la obra genealógica (en la que luego me detendré) y la construcción de templos. En términos organizativos, mayor centralización y jerarquización; en términos ideológicos la centralidad de la familia; y en términos educativos una inductación en los libros canónicos y discursos de los máximos líderes (Ceriani Cernadas, 2008: 46).

En el énfasis misionero de expansión, Argentina es vista como punto de entrada a Sudamérica, donde pronto se establecen buenos vínculos con instancias estatales. Actualmente cuentan con 571 filiales inscriptas en el Registro Nacional de Cultos en todo el país. Al observar la relación con el Estado en la provincia de Buenos Aires es posible dar cuenta de dos procesos principales: por un lado, el de la asistencia social, y por otro un profuso trabajo de restauración de archivos estatales y eclesiásticos (católicos). Esto último asociado al principio del bautismo de los muertos para los mormones, que impacta en la recuperación del acervo histórico de las localidades en las que trabajan.

La asistencia social tiene en este caso, como he mencionado, la particularidad de que la IJSUD no busca obtener recursos del Estado para bajar a sus comunidades, sino que, por el contrario, ofrece recursos para llevar adelante acciones en el territorio¹⁶⁶. El caso emblemático en la provincia es el de Bahía Blanca, donde la Iglesia no solo provee de mano de obra en voluntarios para la construcción de viviendas en sectores populares, sino que también aporta materiales. De esta forma la comunidad religiosa establece su legitimidad territorial a la vez que encuentra allí un espacio de proselitismo. Cabe destacar en este punto que en general son participantes activos de las experiencias de diálogo interreligioso en los niveles locales, incluso cuando su teología supondría una proyección como única religión verdadera (Ceriani Cernadas, 2013a). En este

¹⁶⁶ A nivel nacional tiene un convenio con la ONG CILSA a través del cual realizan donaciones de sillas de ruedas para personas con bajos recursos (<https://www.cilsa.org/sitio/cilsa-y-la-iglesia-de-jesucristo-de-los-santos-de-los-ultimos-dias-celebran-12-anos-de-alianza-entregando-sillas-de-ruedas-de-manera-gratuita/>)

sentido es interesante lo que están produciendo en torno a la forma de nombrarlos y de percibirse. Ceriani Cernadas destaca (2013a) cómo esta iglesia se ve a sí misma como la verdadera forma del cristianismo, y hace uso de la categoría religión para establecer una dinámica que no confronte directamente con las iglesias cristianas, católica o protestantes. Sin embargo, la insistencia de ser llamados en la actualidad con su nombre completo, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, o en su defecto como “Iglesia de Jesucristo”, y no como “mormones” (como históricamente se los refería) ha encontrado mucha resistencia en todas las demás religiones cristianas, pues implicaría darles ese estatuto de “verdadera” iglesia de Cristo, cuando todas esperan cumplir con el mismo criterio.

Por otro lado, se encuentra el trabajo de restauración de actas de nacimiento y defunción, otra vez tarea a cargo de voluntarios, en registros civiles, parroquias y cementerios locales. Allí la Iglesia realiza un trabajo de restauración y digitalización de forma gratuita, dejando los archivos originales preservados, y generando dos copias digitales, una que se quedan y otra que dan al Estado (nota de campo, *Expo Promo Salud* 19/11/2016). Esto se realiza porque en su teología es posible, mediante un rito de *sellamiento familiar*, mantener unida a la familia después de la muerte. Cuando un miembro de la familia ha fallecido antes de ser sellado a su núcleo familiar es posible realizar un rito que los una a su familia, participando de una ceremonia vicaria en nombre de ese antepasado, hubiera este estado bautizado o no en la Iglesia¹⁶⁷. Esto explica el profundo trabajo genealógico y el interés por los datos brindados por estos archivos estatales y parroquiales (recordemos que en Argentina hasta fines del siglo XIX las inscripciones se hacían mediante la Iglesia Católica). Destaco este punto porque en varias localidades se ha realizado esta tarea, y si bien no siempre se hace a través de la Dirección de cultos local (sino directamente con el archivo que se quiere preservar) representa una acción que vale la pena destacar, pues en última instancia el Estado está proveyendo a una organización no estatal de un gran caudal de información, a la vez que esta religión está haciendo el trabajo de preservación que le correspondería a los organismos estatales pertinentes.

En estas dos religiones puede observarse un accionar silencioso, en términos mediáticos o de construcción de capitales políticos a ser disputados, pero constante, que habilita el análisis de otra forma de regular desde Estado hacia las religiones. Si cuando es el Estado el que debe proveer de bienes (materiales y simbólicos) a las comunidades religiosas, o cuando las religiones buscan hacer de su cosmovisión la explicación oficial en un determinado tema, esto es criticado por violentar la laicidad estatal, llama la atención cómo este proceso inverso, de

¹⁶⁷ <https://www.veniracristo.org/creencias/familiasjuntasparasiempre>

intervención hacia el Estado, suele pasar el radar de los vínculos posibles y legítimos entre religiones y Estado.

En búsqueda de reconocimiento: las religiones afro, entre ASRAU y otras formas de asociación

Mientras que las religiones asociadas a tradiciones judeocristianas gozan de cierto favoritismo estatal, incluso cuando existan tensiones sobre la forma de estas relaciones, hay religiones que aún hoy luchan por ser visibilizadas como legítimas, inclusive antes de pensarse a sí mismas en un diálogo más duradero con el Estado. Entre estas comunidades de fe las que más han sufrido la regulación social y estatal coercitiva en Argentina han sido las religiones de matriz africana (Frigerio, 1999, 2002, 2003, 2008a; Frigerio y Wynarczyk, 2004, 2008; Abalos Irazbal, 2020). Estas religiones tuvieron una temprana llegada al país de la mano de la población esclavizada, pero debieron esconder sus prácticas en formas sincréticas con el catolicismo hegemónico en la época. Recién para la segunda mitad del siglo XX comienzan a ganar nueva visibilidad, esta vez de la mano de corrientes migratorias de Brasil y Uruguay, con un incipiente proceso de inserción en los diálogos estatales, a través de la inscripción en el Registro Nacional de Cultos (las primeras inscripciones de templos de umbanda datan de 1979, Frigerio, 2008a), aunque esto no les evitara sospechas sociales y estatales (son uno de los objetivos de la “persecución de las sectas” durante fines del siglo XX, Frigerio y Wynarczyk, 2008). Antes de profundizar en este punto, querría presentar brevemente las corrientes que componen el conjunto de religiones de matriz africana en el país, cuyos fieles suelen identificarse como “afroumbandistas” o “africanistas”. Abalos Irazabal (2020: 158-159) realiza una descripción clara y concisa de las tres líneas religiosas presentes en el país

En primer lugar, la línea de *Batuque*/Nación, que está directamente vinculada con la matriz africana de la religión, ya que es en donde se venera a los *Orixás*, entidades tradicionales del panteón africanista. En segundo lugar, la línea de *Umbanda*, que es la vertiente más sincrética de la religión ya que resulta de puntos de contacto y mixtura entre el catolicismo, el espiritismo y tradiciones afrobrasileñas y amerindias. Por último, la línea de *Quimbanda*, la cual posee una fuerte influencia del espiritismo – al igual que la *Umbanda* –, pero con la particularidad de que las entidades que son veneradas e invocadas por los *médiums* son los *Exús* y *Pombagiras*. Desde la cosmovisión afroumbandista, existe un plano superior al terrenal – es decir, el transitando por los seres humanos – que es el plano astral. Dicho plano suprahumano está compuesto por diferentes escalafones energéticos, los cuales son jerárquicamente ascendentes o descendentes, dependiendo del “nivel de elevación” presente: un escalafón energético “más elevado” implica la presencia de una energía más pura, positiva, evolucionada. Con esa base, el afroumbandismo ubica a los *Orixás* en el escalafón energético más elevado del plano astral, al conjunto heterogéneo de espíritus descarnados de la *Umbanda* (*Ogum*, *Caboclos*, *Pretos Velhos*, entre otros) en un nivel intermedio de elevación y, finalmente, a los *Exús* y *Pombagiras* de la *Quimbanda* en el escalón más bajo.

Existe una presencia sostenida y compleja de las religiones de matriz africana en el país y en la provincia, donde, como presenté en el capítulo 2, representan el 4,23% de las inscripciones en el Registro Nacional de Cultos para el caso bonaerense, incluso cuando, como hemos visto, hay una fuerte sub-inscripción de estas religiones, tanto por el estigma social como por las dificultades materiales para concretar el trámite (Abalos Irazabal, 2020). Esta contrasta fuertemente con el imaginario colectivo existente en Argentina donde, como la mayoría de los países de América Latina, hay una cierta cultura católica en nuestra identidad social (Frigerio, 2002), que hace que más allá de las prácticas efectivas de la gente en términos de creencia, tomemos como referencia sobre qué es una religión y lo que es legítimo en esta los parámetros institucionales de la Iglesia Católica. Esta muchas veces pesa menos en nuestra propia cosmovisión que en la forma en que medimos aquellas creencias que nos resultan desconocidas, generando formas de persecución más o menos velada sobre lo que se considera sospechoso de magia o secta, como una forma de regulación social coercitiva. Si a esto se le suma un relato nacional que busca transmitir la imagen de país blanco, racional y europeizado (Frigerio, 2002), se comprende por qué religiones como las de matriz africana llevan una larga trayectoria de persecución y discriminación en el país.

Esto, sin embargo, se ha ido poco a poco revirtiendo (aunque lejos estamos de una aceptación abierta de la práctica de esta religión, Abalos Irazabal, 2017), a base, fundamentalmente, de la lucha de los propios creyentes por construir una identidad colectiva capaz de visibilizar la religión, rescatar la cultura, y defender sus derechos como ciudadanos (Frigerio, 2008a). Parte de esta progresiva aceptación fue producto del proceso de *frame alignment* (Snow et al, 1986 recuperado por Frigerio, 1999), que permitió a las religiones de matriz africana, en particular al umbandismo, volver algunas de sus prácticas comprensibles para el catolicismo popular. Otra forma fue la organización de asociaciones que, si bien no son voceras de la toda comunidad religiosa, han logrado establecer un vínculo con el Estado, presentando una cara de la religión comprensible para políticos acostumbrados a dialogar un marco interpretativo católico (Esquivel, 2008b).

Una de estas asociaciones es ASRAU (Agrupación social, cultural y religiosa africanista y umbandista), una organización creada hace más de 20 años (que desde 2009 está legitimada oficialmente por el Registro Nacional de Cultos y desde 2011 cuenta con personería jurídica propia, Abalos Irazabal, 2017: 22) por un migrante español que en su trayectoria vital fue descubriendo la religión, y que una vez establecido en Quilmes creó esta Agrupación como forma de conformar un frente común ante instituciones estatales y de la sociedad civil. ASRAU se comporta de forma semejante a como lo hacen las federaciones evangélicas, porque no tiene

injerencia teológica, sino que únicamente permite a los templos, a cambio de una membresía, formar parte de la Agrupación, y contar con ciertos beneficios, sobre todo de cara a la inscripción en el Registro Nacional de Cultos (Abalos Irazabal, 2017). En este sentido, a diferencia de lo que sucede con las federaciones evangélicas, ASRAU está inscrita (CI 4032), pudiendo inscribir a los templos que son socios como filiales, lo que es un trámite mucho más sencillo que el de iniciar una inscripción nueva. Por este motivo, templos no asociados suelen criticar la forma institucional de la Agrupación, porque no realiza controles doctrinales, sino que en la medida en que se mantenga la membresía actualizada y se respete los puntos básicos establecidos en el reglamento (Abalos Irazabal, 2017) no generan mayores restricciones.

Este derrotero es importante para dejar en claro que ASRAU no es la única vía de constitución de un templo de matriz africana, ni la más antigua (Frigerio, 2008a) ni en la provincia ni en el país, y que como dan cuenta Nahuel Carrone (2021) y Mariana Abalos Irazabal (2020) en los últimos años se están produciendo nuevas formas de activismo político que proponen disputar los horizontes de sentido de los vínculos entre estas religiones y el Estado. Esto puede verse incluso en algunas oficinas de culto municipales bonaerenses, como en la Subsecretaría de La Matanza, donde se impulsó el Primer Relevamiento oficial de templos de matriz afro, articulado entre esta entidad y la Comunidad Afro-Amerindia de La Matanza (CAAM)¹⁶⁸ (Carrone, 2021). Cabe destacar aquí que, en estas religiones, dado su origen entre las poblaciones que llegaron esclavizadas al continente, hay una fuerte asociación entre lo religioso, lo étnico y lo cultural (Frigerio, 2008a), como no se ve en otras comunidades, haciendo también que muchas de las reivindicaciones estatales se hayan canalizado, y se sigan canalizando, a través del Instituto Nacional contra la discriminación, la xenofobia y el racismo (INADI). El desafío en este punto es no exotizar las prácticas religiosas asumiéndolas únicamente como válidas en la medida que son muestra de una diversidad cultural específica, sino comprenderlas como religiones con un origen étnico, sí, pero cuyo principal reconocimiento debería estar dado por el hecho de ser una creencia. Ceriani Cernadas (2013a) indica en este sentido la importancia que ha tenido para estas comunidades autonombrarse y percibirse como religiones, como forma de escudarse frente a la discriminación, sobre todo en aquellos componentes de sus prácticas que son vistos como escandalosos o interpelantes (Martínez-Ariño y Griera, 2020), en particular respecto a los sacrificios animales rituales (Frigerio, 2008a). De esta manera las comunidades despliegan una

¹⁶⁸ Este caso es interesante en la línea de lo presentado en el capítulo 4 sobre las oficinas de cultos municipales, pues esta Subsecretaría estuvo hasta hace poco tiempo a cargo de un pastor evangélico (fallecido por covid). Este agente estatal inició su gestión con cierta reticencia a establecer vínculos con religiones fuera de las cristianas, pero luego comenzó a conocer la diversidad de su municipio e incentivó este tipo de encuentros, inéditos en otras localidades -con la excepción de algunas acciones previas en el municipio de José C. Paz-.

serie de estrategias en la vía por el reconocimiento que incluyen el componente cultural (sobre todo resaltando el componente étnico y estético), la identificación como religión, y la acción política (Frigerio, 2008a) y social (Abalos Irazabal, 2020).

Volviendo al eje de la discusión de este apartado, en las acciones con el Estado que pude presenciar, en general ASRAU ha sido la principal interlocutora, primero a través de su fundador, y después a través de su hijo, quien es su sucesor como presidente de Agrupación (y quien también participa de numerosos espacios interreligiosos). Sin embargo, esto no quiere decir que no existan otros acercamientos de comunidades de matriz africana con el Estado en general y las direcciones de culto en particular, como el mencionado en La Matanza, o el de una Ministra Religiosa de la Asociación Religiosa Ile ti Oya-Ogun que, a través de la red de Damas Interreligiosas (creada por una fiel de la Iglesia Scientology) ha iniciado vínculos con los municipios de Lanús y Merlo.

ASRAU cuenta en la actualidad, según el Registro Nacional de Cultos con 61 templos asociados en el país, 43 que se encuentran en la provincia de Buenos Aires, mayormente en el Conurbano bonaerense, La Plata y el Gran La Plata (como he mencionado, y como me refería el presidente de la Agrupación en conversación -Nota de campo 20/9/2019-, siempre hay un grado de desactualización, con sedes que ya no existen y nuevas que faltan). Miembros participan de la Mesa de Encuentro Interreligioso de la República Argentina (MEIRA) con líderes religiosos emplazados en la Ciudad de Buenos Aires; de la RIJBA asociada a la Dirección General de Cultos de CABA; y de la Mesa de Diálogo Interreligioso de La Plata y Región Capital Bonaerense. Estuvieron presentes también en eventos organizados por la Secretaría de Culto de la Nación, la Dirección General de Cultos de CABA, la Dirección Provincial de Cultos, por la Dirección de Entidades y Culto de La Plata, y por las Direcciones de Culto de Florencio Varela, Quilmes, Brandsen y Bahía Blanca. Por esta presencia sostenida en espacios estatales y su amplia difusión y legitimación a través de redes sociales (Bárcenas Barajas, 2019, p. 296) (que como vimos en el capítulo 4 es central tanto para las oficinas estatales como para las religiones), a su vez suelen ser de las primeras agrupaciones de matriz africana consultadas por las direcciones municipales a la hora de relevar estas comunidades emplazadas en sus territorios. En este caso se pueden observar las tensiones en la producción de una legitimación estatal, y de qué formas las religiones que se salen del imaginario católico sobre qué debe ser una religión negocian su articulación con el Estado. ASRAU ha logrado obtener para las religiones de matriz africana una enorme visibilidad, tal es así que incluso han participado en eventos organizados por la Conferencia Episcopal Argentina, como por organismos estatales de los tres niveles de gobierno. En este sentido su trabajo ha sido valorable, pues su presencia sostenida pone en pie

de igualdad a las religiones de matriz africana con otras mucho más legitimadas. Sin embargo, esto no se produce sin tensiones, en la medida en que al ser la primera en dialogar es también la que por un lado debe hacer un esfuerzo más grande para traducir sus propias prácticas (como lo vimos en los eventos de Quilmes en el capítulo 5), pero también gana el poder de establecer una nueva forma de regulación, no ya estatal ni social, sino sobre lo que ella comprende como la práctica religiosa legítima y por tanto plausible de entrar en contacto con la agenda social y estatal que ha construido.

Así en algunos casos funciona como un filtro para las comunidades de matriz africana que entran en relación con el Estado (Entrevista a la Directora de Culto y RRII de Lanús, 2/5/2019), produciendo una capa más de regulación. Esto no es exclusivo de este caso, pues en general todas las instituciones religiosas que llegan a dialogar con el Estado tienen líneas internas, y aquella línea que accede primero a tejer vínculos estatales suele buscar mantener un cierto lugar de privilegio como las habilitadas ser las interlocutoras oficiales frente a estas oficinas. Solo que en este caso (como en el de las iglesias evangélicas pentecostales) el hecho de que no haya estructuras jerárquicas entre comunidades sino federaciones o asociaciones hace que los vínculos tengan otras particularidades que en aquellos casos en los que más allá de las diferencias internas hay un orden jerárquico al que todas las fracciones responden (como en el caso de la Iglesia Católica, pero también el de las iglesias protestantes históricas, o la Iglesia Adventista y la IJSUD, entre otras).

Visibilizando lo invisible: religiones con poca presencia territorial pero fuerte vínculo estatal, Scientology y la fe Baha’i

Dentro del amplio criterio que engloba a las “minorías religiosas” es posible encontrar distinta representación estadística en el territorio, incluso con los problemas asociados a la identificación social de las creencias que he mencionado. En este sentido, si observamos la mayor parte de las formas de clasificación de la diversidad religiosa en Argentina, ya sea a través de las creencias (como en la encuesta del CEIL) o de la presencia territorial a través del Registro Nacional de Cultos, hay un grupo incluido como “otros”, porque su existencia estadística es tan minoritaria que sería difícil captar su particularidad (ver capítulo 2 para los datos en la provincia). Estas comunidades generalmente son abordadas desde las ciencias sociales a través de análisis cualitativos, que permiten destacar sociabilidades y pertenencias en el territorio imposibles de ver en la fotografía a gran escala.

La pregunta aquí es qué sucede con religiones tan minoritarias que no tienen una presencia subregistrada en las estadísticas, como sucede con las religiones de matriz africana¹⁶⁹, ni un anclaje histórico y cultural sostenido en el país, como pasa con el judaísmo y el Islam. ¿Cuál es el alcance del Estado allí? En este caso quiero detenerme en dos religiones muy minoritarias, pero con una fuerte vinculación con el Estado: la Iglesia Scientology y la fe Bahá'í, para observar cómo se construyen esos vínculos y cómo en este caso la regulación estatal no solo es buscada, sino que se convierte en fuente de visibilización social vía la legitimidad estatal. Cabe destacar que ambas religiones, por distintas razones, tienen una historia de haber sufrido una regulación estatal coercitiva en otras partes del mundo, ya sea por ser acusadas de sectas (sobre todo para el caso de Scientology, con fuerza en Europa, Richardson e Introvigne 2004; Fox 2008) o grupos heréticos (lo que para los bahá'í ha incluido persecuciones y muertes, Sanasarian, 2000).

El caso de la Iglesia Scientology es probablemente más conocido en Argentina por cierta regulación social asociada a la figura del famoso actor hollywoodense Tom Cruise y sus excentricidades, quien es miembro destacado de la Iglesia, que por su trabajo y expansión en la región. Esta religión originada en Estados Unidos, y cuyo estatuto como tal ha sido históricamente cuestionado (Frigerio, 1996), está basada en las enseñanzas de Ronald Hubbard, un escritor de ciencia ficción que tras una revelación dio origen a Scientology y a un recorrido de descubrimiento espiritual y mental llamado Dianética¹⁷⁰. Esta religión sostiene la preeminencia del espíritu como el elemento esencial de la condición humana, siendo el hombre más que la mera suma de su cuerpo y su mente. Para esta cosmovisión, es al llegar a la comprensión de la verdadera naturaleza espiritual personal que se produce la relación con el entorno, lo material y el “Ser Supremo” (García Bossio y Monjeau Castro, 2018). Scientology tiene una única inscripción en el Registro Nacional de Cultos, perteneciente a su sede central que está en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, es decir, fuera del mapa provincial y local que estoy analizando. Sin embargo, habiendo establecido redes a partir de un primer vínculo con la Dirección General de Cultos de la Ciudad de Buenos Aires, se generó una relación con la Dirección Provincial de Cultos, participando de varias ediciones de las *Expo Promo Salud* y siendo invitado su presidente a la última celebración del Día de la Libertad Religiosa de la

¹⁶⁹ El ex Secretario de Culto de la Nación mencionaba en entrevista (11/6/2021) al hablar del calendario religioso que periódicamente se realizaba durante su gestión, la cantidad de *me gusta* y comentarios de agradecimiento que había cuando se publicaban festividades de religiones de matriz africana (aunque no faltaran también los insultos o acusaciones de sectas). Esto para él era un indicativo de una fuerte presencia invisibilizada, lo que Alejandro Frigerio viene resaltando desde el análisis académico hace años (Frigerio, 2003).

¹⁷⁰ <https://www.dianetica.es/>

provincia en 2018 (en 2019 estuvieron presentes también en el evento organizado por la Mesa de Diálogo Interreligioso de La Plata, dado un vínculo previo que descansa en la red de mujeres interreligiosas promovida desde una fiel de Scientology ya mencionada).

En los espacios de las *Expo Promo Salud* que he mencionado, donde al principio integrantes de Scientology participaron sin stand, y luego (como he mencionado en el capítulo 3) comenzaron a tener una participación más consolidada, se gestó el vínculo con las dependencias municipales, que se fue extendiendo a otras oficinas, aunque en general siempre son las mismas personas las que representan a la religión en estos espacios. Posteriormente han logrado ir estableciendo otros vínculos con las nacientes direcciones de culto, al punto de estar en un spot publicitario de la diversidad religiosa organizado por la Dirección de Culto de Merlo; o participar en numerosos eventos de la Dirección de Culto de Quilmes. Lo interesante en este caso es que siempre se trata de las mismas personas (un grupo de alrededor de cinco hombres y mujeres), y en particular de una mujer, que se encuentran presentes en cada evento organizado por el Estado donde haya un espacio para la representación interreligiosa¹⁷¹. De esta forma se podría considerarse que se produce una sobrerrepresentación de una religión con muy escasa presencia territorial, pero que termina, a partir de una política específica de la comunidad, visibilizando su accionar en distintos espacios estatales y religiosos.

En el caso de la fe bahá'í, si bien también se trata de una comunidad pequeña, hay una mayor representación territorial, incluso bonaerense, habiendo allí también una política explícita desde la religión para aumentar su visibilidad¹⁷². La Fe Bahá'í es una religión originada en Persia en 1844 a partir de las profecías del Báb, quien anticipó la llegada de un Mensajero de Dios, Bahá'u'llá, el cual se dio a conocer en 1863 como el promotor de una nueva instancia en la historia de la salvación, donde todos los profetas de las religiones existentes (sabeísmo, hinduismo, judaísmo, zoroatrismo, budismo, cristianismo e islam) encontraban en él la culminación de un mensaje redentor. Tras su muerte en 1892 fue sucedido por su hijo, Abdul-Bahá, que inicia la expansión de la religión hacia Europa y América del Norte, extendiéndose a nivel global con su nieto, Shoghi Effendi (Sanasarian, 2000). Actualmente son más de 7 millones los bahá'í en el mundo, en más de 200 países (Folletto, s.f.). Proponen la instauración de un nuevo Orden Mundial, donde se produzca una unidad religiosa, social y educacional, sin

¹⁷¹ Tal es así que establecí un buen vínculo con esta mujer, porque ella y yo nos terminábamos encontrando en todos los eventos organizados por las direcciones. Respecto a la sede de Scientology en Ciudad de Buenos Aires, Nicolás Viotti realizó una excelente crónica <http://revistaanfibia.com/cronica/mucho-mas-que-comer-placenta/>

¹⁷² Esto puede verse, por ejemplo, en la oración por el Día de la Libertad Religiosa que organizó la Conferencia Episcopal Argentina en 2020, con una muy amplia representación religiosa, en la que estuvo presente por videollamada la Secretaria Nacional, que es a su vez agente estatal en la Dirección Provincial de Culto de San Juan (García Bossio, 2020a).

discriminación racial o de género, con la espiritualización del planeta en función de los principios de Bahá'u'lláh (Crosson, 2013). Esto implica, como parte de sus principios, una transformación en lo político, con la pretensión última de un orden político global, una Legislatura Mundial (Hofman, 1984).

Su expansión inicia a principios del siglo XX, de forma tal que en 1916 se inicia la misión sobre Estados Unidos y Canadá con *Las Tablas del Plan Divino*, y desde allí el envío de pioneros a América Latina, con dos grandes planes de 7 años, el primero entre 1937 y 1944; el segundo entre 1946 y 1953, para luego tener lugar una Cruzada Mundial de diez años (1953-1963) (Lamb, 2012). En Argentina hubo un primer acercamiento a través de la Sociedad Teosófica en 1919 (Catanzaro, 2015: 76), sin embargo, la memoria histórica de la comunidad religiosa (Lamb, 2012) encuentra su primera referencia de maestros viajeros hacia el país entre 1937 y 1940, siendo la primera pionera May Maxwell en 1940, año en que se funda la primera Asamblea Local en Buenos Aires (parte del primer plan de siete años). Esta pionera, que provenía de Canadá y tenía un lugar prominente en la comunidad bahá'í a nivel internacional (su hija estaba casada con el líder del bahaísmo a nivel mundial Shoghi Effendi) muere al poco tiempo de llegar a Buenos Aires, debido a problemas de salud y su avanzada edad. Sus restos no son trasladados a su hogar en Canadá, sino que la comunidad decide darle sepultura en Argentina como forma de dotar de sentido a su travesía, pues esperan que su tumba se convierta en herramienta para la “santificación del continente” y marca de avance de la Fe Bahá'í (Crosson, 2013: 192)¹⁷³. Este dato es importante no solo para comprender la historia de esta religión en el país, sino también porque la tumba se encuentra en el “cementerio de los disidentes”¹⁷⁴ de la localidad de Ezpeleta, perteneciente al partido de Quilmes.

En septiembre de 2018, por pedido de la comunidad bahá'í local, el lugar es declarado “Sepulcro histórico”. La justificación de la declaración no descansa en la riqueza ornamental del sepulcro erigido en 1940 y diseñado por el arquitecto canadiense Sutherland Maxwell¹⁷⁵, marido de la mujer fallecida hace ochenta años, sino por tratarse de la tumba de la fundadora de la Fe Bahá'í en el país¹⁷⁶. De esta forma se produce un reconocimiento expreso a la existencia e importancia de esta religión en la región. Actualmente la fe bahá'í cuenta con 24 inscripciones en el Registro Nacional de Cultos para todo el país, cuatro de las cuales pertenecen a la

¹⁷³ Esto no es una excepcionalidad, sino que se repite con otras mujeres y hombres pioneros que murieron en sus lugares de misión.

¹⁷⁴ Se denomina así al área de los cementerios destinada a personas no católicas. Esta práctica se mantuvo extensamente en el tiempo. http://www.argbrit.org/Quilmes_Cemetery/introduccion.htm

¹⁷⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=jXFKSDkAfz4&t=86s>

¹⁷⁶ <http://hcd.quilmes.gov.ar/novedades/hcd-convalidan-importante-inversion-en-pavimentos-para-quilmes/?fbclid=IwAR2A4myxI-gPIjyA192Aib3ykyg7MiYAzuidqQ5UEos-CE1d7YcnPaUwIns>

provincia de Buenos Aires (en las localidades de Ezeiza, Burzaco, Lavallol y San Pedro), además de tener presencia en otros municipios, como en La Plata, donde forma parte de la Mesa de Diálogo Interreligioso local, y se realiza una sostenida acción social con una escuela en la fe para niños y niñas, y una copa de leche. Asimismo, durante 2019 se le cedió una sala de conferencias en el Centro Cultural Islas Malvinas en esta ciudad para una charla de un orador bahá'í español. También en Quilmes tuvieron la posibilidad de organizar una jornada con motivo de los 200 años del nacimiento del Báb, donde se transmitió una película. En las Jornadas Interculturales e Interreligiosas de Bahía Blanca participaron, tanto desde la Mesa de Diálogo de La Plata, como a través de un orador en la segunda jornada en la que se reflexionó sobre cuestiones ecológicas (perteneciente a una comunidad bahá'í de la Ciudad de Buenos Aires).

Puede observarse entonces en este caso el accionar de una comunidad con historia en el territorio, pero muy pequeña, y cuya visibilidad se produce en gran medida a través de actividades articuladas con el Estado, y en espacios de diálogo interreligioso. Aquí es fundamental la línea de acción propiciada desde San Juan, desde donde se articulan los mayores gestos de visibilidad, como la participación en encuentros interreligiosos, o la promoción de los Congresos Nacionales de Diversidad Religiosa (recordemos que el segundo fue en San Juan; y en el tercero -ya en 2020- se reconoció la labor de esta mujer bahá'í). Nuevamente la pregunta reside aquí en las formas de articulación con el Estado y del alcance en la toma de decisiones de religiones con muy poca representación territorial, pero que también buscan poder manifestarse socialmente y ser reconocidas estatalmente.

Diversidad ¿en los márgenes? entre religión y espiritualidad: budismo, hinduismo y Nueva Era

Dentro de las religiones con las que tienden a dialogar las direcciones de culto locales se encuentran también algunas expresiones del budismo y el hinduismo. En general las direcciones municipales suelen promocionar a través de las redes las fiestas importantes de estas comunidades, normalmente replicando el calendario religioso de la Secretaría de Culto de la Nación¹⁷⁷. Si se da una visibilización desde ese lado, y algunas participaciones puntuales en

¹⁷⁷ Como particularidad de la gestión de la Secretaría de Culto de la Nación en el período 2015-2019 (con sus dos Secretarios) se comenzó a realizar una promoción activa de las acciones de la dependencia a través de las redes sociales, sobre todo con la elaboración de un calendario diverso que era compartido por este medio y replicado por varias oficinas provinciales y locales. Esta política de reconocimiento simbólico (Martínez-Ariño, 2021) puede comprenderse a partir de una gestión que es heredera directa de prácticas llevadas a cabo desde hace tiempo por la Dirección General de Cultos de la Ciudad de Buenos Aires, de donde se trasladó quien fue director en el período 2011-2015 para ser primero Subsecretario y luego Secretario de Culto (Entrevista 11/6/2021)

eventos interreligiosos, el diálogo es bastante menos cotidiano que con otras religiones. En este caso no es únicamente la falta de representación en el territorio lo que hace que no haya una relación fluida (en los casos que presenté anteriormente la cantidad de fieles en las localidades estudiadas son iguales o menores), sino también el hecho de ser categorizadas como religiones, algo que estas comunidades de fe muchas veces se distancian.

Para el caso del budismo (Carini, 2013), hay presencia territorial en la provincia de Buenos Aires, con manifestaciones tanto en el interior como en las localidades del Conurbano bonaerense (sobre todo en la zona norte, Carini, 2019). Aquí la vertiente que más dialoga con el Estado en las oficinas que he observado es Soka Gakkai, la cual, como demuestra Denise Welsch en sus investigaciones (2020), oscila entre una presentación pública como religión y como ONG humanista. Soka Gakkai fue creada en Japón en 1930, como un grupo de estudio a partir del budismo Nichiren Daishonin. Después de la Segunda Guerra Mundial, y tras la persecución hacia sus líderes, pasó a ser una organización principalmente religiosa, con un discurso pacifista y humanista. En 1960 inicia la expansión internacional, llegando a Argentina en 1964, inscribiéndose en el Registro Nacional de Cultos en 1980. Actualmente cuenta con 59 sedes inscriptas, 27 de las cuales se encuentran en la provincia de Buenos Aires. En los años abarcados por mi estudio mantuvo vínculos con la dirección de Culto de Quilmes y con la de La Plata (donde, según agentes de la oficina hay unos 500 fieles), participando en uno de los encuentros interreligiosos organizados por esta última dependencia.

El caso del hinduismo que en algunas vertientes, sobre todo neo-hinduistas (Viotti y Funes, 2015; D'Angelo, 2018) dialoga con el circuito Nueva Era (Carozzi, 2000), no suele participar en eventos organizados por el Estado, ni mantener un diálogo fluido con las dependencias estudiadas. Esto no quiere decir que no existan comunidades, ni grupos con anclaje territorial bonaerense (Puglisi, 2012; Viotti y Funes, 2015; Funes, 2018; Gracia, 2020; Viotti, 2021), tanto en sectores sociales medios y medios altos (Funes, 2018) como en sectores populares (Gracia, 2020); pero si estos se acercan al Estado lo hacen más desde las terapias alternativas en hospitales públicos (Irrazabal, 2018) o en el trabajo en cárceles, por ejemplo, a través de la práctica de El Arte de Vivir en algunos penales bonaerenses (Viotti y Funes, 2015; Viotti, 2021), que en espacios de diálogo interreligioso.

Esto lleva al problema de la identificación como religiones. Ceriani Cernadas (2013a) presenta dos grandes grupos sociales que rechazan el término religión. Por un lado, se encuentran quienes consideran que la categoría es reduccionista, y por otro quienes consideran que el término conlleva una voluntad de poder, y una imposición ideológica que rechazan, es decir, no coinciden con sus connotaciones dogmáticas (Ceriani Cernadas, 2013a p. 16). Entre los

primeros, donde se encuentran integrantes de las llamadas “religiones mundiales” (hinduismo, judaísmo, budismo, cristianismo e islamismo) la crítica se asocia a pensar que hablar de religión circunscribe a un espacio particular lo que es una forma de vida, una forma de mentalidad o en otros casos, como el del judaísmo, la pertenencia a un pueblo, lo que incluso excede los límites que asocian religión a creencia. En esta tesis he mostrado la cara más institucional de estas comunidades, sobre todo porque como vengo demostrando es la forma de articular con el Estado.

Entre los segundos, que rechazan la asociación de la religión a una voluntad de poder, se encuentran numerosos grupos esotéricos, sociedades iniciáticas, asociaciones espiritistas y los transversales new agers. Aquí la espiritualidad tiene connotaciones más positivas que la religión, cuyo vínculo con las relaciones institucionales y las creencias compartidas es dejada de lado en pos de una dimensión más individual, subjetiva y experiencial. En la Nueva Era, como lo demuestran los trabajos pioneros de María Julia Carozzi (2000) supone la circulación por diversos y efímeros grupos de forma permanente, la anulación de jerarquías de poder, y el énfasis en la autonomía individual y sacralización del yo. De esta manera se puede retomar la siguiente definición propuesta por Ceriani Cernadas

podemos advertir que, para buena parte de los sujetos que la apropian, la “espiritualidad” se define como una categoría post o trans religiosa, que busca significarse como una actitud simultáneamente universal a la especie humana e íntima y esencial de cada persona o cultura, donde la amabilidad, el pensamiento positivo y fraterno son claves (2013b, párr.11)

Si la espiritualidad supone una forma de creer que promueve el pluralismo espiritual (Ceriani Cernadas, 2013b), pues en algunos casos no reniega con las prácticas religiosos de los sujetos, su flexibilidad supone un desafío en los intentos de establecer vínculos institucionales, donde como mencioné estamos frente a una diversidad religiosa a partir de la cual el pluralismo es un punto de llegada a ser conquistado. En este sentido Ceriani Cernadas (2013a) demuestra también que muchas veces comunidades de fe que no tienden a verse a sí mismas como religiones, o por lo menos no en los términos en los que hemos hablado de ellas, hacen uso de la categoría como llave de paso para establecer vínculos con el Estado. En los grupos espiritistas, en particular la Escuela Científica Basilio (creada en Argentina en 1917), la autoadscripción como religión le permitió la inscripción al Registro Nacional de Cultos a costa de perder algunos elementos centrales de sus prácticas y con ello muchos miembros. A su vez la relación institucional con el Estado a través de las oficinas de culto y la pertenecía a circuitos interreligiosos suele ser esporádica.

De esta forma en estas creencias donde el límite entre espiritualidad y religión es más difuso, hay un uso instrumental de los términos, por lo menos en lo que concierne a la relación con el

Estado. Quienes quieren relacionarse con el Estado a través de dependencias específicas, como el Registro Nacional de Cultos o las direcciones estudiadas, apelarán al uso de la categoría religión; mientras aquellas comunidades a las que por diversos motivos no les interesa este tipo de vínculo se autodenominarán como espiritualidad, sin cerrar totalmente la puerta a relacionarse con el Estado (Viotti y Funes, 2015), pero en sus propios términos (esto incluso les será útil para acceder a ciertos sectores muy normados por la mirada católica, como los hospitales y la cárceles, donde la religión o es católica o es sospechosa, mientras que la espiritualidad es más compatible, incluso con el discurso biomédico, Bordes y Saizar, 2018). Esto sucede también con las comunidades pertenecientes a pueblos originarios en la provincia, varias de las cuales tuvieron acercamientos a las direcciones de cultos, pero con las cuales no mantuvieron luego un accionar articulado, pues consideran que su espiritualidad ancestral no puede encasillarse como religiosa; por lo que la relación con lo estatal se produce desde la lucha por el reconocimiento cultural e identitario (Manzanelli, 2015).

Todo lo que queda por fuera: las múltiples formas del creer

Por fuera incluso de esta dicotomía entre religión y espiritualidad que acabamos de apreciar quedan otras formas del creer, sobre las que aún persiste un fuerte estigma social, y a las que el Estado no va a perseguir, pero no se va a vincular. Hablo aquí de las creencias populares, de las prácticas de sacralización que incluyen “los diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos, en esa textura diferencial del mundo-habitado” (Martín, 2007). Muchas de estas prácticas aún se encuentran dentro de los márgenes de la institucionalidad católica, como las fiestas de San Cayetano, muchas fiestas patronales que las personas migrantes traen a la provincia de Buenos Aires, e incluso en alguna medida las peregrinaciones marianas, por lo que las nuevas direcciones de culto se constituyen en una ventaja, pues como hemos visto, gran parte de su accionar cotidiano se va en la logística de eventos religiosos.

Aquellas prácticas de sacralización que quedan por fuera, como el culto al Gauchito Gil o a San La Muerte, son reconocidas como existentes e incluso importantes en la localidad, pero no son reguladas desde estas oficinas. La no vinculación se produce, por un lado, por la negativa del Registro Nacional de Cultos a inscribir estas religiosidades populares (López Fianza, 2014; López Fianza y Galera, 2014; Entrevista a la Directora del Registro Nacional de Cultos, 4/12/2019), lo que consecuentemente lleva a que los municipios no se vean obligados a establecer diálogos. Pero por otro, se debe también a que persiste allí una carga negativa, con la que estas oficinas estatales no quieren (o en algunos casos no pueden) enfrentarse. De esta manera no se produce una regulación estatal coercitiva, en la medida en que no se les imponen

sanciones o clausuran sus espacios de culto, pero tampoco se realiza ninguna acción para visibilizarlas, como sí se hace por ejemplo con algunas comunidades evangélicas, aunque no cuenten con el número de registro.

Es destacable igualmente, que las personas que participan de estas prácticas de sacralización no buscan vincularse con las áreas del Estado estudiadas. A diferencia de lo que sucede con el Registro Nacional de Cultos, en donde sí se han presentado papeles para obtener la certificación, aquí no hay, por lo menos en el discurso de las y los agentes estatales, un pedido concreto de estas comunidades de establecer un diálogo (algunas personas que realizan estas prácticas sí tienen vínculos con el Estado para la logística de sus festividades, pero desde áreas más asociadas a promocionar la cultura de las localidades, Entrevista con la Directora de Cultos de Florencio Varela, 2/7/2019). De esta forma se produce una especie de juego de suma cero donde ni el Estado sale a buscar a las comunidades ni estas salen a vincularse con el Estado.

Conclusión

En este capítulo me propuse profundizar en lo ya presentado en los capítulos precedentes, respecto a las formas en que la regulación por parte del Estado toma distintos matices según de qué religión se trate. Así busqué profundizar en algunos elementos identitarios de las religiones con mayor vínculo con el Estado, para desde allí ver por qué se producen ciertas articulaciones y en qué medida son las mismas religiones las que habilitan o coartan ciertas formas de interacción.

En este sentido pude identificar ocho grandes formas de vinculación en función de con qué religiones o comunidades de creencia estemos hablando. La primera es la Iglesia Católica, que durante mucho tiempo fue la única religión legitimada, y hoy se va convirtiendo, como forma de supervivencia, en *primus inter pares*. En este sentido, la relación con las direcciones de culto es obligada por parte del Estado, mientras que desde la Iglesia oscila entre la dificultad de ceñirse a un único espacio estatal y la creencia de que hay un favoritismo que debe mantenerse. Por otro lado, encontramos las religiones que conforman la tradición judeocristiana en la que nuestra cultura se encuentra inscrita, y que son invitadas a formar parte de los espacios estatales independientemente de su alcance territorial. Allí encontramos al judaísmo, al Islam, a las Iglesias Ortodoxas y algunas iglesias protestantes históricas. Lo interesante en este punto es que progresivamente versiones más heterogéneas de estas religiones encuentran en el Estado un interlocutor, el que sin conocer las diferencias internas teológicas las acepta en pos de tener cierta representación de su imaginario sobre la diversidad religiosa, lo que puede devenir en un futuro en ciertas tensiones hacia adentro de las comunidades y de estas con el Estado.

En tercer lugar, las iglesias evangélicas, sobre todo pentecostales, que han sido las grandes ganadoras de este nuevo sistema de regulación estatal, en la medida que el pánico moral desatado por el peligro de una derecha evangélica victoriosa en las urnas avanza por América Latina, dándoles un enorme poder de negociación con el Estado, incluso cuando no tengan capacidad de movilizar efectivamente un caudal electoral significativo. Esto ha generado una nueva forma de favoritismo estatal ampliado que sin tocar los privilegios de la Iglesia Católica da cada vez más grados de toma de decisión a estas iglesias pentecostales, a la vez que el acceso a las direcciones de cultos promueve un movimiento de legitimación de “abajo hacia arriba” a través de la gestión estatal. En cuarto lugar, encuentro otras iglesias cristianas, mucho menos mediáticas, pero con un trabajo sostenido con el Estado a base de proveer recursos, y que es interesante explorar hacia dónde irán en esa dinámica.

En quinto y sexto lugar están aquellas religiones que salen a la búsqueda del Estado. Por un lado, las religiones de matriz africana, que encuentran en los nuevos organismos estatales una forma de visibilización y legitimación, pero no desprovisto de tensiones internas sobre las formas y alcances de la representación. Por otro, religiones muy minoritarias, como la Iglesia Scientology y la fe bahá'í, que a fuerza de circulación por espacios estatales e interreligiosos dan a conocer su fe, convirtiendo en alguna medida al Estado en un canal de proselitismo.

Finalmente, encuentro religiones y espiritualidades con una relación más fluctuante con lo estatal, sea porque no les interesa establecer un vínculo a través de estas oficinas que fuerzan a institucionalizarse en la cara más religiosa de las comunidades; o sea porque aún persiste sobre ellas una fuerte estigmatización estatal, como en el caso de las religiosidades populares, o las prácticas de sacralización más heterodoxas, que si bien ya no son abiertamente perseguidas no son aun suficientemente reconocidas.

Conclusión

A lo largo de esta tesis he buscado reconstruir una trama llena de complejidad en la que se entrelazan distintas instituciones religiosas con características e historias diversas; el Estado en sus múltiples niveles y caras; y la política, como búsqueda de legitimidad y poder que cristaliza en regulaciones burocráticas, pero también como políticas de elaboración de cursos de acción (Camou y González, 2014) donde se construye una gobernanza particular que contribuye a hacer posible la gobernabilidad estatal. Todo esto inserto en niveles locales y subnacionales de gobierno, donde las relaciones cara-a-cara diluyen el imaginario del Estado como un todo monolítico, permitiendo ver las interacciones y prácticas cotidianas (Gupta, 2015) que son a la vez complejas y ordinarias, aspiracionales y pragmáticas.

En este sentido el objetivo de la tesis ha sido indagar y comprender las formas en que el Estado -a través de sus distintos niveles de gobierno y dependencias específicas- regula lo religioso en el territorio de la provincia de Buenos Aires, y cómo esta regulación moldea las formas de presentarse socialmente de las religiones con vínculos estatales. Desde allí busqué observar de qué modo estas interacciones promovían el laicismo, como una forma particular de laicidad separantista entre religiones y Estado (Bauberot y Milot, 2011); incentivaban el pluralismo religioso, como marcos de política pública y del derecho que producen a la vez regulación y reconocimiento (Beckford, 2014); o contribuían a la construcción de una escala jerárquica de religiones legitimadas por estas interacciones.

Analíticamente esto fue posible a través de un andamiaje teórico y la construcción de un terreno empírico en el que observar y discutir mi preocupación de investigación, es decir, cómo el Estado regula a las religiones en su territorio y qué consecuencias tiene esto. En términos teóricos tomé como categoría central la de regulación, pues me permitía indagar en las formas en que el Estado, por un lado, y la sociedad civil, por otro, habilitan o restringen ciertas prácticas religiosas. Para ello problematicé la clasificación propuesta por Grim y Finke (2006) para quienes la regulación es siempre restrictiva, debatiendo desde la apropiación que Frigerio y Wynarczyk (2008) realizan de la categoría y las críticas propuestas por Beckford y Richardson (2007), y Giumbelli (2013, 2016) que desde distintas academias dan cuenta de la utilidad del concepto, pero también de sus limitaciones.

Así arribé a una definición que me permite considerar a la regulación estatal en un sentido amplio, no solo como restricción, sino también como habilitación de ciertas prácticas por parte del Estado. De esta forma la regulación estatal se configura como una serie de “reglas de juego” que los actores estatales proponen, pero que los agentes religiosos discuten e intervienen en la relación, y que se producen tanto a nivel legal, como institucional, como en formas más

moleculares, sobre todo en la gestión cotidiana de lo religioso. Esto permite pensar en formas de regulación coercitivas (más cercanas a la definición de Grim y Finke, 2006) pero también en formas que habilitan prácticas, visibilizan religiones e incluso producen espacios que las religiones no habían propuesto como necesarios. Frente a esta regulación el favoritismo sólo se produce cuando las acciones estatales tienden abiertamente a beneficiar a una institución religiosa o a un grupo de ellas en detrimento de otras. Estas formas de regulación y favoritismo estatal en los casos estudiados dialogan muchas veces de forma más abierta con las religiones que la sociedad civil, en donde el imaginario de sociedad blanca, europea y católica (secularizada) (Frigerio, 2017) pesa aun, generando regulaciones restrictivas o al menos en alguna medida estereotípicas.

El terreno de análisis de esta de regulación estatal fue la provincia de Buenos Aires, tierra heterogénea y rica en complejidades políticas, económicas, sociales y religiosas. De entre las múltiples formas en que el Estado provincial regula lo religioso (en particular en los espacios en que las religiones históricamente proveen su *expertise*, salud, educación y acción social) elegí observar una oficina cuya función principal es la relación entre religiones y Estado, debiendo ser (por lo menos teóricamente) el espacio privilegiado de regulación estatal: la Dirección Provincial de Culto(s). Si esta oficina fue durante varios años casi el único espacio de regulación estatal de lo religioso en territorio bonaerense, los últimos diez años hubo una pequeña proliferación de direcciones municipales, que pasaron rápidamente de unas pocas a más de treinta, en un contexto nacional donde las viejas alianzas entre religión y política, y en particular entre catolicismo y Estado, sufrían múltiples vaivenes. En este sentido, el crecimiento de estas direcciones locales se explica en parte por la falta de contraparte en el funcionamiento de la dependencia provincial: si a nivel local las religiones disputas el espacio institucional, la Dirección Provincial parece quedar como un resabio de una relación protocolar que no tiene nada para dar en términos de gestión y a la que la vez no se le exige nada.

Considerando la importancia de comprender la historia e idiosincrasia de las localidades (Martínez-Ariño, 2021), pero también el contexto más general, para poder dimensionar el alcance de la regulación, comencé la tesis con un recorrido histórico de muy largo aliento que permitiera dimensionar las articulaciones entre religión, política y Estado a lo largo de nuestra historia y de la historia provincial. Así fue posible dar cuenta del proceso de construcción espejada de Iglesia Católica y Estado nacional (Di Stefano, 2011) que no solo entretejió profundamente ambas instituciones, sino que también contribuyó a forjar una cultura política (Esquivel, 2009a) donde los distintos gobiernos descansan parte de su legitimidad en lo religioso, a la vez que lo religioso se percibe plenamente reconocido a nivel social cuando

sostiene un vínculo más o menos regular con el Estado. Este proceso que fue de un catolicismo más manifiesto, a momentos de tensiones con proyectos laicistas, a la construcción de un mito de nación católica (Mallimaci, 2015) y a la proyección de una sociedad más plural, estuvo lleno de instancias donde lo religioso se vinculó de formas variadas con el Estado, pero nunca cortó relaciones de manera plena (Carbonelli, 2018). Es más, en aquellas etapas que por distintos motivos la Iglesia Católica tuvo relaciones más distantes con el Estado (como en la generación del 80, con el segundo peronismo, con el alfonsinismo, con el kirchnerismo e incluso con el macrismo) esto sirvió menos para pensar la implementación de una laicidad separatista y más para fortalecer los vínculos con otras religiones. Estos momentos fueron consolidando huellas mnémicas (Carbonelli, 2020) en los imaginarios de las religiones no católicas, que luego se tradujeron en estrategias frente al Estado, en formas de nombrar algunos procesos (por ejemplo, el hecho de que aún hoy se le llame “Fichero de Culto” a la inscripción en el Registro Nacional de Cultos) e incluso en filiaciones políticas (por ejemplo, entre evangelismo pentecostal y peronismo, Carbonelli, 2020; Semán, 2021a, 2021b).

De esta forma es posible comprender la consolidación de una laicidad subsidiaria a nivel nacional, donde la democratización y secularización de muchas prácticas que habilitan nuevos derechos, convive con la implementación de políticas públicas y de interpelación a la ciudadanía que descansa en cierta legitimación religiosa (Esquivel, 2014). A su vez este tipo de laicidad da por descontado que hay espacios de *expertise* de las religiones, que instaurados por la Iglesia Católica hoy son ocupados por distintas comunidades de fe en mayor o menor medida, particularmente en cuestiones relacionadas a la acción social, la educación y la salud, con fuerte énfasis en los últimos años en la recuperación de personas con consumo problemático de drogas. Así si las religiones se legitiman socialmente porque “llegan donde el Estado no llega” esto se produce porque en parte el Estado descansa en estas instituciones, pero porque también las comunidades de fe, en su compromiso social saben que van a ser consideradas como interlocutoras válidas, sobre todo por los niveles de gobiernos más cercanos a lo territorial.

Esta dinámica se produce a nivel nacional y encuentra sus particularidades en los niveles subnacionales, donde hay otros atravesamientos materiales y simbólicos en las relaciones entre religiones y Estado, que tienen también un cariz diferente a nivel local. En la provincia de Buenos Aires, su alta heterogeneidad y su relación política estrecha con la nación la conforman en una *primus inter pares* (Pereyra, 2016), lo que complejiza las relaciones y la convierten en terreno constante de disputa, sobre todo en el Conurbano bonaerense (Bertranou e Isuani, 2016) en la medida en que se lo concibe como la llave maestra para la victoria electoral. En este sentido estudiar la provincia como una totalidad es un desafío en sí misma, pues tanto las

investigaciones académicas como la dinámica cotidiana separan Conurbano de “interior”, con La Plata como capital tironeada entre esas dos identidades (sin encajar plenamente en ninguna). A su vez la provincia está intrínsecamente ligada a la historia de origen de la nación, y en ese sentido, si bien la zona que compone el Conurbano con la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (el AMBA) es la que tiene una tasa más alta de desafiliación religiosa (Mallimaci, Esquivel y Giménez Béliveau, 2020), el territorio bonaerense tiene una gran diversidad de religiones, y una fuerte presencia institucional católica, con los obispos y arzobispado con más peso político del país (por fuera del Arzobispado de Buenos Aires). Esta excepcionalidad provincial es un desafío, pero al mismo tiempo convierte al caso en rico en sí mismo, y necesaria su comprensión para luego poder realizar un mapeo más amplio.

Como mencioné el origen de mi investigación estuvo centrado en la Dirección Provincial de Culto(s), que como mostré en los capítulos 2 y 3 surgió a partir de una necesidad de construcción de legitimidad en una situación de fuerte crisis de gobernabilidad (Camou, 2001) tras el 2001, y cuyo origen estaba en una oficina de enlace con la Iglesia Católica, ejemplo del favoritismo estatal inserto en el entramado de gobierno. A lo largo de su historia, y tras una experiencia frustrada de construir una Subsecretaría en 2001, la dependencia tuvo tres directores, uno entre 2002 y 2008 (coincidiendo con las gobernaciones de Felipe Solá), uno entre 2008 y 2015 (con las gobernaciones de Daniel Scioli), y uno entre 2015 y 2019 (en la gobernación de María Eugenia Vidal), los tres católicos, los dos primeros más vinculados al peronismo, el tercero un adherente tardío de Cambiemos. Cada gestión tuvo sus particularidades, y al mismo tiempo se produjeron ciertas regularidades: todos mantuvieron un vínculo privilegiado con la Iglesia Católica, y no solo afianzaron relaciones protocolares y simbólicas, sino que también produjeron y mantuvieron políticas públicas específicas, como la de regulación dominial, que otorgó al episcopado un reconocimiento simbólico y material, incluso en aquellos momentos donde las relaciones a nivel nacional eran tumultuosas.

Los dos primeros directores cruzaron su pertenencia religiosa con cierta afinidad política con el peronismo, y si bien uno se presentaba a sí mismo como un católico heterodoxo y el otro como un católico ortodoxo y mariano, esto no pareció generar improntas demasiado distantes entre sí. Mientras que el primero tuvo una gestión más activa territorialmente los primeros años, donde había que “sostener al Estado”, en la medida en que la situación económica mejoró (y que por tanto se requirió menos de las religiones en la construcción de legitimidad) las acciones se volvieron más bien protocolares, en línea con lo que sería la gestión del próximo director. En este sentido el esquema de vínculo con las religiones fue muy semejante: en primer lugar la Iglesia Católica; luego las religiones legitimadas por el Estado a partir del Registro Nacional de

Cultos y con cierta regulación social positiva, incluyendo principalmente al judaísmo, el Islam y el protestantismo histórico; y luego las otras religiones, aquellas que no son aprobadas a nivel nacional pero también aquellas que estando inscriptas son vistas como “sospechosas”, o para el primer director como “anárquicas” como consideraba a las iglesias evangélicas pentecostales. Aquí existía una noción clara de qué implicaba ser una religión, adherida fuertemente a los principios del imaginario católico más institucional.

Si bien existe esta continuidad, y en el segundo período se renombra la Dirección como Culto en singular, ya hay en estos años una incipiente apertura a otras religiones, que se nota en la descripción normativa de la Dirección, pero también en el accionar de algunos agentes estatales. Esta tímida apertura se hace más clara en la tercera gestión de la Dirección, donde vuelve a ganar el plural Cultos y con ello la promesa de una nueva forma de gestionar y regular lo religioso. Sin embargo, como vimos en el capítulo 3, lo deseable se convierte pronto en lo probable, y luego en lo posible ante la desjerarquización de la oficina. Aquí se produce un efecto que, si bien no alcanza para explicar por sí solo la pérdida de peso administrativo de la oficina, sí es notorio: ante más diversidad religiosa en vínculo sostenido con la dependencia, más peso pierde en el entramado estatal, y el capital territorial que el exdirector pudiera producir no le alcanza para sostenerse en el organigrama estatal. En este sentido la diversidad es reconocida, y las acciones de los agentes del Área de Cultos no son suprimidas, pero se las orilla al trabajo territorial más cotidiano, sobre todo en las áreas de logística de eventos religiosos y algo de trabajo con la salud, mientras que la gobernación sigue manteniendo una relación de laicidad subsidiaria con la jerarquía católica y hacia el final del gobierno con las autoridades de ACIERA, como federación evangélica que promete indirectamente apoyo electoral en el juego de los reconocimientos mutuos.

Otro elemento que juega en contra de la legitimidad del accionar provincial en el área específica de los cultos es la intervención de la nación, a través del Registro Nacional de Cultos, y su política de descentralización que sortea la influencia de la gobernación (Lodola, 2012; Pereyra, 2016) y pone en marcha una política “de arriba hacia abajo” (*top-down*) que si bien en un primer momento incluye a la Dirección Provincial (incluso hay firmado un convenio de colaboración) pronto prescinde de ella y establece vínculo directo con los municipios. En este caso nuevamente es útil comprender el entramado legal que habilita las relaciones. Al existir la autonomía municipal (que como vimos en el capítulo 4 es en varios sentidos relativa), la nación puede crear lazos sin necesidad de aprobación subnacional, y la provincia no tiene más capitales a ofrecer a los gobiernos municipales que algunas acciones conjuntas sin muchos recursos materiales o simbólicos para intercambiar. Además, el hecho de que la descentralización del

Registro sea parcial, pues si bien las oficinas municipales pueden realizar una buena parte del trámite no pueden aprobarlo o rechazarlo, hace que el poder simbólico último radique en la oficina nacional. Esta obtiene así un capital territorial (Ortiz de Rozas, 2017) en términos de reconocimiento, que la habilita a legitimarse hacia adentro del propio Estado y con las religiones, a la vez que les permite a las oficinas municipales constituirse en posibles poseedoras de este capital, pues en al ser la cara visible de la aprobación de la inscripción (y con ella de todos los bienes materiales y simbólicos que conlleva) ganan reconocimiento y con ello (al menos la ilusión de) posibles votantes. Esto hace que estas oficinas, al principio muy periféricas, comiencen a cobrar otro interés político, sobre todo en las elecciones de 2019.

De esta forma ante una política de “arriba hacia abajo” (*top-down*) se empiezan a producir presiones de “abajo hacia arriba” (*bottom-up*), primero desde las religiones para crear oficinas de cultos, y una vez creadas, desde dentro del Estado para asegurarse un convenio que habilite la realización de los trámites del Registro. Si la mayoría de las primeras direcciones (con la excepción de José C. Paz, cuya creación corresponde a un intercambio complejo entre el naciente municipio y la Iglesia Luterana) se crean siguiendo un criterio fundamentalmente demográfico para las inscripciones (localidades con mucha diversidad religiosa y sub-registro) y en este sentido son planificadas desde la nación, el auge posterior le quita algo de poder al nivel nacional pues emergen desde el territorio para luego legitimarse hacia arriba. Al mismo tiempo comienza una disputa silenciosa por quién debe ser director o directora de esta oficina, de forma que se convierte en un puesto en el Estado codiciado por varias religiones y ganado casi siempre por católicos o evangélicos (nuevamente aquí la excepción de Florencio Varela que es un caso de intento de profesionalización del área).

En este punto podría intentar establecerse ciertos perfiles que marcaran tendencias, y si bien identifiqué algunos a grandes rasgos considero que en el desarrollo posterior varias de las características que había visto muy marcadas al principio se fueron matizando. Así parecía en un primer momento haber cierta afinidad político-religiosa que se asociaba a una forma de gestión y regulación: pastores o pastoras evangélicos (que no dejaban su tarea pastoral ni sus premisas teológicas a la hora de regular) de raigambre peronista, por un lado; laicos y laicas católicos con más o menos militancia política previa en los municipios gobernados por Cambiemos. Mientras las y los primeros tenían un amplio anclaje territorial (Carbonelli, 2020) que los había llevado a legitimarse frente al municipio y ponían su mirada teológica como medida de su forma de regulación, generando favoritismo para su Iglesia o para iglesias afines y no tratando con otras religiones; quienes pertenecían al segundo grupo o tenían formación teológica católica (algún exseminarista) o habían sido designadas en esa oficina porque también

realizaban otras acciones y su *expertise* tenía que ver con eso (en general relaciones institucionales), debiendo aprender sobre la marcha lo suficiente para poder regular el accionar religioso. Todo este segundo grupo compartía el hecho de regular lo religioso de forma que resaltara el componente de diversidad cultural (de manera semejante a como desde hace años gestiona su oficina la Ciudad de Buenos Aires). Sin embargo, algunos casos que no respondían a esos dos grandes parámetros, y la influencia en alguna medida de la Directora del Registro Nacional de Cultos, que por lo antes dicho era una referente en el área, llevaron a que las dinámicas cambiaran, de forma que las y los pastores se abrieran a producir acciones tendientes a una regulación más horizontal y menos coercitiva; mientras que la agenda electoral llevaba a los municipios de Cambiemos generar afinidades con líderes evangélicos, acercándolos a articular con las direcciones ya existentes.

De esta forma las características particulares de los y las directoras locales son importantes para comprender su forma de gestión, pero no se pueden asociar de forma totalmente automáticas a cómo van a regular lo religioso. La proliferación de oficinas en el espacio acotado del Conurbano bonaerense (son muy pocas y espaciadas las oficinas al interior de la provincia) generó también la posibilidad de trabajar en redes más o menos informales (donde aquí sí se produjeron ciertos lazos alrededor de afinidades políticas más que religiosas). Esto a su vez propició una actitud de “emprededurismo” en la gestión de políticas (Martínez-Ariño, 2021) que llevó a varios directores y directoras a buscar innovar en sus gestiones, y a dar a conocer a sus pares esas políticas como ejemplo de buena gobernanza en las relaciones horizontales y como forma de legitimación al interior de sus propios municipios. El evento organizado por la Oficina de Cultos de Bahía Blanca, abordado en el capítulo 4, fue el caso modelo de este tipo de política de gestión, en un ambicioso proyecto de gobernanza multinivel que pareció, al menos en un primer momento, poner al área de gestión por sobre las particularidades políticas, religiosas y contextuales. Sin embargo, la urgencia de la agenda electoral, y la falta de estrategia política por parte de la oficina municipal para lograr convencer a actores estatales claves de los tres niveles de gobierno a participar hizo que el proyecto quedara como un caso interesante de análisis, pero sin más consecuencias a largo plazo a nivel de las vinculaciones entre oficinas. Así puede observarse cómo todas estas maneras de gestionar las oficinas de culto y de vincularse con las religiones no están exentas de tensiones hacia adentro del Estado, en los criterios que este aplica para regular e invitar a participar de acciones, como entre las religiones que muchas veces entran en conflicto por el reconocimiento estatal (entre sí y a su interior). En este sentido considero que a nivel municipal se está produciendo una torción de la lógica de la laicidad subsidiaria como la principal para comprender la relación entre religiones y Estado,

dando paso a una laicidad de colaboración, donde el Estado establece regímenes institucionales de trabajo conjunto en áreas específicas y brinda recursos, pero sigue siendo él el que establece las condiciones de vinculación. Bauberot y Milot (2011) consideran que este tipo de laicidad tiene problemas en los cuatro principios básicos que presentan, los cuales pude observan en alguna medida en estas gestiones locales. Por un lado, la igualdad nunca es plena, pues si bien se genera una apertura importante en relación a formas más jerarquizadas vinculación con las religiones, en algunas acciones se sigue priorizando la presencia católica y de las religiones más tradicionales. Además, esto muchas veces enfrenta también un problema pragmático: en eventos acotados las y los agentes me referían que no pueden invitar a todas las religiones, como así también comentaban el problema de la representación en religiones no jerárquicas, como las iglesias evangélicas. Los autores refieren a que también la libertad se ve perjudicada porque solo las religiones con vínculos estatales tienen prioridad. En este punto considero que, si bien eso es cierto, siempre es mejor esa situación que la previamente existente en nuestro contexto nacional y local.

Lo que estoy de acuerdo que puede generar más tensión es en torno a los principios de separación y neutralidad, en términos de dónde se pone el límite de la injerencia religiosa en lo estatal. Sin embargo, considero que puede ser problematizado, en la medida en que si bien las oficinas de culto parecieran atentar en un primer momento contra la separación (pues no la habría) y contra la neutralidad (porque implica que el Estado salga muchas veces a buscar vincularse con las religiones), pueden ser también una forma válida de encausar reclamos hacia el Estado que ya se dan como parte de la cultura política local que tiende a querer replicar la situación preferencial en la que se encuentra la Iglesia Católica. De esta forma el esfuerzo de las direcciones locales por constituirse en la “ventanilla única” de ingreso al Estado puede ser una forma de regular a las religiones circunscribiéndolas a un área específica de acción, aquella que puede ser articulada desde el área de cultos, evitando la propagación y expansión del principio del “cura amigo” (Esquivel, 2014) y su contracara del “empleado estatal amigo”. Como hemos visto en los capítulos 4 y 5 desde los municipios, y en el 6 desde las religiones, esta estrategia pareciera dar buenos resultados en algunas áreas, y ordena relaciones que en muchos casos ya existían (como con la Iglesia Católica). La pregunta ahí está en los límites del acción de estas oficinas y su injerencia en políticas que apunten a una población más amplia que a la religiosa. Sin embargo, pareciera que hay una comprensión de los alcances del poder municipal que deja de lado temas más controversiales, como por ejemplo sucedió con el debate por la interrupción voluntaria del embarazo, que si bien fue comentado en las oficinas se comprendió en los casos en que las direcciones optaron por no hacer declaraciones.

Esto que detecté que sucede a nivel local fue imposible de implementar en el nivel provincial. La complejidad y extensión de la provincia y los recursos materiales y simbólicos escasos con los que contó la Dirección Provincial desde sus inicios hicieron que no hubiera forma de controlar el territorio a un nivel suficiente para constituirse el Estado subnacional en esa oficina como “ventanilla única”. Esto además chocó con la autonomía municipal y la imposibilidad de la provincia de generar una red de gobernanza multinivel lo suficientemente amplia para alcanzar por lo menos a los municipios con direcciones de culto activas, otras de las razones que pueden explicar su desjerarquización. Mientras no existían oficinas locales y el Estado provincial mantenía como principio el de la laicidad subsidiaria, o a lo sumo algún nivel de laicidad de reconocimiento de baja intensidad no parecía haber problema: era una oficina fundamentalmente protocolar de la relación del gobernador con las principales jerarquías religiosas de la provincia. Cuando se intentó realizar un proyecto más ambicioso (lo deseable) la escases de recursos y de capitales lo vieron reducido a un intento de acción regional (lo probable). Además, al tratarse del nivel subnacional en la provincia con más injerencia política del país, donde temas más controversiales sí se vuelven agenda, y donde desde la gobernación había una lectura electoralista de los vínculos religiosos, hizo que los reclamos fueran más políticos en un sentido, y ante la imposibilidad de implementar un plan a gran escala quedara reducido el trabajo a la acción territorial en zonas aledañas a la capital provincial (lo posible). De esta manera las grandes dinámicas políticas le ganaron a la intención de producir una gobernanza con fuerte anclaje territorial, y la provincia fue retornando a las formas de laicidad subsidiarias más acordes a lo que sucede a nivel nacional, donde la regulación volvió a los cauces de jerarquización del favoritismo estatal de la Iglesia Católica y su ampliación hacia las iglesias evangélicas, un trato sostenido con las religiones históricamente legitimadas (como sucedió con la muestra de la Shoá organizada por el Área de Cultos), y reduciéndose el accionar que se había emprendido con otras religiones circunscribiéndose a los territorios lindantes a la capital provincial donde hubiese gobiernos afines.

Estas dos formas de gestión y regulación que se produjeron a nivel local y provincial, junto a lo que sucedía a nivel nacional produjeron una forma de *laicidad de niveles múltiples* en la que, si bien todos los niveles de gobierno parecieran propender al encauzamiento de los vínculos capilares de las religiones con el Estado hacia una única ventanilla de acceso, las formas prácticas en las que esto se hizo, y las consecuencias que tuvo en términos de igualdad y neutralidad estatal fueron disímiles. Estas dinámicas impactaron a su vez en las maneras en que las instituciones religiosas se relacionaron con el Estado en el período estudiado, produciendo un formateo (Roy, 2013) y una adaptación (Martínez-Ariño y Griera, 2020).

Por un lado esto se dio por las propias políticas de regulación estatal, como sucedió durante el período con los requisitos para la inscripción al Registro Nacional de Cultos, y sus adaptaciones locales a través de las oficinas de cultos; pero también a partir de un proceso de auto-regulación (Martínez-Ariño, 2021) de las religiones que produjeron marcos interpretativos de sus propias prácticas (Frigerio, 1999) que fueran comprensibles -o que creyeran que serían más comprensibles- para la cultura política de las y los agentes estatales (Esquivel, 2014). En este sentido y ante formas estatales de regulación que no tendieron a ser coercitivas, las instituciones religiosas parecieron tomar la delantera en realizar un proceso de traducción previo a sufrir alguna forma de sanción por parte del Estado.

En este punto considero que se confirma, al menos parcialmente, mi hipótesis de trabajo, según la cual las relaciones que el Estado establece a partir de oficinas específicas con las diversas religiones tienden a reproducir una lógica donde, entre más cerca de los parámetros católicos sobre lo que es la religión se encuentran, más legítimas se vuelven frente a la regulación estatal, debido a la larga tradición de imbricación entre catolicismo y Estado (Di Stefano, 2011; Mallimaci, 2015). En el sentido inverso, pierden legitimidad cuando se alejan de ese ideal, especialmente entre más “encantadas” y menos institucionalizadas son estas religiones.

Esto, sin embargo, tiene dos puntos a ser revisados tras el proceso de la tesis. Por un lado, es cierto que a nivel de la regulación estatal legal que implica el Registro Nacional de Cultos, entre más puedan amoldarse las religiones a los parámetros propios de la institucionalidad eclesiástica (católica pero también de religiones como el protestantismo histórico) en su organización, presentación de sus libros sagrados, de mostrar al Estado su acción social, entre otros, se puede evitar una regulación estatal coercitiva. Sin embargo hay un proceso de acomodación que se da en todas las religiones que buscan establecer vínculos con el Estado, más allá de que luego puedan llegar a cumplir los requisitos formales para la inscripción, y que ya asegura un cierto piso de acción conjunta, y de acceso a la intervención en la gobernanza de áreas como acción social, salud y en alguna medida educación (para poder tener una escuela religiosa es necesario tener la inscripción formal, pero para otras formas de educación no formal hay un cierto nivel de interacción que está permitido). Esto sucede por ejemplo con iglesias evangélicas pentecostales que por algún motivo no pueden acceder aún al Registro (como vimos en el caso de Florencio Varela en el capítulo 5), pero que sin embargo por su acción social ya son legitimadas por otras áreas del Estado, y en este sentido las oficinas de cultos deben producir alguna forma de acción, regulación y censo a nivel local. De esta manera las formas de la regulación coercitiva cambian con los niveles de gobierno.

Por otro lado, hay un cierto tipo de diversidad religiosa que es buscada y reconocida por el Estado, pero no en términos de favoritismo estatal en el sentido que se produce con la Iglesia Católica históricamente, o con las iglesias evangélicas más recientemente, sino a partir de un imaginario de pluralidad cultural que es presentado como deseable desde las oficinas de culto de todos los niveles. Aquí considero que es fundamental la influencia que de forma más o menos directa han tenido las distintas gestiones de la Dirección General de Cultos de la Ciudad de Buenos Aires sobre el imaginario de cómo deben funcionar estas oficinas, llevando a un ejercicio de “copia” de ciertas prácticas (Martínez-Ariño, 2021), como a un horizonte de deseabilidad por parte de las y los directores de contar con el mismo caudal de capital simbólico, económico y de recursos humanos que su par porteño. En el caso de CABA la Dirección nace en un contexto donde ya existía previamente un diálogo interreligioso consolidado, por lo menos entre cristianismo, judaísmo e Islam, que facilitó mucho las acciones posteriores. A la vez el hecho de que la sede central de la mayoría de las religiones con anclaje a nivel nacional se encuentre allí permitió asociar la diversidad religiosa a la multiculturalidad fuertemente presente en el imaginario de la Ciudad de Buenos Aires como un centro cosmopolita y moderno (Frigerio, 2017). De esta manera sus acciones siempre cuentan con un amplio abanico de religiones, sobre todo de aquellas que en sus estéticas pueden fortalecer el ideario de diversidad. Sin embargo, es importante tener en cuenta que esto no implica necesariamente una apertura a un pluralismo religioso como aceptación plena de la misma (Beckford, 2003), pues lo que es mostrado y publicitado siempre son los componentes festivos y culturales, mientras que lo que podría ser considerado más escandaloso o interpelante a ese imaginario católico secular se mantiene puertas adentro de las comunidades de fe (Martínez-Ariño y Griera, 2020).

Así hay una forma de regulación estatal que promueve espacios interreligiosos tanto a nivel porteño como a nivel bonaerense, que acerca a religiones que nunca se habían contactado con el Estado, ya sea por la cara más policial de este; o porque son muy minoritarias. De esta forma se producen dos fenómenos particulares: por un lado, es el Estado el que promueve y crea espacios de diálogo interreligiosos que no eran un requerimiento del territorio; y por otro, en pos de producir una imagen de diversidad, se habilita la presencia de religiones que no están insertas en esos límites administrativos a fin de construir una foto lo más heterogénea posible, o de ramas de las religiones que son heterodoxas en sus prácticas. Vemos entonces una forma de regulación estatal que no es abiertamente coercitiva, pero que pone ciertos límites a lo que puede ser representado en el espacio público, a la vez que se convierte en promotor de acciones religiosas. Lo interesante es que el Estado siempre está regulando, pues todo lo que pueda hacerse es en sus propios términos.

En esta intersección entre las formas de regular del Estado y el accionar de las religiones se producen las distintas formas de relación que presenté en el capítulo 6. Aquí sí se puede observar, para volver a la hipótesis, que hay una relación entre grado de institucionalización y forma de relación, donde entre más institucional es la cara que se presenta al Estado más posibilidades hay de establecer un vínculo duradero y de ser incorporadas en áreas de gobernanza donde se tomen decisiones más importantes. Si bien las religiones que son interlocutoras cotidianas del Estado se amplían en la medida en que se va bajando a niveles más locales de gobierno, los momentos institucionales en los que hay agentes estatales de más alta jerarquía, o que incluso cuentan con la presencia del intendente, suelen replicar las lógicas más tradicionales con representación del catolicismo y religiones históricas.

Si el Estado “sale a buscar” a determinadas religiones pues implican la representación legitimada, estas políticas habilitan también la presencia de religiones que, aprovechando estos canales abiertos, logran insertarse en las políticas municipales, aunque lo hacen sabiendo las reglas de juego, lo que implica una auto-regulación para mostrarse interesantes a los fines estatales. Por fuera de esta dinámica de buscar y ser buscada se encuentran otras formas de creencia que o no quieren ser encasilladas como religiones o aún se encuentran por debajo de lo aceptable en términos de creencia por parte del Estado, sobre todo por su carácter difuso y su falta de institucionalización. En esta tríada es interesante el lugar que ocupa la Iglesia Católica que, ante la pérdida de influencia a nivel nacional ante el avance en políticas de ampliación de derechos sexuales y reproductivos, busca al principio en estas oficinas un lugar de privilegio, pero luego amplía su accionar reconociéndose como *primus inter pares* en una dinámica donde descubre ciertas ventajas estratégicas de la participación en estas formas de promoción de la interreligiosidad creadas desde el Estado. Esto no quiere decir, sin embargo, que deje de lado su pretensión de ser la “religión de la nación” en la medida en que no deja de tener vínculos aceitados con las autoridades centrales del poder ejecutivo de cada nivel de gobierno, de forma paralela al accionar que puedan generar desde oficinas de cultos. El judaísmo, el Islam y la Iglesia Ortodoxa en sus distintas vertientes nacionales, hacen uso también de estas relaciones a través de las oficinas de cultos, y sobre todo interesa aquí cómo vertientes más heterodoxas participan del vínculo con el Estado, casi siempre priorizando la presencia en eventos en los que hay autoridades municipales de alto rango, y menos en el accionar cotidiano de las direcciones. Las iglesias protestantes suelen estar invitadas a este tipo de actividades y participan, aunque suelen tener también una posición crítica a una asimilación fuerte entre iglesias y Estado.

En el caso de las iglesias evangélicas, en particular pentecostales, la relación fue cambiando fuertemente en los años estudiados, de forma que si al principio eran vistas como “anárquicas” por algunos agentes, pues su falta de centralidad en la presentación frente al Estado y las disputas internas las volvían complejas para articular (a la vez que hay algo de sus ritos que se aleja de las formas institucionales más reconocidas), el contexto internacional regional y la pretensión de un caudal electoral a ser disputado las convirtieron en las religiones estrella de la mayoría de las oficinas de cultos, ya sea con cargos de gestión dentro de estas, ya sea como interlocutoras privilegiadas. Si desde el Estado se produjo un cambio, también hubo una adaptación desde muchas de estas iglesias al fin de legitimarse y sobre todo en el caso que pastores o pastoras son quienes dirigen las oficinas de cultos, presentar su propio accionar como válido e innovador, ampliando el arco de religiones con las que tienen vínculo, incluso más allá de sus reparos teológicos, como sucede con las religiones de matriz africana.

Por otro lado, las religiones que salen a la búsqueda del Estado son las que realizan un esfuerzo más grande de traducción de sus propias prácticas. Aquí se encuentran religiones cristianas que se acercan al Estado brindando recursos; religiones históricamente estigmatizadas, tanto social como estatalmente, como las religiones de matriz africana; y religiones muy minoritarias, donde la adaptación está dada sobre todo en presentarse como aportando algo a la diversidad religiosa local y por tanto interlocutoras válidas. El caso de las religiones que dan recursos al Estado, como la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y la Iglesia Adventista, se produce un recorrido interesante porque es el inverso al de la mayoría de las religiones: no se busca el reconocimiento para acceder a recursos; sino que se otorgan recursos para obtener reconocimiento. En este sentido no solo se ofrece *expertise* sino también un andamiaje material que es atractivo para el Estado, sobre todo en áreas como las oficinas de cultos que son periféricas en la estructura estatal y que no cuentan con un caudal importante de recursos. De esta forma se establecen vínculos de baja intensidad mediática, pero que consolidan una forma de regulación estatal que habilita la consulta a estas religiones en áreas específicas en la medida que son proveedoras del Estado.

Para las religiones de matriz africana, en los casos estudiados pudo verse esta política de adaptación en pos del reconocimiento en ASRAU, que ya en su composición como agrupación con cierta jerarquía interna da al Estado una cara institucional traducible a las dinámicas más eclesiásticas. Luego se produce un cuidadoso trabajo de visibilización cultural y de traducción de lo cultural a las personas no iniciadas, haciendo hincapié en los contenidos culturales y festivos, y buscando educar sobre los puntos más estigmatizados de las prácticas rituales (sobre todo lo asociado al sacrificio animal). Así en muchas ocasiones escuché a los referentes religiosos

explicar al público no iniciado sus propias prácticas refiriendo a prácticas católicas o de otras religiones con más legitimidad social. En este sentido este tipo de organización resulta muy positiva como forma de reducir las desigualdades, si bien corre el riesgo de convertirse en otro filtro más en el camino del acceso a la vinculación con el Estado para aquellas formas religiosas dentro de las de matriz africana más heterodoxas o que tienen diferencias con la Agrupación. Las religiones muy minoritarias en ocasiones corren con la ventaja de no cargar sobre sí con esta regulación social negativa, sin embargo, el esfuerzo de traducción en este caso está puesto en presentarse como interesantes y no “peligrosas” para los Estados locales y subnacionales, de forma de asegurarse un espacio en los eventos y mesas de diálogo más allá de su número de fieles. Cabe mencionar que los dos casos que estudié aquí, el de la Iglesia Scientology y el de la Fe Bahá’í son instituciones ya reconocidas por el Estado nacional y que cuentan con número de inscripción en el Registro Nacional de Cultos, lo que ya les asegura un piso de legitimidad. Finalmente, se encuentran aquellas creencias que tienen relaciones más esporádicas con el Estado. Aquí hay por un lado formas de creer que hacen un uso instrumental del término religión y de su presentación en su cara más institucional, sobre todo cuando requieren permisos logísticos o algún reconocimiento estatal, como en el caso de Sokka Gakkai; y por otro creencias de muy baja institucionalidad, que forman parte de prácticas de sacralización en general de sectores populares, y que si bien son reconocidas en algún momento por cierto valor cultural, no establecen relaciones con las oficinas de cultos a nivel local (y pareciera tampoco interesarles particularmente, a diferencia de lo que sucede con algunos grupos y su intento de inscribirse en el Registro Nacional de Cultos, López Fianza, 2014).

En conclusión, a lo largo de esta tesis he buscado comprender el complejo y diverso mundo religioso bonaerense, inserto en el complejo y diverso entramado estatal de la Provincia, como marco sobre el que reflexionar en torno a los alcances de la regulación, la laicidad y el pluralismo. Claramente nos encontramos en una sociedad cada vez más secularizada en términos del lugar que la religión institucional tiene en nuestras vidas cotidianas y en nuestra forma de pensarnos y pensar el mundo que nos rodea. Sin embargo, las religiones lejos de desaparecer se adaptan y diversifican, y la pérdida de centralidad cultural del catolicismo en Argentina permite ver y reconocer cada vez más esa diversidad y las múltiples formas del creer.

En este sentido, para cumplir con el objetivo general de este trabajo, puedo decir que lo que sucede con el Estado argentino y su forma de regular la religión es que se produce una forma de *laicidad de niveles múltiples* donde al interior de un mismo Estado, en distintos niveles de gobierno, hay distintas formas de regular a las religiones, de interpelarlas y marcar sus límites.

Esto hace que mientras a nivel nacional y subnacional bonaerense se pueda observar con claridad una lógica de laicidad subsidiaria (Esquivel, 2014), a nivel local, por lo menos en los casos estudiados en este trabajo, se produzca una forma de laicidad de colaboración, donde el Estado *crea* espacios de diálogo y gobernanza más o menos cotidiana con lo religioso, pero conserva para sí la potestad de establecer los límites de esa interacción. Esto se ha producido, sin embargo, solo parcialmente, pues la dinámica de la vinculación entre Iglesia Católica y Estado, fuertemente capilar, la emergencia política de las iglesias evangélicas, y el lugar periférico de estas oficinas de cultos en el entramado estatal no ha permitido encauzar todas las interacciones a través de una “ventanilla única”, aunque el hecho de que se lo haya propuesto es interesante y merece ser explorado en su derrotero. Además, este intento de unificar criterios de qué debe ser y hacer una oficina de cultos ha producido redes inter-municipales, como también verticales con la provincia y la nación que lejos de ser jerarquizadas de “arriba hacia abajo” han generado en más de una oportunidad desafíos de “abajo hacia arriba”. Esto también ha llevado a la pregunta por los requerimientos, en términos de identidad religiosa y de formación, para estar a cargo de una oficina de cultos, produciéndose un proceso que, si bien no llega a ser aún de profesionalización, sí ha empezado a generar un piso de habilidades: apertura al trabajo con todas las religiones, acción directa en el proceso de inscripción en el Registro Nacional de Cultos, centralización de los pedidos de las religiones ante el Estado y promoción de la diversidad religiosa local. Si estos puntos funcionaran de forma plena, podría afirmarse que hay una intencionalidad de cierto nivel estatal de ir hacia un pluralismo religioso, como marcos de política pública y de derecho que produzcan a la vez regulación y reconocimiento (Beckford, 2014).

En términos proyectivos, considero que la existencia de espacios específicos para la regulación estatal de lo religioso dentro del Estado, si se producen buscando construir diálogo y respeto, puede ser un aporte a la construcción de un país más plural y democrático. No reconocer la existencia y el trabajo de las religiones en el territorio en nombre de un laicismo de estricta separación entre religiones y Estado no las hace desaparecer, ni hace desaparecer su influencia en la vida de sus creyentes y su impacto en la sociedad en general. Por esto, en un contexto de ampliación de derechos y de reconocimiento de minorías, la articulación con las religiones puede ser una forma de reconocer una parte muy importante de la vida de las y los creyentes, que son a su vez ciudadanas y ciudadanos, a la vez que encauzar estas relaciones a partir de canales específicos de interacción es una forma de asegurar que estos derechos puedan convivir con los de las personas que no comparten estas creencias pero que forman parte de una misma sociedad. En este sentido quedan como preguntas para futuras investigaciones no solo ver el

accionar de estas oficinas a más largo plazo y sus modificaciones y configuraciones, sino poder realizar una comparación de más largo alcance que permita construir un mapa nacional de estas oficinas y sus articulaciones políticas y religiosas. Como mencionaba en el capítulo 6 la presentación de las distintas dinámicas religiosas se revela como un punto de partida interesante en la construcción de lógicas de vinculación estatal.

Finalmente, querría realizar una pequeña reflexión sobre la situación extraordinaria que significa la pandemia en la que nos encontramos y el rol de las oficinas de cultos allí. Como he mencionado en otros contextos (García Bossio, 2021) la pandemia cambió nuestra vida cotidiana y con ello las formas de socialización religiosa, poniendo en juego el lugar de las creencias en la vida social y de la institucionalidad religiosa en particular. Así las celebraciones y ritos religiosos fueron vedados en instancias de Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) y fuertemente regulados en etapas de Distanciamiento Social Preventivo y Obligatorio (DISPO). Si bien en Argentina las religiones adhirieron mayoritariamente a las medidas sanitarias impuestas desde el gobierno nacional y reguladas por los otros niveles de gobierno, la extensión de la pandemia y con ella de los recaudos, generó ciertas tensiones en las comunidades religiosas, sobre todo en torno a la importancia de lo religioso en la vida individual y comunitaria, y con ello sobre el peso de las restricciones para este tipo de prácticas.

Aquí la falta de una dirección provincial de cultos en funcionamiento efectivo al inicio de la pandemia dificultó la elaboración de protocolos generales para todo el territorio bonaerense que pudiera tener en cuenta las particularidades locales y religiosas. En este sentido, sí se desplegaron una serie de estrategias de regulación desde los gobiernos locales, con protocolos publicitados en las páginas web de la mayoría de los municipios bonaerenses, y con un trabajo constante y articulado entre las directoras y directores de cultos municipales que atendieron a las religiones, registraron las situaciones conflictivas y buscaron establecer puentes de diálogo y de trabajo conjunto con las comunidades religiosas, sobre todo en lo relacionado a la acción social y luego a las campañas de vacunación.

En este sentido quiero destacar la importancia de contar con estas oficinas a nivel local. La situación de pandemia demostró que, para poder regular correctamente a lo religioso, y de una forma que sea lo más equitativa posible para todas las comunidades, sin generar favoritismos o legitimaciones dispares, hace falta un fuerte trabajo territorial, lo que se efectivizó en aquellas localidades con direcciones de cultos activas. Si bien queda abierta la pregunta por los modos específicos de accionar de cada dependencia municipal de cultos en particular, considero que esta situación abona al trabajo realizado sobre los años previos, demostrando que con toda la complejidad que pueda suponer, una buena regulación estatal de lo religioso que promueva la

diversidad sin implicar una confesionalidad del Estado, es un elemento fundamental de la gobernanza de nuestra diversidad religiosa y un paso hacia una mejor gobernabilidad y hacia una sociedad más pluralista.

Bibliografía

- Abalos Irazabal, M. (2017). *Ser de religión Construcción y manejo estratégico de la identidad social afroumbandista en contextos religiosos y seculares del conurbano bonaerense*. [Tesis de Licenciatura no publicada]. Universidad Nacional de San Martín.
- Abalos Irazabal, M. (2018). Día de Iemanjá en San Clemente: ofrendando a la Gran Madre que nos une. *Diversa. Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina*. <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/dia-de-iemanja-en-san-clemente-ofrendando-a-la-gran-madre-que-nos-une/>
- Abalos Irazabal, M. (2020). Religiones de matriz afro y nuevos activismos políticos al interior del Conurbano bonaerense. *Religião e Sociedade*, 40(1): 157-178
- Acosta, A. (2000). *Estado, políticas y universidades en un período de transición. Análisis de tres experiencias institucionales en México*. Fondo de Cultura Económica.
- Aguilar Villanueva, L. (2010). *Gobernanza: El nuevo proceso de gobernar*. Fundación Friedrich Naumann para la libertad.
- Algranti, J. (2010). *Política y religión en los márgenes*, Ciccus.
- Algranti, J. y Mosqueira, M. (2018). Sociogénesis de los dispositivos evangélicos de “rehabilitación” de usuarios de drogas en Argentina. *Salud Colectiva*, 14 (2), 305-322.
- Algranti, J., Carbonelli, M. y Mosqueira, M. (2020). ¿Qué ocurre hoy en el mundo evangélico? Aproximaciones cuantitativas a las creencias, prácticas y representaciones de los evangélicos en Argentina. *Sociedad y Religión*, 30 (55).
- Algranti, J.; Mosqueira, M. y Setton, D. (2019). Introducción. Pensar sin Iglesias: el hecho institucional como problema de estudio. En J. Algranti, M. Mosqueira y D. Setton (Ed.) *La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas* (pp. 29-58). Editorial Biblos.
- Almeida, R. (2021). Dios por encima de todos: evangélicos y la elección de Bolsonaro. En de la Torre, R. y Semán, P. (Eds) *Religiones y espacios públicos en América Latina* (pp. 185-201). CLACSO, CALAS.
- Amati, M. (2013). El tedúm en el contexto del bicentenario: usos y sentidos del rito en argentina. *Sociedad y Religión*. 23 (40), 44-76.
- Ameigeiras, A. (1987). Una aproximación sociológica a la fiesta del Señor de los Milagros de Mailín, en el Gran Buenos Aires. *Sociedad y religión*, (5).
- Ameigeiras, A. (2008). La Participación de la Iglesia Católica en la mesa del Diálogo Argentino: pujas y tensiones en un “espacio espiritual”. En A. Ameigeiras y J.P. Martín (Ed.)

- Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente.* Prometeo Libros.
- Ameigeiras, A. (2019). Religión, migración y desigualdad en la periferia urbana del Gran Buenos Aires. En V. Giménez Béliveau (Comp.) *La religión ante los problemas sociales: Espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina* (259-282). CLACSO.
- Ammerman, N.T. (2014). *Sacred stories, spiritual tribes: finding religion in everyday life.* Oxford University Press.
- Antón, G. (2010). *Conflicto y poder en la Argentina: 2005-2008. Análisis de la emergencia del kirchnerismo como fuerza política a partir de una lectura del diario La Nación.* [Tesis de doctorado no publicada]. Universidad de Buenos Aires.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam.* The Johns Hopkins University Press.
- Bader, V. (2007). *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity.* Amsterdam University Press.
- Bárceñas Barajas, K. (2019). Etnografía digital: un método para analizar el fenómeno religioso en Internet. En H. J. Suárez; K. Bárceñas Barajas y C. Delgado Molina. *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos* (pp. 285-313). Instituto de Investigaciones Sociales.
- Baubérot, J. y Milot, M. (2011). *Laïcités sans frontières.* Éditions du Seuil.
- Beckford, J. (2003). *Social Theory and Religion.* Cambridge University Press.
- Beckford, J. (2014). Re-thinking Religious Pluralism. En G. Giordan E. Pace (Ed.). *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World* (pp. 15-29). Springer.
- Beckford, J. y Richardson, J. (2007). Religion and Regulation. En J. Beckford, N. J. Demerath III (Ed.) *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion* (pp. 396-418). SAGE.
- Berger, P. L. (1979). *El dosel sagrado.* Amorrortu.
- Bertanou, J. y Isuani, F. (2016). Elementos para la caracterización del patrón de producción de políticas públicas (PPPP) de la provincia de Buenos Aires. En J. Bertranou, F. Isuani, y E. Pereyra (Ed.) *¿Unidad en la diversidad? Estudios sobre política pública en la provincia de Buenos Aires* (pp. 85-120). Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Bianchi, S. (2002). *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955.* Prometeo/IEHS.
- Bianchi, S. (2009). *Historia de las religiones en Argentina. Las minorías religiosas.* Sudamericana.
- Blancarte, R. (2013). La construcción de la República laica en México. En: P. Salazar Ugarte y P. Capdevielle (coord.) *Para entender y pensar la laicidad.* UNAM.

- Blancarte, R. (2015a). ¿Por qué la religión “regresó” a la esfera pública en un mundo secularizado? *Estudios Sociológicos*, 99 (33), 659-673.
- Blancarte, R. (2015b). El papel del Estado laico en el desarrollo de los derechos sexuales y derechos reproductivos en América Latina. En: D. Gutiérrez-Martínez y K. Felitti (Coord.). *Diversidad, sexualidades y creencias. Cuerpo y derechos en el mundo contemporáneo*. Prometeo Libros y El Colegio Mexiquense.
- Bonfiglio, J. I.; Rival, J. M.; Rodríguez Espínola, S. (2016). *Barómetro del narcotráfico y las adicciones en la Argentina: serie del bicentenario 2010-2016: informe n°3, año 2016: venta de drogas y consumos problemáticos: una aproximación diagnóstica a las adicciones en jóvenes de barrios vulnerables*. UCA.
- Bordes, M. y Algranti, J. (2014). El sentido de la adhesión. Un análisis de la construcción de significados en el marco de situaciones sociales evangélicas y terapéuticas alternativas (Buenos Aires, Argentina). *Revista Colombiana de Antropología*, 50 (2), 219-242.
- Bordes, M. y Saizar, M. (2018). “De esto mejor ni hablar”: omisiones y reformulaciones de lo sagrado por parte de terapeutas alternativos que trabajan en contextos hospitalarios. *Sociedad y religión*, 27 (50), pp. 161-182.
- Bosisio, I. (2014) A religião no calendário oficial: um mapeamento da legislação sobre feriados no Brasil. [Tesis de Maestría no publicada]. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2010). Génesis y estructura del campo religioso. *La eficacia simbólica: religión y política* (pp. 43-89). Biblos.
- Brardinelli, R. L. y Algranti, J. (2013). *La re-invencción religiosa del encierro. Hermanitos, refugiados y cachivaches en los penales bonaerenses*. Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Universidad Nacional de Quilmes.
- Bulcourn, P. y Cardozo, N. (2009). Políticas públicas comparadas. *Congreso de administración pública*. AAEP, San Juan.
- Camarotti, A. C., Güelman, M. y Azparren, Ana L. (2017). Las causas de los consumos de drogas según referentes de dispositivos de tratamiento. En A. C. Camarotti, D. Jones, D. y P. F. Di Leo (Dir) *Entre dos mundos. Abordajes religiosos y espirituales de los consumos de drogas*. Teseo.
- Camarotti, A.C., Güelman, M., Azparren, A.L., Jones, D, Di Leo, P. F. (2015). Respuestas religiosas y espirituales al consumo de drogas en el Área Metropolitana de Buenos Aires:

- perspectivas y prácticas de actores institucionales. *II Jornadas de Sociología de la Universidad de Cuyo*.
- Camarotti, A.C., Jones, D. y Di Leo, P. F. (dir). (2017). *Entre dos mundos. Abordajes religiosos y espirituales de los consumos de drogas*. Teseo.
- Camou, A. (2001). Prólogo y Estudio preliminar. En Camou, A. (comp.) *Los desafíos de la gobernabilidad* (pp. 9-58). FLACSO-IISUNAM.
- Camou, A. y Mateo, S. (2007). ¿El tiempo vence a la organización? Dinámica política, estructuras estatales y políticas sociales en la Provincia de Buenos Aires (1984-2004). *Cuestiones de Sociología*, 4, 129-142.
- Camou, A., y González, G. (2014). ¿Descentralizados y Coordinados? Notas sobre la gobernabilidad de los procesos de territorialización de la producción de conocimiento: El caso del Consejo de Planificación Regional de la Educación Superior (CPRES) de la región bonaerense (2003-2013). *VIII Jornadas de Sociología de la UNLP*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata.
- Campbell, H. y Vitullo, A. (2016). Assessing changes in the study of religious communities in digital religion studies. *Church, Communication and Culture*, 1 (1), 73-89.
- Cao, H. (2008). La administración pública argentina: nación, provincias y municipios. *XIII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública*, Buenos Aires, Argentina.
- Cao, H., Blutman, G., Estévez, A., Iturburu, M. (2007). *Introducción a la administración pública argentina: nación, provincias y municipios*. Biblos.
- Carballo, C. T. (2008). Buenos Aires y las creencias religiosas: un mapa inestable. *Revista Universitaria de Geografía*, 17, pp. 29-54
- Carbonelli, M. (2015). Pan y palabras. La inserción evangélica en la gestión pública en Argentina. *Religião e Sociedade*, 35(2), 73-95.
- Carbonelli, M. (2018). Las tramas político-religiosas durante la consolidación democrática en Argentina. Continuidades y rupturas, en D. Jones (Dir.) *Sexo, droga y religión: debates y políticas públicas sobre drogas y sexualidad en la Argentina democrática* (pp. 21-57). Teseo.
- Carbonelli, M. (2019). De los templos a las calles. La politización evangélica en perspectiva. *ConCienciaSocial. Revista digital de Trabajo Social*, 3 (5), 29-43.
- Carbonelli, M. (2020). *Los evangélicos en la política argentina. Crecimiento en los barrios y derrotas en las urnas*. Biblos.

- Carbonelli, M. y Jones, D. (2015). Igualdad religiosa y reconocimiento estatal: instituciones y líderes evangélicos en los debates sobre la regulación de las actividades religiosas en Argentina (2002-2010). *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 60 (225), 139-168.
- Carbonelli, M. y Semán, P. (2018) El poder real del voto confesional. En revista *Anfibia*.
- Carbonelli, M.; Mosqueira, M.; Felitti, K. (2011). Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas entorno al aborto y el matrimonio igualitario. *Revista del Centro de Investigación*, 9 (36), 25-43.
- Carini, C. (2013). Historia, poder e identidad en la conformación de una comunidad budista zen argentina: el caso de la Diamond Sangha. *Associação Brasileira de História das Religiões; Plura*, 4 (2), 49-70.
- Carini, C. (2019). *Tradiciones budistas en la Argentina contemporánea* <http://espanol.buddhistdoor.net/tradiciones-budistas-en-la-argentina-contemporanea/>
- Carlón, M. (2015). Público, privado e íntimo: el caso Chicas bondi y el conflicto entre derecho a la imagen y libertad de expresión en la circulación contemporánea. En P. César Castro (Org.). *Dicotomía público/privado: estamos no caminho certo?* (pp. 211-232). EDUFA.
- Carozzi, M. J. (2000). *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Ediciones de la Universidad Católica Argentina.
- Carrone, N. (2021). Estrategias colectivas e individuales en la construcción de una ciudadanía religiosa afroamericana. Entrada de blog *Diversa*. <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/estrategias-colectivas-e-individuales-en-la-construccion-de-una-ciudadania-religiosa-afroamericana/>
- Casanova, J. (2007). Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, (7), 1-20.
- Casanova, J. (2008). Public Religions Revisited. En: H. de Vrie (Ed.) *Religion: Beyond the Concept*. University of Pennsylvania.
- Castelfranco, D., Amuchústegui, M. M. (2016). El catolicismo y la cuestión social en Argentina y España, entre fines del siglo XIX y mediados del siglo XX. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*. 6. p. 5-13
- Catanzaro Román, M. G. (2015). *Relaciones entre Iglesia y Estado argentino: un análisis desde la perspectiva de los Derechos Humanos*. [Tesis doctoral sin publicar], Univ. Carlos III.
- Catoggio, M. S. (2008) Gestión y regulación de la diversidad religiosa. Políticas de “reconocimiento” estatal: el Registro Nacional de Cultos. En F. Mallimaci (org), *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa* (pp. 105-116). Biblos.

- Catoggio, M. S. (2016). *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*. Siglo XXI.
- Catoggio, M. S., Barán, T. e Irrazábal, G. (2020) Salud y creencias en Argentina: saberes, decisiones y demandas. *Sociedad y Religión*, 30 (55).
- Cela Heffel, D. (2015). Interacción de las iglesias protestantes históricas con la Dirección General de Cultos de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2003-2007). Un estudio de caso. *Horizontes Decoloniales*. 1 (1), 196-233.
- Ceriani Cernadas, C. (2006). El poder de los símbolos. Magia, enfermedad y acto médico. *Revista Hospital Italiano*, 26 (3), 87-93.
- Ceriani Cernadas, C. (2008) *Nuestros Hermanos lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona* Buenos Aires: Biblos.
- Ceriani Cernada, C. (2013a). La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Cultura y religión*, 7 (1), 10-29.
- Ceriani Cernadas, C. (2013b). Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar las categorías y sus dinámicas de producción, *Corpus*, 3 (2).
- Ceriani Cernadas, C. (2017). Rumores, chismes y secretos en la producción social de lo verosímil. *Apuntes de Investigación del CECYP*, (29), 146-155.
- Ceriani Cernadas, C. y Espinosa, M. (Eds.) (2018). *Argentina evangélica. Estudios socioantropológicos sobre misiones e iglesias*. CONICET-UNC.
- Cipriani, R. (2004) *Manual de sociología de la religión*. Siglo XXI.
- Claval, P. (2014). A festa religiosa. *Ateliê Geografico*, 8 (1), 6-29.
- Clemente, A y Smulovitz, C. (2004). Descentralización, sociedad civil y gobernabilidad democrática en Argentina. En A. Clemente y C. Smulovitz (Comps.). *Descentralización, políticas sociales y participación democrática en Argentina*. Wilson Center y IIEDAL.
- Corbetta, J. C. (1984). *Textos constitucionales de Buenos Aires*. Suprema Corte de Justicia de la Provincia de Buenos Aires.
- Cornejo Valle, M. y Blázquez Rodríguez, M. (2013). La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la construcción del ambiente holístico. *Revista de Antropología Experimental* (13).
- Costilla, J. (2013). El Culto a la Virgen del Rosario en San Nicolás de los Arroyos (Argentina, 1983-2010): Milagro y Reconfiguración Social. *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 34(2), 177-195.

- Crosson, S. M. (2013). *Searching for May Maxwell: Bahá'í Millennial Feminism, Transformative Identity & Globalism in the new World Order. Shaping Women's Role in Early Bahá'í Culture 1898-1940*. [Tesis doctoral sin publicar]. University of Saskatchewan.
- Cucchetti, H. (2008). La construcción de un "exceso de memoria": catolicismo, memoria y dictadura en trayectorias peronistas. En Mallimaci, F. (comp.) *Modernidad, religión y memoria* (pp. 159-167). Colihue.
- Cunial, S. (2018). Políticas públicas sobre cuestiones morales conflictivas: el caso de la despenalización del consumo de drogas en Argentina. *Revista Española de Ciencia Política*, (47), 123-149.
- D'Angelo, A. (2018). De swamis a gurúes. Una genealogía histórica de los tipos de yoga practicados en Argentina: entre el neo-hinduismo y la Nueva Era. *Sociedad y Religión*, 28(49), 101-134.
- Da Costa, N. (2017). Laicidad, secularización y pluralismo. Reflexiones desde el caso uruguayo. En: P. Capdevielle, (coord.). *Nuevos retos y perspectivas de la laicidad*. UNAM.
- Das, V. y Poole, D. (Ed.) (2004). *Anthropology in the Margins of the State*. Oxford University Press.
- De la Torre, R. (2013). Una agenda epistemológica para replantear las maneras de entender la secularización en América Latina. Relación entre modernidad y religión. En V. Giménez Béliveau y E. Giumbelli (cood.) *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI* (pp. 109-136). Biblos.
- De la Torre, R. (2018). Videogracia y las recomposiciones de la religiosidad contemporánea en Latinoamérica. *Fiar*, 11 (1), 19-33.
- De la Torre, R. y Semán, P. (2021) Introducción: religiones y espacios públicos en América Latina En de la Torre, R. y Semán, P. (Eds) *Religiones y espacios públicos en América Latina*. CLACSO, CALAS.
- De Souza Lima, A. (2012). Apresentação: Dossiê Fazendo Estado. *Revista De Antropologia*, 55(2), 559-564.
- Di Stefano, R. (2011) Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina. *Quinto Sol*, 15 (1).
- Di Stefano, R. (2012) ¿De qué hablamos cuando decimos "iglesia"? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, (1), 197-222.
- Di Stefano, R. (2014). Le processus historique de sécularisation et de laïcité en Amérique latine. En : A. Martin (Dir.). *La laïcité en Amérique latine*. L'Harmattan.

- Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2009). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Sudamericana.
- Di Virgilio, M. M.; Guevara, T. y Arqueros Mejica, S. (2015). La evolución territorial y geográfica del conurbano bonaerense. En G. Kessler (Dir.) *Historia de la provincia de Buenos Aires: el Gran Buenos Aires* (pp. 73-102). Edhasa; UNIPE. Editorial Universitaria.
- Dimarco S., Landau, M. (2011). La cuestión cartonera en Buenos Aires: entre la cuestión social y la cuestión comunitaria. En P. Schamber y F. Suarez (comps.). *Recicloscopio II*. Editorial Prometeo-UNL.
- Donatello, L. (2008) La última dictadura militar como problema teológico-político. En Mallimaci, F. (comp.) *Modernidad, religión y memoria* (pp. 169-183). Colihue.
- Duhau, J. B. (2020). *La Iglesia toda servidora de todos los hombres en el pensamiento y la acción pastoral del Padre Obispo Jorge Novak*. De la Palabra de Dios.
- Durkheim, E. (2012) *Las formas elementales de la vida religiosa*. FCE (Trabajo original publicado en 1912)
- Elias, N. (1993). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. FCE. (Trabajo original publicado en 1939)
- Espinosa, M. (2017). Misiones evangélicas, capitalismo y regulación estatal entre los guaraníes del Noroeste Argentino. *Revista del Museo de Antropología* 10 (2): 193-205
- Esquivel, J. C. (2008a). La presencia pública de la Iglesia Católica durante los gobiernos de Carlos Menem (1989-1999). En A. Ameigeiras y J. P. Martín (ed.) *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*. Prometeo Libros.
- Esquivel, J. C. (2008b). Laicidad, secularización y cultura política: las encrucijadas de las políticas públicas en Argentina. *Laicidad y libertades*, (8), 69 – 101.
- Esquivel, J. C. (2009a). Cultura política y poder eclesiástico. Encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina. *Archives de sciences sociales des religions*. (146).
- Esquivel, J. C. (2009b). Religión y política en Argentina. La influencia religiosa en las Constituciones provinciales. *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.
- Esquivel, J. C. (2010a). De injerencias y autonomías: los acuerdos entre el Estado y la Santa Sede en Argentina. *Laicidad y Libertades*, (1) 115-140.
- Esquivel, J. C. (2010b). Notas sobre la laicidad en Argentina. *Debates no NER*, 2 (18), 149-171
- Esquivel, J. C. (2014). Entre la norma y la implementación: La encrucijada entre la política y la religión. El caso del aborto no punible. En: A. Oro y M. Tadvald (org.). *Circuitos Religiosos: Pluralidade e Interculturalidade* (pp. 191-210). CirKula.

- Esquivel, J. C. (2016). Religion and Politics in Argentina. Religious Influence on Legislative Decisions on Sexual and Reproductive Rights. *Latin American Perspectives*, 43 (208), 133-143.
- Esquivel, J. C. (2017). Laicidad y políticas públicas en Argentina: derecho, religión y cultura como telón de fondo. En: P. Capdevielle, (coord.). *Nuevos retos y perspectivas de la laicidad*. UNAM.
- Esquivel, J. C.; García, F.; Hadida, M. E.; Houdin, V. (2001). *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Esquivel, J.; Giménez Béliveau, V. (1998). Entre cruces y galpones: un estudio comparativo sobre grupos religiosos en el Gran Buenos Aires. *Revista de ciencias sociales*, (7/8): 189-226.
- Faccio, Y. (2020). De bestias, aristócratas y fantasmas: seres no humanos y patrimonio en una estancia encantada de la pampa bonaerense. *Espaço e Cultura*, 0(47), 13 - 36.
- Felitti K, y Prieto S. (2018). Configuraciones de la laicidad en los debates por la legalización del aborto en la Argentina: discursos parlamentarios y feministas (2015-2018). *Salud Colectiva*. 14 (3):405-423.
- Fernández, G. (2000). La observación y el registro en el ámbito institucional. En A. Corbalán de Mezzano (Comp.), *Institucionalistas Trabajando* (pp. 215-222). EUDEBA.
- Ferrari, M. P., & Mellado, V. (2016) *La renovación peronista: organización partidaria, liderazgos y dirigentes, 1983-1991*. EDUNTREF.
- Flores, F. C. (2011). ¿Turistas o peregrinos? Prácticas en torno al fenómeno religioso en San Nicolás de los Arroyos. *Revista Transporte y Territorio* (5), 72-88
- Flores, F. C. (2012). Luján como hierópolis: del relato espacial al lugar religioso. *Revista Universitaria de Geografía*, (21), 137-158.
- Flores, F. C. (2015). Espacialidades peregrinas: el caso de la peregrinación juvenil a pie a Luján. *Espaço e Cultura*. (37), 116-136.
- Flores, F. C. (2018a). *La colina de la esperanza. Espacialidad y religiosidad en los orígenes de la aldea adventista de Puiggari*. INIGEO.
- Flores, F. C. (2018b). Lo religioso y el espacio. Apuntes desde la Geografía. En: A. R. Clacet da Silva, R. Di Stefano. *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas*. Prismas.
- Foucault, M. (2001). Las mallas del poder. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*. Paidós.
- Fox, J. (2008). *A world survey of religion and the state*. Cambridge University Press.

- Frederic, S. (2017). *Buenos vecinos, malos políticos: moralidad y política en el Gran Buenos Aires*. Teseo.
- Frederic, S. y Soprano, G. (2009). Construcción de escalas de análisis en el estudio de la política en sociedades nacionales. En S. Frederic y G. Soprano (comp.) *Política y variaciones de escalas en el análisis de la Argentina*. Prometeo.
- Frigerio, A. (1996). *Scientology and Contemporary definition of religion in the Social Sciences*. Freedom Publishing. <http://hatewatch.freedommag.org/hatewach/experts/eng/frigerio01.pdf>
- Frigerio, A. (1999) Estableciendo puentes: Articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur. *Alteridades*, 9 (18), 5-18
- Frigerio, A. (2002). La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional. *Archives de sciences sociales des religions*, (117), 127-150.
- Frigerio, A. (2003). “¡Por nuestros derechos, ahora o nunca!” Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina. *Civitas*, 3 (1), 35-68.
- Frigerio, A. (2007). Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En M.J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (coord.) *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate* (pp. 87-116). Biblos.
- Frigerio, A. (2008a) La construcción de identidades personales y colectiva en movimientos religiosos: el caso de la Umbanda en Argentina. En A. Ameigeiras y J. P. Martín, J. P. (ed.) *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente* (pp. 67-104). Prometeo Libros.
- Frigerio, A. (2008b). O paradigma da escolha racional. Mercado regulado e pluralismo religioso. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, 20 (2), 17-39.
- Frigerio, A. (2012). Questioning religious monopolies and free markets: The role of the State, the church(es) and secular agents in the management of religion in Argentina. *Citizenship Studies*, (16), 997 – 1011.
- Frigerio, A. (2015). Iemanjá, la Virgen cool. Entrada del blog *Diversa*. *Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina*. <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/iemanja-la-virgen-cool/>
- Frigerio, A. (2016). La ¿“nueva”? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 18 (24), 209-231

- Frigerio, A. (2017). Religion Out of Place: Social Regulation of Evangelical Expansion in Buenos Aires. En J. Mapril, R. Blanes, E. Giumbelli y E. K. Wilson (Eds.), *Secularisms in a Postsecular Age?* Palgrave Macmillan.
- Frigerio, A. (2018a). Apropiaciones de Francisco: marcos interpretativos cosmológicos y autonómicos en la conversación social sobre el papa. En J. C. Esquivel y V. Giménez Béliveau, (coord.) *Religiones en cuestión: Campos, fronteras y perspectivas* (pp. 67-87). Ciccus/ACSRM.
- Frigerio, A. (2018b). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y representaciones sociales*, 12 (24), 51-95.
- Frigerio, A., Wynarczyk, H. (2004). Cult controversies and government control of New Religious Movements in Argentina, 1985-2002 en J. T. Richardson *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*. Kluwer Publishers.
- Frigerio, A., Wynarczyk, H. (2008). Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, 23 (2).
- Funes, M. E. (2018). *La espiritualización de lo cotidiano. Estilos de vida, experiencias espaciales y sectores medios en la periferia de Buenos Aires*. [Tesis doctoral en cotutela sin publicar] UBA; EHESS.
- Funes, M. E. (2019). El espacio en los estudios sociales de la religión: perspectivas, objetos y problemas emergentes en las agendas de investigación latinoamericanas. *REVER*, 19, (2), 213-227.
- García Bossio, M. P. (2016). Estado y religión en el espacio institucional: el caso de la Dirección Provincial de Culto de la Provincia de Buenos Aires. En Wynarczyk, H.; Tadvall, M.; Meirelles, M. (org.) *Religião e política ao sul da América Latina*. CirKula.
- García Bossio, M. P. (2017). ¿Todos, algunos, ninguno? Símbolos religiosos en el espacio público: debates desde las religiones. *XII Jornadas de Sociología*. UBA, Buenos Aires.
- García Bossio, M. P. (2018a). Gobierno local y gestión de la diversidad. La Dirección de Entidades y Culto de La Plata. *X Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata*.
- García Bossio, M. P. (2018b). La laicidad problematizada. Su uso para pensar organismos estatales. *Religião & Sociedade*. 38 (2), 148-173.
- García Bossio, M. P. (2019a). Con el cielo como techo. El lugar del Estado e la coordinación de peregrinaciones y fiestas religiosas en la provincia de Buenos Aires. En C. T. Carballo y

- F. C. Flores (comp.) *Geografías de lo sagrado en la contemporaneidad*. Universidad Nacional de Quilmes.
- García Bossio, M. P. (2019b). Las iglesias argentinas y el debate sobre el aborto: libertad y religión. En E. Orrego Torres (ed.) *Las paradojas de la libertad religiosa en América Latina* (pp. 77-87). GEMRIP (Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública).
- García Bossio, M. P. (2019c). Pentecostalismo y política en Argentina. Miradas desde abajo. *Nueva Sociedad*, (280), pp. 78-90
- García Bossio, M. P. (2020a). Eventos de diálogo interreligioso: ¿de la diversidad al pluralismo? Entrada del blog *Diversa*. *Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina*. <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/eventos-de-dialogo-interreligioso-de-la-diversidad-al-pluralismo/>
- García Bossio, M. P. (2020b) Pensar el espacio público entre el Estado y las religiones: una propuesta a partir de la interacción en lugares socialmente significativos. *Espaço e cultura*, (47), 55–80
- García Bossio, M. P. (2021). Direcciones de culto, religiones y pandemia. Entrada del blog *Diversa*. *Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina*. <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/direcciones-de-culto-religiones-y-pandemia/>
- García Bossio, M. P., Monjeau Castro, C. (2018). Bienestar y salud: entre las religiones y el Estado. El caso de las Expo Promo Salud en la Provincia de Buenos Aires. *Salud Colectiva*, 14 (2), 323-340.
- Garcilazo, J. (2011). El estudio de casos como estrategia de investigación aplicada a las organizaciones. *III Jornadas de Administración del NEA*, Misiones.
- Garma Navarro, C. (2007). Diversidad Religiosa y Políticas Públicas en América Latina. *Cultura y religión*.
- Gaytán Alcalá, F.; Guerrero Espinosa, N. (2017). Sacralización de la tradición, suspensión de la legalidad: los dilemas de la laicidad desde las políticas municipales. En F. Gaytán Alcalá y N. Guerrero Espinosa (coord.) *Laicidad, imaginarios y ciudadanía en América Latina* (pp. 57-83). La Salle ediciones.
- Gil García, M. y Piana, R. S. (2019). Historia reciente del empleo público del gobierno de Cambiemos en la provincia de Buenos Aires (2015-2018). Su estudio a partir de sus dimensiones normativas, discursivas y operativas. *Historia Regional*. 32 (40), 1-17.
- Giménez Béliveau, V. (2016). *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución en la Argentina*. Eudeba.

- Giménez Béliveau, V. (2019). Prácticas religiosas en perspectiva comparada: espacios sociales, sensibilidades e institución en el catolicismo en Argentina. En J. Algranti, M. Mosqueira y D. Setton (ed.) *La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas* (pp. 173-187). Editorial Biblos.
- Giménez Béliveau, V. y Fernández, N. (2020). Católicos y católicas: sus creencias, prácticas y opiniones en argentina (2019). *Sociedad y Religión*. 30 (55), 97-120
- Giménez Béliveau, V., Irrazabal, G. y Ortiz, G. (2013). Católicos en F. Mallimaci (dir.) *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Biblos.
- Giop, M. (2020). Cartografiando diversidades religiosas. Un primer acercamiento a las periferias de la ciudad de Luján (Buenos Aires, Argentina). *Espaço e Cultura*, 0(47), 81 - 101.
- Giumbelli, E. (2002). *O fim da religião. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. Attar/PRONEX.
- Giumbelli, E. (2013). Para estudar a laicidade, procure o religioso. En V. Giménez Béliveau y E. Giumbelli (coord.) *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI* (pp. 43-68). Biblos.
- Giumbelli, E. (2014). *Símbolos religiosos em controvérsias*. Terceiro Nome.
- Giumbelli, E. (2016). Regulação do religioso: Discussões conceituais e panorama da situação em quatro países latino-americanos. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religiao*, 18 (25), 14-37.
- Giumbelli, E. (2017). A vida jurídica das igrejas: observações sobre minorias religiosas em quatro países (Argentina, Brasil, México e Uruguai). *Religião e Sociedade*, 2 (37) 121-143.
- Gracia, A. (2019). Energías en línea: una exploración de los modos de sociabilidad virtual en el caso de la “Llave Mariana”. *Paakat: Revista de Tecnología y Sociedad*, 9(17).
- Gracia, A. (2020). Espiritualidad, Nueva Era y religión: un abordaje etnográfico de categorías en fricción. *Religião & Sociedade*, 40(3), 73-94.
- Griera, M. (2012). Public policies, interfaith associations and religious minorities: a new policy paradigm? Evidence from the case of Barcelona. *Social Compass*, 54 (4), 570-587
- Grim, B. y Finke, R. (2006). International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* (2), 1-40.
- Guber R. (2014) *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI.

- Gupta, A. (2015) Fronteras borrosas: el discurso de la corrupción, la cultura política y el estado imaginado. En P. Abrams, A. Gupta y T. Mitchell *Antropología del Estado* (pp. 71-144). FCE.
- Habermas, J.; Taylor, C.; Bulter, J. y West, C. (2011) *El poder de la religión en la esfera pública*. Trotta.
- Hervieu-Léger, Danièle (2008) Producciones religiosas de la modernidad. En F. Mallimaci (Comp.) *Modernidad, religión y memoria*. Colihue.
- Hine, C. (2015). *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. Bloomsbury.
- Idoyaga Molina, A. (2005). Reflexiones sobre la clasificación de medicinas. Análisis de una propuesta conceptual. *Scripta Ethnologica*, 27, 111–147.
- Iglesias, A. y Lanson, D. (2010). Significado del turismo de peregrinación para el desarrollo local. Caso de las peregrinaciones a la Basílica Nacional de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción del río Luján, provincia de Buenos Aires, República Argentina. *ROTUR –Revista de Ocio y Turismo-*, (3), 113-148.
- Irrazabal, G. (2015). Religión y salud: la intervención pública de agentes religiosos católicos formados en bioética en el debate parlamentario sobre la muerte digna en la Argentina. *Salud Colectiva*, 11 (3), 331-349.
- Irrazabal, G. (2018). Procesos de institucionalización del servicio de capellanía y la asistencia espiritual no católica para hospitales públicos de Argentina. *Salud Colectiva*, 14(2), 355-371.
- Jones, D. y Carbonelli, M. (2012). Evangélicos y derechos sexuales y reproductivos: actores y lógicas políticas en la Argentina contemporánea. *Ciências Sociais Unisinos*. 48 (3), 225-234.
- Jones, D. y Cunial, S. (2012). Derrota parlamentaria y reposicionamiento político de actores religiosos: el rechazo de la federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) a la ley de matrimonio igualitario. *Sociedad y Religión*, 22 (37), 85-122.
- Jones, D. y Cunial, S. (2017). Relaciones entre organizaciones de la sociedad civil y el Estado en las políticas sobre drogas. En A. C. Camarotti, D. Jones y P. F. Di Leo (dir) *Entre dos mundos. Abordajes religiosos y espirituales de los consumos de drogas*. Teseo.
- Jones, D. y Dulbecco, P. (2015). El aborto y la proyección política de la jerarquía de la Iglesia católica argentina (2005-2011). *Cadernos de Estudos Sociais*, 30 (2): XX-YY.
- Kessler, G. (2015) (dir.) *Historia de la provincia de Buenos Aires: el Gran Buenos Aires*. Edhasa; UNIPE. Editorial Universitaria.

- Krmpotic, C. S. y Vallejos, A. V. (2018). Gobernanza pentecostal en una unidad carcelaria de Buenos Aires (Argentina) *Mitológicas*, (33), 51-70.
- Labiano, V. (2020). Estilos estatales de regulación de las drogas ilegales en Sudamérica. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. 65 (240), 89-118.
- Landau, M. (2011). Élités, instituciones y espacio urbano 1880-1917. *Revista Ciudades*, (92).
- Landau, M. (2018). *Gobernar Buenos Aires. Ciudad, política y sociedad, del siglo XIX a nuestros días*. Prometeo.
- Levine, D. (2006). Religión y Política en América Latina. La nueva cara pública de la religión. *Sociedad y Religión*. 28 (26-27), 7-29
- Lida, M. (2013). La “nación católica” y la historia argentina contemporánea, en *Corpus*, 3 (2), 1-6.
- Lodola, G. (2012) Gobierno nacional, gobernadores e intendentes en el período kirchnerista. En A. Malamud, y M. A. de Luca, M. A. (coord.) *La política en tiempos de los Kirchner*. Eudeba.
- López Fianza, J. M. (2014). Regulación estatal y minorías religiosas: el culto a San la Muerte, en F. C. Flores y P. Seiguer (eds.) *Experiencias plurales de lo sagrado*. Imago Mundi.
- López Fianza, J. M. y Galera, M. C. (2014). Regulaciones a una devoción estigmatizada: Culto a San La Muerte en Buenos Aires. *Debates do NER* (25), 171-196.
- Lövheim, M. (2012). Mediatisation of religion: A critical appraisal. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*. 12 (2), 153-166.
- Luckmann, T. (1967) *The Invisible Religion*, Macmillan.
- Machado, M.D.C. (2006). *Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. FGV.
- Machado, M.D.C. (2021). El neoconservadurismo cristiano en el Brasil contemporáneo En de la Torre, R. y Semán, P. (Eds) *Religiones y espacios públicos en América Latina* (pp. 437-456). CLACSO, CALAS.
- Macor, D y Tcach, C (2003) El enigma peronista. En D. Macor y C. Tcach (ed.) *La invención del peronismo en el interior del país*. UNL.
- Mallimaci, F. (2004). Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina. En J. P. Bastian (Coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. Fondo de Cultura Económica.
- Mallimaci, F. (2005). Catolicismo y política en el gobierno de Kirchner. *Revista América Latina Hoy*, (41).

- Mallimaci, F. (2008a). Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina. En: R. Blancarte (coord.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. El Colegio de México.
- Mallimaci, F. (2008b). Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política. En F. Mallimaci (editor). *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa* (pp. 117-137). Biblos.
- Mallimaci, F. (2012). Política y catolicismo en el Gobierno del Dr. Kirchner: recomposición y disputa del poder simbólico. En C. Parker (ed.), *Religión, cultura y política en América Latina*. Instituto de Estudios Avanzados.
- Mallimaci, F. (2013). (Dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Biblos.
- Mallimaci, F. (2015). *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*. Capital Intelectual.
- Mallimaci, F. y G. Giorgi (2016). Santiago de Estrada, entre el Estado y la institución católica. La trayectoria de un dirigente católico desde Onganía a Macri. *Revista de Ciencias Sociales, segunda época*, 8 (29), 115-134.
- Mallimaci, F., Esquivel, J.C., Giménez Béliveau, V. (2020). Religiones y creencias en Argentina (2008-2019). Resultados de la Segunda Encuesta Nacional de creencias y actitudes religiosas en Argentina. *Sociedad y Religión*, 30 (55).
- Mallimaci, F., Giménez Béliveau, V., Esquivel, J. C., Irrazábal, G. (2019). Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina. *Informe de Investigación*, (25). CEIL-CONICET.
- Manchego Cárdenas, C. (2020). *Luchar contra el narcotráfico: comunicación política electoral sobre las drogas ilícitas en Argentina*. *Austral Comunicación*. 9 (2) 481-518.
- Mansilla, M. A., y Mosqueira, M. (dir.). (2020). *Sociología del pentecostalismo en América Latina*. RIL editores, Universidad Arturo Prat.
- Manzanelli, M. del P. (2015). Políticas de reconstrucción de la identidad indígena en la provincia de Buenos Aires: ¿Nuevas formas de empoderamiento? *Perspectivas Em Políticas Públicas*, 8(15).
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal, *Revista Alteridades*, 11 (22)111-127.
- Margaría, P. (2012). El concilio Vaticano II y su impacto en el campo episcopal argentino. *Trabajo y Sociedad*, 16 (18), 331-344
- Mariano, R. (1996). Ingreja Universal do Reino de Deus: a magia institucionalizada. *Revista USP*, (31), 120–131.

- Martín, E. (2000). La Virgen de Luján: el milagro de una identidad nacional católica. *Imaginario*, (6), 136-158
- Martín, E. (2007). Aportes al concepto de “religiosidad popular”: una revisión de la bibliografía argentina. En: Carozzi, María Julia; Ceriani Cernadas, Cesar (Coord.), *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate* (61-86). Biblos.
- Martínez, A. T. (2013). En torno a la noción de campo religioso. Categorías para estudiar religión y política en América Latina. En V. Giménez Béliveau y E. Giumbelli (cood.) *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI* (pp. 87-108). Biblos.
- Martínez-Ariño, J. (2016). Grupos religiosos y gobierno local en interacción: un estudio de caso en Francia. *Sociedad y Religión*, 26 (46), 201-223.
- Martínez-Ariño, J. (2018). Conceptualising the role of cities in the governance of religious diversity in Europe. *Current Sociology*, 66 (5), 810-827.
- Martínez-Ariño, J. (2021). *Urban Secularism. Negotiating Religious Diversity in Europe* Routledge.
- Martínez-Ariño, J., Griera, M. (2020) Adapter la religion: négocier les limites de la religion minoritaire dans les espaces urbains *Social Compass*. 67 (2), 221-237.
- Marx, K. (2014). *Página Malditas. Sobre La cuestión judía y otros textos*. Libros de Anarres (Trabajo original publicado en 1843).
- Mauro, S., Paratz Vaca Narvaja, M., Ortiz de Rozas, V. (comp.) (2016). *Política subnacional en Argentina. Enfoques y problemas*. CEAP-UBA.
- Míguez D. (2000). Jóvenes en riesgo y conversión religiosa; esquemas cognitivos y transformación de la identidad en iglesias pentecostales e instituciones de minoridad. *Sociedad y religión*. (20- 21):1-23.
- Montenegro, S. (2008) Contextos locales y expresiones contemporáneas del Islam. En F. Mallimaci (Comp.) *Modernidad, religión y memoria* (pp. 93-101). Colihue.
- Morello, G. y Rabbia, H. (2019) Introducción. Cómo se vive la religión en Sudamérica. En H. Rabbia, G. Morello sj, N. Da Costa, C. Romero (comp.) *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica* (pp. 9-27). PUCP, EDUCC, UCU.
- Moreno, G. R. (2019). Breve historia constitucional de la Provincia de Buenos Aires. Análisis de las Cartas Bonaerenses (1820-1994). *Revista Derechos en Acción*. 4 (11), 91-118.
- Moreno, J. L. (2009). *Éramos tan pobres...De la caridad colonial a la fundación Eva Perón*. Penguin Random House Grupo Editorial Argentina. Edición de Kindle.

- Mosqueira M, Algranti J, Rocca L. (2017) “Institucionalidades transversales”: albores y devenires institucionales de ministerios evangélicos orientados al tratamiento de usuarios de drogas en la Argentina. *IX Jornadas Internacionales Ciencias Sociales y Religión “La institución como proceso: configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas”*. CEIL-CONICET, Buenos Aires
- Mosqueira M. (2016a). “Hasta lo último de la tierra”: consolidación y transnacionalización del rock cristiano argentino. *Journal of the Sociology and Theory of Religion*. 5(1):77-101.
- Mosqueira M. (2016b). La manifestación de los hijos de Dios: reconfiguración del campo evangélico y emergencia del sujeto juvenil cristiano en la Argentina (1960-2000). *Revista de Ciencias Sociales-Segunda Época*. (30), 53-83.
- Mosqueira, M. (2017). Religión y toxicomanías juveniles: sentidos y prácticas terapéuticas de agentes evangélicos orientados al tratamiento de jóvenes en consumos problemáticos de drogas en Argentina. *IX Jornadas de Ciencias Sociales y Religión*, CEIL-CONICET.
- Mosqueira, M. y Prieto, S. (2015). Laicidad argentina, laicidad subsidiaria en *Revista Ciencias Sociales*, (88).
- Navarro Floria, J. (2000). El reconocimiento de las confesiones religiosas en la Argentina, ponencia en el *Congreso Latinoamericano sobre Libertad Religiosa*, Perú.
- Navarro Floria, J. (2007). El financiamiento de las confesiones religiosas en la República Argentina. Conferencia, Milán.
- Neiman, G. y Quaranta, G. (2006). Los estudios de caso en la investigación sociológica. En I. Vasilachis de Gialdino (coord.) *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 2113-237). Gedisa.
- Ollier, M. M. (2010) *Atrapada sin salida. Buenos Aires en la política nacional*. UNSAM.
- Ollier, M. M. y Palumbo, P. (2018). Liderazgo provincial fuerte: concepto y tipología en el peronismo bonaerense (1983-2015). *Colección*, 0(29), 13-48.
- Olmos Álvarez, A. L. (2015). “Venid a mí todos los afligidos”. Salud, enfermedad y rituales de sanación en el movimiento católico carismático del Padre Ignacio. *Ciencias Sociales y Religión*, 17 (22), 52-70.
- Olmos Álvarez, A. L. (2018). Entre médicos y sanadores: gestionando sentidos y prácticas sobre el proceso de salud-enfermedad-atención en un movimiento carismático católico argentino. *Salud Colectiva*.14(2), 225-240.
- Oro, A.P. y Semán, P. (2000). Pentecostalism in the southern cone countries: Overview and perspectives. *International sociology, journal of the international sociological association*, 15 (4), 605–627.

- Orsi, R. A. (2007) *Between heaven and earth: the religious worlds people make and the scholars who study them*. Princeton University Press.
- Ortiz de Rozas, V. (2011). El *gran elector* provincial en Santiago del Estero (2005-2010). Una perspectiva desde adentro de un “oficialismo invencible”. *Revista SAAP*, 5 (2), 359-400.
- Ortiz de Rozas, V. (2016). Los estudios sobre política subnacional en Argentina: un recorrido por diferentes disciplinas y perspectivas. Sobre los aportes de una escala de análisis y su afinidad con un enfoque centrado en los actores políticos y sus prácticas. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*. (50), 57-80.
- Ortiz de Rozas, V. (2017). Clientelismo, territorio y política subnacional en Argentina. Aportes a partir del caso de Santiago del Estero. *Colombia Internacional*, (90), 127-156.
- Oszlak O., y O'Donnell, G. (1984). Estado y Políticas estatales en América Latina: Hacia una estrategia de investigación. En B. Kliksberg y J. Sulbrandt (Comps.) *Para investigar la Administración Pública*. INAP (Texto original publicado en 1977).
- Pagani, M.L. y Arce, M. E. (2017). El análisis de las organizaciones estatales. Un recorrido por distintos enfoques teóricos y metodológicos. En A. Camou, y M. L. Pagani (Coords.). *Debates teóricos y metodológicos actuales sobre las políticas públicas*. UNLP.
- Perelmiter, L. (2016) *Burocracia plebeya. La trastienda de la asistencia social en el Estado argentino*. UNSAM.
- Pereyra, E. (2016) La provincia de Buenos Aires: rasgos estructurales e históricos. En J. Bertranou, F. Isuani, y E. Pereyra (Ed.) *¿Unidad en la diversidad? Estudios sobre política pública en la provincia de Buenos Aires* (pp. 21-83). Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Piñero, M. T. (2012). Iglesias Protestantes y Terrorismo de Estado. *Jornadas de trabajo. Exilios políticos del Cono Sur en el siglo XX*. FaHCE, UNLP.
- Piombo, Horacio J.J. (2019a) Régimen municipal en la provincia de Buenos Aires (Parte I) *elDial.com Biblioteca jurídica online*
- Piombo, Horacio J.J. (2019b) Régimen municipal en la provincia de Buenos Aires (Parte II) *elDial.com Biblioteca jurídica online*
- Porto, N., García C. I., Petrolli, M. F., Renzella, L. B., Romero, A. (2020). *Inventario de recursos turísticos de la provincia de Buenos Aires*. UNLP. FCE.
- Poulat, E. (2012). *Nuestra laicidad pública*. Fondo de Cultura Económica.
- Prieto, M. S. (2017). *Catolicismo y gobierno de la educación en las provincias argentinas (1999-2016)*. [Tesis doctoral sin publicar] UBA.

- Prieto, M. S., Lotito, O. (2012). Jóvenes militantes de la "pastoral villera" en la Villa 21-24-Zabaleta: una aproximación sobre las percepciones y representaciones en torno del Estado. *Sociedad y Religión*, 22 (38), 44-76
- Przeworski, A. (2007) Acerca del diseño del Estado: una perspectiva principal-agente. En Acuña, C. (comp.) *Lecturas sobre el Estado y las políticas públicas: retomando el debate de ayer para fortalecer el actual* (pp. 143-168). Proyecto de Modernización del Estado Jefatura de Gabinete de Ministros de la Nación.
- Puglisi, R. (2012). Tejiendo vínculos: tres mecanismos socioadaptativos desplegados por el movimiento Sai Baba en Argentina. *Revista Colombiana de Antropología*, 48 (2), pp. 67-88.
- Putnam, R. (1996). Diplomacia y política nacional: la lógica de los juegos de doble nivel. *Zona Abierta*, (74).
- Quesada, E. (1895) *La iglesia y la cuestión social*, Arnold Moen.
- Richardson, J. T., e Introvigne, M. (2004). Brainwashing theories in European parliamentary and administrative reports on cults and sects. In J. T. Richardson (Ed.), *Regulating religion: Case studies from around the globe*. Kluwer Academic Press.
- Rodríguez, M. (2013). Contribución al estudio de las religiones de matriz africana en Argentina: propuestas de abordaje para una investigación en desarrollo. *Claroscuro*, 110-126
- Roy, O. (2013) Secularism and Islam: The Theological Predicament. *The International Spectator*, 48 (1),5 –19
- Saeed, S. (2017). *Politics of Desecularization: Law and the minority question in Pakistan*. Cambridge University Press.
- Saeed, S. (2021). Religion, classification struggles, and the state's exercise of symbolic power. *Theor Soc* (50), 255–281.
- Saizar, M. (2019). "De *new age* y de energía, mejor ni hablar": espacios de formación y construcción de narrativas de terapeutas alternativos en contextos hospitalarios. En J. Algranti, M. Mosqueira y D. Setton (ed.) *La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas* (pp. 59-69). Editorial Biblos.
- Sanasarian, E. (2000). *Religious minorities in Iran* (pp. 50-53/114-123) Cambridge University Press.
- Santiago, A. (2020). La jurisprudencia de la Corte Suprema argentina en materia de libertad religiosa. *Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości*. <https://iws.gov.pl/wp-content/uploads/2021/05/ALFONS1.pdf>
- Sbardelotto, M. (2014). La reconstrucción de lo "religioso" en la circulación en redes socio-digitales. *La Trama de la Comunicación*, (18), 151-170.

- Sbardelotto, M. (2016). Mediatización de la religión: la relación entre lo “religioso” y lo mediático en tiempos de red. *Inmediaciones de la comunicación*, (11), 114-137.
- Scuro, J. (2018). Religión, política, espacio público y laicidad en el Uruguay progresista. *Horizontes Antropológicos*, 24(52), 41-73.
- Secretaría de Culto. (2001). *Digesto de Derecho Eclesiástico Argentino*. Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto.
- Segato, R. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Prometeo.
- Semán, P. (2000) El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares. En M. Svampa (comp.) *Desde abajo: la transformación de las identidades sociales*. Biblos-UNGS.
- Semán, P. (2007). La secularización entre los científicos de la religión del Mercosur. En M.J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (coord.) *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate* (41-59). Biblos.
- Semán, P. (2010). De a poco mucho: las pequeñas iglesias Pentecostales y el crecimiento pentecostal. Conclusiones de un estudio de caso. *Revista Cultura & Religión*, 4(1), 16-35.
- Semán, P. (2015). La vida religiosa de los sectores populares del Gran Buenos Aires. En G. Kessler (dir.) *Historia de la provincia de Buenos Aires: el Gran Buenos Aires* (pp. 579-604). Edhasa; UNIPE. Editorial Universitaria.
- Semán, P. (2021a). Evangélicos, política y poder en la Argentina reciente: de la contingencia a las fijaciones. En de la Torre, R. y Semán, P. (Eds) *Religiones y espacios públicos en América Latina* (pp. 219-244). CLACSO, CALAS
- Semán, P. (2021b). *Vivir la fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*. Siglo XXI.
- Semán, P., Gallo, G. (2008) Rescate y sus consecuencias. Cultura y religión: sólo en singular. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 10 (10), 73-94.
- Semán, P., García Bossio, M. P. (2021). Evangelicals and politicians in Argentina and Brazil: transformations and conservative choices. *Cultural studies*.
- Semán, P., Viotti, N. (2018). Todo lo que quiere saber sobre los evangélicos y le contaron mal», en revista *Anfibia*.
- Sempré, C. y Rizzo, A. (2003). El caso paradigmático de La Plata. La Plata ciudad simbólica. En Hernández, E. y Maronese, L. (coord.) *Temas de Patrimonio Cultural 8. Presencia Masónica en el Patrimonio Cultural Argentino*. (109-148) Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires
- Sennett, R. (1997). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Alianza

- Setton, E. D. (2008) La comunidad y el Centro de difusión: Las dos caras del judaísmo ortodoxo. El caso de Jabad Lubavitch en Argentina. *Mitológicas*, (23) 9-26
- Setton, E. D. (2009) Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos: Estudio sociológico en Jabad Lubavitch; *Centro de Estudios e Investigaciones Laborales; Informe de Investigación*; (21) 1-118
- Slimovich, A. (2012). El Facebook de los gobernantes. El caso de Cristina Fernández de Kirchner y de Mauricio Macri. En *Las políticas de los internautas. Nuevas formas de participación*. (pp. 137-154). La Crujía.
- Slimovich, A. (2016). *La interfaz entre lo político y lo informativo en la mediatización televisiva y las redes sociales en las campañas argentinas de 2009 y 2011* [Tesis doctoral no publicada]. UBA.
- Slimovich, A. (2018). El macrismo y la oposición kirchnerista en las redes sociales en la campaña electoral de 2017. *Revista Científica Electrónica de la Red de Carreras de Comunicación Social y Periodismo de la Argentina*, (6), 6-31.
- Snow, D., Rochford, E., Worden, S., y Benford, R. (1986). Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation. *American Sociological Review*, 51(4), 464-481.
- Soldano, D. y Andrenacci, L. (2006). Aproximaciones a las teorías de la política social a partir del caso argentino, en L. Andrenacci (comp.), *Problemas de política social en la Argentina contemporánea*, UNGS/Prometeo.
- Stake, R. (1999). *Investigación con estudio de casos*. Ediciones Morata.
- Stake, R. (2006). *Multiple Case Study Analysis*. The Guilford Press.
- Stark, R. y Finke, R. (2000). *Acts of faith: explaining the human side of religion*. University of California Press.
- Strömbäck, J. (2008). Four Phases of Mediatization: An Analysis of the Mediatization of Politics. *International Journal of Press/Politics*, 13 (3), 228–246.
- Suárez Cao, J. Batlle, M., & Wills-Otero, L. (2017). El auge de los estudios sobre la política subnacional latinoamericana. *Colombia Internacional*, (90), 15-34.
- Suárez, A. L. (2016). Devociones, promesas, y milagros: aproximación a dimensiones de la espiritualidad en sectores populares. *Ciencias Sociales y Religión. Ciências Sociais e Religião*. 18, (4), 54-70
- Suárez, A. L. (2018). Medición y análisis de las creencias, devociones, prácticas y vivencias religiosas. Una mirada desde la experiencia de estudios cuantitativos en Argentina. En J. C.

- Esquivel, y V. Giménez Béliveau (coord.) *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas*. CICCUS.
- Suárez, A. L. y López Fianza, J. M. (2013) El campo religioso argentino hoy: creencia, autoadscripción y práctica religiosa. Una aproximación a través de datos agregados. *Cultura y religión*. 7 (1) 98-115.
- Tabbush, C., Díaz, M.C., Trebisacce, C. y Keller, V. (2016). Matrimonio igualitario, identidad de género y disputas por el derecho al aborto en Argentina. La política sexual durante el kirchnerismo (2003-2015) *Sexualidad, Salud y Sociedad Revista Latinoamericana*, (22), 22-55.
- Taylor, C. (2007) *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Toniol, R. (2017). Atas do espírito: a Organização Mundial da Saúde e suas formas de instituir a espiritualidade. *Anuário Antropológico*, 42 (2), 267-299.
- Torres, G. (2014) Iglesia Católica, educación y laicidad en la historia argentina. *História da Educação*. 18 (44), 165-185.
- Torres, G. (2018). Estado, sexualidad y género en la propuesta católica para la educación sexual. *KIMÜN. Revista Interdisciplinaria De Formación Docente*, 0(6), 134-161.
- Tschannen, O. (1991). The secularization paradigm: A systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(4), 395-415.
- Vallejo, G. (2001). La Plata y la ideología del progreso: redes y espacios culturales en la reproducción de un habitus laicista, 1882-1916. *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, (2).
- Viotti, N. (2021) Reflexiones sobre espiritualidad holística, prisiones y esfera pública en Argentina. En de la Torre, R. y Semán, P. (Eds) *Religiones y espacios públicos en América Latina* (pp. 515-541). CLACSO, CALAS.
- Viotti, N. y Funes, M. E. (2015) La política de la Nueva Era: El Arte de Vivir en Argentina. *Debates do NER*, 16 (28), 17-36
- Vommaro, Pablo (2007) Las organizaciones sociales de base territorial y comunitaria en Quilmes: el caso de las tomas de tierras y asentamientos 1981” *IV Jornadas de Jóvenes Investigadores del IIGG*, Buenos Aires.
- Weber, M. (1979). La política como vocación. En *El político y el científico*. Alianza Editorial (Trabajo original publicado en 1919)
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. FCE (Trabajo original publicado en 1922)
- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Prometeo (Trabajo original publicado en 1905).

- Welsch, D. (2020). Los espacios de la Soka Gakkai: hacia la construcción de un budismo humanista. *Espaço e Cultura*, (47), 140–164.
- Wynarczyk, H. (2003). Los evangélicos en la sociedad argentina, la libertad de cultos y la igualdad. Dilemas de una modernidad tardía en R. Bosca, (comp.) *La libertad religiosa en la Argentina: aportes para una legislación*. Konrad Adenauer.
- Wynarczyk, H. (2009). *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. UNSAM Edita.
- Wynarczyk, H. (2010). *Sal y luz a las naciones: evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)*. Siglo XXI.
- Yin, R. (2003) *Case study research: design and methods*. (3ª ed.) Sage Publications.
- Zanatta, L. (1996). *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Zanca, J. (2006). *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad, 1955-1966*. Fondo de Cultura Económica/Universidad de San Andrés.

Fuentes

Noticias periodísticas

- 1º Congreso Internacional sobre consumo problemático de drogas Quilmes 2016.
<https://www.quilmes.gov.ar/servicios/primer-congreso-internacional-sobre-consumo-problematico-de-drogas.php>
- 1º Congreso provincial de Salud mental y adicciones que tuvo lugar en Tandil en el 2017
<http://www.ms.gba.gov.ar/sitios/congresosaludmentalyadicciones/presentacion/>
- Arauz Pérez, Ezequiel (4/2/2018) Quilmes: vacaciones de tierra y basura. *La Matriz Noticias*
<https://lamatriznoticias.com.ar/quilmes-vacaciones-de-tierra-y-basura/>
- Día del Pastor evangélico en Argentina <https://enfoqueevangelico.com.ar/dia-del-pastor-evangelico-en-argentina/>
- III Congreso Nacional de Diálogo Interreligioso.
- Primera jornada <https://www.youtube.com/watch?v=EHQOnV3BnYg&t=64s>
- Segunda jornada <https://www.youtube.com/watch?v=-fjr9e4Y8UA&t=58s>
- La Provincia puso en línea la aplicación gratuita para quienes hagan la 44º Peregrinación a Luján. Página de la Subsecretaría General, Sección Institucional, 3/10/2018
https://www.gba.gov.ar/subsecretaria_general/noticias/la_provincia_puso_en_l%C3%ADnea

[la_aplicaci%C3%B3n_gratuita_para_quienes_hagan?fbclid=IwAR1bUfJnbkhz9iJEaYCzOHOTRuhhHp9fjHF8nS5bhIzlAEVzasteHzjshs](https://www.infobae.com/teleshov/infoshow/2020/03/02/murio-el-periodista-enrique-moltoni/)

Murió el periodista Enrique Moltoni *Infobae*, 2/3/2020
<https://www.infobae.com/teleshov/infoshow/2020/03/02/murio-el-periodista-enrique-moltoni/>

Murió Enrique Moltoni, el periodista deportivo más cercano a Scioli y un gran defensor de Maradona. *La Nación*, 2/3/2020 <https://www.lanacion.com.ar/deportes/murio-enrique-moltoni-periodista-deportivo-mas-cercano-nid2338826>

Niegan participación de sacerdotes en toma de terrenos en Argentina (24/1/2018) *Aciprensa*.
<https://www.aciprensa.com/noticias/niegan-participacion-de-sacerdotes-en-toma-de-terrenos-en-argentina-13118>

Nota de ACIERA sobre día de las Iglesias Evangélicas, con referencia al trabajo de la Dirección
<https://www.aciera.org/declaracion-del-dia-de-las-iglesias-evangelicas-en-la-provincia-de-buenos-aires-2/>

Nota de FAIE sobre el día de la Reforma <https://faie.org.ar/nuevo/2017/10/sobre-el-dia-de-la-reforma/>

Peregrinación a Luján: María Eugenia Vidal presentó una app con “herramientas de soporte espiritual”. *La Nación* (28/9/2017) <https://www.lanacion.com.ar/2067393-peregrinacion-a-lujan-maria-eugenia-vidal-presento-una-app-con-herramientas-de-soporte-espiritual>

Presentación de la ley de las iglesias evangélicas
https://www.gba.gob.ar/subsecretaria_general/noticias/se_present%C3%B3_la_ley_que_instituye_el_d%C3%ADa_de_las_iglesias_evang%C3%A9licas

Propuesta del día del Pastor evangélico https://www.youtube.com/watch?v=1_TiCwmwZf8

Rouillon, Jorge (2007) Actualidad religiosa. Nueva etapa en el área porteña de Cultos. *La Nación*, 3/12/2007. Disponible en <https://www.lanacion.com.ar/cultura/nueva-etapa-en-el-area-portena-de-cultos-nid967617/>

Szwarczer, Carlos (2007). Cultos en Buenos Aires: los tiempos políticos y religiosos: Entrevista a Alicia Vázquez. *Espacio Latino.com*. Disponible en: http://letras-uruguay.espaciolatino.com/aaa/szwarczer/cultos_en_buenos_aires.htm

Fuentes religiosas

AA.VV. *La Religión de sustrato Africano y la Umbanda en Argentina*. ASRAU.

AAVV. *Bahá'u'lláh. Una breve introducción a la vida y obra del Fundador de la Fe Bahá'í*. Buenos Aires: EBILA (Editorial Bahá'í Indo-Latinoamericana), 1991.

Allegue de Ogún, Santiago (Pai) (s.f.) *La vida de un Sacerdote Umbandista. Entre la Sociedad, la Política y la Mentira.*

El Báb. El Heraldo de la nueva Era. Folleto explicativo. España: Comunidad Bahá'í, s.f.
Fe bahá'í. Folleto explicativo, s.f.

Finley, M. y Landless, P. (2014). *Viva con esperanza. Secretos para tener salud y calidad de vida.* Asociación Casa Editora Sudamericana.

Hofman, David. *Renovación de la civilización.* Buenos Aires: EBILA., 1984.

Lamb, Artemus. *La Resolución Espiritual del Problema Económico-Social.* Buenos Aires: EBILA, 1973.

Lamb, Artemus. *Remembranzas. Los comienzos de la Fe Bahá'í en América Latina.* 2012.
Disponible en <http://bibliotecabahai.com/index.php/libros/otros-autores/2044-artemus-lamb-remembranzas/>

Sitio web oficial de los Bahá'í de Argentina <https://www.bahaiargentina.org/>

Townshend, George. *La Misión de Bahá'u'lláh.* Buenos Aires: EBILA, 1973.

Legislación

Fundamentación de la ley <https://normas.gba.gob.ar/documentos/VmWL2U6x.html>

Ley 14.974/17 <https://normas.gba.gob.ar/documentos/BezPrh7V.html>

Decreto 543/1833. *Registro Oficial del Gobierno de Buenos Aires*, Imprenta del Estado, 1833.

Ley 5.458/49

Decreto-ley 8.910/77, 9655/81 provincia de Buenos Aires

Ley 1.420

Ley 17.032/66

Ley orgánica de municipalidades, 6.769/58

Ley de municipios Provincia de Buenos Aires 14.836

Anexo

1. Cuadros

Capítulo 3: Recuento *Expo Promo Salud*

Capítulo 4: Direcciones de culto municipales y relación con las religiones

2. Recuento de campo y entrevistas realizadas

Anexo capítulo 4: Ediciones de la *Expo Promo Salud*, participación estatal y religiosa

	Año	Lugar	Municipios y oficinas	Organismos estatales	Religiones/OSC
1	2016	El Cruce de Varela	Florencio Varela y Quilmes Dirección de Cultos de Florencio Varela Dirección de Cultos de Quilmes	Subsecretaría de determinantes sociales de la Salud y Enfermedad Física, Mental y de las Adicciones Dirección Provincial de Cultos Dirección provincial de Deporte y Juventud Organismo Provincial para la Niñez y Adolescencia	Obispado de Quilmes Iglesia Adventista del Séptimo Día Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días Iglesia Evangélica Bautista Santa Iglesia del Señor Fundación Creer es Crear FICE (Federación de Iglesias Cristianas Evangélicas de F. Varela) Cruz Roja
2	2017	San Francisco Solano	Quilmes y Florencio Varela Dirección de Cultos Quilmes Subsecretaría de Relaciones Institucionales Intendente de Quilmes Dirección de Cultos Florencio Varela CEVARESO	Dirección Provincial de Cultos Ministerio de Gobierno Subsecretaría de determinantes sociales de la Salud y Enfermedad Física, Mental y de las Adicciones de la Provincia de Buenos Aries Organismo provincial para la Niñez y Adolescencia Dirección Provincial de Deportes Dirección Provincial de Juventud-REDIJBA OPDS REPOC	Obispado de Quilmes IJSUD Santa Iglesia del Señor Centro Cristiano Consejo Pastoral del Partido de Quilmes Consejo Unido de Pastores de Solano PUPAMI Espacio Interreligioso de Diálogo y Acción en Materia de Promoción Social Iglesia Adventista Asociación de la Iglesia de Dios Iglesia Scientology ASRAU* Cruz Roja
4	2017	Parque Thevenet	Florencio Varela y Quilmes Dirección de Cultos de F.V. Dirección de Cultos de Quilmes Dirección General de relaciones con la Comunidad Quilmes Intendente de F. Varela	Subsecretaría de determinantes sociales de la Salud y Enfermedad Física, Mental y de las Adicciones de la Provincia de Buenos Aries Dirección de Adicciones Dirección Provincial de Cultos Programa Envión CPA Berazategui Campaña para hacer un spot “Escuelas preventivas” con premio para las comunidades	Obispado de Quilmes Instituto de Enfermería Padre Luis Tezza de la Congregación San Camilo Iglesia Adventista EPAT Más Vida Iglesias Evangélicas (ver) Alcohólicos Anónimos
3	2017	Plaza Bujan	Moreno Dirección de Cultos	Dirección Provincial de Cultos Dirección Provincial de Adicciones OPDS	Obispado de Merlo-Moreno** Profesorado en Enfermería Padre Luis Tezza Iglesia Adventista

			Dirección de Servicios sociales Subsecretaría de Desarrollo Social	Dirección Provincial de REPOC Ministerio de Gobierno [Representante jóvenes PRO]	Iglesia Cristiana Evangélica pastor Vilches IJSUD Iglesia Adventista
5	2017	Parque Saavedra	La Plata DEyC Dirección de Prevención y Tratamiento de Adicciones Dirección de Uso del Espacio Público	Subsecretaría de determinantes sociales de la Salud y Enfermedad Física, Mental y de las Adicciones de la Provincia de Buenos Aries Dirección Provincial de Adicciones Dirección Provincial de Cultos OPDS	Arquidiócesis de La Plata Instituto de Enfermería de la Congregación San Camilo Iglesia Universal del Reino de Dios Alcohólicos Anónimos Iglesia Evangélica Bautista Iglesias pentecostales IJSUD
6	2018	Iapi	Quilmes y Florencio Varela CIC Iapi	Subsecretaría de determinantes sociales de la Salud y Enfermedad Física, Mental y de las Adicciones de la Provincia de Buenos Aries Desarrollo Social Registro de las Personas [Juventud PRO]	Iglesia Católica Consejo de Pastores de Quilmes IJSUD Programa para la recuperación de adicciones Sociedad de Fomento Santa María
7	2018	Ing. Bunge	Lomas de Zamora Director de Culto Delegado Municipal CPA Dirección de Salud Dirección de Tránsito Dirección de Defensa Civil MEDH Defensoría para Mujeres y Niños	Subsecretaría de determinantes sociales de la Salud y Enfermedad Física, Mental y de las Adicciones de la Provincia de Buenos Aries- Dirección de Salud Mental y Adicciones Desarrollo Social Registro de las Personas Subsecretaría de Deporte Ministerio de Salud	Iglesia Católica Metodistas IJSUD Adventistas Evangélicos Escuela de Enfermería Padre Luis Tezza Iglesia Evangélica la gloria de Dios
8	2018	Ingeniero Allan	Florencio Varela	Subsecretaría de determinantes sociales de la Salud y Enfermedad Física, Mental y de las Adicciones de la Provincia de Buenos Aries Dirección Provincial de Cultos	Iglesia Católica Iglesias Evangélicas IJSUD ASRAU Ministerio "Dile a Jesús" Movimiento Cristiano y Misionero Evangélico Scientology
9	2018	Parque Fiorito	Lomas de Zamora Delegación municipal CPA de "Pueblo de Dios"	SEDRONAR DPC Dirección Provincial de Adicciones Subsecretaría de Deportes	Iglesias evangélicas pentecostales IJSUD Scientology Iglesia Evangélica Sembrando Vidas

			Dirección de Cultos	Desarrollo Social	Iglesia Gloria de Dios
10	2019	Plaza Yrigoyen	Brandsen Secretario de Salud Programa Prevención en Ambitos Religiosos Dirección de Cultos CPA Brandsen Desarrollo Local	Subsecretaría de determinantes sociales de la Salud y Enfermedad Física, Mental y de las Adicciones de la Provincia de Buenos Aries- Dirección Provincial de Prevención de Adicciones CPA Ministerio de Salud	Iglesia Católica Comunidad Judía AMIA La Plata Academia Filosófica Brandsen Iglesia Barrio Los Aromos Iglesia Cristiana Rey de Salvación Iglesia Roca Fuerte Asamblea de Dios Centro de Día de la Asociación Iglesia Reformada Asociación de Padres y Amigos del Discapacitado Bomberos Voluntarios Coca Club de los Abuelos Movimiento Misionero
11	2019	La Favelita	La Plata Dirección de Adicciones DEyC	Subsecretaría de determinantes sociales de la Salud y Enfermedad Física, Mental y de las Adicciones de la Provincia de Buenos Aries- dirección de prevención de adicciones SEDRONAR Trailer Ministerio de Salud Subsecretaría de Deportes Registro de las Personas	Arzobispado de La Plata-Fundación Volver a Crear Iglesia Jesucristo es la Roca IJSUD Scientology Fundación Vejovis Escuela Científica Basilio Ministerio Evangélico “Jesús es el Señor” Iglesia Nueva Apostólica Iglesia Bautista Iglesia Puerta del Cielo Iglesia Pueblo Nuevo Iglesia Adventista Centro Cristiano Manantial de Vida Iglesia Puertas abiertas del hogar de Cristo Alcohólicos Anónimos Iglesia Evangélica “Dios es para Nosotros” Scientology (en la lista como parte de la Mesa) Mesa de Diálogo Interreligioso (IJSUD, Metodistas, ASRAU, Bahá’i)
-12	2018	Morón	Morón		
-13	2019	Tres de Febrero	Tres de Febrero		
-14	2019	Florencio Varela	Florencio Varela y Quilmes		

Anexo capítulo 5: Dependencia de culto a nivel municipal en la Provincia de Buenos Aires (2020)

Municipio	Nombre	Creación	Pertenencia política del municipio	Pertenencia religiosa del/la directora/a	Redes
Almirante Brown	Coordinación de Culto Mesa de Diálogo Municipal y Culto	2015* 2018	Peronista		Directores y Responsables del Área de Cultos de la Zona Sur bonaerense
Arrecifes	Oficina Municipal de Cultos	2018*	JxC		
Avellaneda	Coordinación de Cultos e Integración Cultural	2015	Peronista		
Bahía Blanca	Oficina Municipal de Cultos Dirección Adjunta de Cultos	2010 2020	JxC	Evangélico	Vínculo con el secretario de Culto de la provincia de La Pampa
Berazategui	Subsecretaría de Culto	2020	Peronista		
Berisso	Dirección de Culto	2020	Peronista	Evangélico	
Brandsen	Dirección de promoción de instituciones intermedias y Culto	2007	JxC	Evangélico	Directores y Responsables del Área de Cultos de la Zona Sur bonaerense
Castelli	Dirección de Culto	2020*	Peronista		
Escobar	Dirección de Relaciones Institucionales de Culto	2016	Peronista	Evangélico	Responsables de Cultos Zona noroeste
Florencio Varela	Dirección de Culto Municipal	2014	Peronista	Sin definición	Directores y Responsables del Área de Cultos de la Zona Sur bonaerense
General Pueyrredón	Cooperación Internacional, Colectividades y Culto	2019	JxC		
General Rodríguez	Dirección de Entidades de Bien Público	2020	Peronista		
Hurlingham	Dirección de Cultos	2016	Peronista	Evangélico	Responsables de Cultos Zona noroeste
José C. Paz	Dirección General de Cultos	1999	Peronista	Evangélico*	Responsables de Cultos Zona noroeste

La Matanza	Subsecretaría de Culto	2019	Peronista	Evangélico	
La Plata	Dirección de Entidades y Culto (1º gestión) Dirección de Entidades y Culto (2ª gestión) Dirección de Cultos	2016 2019	JxC	Católica Evangélica Católico	Directores y Responsables del Área de Cultos de la Zona Sur bonaerense
Lanús	Dirección de Cultos y Relaciones Institucionales	2018*	JxC	Católica	Directores y Responsables del Área de Cultos de la Zona Sur bonaerense
Lomas de Zamora	Dirección Municipal de Cultos	2015	Peronismo		Directores y Responsables del Área de Cultos de la Zona Sur bonaerense
Luján	Oficina de Cultos	2020	Peronismo		
Malvinas Argentinas	Dirección de Religión y Cultos	2016	Peronismo	Evangélico	Responsables de Cultos Zona noroeste
Marcos Paz	Área de Relaciones Interreligiosas Subsecretaría de Relaciones Interreligiosas y Acción Comunitaria	2016 2020	Peronismo	Evangélico	
Merlo	Dirección de Culto	2018	Peronismo	Evangélico	Responsables de Cultos Zona noroeste FNC (pro-vida)
Moreno	Dirección de Cultos	2012 2019	Peronismo	Evangélico Evangélica	Responsables de Cultos Zona noroeste
Morón	Dirección de Relaciones Institucionales y Culto	2014*	Peronismo		
Pilar	Dirección de Cultos	2014	Peronismo JxC Peronismo	Evangélico	
Pinamar	Dirección General de Culto	2018	JxC	Evangélico (quizás)	

Punta Indio	Registro Municipal de Cultos	2014*	Peronismo		
Quilmes	Dirección de Cultos	2007* 2015 2019	Peronismo JxC Peronismo	Evangélica Católico Católico	Directores y Responsables del Área de Cultos de la Zona Sur bonaerense
San Fernando	Subsecretaría de Derechos Humanos y Culto Área de Derechos Humanos y Culto	S/D	Peronismo		
San Martín	Dirección de Integración Institucional- responsable de Culto	2015	Peronismo	Evangélica	Responsables de Cultos Zona noroeste
San Vicente	Oficina Municipal de Cultos	2015*	Peronismo		
Tres de Febrero	Dirección de Culto	2016	JxC*	Católico	
Vicente López	Dirección General de Relaciones Institucionales y Culto Dirección General de Entidades Intermedias y Culto	2016 2018	JxC		
Villarino	Registro Único de Culto	2019	Partido local		

Anexo Capítulo 4: Relación de las dependencias con las religiones en su territorio (2018) y fines 2019¹⁷⁸

	P B A	Avellaneda	Alte Brown*	Bahía Blanca	Brandsen	Escobar	Florencio Varela	Hurlingham	José C. Paz	La Plata	Lanús	Lomas de Zamora	Malvinas Arg.	Marcos Paz	Moreno	Quilmes	San Fernando	San Martín	Pilar	Tres de Febrero	Morón*	La Matanza	Merlo	Pinamar	San Vicente	Vicente López
Iglesia Católica	X	X	x	X	X	X	x	x	X	X	X	X	X	x	X	x	X	X	X	X		x	X	X	X	
Iglesia ortodoxa	X								X	X						x				X						
Iglesias protestantes históricas	X	X		X	X	X	x	x	X	X	X	X	X		X	x				X				X		
Iglesias evangélicas	X	X	x	X	X	X	x	x	X	X	X	X	X	x	X	x	X		X	X		x	X	X	X	
Judaísmo	X	X		X		X	(x)		X	X	X	X	X			x	X	X		X			X			
Islam	X			X			(x)		X	X		(x)	X			x				X			X			
Budismo	X			X		X				X						(x)										
Mormones	x	X	x	X	X	X	x			X	X	X			X	x								X		
Iglesia Adventista	x	X	x	X	(x)	X	x			X	X	X			X	x			X							
Hinduismo																										

¹⁷⁸ Debe considerarse aquí que a fines analíticos se ha simplificado la presentación de los diversos grupos religiosos, tanto unificando denominaciones religiosas como no tomando en cuenta las líneas internas de cada religión. Esto, sin embargo, me permitió tener un primer acercamiento a los abanicos de pertenencias religiosas que se abren en el territorio, para poder cuestionarnos qué relaciones están teniendo lugar allí. He considerado las vinculaciones que se establecieron de forma pública, tanto en eventos organizados por las entidades estatales como por las religiones, o reuniones publicitadas por medios periodísticos o redes sociales, pues parto del supuesto de que la publicidad de las relaciones indica, sino una legitimación en ambos sentidos (del Estado a las religiones o de las religiones al Estado), al menos la consideración de que existe un lazo que crear, mantener o acrecentar¹⁷⁸. En los casos en los que fue posible este relevamiento fue completado con entrevistas a los agentes estatales para dar cuenta de otras interacciones más cotidianas.

Anexo Capítulo 4: Municipios con vinculaciones religiosas (2018) y dirección 2020

	Direcciones 2020							Municipios con relación a partir de la DPC						
	Berisso	Berazategui	Castelli*	Gral. Pueyrredón	Gral. Rodríguez	Luján	Villarino	Campana	Cañuelas	Exaltación de la Cruz	Magdalena	Pte. Perón	San Isidro	Zárate
Iglesia Católica	X	X			X			X		X				X
Iglesia ortodoxa														
Iglesias protestantes históricas														
Iglesias evangélicas	X	X			X						X	x		
Judaísmo	X												x	
Islam														
Budismo									x					
Mormones	X													
Adventistas	X													
Scientology	X													
Afro-umbandistas	X													
Nueva Apostólica	X													
Espiritismo	X													
Pueblos Originarios	X													
Testigos de Jehová														
Religiosidad popular														

Anexo 2. Recuento de campo y entrevistas realizadas

Entrevistas

- 20/3/2014 Agente de la Dirección Provincial de Culto (que luego sería el Director Provincial 2015-2019)
- 14/9/2015 Director Provincial de Culto 2007-2015
- 30/9/2016 Director Provincial de Cultos, 2015-2019
- 30/9/2016 Agente de la Dirección Provincial de Cultos
- 30/11/2016 Primera Directora de Entidades y Culto de La Plata
- 1/12/2017 Primera Directora de Entidades y Culto de La Plata
- 18/4/2018 Director Provincial de Cultos 2015-2019
- 27/4/2018 Segunda Directora de Entidades y Culto de La Plata
- 1/10/2018 Agente del Registro Nacional de Cultos
- 15/2/2019 Director de Cultos de Quilmes
- 10/4/2019 Director de la Oficina de Cultos de Bahía Blanca
- 2/5/2019 Directora de Culto y Relaciones Institucionales de Lanús
- 25/6/2019 Director Provincial de Cultos 2015-2019
- 5/7/2019 Directora de Culto de Florencio Varela
- 31/7/2019 Director General y Directora de Cultos de José C. Paz.
- 24/9/2019 Director Provincial de Cultos 2002-2007 y Director de Cultos de Tres de Febrero 2015-2019
- 4/12/2019 Directora del Registro Nacional de Cultos, 2006-2019. En conjunto con Leonel Tribilsi
- 26/6/2019 Directora del Registro Nacional de Cultos, 2006-2019. En conjunto con Leonel Tribilsi
- 11/6/2021 Director General de Cultos de CABA 2011-2015; Subsecretario de Culto (2015-2018) y Secretario de Culto (2018-2019) de la Nación. En conjunto con Leonel Tribilsi.

Trabajo de campo y conversaciones/entrevistas etnográficas

- 10 y 11/8/2016 Foro “Buenos Aires Ciudad del Encuentro”, Legislatura Porteña, CABA
- 25/9/2016 Feria de la Primavera y la Paz, organizada por la Dirección General de Cultos de CABA junto a Ferias de la Ciudad, Plaza San Miguel de Garicoits, Buenos Aires.

- 9 a 10/11/2016 Foro CALIR – Sede del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Parque Patricios.
- 19/11/2016 *Expo Promo Salud* Cruce de Varela
- 23/11/2016 Día de la Libertad Religiosa, Teatro de la Comedia, La Plata
- 9/4/2017 Feria de Pascua/Pesaj, Plaza Vicente López, CABA
- 6/5/2017 *Expo Promo Salud* San Francisco Solano (Quilmes)
- 25/7/2017 Charla de Rodríguez Larreta con vecinos en templo Stamateas
- 29/7/2017 Conferencia Dilemas Actuales en Bioética "Inicio y Final de Vida"
- 16/9/2017 *Expo Promo Salud* Plaza Bujan (Moreno)
- 7/10/2017 *Expo Promo Salud* Parque Thevenet (Florencio Varela)
- 4/11/2017 *Expo Promo Salud* Parque Saavedra (La Plata)
- 23/11/2017 Día de la Libertad Religiosa, Teatro de la Comedia, La Plata
- 30/11/2017 2° Encuentro Interreligioso de la ciudad de La Plata “La Ordenanza Divina de honrar a Nuestros Mayores. Un desafío para nuestros días”. DEyC La Plata
- 18/9/2018 Charla sobre inscripción al Registro Nacional de Cultos, DEyC La Plata
- 31/10/2018 Día del Pastor Evangélico, Legislatura de la Provincia de Buenos Aires
- 23/11/2018 Día de la Libertad Religiosa, Teatro de la Comedia, La Plata
- 21/12/2018 Evento de la Mesa de Diálogo Interreligioso de La Plata y Región Capital Bonaerense
- 5/2/2019 Conversación con la Primera Directora de Entidades y Culto de La Plata (ya fuera de funciones)
- 2019 y continúa participación en eventos de la Mesa de Diálogo Interreligioso de La Plata y Región Capital Bonaerense
- 8/2/2019 Fiesta de Iemanjá auspiciada por la Dirección de Cultos de Quilmes
- 8/3/2019 Día de la Mujer Dirección de Culto y RRII Lanús
- 30/3/2019 *Expo Promo Salud* Plaza Yrigoyen (Brandsen)
- 9/4/2019-10/4/2019 Jornadas Interculturales e Interreligiosas, Bahía Blanca
 - Conversaciones Directora de Culto Florencio Varela
 - Conversaciones Directora de Relaciones Institucionales San Martín
 - Conversaciones Director de Culto de Hurlingham
 - Conversaciones Director de Culto de Pilar
 - Conversaciones Director de Culto de Merlo
 - Conversaciones Director General de Culto de José C. Paz

- Conversaciones Directora y agentes de Entidades y Culto de La Plata
- 12/5/2019 *Expo Promo Salud* “La Favelita” (La Plata)
- 25/5/2019 Tedeum en San Ponciano
- 7/6/2019 Charla sobre tarifas diferenciales para organizaciones religiosas en Francisco Solano, Quilmes, auspiciada por la Secretaría de Culto de la Nación, el Área de Cultos de la Provincia y la Dirección de Culto de Quilmes
- 13/6/2019 Trabajo de archivo en la Dirección de Culto de Quilmes
- 16/7/2019 Reunión de religiones con personal y coordinador del Área de Cultos de la provincia de Buenos Aires, La Plata.
- 24/8/2019 Conferencia del Lic José Luis Marques Urquillas (Bahá’í) Centro Cultural Islas Malvinas, con auspicio de la DEyCLP
- 20/9/2019 almuerzo en la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en La Plata con la Mesa de Diálogo Interreligioso de La Plata y Región Capital Bonaerense, líderes religiosos y el Secretario de Culto de la provincia de La Pampa.
- 22/9/2019 Aniversario de la Iglesia Metodista en La Plata, presencia de agentes municipales de culto y del intendente
- 23/9/2019 Buenos Aires del Encuentro, Dirección General de Cultos
- 28/9/2019 Evento provida en La Plata (fui porque iba a ir Hotton y al final no fue)
- 15/10/2019 Muestra “Holocausto. Historia, presente y más allá” del Museo del Holocausto junto a AMIA La Plata, la Dirección de Entidades y Culto de La Plata y el Área de Cultos de la Provincia. Centro Cultural Islas Malvinas, La Plata.
- 1/11/2019 Conversación con la primera Directora de Cultos de Ciudad de Buenos Aires
- 25/11/2019 Día de la libertad religiosa organizado por la Mesa de Diálogo Interreligioso de La Plata y Región Capital Bonaerense
- 30/11/2019 Noche de los templos, DGCBA
- 8/12/2019 Fiesta de la Mae Oxum auspiciada por la. Dirección de Cultos de Quilmes
- 8/2/2020 Fiesta de Iemanjá auspiciada por la Dirección de Cultos de Quilmes
- 21 y 22/10/2020 III Congreso Nacional de Diálogo Interreligioso, organizado por la Mesa de Diálogo Interreligioso de La Plata y Región Capital Bonaerense (virtual). Formé parte de la organización