

Pentecostalismo, política, elecciones y poder social.

Pentecostalism, politics, elections and social power.

Pablo Semán¹
Universidad Nacional de San Martín/CONICET
pabloseman@hotmail.com

Resumen

El crecimiento del pentecostalismo en Argentina tiene sentido político, pero no electoral. En este artículo analizamos los supuestos que refuerzan la investigación de su valor electoral y exponemos las razones que incitan a un giro analítico: el que subraya su carácter de canalizador de un cambio de relaciones de fuerza social en el campo religioso.

Palabras claves: Pentecostalismo, Poder, Elecciones

Abstract

The article states that Pentecostal growth in Argentina has political, but not electoral, relevance. The commonplace assumptions that insist on its electoral value are examined and reasons calling for a new interpretive turn are presented: Pentecostalism, it is argued, is causing a change in the set of power relations that structure the religious field.

Keywords: Pentecostalism, power, elections

Introducción

La interrogación acerca de las relaciones entre grupos evangélicos², especialmente pentecostales, y la esfera pública es recurrente en la producción de los científicos sociales de la religión que se ocupan del caso argentino. En el presente artículo reseñamos brevemente la producción reciente relativa al mencionado caso y, en el marco de una explicitación de los posibles supuestos de su emergencia, y a partir de ella, discutimos las posibilidades del vínculo religión y política en el caso de la expansión evangélica en Argentina.

En nuestra argumentación avanzaremos hacia tres objetivos entrelazados. En primer lugar consideramos necesaria la exploración de las eventuales situaciones electorales que puede desencadenar la presencia de una masa demográficamente importante de evangélicos (mayoritariamente pentecostales), pero también consideramos críticamente dicha posibilidad y, sobre todo, evaluamos la posibilidad de concebir lo político de la presencia evangélica de una manera diferente. Es que, en segundo lugar, el punto de llegada de nuestro trabajo es plantear una hipótesis acerca del significado político del crecimiento evangélico motorizado por los pentecostales: que el mismo implica una transferencia de poder social en la definición y producción de lo religioso. En este contexto nos interesa un tercer objetivo: que como resultado de todo el recorrido que emprenderemos surjan indicaciones que objetiven y discutan los supuestos bajo los cuales se problematiza la relación entre religión y política en este caso³.

Para avanzar en estos objetivos resumiré los logros de los estudios actuales acerca de las relaciones entre evangélicos y política. Luego me referiré a los supuestos que estimo determinan un interés tan fuerte en la cuestión (y a los límites de ese enfoque). Finalmente ensayaré un argumento que propone superar los límites de la problematización actual desplazando el interés hacia una problemática soslayada pero tal vez tanto o más importante que la relativa al poder político electoral derivado del crecimiento evangélico

1. Una nueva generación de estudios sobre pentecostalismo y política

Hace veinte años Saracco (1989 y 1992), proponía acercarse a la relación entre Pentecostalismo y política a través de una hipótesis: entre el peronismo, que promediando los años 50 parecía agotarse, y el Pentecostalismo, que comenzaba a tornarse masivo, podía divisarse un juego de relevos carismáticos de forma tal que la religión emergente reemplazaba al movimiento político en el despliegue de potencialidades de integración⁴. Poco después, Marostica (1998) afirmaba para la relación entre evangélicos y política una ecuación análoga, con otras referencias. En una época posterior (años 80 y 90) partiendo de la conjunción de los efectos de la democratización y de la pérdida de hegemonía política del peronismo en los sectores populares. Marostica intentó encontrar evidencias de que el pentecostalismo movilizaba los sujetos que dejaban disponibles las vacancias originadas por erosión de identidades sociales y políticas consideradas tradicionales, en la trayectoria del entonces emergente Movimiento Cristiano Independiente⁵. Sus hallazgos respecto de la singularidad del pentecostalismo desarrollado en la Argentina fueron notables, ya que agudamente observó la “argentinización” de la denominación y, al ser uno de los pioneros en utilizar conceptos relativos a la teoría de los movimientos sociales para comprender

movimientos religiosos (Marostica, 1994)⁶, mostró la utilidad de estos conceptos más allá de su aplicación entonces exclusiva al estudio de movimientos sociales “positivos” al gusto de los sociólogos⁷. Sin embargo no consiguió dar cuenta de lo que hubiera sido considerado en EEUU como un gran *point* en la cuestión específica (esto no implica una evaluación negativa del mérito de su trabajo, sino una elaboración crítica de las condiciones de su recepción que no valorizaban como interesante nada que no fuera un resultado electoral): en los parámetros establecidos de evaluación de significación académica, que son por otra parte los que moldean la emergencia de la pregunta, el fenómeno no era relevante. El pentecostalismo no movilizaba votos, no encarnaba una tendencia teológico política interesante, no daba lugar, en definitiva a fenómenos como los que se observaban en otros países de América Latina en los que el aumento del peso demográfico del Pentecostalismo se traducía, o acompañaba de fenómenos políticos que afectaban el orden social global de las sociedades en que se desarrollaban (sean estos efectos electorales o institucionales)⁸. Tanto en el caso de Saracco como en el de Marostica parecía suponerse que un quantum de peronismo (o de identidad tradicional) era transmutable en religiosidad pentecostal, y, luego, nuevamente, en vocación política ejercida desde la confesión adquirida. La evidencia de esa dinámica no pudo ser mostrada, al menos al grado de ser significativa para la vida política nacional.

Pero las tentativas de explorar el vínculo evangélicos/evangélicos y política no cesaron. Así es que, más recientemente, entre 2000 y 20012, han surgido trabajos empíricos⁹ sistemáticos que insisten, sobre nuevas bases, sobre la relación entre evangélicos y política.

¿Que nos permiten concluir dichos trabajos respecto de esa relación? Antes que nada que todas las presunciones acerca de la apatía social y política evangélica que agobiaban los diagnósticos de los años 70, 80 y 90 se revelan problemáticas. Dicha apatía parecía más bien el resultado de lo que Padilla (1991:5) describía como el resultado de “el complejo de minoría”, “la escatología futurista”, y el peso de “misioneros ajenos a las sociedades en que llegaban” y a las que se limitaban a salvar almas. Lejos de ser efecto de un plan o conspiración esta condición podía cambiar, en algún grado y forma, desde que el Pentecostalismo tuviese líderes y desarrollos autóctonos, estuviese compuesto por fieles y líderes entramados en la vida social y política nacional. ¡Vaya si se ha comprobado! Si hay algo en lo que coincide la bibliografía reciente es en que no han faltado las tentativas políticas adoptadas desde diversas posiciones del mundo evangélico que han sido frecuentes y variadas en diversas dimensiones. Veamos tres comprobaciones relevantes de los estudios recientes.

En primer lugar podemos saber que los evangélicos han sido protagonistas de distintos tipos de iniciativa política¹⁰: la defensa de sus derechos como minoría religiosa (enfaticado por Winarczyk 2009 y 2010), la toma de posiciones en partidos políticos que consideraron potencialmente expresivos de sus cosmovisiones (también Míguez y Semán 2001, Wynarczyk 2009 y 2010), la formación de partidos políticos a nivel nacional (Marostica 1998, Wynarczyk 2010, Algranti 2009), la formación de organizaciones de nivel subnacional (Carbonelli 2012) y la participación individual en proyectos políticos en los que fieles y líderes evangélicos consideraron apropiados para expresar no solo sus inquietudes ciudadanas más generales, sino, también la especificidad de sus inquietudes y/o argumentos como evangélicos¹¹.

En segundo lugar en la dimensión de la orientación político-ideológica se da la oportunidad de confirmar un hecho referido a un ítem que permanentemente se renueva en la discusión académica y que es necesario poner en perspectiva: los evangélicos en

general e incluso los pentecostales cuya vinculación con las formaciones políticas de derecha fue vista como necesaria y natural asumen puntos de vista sumamente variados¹². Se posicionaron como independientes, pero también apoyaron experiencias políticas que se identifican con variaciones mayoritarias de la política argentina. Se aproximaron a la Alianza por la Justicia la Educación y el Trabajo, formación política que llegó al gobierno en 1999, apoyando al Frente País Solidario, que se presentaba como la cara más progresista de la coalición que implicaba a la Unión Cívica Radical. Pero luego, en circunstancias como las de 2001, en las que el descrédito de las formaciones partidarias tradicionales era grande, asumieron posiciones que se aproximaban a las de la izquierda o a las de los movimientos sociales que fueron parte del conjunto de fuerzas que terminó desplazando al gobierno de la Alianza antes del fin de su mandato (Wynarczyk 2009 y 2010 describe estas variaciones de forma circunstanciada).

Este conjunto de hechos nos demuestra que no deberían haber dudas acerca de la amplitud y la contingencia de las posibilidades políticas de los evangélicos. Una contingencia que siempre se resuelve de manera provisoria en términos de un juego que depende de quiénes y cómo interpelan a los evangélicos (y a qué fracciones de los mismos) y del tipo de dirigentes evangélicos que asume la dirección de un proyecto político así como de los conflictos y relaciones de fuerza de que se trate en cada momento. Tal vez, la última casamata desde la cual se pueda intentar adjudicar un conservadurismo esencial a los pentecostales, es el supuesto de que los momentos más liberales de la agenda política contemporánea pueden ser un límite intransponible para una parte importante, tal vez mayoritaria, de ellos y por ende en los evangélicos- en la medida en que sus filas están engrosadas por el crecimiento de los “siempre sospechosos pentecostales”. Pero, con el tiempo, los evangélicos y los evangélicos, que no le sacan el cuerpo a ningún desafío en pos de adaptarse (actualmente, lo sabemos, el rock y la juguetería erótica forman parte de sus aculturaciones) podrían mutar en aspectos que ahora son motivo de execración. En última instancia la ratificación de ese límite no desmiente la variabilidad y la contingencia de los posicionamientos políticos que hemos descripto como contingentes y plurales, contrapuestos a la predicción que les adjudicaba un conservadurismo “natural”.

Una tercera comprobación es que, a diferencia de lo que sucede en Brasil, los esfuerzos político-electorales de los evangélicos en la Argentina se han visto escasamente recompensados en términos de fenómenos y análisis que comprueben un fuerte desarrollo político y/o electoral efectivo o potencial del pentecostalismo o de los evangélicos en general. Es importante destacar esta cuestión porque buena parte de la formulación de esa relación como objeto de investigación surge de la elaboración de una inquietud primaria: el crecimiento evangélico, motorizado por el crecimiento de los pentecostales, que supondría un notable cambio socio-cultural, podría tener consecuencias políticas en cuanto a la representación partidaria, programática y electoral. El cambio religioso, se supone, acarrea un cambio cultural que no podría dejar de tener expresiones político-electorales. Tal ha sido la expectativa en esa conexión que se considera necesario explicar el fracaso o la expectativa en esa conexión que se considera necesario explicar el fracaso o la inexistencia de las expresiones electorales evangélicas y pentecostales –como si no fuese lo más probable- o se desplazan al futuro las probabilidades de que esa conexión se haga por fin evidente. La lectura de conjunto de los dos volúmenes editados recientemente por Wynarczyk -que deben ser considerados como complementarios entre sí- ayudaría a resolver la renovación sin

fundamentos empíricos de esa expectativa¹³. En el primero (Wynarczyk 2009), en el marco de una recapitulación y extensión de todo el conocimiento sobre el desarrollo de los grupos evangélicos, se destaca el análisis de la acción política en que los evangélicos han tenido más éxito: la movilización colectiva en defensa la igualdad de derechos en el campo religioso que, más allá de sus logros inciertos y todavía en proceso, deja el saldo de vertebrar un sujeto colectivo capaz de movilizarse por derechos relativos a la condición minoría religiosa en el contexto de un proceso en el que el Estado va dejando muy lenta y conflictivamente su condición de confesional. En el segundo (Wynarczyk 2010) aborda la serie de experiencias de participación política elaboradas por diversos grupos evangélicos. Pero al exponer dichos desarrollos centrándose en el acontecer propio del mundo evangélico, logra plantear la cuestión de la política como una forma de conocer más el mundo evangélico sin presuponer que sea necesario o posible que el crecimiento de ese mundo sea definitorio para el acontecer político nacional. Podemos sintetizar esta lectura en lo siguiente: en el caso argentino los pentecostales y los evangélicos no son importantes para la política nacional o subnacional, pero sus relaciones con la política son importantes para conocer mejor a los pentecostales y a los procesos sociales en que decanta su crecimiento, especialmente en la articulación de una agenda, de distintos momentos institucionales y de jerarquías en el seno del conjunto de los grupos evangélicos.

2. Religión y Política, Pentecostalismo y elecciones: las condiciones de una pregunta que retorna.

Haciendo un balance global de la producción latinoamericana de los años que llegaban hasta 1998, Daniel Míguez (1998:3) sostenía que nadie escapaba a la tentación de “discutir las potenciales y encubiertas (porque nunca presentes ni evidentes) repercusiones del pentecostalismo sobre la vida económica y política de los países sudamericanos”. En un contexto en que no estaba comprobado que “los destinos políticos y económicos de los países en que el pentecostalismo ha sido más influyente hubieran sido sustancialmente distintos sin su presencia” (Míguez 1998:3) se preguntaba algo que todavía puede tener sentido. Ante lo que se evidenciaba como una desproporción entre esfuerzos y expectativas de un lado, y las demostraciones empíricas, por otro, dudaba de la relevancia que tenía “discutir la influencia del pentecostalismo en la política y en la economía si, de hecho, su incidencia en las mismas tiende a cero” (Míguez 1998:3). En el caso argentino, no en el brasileño, por ejemplo, es necesario retomar esta provocativa e incisiva pregunta no como una impugnación sino como una incitación a explorar los supuestos que llevan a insistir en la conexión entre crecimiento pentecostal y política a través de las elecciones. Insistimos, no para clausurarlas sino para interrogar el sentido que posee el límite hallado por estas para elaborar una articulación más sofisticada de la relación entre política y religión. Una respuesta posible a la pregunta planteada por Míguez (¿por qué se insiste en investigar una relación que toda vez que se investiga se revela menos rica de lo que se imagina?) es que hay tres supuestos generales que están presentes en la fuerza y la insistencia con que la

cuestión se presenta.

En primer lugar hay una razón que hace entender que el desarrollo de estos estudios la década 2000/2010 tenga un incentivo específico que no podrían haber tenido en otra época en la Argentina. Los estudios sobre el pentecostalismo fueron avanzando en diversos aspectos del fenómeno y si bien faltan muchísimos aspectos por conocer y actualizar, así como también son necesarias integraciones y capitalizaciones del estado de la cuestión, es innegable que el del potencial de movilización política constituye un aspecto (no el único aspecto) a conocer. Para decirlo conceptualmente: el desarrollo del sistema de investigaciones a nivel nacional y regional ha dado lugar a una lógica de especialización que hace que los estudios sobre la relación política y pentecostalismo sean necesarios y se parezcan más a trabajos de investigación en el marco de una discusión colectiva con más apelación a referencias empíricas que a especulaciones genéricas que se obligan a resolver los “grandes temas nacionales” bajo la forma de la predicción de “grandes cambios” (función profética a la que muchas veces las ciencias sociales no logran extraerse cuando conceden a las solicitaciones de convertirse en el oráculo del futuro). En el contexto del crecimiento de la “división social del trabajo de investigación” la cuestión del pentecostalismo y su relación con la política necesitaba ser recuperada. Ya no como el análisis de un eventual apocalipsis social (“invasión sectaria”, “relevo de referentes de certidumbre fundamentalistas en tiempos de incerteza”, etc.) sino como la delimitación y resolución de un hueco en el marco de un crecimiento del campo de investigaciones y en un marco en que, ya respondidas ciertas preguntas, comienzan a delimitarse o quedar pendientes otras. En este mismo contexto un determinante más específico aún: el desarrollo brasileño en ciencias sociales por su cercanía, y por las relaciones de colaboración que se establecen entre científicos brasileños y argentinos, sobre todo en los últimos 25 años, alentó la renovación de expectativas en torno de la conexión pentecostalismo- política ya que en Brasil esa conexión, en lo específicamente electoral, mostraba como antecedente y aval una serie de resonantes éxitos evangélicos que parecía habilitar el sentido en el que avanzan las conjeturas de los científicos sociales de la Argentina¹⁴.

En segundo lugar apuntemos una presunción sociológica que viene embutida en este sostenido interés y engendra dichas conjeturas. El cambio sociodemográfico, el aumento de la cantidad de fieles evangélicos, interpretado como un cambio radical de motivaciones relativas al plano de la “cultura”, no tendría como no tener una traducción en el campo del poder y de las mediaciones político-electorales. Este supuesto está más allá de preferencias macroteóricas explícitas ya que puede presentarse acompañando las posiciones más vinculadas a la problemática clásica de la sociología de la modernización (Wynarczyk 2009 y 2010), a la obra de Bourdieu (Algranti 2009)-específicamente a la necesidad de actualizar y contextualizar la noción de campo religioso-, o a las adhesiones teóricas más sofisticadas-como la postulación de una condición posmoderna, la teorización crítica del capitalismo o la renovación post-estructuralista de la teoría de la hegemonía (Algranti 2009)-. Este supuesto implica la presunción de que el desarrollo del pentecostalismo se combina con un cambio societal y se alía a la premisa de la necesaria correlación entre los cambios sociales y los políticos disparando el interés por la conexión política y religión. Este supuesto

contiene como requisito otro que examinaremos más detalladamente en el apartado siguiente: que el crecimiento del pentecostalismo supone un cambio radical de los marcos interpretativos de los sujetos que se convierten tanto en el campo religioso como en el campo social. El citado caso brasileño tal vez haya reforzado este matiz argumental: luego de décadas de crecimiento pentecostal, y de la mano de los esfuerzos de grandes iglesias evangélicas -como la IURD o la Unión de Asambleas de Dios- (pero no sólo de ellas), en Brasil han surgido importantes bancadas evangélicas. Tal vez se esté dando una situación en la que por el influjo de los dos ítems citados en el argumento anterior (la suposición de que los cambios culturales traccionan los políticos y la de que el crecimiento del pentecostalismo implica un nítido cambio cultural) la búsqueda de la conexión religión y poder sea captada con analogía a los casos y los análisis que responden a otros contextos y modelos de análisis (franceses o brasileños) y se lleve los esfuerzos que merecerían, pero no reciben, las posibilidades locales (argentinas), contemporáneas y novedosas de esa relación. No se trata simplemente de negarle cualquier validez a los mencionados supuestos. Se trata más bien de dimensionar lo social (y el cambio religioso, en la medida en que este es en parte un cambio social) de manera tal que esas eventuales correlaciones puedan discernirse sobre escalas más sutiles y en diversos carriles y no sólo sobre un tipo de fenómenos. Es decir sobre distintas formas de distribución de poder social (y no sólo sobre las político electorales y sin suponer que los cambios políticos -incluso los político institucionales- son efecto de y no, como sucede a veces, condición del cambio religioso-esto es que la relación política religión es bidireccional-).

En tercer lugar registremos una situación que es parte del sentido común más arraigado de las ciencias sociales y del sentido del prestigio en su práctica. Si las cuestiones del poder son las causas en última instancia del cambio y la continuidad social, es lógico que ellas sean las más importantes de la sociología y que, por lo tanto, atraigan el interés de todos aquellos investigadores que quieren vincular su trabajo de investigación a lo que más importa. El problema que puede presentarse es que la percepción de esa relación, la búsqueda de esos vínculos, esté informada tanto por las necesidades de inscribir el propio trabajo en una escala de prestigio, como por expectativas derivadas del predominio de ciertos modelos históricos que, tal vez, no agoten ni contemplen adecuadamente la casuística contemporánea. En el contexto de este motivo (y del problema que señalamos) hay un aspecto específico a tener en cuenta para entender la pregnancia de esta interrogación por la productividad político electoral del pentecostalismo. Ella ha sido sumamente prolífica en investigaciones y descubrimientos cuando se dirigió a las relaciones entre catolicismo y política en la Argentina. La proyección política del catolicismo se ha verificado en las diversas influencias de su doctrina en las elites, en la relativa difusión popular que tuvieron, otrora, ciertas posiciones católicas frente a temas civiles. Y un interés paralelo y recompensado es el que recogen todos los procesos en los que puede discernirse el declive a largo plazo, relativo, conflictivo y para nada lineal de la influencia católica en la vida pública. Es necesario pensar hasta donde el formato de las interrogaciones y respuestas que ha servido para indagar la situación de una iglesia que ha tenido durante largo tiempo una relación simbiótica con el Estado (y cuya separación del

mismo representa un tipo muy específico de conflicto), no se ha convertido, inadvertidamente, el parámetro que promueve, pero también ocluye, la percepción de las relaciones posibles entre religión y política en el caso de los evangélicos. Este modelo orienta las interrogaciones buscando tipos de influencia que corresponden más bien a la historia y las posibilidades e incluso los horizontes del catolicismo (y tal vez, más restringidamente, a las características de las relaciones entre catolicismo y estado en determinados países y en ciertos lapsos de tiempo). Es necesario preguntarse si las relaciones entre evangélicos, pentecostalismo y poder no pueden captarse mejor pensando en otras formas posibles de redistribución del poder social que la influencia programática y política sobre las élites, la escena pública o el poder político electoral. En una respuesta a esta interrogación avanzaremos en el próximo punto.

3. De la disputa por la representación política a la disputa sobre las religiosidades establecidas.

El desarrollo del pentecostalismo en la Argentina ha seguido un derrotero tratado varias veces en la bibliografía citada y no puede decirse que en esta hayan sido obviados totalmente algunos aspectos sutiles de la problemática. No puede decirse que, por ejemplo, el debate haya permanecido en la ingenuidad originaria de procurar atribuirle al pentecostalismo un espíritu protestante clásico capaz de “modernizar” las sociedades latinoamericanas en el plano económico. Sin embargo en el caso argentino hay ciertos aspectos que no terminan de cobrar la relevancia y, especialmente, la articulación, que pueden tener para plantear de una forma más sensible las relaciones entre política y pentecostalismo. De un lado las relaciones que existen entre los modos de desarrollo del pentecostalismo, las clases populares y el peronismo. De otro las relaciones entre el desarrollo del pentecostalismo y las formas de concebir las disputas por el poder social.

3.1-Pentecostalismo, Peronismo y límites electorales

Las limitaciones electorales de las experiencias evangélicas y pentecostales obedecen tanto a cuestiones “internas” como “externas” al mundo evangélico. Entre las primeras la imposibilidad de consensuar entre diversas fracciones la necesidad de un camino político electoral y una formación política ad hoc y, no menos importante, la suposición de que el hecho de pertenecer al mundo evangélico trae una diferencia al campo ético cultural que se supone nutriría la formación de posiciones político electorales. Entre las cuestiones “externas” al mismo se encuentra la relativa constancia de las identidades político-electorales preexistentes. Quisiera plantear aquí dos cuestiones que forman un puente entre los mencionados planos internos y externos y hace entender los límites no subrayados en el fracaso de las experiencias político electorales de los evangélicos en la Argentina. Estas cuestiones son el carácter de la experiencia pentecostal y su relativa falta de pertinencia y fuerza para generar procesos de identificación y articulación política y la forma de presencia del peronismo en la Argentina que tiende a inhibir fuertemente la

aparición de alternativas políticas en los sectores populares (insistimos, la mayor parte de los pentecostales).

El carácter de la experiencia pentecostal

La experiencia pentecostal, no por su referencia a Dios, a lo sagrado, no porque sea “opio del pueblo”, sino por una cuestión lógica que queremos dilucidar, no ofrece aristas fáciles al llamado político. Una síntesis anticipada del argumento es que se proyectan conclusiones que corresponden al nivel de las asociaciones pentecostales y evangélicas al nivel analítico en que se sitúan las conversiones que no son homologables.

Veamos brevemente la estructura de esa experiencia y su potencial relación con la política para mostrar que hay una tensión estructural entre las iniciativas que siempre son de algunos dirigentes y la sensibilidad político-religiosa del conjunto de los fieles.

En primer lugar estimo que no se toma suficientemente en cuenta el hecho de que el consensuado modelo de las tres olas de implantación de las diversas vertientes evangélicas corresponde más a los formatos de institucionalidad pentecostal y evangélica que a las formas en que sedimentan las identidades colectivas y las experiencias creyentes de los pentecostales en la vida cotidiana¹⁵. Todo lo que sabemos sobre las conversiones al pentecostalismo en este nivel, que es diferente y transversal respecto de la historia de las instituciones pentecostales, es que estas se dan a partir de búsquedas o situaciones personales definidas por los actores como problemas personales (por violencia familiar, necesidad económica, “vicios”, crisis existenciales), en las que diversas figuras del milagro “resuelven el problema”, canalizando supuestos religiosos previamente existentes en el marco de dispositivos institucionales específicos (acompañamientos, exorcismos, mediaciones de pastores, obreros, hermanos, terapias del tipo sanidad interior, etc.) y basándose en la legitimidad previamente existente del cristianismo y de la idea de mediadores privilegiados de los dones del Espíritu Santo, de la presencia de Jesús, del amor de Dios. Esto tiene dos consecuencias que en la urgencia por encontrar lazos entre “cambio religioso” y política pueden quedar obviadas (con el inconveniente de que ese olvido es la base de la comprensión de la dificultad del lazo que se postula como posible). La primera es que este tipo de cambio religioso, que implica un cambio de adscripciones denominacionales declaradas, no implica un cambio tan marcado de orientaciones culturales. De hecho varios autores han insistido en la eficacia que ha tenido para el pentecostalismo su adaptación a ciertos parámetros católicos en lo ritual (principalmente Wynarczyk 1989) y más aún en el hecho de que el pentecostalismo convalida una expectativa cosmológica que en realidad no cambió en los sectores populares sino que fue dejada de lado por las corrientes modernizantes del catolicismo¹⁶. La segunda es que si puede caracterizarse a todas las derivas y contenciones que llevan a un sujeto a hacerse pentecostal como “proceso de conversión”, “pasaje”, o formas de elaboración del sufrimiento social lo cierto es que si el pentecostalismo contiene estas búsquedas, es difícil esperar que de ellas surja un movimiento político aunque no necesariamente los desaliente (del mismo modo que no surge un movimiento electoral de un tipo de preferencia por una medicina u otra, por una forma de terapia psicológica u otra, de una elección profesional u

otra). Lo que se sabe sobre este plano, el de las experiencias creyentes, el que debe ser considerado para evaluar cual puede ser el destino electoral de las iniciativas de algunas cúpulas evangélicas, no habilita a pensar que la masificación del pentecostalismo sea la base de algún interés político-electoral específico y diferente salvo en lo referente a la demanda de libertad religiosa (formulada esta de maneras muy específicas). Es entonces obvio que será, en todo caso este último interés el que origine movimientos más importantes y duraderos en relación a la política. Y que esto sucederá en la medida en que haya una conciencia muy aguda de discriminación religiosa, de injusticia antidemocrática. Si esto último ha sucedido, y solo en parte, es porque el reconocimiento de la diversidad religiosa en Argentina por parte del estado sigue caminos lentos e insuficientes, pero mínimamente capaces de contener de forma jerárquica y desigual la diversidad religiosa. Por otro lado, y a esto nos referíamos más atrás cuando afirmábamos que la relación religión-política es bi-direccional, es preciso atender el argumento planteado por Míguez: que el crecimiento del pentecostalismo en la Argentina debe parte de sus posibilidades al clima creado por la emergencia de la democracia.

Pero hay una dimensión institucional que agrega dificultades a la posibilidad de que los fieles se acojan a las eventuales pretensiones políticas de algunos dirigentes evangélicos. Poco se toma en cuenta otra dinámica que afecta a las bases pentecostales y es la que sigue. Es muy probable que buena parte (sino la mayor) de la población pentecostal se congregue en un modo eclesial que emerge en los últimos 30 años y conforma una cuarta ola (autóctona, local, ecléctica, autónoma y micro) que además podría ser vista como la contrapartida de los emprendimientos llamados neo-pentecostales¹⁷. Debe decirse, además, que las pequeñas iglesias que constituyen una expresión numéricamente importante del desarrollo pentecostal¹⁸, y combinan rasgos teológicos e institucionales de las iglesias de las tres ondas, conforman el modo de institucionalización que está más próximo a los modos sedimentados del pentecostalismo entre los fieles (ya que esas iglesias acompañan desde la base la sensibilidad de al menos una gran parte de los fieles).

Habitualmente se ignora la entidad de estas iglesias categorizándolas como “informales”. Esa caracterización, puramente negativa, hace recordar la crítica de Grignon y Passeron a Bourdieu que partiendo del acuerdo con los conceptos más abstractos de Bourdieu (campo, habitus, capital), refutan parte de sus análisis mostrando que los mismos identifican los parámetros del análisis con los standards de los grupos dominantes y se pierden de reconocer la positividad de las formas subalternas (en un análisis que mas que denunciar redobla la dominación simbólica). En ese sentido es preciso entender que el uso de la idea de “informalidad religiosa” tiende a despojar de entidad humana y sociológica a formas de religiosidad que más allá de la pequeñez de su escala de acción no son ni indefinidas ni insignificantes.

Interpolar este dato, y recuperar su positividad ontológica, ayuda a explicar una observación recurrente en cuanto a las dificultades que afrontaron los emprendimientos político electorales de pentecostales y evangélicos: que la masa de los que reivindican la pertenencia religiosa no se convirtió en el número de votos esperados (¿cómo esperar otra cosa de la profunda distancia social que hay entre proyectos de líderes de algunas iglesias -

o los promotores de estas iniciativas en su intención de ser mediadores en el espacio público-, y los comportamientos de la masa de fieles que deberían haber sido y no llegaron a ser sus votantes?). La cuestión excede una posible creencia de los sujetos pentecostales en los ideales normativos a los que formalmente adhiere una parte de nuestra época: que la religión y la política van por separado. La disociación de los comportamientos entre propuestas político electorales evangélicas de algunos líderes y la votación real de los fieles no sólo se debe a que los fieles posean una visión “correcta” acerca de la división de las esferas (aunque haya algo de esto). De acuerdo a lo que venimos diciendo los líderes pertenecen a un tipo de iglesias y los votantes probables a unas radicalmente otras y, además dispersas. Los fieles y los dirigentes de los proyectos político electorales evangélicos viven en universos sociales muy diferentes más allá de profesar una fe en común. Aún en el caso de que el pastor de una mega-iglesia pentecostal se decidiese a desprestigiarse parcialmente como pastor para obtener poder político – un poder por demás efímero como el de una diputación-, aún cuando lograrse que toda su iglesia se encolumnase tras él, sería difícil conseguir que lo haga su denominación específica (la Unión de Asambleas de Dios, por entero, por ejemplo). Pero si lograrse todo eso, sería casi imposible que lograrse la adhesión del resto de los evangélicos congregados en comunidades dispersas por origen y vocación que como dijimos más arriba no tienen en su experiencia religiosa ningún motivo urgente de politización diferente de la que ya tienen (y son justamente ellos los que necesitaría sumar para acceder al cuantioso piso electoral que exige un cargo electivo que consolidaría en un nuevo piso los proyectos electorales de los líderes). En la ignorancia de esta cuestión reside parcialmente el error de percepción de los líderes pentecostales que ven frustrados sus empeños electorales y que, con justicia, Wynarczyk (2010:132) considera la ingenuidad sociológica de pretender que las membresías se transforman, casi sin pérdida, en votos como si se tratase de un monto transferible.

El peronismo como desafío a la ingenuidad sociológica

La citada ingenuidad no es monopolio de los pastores/políticos ya que también ha sido practicada por sociólogos que, de haber considerado la si que aguda sociología de los dirigentes territoriales peronistas, habrían podido predecir esos fracasos electorales. Es que la otra causa del escaso predicamento de los pastores pentecostales, que consideran disponible como votantes a la masa de fieles evangélicos es que no consideran la calidad de las adhesiones políticas previas de esos fieles. Cómo muy pertinentemente observa Carbonelli (2012) fueron estos dirigentes, con muchísimo conocimiento práctico, y muy poca ingenuidad, los que intuyeron que los esfuerzos político electorales de los evangélicos no darían frutos y negociaron rudamente con ellos, ofreciéndoles muy poco espacio en sus listas electorales, sabiendo que, como se diría en Argentina, “no tenían nada”.

La razón de fondo, percibida por los dirigentes peronistas y desestimada por los pastores, es el profundo compromiso entre los pentecostales de las clases populares (la mayor parte de los evangélicos y los pentecostales, que, además son los que se congregan en iglesias autónomas) y el movimiento peronista. Tal como hemos afirmado en otra parte,

la afinidad por el peronismo está fuertemente presente en los esquemas de acción de los habitantes de todas las generaciones de los barrios populares (en los que habitan los pentecostales). Y esto se refuerza con el hecho de que la territorialidad, la pertenencia barrial, que es actualmente el fundamento de la sensibilidad de las nuevas generaciones peronistas (Merklen, 2005), es también, un importante fundamento de los procesos del crecimiento/fisión pentecostal que hemos citado como operadores del grueso de la expansión pentecostal en los últimos 30 años (Semán 2010). Para decirlo en pocas palabras: un pastor pentecostal de barrio tiene más relaciones de cooperación con el municipio, casi siempre peronista de su localidad que con cualquier federación o entidad denominacional.

Pero hay algo más importante aún. Por el hecho de que el peronismo no ocupa en la vida cotidiana un espacio que corresponda a una dimensión separada de esa cotidianeidad, y por que en los sectores populares no hay demasiadas posibilidades de “exterioridad” respecto del peronismo¹⁹, ocurre algo que no puede entenderse si se insiste en entender al peronismo como un “partido”, como una instancia competitiva de un sistema pluralista (y no como un momento de la constitución de la experiencia cotidiana de la producción social de las clases populares): la identidad peronista es de una durabilidad y una capacidad de asimilación de otras posiciones identitarias cualitativamente superior a la que presenta cualquier otra identidad religiosa o política. Por esto es más fácil que un fiel pentecostal encuentre caminos propios para seguir adhiriendo al peronismo que suceda que la identidad pentecostal sea la fuente de una desafección de dicha identidad “política” y el numen de una demanda de expresión política alternativa. La falta de permeabilidad al llamado para que los “hermanos” voten “hermanos” no es una situación metafísica ni improbable: es cierto que falta comprobación estadística absoluta y sistemática pero no es menos cierto que hay datos cuantitativos y cualitativos que no pueden dejar de tenerse en cuenta como indicaciones muy fuertes del grado en que la afinidad peronista bloquea otras direcciones posibles para el voto²⁰. En 1998, una época en la que surgieron, murieron y resurgieron movimientos electorales evangélicos, en una fecha muy próxima a la peor performance electoral histórica del Peronismo, los evangélicos votaban al peronismo en un 70 % (Romer 1998). Esto significa no solo que es la opción política mayoritaria de los pentecostales sino que, inclusive, eran parte del conjunto de los electores peronistas más fieles. Las sucesivas elecciones testimoniaron la ineficacia del llamado a votar hermanos por el sólo hecho de ser hermanos. Los datos cualitativos no son solo muestras de motivos posibles en abstracto. Surgen de recurrencias que no indican su proporción, pero si una indicación de su peso social: indican sensibilidades, esquemas que informan la acción colectiva en secuencias de largo plazo. En procesos etnográficos que no son simplemente relevamientos de respuestas a preguntas abiertas del investigador, sino relevamiento de la actividad de las personas en tiempo real y en su propias motivaciones, la afinidad entre pentecostalismo y peronismo surgía como una “estructura del sentimiento”, como un lenguaje que pone en comunicación lo personal y lo público, capaz de configurar comportamientos sociales en los que la pentecostalidad se presenta en dialogo con la identidad y las estructuras políticas del peronismo -tal como se muestra en Míguez y Semán (2000) y en Semán (2001) y, últimamente, en Carbonelli (2009 y 2012). En dichos trabajos se ve, precisamente, como

los líderes evangélicos de diversos rangos de importancia desarrollan proyectos políticos de mediano alcance, restringidos a territorios municipales y provinciales, en los que se coordinan y subordinan a estrategias que en un nivel más amplio son conducidas por el peronismo.

La diferencia con el caso brasileño ilustra aún más la pertinencia del argumento que estamos planteando y, tanto como ello, la imposibilidad de trasladar ese caso, mecánicamente, a la Argentina. Si en Brasil ha sido posible elegir un contingente significativo de legisladores evangélicos es por dos razones que van más allá del crecimiento demográfico de los pentecostales y la instalación de un cambio moral con traducción necesaria e inmediata al espacio electoral: 1- Porque el sistema electoral brasileño permite elegir diputados con muchos menos electores que en Argentina. Y en esas circunstancias el poder de movilización de una gran iglesia pentecostal, resulta más significativo, sobre todo cuando sucede que 2) no existe en Brasil un partido político capaz de concentrar, en el grado que lo hace el Peronismo en la Argentina, la representación popular y sucede también que 3) que la capacidad de movilización de una iglesia muy organizada en circunstancias como estas hace más potente la significación electoral aludida en 1).

Así por el hecho de que mirado en detalle el cambio cultural que supone la creciente adhesión al pentecostalismo no implica una discontinuidad cultural tan abrupta, como por el hecho de que de un cambio de ese tipo no se deriva una aspiración de alternatividad política (mucho más cuando una identidad política fuerte ofrece caminos y posibilidades de caminos que evitan las salidas alternativas) se entiende más claramente que las tentativas electorales de algunos líderes pentecostales o evangélicos no sean capaces de movilizar una base demográfica amplia y aparentemente disponible. Ahora bien ¿todo esto, y todo lo que sabemos en general sobre el desarrollo del pentecostalismo no tienen ningún significado político?

3.2. Pentecostalismo y poder social

El campo religioso

Todo esto que ha sido recogido parcialmente en la bibliografía ayudaría a superar con nitidez las presuposiciones del tipo: crecimiento pentecostal=cambio ético-cultural=cambio político electoral. Pero hay otras cuestiones vinculadas a estos mismos datos (y a otros que se agregan) que permitiría percibir cambios notables en relaciones de fuerza en dimensiones de lo social que no son lo político electoral. El requisito es dialectizar ciertas concepciones que no tienen razón para ser inamovibles.

La noción de campo religioso ha sido frecuentemente utilizada hasta ser una referencia convencional y obligada. Algunos autores entienden que esta noción subsume criterios analíticos abstractos y consideraciones históricas y que, por ende, debe disociarse el concepto de las situaciones concretas en las que fue aplicado para que la noción de campo religioso deje de confundirse con el caso francés (en el contexto de este debate pueden considerarse, por ejemplo, las posiciones de Algrantí 2009 y las de Semán 2006)²¹.

Sin embargo no hace falta, en este contexto, referirnos a dichos autores ya que entre todas las sugerencias críticas se destaca el hecho de que ha sido el propio Bourdieu el que planteó la necesidad de advertir que los conceptos de nivel más abstracto estaban contaminados de la historicidad francesa-y europea en general-, e incluso de la mirada que ciertos actores de esa sociedad podían tener sobre el campo religioso. Así en “La disolución de lo religioso” (1985:103), afirmaba que parte de las definiciones que inspiraban el análisis de su texto de 1971 -“Génesis y estructura del campo religioso-” eran definiciones “inconscientemente universalizadas”, pero no eran “aptas sino para un estado histórico del campo”.

Esto implica entender que la definición de los bienes del campo de religioso como de “salvación”, y su disputa, como la del monopolio de la oferta legítima de los mismos, es definir las cosas con demasiado centramiento en las definiciones institucionalizadas de la religión por el catolicismo y el protestantismo (una definición que implica al analista como parte tomadora en ese campo). Así Bourdieu admitía de una manera que los usos mas frecuentes del concepto de campo religioso todavía no, el hecho de que la diversidad cultural y temporal de una sociedad, hace de los campos religiosos dominios mucho mas variables, imprecisos y heterogéneos que los que se presupone en general y de lo que obligaba pensar su texto de 1971.

En las últimas décadas han surgido importantes trabajos que reflejan la heterogeneidad del campo religioso en Argentina en el sentido que resumiré ²²: leyéndolos de conjunto puede advertirse la superposición de una serie de formas de religiosidad relativas a diferentes periodos históricos, a sus sedimentaciones o emergencias, a diferentes lógicas institucionales y a disímiles prácticas de apropiación. En el campo religioso heterogeneizado, lejos de ocurrir lo que describe Bourdieu en 1971, no compiten tan sólo distintas formulas de comprender la eucaristía, de administrar la salvación. En el campo religioso se confrontan concepciones que tienen como bien religioso a la salvación, pero también la sanidad, la prosperidad, etc-. En el campo religioso heterogeneizado compiten el consuelo de la cruz, la promesa de sanación, las búsquedas interiores a través de la dieta y los ejercicios respiratorios (o sea religiones que afirman la existencia del algo así como lo espiritual y otras que rechazan esa categoría o, al menos, la forma de dividirla de lo físico y lo psicológico). Lógicas encantadas desde siempre, lógicas que han sustituido el encantamiento por el compromiso militante y lógicas que tratan de recuperar el milagro luego de toda militancia. Al menos actualmente el campo religioso es un campo de disputa en el que se apuntalan, expresan y refuerzan no solo definiciones de la religión sino, antes, que nada, nociones de persona y alteración de las que las religiones son un elemento co-participante. Solo una mirada que proyecta de forma descontrolada la modernidad europea versión 1970, o solo una mirada que tome partido por las definiciones católicas y protestantes clásicas, podría reducir el campo religioso a lo “espiritual”, cuando en los campos religiosos realmente existentes encontramos denominaciones y corrientes que implícita y explícitamente rechazan las distinciones e incluso los rótulos “espíritu” y “cuerpo” (y estas es una cuestión que obliga reflexionar muchísimo hasta donde la ciencia y determinadas religiones no comparten toda una plataforma ontológica que naturaliza como

a-problemática la forma científica en que se ha establecido la ahora discutida idea de que “religión” es una experiencia universal). Pero además el campo religioso heterogeneizado es multidimensional y debe distinguirse lo que ocurre en sus elites de lo que ocurre en sus bases. Es en este punto que debemos recuperar un análisis que hemos hecho más arriba: si diluimos el enorme caudal de fieles que suponen las iglesias pequeñas bajo el rótulo de “religiosidad informal” estamos acomodando inconcientemente el análisis a las medidas, percepciones e intereses de las grandes iglesias pentecostales. Este sesgo del análisis no solo es “injusto” y sociocéntrico. También es distorsivo por que tiende a ignorar un aspecto que es decisivo para discernir la complejidad de unas relaciones de fuerza sociales. Allí donde la religiosidad “informal” prolifera, el control de los que supuestamente monopolizan la legitimidad de ejercicio debe considerarse crecientemente en duda. Quizás por este camino pasan algunas de las principales cuestiones políticas del crecimiento del pentecostalismo que son las que rescatamos en el análisis que sigue.

La heterogeneidad estructural entre el pentecostalismo y el catolicismo

Esta elucidación resulta particularmente productiva si se aplica a un hecho específico a propósito de la relación entre religión y poder. El pentecostalismo y el catolicismo son religiones de consistencia muy, muy diferentes en ciertos aspectos. No tanto en las identidades y experiencias a que dan lugar en el mundo popular como a las dinámicas con que se expanden y se relacionan con otras instancias de lo social. Mientras el catolicismo ha nacido en intimidad con las instituciones centrales del poder (y con las redes sociales que con más frecuencia lo encarnan) los evangélicos, y en especial el pentecostalismo han debido hacerse endógenos a la sociedad argentina y salir de una situación periférica para aproximarse al centro todo lo que es posible (la marginalidad del pentecostalismo es tal que son raros los casos de miembros prominentes de las elites política, social, y económica que pertenezcan a esta denominación). En forma paralela y combinada a este rasgo sucede que mientras el problema central del catolicismo es darle lugar a la diversidad (ni tan poca que implote, ni tanta que estalle) el del pentecostalismo y de los evangélicos en general es inverso: constituir la unidad (ni tanta que ahogue, ni tan poca, que debilite). A la división denominacional, solo superable a través de la constitución de términos que son ambiguos comunes denominadores, que permiten su permanente reinterpretación y las consecuentes divisiones, se suman los efectos dispersivos de uno de sus núcleos centrales, el sacerdocio universal. Es muchísimo mas probable que alguien se haga pastor siendo pentecostal, fraccionando la iglesia a la que concurre, que alguien se haga sacerdote siendo católico. Esto repone una lógica relativamente igualitaria y muchas veces plebeya en el seno de una práctica que, por referirse a la totalidad, a las tradiciones en nombre de las cuales se instituye una iglesia y a la divinidad no puede dejar de ser algo jerárquica. El sacerdocio universal permite que el pentecostalismo y la fe evangélica en general crezcan por fisión mientras el catolicismo permanece y se extiende entre las generaciones por su capacidad de integrar de forma subordinada (es decir por incorporación).

A esta serie de diferencias deber sumarse otra que sólo en algún grado está alineada con la división catolicismo /evangélico-pentecostales: se trata de la división entre visiones que enfatizan las categorías de milagro y sus formas holistas, y las que enfatizan la experiencia religiosa en sus formatos institucionales, digamos, sintéticamente, alejados del carisma y de una noción de actualidad de dones del Espíritu Santo.

Si se mira el campo religioso más allá de las definiciones cristalizadas, tal cual lo sugerimos y fundamentamos más arriba, se puede observar entonces que la oposición catolicismo/ pentecostalismo se relaciona (sin ser perfectamente congruente) con la oposición encantamiento-desencantamiento. En ese sentido puede verse en esa una oposición una disputa. ¿Cuál? : a través del campo religioso (y en el campo religioso) se procesa el conflicto en el que se legitiman y priorizan definiciones de persona, de práctica religiosa, de formas de institucionalización. Ellas son transversales al catolicismo y al pentecostalismo, pero su desarrollo no es el mismo en cada campo denominacional. En el ascenso del pentecostalismo debe entereverse la enorme influencia que adquieren al mismo tiempo los grupos subalternos y las miradas encantadas de la religión. A través del crecimiento de las llamadas expresiones informales crecen nociones de religión y de agentes legítimos. Es así que con el crecimiento del pentecostalismo no solo hay pluralización y desmonopolización y sin que sea necesario que eso se exprese en el orden de la política y el estado, hay cambio de relaciones de fuerza, emergencia de nuevas legitimidades, desplazamiento del poder de producción y nominación de unos agentes a otros, de unas concepciones a otras. Desplazamientos que no dejan de tener, además, su contenido de clase. El Pentecostalismo crece y motoriza el crecimiento evangélico, podrá o no dar lugar a la confesionalización de la política, pero ensancha las posibilidades de los subalternos en el campo religioso.

Conclusión

Recorriendo nuevas y viejas intervenciones sobre las relaciones entre pentecostalismo y política discernimos, junto a los resultados y las novedades, la constancia de una interrogación y sus supuestos. Frente a ellos hemos sugerido la necesidad de reelaborar los puntos de mira para comprender tanto los bloqueos al desarrollo político electoral de los evangélicos y evangélicos, las dinámicas en que su desarrollo afecta relaciones de fuerza reales y simbólicas en el espacio social. En ese sentido estimamos que la confluencia entre las visiones encantadas y los principios organizacionales estructurantes del pentecostalismo determinan reequilibrios en cuanto a la presencia de los sectores subalternos y los grupos minoritarios en el campo religioso. De forma temprana, y nunca subrayada como creo que corresponda, Brandão (1980), seguía el esquema bourdiano para invertirlo, y decía que en cuestiones de religión, los subalternos revertían, aunque sea parcialmente, todas las subordinaciones y relegaciones que sufrían en otros campos. En su caso, como en este, están presentes cuestiones que no son electorales ni institucionales, pero hacen a lo político de lo social y como las mencionadas, también son importantes. En el crecimiento del pentecostalismo se juega más la transferencia del poder de hacer religión

y de hacerla de otras formas, que la eventual transferencia de un caudal electoral. En ese sentido el cambio sociodemográfico de la distribución de las preferencias religiosas implica una inmensa transferencia de legitimidad y poder que todavía está por inscribirse en la agenda de las relaciones entre religión y poder.

Bibliografía

Algranti, Joaquin. 2009. *Neo-Pentecostalismo y protesta social. Estudio de La comunidad evangélica Rey de Reyes*, Tesis de Doctorado.

Bourdieu, Pierre. 1971 "Génèse et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie* XII: 295-334.

_____.1986 "La disolución de lo religioso". Pp.100-107 en *Cosas Dichas*. Buenos Aires, Gedisa..

Brandão, Carlos Rodrigues. 1980. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense.

Carbonelli, Marcos. 2009 "Desde el barrio: perspectivas acerca de la actividad política de pastores evangélicos en el Conurbano Bonaerense". *Ciencias Sociales y Religión* 11:107-129.

_____.2008 "Evangélicos y política en Argentina: entre la institucionalización y la autonomía". *MITOLOGICAS*, Vol. XXIII: 47-65.

_____. 2012. Tesis de Doctorado, Mimeo.

Carozzi, Maria Julia. 1998 "El concepto de marco interpretativo en el estudio de los movimientos religiosos". *Sociedad y Religión* 16/17:33-52

Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press.

Dodson, Michael. 1997 "Pentecostals, Politics and Publics Space en Latin America". Pp. 25-40 en Cleary-Stewart Gambino, *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, editado por Cleary- Stewart Gambino. Boulder-Colorado: Westview Press.

Freston, Paul. 1993a. *Protestantes e política no Brasil: Da constituinte ao Impeachment.*, Tese de Doctorado, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, Tesis de Doctorado.

_____. 1993b "Brother Votes for Brother. The New Politics of Protestantism in Brazil" Pp-66-100 en *Rethinking Protestantism in Latin America*, editado por V. Garrard-Burnett y D. Stoll. Philadelphia: Temple University Press.

Freston, Paul. 1994 "Breve História do pentecostalismo Brasileiro". Pp.67-112 en *Nem Anjos Nem Demonios*, editado por Antonio Antoniazzi *et al.*. Petrópolis: Vozes.

Frigerio, Alejandro. 1997 "Estabelecendo Pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone Sul". Pp. 153-178 en *Religião e Globalização*, compilado por Pedro A. Oro y Carlos Steil. Petrópolis: Vozes.

Grignon, Claude y Jean Passeron. 1992. *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en la sociología y en literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión

Mallimaci, Fortunato. 1996 "Diversidad Católica en una Sociedad Globalizada y Excluyente: Una mirada al fin del milenio desde Argentina". *Sociedad y Religión* 14/15: 71-94.

Marostica, Matthew. 1994 "La Iglesia Evangélica en la Argentina como Nuevo Movimiento Social". *Sociedad y Religión* 12: 3-16.

_____. 1997. *Pentecostals and Politics: The Creation of the Evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993*. Tesis de Doctorado. Berkeley, Berkeley University.

Merklen, Denis. 2005. *Pobres Ciudadanos*, Buenos Aires: El Gorla.

Míguez, Daniel. 1997. *To help you find God: The making of a pentecostal identity in a Buenos Aires suburb*. Amsterdam: Vrije Universitat.

_____.1998 "Qué puede agregarse a los clásicos: buscando nuevos horizontes a los estudios sobre, el pentecostalismo latinoamericano". Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur 6.

Míguez, Daniel y Pablo Semán. 2000 'Spiritualisation de la Politique ou Politisation de l' Esprit? Connections et ruptures entre la Culture Politique et le Pentecôtisme en Argentine". Pp.321-431 en *Imaginaires politiques et pentecotismes: Afrique/Amerique latine*, editado por Andre Corten y Mary André. París: Karthala.

Padilla, Rene. 1991 "Los evangélicos, nuevos actores en el escenario político latinoamericano" en *De la marginación al compromiso: los evangélicos y la política en America Latina*, compilado por René Padilla. Quito: Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Pierucci, Flávio. 1989 "Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte". *Ciencias Sociais Hoje*: 104-132.

Oro, Pedro A. y Pablo Semán. 1999 "Pentecostalism in the Southern Cone Countries: Overview and Perspectives". *International Sociology* 15 (4): 605-627.

Oro, Pedro. 2006. "Religião e política no Brasil". Pp.75-156 en *Religião e política no Cone*

Sul: Argentina, Brasil e Uruguai, organizado por Pedro Ari Oro. São Paulo: Attar, 2006.

Romer, Graciela. 1998. *Religión y Religiosidad*. Buenos Aires: Estudio Graciela Romer y Asociados.

Sanchis, Pierre. 1997b. "O campo religioso contemporâneo no Brasil". Pp.103-115 *Globalização e Religião* en Pedro A. Oro y Carlos Steil. Petrópolis: Vozes.

Saracco, Norberto. 1989. *Argentine Pentecostalism: its Histore and Theologe*. Tese de Doutorado. University of Birmingham.

_____.1992 "Peronismo y pentecostalismo: Sustitución del liderazgo carismático durante la caída de Peron". *Religión y Sociedad en Sudamérica*: 45-52.

Semán, Pablo. 2001 "A Igreja Universal do Reino de Deus: um ator e as suas costuras da sociedade brasileira contemporânea". *Debates do NER* 2 (3): 87-100.

_____.2006. *Bajo Continuo: exploraciones desentradadas sobre culturas populares y masivas*, Buenos Aires: El Gorla.

_____.2010 "De a poco mucho: las pequeñas iglesias evangélicos y el crecimiento pentecostal. Conclusiones de un estudio de caso". *Cultura y Religión* 4(1): 16-33.

_____.2013 "Descatolicización de las Ciencias Sociales de la religión, apuntes iniciales". Ponencia en la X Reunión de Antropología del Mercosur, Julio 2013 (texto en www.diversidadreligiosa.com.ar/blog)

Stoll, David. 1993. *¿América Latina se vuelve protestante?. Las políticas del crecimiento evangélico*. Abya Yala. Quito -Versión en inglés 1990 por University of California Press.

Wynarczyk, Hilario. 1989. *Tres evangelistas carismáticos, Omar Cabrera, Carlos Annacondia, Héctor Giménez*. mimeo.

_____.2009. *Ciudadanos de dos mundos. El Movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. San Martín: UNSAM EDITA de Universidad Nacional de San Martín.

_____.2010. *Sal y luz a las naciones. Evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Wynarczyk, Hilario y Pablo Semán. 1994 "Campo Evangélico y pentecostalismo en Argentina" Pp.29-43 en *El pentecostalismo en Argentina*, editado por Alejandro Frigerio. Centro Editor de América Latina.

¹ Doctor en Antropología (UNSAM / CONICET).

² En este artículo entiendo por evangélicos al conjunto de grupos cristianos que teniendo relaciones teológicas y eclesiológicas desparejas con el cisma protestante pueden considerarse continuadores o afines de la tradición cristiana implicada en el privilegio de la mediación evangélica y por lo tanto en nociones tales como sacerdocio universal, el libre examen de las escrituras, el cuestionamiento de la infalibilidad de la instancia papal. Pero esa comprensión tiene una nota adicional. En la contemporaneidad esa familia de denominaciones religiosas vive, producto de diversos avatares internos y externos, un momento de énfasis transversal en lo referente a la actualidad de los dones del espíritu santo. Este énfasis que no es exclusivo de las denominaciones evangélicas y está relacionado de forma circular con el crecimiento de una denominación que puede considerarse en la Argentina el motor de la expansión evangélica: los grupos pentecostales. En la medida en que parto de esta consideración toda vez que utilice la expresión “los grupos evangélicos” estaré refiriéndome, más precisamente al proceso por el que el pentecostalismo se transforma no solo en la denominación evangélica que más crece sino también en una de las que comienza a crear el tono y la agenda de disputas entre los diversos grupos evangélicos. En esa pujanza de la que parto como un supuesto incluyo como un dato y como un rasgo otros énfasis teológicos generalizados (como la prosperidad y la guerra espiritual) y diversas aperturas técnicas y culturales que facilitan la adaptación y crecimiento de los pentecostales en la Argentina. Una versión más desarrollada, de esta concepción puede revisarse en Wynarczyk y Semán 1995. En Wynarczyk (2009 y 2010) puede obtenerse una visión sistemática, abarcativa y actualizada de las relaciones entre pentecostales y evangélicos en general. La necesidad de fluctuar entre los términos pentecostal y evangélico resulta de que el proceso de crecimiento pentecostal y las reacciones de otros grupos de la familia de denominaciones a la que pertenece han determinado que “evangélico” sea un común denominador de todos los grupos, un término que implica reconocimientos recíprocos y estrategias de legitimación, unificación y coordinación vinculadas, precisamente, con la emergencia de tentativas de activar políticamente al conjunto de los evangélicos.

³ Entre la escritura de este artículo y su aprobación ha ocurrido un hecho trascendente para la discusión que proponemos: la elección de Jorge Bergoglio como Papa. Esta elección ha devuelto a la Iglesia Católica (en Argentina) un peso político que parece desafiar lo que proponemos acá: la necesidad de observar las relaciones ente política y religión más allá del paradigma con que ha sido estudiada esa relación para el caso del catolicismo. Si ese hecho relativiza o aumenta la importancia de esta tentativa es, lamentablemente, una discusión que no podrá resolverse en este texto, pero vale la pena apuntar para una agenda futura. Aquí solo podemos consignar el hecho de que no se nos escapa que ese hecho supone un desafío a lo que decimos. Una respuesta inicial y parcial puede verse en Semán (2013).

⁴ Un análisis detallado de este argumento es realizado por Wynarczyk (2009:67-76).

⁵ Fue una de las experiencias político-electorales conducida por evangélicos en las que se reveló la pujanza y las proyecciones que adquirirían en el seno de ese conjunto los pentecostales (Wynarczyk 2010, Algranti 2009 y Carbonelli 2012 también se refieren al tema). De su gestación a su extinción (incluidos los repetidos fracasos electorales y sus causas internas) transcurrieron casi cuatro años (1991-1995).

⁶ Entre esos mismos pioneros se encuentran Carozzi (1998) y Frigerio (1998).

⁷ Los intereses y los compromisos de los cientistas sociales portan compromisos obvios y crasos. La declaración de vigilancias epistemológicas, posiciones críticas y todas las salvaguardas habitualmente presentes en la declaración de prolongadísimos “marcos teóricos” no nos salva de cargar, sin conciencia, con los compromisos de una época. Lo que hoy es habitual fue en su momento, hace no tanto tiempo, un acto de osadía interpretativa: poner al pentecostalismo en la misma serie de objetos que el rock, el movimiento por los derechos humanos, los movimientos feministas (en ese entonces los movimientos sociales por excelencia).

⁸ Sin que esta sea una nómina definitiva déjenseos aquí referir casos significativos de esa tendencia: el apoyo de los evangélicos a Fujimori (y en especial a su agrupación Cambio 90), a Ríos Montt en Guatemala (entre otros) o, muy anteriormente, el reconocimiento a los pentecostales efectuado por Pinochet (casos referidos por Stoll 1993 y Dodson 1997). También puede incluirse en esta nómina el caso brasileño estudiado entre otros por Freston (1993a, 1993b) y Oro (2006).

⁹ Nos referimos aquí a los trabajos de Wynarczyk (2009 y 2010), Algranti (2009) y Carbonelli (2008, 2009 y 2012).

¹⁰ El conjunto de alternativas que citamos en la enumeración surge de las siguientes obras: Míguez (1997), Míguez y Semán (2000), Semán (2001), Wynarczyk (2009 y 2010), Algranti (2009), Carbonelli

(2008, 2009 y 2012). En el texto nos referimos más detalladamente a los mismos.

¹¹ Para ejemplificar este último matiz que parece más complicado de identificar: Cinthya Hotton (que dentro del campo evangélico pertenece a una denominación “fundamentalista”) ejerce su mandato como diputada haciendo valer en cuestiones claves de la agenda legislativa el criterio de su fe hasta convertirse en una referencia importante de la misma en el debate legislativo aún manteniendo diferencias con su propia bancada. Míguez Bonino (que pertenece a una Iglesia de larga trayectoria progresista), fue electo como constituyente, y sus posiciones no se diferenciaba de las de su bloque: su participación no implicaba una plataforma confesional, pero podía si aportar a las listas de representantes el aura de una trayectoria particular: la de un representante consecuente de la tradición liberal que supo vincular el protestantismo a la defensa de los DDHH.

¹² Una exposición del carácter “naturalmente conservador” de los evangélicos, especialmente de los pentecostales, puede leerse en Pierucci (1989). Una discusión de esos argumentos, a favor de considerar esa posibilidad contingente, fue expuesta por Freston (1993a y 1993b). De forma complementaria Mariz ha expuesto en diversas conferencias el siguiente argumento: a los pentecostales se les ha endilgado sucesivamente ser apolíticos, conservadores, movilizados, pero de derecha. En definitiva, se les recrimina “no pensar como nosotros”. En Míguez (1997), Míguez y Semán (2000), Semán (2001), Wynarczyk (2009 y 2010) y Carbonelli (2008, 2009 y 2012) se muestra que los pentecostales pueden sumarse a diversos tipos de fuerzas políticas (pueden conciliar sus intereses con diversas versiones del peronismo, con el centro y con el centro-izquierda y también con algunas fuerzas más conservadoras). Del trabajo de Algranti (2009) no puede deducirse pasividad política, pero si la atribución de posibilidades conservadoras que no son consideradas necesarias o naturales aunque si probables en el estado actual pentecostalismo de la Argentina. En ese sentido puede decirse que los autores más recientes sobre el caso argentino desarrollan posiciones que parcialmente pueden vincularse a la inaugurada por Freston (1993a y 1993b) aunque cada uno de ellos agrega sus propias evidencias y conceptualizaciones.

¹³ Los fundamentos de esa posibilidad pueden considerarse como meta-sociológicos y los abordamos en el punto siguiente de este artículo.

¹⁴ En Brasil de forma continua desde finales de 1980 los evangélicos ganaban bancas parlamentarias, formaban bloques parlamentarios influyentes y lograban negociar corporativamente leyes y ventajas institucionales. Además, en este mismo país, lograban ser competitivos en elecciones a cargos ejecutivos a nivel de los Estados, y, más aún, ser parte de la fórmula presidencial que le permitió a Lula ganara dos elecciones presidenciales consecutivas en la primera década de este siglo.

¹⁵ Freston (1994) afirma que en Brasil el pentecostalismo supone el desarrollo y superposición de tres ondas diferenciadas por su origen y su proyecto evangelizador: el impulsado por las misiones evangelizadoras y los pioneros (reconocido por su carácter rigorista), el pentecostalismo desarrollado en forma posterior y de forma autóctona, identificado con motivos de cura divina y el neopentecostalismo. En Semán (2010) discutimos algunas posibles correcciones a este modelo partiendo del hecho de que autores como Algranti, Míguez, Semán o Winarczyk (en diversos trabajos) han citado esa referencia que se ha ido estableciendo de forma insensible y progresiva como válida (y no solo para Brasil).

¹⁶ Míguez (1998) y Oro y Semán (1999) resumen críticamente la bibliografía y plantean la posición compleja de las conversiones pentecostales frente a la modernidad subrayando la unilateralidad de las interpretaciones que los conciben exclusivamente de manera racionalizante o exclusivamente una continuidad de la tradición.

¹⁷ Una presentación más detallada de las características y extensión de este modelo en el Gran Buenos Aires puede seguirse en el artículo que hemos publicado en esta misma revista (Semán 2010). En él exponemos datos cuanti y cualitativos correspondientes a un caso del gran Buenos Aires y mostramos el hecho de que otras investigaciones abren la posibilidad de pensar que el caso es representativo de una modalidad más ampliamente instalada.

¹⁸ La falta de visibilidad, conceptualización y elaboración de la importancia de esta realidad del campo evangélico puede computarse como la derivación de un sesgo de observación no problematizado (en el próximo punto elaboramos más ampliamente la cuestión; solicitamos al lector que acepte provisionalmente el enunciado).

¹⁹ Debo esta fórmula a una comunicación personal de Verónica Giménez Beliveau.

²⁰ Wynarczyk (2010) afirma la necesidad de mayores comprobaciones para esta conjetura, Esto es deseable, pero lo cierto es que las pocas comprobaciones disponibles, y citamos aquí, la avalan tal como

lo prueba además la acertada proposición de que los pastores que pretendían transferir al campo electoral la masa de creyentes incurrieran en una ingenuidad sociológica. A ello debe sumarse como dato el siguiente hecho: los emprendimientos electorales de los evangélicos fracasaron o, al menos, tuvieron votaciones muy por debajo de cualquier porcentaje que se les reconozca como total de la población. Como decimos en el texto “ el voto de los hermanos no es -al menos automáticamente- para los hermanos”.

²¹ Más ampliamente debe considerarse la necesidad de superar críticamente esta noción como parte de la discusión del concepto de “religión” dado que su uso universaliza indebidamente la experiencia occidental moderna como puede seguirse en Chakrabarty (2009).

²² Citaré aquí solo dos porque son los que ejercen una mirada de conjunto sobre el campo religioso. El de Sanchis (1997) en Brasil, o el de Malimacci (1996) en Argentina, muestran, justamente, la heterogeneidad de principios estructurantes de la experiencia religiosa que atraviesan la sociedad brasileña y argentina respectivamente.