



**FLACSO**  
ARGENTINA

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES**

***SUJETOS CREYENTES E IDENTIDADES POLÍTICAS.  
UN ESTUDIO SOBRE ESPACIOS ECLESIALES  
PENTECOSTALES EN ARGENTINA COMO  
COMUNIDADES POLÍTICAS***

**Tesista:** NICOLAS ESTEBAN PANOTTO

**Director/a de Tesis:** CESAR CERIANI CERNADAS

**Tesis para optar por el grado académico de Doctor/a en  
Ciencias Sociales**

**Fecha:** (28/03/2019)

## **RESUMEN**

La presente tesis se focaliza en el estudio de la relación entre cosmovisiones religiosas y construcción de identificaciones socio-políticas, a partir de una discusión entre diversos marcos teóricos y propuestas epistémicas, tanto en el campo del estudio sobre la relación entre religión y política como también del abordaje del campo evangélico en general y el pentecostalismo en particular, especialmente de su incidencia social. Para ello, se articula un diálogo entre teorías filosóficas y antropológicas en torno al concepto de identidad, como también debates contemporáneos sobre la postsecularización y estudios en ciencias de la religión, focalizados en la construcción de procesos de identificación religiosa. Unido a esto, la tesis implica un el abordaje etnográfico de una comunidad cristiana pentecostal de la Ciudad de Buenos Aires, el Centro Cristiano Nueva Vida (CCNV), donde se analizan las diversas áreas de la vida de la iglesia –configuración institucional, estructura del liderazgo, discurso teológico, dinámicas litúrgicas, etc.- para desde allí examinar cómo la comunidad eclesial y cada creyente en particular construyen cosmovisiones socio-políticas a partir de la (re)apropiación de dichos marcos simbólicos y rituales. El principal objetivo es indagar sobre la dimensión política que adquieren dichos elementos propios a la identidad del CCNV desde su especificidad religiosa, es decir, de cómo el sentido de ser cristiano, evangélico y pentecostal sirven al desarrollo de identificación con ideas y prácticas políticas, tanto a nivel micro (la vida cotidiana de los creyentes y el contexto de la iglesia) como macro (relación con otros agentes sociales, partidos políticos, el Estado, etc.).

## **ABSTRACT**

The present thesis focuses on the study of the relationship between religious cosmovisions and the construction of socio-political identifications, from a discussion between various theoretical frameworks and epistemic proposals, both in the field of study on the relationship between religion and politics as well as the approach of the evangelical field in general and Pentecostalism in particular, especially its social impact. To this end, a dialogue between philosophical and anthropological theories about the concept of identity is articulated, as well as contemporary debates about postsecularization and studies in the sciences of religion, focused on the construction of processes of religious identification. From here, this thesis departs from an ethnographic fieldwork in a Pentecostal Christian community in the City of Buenos Aires, Centro Cristiano Nueva Vida (CCNV), where the various areas of church life are analyzed -institutional configuration, leadership structure, theological discourses, liturgical dynamics, etc.- with the purpose of examining how the ecclesial community and each particular believer develop socio-political worldviews from the (re)appropriation of these symbolic, ritual and cosmovisional frameworks. The main objective is to investigate the political dimension acquired by these elements within the identity of the CCNV from its religious specificity, that is, how the sense of being Christian, evangelical and Pentecostal serve the development of and identification with political ideas and practices, both at a micro (believer's daily life and the context of the church) and macro level (relationship with other social agents, political parties, the State, etc.)

*A Verónica*

Mi compañera de vida, que con su paciencia, aliento y presencia constante me animó a seguir hasta el final de este sinuoso pero desafiante sendero.

*A Carolina, Daniel y Benjamín*

Por su espera y su simpatía, que renovaban cada día mis fuerzas.

## INDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>9</b>
<b>Primera parte</b>	
<b>IDENTIDADES, DISCURSOS Y ARTICULACIONES SOCIO-POLÍTICAS EN EL CAMPO PENTECOSTAL</b>	<b>12</b>
<b>1. Sujetos, prácticas e identificaciones políticas: una visión antropológica</b>	<b>15</b>
1.1. Sujetos, identidades y alteridad constitutiva	15
1.2. Lo político de la identidad	21
1.3. Cultura, alteridad y política: hacia una antropología posestructuralista de las identidades políticas	23
1.3.1. Hacia una resignificación (¿política?) de lo cultural	23
1.3.2. Configuración e identificación cultural	26
1.3.3. Lo identitario y la antropología: cultura e intersubjetividad	29
1.4. Conclusiones: identidad como categoría analítica	33
<b>2. Identidad(es), religión y pentecostalismo(s)</b>	<b>34</b>
2.1. Procesos de pos-secularización	34
2.2. La creencia religiosa: entre lo público, lo privado y lo personal	42
2.3. Diversidad religiosa y emergencia del sujeto creyente	46
2.4. Religión, espacio público e identidades: propuestas analíticas	50
2.4. Minoritización, política y campo evangélico	53
<b>3. Conclusiones: algunos ejes analíticos y metodológicos</b>	<b>58</b>

<b>Segunda parte</b>	
<b>PENTECOSTALISMO COMO CAMPO DE ESTUDIO</b>	<b>60</b>
<b>4. Genealogía del pentecostalismo: desde la reforma radical hasta nuestros días</b>	<b>60</b>
4.1. El origen del carisma anabautista y sus vertientes	61
4.2. Avivamientos y tensiones en el protestantismo del siglo XIX y XX	68
4.3. Los “orígenes” del pentecostalismo	71
4.4. Las raíces del pentecostalismo en América Latina y Argentina	72
<b>5. Corrientes de estudio socio-antropológico del pentecostalismo</b>	<b>79</b>
5.1. El pentecostalismo como campo de estudio	79
5.2. El estudio del pentecostalismo en Argentina	81
5.2.1. <i>Abordajes iniciales y clasificaciones del pentecostalismo</i>	81
5.2.2. <i>Categorizaciones analíticas de la relación pentecostalismo-política</i>	84
<b>6. ¿“Pentecostalismo progresista”?</b>	
<b>El aporte de la academia teológica</b>	<b>89</b>
<b>Tercera parte</b>	
<b>IDENTIDAD E INSTITUCIÓN EN EL CCNV</b>	<b>95</b>
<b>7. Estructura y proyectos del CCNV</b>	<b>105</b>
7.1. Dimensión y espacialidad cultica en el CCNV	105
7.2. Liderazgo	111
7.3. Proyectos de incidencia	112
7.3.1. <i>Centro de Estudios Nueva Vida</i>	113
7.3.2. <i>Liberando Argentina con Trabajo y Educación (LATE)</i>	113
7.3.3. <i>Movimiento “No matarás”</i>	114
7.3.4. <i>Rock&amp;Vida</i>	115

7.3.5. <i>Medios de comunicación</i>	115
7.3.6. <i>Otros proyectos</i>	116
<b>7.4. Espigas</b>	<b>116</b>
<b>8. Procesos de diferenciación identitaria: tensiones y resignificaciones con el campo evangélico argentino</b>	<b>119</b>
8.1. Categorizaciones del campo evangélico argentino	121
8.2. El CCNV y el campo religioso argentino	123
<b>9. Identidad eclesial, articulación social y lógica de la equivalencia</b>	<b>129</b>
<b>Cuarta parte</b>	
<b>LIDERAZGO, CARISMA Y PROCESOS DE IDENTIFICACIÓN: EL PASTOR GUILLERMO PREIN Y LA CONSTRUCCIÓN DE IMAGINARIOS SOCIO-POLÍTICOS EN EL CCNV</b>	<b>135</b>
<b>10. La construcción del carisma en el CCNV</b>	<b>140</b>
10.1. La construcción del carisma: entre resignificación mítica y articulación identitaria	141
10.2. Militancia, conversión y pentecostalidad en Guillermo Prein	148
<b>11. Dimensión política del carisma y articulación institucional</b>	<b>151</b>
11.1. Fe, política y “la gente”	151
11.2. Re-mitologización, carisma e hiperpolitización de la fe	153
11.3. Procesos de representación e identificación	162
11.4. Carisma y afectividad	164
11.5. Liderazgo carismático y procesos de articulación	167

<b>Quinta parte</b>	
<b>“PENTECOTALES HASTA LA MÉDULA”: IDENTIDAD, ONTOLOGÍAS POLÍTICAS Y MILITANCIA EN EL CCNV</b>	<b>170</b>
<b>12. Hacia una ontología política pentecostal</b>	<b>172</b>
12.1. Ontología(s) política(s)	177
12.2. Entre el mundo y lo espiritual: ontología política pentecostal	180
<b>13. Identidad, ontología política y pentecostalidad en el CCNV</b>	<b>184</b>
13.1. Resignificación de la pentecostalidad e incidencia pública	185
13.2. La dimensión corporal de la experiencia espiritual	196
13.3. La “gente” como significante flotante: identidad eclesial y práctica política	201
<b>14. Resignificaciones discursivas en el campo teológico</b>	<b>209</b>
14.1. La Biblia, la “palabra” y el empoderamientos de subjetividades hermenéuticas	209
14.2. Reino de Dios: demarcaciones para una ontología política	213
14.3. Los “testimonios” como pedagogía política	215
14.4. Guerra espiritual y constitución de diferencias ontológicas	217
<b>CONCLUSIONES GENERALES: CULTURA POLÍTICA PENTECOSTAL ENTRE ONTOLOGÍAS, CARISMAS E INSTITUCIONALIDADES</b>	<b>221</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>231</b>
<b>FUENTES</b>	<b>258</b>



## INTRODUCCIÓN

El estudio sobre la relevancia socio-política de las comunidades religiosas en América Latina ha crecido paulatinamente, aunque aún mantiene un lugar marginal dentro de algunos abordajes, teniendo en cuenta la notabilidad, amplitud y actualidad del tema desde muchas aristas analíticas. El desarrollo de este campo es sumamente vasto, pasando por el estudio de la religión *en relación* con diversos actores institucionales –como puede ser el Estado, movimientos sociales, partidos- y discursos socio-políticos específicos, hasta un abordaje que reconoce el potencial político en las propias comunidades eclesiales desde su especificidad identitaria (discursos teológicos, construcciones rituales, presencia pública, lugar social, marcos institucionales, etc.)

Esta investigación se ubica en el contexto de los estudios socio-antropológicos enfocados en la indagación sobre las relaciones simbólicas, ideológicas e institucionales entre religión y política en la Argentina contemporánea, con especial énfasis en la comunidad evangélica, más concretamente el pentecostalismo. El problema teórico medular se asienta en cómo estas comunidades se constituyen en sujetos políticos, desde sus dimensiones tanto colectivas como individuales. En este sentido, la tesis se propone analizar las implicancias de lo religioso dentro del campo socio-político argentino, estudiando las maneras en que dispositivos discursivos, rituales e institucionales propios de las comunidades eclesiales pentecostales inciden en la construcción de identidades políticas colectivas e individuales, es decir, en cómo la iglesia se comprende en tanto agente social, cómo sus miembros interpretan el sentido político de su identidad religiosa y de qué manera se establece la relación entre iglesia, comunidad social e institucionalidad política.

De aquí, entendemos como dimensión colectiva aquellas representaciones que definen la comunidad eclesial y su autorepresentación frente a otros espacios y actores sociales, mientras la dimensión individual representa el marco de acción de los sujetos creyentes, cuya construcción

identitaria se despliega en la relación y tensión entre los posicionamientos eclesiales y los contextos socio-culturales particulares a los que pertenecen.

Afín a una mirada y metodología socio-antropológica, el presente trabajo focaliza como referente empírico una comunidad evangélica de fuerte influencia en capas medias y populares: el Centro Cristiano Nueva Vida (CCNV) Dicha iglesia –con más de 30 años de existencia y una membresía que supera las 30.000 personas- ha logrado alcanzar proyección en distintas áreas de la Ciudad de Buenos Aires y otras provincias del país, a través de proyectos de intervención social, como también del contacto y trabajos mancomunados con organizaciones sociales, partidos políticos y diversos Ministerios del Gobierno Nacional. A partir de una investigación cualitativa y una exploración etnográfica en la iglesia central del CCNV en el barrio Parque Patricios, dentro de la Ciudad de Buenos Aires, la tesis problematiza cómo se construyen los imaginarios, narrativas y prácticas políticas que dan sustento a estas dinámicas desde la dimensión discursiva (teológica), simbólica, ritual e institucional, presentes en su cosmovisión religiosa–evangélica-pentecostal.

Vale mencionar que el CCNV no simboliza un caso típico dentro del pentecostalismo argentino. Más allá de responder a muchos elementos discursivos, cosmovisionales e institucionales de dicha identidad denominacional, presenta al mismo tiempo un conjunto importante de caracterizaciones que la hacen una expresión *sui géneris* en varios sentidos. De todos modos, estos rasgos distintivos en términos de configuración institucional, discursos teológicos e imaginarios socio-políticos son asumidos por el mismo CCNV como expresión de su identidad pentecostal. Estas disidencias y peculiaridades representan, precisamente, el objeto de nuestro análisis, con el propósito de visualizar hasta qué punto la enmarcación identitaria pentecostal, a su vez expresa y por otro lado posibilita estas reapropiaciones.

En otros términos, indagaremos cómo la *pentecostalidad* (Campos, 2016), en tanto marco identitario teológico-religioso, representa una instancia de articulación que posibilita tanto modos de identificación como procesos de

reapropiación e innovación en la construcción de marcos de creencia, y desde allí la afirmación y resignificación de imaginarios y discursos socio-políticos. En este sentido, la pentecostalidad no representa un marco homogéneo de identificación o adscripción política de sus seguidores, sino que posee un conjunto de elementos distintivos que posibilitan, a su vez, mecanismos tanto de identificación como de diferenciación en un conjunto variado de campos: desde el religioso/evangélico hasta el político.

El proceso metodológico realizado para el desarrollo de esta tesis está compuesto por tres grandes áreas. Primero, se realizó un estudio de fuentes de producción académica, especialmente en los siguientes campos: sociología y antropología de la religión, estudios etnográficos y sociológicos sobre el campo evangélico -y más específicamente el pentecostal-, y abordajes contemporáneos en el área de filosofía política. Los campos de estudio se focalizaron principalmente en los conceptos de identidad (religiosa y política) y post-secularización.

Segundo, un trabajo de campo y observación participante en diversas instancias de la vida eclesial del CCNV: asistencia a liturgias, reuniones de discipulado (formación de ingresantes a la iglesia), espigas y reuniones de oración, como también en encuentros de coordinación y organización de algunos de los departamentos de la iglesia, especialmente de aquellas áreas vinculadas al trabajo comunitario y socio-político.

Por último, se realizaron varias entrevistas a una amplia gama de miembros de la iglesia: desde el conjunto de pastores –incluyendo al principal, Guillermo Prein- hasta participantes de algunos de los ministerios, integrantes del grupo de liderazgo extendido y participantes recurrentes de las reuniones litúrgicas sin ninguna responsabilidad formal dentro de la estructura de mando en la institución.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> En vistas de la naturaleza de esta investigación –donde la construcción del carisma es una de las columnas medulares de estudio- se mantuvieron varias reuniones con el pastor principal, Guillermo Prein. En este sentido, se realizaron al menos seis entrevistas personales con él, de una duración de casi tres horas cada una. También se compartieron otros encuentros con Prein, de manera más espontánea e informal, en el marco de reuniones de trabajo.

## **IDENTIDADES, DISCURSOS Y ARTICULACIONES SOCIO-POLÍTICAS EN EL CAMPO PENTECOSTAL**

El estudio de la relación entre religión y política en América Latina ha ido mutando a lo largo del tiempo como resultado de diversos factores, que van desde las transformaciones en el contexto socio-político hasta los procesos en el propio campo científico en torno a los estudios religiosos. Por ello, cuando analizamos el vínculo entre estos mundos debemos considerar, por un lado, cómo se precisa cada elemento en cuestión, pero por otro lado, de qué manera definimos la relación entre ellos. En este sentido, desde las ciencias sociales podemos encontrar distintas categorías que han intervenido en los procesos analíticos, los cuales dan cuenta de nuevos escenarios epistemológicos como también de abordajes más complejizados sobre los complejos de procesos de identificación entre estas instancias. Desarrollaremos algunas de sus caracterizaciones centrales.

El primero es *la focalización en lo identitario como categoría de análisis socio-antropológico*. Este factor representa una respuesta, por un lado, a la construcción de un eje etnográfico que ha ido logrando mayor relevancia dentro de las ciencias sociales en los últimos treinta años (Hall y du Gay 2011; Faubion, 1995), como resultado de las críticas a las teorías estructuralistas en boga hasta los '60 y el surgimiento de abordajes posmodernos, posmarxistas y posestructuralistas, que pusieron en evidencia –en palabras de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe- tres elementos centrales dentro del análisis socio-político: el lugar del discurso, la centralidad del concepto de sujeto y la crítica a la ontología social fundacionalista (Laclau y Mouffe, 1985: 21) La importancia de esta categoría también responde a un variado conjunto de estudios sobre la subjetividad en la modernidad, sus mutaciones y transformaciones (Ricoeur, 2011; Taylor, 2004; Martuccelli y Singli, 2012; Bauman 2007; Guiddens, 1991)

Por otro lado, la relevancia de esta categoría responde a las propias transformaciones dentro del campo socio-político en las últimas décadas. Desde una mirada global, los escenarios post Segunda Guerra Mundial llevaron a una

reconfiguración de los actores y de los propios contextos de la política tradicional, desde el lugar de los Estados hasta los organismos internacionales, sumado al cuestionamiento sobre los discursos nacionalistas, lo cual también se potenció –con resultados diversos- en la avanzada de políticas neoliberales, con todas sus consecuencias sobre la reconfiguración de los tejidos sociales.

El segundo elemento a considerar es la *crítica a la ontología occidental como marco general de las ciencias sociales*. Las filosofías posestructuralistas, la influencia del psicoanálisis, las teorías poscoloniales (y su correlato latinoamericano, el giro decolonial), entre otros abordajes, son corrientes que han provisto de una necesaria deconstrucción crítica sobre los fundamentos de las lecturas socio-antropológicas vigentes, más concretamente sobre sus categorizaciones occidentales y modernas. La antropología, particularmente, ha sido una de las disciplinas que más ha demostrado las vinculaciones entre la construcción de cosmovisiones sociales, mentalidad occidental y esencialismos nacionalistas, sea dentro de su propia disciplina como también de las ciencias sociales y humanas en general (Chatterjee, 2008).

En tercer lugar, *se ha complejizado el sentido y alcance de la definición de lo político*. Esto responde tanto al contexto general mencionado como también a diversas corrientes filosóficas que plantean la necesidad de ampliar la comprensión de la dimensión política de las dinámicas socio-culturales (Mouffe, 2007) Entre los factores principales de esta complejización podríamos mencionar la ampliación en la manera de entender los procesos socio-políticos desde los mecanismos de cotidianidad, la profundización en el análisis sobre los factores que entran en juego dentro de las instancias de identificación (es decir, de cómo los sujetos sociales definen su lugar dentro de las dinámicas políticas a partir de mecanismos de tipificación), y las implicancias socio-políticas que tiene el juego entre la variedad de sujetos presentes en dichos procesos, donde el Estado, los gobiernos, los partidos o la “clase política” distan de ser los únicos agentes determinantes del espacio público, sino que lo político es definido a partir de un conglomerado mucho más heterogéneo de

subjetividades, institucionalidades, movimientos, instancias de determinación, etc.

Por último, también nos adentramos a una *resignificación del fenómeno religioso* cuya dinámica cuadra más efectivamente con el contexto descrito. Cesar Ceriani (2013) nos muestra cómo el sentido de religión –término que también responde a una cosmovisión occidental y moderna con cierta pretensión de homogeneización del fenómeno a través de la fijación de fronteras descriptivas monolíticas-, va mutando hacia un conjunto de términos que den cuenta de las complejidades sobre los mecanismos de apropiación de dicha figura, tal como lo señalan conceptos como espiritualidad, experiencia religiosa, creencia, entre otras comprensiones que enfatizan las dimensiones (inter)subjetivas de lo religioso, más que las institucionales o dogmáticas.

Pero cabe también destacar que esta resignificación sobre el fenómeno religioso ubica dicho campo como un marco de construcción de sentidos, es decir, como instancia desde la cual se elaboran, tensionan y resignifican cosmovisiones sociales y culturales. De aquí -considerando la ampliación sobre el sentido de lo político antes mencionada- lo religioso se transforma en una práctica y discurso que posee una intrínseca capacidad de articulación política, ya que da lugar a la reapropiación y resignificación de experiencias sociales, tanto individuales como colectivas.

Pasemos ahora a profundizar algunas de las categorías analíticas que nos servirán como guía para esta investigación, contemplando las mutaciones antedichas. Primero, indagaremos sobre ciertos conceptos centrales que se han desarrollado en el campo de la filosofía política contemporánea y algunos abordajes desde la antropología que abonan por un anclaje socio-cultural y empírico sobre las nociones de sujeto, identidades, espacio público y lo político. Luego procuraremos hacer un puente entre estos abordajes con estudios de la religión, desarrollando tanto los sentidos de (pos)secularización como también los diversos modos de entender la relación religión-política y la noción de minoritización propuesta por el especialista brasileño Joanlido

Burity. Concluiremos con algunos ejes metodológicos que nos guiarán en nuestra investigación.

## **1. Sujetos, prácticas e identificaciones políticas: una visión antropológica**

### **1.1. Sujetos, identidades y alteridad constitutiva**

Hay varios aspectos a considerar con respecto al viraje que la noción de identidad ha cobrado como categoría analítica, tanto en las ciencias humanas como sociales. Uno de los elementos más significativos es la identificación de lo que varios especialistas denominan como la *diferencia constitutiva* de toda identidad, lo cual involucra dos puntos centrales: primero, que toda composición identitaria se constituye desde una heterogeneidad de elementos, los cuales no se encuentran en armonía sino que conviven en una constante tensión, lo cual conlleva la dinamización de cualquier demarcación ontológica a partir de la interacción de sus partes. Segundo, toda segmentación identitaria, política o cultural se inscribe en un locus atravesado por una *exterioridad constitutiva* (Derrida, 2002; Starvakakis, 2007; Laclau, 2000), a partir del cual los procesos sociales se ven siempre movilizados y dislocados por un elemento fuera de sí que desafía la estabilidad de su estatus ontológico, y por ello se ven interpelados a procesos constantes de cambio y mutación.

Aquí podemos situar el concepto de *alteridad* como una noción que enmarca dentro del conjunto de discursos, sujetos e instituciones, ese *más allá* de lo *propio* (el sí-mismo) de la identidad particular a partir de lo Otro como aquello que lo atraviesa, deconstruyendo y desestabilizando sus fronteras demarcatorias (Segato, 1999). A su vez, simboliza un movimiento de reposicionamiento constante de las identidades a partir de procesos de identificación con los diversos elementos que combinan su contexto (Guattari y Rolnik, 2005; Hall, 1990; Laclau y Mouffe, 1987).

De aquí que toda identidad es inherentemente *contingente* (Laclau, 2000) Esto significa que ella no reporta un estatus de sutura y homogeneidad, sino que se ve constantemente “amenazada” por los procesos de transformación

que parten de la interacción inscripta en su heterogeneidad constitutiva, como así también por lo Otro externo de su mismidad, desde la interacción con el contexto. En otros términos, las identidades son segmentaciones parcialmente delimitadas pero no completamente clausuradas, que se encuentran en continuo proceso de redefinición según los complejos procesos de construcción que las surcan. Es lo que Laclau (2000) denomina *procesos de dislocación*.

La relación entre identidad, alteridad, contingencia y procesos de dislocación trae consigo otro concepto central, como es el de *diferencia*. Dicho término remite a la idea de *différance* derrideana (Derrida, 2012), término que destaca el hecho de que cualquier modo de representación se inscribe en una diferencia constitutiva que le excede, hecho por el cual ningún concepto –o marco identitario, en nuestro caso- se encuentra suturado o clausurado en un marco único y homogéneo.

La teoría psicoanalítica ha servido para ampliar estos presupuestos a partir de la clásica idea de *sujeto barrado* (es decir, atravesado por la falta constitutiva que produce la presencia del Otro), elemento que se muestra no como un fenómeno endógeno al sujeto sino manifiesto a partir de las fronteras porosas de la realidad simbólica de su locus histórico, la cual siempre se ve redefinida por lo Real como aquella presencia fantasmática e incognoscible que amenaza la sutura de lo inmediato (Lacan, 2013). De esta forma, la ontología lacaniana ubica al sujeto no como una entidad acabada *frente* a una realidad externa también clausurada, sino más bien entiende la dinámica del sujeto como la *evidenciación y la emergencia* de la falta manifiesta en el exceso que cruza las fronteras finitas de lo simbólico, hecho que demuestra la condición de barrado.

Esto ha llevado a pensar en varias vinculaciones posibles entre teoría política y psicoanálisis, como lo vemos en la interacción entre el *point de caption* y las dinámicas simbólicas, la relación entre lo Real y la sobredeterminación de las dinámicas sociales, y la idea de sujeto escindido, contexto suturado y (de)construcciones de lo objetivo. Uno de los elementos más importantes para este trabajo es la relación entre *jouissance*, sujeto y



política, es decir, de los modos de vinculación entre deseo, cuerpo y afectos que entran en juego a la hora de la constitución de dinámicas socio-políticas. Dicho acercamiento pretende despuntar los reduccionismos estructuralistas y racionalistas en torno a la interacción entre sujetos, objetos y dinámicas sociales, al plantear la intervención de ámbitos de mayor ambivalencia y transitoriedad que actúan en la cotidianeidad, y que producen desplazamientos constantes en los discursos, los imaginarios, las prácticas y los modos de relacionamiento (Starvakakis, 2007, 2010; Caletti, 2011; Alemán, 2012, 2014)

En conclusión, para el psicoanálisis *la ontología es exceso*, es decir, encauza la dinámica del contexto (lo simbólico) y la acción del agente (el sujeto barrado), no a partir de la fuerza constitutiva de este último sino más bien por la falta que lo traspasa a raíz de una dimensión de sentido/experiencia que siempre lo constreñirse y abre sus fronteras hacia otras formas de ser/hacer. El exceso de lo simbólico a partir de su constitutividad en lo Real condiciona y a su vez permite la apertura de manifestaciones del mundo, de la presencia social, la agencia y sus vínculos. Más bien, se podría decir que dicha vinculación se revela gracias a dicho exceso.

Por último, el concepto de *pluralización* también actúa como marco respectivamente constitutivo/disruptivo de lo identitario. Dicha noción es elemental no sólo para describir la composición heterogénea de la identidad hacia sí misma sino también hacia fuera-de-sí, es decir, dentro del contexto en que se inscribe y que a su vez le excede. En otras palabras, lo identitario se constituye irremediablemente como una segmentación de sentido inscrita dentro de un espacio plural, cuyas fronteras no se encuentran delimitadas sino fisuradas por las tensiones emergentes que parten de las interacciones en que se circunscriben.

Como ya mencionamos, estas redefiniciones de lo identitario nacen también de una comprensión particular del concepto de contexto, el cual es circunscrito como un espacio heterogéneo y dando énfasis sobre las implicancias sociales y funcionales de la porosidad de sus fronteras. Esto es importante subrayar ya que el énfasis en lo identitario, centrado en el lugar o

acción del agente/sujeto concreto, puede caer en el mismo peligro de la absolutización y esencialismo puesto en cuestionamiento al inicio en torno a la homogeneización de los procesos sociales. Por ello, es prioritario evidenciar que estas dinámicas de pluralización y dislocación se gestan no sólo por la intervención directa de los sujetos particulares sino por las interacciones que emergen desde los intersticios inherentes a las fronteras —o los espacios entre-medio, como diría Homi Bahbah (2002)— que ciñen el espacio socio-cultural donde se constituyen los discursos identitarios. Es decir que los procesos de transformación en y desde las identidades se producen por su inscripción en un marco ontológico que los atraviesa y excede.

En este trabajo, diferenciamos los términos *sujeto*, *identidad* y *agente* de la siguiente manera: el término *sujeto* adquiere un sentido más bien *filosófico*, que referirá a la *dimensión disruptiva o novedosa* de lo particular (se inscriba de manera individual o grupal) en referencia a un marco universalizable u objetivable (concepciones, estructuras o prácticas hegemónicas); la *identidad* adquiere un cariz más bien *socio-cultural*, que indica el conjunto de elementos culturales, simbólicos, rituales y prácticos que *dan sentido* al marco espacio-temporal de una segmentación social particular; finalmente, la *agencia*, desde una visión más bien *sociológica*, refiere también al sentido de particularidad inscrita en un individuo o grupo, pero en este caso no se destaca su dimensión disruptiva sino más bien *la condición otorgada dentro de una estructura social aglutinante* que define sus fronteras de manera específica y que le concede una serie de caracterizaciones según su lugar, contexto o función determinadas.

Aquí vale resaltar un elemento importante como respuesta a un aspecto que suele utilizarse como cuestionamiento a las teorías de la identidad: el abordaje aquí bosquejado no desestima el contexto o la necesidad de un análisis macro/estructural, sino, por el contrario, *localiza sus dinámicas*. Más aún, evidencia la complejidad de sus operaciones, deconstruyendo los límites que lo establecen, y con ello los mecanismos de socialización, institucionalización y discurso inherentes a él.

Las diferencias en términos ontológicos nunca son “inocentes” desde una crítica social más amplia. Ellas no se dan sólo de manera pasiva, es decir, como efecto de un hecho fortuito (como podría ser el encuentro con un Otro) sino que en una mayoría de los casos existe también una intencionalidad o una reacción que suscita la diferencia. Además, los procesos de diferenciación producen instancias de exclusión e inclusión. Por ello, tenemos que tener en cuenta la tríada *identidad-diferencia-poder* ya que el sentido de heterogeneidad siempre contiene una dimensión política. “El lugar de manifestación de la diferencia no es lo ‘propio’ de un grupo o su cultura. Es el *topos* de un argumento. Y el lugar de exposición de ese *topos* es un intervalo. El lugar del sujeto político es un intervalo o una falla: un *estar-junto* como *estar-entre*: entre los nombres, la identidades o las culturas” (Rancière, 2006: 24)

Por estas razones, siempre hay que enfatizar sobre la dimensión relacional e inter-conectada de todos los elementos que hacen a la identidad. Etienne Balibar (2005) aporta a estos abordajes con cinco características que constituyen a los sujetos. Primero, que es *transindividual*, es decir, responde a una articulación relacional, con otros individuos y procesos sociales. Segundo, que más que identidades, hay que hablar de *identificaciones y procesos de identificación*, donde el elemento relacional y contextual es algo constitutivo y a la vez trans-mutable. Tercero, esto conlleva que *la identidad no es algo dado sino que encarna un proceso constante*, que se juega entre las instancias de exceso identificatorio y transformaciones en el mismo contexto. Cuarto, que *existen procesos de des-identificación*, que pueden ser tanto forzadas como naturales. Esto quiere decir que los procesos coercitivos juegan un rol central en la construcción de los posicionamientos de sujeto. Quinto y último, que las identificaciones siempre son *múltiples*.

En resumen, el sujeto se sitúa donde se gesta el quiebre, la evanescencia, el cambio. No hay presencia, sino un sutil devenir. “El sujeto no se desenvuelve en la alternativa del día y la noche, la razón y las emociones, la palabra y el silencio, sino en la alternancia de sus graduaciones” (Laplantine, 2010: 13) Aquí la importancia de la noción foucaultiana (Foucault, 2003) de *posición de*

*sujeto*, donde la sujeticidad no es tanto una entidad fija sino un posicionamiento transitorio, lo cual también indica que toda identidad puede asumir una variedad de lugares simultáneos, y por ende una diversidad de identificaciones, como modos pasajeros de sutura. Es lo que Michael Maffesoli denomina como *identificaciones múltiples*: pasar de la auto-nomía a la hetero-nomía. “Sólo existo bajo la mirada del otro”. Por ello, no hay objetividad o subjetividad, sino *trayectividad* (Maffesoli 27) “Cuando el juego de identidades disponibles es rico, en efecto, las totalizaciones son breves y se suceden. El individuo desarrolla entonces una distancia reflexiva con sus sí mismos cambiantes” (Kaufman 2015: 36).<sup>2</sup> En palabras de Dipaola y Lutereau (2017: 43),

Las identidades se constituyen como una multiplicidad de singularidades que en las distintas conformaciones comunitarias que van realizando a través de sus prácticas se reorganizan de una manera diferente, haciendo que un mismo individuo pueda pertenecer a distintos grupos comunitarios. La consecuencia no es la fragmentación social, sino una nueva manera de reescribir constantemente, en su flexibilidad y dinámica, los lazos sociales.

Ninguna de estos posicionamientos o “totalizaciones breves” cancelan la condición de diferencialidad y alteridad. Por el contrario, inauguran nuevos escenarios, a partir de los cuales el devenir de la identidad se potencia. En palabras de Stuart Hall:

Uso “identidad” para referirme al punto de encuentro, el punto de *sutura* entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan “interpelarnos”, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen

---

<sup>2</sup> Por ello, Jean-Luc Nancy habla de “el fin del sujeto”: “A título de presuposición, el sujeto no es nada más que la infinita identidad de una precedencia que se traspone en la infinita identidad de una sucesión. Ese sujeto ha siempre ya devenido y esta siempre aún por venir” (Nancy, 2014: 52)

subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles a “decirse”... [Las identidades] son el resultado de una articulación o “encadenamiento” exitoso del sujeto en el flujo del discurso... Una vez consolidada, no cancela la diferencia. La fusión total que sugiere es, en realidad, una fantasía de incorporación... La identificación es, entonces, un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción (Hall 2011: 15 y 20)

## **1.2. Lo político de la identidad**

El concepto de identidad ha sido recuperado como *categoría de análisis político*, especialmente en lo que refiere a las reconfiguraciones que se gestan por la presencia de una mayor pluralización de sujetos que disputan su legitimidad dentro del espacio público y desafían los modos de institucionalización tradicionales. La diferenciación entre *lo político* como dimensión agonística constituyente de todo grupo social a partir de los procesos de construcción de sentido, y *la política* como conjunto de procesos de segmentación que historizan provisionalmente dicha dinámica a través de instancias de institucionalización (Mouffe, 2007: 16), ha abierto una crítica a la absolutización sobre el rol de ciertos actores y el lugar de nociones sociales tradicionales, tales como el Estado, lo partidario, la ideología, la nación/el nacionalismo, entre otras.

Esto permite dar cuenta de otros modos en que la política puede ser operativizada y materializada a través de diversas subjetividades. Es decir, pone en evidencia la presencia de y los procesos que se gestan desde los discursos, símbolos y estructuraciones existentes, que pueden encarnarse en particularidades identitarias tales como movimientos sociales, organizaciones civiles, discursos vinculados a minorías étnicas o sexuales, iglesias y comunidades religiosas, entre muchas otras.

En este contexto, hay tres términos que asumen una relevante importancia: *heterogeneidad*, *conflicto* y *articulación*. El primero, infiere que lo político se vincula directamente con la creación de un espacio plural de acción e

interpretación, donde intervienen el encuentro de performatividades narradas y escenificadas. En este sentido, lo político no incumbe únicamente con el campo de lo burocrático o la administración institucional de ciertos agentes, sino con el establecimiento de mecanismos que promueven las distintas formas en que lo social es entendido, con sus expresiones y sus modos de ser (de Souza Santos, 2006). En otras palabras, la pluralización de lo identitario posee en sí misma una dimensión política al habilitar una heterogéinización de los modos de vivir, es decir, de crear mundos.

La idea de *conflicto* (Rancière, 2010) conlleva reconocer las tensiones inherentes a los procesos de construcción de lo político, teniendo en cuenta las dinámicas de pluralización de lo identitario y las interacciones que se producen entre ellas, con el propósito de responder a diversos elementos constitutivos de lo social: la atención a demandas populares (Laclau, 2005), las disputas de interpretación que se gestan en los procesos de explicación de la realidad (o sea, los sentidos de verdad), el control de las dinámicas de poder y, en definitiva – como afirma Mario Blaser (2013)- el conflicto que suscita el choque de ontologías.

Por último, las interacciones conflictivas involucran una instancia de *articulación* entre las diversas partes –sean individuos, grupos, colectivos, etc.-, elemento que profundiza la construcción plural de lo identitario y, más aún, sus prácticas. Aquí podemos remitir nuevamente a Ernesto Laclau, quien propone una relectura de la idea gramsciana de hegemonía, entendida como la construcción de lo identitario —remitiendo a Foucault (2002)— como una lógica equivalencial de discursos, experiencias y prácticas que alcanzan demarcaciones relativamente estables para responder a los elementos mencionados, pero cuya condición heterogénea imprime la suficiente inestabilidad como para mantenerla en un proceso constante de transformación y procesi, en la medida que dichas demandas cambian (cfr. concepto de *populismo* en Laclau, 2005).

En resumen, estos repasados abordajes de la noción de identidad desde una perspectiva filosófica sirven a la complejización del análisis social —en

especial de sus dinámicas políticas, tal como hemos remarcado hasta aquí— a través del énfasis en el estudio de las interacciones (lo relacional), las interpretaciones (el sentido y lo hermenéutico), la alteridad (heterogeneidad) y las tensiones (lo conflictivo) que definen la maleabilidad de la construcción de formas-de-ser a través de performatividades pluriformes. Como ya hemos dicho, este abordaje se propone superar las discusiones que intentan ubicarse entre los extremos de lo micro y lo macro, lo local y lo global, lo particular y lo plural como límites enfrentados, inscribiendo lo social en un proceso de interacción e interpenetración, que reivindica la polivalencia de construcciones según su segmentación particular.

### **1.3. Cultura, alteridad y política: hacia una antropología posestructuralista de las identidades políticas**

Uno de los grandes cuestionamientos que posee una lectura posestructuralista de los procesos socio-políticos es su abstracción sobre algunos elementos que carecen de fundamentos empíricos que sostengan sus enunciados y que permitan su resignificación. Los fundamentos de esta propuesta provienen más bien de un análisis socio-histórico y de una crítica teórico-filosófica, fundamentada en muchas alusiones e intuiciones que, aunque válidas y necesarias, requieren de una más clara matriz empírica que permita una lectura complejizada e inclusiva de los fenómenos sociales y políticos.

De todos los temas que podríamos desarrollar para alcanzar esta vinculación, analizaremos sólo dos: las resignificaciones de lo cultural y las dinámicas que se dan en la interacción/identificación entre sujetos y configuraciones culturales.

#### *1.3.1. Hacia una resignificación (¿política?) de lo cultural*

Las perspectivas estructuralistas han influenciado profundamente la definición de *lo cultural* en las últimas décadas. Ellas postulan un concepto centrado en las regularidades y los modos prefijados. La relación entre lo objetivo y lo subjetivo tiende a diluirse, con pocas excepciones, tras la

abstracción del sistema. En esta corriente predomina una correspondencia demasiado estrecha entre territorio, comunidad e identidad, cuya dinámica crea muchas veces un escenario social regido bajo leyes suturadas. Existe movimiento, pero bajo el cauce delimitado por fronteras poco flexibles (Kuper 2001: 20-38) La amplitud epistemológica del estructuralismo y su vinculación con distintos campos de las ciencias, ha hecho de su influencia un fundamento muy permeado en diversas áreas del saber, dentro de ellas la política.

Uno de los temas centrales en la redefinición de lo cultural en esta línea, ha sido la recompreensión de sus *fronteras*. Ellas no representan delimitaciones de un cuerpo homogéneo sino lineamientos porosos que encuadran una pluralidad de sujetos y narrativas en constante tránsito. Aquí el problema de la polisemia de las fronteras. Ellas no solo crean diferenciaciones entre naciones sino modos de interculturalidad hacia dentro de ellas mismas. “La frontera ya no es material sino simbólica, ya no es línea de las aduanas sino el límite de la identidad cultural” (Grimson 2011:130)

De aquí se pueden inferir cuatro características sobre las fronteras, comprendida ya no como delimitaciones territoriales sino como lineamientos porosos de lo identitario y cultural: son campos de posibilidad, determinan una lógica de interacción entre las partes, entrecruzan tramas simbólicas y demarcan aspectos culturales compartidos. Más allá de ello, tampoco hay que olvidar que las fronteras continúan siendo barreras arancelarias, migratorias, perceptivas y clasificatorias, donde residen y circulan prácticas y discursos lo suficientemente segmentados para influir y determinar modos de ser.

De aquí se comienza a rescatar la noción de *tensión* como dinámica intrínseca en la constitución de lo cultural. En este sentido, la cultura no es un espacio homogéneo delimitado por una serie de reglas inamovibles o que devienen fortuitamente a través de procesos indecibles. Hay dos elementos centrales a resaltar en esta dirección. En primer lugar, emergen nociones tales como diferencia, hibridez, alteridad, otredad, entre otras, no ya como términos descriptivos de una diversidad evidente sino como lógicas constituyentes de los espacios culturales. En otros términos, las diferencias no sólo son resultados de



estructuras sino que son elementos constituyentes del fundamento ontológico de cualquier entidad socio-cultural, haciendo de ella un espacio en constante transformación e intrínsecamente plural, desde la tensión entre lo objetivo/estructura y lo subjetivo/particular (Kuper 2001.261-283).

En segundo lugar, se introduce la noción de poder como marco de análisis de la cultura. Dicha noción no sólo se relaciona con el predominio de grupos o sectores sobre otros para determinar las dinámicas socio-culturales, sino como una *instancia circulante* (Foucault) que atraviesa todas las tensiones constituyentes de lo cultural. Por ello, como dice Frederick Barth (1976), la noción de cultura no debe servir a la afirmación sino a la problematización de las culturas. En otras palabras, la cultura se entiende como una narrativa de legitimación y de diferenciación al mismo tiempo; como un espacio que une y que distancia a los actores.

Esta tensión constituyente de lo cultural hace a su dimensión política. Lo político, en este sentido, se define desde el antagonismo instituyente de las sociedades humanas (Mouffe, 2007) En palabras de Jacques Rancière, “hay política general, siempre que exista un modo propio de la subjetivación de esta institución polémica en la comunidad” (2010: 47) Esto se traduce en una doble vía. Por una parte, lo político se vincula con la construcción de sentidos. Por otro, dicha construcción se da dentro de un espacio de tensión, de conflicto, de antagonismo. “Se verá, entonces, que el recurso político de la cultura no tiene un signo único, sino que diferentes sectores pugnan por apropiarse de él” (Grimson, 2011: 63) En resumen, lo cultural representa un espacio de conflicto por la significación de las prácticas sociales y materiales. De aquí concluye Martín Hopenhayn (2005: 33):

“lo político” de la cultura no pasa por una lucha entre identidades, sino ante todo por una lucha de subordinación entre “racionalización” y “subjetividad”, o bien entre *ratio* y “sentido”, o bien entre racionalidad económica y racionalidad cultural.

### 1.3.2. Configuración e identificación cultural

Un abordaje que profundiza esta comprensión de lo cultural es la diferenciación entre las fronteras culturales y las fronteras identitarias; es decir, las fronteras de significados y las fronteras de sentimientos de pertenencia. Esto parte del hecho de que “las fronteras de la cultura no siempre coinciden con las fronteras de la identidad” (Grimson, 2011: 113) En otros términos, esto implica evidenciar la diferencia entre *atributos sociales, sentimientos de pertenencia y relaciones entre las personas*. Alejandro Grimson lo define de la siguiente manera: “lo cultural alude a las prácticas, creencias y significados rutinarios y fuertemente sedimentados, mientras que lo identitario refiere a los sentimientos de pertenencia a un colectivo y a los agrupamientos fundados en intereses compartidos” (Grimson, 2011: 138)

En este sentido, las culturas son más híbridas que las identificaciones propias de los sujetos, entendiendo estas últimas como procesos de construcción simbólica de identidades. Esto último es lo que Viveiros de Castro denomina *proceso de objetivación*. En sus palabras (Viveiros de Castro, 2010: 40):

Los sujetos, igual que los objetos, son vistos como resultados de procesos de objetivación: el sujeto se constituye o se reconoce a sí mismo en los objetos que produce, y se conoce objetivamente cuando logra verse “desde el exterior”, como un “eso”, Nuestro juego epistemológico se llama la objetivación: lo que no ha sido objetivado permanece irreal o abstracto. La forma del Otro es la cosa.

En otros términos, las configuraciones culturales son espacios heterogéneos que se componen en la interacción de las partes que lo constituyen. Al hablar de configuración, se comprende la cultura desde una perspectiva no esencialista; es decir, como un espacio que no es homogéneo sino que se constituye en la articulación e interacción de diversos elementos/sujetos. Por ello dice Grimson: “La configuración cultural es una

noción que, en lugar de preguntar por los rasgos y los individuos, pregunta por los espacios y los regímenes de sentido” (Grimson, 2011: 189) Este mismo autor concluye que toda configuración cultural posee cinco elementos: heterogeneidad, conflictividad, desigualdad, historicidad y poder. Aquí, por último, la importancia de la noción de interculturalidad como la lógica que atraviesa toda noción socio-cultural.

Hay dos advertencias que deben considerarse. En primer lugar, hay que recordar que estas disputas de poder no se dan de manera simétrica en todos los casos sino se gestan de forma desigual en muchos casos (Mato, 2003: 41ss.) No todos los sujetos o grupos poseen la misma posición dentro de los procesos sociales, por lo cual su posibilidad de maniobra, legitimación e influencia pueden llegar a ser limitados. De manera más amplia, esto indica que los procesos socio-culturales siempre deben inscribirse en un marco de competencias y tensiones de poder, que –como ya hemos mencionado- hacen a estos procesos instancias donde poder-identidad-sentido van de la mano.

En segundo lugar, también hay que advertir sobre el extremo de ciertas corrientes multiculturalistas o posmodernas, que enfatizan sobre la autodeterminación de las particularidades en lugar de los procesos socio-culturales que marcan las fronteras diferenciales de toda identidad, tanto hacia sí misma como entre otras identidades (aquí vale recordar la distinción que hace Homi Bahbah entre diferencia y diversidad; en Bahbah 2002: 51-59). Esto es lo que Laclau distingue entre el absolutismo de las particularidades que reemplaza el absolutismo de la identidad homogénea. En palabras de Viveiros de Castro: “... contra los grandes divisores, una antropología menor haría proliferar las pequeñas multiplicidades –no el narcisismo de las pequeñas diferencias, sino más bien el antinarcisismo de las variaciones continuas... Subrayo: haría proliferar la multiplicidad” (Viveiros de Castro, 2011: 20)

Por último, esta dinámica reconoce la pluralización del espacio socio-cultural en la emergencia de diversos sujetos que reivindican su particularidad. Como mencionamos, una categoría elemental es la de *otredad*, la cual representa tanto a los procesos de diferenciación como de significación entre las

particularidades que componen un espacio, no sólo enfatizando las características diferenciales sino, sobre todo, los procesos que se gestan en su interacción (Hallam y Street, 2000).

Por esto, los procesos de construcción de lo identitario deben ser entendidos como deslocalizadas o translocales (Mato 2003:339) De aquí que el concepto de otredad sirve a un doble énfasis analítico. Por una parte, para reconocer los mecanismos subrepticios de los sistemas de dominación. En este sentido, existe un cuestionamiento a las nuevas dinámicas coloniales y las diferenciaciones, por ejemplo de corte racista (De la Cadena, 2008). Por otra, al reconocimiento y reivindicación del lugar de diferentes actores socio-culturales, o sea, de sujetos que emergen como voces de resignificación, resistencia o reconceptualización de los marcos culturales establecidos.

Existe una gran producción de estudios poscoloniales que definen estas dinámicas como “una forma de conciencia contestataria/oposicional que emerge ya sea de condiciones imperiales y coloniales preexistentes o de condiciones subalternas actuales que fomentan la aparición de procesos dirigidos a la revisión de normas y prácticas de formas de dominación antecedente o aún vigentes” (Klor de Alva, 2009: 109). También es valiosa la diferencia entre *sociedad civil* y *sociedad política* que proponen los estudios subalternos (Chatterje, 2008:194), haciendo una distinción entre un espacio de elite y otro subalterno no organizado e institucionalizado, desde donde se cuestionan los procesos sedimentados y objetivados en torno a la idea de nación y de ejercicio democrático.

En otras palabras, esta distinción y relación tensional entre las configuraciones culturales y los sujetos/particularidades identitarias inscriptas en ellas, implica reconocer que hay un *campo de experiencia* (Jackson, 1998) de los sujetos que interactúan con el contexto, con otros/as y con las objetivaciones circulantes, que abre un límite/apertura entre los campos segmentados y los sujetos. Ello se inscribe también como una *frontera*, comprendida como aquel espacio polisémico donde circulan discursos, ideologías, objetivaciones simbólicas y narrativas en interacción con sujetos,

formándose así un espacio de redefinición y resignificación de los elementos que componen las configuraciones socio-culturales. Es en este proceso de transformación constante del campo socio-cultural donde se define su dinámica política.

### **1.3.3. Lo identitario y la antropología: cultura e intersubjetividad**

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, el análisis de lo político —desde la perspectiva de la construcción de identidades— se amplía y proyecta hacia el estudio de los universos de sentido que encauzan los procesos socio-culturales —lo cual remite al lugar de lo simbólico, discursivo y ritual—, una visión plural de los actores sociales y sus reivindicaciones identitarias, las complejidades de los juegos de poder desde un enmarque micro (lo cual responde a un estudio localizado de los procesos socio-políticos), entre otros elementos.

Por ese motivo consideramos que la *antropología política*, en tanto subdisciplina, ofrece un marco teórico propicio para la observación de estos elementos (Aronoff y Kubik, 2012; Swartz, Turner y Tuden, 1994; Abélès, 1997, 2008; Balandier, 2004) Por ejemplo, los diversos estudios sobre el concepto de *cultura política* permiten ampliar el campo de análisis hacia la diversidad de prácticas significantes de las acciones y sentidos sociales, como también a los diversos actores y dinámicas institucionales que entran en juego (Landi, 1988; Santillana, 1999; De la Roche, 2000) También encontramos estudios sobre los procesos simbólicos en las dinámicas de poder y las disputas micro-sociales por su construcción (Ketzer, 1988; Gledhill, 2000; Geertz, 2006)

El estudio de la relación entre sujetos y culturas también ha permitido a la antropología aportar abordajes más complejizados sobre la construcción de procesos de identificación e identidad, especialmente en lo que respecta a las *instancias performáticas* y *marcos materiales* de dichos mecanismos. Las identidades son diferenciales por una demarcación simbólica, y es allí donde reside su materialidad (Woodward, 2000: 13-14) Las posiciones del sujeto no son abstractas sino tienen que ver con performatividades particulares y

entrecruzadas con los diversos elementos que componen el espacio social. De aquí que los procesos de identificación van más allá de lecturas clásicas como la disputa de clases (Woodward, 2000: 37)

La construcción de identidades comprendida desde la noción de cultura implica comprender una materialidad performativa que evoca las dimensiones de lo individual, lo religioso, lo económico, lo político, lo social, como campos constitutivos de la subjetividad y los procesos sociales, cadauno de ellos en contante tensión e interacción. De aquí que lo identitario no reside necesariamente en identificar una esencia particular (las raíces) que de cuenta de lo subjetivo como un todo suturado sino con la ubicación de una “negociación de rutas” que el sujeto transita en sus procesos de dislocación e identificación (Hall, 109).

La problematización antropológica habilita un cuestionamiento de los dualismos y las polaridades propias de las lecturas occidentales, especialmente en lo que respecta a la separación entre el sujeto del conocimiento y el sujeto de la acción (Laplantine, 2010:16) El sujeto moderno “estaba constituido como primera persona, individualizado, auto-referencial, reporte (o expresión) verídico y autoritativo de un ocurrente estado mental (sensación, emoción, pensamiento)” (Rorty 2001: 44) Una crítica desde la antropología política considera, más bien, al sujeto como un epicentro de convergencias entre factores estructurales y vías de fuga a partir del exceso impreso en las fisuras y posibilidades de sentido, así como en las acciones singulares del individuo.

Las transformaciones en el campo de la etnografía parten de y promueven una pluralización del estudio de las alteridades socio-culturales, que ha llevado progresivamente a ver que las particularidades que definen a un espacio de estudio más amplio no son elementos coyunturales y aislados, resultantes de la acción unidireccional de una entidad acabada en sí misma. Más bien, es la misma interacción entre estos elementos lo que hace a la cultura.

De aquí que lo cultural no puede ser definido en términos esencialistas sino desde una perspectiva *relacional*, donde convergen una complejidad de elementos tales como la interacción de los cuerpos, la construcción e

intercambio de discursos, las dinámicas socio-institucionales, y en especial, los modos de elaborar y apropiar los marcos ontológicos.

En conclusión, desde esta perspectiva, lo cultural representa un espacio donde conviven en tensión lo particular y lo universal, lo cotidiano y lo trans-histórico, lo macro y lo micro, todo ello concentrado, reapropiado, resignificado y subvertido en la experiencia singular de sujetos y grupos que se encuentran en interacción constante a través de la narración performativa de ontologías.

Es aquí donde cobra una importancia vital la noción de *intersubjetividad* como elemento que redefine la relación entre lo objetivo y lo subjetivo, como dos polos que, lejos de excluirse, se inter-penetran de formas muy diversas. La interacción entre sujeto y objeto, ego y alter, nunca está dada ni delimitada sino en proceso constante. El conflicto de ser-para-uno y ser-para-otro es el escenario de la construcción social. En relación a esta noción, remarcamos los tres aportes que detalla Michael Jackson (1998: 5-8) respecto a la etnografía y el abordaje antropológico en general:

1. Promueve modos no occidentales para comprender la identidad construida desde la mutualidad.
2. Ayuda a elucidar la instancia crítica que posee el pensamiento preliterario, como por ejemplo las nociones de lo desconocido en la descripción de la realidad (lo cual resignifica la noción de “inconsciente” en Occidente)
3. Sirve a desentrañar la relación entre dos supuestos tipos de sujetos: la persona real, empírica, y la más “abstracta”, que refiere a las construcciones sociales (clase, grupo, sociedad, nación, estructura, etc.)

En lo intersubjetivo deviene la pregunta por el otro, por la diferencia, por la alteridad. Es este encuentro con el otro lo que produce una resignificación de lo cultural en tanto construcción, donde los significados,

concepciones, discursos, narrativas y símbolos que lo componen se inscriben en un campo abierto en la divergencia entre las particularidades que la integran. Por ello afirmamos que el llamado de la etnografía a la revalorización de las particularidades conlleva en sí una resignificación ontológica del campo social.

El *sentido de localidad* (Stoller, 2007: 180) enfoca el análisis en particularidades menos extensas, y desde allí su interacción con otras segmentaciones que componen el espacio cultural en donde se inscriben. Esto implica definir el espacio social y sus lugares desde miradas más “inestables” y cambiantes que deconstruyan su supuesta homogeneidad, lo cual envuelve también posicionar a los sujetos sociales y su misma constitución dentro de una dinámica en constante cambio. Así lo describe Pablo Wright (2005: 68):

La espacialidad existencial confiere al ser un lugar, un posicionamiento dentro del mundo social que, al mismo tiempo, es dinámico, inestable. El hecho es que esta inestabilidad espacial parece actuar como una fuerza vital en la constitución del etnógrafo y de la etnografía. Además de esto, a través de la práctica etnográfica los etnógrafos experimentan continuas reconstituciones; es como si nuestro ser no pudiera desplegarse a sí mismo completamente sin algún tipo de desplazamiento.

Tal como hemos dicho, esto no significa dejar de considerar los elementos macro sino analizarlos desde su particular construcción desde los espacios particulares y localizados. Remitiendo a la idea de Evans-Pritchard sobre que los antropólogos ven “lo general en lo particular”, Tim Ignold sostiene que “el fenómeno singular se abre en la medida que profundizamos en él, en lugar de ser eclipsado desde arriba” (Ignold, 2008: 75)

En esta dirección, un último elemento que la antropología ha enfatizado es la noción de *práctica* como marco de constitución del sujeto y su identidad, ubicando su estatus ontológico no como una enmarcación fija y esencializada sino como una construcción desde la pluralidad de estos procesos a través de la



diversidad de posicionamientos que va adquiriendo dentro de un entramado socio-cultural heterogéneo, lo cual cuestiona toda clausura de su *locus* (Isla, 2009; Ortner, 1984) Esto, a su vez, posee una intrínseca importancia política, ya que ubica la acción del sujeto concreto en un marco positivo de acción, reacción, resistencia y subversión en torno a los marcos de identificación preestablecidos (Comaroff J. y Comaroff J., 1991; Scott, 1985).

#### **1.4. Conclusiones: identidad como categoría analítica**

A modo de resumen, podemos identificar algunos ejes conclusivos de lo desarrollado hasta aquí que nos sirvan de lineamientos generales para el estudio de caso que desarrollaremos en esta tesis:

1. El concepto de identidad remite al estudio de una localización de sentido –sea individual o grupal- que emerge como una espacialidad-entre instancias contextuales y estructurales, que producen segmentaciones representacionales pero que nunca logran una sutura completa del proceso de identificación debido al exceso de sentido constitutivo inherente a todo proceso de subjetivación. De aquí que el estudio de lo identitario remitirá a procesos donde se conjugan elementos sistémicos que producen instancias de predisposición (Bourdieu, 1996; 2017), dinámicas intersubjetivas que canalizan dichos procesos y los elementos que nominan las líneas de fuga que imprimen el sentido de singularidad.
2. Al comprender la identidad desde un sentido performativo y como un locus que conjuga una multiplicidad de lugares desde donde se gestan dinámicas de identificación y singularización, se imprime en dicha categoría una inherente constitutividad política, al comprender los procesos de subjetivación como instancias de resistencia y resignificación de sentidos sociales, culturales, políticos y económicos, a partir de las dinámicas de poder y conflictos por la disputa de sentido.

## **2. Identidad(es), religión y pentecostalismo(s)**

La categoría de identidad también ha influenciado en los recientes estudios sobre el campo religioso (Parker, 2012). Esto particularmente en dos sentidos. Primero, como un concepto que permite analizar el proceso de diversificación y pluralización del campo religioso, tanto de las dinámicas de dislocación que viven las grandes religiones como también la emergencia de los “nuevos movimientos religiosos” como diversificación de las instancias de identificación hacia dentro de los sistemas de creencias. Segundo, la noción de identidad permite profundizar la visibilización de los procesos constitutivos en las expresiones religiosas, desde los marcos históricos y contextuales, hasta los procesos de articulación y singularización institucional y socio-política.

### **2.1. Procesos de pos-secularización**

Uno de los temas que han habilitado nuevos estudios en torno a las identidades religiosas vinieron de la mano de los abordajes sobre los actuales procesos de (pos)secularización. La reconfiguración del fenómeno religioso en las sociedades modernas occidentales ha tendido a definir el proceso de secularización como la pérdida del lugar público y social de la iglesia. El proceso de modernización, caracterizado por la exaltación de la ciencia como nuevo marco de comprensión de la realidad (sustituyendo la primacía de la teología en el medioevo), el antropocentrismo iluminista de la época (que relega la fe al ámbito de lo privado) y la complejización de la institucionalidad social (donde la estructura eclesial pierde su podio), son algunos de los elementos más importantes que han llevado a considerar que la religión ha perdido un lugar central en las configuraciones sociales contemporáneas, desde la noción de un especie de camino sin retorno.

Discusiones recientes han cuestionado este posicionamiento, comenzando desde el simple análisis de la realidad concreta en el mundo global contemporáneo. El fenómeno religioso, contrariamente a lo que muchas voces vaticinaron, dista de ser un elemento en ocaso. Por el contrario, el surgimiento y la proliferación de diversos movimientos, hasta el crecimiento de algunos

núcleos religiosos monopólicos, muestran que tal fenómeno continúa teniendo un lugar primario y en constante movimiento de diversificación. Esto, a su vez, lleva a una reconsideración por parte de las ciencias sociales sobre el lugar del fenómeno religioso en el ámbito social y público.

Las discusiones sobre la comprensión de la secularización han oscilado entre posiciones que intentan demostrar la profunda separación entre lo religioso y el “mundo secular”, y aquellas que ven en tal fenómeno un intento de reinvención de lo religioso. Dentro de este abanico, podemos encontrar varias comprensiones dentro de la teoría sociológica (Soneira, 1996) que entienden la secularización:

- Como decadencia de la religión, con lo cual se espera una sociedad plenamente irreligiosa.
- Como proceso donde las religiones pasan del rechazo a la aceptación del mundo (“la conformación de la religión al mundo o la mundanización de la religión”).
- El énfasis en la separación entre la religión y la sociedad en general, donde la primera se comprende a sí misma diferenciada de la última.
- Como trasposición de creencias y actividades religiosas al campo de lo secular, que apunta más bien a la función social y simbólica de lo religioso.
- El mundo como espacio que ha ido perdiendo su carácter sacral en la medida que las personas y las sociedades se transforman en objetos de manipulación y explicación.
- El paso de una sociedad sagrada a una secular.

Uno de los principales puntos en esta discusión es la relación entre modernidad y religión. Es en este período histórico donde encontramos una profundización del proceso de secularización en dos sentidos: primero, en la transformación (diferenciación) que sufre la relación entre lo social y la institución eclesial (lo que muchos denominan como “desencantamiento”);

segundo, en el cambio mismo que experimenta lo religioso en tanto institución en su propia identidad, debido a esta diferenciación.

Tschannen (1994: 70-86) habla de cuatro elementos característicos de la secularización, que tienen directa relación con las transformaciones de la sociedad moderna. Primero, se produce un fenómeno de *autonomización* de las diversas instituciones sociales, y con ello de la eclesial. Esto tiene un doble efecto dentro del fenómeno religioso: éste comienza a proyectarse en el ámbito de lo privado, lo cual, a su vez, produce un efecto de pluralización. Segundo, el proceso de *racionalización* característico de esta época profundiza la diferenciación de los fenómenos sociales de la cosmovisión y tutela religiosa. Esto lleva, en tercer lugar, a una *mundanización* de lo social en sus diversos niveles, lo que en conjunto con el punto anterior producen, finalmente, la *desacralización* del mundo.

Al realizar una mirada macro, ciertamente estos elementos nos muestran un proceso de profundización en el dislocamiento de la institución eclesial con respecto a su lugar social. Pero, como muchas relecturas demuestran, estas transformaciones distan de ser una recaída o proceso de desaparición de lo religioso. Tschannen (1994: 71) menciona tres elementos que demuestran la inexistencia de dicha desaparición: el surgimiento de nuevos movimientos religiosos, el crecimiento renovado de las “grandes religiones” tradicionales y la ampliación del lugar y poder público de las religiones.

Con todo esto, podemos reafirmar que la modernidad, más que el decaimiento de lo religioso implicó su *resignificación*. En palabras de Jean Paul Willieme (1996: 50), “puede decirse que la modernidad produce la *anomia* religiosa en la medida en que desestructura simbólicamente y favorece una cierta movilidad sociorreligiosa. En realidad, la modernidad es también una desestabilización cultural de la religión que va acompañada de una tendencia a su desinstitucionalización”. En otras palabras, el proceso de subjetivación de lo religioso significó un profundo cuestionamiento a la institucionalidad eclesial, pero produciendo de esta manera un proceso de pluralización y diversificación del campo. Por ello, se puede decir que la modernidad personificó una crisis de

las creencias en tanto configuradas como *metarrelatos*, pero no una crisis en el *creer*.

De aquí se hace necesario un replanteo sobre la relación entre modernidad y religión (Pérez Agote, 2010). Hay dos elementos centrales a considerar. Por un lado, el hecho de que la distinción entre religión y mundo, religión y política, son una invención moderna (Cavanaugh, 2010). La separación entre estas esferas no siempre formó parte del imaginario social, y más aún se podría decir que ella fue funcional a muchos elementos de la empresa colonial, como argumentan algunos estudios sobre los procesos de conquista, donde dicha diferenciación servía, por ejemplo, para despolitizar las culturas y religiosidades locales, como también legitimar la cosmovisión moderna y occidental sobre la vida y los procesos sociales de los pueblos subyugados.

Por otro lado, el fenómeno de la pluralización religiosa es precisamente resultado de la propia modernidad. Esto lo vemos en la centralización sobre la creencia del individuo por sobre la tutela institucional que nació en este período (especialmente a partir de la Reforma luterana, la cual se levantó como un modo de cuestionar la autoridad papal y también de poner en manos del pueblo el texto bíblico sin necesidad de mediación alguna para su interpretación), lo cual a su vez responde a la diversificación social de la propia sociedad moderna.<sup>3</sup>

Desde esta mirada, podemos decir que la modernidad estableció un cambio de rumbo favorable del fenómeno religioso, más particularmente de su lugar social. Los nuevos movimientos religiosos cuestionan las concepciones clásicas sobre la relación entre religión y modernidad. Más aún, tal proliferación puede tomarse como una promoción del despliegue de contradicciones y de la pluralidad características de las sociedades modernas.

---

<sup>3</sup> Cfr. Mircea Eliade, 1981. En esta dirección, Néstor Míguez, Joerg Rieger y Jung Mo Sung (2016) sostienen que el quiebre entre la Edad media y la modernidad no fue tan tajante en muchos aspectos, como se suele creer. Más bien, lo que se hizo fue apelar a una “antropologización” de la misma teología cristiana del momento, donde la imagen de un Dios todopoderoso y controlador de la historia y la naturaleza, pasó a ser ahora un conjunto de atributos que el mismo ser humano utilizó y abusó.

Tampoco hay un abandono de las grandes religiones, como puede ser el cristianismo. Estas, más bien, son reconfiguradas en medio de los *bricolages* religiosos o son mantenidas como *reservas de sentido* frente a diversas situaciones. Como concluye Hervieu-Léger (1996: 31-32):

Esto obliga a reconsiderar el propio fenómeno de la secularización: no se trata de un proceso de separación de la religión en una sociedad masivamente racionalizada, sino un proceso de recomposición de lo religioso, en el seno de un movimiento más vasto de redistribución de las creencias, en una sociedad cuya incertidumbre es –por el hecho mismo de la primacía que confiere al cambio y a la innovación– condición estructural.

El reconocido postulado de las tres tesis sobre la secularización de José Casanova (2012: 23), define este marco como 1) la diferenciación de las esferas seculares respecto a las instituciones y normas religiosas (es decir, el proceso de distinción y pluralización social propios de la modernidad); 2) como declive generalizado de las creencias y prácticas religiosas (donde se observaba una inclinación de la influencia de lo religioso en la medida que la sociedad moderna alcanzara su evolución); y 3) como privatización o marginación de la religión (es decir, donde se produce un encapsulamiento de lo religioso en la vida privada, frente a los asuntos públicos y sus dominios distintivos).

Por su parte, Jostetxo Beriain e Ignacio Yncera (2010) agregan a esta categorización la distinción de tres conceptos que muestran modos de apropiación y utilización del término: *lo secular* como experiencia de un ámbito diferenciador, la *secularización* como el proceso de distinción entre la esfera secular (Estado, política, etc.) y la esfera religiosa (con sus respectivas instituciones), y el *secularismo* como un marco ideológico que lleva a un extremo la división entre lo religioso y lo político.

En otras palabras –y tal como concluyen los principales estudios en el campo–, el concepto de secularización se aplica al movimiento de

transformación en torno al lugar social de lo religioso en las sociedades modernas, donde los procesos de diversificación, clasificación, delimitación y distinción de esferas propias de la modernidad, lejos de ser un fenómeno que relegaría el dominio de lo religioso a un lugar marginal –tal como lo postularon las teorías tradicionales de la secularización a inicios del siglo XX-, por el contrario, las mismas dinámicas de las sociedades modernas –a través del sentido de individualización y de heterogeneidad del campo social- dieron lugar a que lo religioso atravesase un profundo proceso de pluralización y resignificación en torno a sus vínculos con el espacio público.

Podemos traer aquí la tesis de Giacomo Marramao (2014), quien afirma que en el paso de la modernidad-nación a la modernidad-mundo se gesta un proceso de *re-encantamiento de la sociedad*. En este sentido, hablar entonces de *post-secularización* remite a una lectura posible sobre la relación entre religiones y espacio público como respuesta a las transformaciones gestadas en la modernidad tras las reapropiaciones de la secularización como matriz social, pero dejando de lado los reduccionismos presentes en las teorías y conceptualizaciones políticas tradicionales, permitiendo una complejización de las nociones sobre lo político, lo religioso y lo público a partir del fenómeno de la pluralización promovidos por la misma modernización.

Por su parte, Pablo Semán (2007: 54) -siguiendo a Otávio Velho- afirma que “la radical historicidad de lo social” que pregonan la modernidad es precisamente la antesala para una crítica de “la religión” como fenómeno monolítico, descartado en el proceso de secularización. Más aún, categorías tales como “secularización” y “religión” pretenden ser definiciones globalizadoras que requieren ser desnaturalizados de su falsa representación monolítica en torno a un campo mucho más plural y heterogéneo de lo que presentan.

La secularización, entonces, encarna un proceso de *relocalización* de lo religioso acorde a la misma diversificación del espacio social. La *privatización* de lo religioso no debe ser leída desde la perspectiva del sujeto aislado (idea que ciertamente posee reminiscencias en la teoría social occidental clásica) sino

en el nuevo énfasis sobre el lugar de la *agencia*. Por ello, se puede decir que la pluralización de lo religioso permitió una mayor diversificación de espacialidades de influencia y acción social. En palabras de Alejandro Frigerio (2012),

El pluralismo no es entonces sólo un estado de cosas, sino una visión que impregna la cultura. Este reduce la legitimidad de algunas creencias y la capacidad de aquellas personas con poder político para imponerlas, pero no necesariamente requiere o da lugar a la desaparición de las creencias hegemónicas (como el catolicismo en países de mayoría católica).

La pluralización del fenómeno religioso significa, entonces, un cambio en la misma noción de lo divino y su manifestación histórica. Representa, como afirma Ulrich Beck, el surgimiento de un “Dios personal” por sobre el Dios metafísico de las religiones tradicionales. Es decir, hablamos del paso a una concepción de lo divino que intenta superar los extremos del monoteísmo -los cuales se sostienen en la promulgación de una verdad absoluta a través de un único Dios-, y con ello de las propias clausuras institucionales. En sus palabras (Beck, 2009: 72):

El Dios personal, según mi tesis, ya no es el Dios único que dicta la salvación apropiándose de la historia y autorizando la intolerancia y la violencia. Con el principio de miscelánea religiosa se confirma el principio humano de un politeísmo subjetivo, que no hay que confundir con el politeísmo de la Antigüedad ni con la capacidad de la evangelización cristiana, por ejemplo, de integrar tradiciones y ritos religiosos, ya que si tales formas individualizadas de religiosidad híbrida



por encima de las fronteras religiosas ganan adeptos, es sobre todo por su resistencia a la obstinación institucional a la absolutidad.<sup>4</sup>

Si remitimos a los abordajes en América Latina sobre este campo, en los estudios socio-antropológicos de la religión en el Cono Sur, el concepto de secularización tuvo una gran influencia, especialmente durante los '90. Pero hacia finales de dicha década, esta categoría comienza a ser discutida o más bien ampliada, especialmente por los siguientes factores: la influencia de la teoría de campo religioso en Bourdieu (Martínez, 2013), de la teoría del *rational choice* y el mercado religioso (Frigerio, 2013a), los estudios en torno a la religiosidad popular (Semán y Míguez, 2006), y los análisis del pentecostalismo y el campo evangélico en general (Wynarczyk, 2009), que movieron la matriz católico-céntrica de los estudios religiosos hacia nuevos campos y dinámicas que traspasaban las lecturas monopólicas sobre la relación religión-modernidad.

Es así que encontramos propuestas como las de Fortunato Mallimaci y Christian Parker, quienes relacionan las ideas de modernidades múltiples con la de secularizaciones múltiples (Parker, 1996, 2012; Mallimaci, 2008) También los trabajos sobre religiosidad popular, donde las resignificaciones que producen las religiosidades de matriz católica y la pluralización del campo pentecostal, muestran un desplazamiento de interconexiones entre creencias, modernidad y los modos particulares de abordar la relación entre Estado, periferia y política (Carozzi, 1993; Semán, 2000, 2001; Míguez, 2000; Martín, 2007)

Por su parte, Pablo Semán, haciendo un balance de la influencia de la categoría de secularización en los estudios desde el Cono Sur, advierte que tanto el sentido de religión como el de secularización son dos términos que no sólo son necesarios de complejizar sino también des-sacralizar, ya que uno como el otro son un producto categorial de la modernidad con el objetivo de

---

<sup>4</sup> Con respecto a una crítica posmetafísica de lo religioso y el surgimiento de un “cristianismo débil”, ver Vattimo, 1996; 2004

“contener” las religiones y monopolizar su clasificación (Semán, 2007; Cfr. Ceriani, 2013) Esto da cuenta de lo que Joaquín Algranti (2009) denomina como el “giro antropológico” en los estudios de la religión en la región, que comienzan a dejar de lado las dicotomías propias del estudio de la secularización, hacia enfoques más particularizados y comparativos, lo cual no sólo representa un cambio en términos metodológicos sino también en el uso de nuevas categorizaciones de lo político, lo social, lo cultural y los procesos de identificación social.

Más allá de estos deslizamientos sobre el uso de la categoría de secularización, podemos acordar que su presencia aún se mantiene, dando lugar a un análisis que asume cuatro elementos:

- Una lectura de los procesos constantes de pluralización del campo religioso y las tensiones que estas instancias producen en el modo de entender lo social y lo propiamente religioso.
- La inscripción de lo religioso y su aporte dentro del espacio público, comprendido como un locus heterogéneo y cambiante.
- El análisis de las cosmovisiones y discursos religiosos como un modo de expresividad política frente a las crisis de los modelos de representatividad tradicionales.
- La consideración de los nuevos procesos de minoritización política de las expresiones religiosas.

## **2.2. La creencia religiosa: entre lo público, lo privado y lo personal**

Uno de los principales puntos de partida en la tradicional teoría de la secularización es el argumento que sostiene que las religiones pertenecen al ámbito de lo privado. Lo público, por su parte, tiene que ver con el espacio de las relaciones, de la administración pública, de lo político, etc., lugares vinculados a intereses “en común”, en donde lo religioso queda excluido. Esta diferenciación, tal como fue mencionado anteriormente, dista de ser correcta en un contexto donde las religiones están cobrando cada vez mayor voz en el

espacio público, lo cual demuestra una vez más que dicha distinción es más bien un constructo moderno.

Ante todo hay que aclarar que esta división forma parte del imaginario moderno, tocando varios aspectos de su cosmovisión social, no sólo sobre el campo religioso. Según Jeff Weintraub (1997), existen cuatro comprensiones en torno a la distinción entre público y privado. Primero, *la perspectiva liberal-economicista*, que parte de una separación entre administración estatal y economía de mercado, siendo esta segunda el ámbito de las pretensiones personales sin control externo alguno. Segundo, el *enfoque republicano* que diferencia comunidad política –o sea, quienes administran lo público- de la ciudadanía en general. Tercero, un *enfoque territorial* donde lo público es el espacio en el cual circulan las relaciones e interacciones, mientras que lo privado representa una dimensión micro de socialización primaria. Y cuarto, el *enfoque feminista*, que denuncia la cercenación de lo privado como el campo de la familia, lo doméstico y la mujer, mientras lo público es el dominio del varón, la política y el mercado.

Como se ha desarrollado en el apartado anterior, la restricción del lugar de lo religioso es parte de un proceso de invención moderna para circunscribir esferas de dominio. En este sentido, se ubica el evidente factor ya mencionado sobre el cuestionamiento de la tutela eclesial dentro del campo político. Pero también hay que entender esta dinámica a partir del contenido que se da a lo propiamente privado y lo propiamente público; es decir, lo religioso tiene que ver con el terreno doméstico y familiar, mientras que lo público con una clase política y una razón pública impresa en la ciudadanía. Pero, como afirma José Casanova, la restricción de lo religioso al ámbito de lo privado tiene el objetivo de despolitizar lo religioso y enmarcar el dominio de lo público en una razón autónoma. “Dado que la concepción liberal tiende a combinar y a confundir el Estado, lo público y lo político, la separación de la religión respecto del Estado

es entendida y prescrita como un proceso simultáneo de privatización y despolitización” (Casanova, 2012: 106).<sup>5</sup>

Por eso la pregunta en este caso sería: ¿cómo definir el espacio público y cuál sería su distinción con el ámbito de lo privado? Como varios estudios afirman, la propia concepción de lo público como una esfera independiente es también una construcción moderna (Sennett, 2011) que intenta demarcar círculos de dominio tanto para el ámbito político como también distinciones funcionales a los inicios del capitalismo (como es la demarcación patriarcal de lo doméstico) Existen también postulados de corte liberal, donde lo público representa el espacio común de la ciudadanía y donde reina una “razón pública” que guía las dinámicas de deliberación (Habermas, 2006) Esta razón pública, más allá de los matices que quiera dársele, responde a una visión occidental y moderna sobre lo que significa la construcción de conocimiento social —el lugar primigenio de la razón- y por más pluralista que se presente, finalmente circunscribe lo público al dominio de una clase política que dictamina cuáles son los principios de dicha razón, y quiénes la administran y quedan fuera de ella (Cfr. Lafont, 2011)

Varios abordajes contemporáneos intentan ir por un camino distinto (Fraser, 1992; Guattari y Rolnik, 2005; Lechner, 1982; Mouffe, 1999; 2007). Lo público, en este caso, imprime el sentido más elemental de cualquier sociedad: su pluralidad constitutiva. Lo público, entonces, es la instancia donde todos los agentes y sujetos de un grupo social disputan por los sentidos de lo que entienden como “común”. Dicha disputa no se da sólo en torno a la veracidad de un argumento (o sea, de un tipo de razonamiento o posicionamiento ideológico que afirme la “verdad”) sino desde la atención de demandas populares y democráticas particulares, que articulan y tensionan las diversas cosmovisiones presentes en el espacio público a partir de la deliberación, el diálogo o la puesta en escena (Laclau, 2005; 97ss).

---

<sup>5</sup> Sigue diciendo: “El miedo liberal a la politización de la religión es, simultáneamente, el miedo a una oficialización que pueda poner en peligro la libertad de la conciencia individual, y el miedo a una religión ética desprivatizada que podría introducir, en la deliberaciones ‘neutrales’ de la esfera pública liberal, concepciones extrañas de justicia, de interés público, de bien común y de solidaridad”. (Casanova, 2012: 106)

En este sentido, lo público es un espacio de decisión pero que no está circunscripto a una razón metafísica ni tampoco pertenece a una clase política profesional. El Estado, en este caso, representa un epicentro pero no el único lugar de deliberación. Como afirma Daniel Innerarity, el espacio público contemporáneo se proyecta desde el sentido de diferencia, y todo el impacto que ello produce en términos políticos, económicos y socio-culturales. “Hoy día la política se juega más por las políticas del reconocimiento, es decir, por hacer presente y manifestar la diferencia” (Innerarity, 2015: 61ss).

Y es precisamente a partir de estos factores que en las últimas dos décadas, movimientos sociales, ONGs, grupos de defensoría de derechos, entre otros agentes, han promovido una resignificación de lo propiamente político, de sus agentes privilegiados y de los modos de apropiación de lo público, lo cual va mucho más allá que la burocracia estatal, aunque sin duda la incluye, empodera y modifica. Y es aquí también donde lo que comúnmente se denomina privado cobra otro cariz: tal como sostienen muchos grupos feministas, lo que generalmente se circunscribe al campo de lo privado –la familia, lo sexual, las relaciones, la fe– son también asuntos políticos y públicos, que tienen directa injerencia con el conjunto de demandas de la pluralidad de agentes sociales que componen el grupo.

Es necesario hacer una distinción entre el ámbito privado y las opciones o identificaciones personales. En palabras de Talal Asad, la razón privada no es lo mismo que el espacio privado (Asad, 2003: 8). El ámbito de lo privado históricamente ha sido cargado de una serie de fronteras con el objetivo de enmarcar una esfera de poder. Pero dicha demarcación pretendía sacarle relevancia pública y política a diversos elementos, tales como la sexualidad, la familia (en especial los niños/as y las mujeres) y, finalmente, las creencias religiosas. En este sentido, lo religioso –como muchos otros aspectos más que enmarcan la acción de los sujetos y grupos sociales– son parte de la dimensión personal –en el sentido de representar un modo subjetivo de identificación– aunque ello no lo restringe al ámbito de lo privado en tanto locus de acción. Por eso la importancia de comprender que las creencias religiosas pertenecen al

campo de las identificaciones personales de los agentes –así como las ideologías, posicionamientos políticos, etc.-, pero su impacto puede ser tanto privado como público según los modos de uso y circulación.

### **2.3. Diversidad religiosa y emergencia del sujeto creyente**

La discusión en torno a la relación secularización-modernidad en América Latina posee una particularidad debido a que la sociedad latinoamericana no puede caracterizarse estrictamente como “moderna” en el pleno sentido del término, o al menos desde la caracterización que aquí se le ha dado. Por esta razón, sin ser simplistas en las asociaciones, podríamos decir que, en lo que refiere al sentido de secularización en América Latina, lo religioso siempre tuvo un lugar central como espacio de legitimación social, por lo cual el proceso de transformación de su lugar público ciertamente fue particular y distinto al de otras latitudes (más aún comparando con Europa).

Un ejemplo claro lo vemos en las particulares construcciones de religiosidad popular o el amplio crecimiento de nuevos movimientos religiosos en la región. Como veíamos anteriormente, el espacio plural que estos fenómenos ponen en juego desde su constitutividad, implica un fuerte cuestionamiento al sentido clásico de secularización, concepto que no solo refiere a la caída o transformación de lo religioso sino también a una forma de comprender las dinámicas sociales, y con ello los elementos que se piensen importantes de ellas.

De aquí que podemos afirmar con Eloísa Martín (2007:73) que la religión popular representa *otra lógica*, ya que ésta cuestiona los “elementos modernos” que caracterizan a la institucionalidad secularizada. Este tipo de religiosidad ha recibido todo tipo de juicios de parte de la crítica sociológica, sea tratándola como simple fetiche, desde corrientes más duras, o como derivaciones diluidas, por otras que respetan lo religioso siempre y cuando responda a una configuración moderna y racional. Pero la religiosidad popular no es ni prelógica ni irracional. Responde, en cambio, al uso de la razón bajo otra lógica, más bien narrativa y simbólica. Por ello, tampoco debe ser vista

exclusivamente como un fenómeno fuera de la institucionalidad eclesial. Existe toda una corriente de estudios (Martín, 2007; Carozzi, 1993; Semán, 2007; Frigerio, 2012b) que demuestran cómo este fenómeno simboliza un “espacio intersticial” y de negociación dentro y fuera de la iglesia o los marcos religiosos tradicionales, y con ello de las cosmovisiones socio-políticas que traen consigo.

Por su parte, María Julia Carozzi (1993: 11-15) muestra que el fenómeno de los nuevos movimientos religiosos es en realidad un cuestionamiento a la dicotomía modernidad-secularización. Muchos estudios demuestran cómo estos movimientos calan profundo en contextos con diversas problemáticas sociales, tales como la burocratización de la cotidianeidad, la escisión entre vida privada y vida pública, la normativización e institucionalización social y, por último, el manejo de las problemáticas socio-económicas características de las sociedades latinoamericanas.

Un ejemplo de esto es el pentecostalismo. Dicho movimiento posee una fuerte capacidad para movilizar y encauzar diversos elementos culturales predominantes en sectores populares (Semán, 2000). También encarna un espacio catalizador, ya que se toma de elementos de la cultura, atiende a demandas populares y refuerza diversas tradiciones religiosas, sean evangélicas o católicas. Como afirma Frigerio (1999: 72), los individuos que se acercan a las iglesias pentecostales procuran *compensadores específicos* como solución a problemáticas concretas de su cotidianeidad. Esto, de todas formas, no implica que las religiosidades populares se construyan sólo como respuesta mecánica a necesidades sociales o contextuales. Más bien, tales necesidades deben ser comprendidas como *espacialidades* que abren brechas dentro del orden social, en donde se ponen en juego dinámicas creativas por parte de los sujetos creyentes, quienes utilizan todo su reservorio simbólico y corporal para lograr construcciones identitarias que respondan a demandas concretas, y atender no sólo a demandas concretas sino también disputar los sentidos religiosos, sociales y políticos hegemónicos.

Muchos de los estudios sobre estos movimientos se ven imbuidos de una comprensión homogeneizante del sujeto popular. Pero en realidad la misma

noción de “lo popular” deconstruye una comprensión homogénea de lo religioso. Se puede afirmar que la constitución de lo popular resquebraja la ilusión autoasumida de la modernidad, donde las singularizaciones intentan cohesionarse en un marco contenedor atomizante. Ilusión, ya que tal efecto es imposible de lograr a causa de la heterogeneidad constitutiva de lo social que, paradójicamente, como ya afirmamos, la misma modernidad promovió.

Esto mismo se proyecta cuando vemos cómo los nuevos movimientos populares cuestionan la *legitimidad* de ciertos marcos religiosos que autoasumen su monopolio. Tal condición no sólo responde a una *lógica reaccionaria* (negadora de tales monopolios) sino también a una *lógica creativa y disruptiva*, donde los diversos grupos y sujetos resignifican los marcos religiosos hegemónicos, moviéndose entre las fisuras e intersticios de su constitución institucional y cosmovisional, o tergiversando creativa y subversivamente su misma discursividad o reservorio simbólico. Como concluye Pablo Semán (2001: 54),

La religiosidad popular de cualquier tiempo no es la simple subversión o libre uso de las nociones oficiales sino su declinación en términos de otra lengua madre a la que es preciso dar relevancia en la interpretación.

Todo esto nos lleva a tomar en consideración el cuestionamiento realizado a la noción de *identidad religiosa*. Alejandro Frigerio (2007: 98-104) muestra que dicha categorización dista de ser homogénea y única, menos aún singulares con respecto a cada individuo o grupo particular. Por el contrario, su carácter situado y contingente lleva, según este autor, a comprender la identidad como *actos de identificación*, lo cual remite a la diferencia ya mencionada que hace Foucault entre *sujeto y posiciones de sujeto*. Llevándolo al campo de lo religioso, ello mostraría que lo que implica “creer” no se puede responder desde una identificación única ni uniforme a un solo marco de sentido, sino que conllevaría un “secretismo” que muestra una variabilidad de posibilidades según el contexto del sujeto.



Esto nos invita a considerar diversos niveles de análisis de la identidad religiosa. Alejandro Frigerio (2007) propone diferenciar entre *la identidad personal de los individuos, sus identidades sociales y la identidad colectiva propuesta por el grupo*. De aquí que un individuo puede optar por una identidad social concreta, sin que ésta implique un cambio en su identidad personal o colectiva. También puede suceder que el individuo adquiera un cierto tipo de identidad personal pero sin que ello lleve al desarrollo de una identidad social y colectiva distinta o hasta divergente. Esto nos mostraría cómo la adopción de un marco de fe no indica necesariamente que éste no asuma otras posicionalidades en los diversos espacios de su cotidianidad. Más aún, estas dinámicas deconstruyen el supuesto carácter monolítico que puede llegar a tener un marco religioso, por más hegemónico o monolítico que *se presente*.

En resumen, podemos decir que estos enfoques se sostienen, por una parte, en el hecho de que lo religioso y el contexto social donde se inscribe no deben ser vistos como estamentos estancos que responden a fronteras establecidas *a priori*, lo que también implicaría que el no cumplimiento de ellas en el análisis signifique su deterioro. Por otro lado, muestran la importancia de lo plural y, desde allí, la cuestión de la *agencia* y el lugar de los sujetos religiosos como categorías cuestionantes o resignificantes en la comprensión de la secularización como fenómeno de caída de la religión.

Es por todo esto que se requiere una nueva aproximación epistemológica al fenómeno religioso, que deje de lado ciertos determinismos teóricos, y considere elementos como las prácticas estéticas, las narrativas, el lugar de las emociones, entre otros aspectos que dan cuenta de las particularidades que puede cobrar una determinación religiosa, superando, transformando o atravesando las fronteras de la propia institucionalidad religiosa. Significa, como juega Otávio Velho (1998), entrar en la era del *Espíritu* -como afirman los pentecostales o carismáticos- donde lo religioso pueda ser analizado desde la *comunicación del cuerpo*.

Esto mismo, desde una perspectiva más amplia, conlleva también una deconstrucción de las nociones globalizantes tanto de lo social como de lo

religioso (Velho, 1997), lo cual permitiría descubrir y considerar un más amplio conjunto de elementos que revelan la imagen pretendidamente prolija y unificante de los fenómenos sociales, hacia nociones que enfatizan más bien las diferencias y la hibridez constitutiva de lo social y de lo religioso *per se*, lo cual abre, intencionalmente en el análisis, una brecha que permite una apertura discursiva y teórica, reflejo de la misma constitutividad diferenciadora de lo religioso.

Por ello es válido retomar el concepto de *redes* en el análisis social. Esto implica “mapear” la realidad desde la vincularidad de diversas singularidades que van constituyendo una espacialidad, la cual dista de ser cerrada en sí misma sino que posee una apertura intrínseca que la constituye en la misma posibilidad de “contener” (o no) más de lo que encierra. Esto significa que “en cada caso debemos comprobar no apenas el contenido de la red, sino también aquello que escapa de sus mallas y abraza parte de otras redes, así como cuando ellas parecen próximas entre sí, además de dejar abierta la posibilidad de totalizaciones más vastas” (Velho, 2010:30)<sup>6</sup>

#### **2.4. Religión, espacio público e identidades: propuestas analíticas**

Desde este abordaje, la relación entre política y religión, sociedad y creencias, se enfoca más bien en la identificación de tipos de lazos y construcciones contingentes, las cuales van más allá de visiones objetivantes e intencionales de tal relación –sea de sus campos como sus agentes-, lo que no significa que los fenómenos, las prácticas y los efectos sean tangibles y

---

<sup>6</sup> Aquí podríamos remitir a la Teoría Actor Red (TAR), uno de los abordajes socio-antropológicos más distintivos del llamado *giro ontológico*. Ella plantea que las fuerzas de la acción no deben ser apoderadas por algún campo o sujeto particular –sea la “sociedad”, la “cultura”, la “ideología”- sino mantenerse abiertas a la incertidumbre y la sorpresa, o lo que Bruno Latour llama la *subdeterminación de la acción* (2008: 73), donde el actor no es la fuente sino *blanco móvil* de una innumerables cantidad de factores, agentes y entidades. Esto conlleva distinguir entre la *sociología de lo social* (que intenta decir dónde se construye “verdaderamente” el mundo) y la *sociología de las asociaciones* (que se focaliza en las mediaciones antes que en los intermediarios). Por ello se afirma que no hay grupos sino sólo *formación de grupos* (Latour, 2005: 49ss.; esto recuerda a la expresión “no existe la sociedad” en Laclau 2000: 103-106; cfr. Barth, 1976)

transparentes dentro de las prácticas creyentes y los tipos de institucionalización religiosas.

La noción de identidad también conllevó cambios en el análisis del fenómeno religioso, y con ello en el estudio del pentecostalismo. Como ya hemos mencionado, Joaquín Algranti (2009) —remitiendo a María Julia Carozzi— habla del *giro antropológico* en el estudio de lo religioso, y con ello de la utilización específica de la noción de identidad, que deja de lado los reduccionismos estructuralistas y revaloriza el análisis de la especificidad religiosa a partir del estudio de las interacciones de los actores. Por su parte, Christian Parker (2012: 31) —quien comienza una de sus obras más importante en este campo vinculando el fenómeno de la pluralización religiosa con el de la diversificación de los sujetos políticos en América Latina— sostiene que las identidades religiosas se construyen a partir de premisas simbólico-culturales y no ideológicas, lo cual implica reconocer la dimensión política de las prácticas religiosas no como algo adjunto o adyacente sino como una dimensión inscripta en ellas, desde su propia especificidad.

Llevando este debate a un campo aún mas amplio —especialmente a lo que refiere a la relación sujeto/identidad y religión-, comparemos dos antropólogos que mantendrán ciertas diferencias para responder a estos asuntos: Clifford Geertz y Talal Asad. Por su parte, Geertz (2006: 89) define la religión como “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único”. Para Geertz, los símbolos dan sentido a los fenómenos religiosos y provocan hechos psicológicos que amoldan a los sujetos a dichas estructuras, a través de la construcción de ideas generales de orden. Por ello, planteará que la antropología debe centrarse en una doble función analítica: los sistemas de significado en los símbolos y sus efectos sociales y psicológicos.

Podríamos decir que Geertz parece olvidar un elemento central en medio de esas dos funciones: *el lugar del sujeto creyente*. En esta dirección, más allá de que los símbolos poseen caracterizaciones de sentido particulares con cierta autonomía en lo referido a los efectos que producen en sus locus de evocación, ellos no contienen consecuencias prácticas o psicológicas *a priori*. En otros términos, más allá de que un símbolo represente un cúmulo de significados y prácticas que responden a un devenir histórico, no se puede enlazar de forma directa el signo y las derivaciones dentro de las acciones y contextos de los sujetos concretos. Podríamos sospechar que tanto Max Weber (1992) como Peter Berger (1969) o el mismo Pierre Bourdieu (2003) con su concepto de *habitus* y campo religioso –al menos desde una lectura general-, siguen una dirección de análisis similar.

El sujeto creyente no puede ser descrito de forma homogénea. Éste se mueve dentro de un espacio socio-cultural compuesto de tensiones, antagonismos y heterogeneidades, que hacen de esa trama de intercambios simbólicos una realidad sumamente compleja y lejos de poder ser determinada a un conjunto de resultantes psicológicas *a priori*. Las estructuras de sentido y mecanismos ideológicos se encuentran inscriptos como dispositivos de subjetividad (Foucault, 2003), pero su nivel de complejidad es imposible de determinar a un conjunto categórico de consecuencias.

Es en esta dirección que Talal Asad (1993) cuestionará a Geertz, afirmando que el símbolo no es sólo un “medio” sino es *en sí mismo* el sentido, el cual actúa muchas veces como un marco de relacionamientos complejos entre sujetos, objetos e instituciones. Asad también afirmará que Geertz diferencia –a la Parsons- entre los sentidos culturales y los fenómenos psíquicos o sociales. Por ello, Asad cuestionará la división que hace Geertz y muchos/as otros/as entre teoría y práctica religiosa. No existe tal división desde una perspectiva de intervención o de realidad concreta, salvo como una distinción metodológica, la cual no puede describir los procesos religiosos en su totalidad. Para Asad, Geertz por momentos conceptualiza la religión como ideología, ubicándola como legitimadora de un orden exterior a ella. Por ello, se

pregunta: “Si los símbolos religiosos son entendidos como analogías de las palabras, como vehículos de sentido, ¿pueden dichos sentidos ser establecidos independientemente de la vida de quien los usa?” (Asad, 2003: 53)

De aquí planteará, finalmente, que los símbolos religiosos deben ser analizados no sólo desde su vinculación con los hechos sociales o como soportes de estructuras, sino desde el potencial hermenéutico que revisten para adquirir diversas significaciones según los marcos, las prácticas y los discursos que se originen en un momento concreto del sujeto y de la comunidad.

Estas dos perspectivas muestran no solo acercamientos diferentes a la relación religión-cultura, sino también a las dinámicas socio-políticas en el espacio público y su vinculación con lo religioso. Mientras la mirada de Geertz, más allá de su valor en muchos aspectos, responde a un encuadre en alguna medida determinista entre las caracterizaciones sociales y religiosas (aunque sin llegar a extremos funcionalistas o a ciertas miradas estructuralistas, ya que su concepto de símbolo es sumamente amplio y heterogéneo), Asad responde a una visión más dinámica del contexto socio-cultural, del lugar del sujeto-creyente y con ello a su vinculación con lo religioso.

En este sentido, para Asad la religión no actúa sólo como un marco legitimador en términos simbólicos de un orden social determinado, sino también como un *locus* inscripto en una pluralidad de dinámicas, acciones y formas dentro de un espacio cuya condición heterogénea deviene de las diversas matrices que adoptan los símbolos, instituciones y discursos según las reapropiaciones y resignificaciones que realizan los sujetos y grupos creyentes.

## **2.5. Minoritización, política y campo evangélico**

Uno de los investigadores que más ha utilizado la noción de identidad para la investigación de lo religioso y su relación con las dinámicas políticas, y que representa un aporte fundamental para este trabajo de tesis, ha sido el politólogo brasileiro Joanildo Burity (2008; 2009), quien toma de los aportes del posestructuralismo —especialmente en Jacques Derrida, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe— para dar cuenta de las dinámicas internas y externas —o lo

que denomina respectivamente *dimensión colectiva* (la relación de lo religioso con movimientos sociales y políticos) y *dimensión diseminativa* (las modificaciones de lo religioso en las trayectorias políticas personales)— de las comunidades evangélicas en el Cono Sur, especialmente en Brasil y Argentina.

Burity no sólo analiza los procesos particulares de redefinición de nociones políticas dentro de las comunidades religiosas —teniendo en cuenta la especificidad de los códigos teológicos a los cuales adscriben— sino también evidencia la transformación existente en la pluralización de instancias de trabajo conjunto entre religiones y Estado, como también el reconocimiento de lo religioso como una expresión más dentro del creciente espectro de organizaciones civiles, movimientos sociales e institucionalizaciones alternativas de lo político.

Por ello Burity habla de tres aspectos centrales para comprender la relación entre política y pluralismo religioso, especialmente en América Latina. En primer lugar, *las religiones son un elemento constitutivo de las sociedades del continente*, elemento frecuentemente olvidado dentro de los debates políticos. No se puede negar el lugar que poseen las religiones en el ámbito de lo público. En estas últimas décadas, esta presencia se ha reflejado en una mayor interacción de gobiernos con iglesias y organizaciones religiosas en la ejecución de trabajos sociales, la consideración del tema religioso por parte de organizaciones civiles (Cfr. Panotto, 2017), la inclusión de lo religioso como política cultural, entre otros. En segundo lugar, es posible *analizar los fenómenos religiosos y su relación con el espacio público* de la misma manera que la dinámica en la relación entre sociedad civil y Estado. Por último, *los espacios religiosos son también campos de articulación de discursos e imaginarios políticos*, con agendas públicas específicas.

De aquí este autor propone el concepto de *minoritización* (Burity 2016; 2017), el cual retoma, principalmente, de los trabajos conjuntos de Giles Deleuze y Felix Guattari (2002a; 2002b) y William Conolly (2011), aunque también remite a autores como Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida y Ernesto Laclau. Fundamentalmente, dicha categoría destaca dos factores centrales:

primero, el proceso de pluralización de lo religioso, lo cual no sólo pone en evidencia el fenómeno de heteroginización del campo en sí sino de los procesos internos que viven las voces mayoritarias; y en segundo lugar – partiendo de un análisis sobre el aporte de organismos ecuménicos en el espacio público-, del lugar de organizaciones, iglesias y movimientos nutridos de una lógica religiosa, en instancias alternativas de incidencia social, en consonancia con la pluralización de las identidades políticas en las sociedades actuales o, en sus palabras, en “la expansión de procesos de pluralización y contestación pública multi-situados” (Burity, 2016: 137).

Podríamos decir que el concepto de *minoritización* proviene, principalmente, de una visión mas amplia de la concepción del espacio público. Burity (2005: 24) lo describe desde una definición que va más allá de la referencia estatista, ampliándose principalmente hacia el lugar de la sociedad civil y las nuevas dinámicas políticas que representa, especialmente la emergencia de otras formas de representatividad ciudadana. En concreto, Burity propone una redefinición de lo público a partir de los cambios en las relaciones entre Estados, gobiernos y sociedad civil, la transferencia de responsabilidades estatales a la sociedad, y el esfuerzo de las organizaciones de sociedad civil en la conformación de redes de incidencia.

Pero podríamos afirmar también que el concepto de minoritización no sólo remite a una dimensión descriptiva o a una lectura fenomenológica del proceso de diversificación del campo religioso, sino que ofrece, además, una forma de comprender las *lógicas de minoritización* constitutivas de la construcción de toda identidad, en este caso religiosas. Con ello se pretende enfatizar sobre el hecho de que una creencia particular posee la capacidad de construir dinámicas de resignificación hacia su interior, apelando a los mismos campos discursivos pero remitiendo a otras prácticas y acciones, inclusive de manera antagónica a los modos establecidos como hegemónicas por la institucionalidad, las jerarquías o las cosmovisiones teológicas dadas.

En nuestro caso particular, queremos indagar sobre las lógicas de minoritización en un tipo particular de pentecostalismo dentro del espectro

argentino, analizando cómo se gestan procesos de reapropiación discursiva de los conceptos propios de su expresión teológica y ritual, para la construcción de nuevas representaciones que tensionan las definidas como tradicionales.

Volviendo al abordaje de Burity, este autor plantea que el concepto de identidad se transforma en una esfera de intersección entre la sociedad civil y la política, lo cual nos lleva a ubicar a las identidades religiosas como instancias entre-medio de las lógicas políticas tradicionales. Más aún, dichas identidades se transforman en marcos de renegociación y tensión de las narrativas establecidas. “Lo que las torna nuevas [a las identidades religiosas] no es un conjunto común de atributos, sino una circulación de temas y prácticas marcados por la experiencia de un dislocamiento de viejas formas de identificación (inclusive aquellas que muy recientemente se habían presentado como alternativas) y por el difícil y nunca garantizado aprendizaje de vivencia plural, de negociación entre el yo/nosotros o el otros/ellos” (Burity, 2006) Aquí la importancia del concepto de *ciudadanía* como marco que permite reubicar la participación socio-política desde las disputas de sentido en un Estado de derecho, las políticas públicas y el propio Tercer Sector (Burity 2006, 43; cfr. Panotto, 2013)

Los espacios religiosos, según Burity, aportan a la sociedad civil de tres maneras: 1) como ambientes socializantes, fomentando el compromiso cívico de la membresía; 2) como unidades sociales y cívicamente inscritas junto a otros espacios de incidencia; 3) como bases domésticas, dando soporte a miembros individuales en sus compromisos cívicos. Esta descripción conlleva una complejización del entendimiento sobre la relación entre organizaciones religiosas y espacio público, lo cual se refleja en una mayor relación entre Organizaciones Basadas en la Fe (OBF) y gobiernos en la implementación de proyectos sociales, las múltiples relaciones entre OBF y organizaciones de la sociedad civil, donde lo religioso entra como una forma de enfatizar la diversidad, transformándose en espacios de demanda identitaria dentro de un locus de pluralidad, y por último, en el lugar que asumen organizaciones



religiosas en espacios de incidencia de sociedad civil, tanto a nivel nacional como regional (Burity, 2008a)

De esta forma, lo religioso se transforma en una expresión de la “política de la cultura” (Burity, 2009), donde esta última se asume como una instancia cargada de tensiones y articulaciones políticas e identitarias, así como un espacio de visibilización de diferencias constitutivas y constituyentes. De aquí que lo religioso se define como un *significante flotante* (Laclau, 1996), que transita, tensiona y atraviesa dichas espacialidades.

Burity aplica el concepto derrideano de *hospitalidad*, donde la discusión se plantea no sobre el hecho de si lo religioso tiene o no un lugar público, sino en cómo “dejar entrar” a los actores religiosos a la escena pública (Burity, 2015). Así, las comunidades religiosas se transformen en instancias de de-territorialización/re-territorialización, a nivel global y local. Esto es lo que Burity denomina como *cosmopolitalismo agonístico del campo religioso* (Burity, 2013)

En este contexto, lo evangélico se inscribe como un “tercer espacio” que viene a disputar la hegemonía cristiana, especialmente de cuño católico. Esto cobra un lugar fundamental en el análisis político regional, teniendo en cuenta las vinculaciones orgánicas entre las cosmovisiones políticas latinoamericanas y el catolicismo. Pero podemos ir aún más lejos, y plantear que lo pentecostal se ubica a su vez como un tercer espacio dentro del campo evangélico, trazando nuevas lógicas de diferenciación interna y externas. “Los pentecostales muestran una notable capacidad tanto para adaptarse como para ofrecer resistencia a expectativas de virtud republicana, pluralismo cultural y experimentación democrática de base. Por lo tanto, están claramente dentro y fuera de diferentes formas de construcción de lo común en sociedades que hacen frente a procesos de minoritización” (Burity 2016: 104)

Podemos concluir que la propuesta de Burity se inscribe en una metodología posestructuralista de análisis del fenómeno religioso, a partir de tres elementos que este mismo autor sitúa bajo la nominación de *abordaje anti-escencialista* (Burity, 2006); es decir, una perspectiva que 1) va más allá de las

diferencias entre nacional y local, y complejiza la noción de lo identitario a partir de procesos constitutivos multi-situados; 2) que analiza cómo lo religioso da sentido a las diferentes modalidades de relación con lo público; 3) y que plantea la necesidad de registrar la diferencia religiosa en un contexto más amplio de conflictividad (es decir, entender lo religioso en su dimensión cultural)

### **3. Conclusiones: algunos ejes analíticos y metodológicos**

Las matrices trazadas hasta aquí pretenden sugerir dos elementos centrales sobre el marco teórico de esta tesis. Primero, se inscribe el análisis de la relación religión-pentecostalismo-política en una concepción más amplia que la tradicionalmente atribuida en estudios sobre el campo, apelando para ello al concepto de identidad. Desde lo formulado, entendemos dicho concepto desde dos perspectivas centrales: por un lado, como una manifestación contingente a partir de un campo que inscribe, proyecta y excede el lugar particular de un sujeto (individual o colectivo), y por otro, como un término que simboliza una dimensión intrínsecamente política, entendiendo esto último como la capacidad de un individuo o comunidad de redefinir—en términos relacionales, corporales, discursivos, hermenéuticos, simbólicos y rituales— su marco de sentido existencial, y a partir de él las estructuras institucionales de convivencia y dinámicas de poder.

De aquí que el pentecostalismo representa una expresión identitaria cuya particularidad habilita un modo de ser en el mundo con caracterizaciones políticas particulares, a partir del marco onto-teológico al que responde, el cual —a partir del exceso de la presencia divina que invoca y los procesos rituales que lo historizan— proyecta las acciones y cosmovisiones de fe del grupo y los creyentes hacia diversas nociones y prácticas sociales, culturales y políticas.

En segundo lugar, desde el amplio desarrollo propuesto en torno a la mirada particular de la antropología y la dimensión política del trabajo etnográfico, pretendemos enfatizar, por un lado, sobre el hecho de que el caso específico del CCNV se inscribe en una amplia red de sentidos, prácticas,

lugares y agentes que hacen a su locus particular –y por ende, a nuestro campo específico de estudio-, y por otro lado, que el propio análisis de las particularidades identitarias de dicha expresión religiosa responden a una dimensión intrínsecamente socio-política.

Desde lo que reconocemos como una metodología socio-antropológica posestructuralista, en este trabajo se pretende indagar sobre tres elementos:

1. *Los procesos de identificación y articulación*, donde el análisis de las dinámicas institucionales, sea en lo referido a su organización interna como a su vinculación con otros agentes sociales, pone de manifiesto los procesos internos de heterogeneidad identitaria (la dimensión de *minoritización*) y sus diversos posicionamientos de representación.
2. *Las mediaciones de sutura y apertura*, donde los dispositivos rituales se comprenden como instancias *liminales* (Turner, 1974) que ponen de manifiesto la identidad como un campo de transición y paso hacia las demandas concretas de los sujetos y grupos, más que demarcar una clausura en un locus histórico y contextual específico.
3. *Los objetos de transición*, donde los discursos teológicos y marcos simbólicos son instancias de construcción identitaria, pero no como clausura de fronteras sino desde la posibilidad que ofrecen para resignificar y dar sentido al lugar particular de los sujetos.

## PENTECOSTALISMO COMO CAMPO DE ESTUDIO

### 4. Genealogía del pentecostalismo: desde la reforma radical hasta nuestros días

Para identificar las matrices históricas que definen la identidad pentecostal, nos remitiremos a una genealogía que comienza en el siglo XVI. Más allá de que los orígenes del pentecostalismo en tanto especificidad remiten a finales del siglo XIX, no podemos obviar los procesos que se gestaron varias centurias antes dentro del campo protestante y que dieron forma a diferentes aspectos constitutivos de su expresión religiosa. Por ello, la reconstrucción que haremos no responde tanto a una búsqueda de elementos estrictamente cronológicos sino a la identificación de tensiones y caracterizaciones que se encontraban en pugna desde los inicios del protestantismo, y que ponen al pentecostalismo como heredero de la profundización de tales mutaciones y ramificaciones.

Las manifestaciones carismáticas y los llamados dones espirituales –una de las características distintivas del campo pentecostal- siempre formaron parte de la historia del judaísmo antiguo (especialmente en el período profético), y por ende del cristianismo. Desde las primeras comunidades cristianas –como se evidencia, por ejemplo, en la *Didajé*, uno de los documentos instructivos más antiguos que trataba sobre el lugar de los apóstoles y profetas que visitaban comunidades de creyentes- hasta los “movimientos heréticos” –como el montanismo y gnosticismo-, existieron tensiones, procesos y disputas en torno a cómo interpretar y qué lugar otorgar a este tipo de demostraciones espirituales, como por ejemplo el hablar en lenguas (Kelly, 1960; Piñero, 1995).

La institucionalización de la iglesia a partir del siglo IV a la par del *aggiornamento* con las dinámicas políticas del Imperio romano, conllevó una merma en el énfasis sobre este tipo de expresiones, originado no sólo por la formalización y jerarquización de la estructura eclesial sino también por la influencia que tuvieron el desarrollo de la teología agustiniana en el siglo IV y

el escolasticismo en el siglo XII (González, 1994a). A pesar de ello, en este período podemos encontrar corrientes heterodoxas que se resistieron a dichos procesos y se mantuvieron activos en forma periférica, como los movimientos místicos, los monasterios (al menos hasta el siglo X, período en que también sufrieron instancias de enclaustramiento institucional y acomodamiento con la política de los señores feudales) y otros grupos proto-anabautistas, como los valdenses en el siglo XII.

Lo que caracterizaba a estos colectivos, muy influenciados por la tradición profética judía, era su cuestionamiento a la burocratización de la organización eclesial, la relación con los poderes políticos (reyes, señores feudales, etc.), las diferenciaciones que se demarcaban entre el pueblo y las iglesias, y las ostentaciones vinculadas a las riquezas que poseía la institución eclesial. De aquí la apelación a un sentido de pureza, el apartarse de las “prácticas pecaminosas” de la avaricia y la codicia características de la sociedad de entonces –especialmente en los sectores representativos del poder político y religioso-, y en la profundización de una experiencia de fe que priorice el contacto directo con lo divino, antes que a través de cualquier mediación “externa”. En este contexto, las experiencias espirituales de corte místico y extático eran valoradas y practicadas de forma especial como una forma de alcanzar dicho estatus de pureza (Irvin y Sunquist 2001: 155-506).

#### **4.1. El origen del carisma anabautista y sus vertientes**

La Reforma luterana representó uno de los quiebres más importantes provocados por estas históricas tensiones dentro del cristianismo. El cuestionamiento al poder papal, la denuncia de la ostentación vaticana, el reclamo de que la Biblia sea utilizada por el pueblo y no mediada por la jerarquía ilustrada (es decir, que sea traducida del latín –idioma de las elites sociales- al lenguaje vulgar) y la construcción de una espiritualidad centrada en el sujeto creyente antes que en la mediación institucional, son algunas de sus características (Hoffman, 2014). Vale recordar que estos procesos no se dan *sui generis* sino se asientan en un contexto mucho más amplio, caracterizado por la

crisis en el sentido de infalibilidad de la iglesia, la decadencia de las estructuras monárquicas, el crecimiento de la influencia de los señores feudales y la propagación de diversas corrientes filosóficas, como el humanismo erasmiano (Altmann, 2016).

Más allá de los profundos cambios que representaron frente al locus tanto religioso como socio-político del momento, la cosmovisión de la Reforma luterana aún se apoyaba en elementos ligados a la Cristiandad hegemónica, como es el vínculo entre la iglesia y los poderes señoriales, lo que llevaba, a su vez, a una concepción territorial de la práctica de fe. Por ejemplo, como muchos afirman (González, 1994b), el impacto de la figura de Martín Lutero se debió al apoyo y protección de varios señores feudales, en especial de Federico III. Esta vinculación no fue gratuita ya que dicho respaldo influyó en la toma de posicionamientos por parte de Lutero y sus seguidores en cuestiones doctrinales, que más adelante fueron funcionales a las transformaciones políticas del momento, como también a la construcción de un luteranismo apegado a los sectores privilegiados de la sociedad. Esto lo veremos, por ejemplo, en la reacción de condena de Lutero contra el levantamiento del campesinado.

Es en este contexto donde surge el anabautismo. Especialistas (Williams, 1983) concuerdan en que los orígenes de este movimiento remite a 1525 en Zurich, a partir de diversos personajes y grupos que comenzaron a decepcionarse con las ambigüedades de los procesos encabezados por Urlico Zuinglio en el país, quien fue uno de los reformadores más reconocidos de la época y que trabajó junto con Lutero en la sistematización de algunos de los principales fundamentos teológicos de la Reforma.

Existen dos elementos centrales a considerar sobre los comienzos de este movimiento. Primero, hacía siglos existían grupos dentro del mundo religioso medieval que apostaban por propuestas muy similares, como algunos remanentes de la tercera orden franciscana, los valdenses, los moravos, pensadores con trasfondo místico y los “entusiastas”, entre otros. Segundo, que existieron otros conjuntos además del de Zúrich, como los del Valle del Po y

Augsburgo, los cuales no tenían conexión alguna con el primero, pero de todas maneras presentaban características similares y fueron epicentros del anabautismo de la época. Esto demuestra que éste es un movimiento mucho más ecléctico y heterogéneo, antes que lineal, monolítico y resultante sólo de una coyuntura histórica particular con directa relación a la Reforma luterana. Más bien, el anabautismo representa la concentración de un conjunto de discursos y prácticas de fisura dentro del cristianismo monolítico medieval, que fueron inclusive más allá de la Reforma luterana.

Esta “disconformidad originaria” del anabautismo a la que referimos tiene dos fuentes centrales. Primero, cierta incongruencia dentro de la Reforma de Lutero (identificada como Reforma Magisterial) Más allá de que el luteranismo cuestionó los filamentos más íntimos de la época en la relación entre religión, poder político y riqueza, entre 1522 y 1525 se gestó un proceso donde los reformadores decidieron apoyar de diversas maneras las fuerzas políticas señoriales, que se encontraban en puja con los centros monárquicos. Este “proteccionismo” de las confesiones tanto luterana como reformada terminó dando lugar a una concepción de Iglesia de Estado y, desde una perspectiva más amplia, un reducto de la “religión de autoridad” del medioevo. El segundo elemento, y en conexión con lo dicho, es que el anabautismo fue una fuerza que articuló un conjunto de demandas de diversos grupos sociales postergados, como los campesinos de la época, los cuales vieron en la Reforma Magisterial una legitimación de los poderes de turno que los subyugaban (Yoder, 2016).

Varios historiadores proponen diferenciar entre tres grupos dentro de los orígenes del anabautismo. Uno primero, ligado a los sectores que comenzaron a cuestionar la blandura de los inicios de la Reforma en Zúrich, vinculados a una tradición pacifista. Uno segundo, que reacciona de manera violenta frente a la persecución que comenzó a recibir el anabautismo, y que también representa la resistencia de grupos sociales postergados, como la rebelión de Münster o el movimiento detrás de Thomas Müntzer (Yoder, 2016). El tercer grupo es aquel que intentó construir un equilibrio entre estos dos momentos, profundizando los

elementos constitutivos del anabautismo, y rechazando cualquier tipo de acción violenta pero manteniendo una actitud crítica frente a las fuerzas políticas.

Otros elementos que emergen de esta primera generación son algunos principios teológicos que serán importantes a la hora de enmarcar la identidad del movimiento. Por ejemplo, una cristología que enfatiza sobre la entrega de Dios a la humanidad, lo cual es el fundamento no sólo de la bendición del creyente y la iglesia sino de toda la humanidad. Con respecto a las prácticas eclesiales, las ceremonias debían ser humildes y sin mucho ritualismo. Aquí se comenzó a priorizar el significado de la mesa eucarística sólo como símbolo y el bautismo como decisión personal, uno de los temas que trajo más disputas al enfrentarse al dogma del bautismo de infantes y la eucaristía como sacramento, donde el cuerpo de Cristo se hacía presente (transubstanciación). Debemos considerar el impacto de dicho replanteo teológico no sólo en términos eclesiológicos sino también socio-políticos, ya que estas perspectivas socavaban uno de los fundamentos que pavimentaba la relación entre identidad política, pertenencia territorial y membresía eclesial; es decir, los fundamentos del mismo del poder político y religiosos del momento (Driver, 1994).

La iglesia, además, no debía recibir apoyo alguno de los poderes políticos. Sus ministros debían ser escogidos por la misma comunidad y sostenidos por ella. En el anabautismo no hay un rechazo del Estado, sino más bien una delimitación de su rol frente a la sociedad. Esto no se aleja de Lutero, aunque en este último la distinción entre los regímenes o reinos (una teología atribuida a Lutero pero que en realidad se desarrolló posteriormente) era mucho más ambigua (Hansen, 2010; Westhele, 2008).

George Williams, en uno de los estudios clásicos sobre el anabautismo, se pregunta si acaso la Reforma Radical, como se denomina también al anabautismo, fue una “protestantización aguda” o la profundización de modalidades cristianas medievales de piedad, espiritualidad y formas de gobierno, a lo que responde: “La Reforma Radical fue de hecho, en grados variables, una confluencia de lo nuevo y de lo viejo” (Williams, 1983: 6).



Siguiendo a Williams, podemos encontrar los siguientes elementos vinculados a diversos movimientos medievales: su afirmación de que la Iglesia fue fundada el día de Pentecostés, una hermenéutica bíblica más abierta, la poca importancia otorgada al pecado original, la resistencia en equiparar el bautismo de los infantes con la circuncisión, afirmar el libre albedrío en cooperación con la gracia (y allí su concepto de justificación por la fe), un anhelo de santificación expresado en obras de justicia, el lugar para las prácticas místicas y proclamación misionera de la fe.

Sin embargo, la Reforma Radical también manifiesta su particularidad protestante, como lo muestran su repudio al papado y la sucesión apostólica, su crítica a las estructuras vaticanas como únicas pasibles de enseñar la verdadera doctrina, su rechazo a toda tradición que se posicione por sobre las Escrituras, su exaltación del principio de libertad del cristiano, entre otros. De aquí concluye Williams (1983: 10):

Esta Reforma Radical fue un amontonamiento, muy laxamente integrado, de reformas y restituciones doctrinales e institucionales suscritas por anabautistas de varios tipos, por espiritualistas y espiritualizantes de diversas tendencias, así como por los racionalistas evangélicos, para quienes la única base esencial era el Nuevo Testamento.

Pero otro de los elementos centrales de la Reforma Radical fue su resistencia frente a la Reforma propuesta por Lutero. En términos muy generales, podemos decir que los grupos radicales entendieron que dicha reforma no se estaba llevando hasta sus últimas consecuencias, al seguir manteniendo un conjunto de ritualismos como también una unión orgánica con los señores feudales. Pero más concretamente, existía una crítica frente al rechazo de las obras y el fundamento de la salvación desde concepciones abstractas como la predestinación, el pecado original o la misma justificación por la fe.

En resumen, cabe resaltar el hecho de que el anabautismo no sólo responde a una “radicalización” de los elementos propios de la Reforma luterana, sino también a tres elementos centrales: primero, a una dinámica socio-política de resistencia por parte de los sectores postergados y campesinos frente a la continuidad que se percibía entre poderes políticos y Reforma Magisterial; segundo, a la articulación que logra el anabautismo como expresión identitaria de un conjunto de grupos y demandas tanto sociales como religiosas que no se vinculaban ni con la reforma, ni con el catolicismo, y menos aún con las fuerzas políticas del momento; y tercero, a una resignificación de movimientos religiosos medievales. Visto de esta manera, el anabautismo encuentra su particularidad identitaria y su potencia en tanto agente y expresión religiosa, en su capacidad de confluir y articular un conjunto de elementos históricos, contextuales y coyunturales.

El movimiento anabautista estuvo relacionado con varios “brotes carismáticos” durante los siglos posteriores, como la Sociedad de los Amigos (conocidos como los cuáqueros, quienes creían en la “luz interior” del Espíritu Santo, en las manifestaciones sensoriales y el hablar en lenguas), los hermanos moravos en el siglo XVII (una corriente pietista de reminiscencias luteranas que también practicaban habitualmente la glosolalia), los avivamientos entre grupos de jóvenes religiosos a fines del siglo XVII en el sur de Francia (que posteriormente se transformaron en una agrupación política llamada *comisardos* y actuaron como resistencia al ejército francés en inicios del siglo XVIII), entre otros. El Reino Unido también fue un importante epicentro de manifestaciones carismáticas, como en la iglesia presbiteriana de Escocia a inicios del siglo XIX y otras comunidades en Londres. La Nueva Iglesia Apostólica de Alemania se separó de la Iglesia de Alemania en 1863, sosteniendo una fuerte tradición carismática. Situaciones similares se dieron lugar en Suecia, Rusia y Armenia (ver Stuernagel, 1996).

El surgimiento del metodismo representará el sumun de este proceso, poniendo en juego diversos elementos teológicos y eclesiológicos que abrirán camino al surgimiento de varios grupos, dentro de ellos el pentecostalismo.

Mucho de ello tiene que ver con la misma persona de John Wesley, quien fue influenciado por el movimiento moravo. Como afirma Allan Anderson (2007: 39), el metodismo comprendió una expresión fronteriza entre libertad personal y vínculo institucional, poder religioso y autonomía. Con el crecimiento de esta expresión, se comenzaron a gestar divisiones en relación a elementos doctrinales. Por ejemplo, John Fletcher (1729-1785) –uno de los líderes del metodismo norteamericano- reinterpretó la propuesta wesleyana de la “perfección cristiana” o del “amor perfecto” –el cual se entendía como el proceso de santificación del creyente- como un bautismo del Espíritu Santo, lo cual distinguía como una “segunda bendición”. Esta doctrina de la “santificación completa” y el lugar de las experiencias espirituales resultaría, posteriormente, en el conocido *movimiento de santidad*, espacio desde el cual emergerá el pentecostalismo.

Vincular las raíces del pentecostalismo con el anabautismo y los movimientos carismáticos posteriores, nos permite inscribir esta expresión religiosa dentro de un entramado histórico más amplio, lo cual nos deja ver que la especificidad del pentecostalismo responde a un conjunto de tensiones al interior del cristianismo en general y al protestantismo en particular, como así también a ciertos procesos sociales que se pueden identificar como transversales en distintos momentos de la historia moderna (cfr. Campos, 2002).

Desde lo analizado hasta aquí, podemos extraer las siguientes lecturas con respecto a la relación del pentecostalismo con la historia del anabautismo y sus vertientes:

- Primero, que estos movimientos representaron *instancias de ruptura radical* con respecto a las ortodoxias religiosas, sea en relación a procesos institucionales (liderazgos inclusivos, liturgias dinámicas, búsqueda de modos autóctonos, etc.) como a prácticas de espiritualidad (centralidad en la experiencia personal y manifestaciones de los dones del espíritu)

- Segundo, poseen una *gran presencia en sectores postergados y periféricos*. Los movimientos carismáticos como el anabautismo y el mismo pentecostalismo, más allá de que poseen una maleabilidad que los ubica en espacios sociales heterogéneos, emergen y logran afianzarse prioritariamente en sectores populares.
- En tercer lugar, dichos movimientos *representan posicionamientos políticos ambiguos*. Más allá de simbolizar corrientes milenaristas y discursos teológicos conservadores, estos grupos han permitido la articulación con movimientos progresistas o políticamente críticos.
- Por último, el pentecostalismo –así como buena parte del campo evangélico congregacionalista vinculado a las iglesias libres- responde a las raíces teológicas y eclesiológicas del anabautismo, en términos del énfasis en la iglesia local, una dinámica litúrgica comunitaria, la importancia de la lectura bíblica personal y grupal, y un énfasis en la experiencia del Espíritu por parte de los creyentes.

#### **4.2. Avivamientos y tensiones en el protestantismo del siglo XIX y XX**

Los llamados *avivamientos* representan una serie de sucesos que se dieron lugar específicamente en Estados Unidos, a partir de la llegada de grupos carismáticos de Europa -en especial ingleses y franceses-, representantes de una serie de nuevos procesos gestados dentro de la iglesia a partir de manifestaciones carismáticas (glosolalia) y sucesos extraordinarios, como hechos de sanidad. Se caracterizaban por desarrollarse fuera de los marcos institucionales de las iglesias, aunque terminaron influenciando en ellas.

El primer avivamiento de las colonias norteamericanas hacia mediados del siglo XVIII, tuvo como protagonista al pastor congregacionalista Jonathan Edwards. En este tiempo se ubican como movimiento central los *shakers* (“sacudidores”), un grupo vinculado a los cuáqueros franceses. Sus líderes emigraron a Estados Unidos hacia finales del siglo XVIII para sumarse a este grupo. El segundo avivamiento llegó durante las primeras décadas del siglo XIX a manos del evangelista Charles Finney y sus *camp meetings*, uno de los

antecedentes de las “campañas evangelistas” que se desarrollaron en América Latina a partir de 1950, como analizaremos más adelante.

Estos encuentros masivos de evangelización se caracterizaban por la presencia de manifestaciones espirituales a través de sanidades y la glosolalia, como también de un tipo de liturgia cargado de música autóctona y expresiones corporales. Esto fue el antecedente del tercer avivamiento, el cual surgió a inicios del siglo XX. En este caso, predominó un gran énfasis en las sanidades como también un discurso más crítico contra las corrientes liberales de la época (es decir, grupos que ponían en cuestión la historicidad de la persona de Jesús y fomentaban una exégesis bíblica crítica, como lo fue el Método Histórico-Crítico), que estaban permeando fuertemente la academia teológica occidental.

El movimiento de santidad, de santificación y los diversos avivamientos, fueron epicentros de grandes experiencia espirituales en Estados Unidos, que respondían principalmente a dos escenarios. Primero, un contexto de fuertes transformaciones en los centros urbanos y los fenómenos adyacentes a estas circunstancias, como son los procesos de migración interna y la adaptación al modo de vida en la ciudad. Debido al incremento de los problemas con el alcoholismo, la violencia familiar, el aumento de prostíbulos, el crecimiento de la pobreza y el deterioro de los estratos periféricos -entre otros elementos “denunciados” por los predicadores de aquel momento-, el posicionamiento de estos movimientos se tornó fuertemente moralista, denunciando este tipo de “perversiones” y promocionando discursos de pureza personal.

El segundo elemento es la reacción frente a la rigidez y el tradicionalismo de las iglesias protestantes, unido a una crítica al liberalismo teológico y el movimiento vinculado con el Evangelio Social, una corriente teológica surgida en los Estados Unidos hacia finales del siglo XIX e inicios del XX, con una fuerte impronta política (socialismo) y vinculada a los movimientos obreros de la época. Junto a esta última, germinaron varias corrientes de análisis bíblico y hermenéutica teológica –como la teología dialéctica de Karl Barth y la desmitologización de Rudolf Bultmann (Macquarrie, 1976: 38-65). Esto llevó a un profundo cuestionamiento por

parte de los movimientos de santidad, que promovían la inerrancia, infalibilidad y una interpretación literalista del texto bíblico, sumado a una escatología milenarista.

Es en este contexto donde surge entre 1910 y 1915 la compilación de 90 ensayos teológicos conocida como *The Fundamentals*, que pretendió ser una suma teológica del fundamentalismo evangélico norteamericano, el cual reacciona contra los presupuestos del liberalismo teológico. Este documento será usado por varias décadas, y representará uno de los marcos distintivos de los misioneros enviados luego del tercer avivamiento hacia diversos países, especialmente a América latina, principalmente a México y Brasil (Deiros, 1992)

El lugar de la corporalidad en las experiencias religiosas es característico de los movimientos carismáticos de esta época. Dicho elemento responde a distintos fenómenos, que van desde el cuestionamiento a la cosmovisión burguesa imperante con respecto a la comprensión de la persona, las corporalidades y los modos de socialización de la iglesia en aquel momento, hasta la atención de diversas demandas de los sectores periféricos. Es importante destacar que esta dimensión cobra lugar en el campo de lo ritual, y no en otras instancias de la vida social (trabajo, familia, ocio, etc.)

Aquí dos aspectos significativos. Primero, el lugar de las experiencias extáticas. Uno de los principios teológicos que tomaron forma hacia finales del siglo XIX, especialmente desde el movimiento de Keswick –donde surgirán teólogos referentes del pentecostalismo posteriormente, tales como Charles Finney, Reuben Torrey y Dwight Moody- fue reconocer el bautismo del Espíritu Santo como impulso para el servicio. Esto será reconocido como uno de los pilares de la teología pentecostal. Otro elemento vinculado es la promoción de la oración por sanidades. De aquí el origen del Movimiento de Sanidad hacia finales del siglo XIX, con una vigorosa relación con el pietismo alemán, el cual fue criticado por las teologías liberales del momento.

### 4.3. Los “orígenes” del pentecostalismo

En este contexto, se comienza a gestar el pentecostalismo como movimiento. Existen diversas posturas sobre este desenlace. La más clásica se remonta al llamado avivamiento de la Calle Azuza liderado por William Joseph Seymour en 1904, un predicador afroamericano, hijo de esclavos liberados (Espinosa, 2014: 22-59). En esta comunidad se comienza a dar un proceso de fuerte crecimiento, que inmediatamente se expandirá hacia todo Estados Unidos y también a otros países y continentes. Lo remarcable de este movimiento es la forma en que se constituye la comunidad. En plena época de conflicto racial, la iglesia de la calle Azuza congrega blancos y negros, lo cual provocó enérgicos rechazos y críticas no sólo por parte de sectores dentro de la sociedad en general sino también de otras iglesias, inclusive de representantes de movimientos carismáticos de la época. “Blancos y negros se mezclan en un frenesí religioso”, anuncia un periódico de la ciudad (mencionado por Anderson, 2007: 56)

De aquí, las diversas características de la identidad pentecostal – bautismo del Espíritu Santo, glosolalia, liturgias carismáticas, ente otras- cobra un sentido más amplio al ubicarlas como un marco de resocialización, desde los procesos de mimetización con la religiosidad afroamericana, completamente segregada por las entonces prácticas oficiales cristianas. Representaba la posibilidad de “tener voz” pública a través del don de lenguas (y una interpretación por parte de miembros de la comunidad) en un tiempo donde los asistentes a estas comunidades –negros, latinos y clase obrera en general- eran silenciados socialmente. Hoy día existen 26 denominaciones pentecostales que demarcan su origen en el avivamiento de Azuza, dentro de ellas las Asambleas de Dios.<sup>7</sup>

Hay quienes plantean que en realidad el pentecostalismo no posee un origen particular sino que representa la articulación de un conjunto de

---

<sup>7</sup> Este hecho pone sobre la mesa la relación que existe entre pentecostalismo y religiosidad popular afroamericana en Estados Unidos. Walter Hollenweger (1976: 35-36) identifica cuatro elementos de esta relación: la preponderancia de una liturgia oral, la construcción de una teología desde la narración de testimonios, la participación de toda la comunidad en el servicio y la relación entre cuerpo y mente, reflejados en el acto de la sanidad.

movimientos y transformaciones dentro del cristianismo protestante global (Bergunder, 2005) Es decir, el pentecostalismo como tal no puede ser identificado como especificidad religiosa a inicios del siglo XX sino más bien hacia 1950, cuando se formalizan ciertos procesos de institucionalización denominacionales y se expande el movimiento misionero de iglesias pentecostales en distintos continentes (Anderson, 2010) Podríamos hablar, entonces, del pentecostalismo como un conglomerado de iglesias y expresiones teológicas que tienen ciertas características en común, pero responden a procesos diversificados que no encuentran un solo epicentro geográfico ni temporal, a saber: los diversos focos de renovación carismática dentro del protestantismo global (el de calle Azusa fue de gran impacto pero no el único), y la crisis y tensiones que se produjeron durante las instancias de “criollización” de las iglesias evangélicas provenientes de proyectos misioneros, las cuales comenzaban a dejar de lado las prácticas y discursos heredados, por otros que reflejen una imagen autóctona. Esto último representa un elemento central para comprender la particularidad del pentecostalismo latinoamericano, el cual posee orígenes no necesariamente vinculados con las lecturas históricas tradicionales; más aún, podríamos hablar casi de orígenes paralelos entre el movimiento de Azusa y los primeros grupos pentecostales en la región.

#### **4.4. Las raíces del pentecostalismo en América Latina y Argentina**

Más allá de las vinculaciones entre las misiones transculturales que siguieron a los avivamientos –los cuales se proyectaron hacia todos los continentes, aunque América Latina fue uno de los escenarios predilectos-, se puede afirmar que el origen del pentecostalismo en la región latinoamericana cuenta con raíces independientes a los movimientos emergentes norteamericanos. Carmelo Álvarez (1995) propone una periodización en tres etapas sobre el nacimiento y expansión del pentecostalismo latinoamericano: 1) surgimiento del pentecostalismo criollo y pentecostalismo misionero (1909-



1929); 2) estabilización, consolidación y crecimiento relativo (1930-1960); 3) rápido crecimiento y diversificación (1960 al presente)

Con “pentecostalismo criollo” nos referimos a grupos que no fueron estrictamente “implantados” en el continente a través de una empresa misionera sino que nació a partir de procesos de “renovación” –es decir, de transformaciones carismáticas en elementos litúrgicos, en las comprensiones de las experiencias religiosas y dinámicas internas de la institucionalidad eclesial– dentro de las mismas iglesias históricas.

El caso más emblemático, y el más temprano que se conoce, es el que se inició en Valparaíso, Chile, entre 1907 y 1909, en la Iglesia Metodista Episcopal. La figura principal es Willis Hoover, médico y pastor de una de las iglesias metodistas más grandes del país a inicios del siglo XX, quien fue influenciado por testimonios de movimientos carismáticos en la India y por comunicaciones personales con misioneros europeos metodistas en Inglaterra. Luego de muchas búsquedas por un avivamiento en la iglesia y el país, se reconoce 1909 como el año en que finalmente sucede. La iglesia de Hoover se separó del metodismo, creando una expresión autóctona, de las más representativas del pentecostalismo chileno actual, y que nunca tuvo conexión directa con el pentecostalismo norteamericano. Una particularidad de esta comunidad fue su relación con sectores populares, movimientos de campesinos y expresiones socialistas de la época, que apoyaban al presidente Allende (Orellana, 2008).

En el caso de Argentina, el origen del pentecostalismo es heterogéneo y responde a esta pluri-dimensionalidad característica de la región, aunque sí podríamos hablar de una mayor influencia de los movimientos misioneros de Estados Unidos. Los primeros testimonios se remontan a 1909 con la llegada de Louis Francescon, Giacomo Lombardi y Lucia Menna a Buenos Aires, quienes estuvieron vinculados con los movimientos avivamentistas de Chicago en esa época (Saracco, 2014; Cfr. Míguez, 1999). Fueron los precursores de las Asambleas Cristianas en el país.

Aquí una de las primeras características del pentecostalismo en Argentina: su origen y expansión entre colectivos inmigrantes. Esto lo vemos no sólo en el grupo de pastores italianos provenientes de Chicago sino también en otros misioneros que arribaron durante ese período, como Alice Wood (canadiense, quien fundó una de las primeras comunidades de la Unión de las Asambleas de Dios), Niels y Annina Sorensen (dinamarqueses que trabajaron con Wood en Gualeguaychú, Entre Ríos) La llegada de misioneros suecos durante la década de los 20 y 30 en el nordeste argentino, misioneros norteamericanos de la iglesia Asamblea de Dios o el trabajo de Louis Francescon, Narciso Natucci y Domingo Marino entre comunidades italianas en Buenos Aires, Santa Fe y Entre Ríos, fueron también grupos donde se vivieron los primeros conflictos con las denominaciones de origen, y que dieron lugar al surgimiento de nuevas iglesias de corte nacional.

El elemento inmigratorio es importante a destacar ya que dicho fenómeno trajo consigo una serie de elementos que influirán en los filamentos internos de las prácticas y procesos institucionales y doctrinales del pentecostalismo tradicional argentino (al menos hasta la década de los '80), como son la resistencia al catolicismo y al compromiso político institucional. Lo vemos, por ejemplo, en una conocida frase de Francescon que dice: “ne geriarquia e ne anarchia” (ni jerarquía, ni anarquía), la cual refleja dos aspectos muy característicos entre los inmigrantes italianos: las tensiones con la Iglesia Católica Romana (especialmente en torno a la disputa por el reconocimiento de los evangélicos como expresión religiosa) y con los movimientos anarquistas italianos que arribaron al país (Saracco, 2014; Wynarzkyk, 2009).

El elemento inmigrante también se relaciona con el crecimiento del pentecostalismo entre las clases proletarias en los centros urbanos en desarrollo a partir de la década de los '30. Existe una fuerte relación entre los conflictos que traen los procesos de socialización que se gestan por la migración interna a partir de las dinámicas de industrialización en las grandes ciudades y la recepción de diversas expresiones religiosas, tal como sucedió con el

metodismo en el siglo XVIII, dentro del contexto de la revolución industrial en Inglaterra.

Entrando en la década del '40, el pentecostalismo, junto a todas las expresiones no católicas de la época –principalmente el protestantismo en general y el judaísmo-, se encontraban bajo una encrucijada con dos caras: la profundización del enfrentamiento con la Iglesia Católica y el reconocimiento por parte del Estado. Ambos elementos van de la mano ya que representan instancias de conflictividad política más amplia (es decir, que trascienden la dimensión propiamente religiosa de estos procesos), especialmente en lo relacionado a los tratados político-económicos con otros países –especialmente Inglaterra y Alemania-, lo que incluía el reconocimiento de derechos por parte de los grupos inmigrantes (dentro de ellos, el de libertad religiosa) Es en este contexto donde se gesta la constitución del fichero del culto (Canclini, 1998).

Este proceso alcanza cierto clímax durante la presidencia de Perón, quien mantenía un público enfrentamiento con la iglesia católica, razón por la cual se acercará a otras comunidades religiosas para lograr una plataforma de legitimación. Entre ellas se encontraban las evangélicas, aunque éstas mantuvieron cierta distancia inicialmente. En este contexto, llega al país Tommy Hicks, un predicador estadounidense de tradición bautista cercano a los movimientos de sanidad, con el objetivo de realizar una “campana evangelística”. Hicks no era conocido por el mundo pentecostal argentino. Pero a días de su arribo, tiene una entrevista con el mismo presidente Perón, lo cual le dio una visibilidad pública que impactará profundamente el mundo evangélico, más específicamente en la visibilización social que comenzó a ganar partir de este acontecimiento.

El trabajo de Hicks en el país se extenderá por varios meses. Su persona cobró popularidad, lo que –según Saracco (2014: 114)- fue un hecho que obtuvo cierto tinte político, si se ubican estos hechos en el marco de la crisis que sufría la figura de Perón por entonces. Más allá de que este proceso puede interpretarse desde una dimensión contextual, vale la advertencia de Joaquín Algranti (2010: 77) sobre el hecho de que la eficacia de Hicks no deviene

solamente de esta translocación de carisma –como sostiene Saracco- frente a la debilidad del liderazgo de Perón, sino también a las características particulares del pentecostalismo en tanto identidad religiosa y su eficacia para articular y catalizar diversas demandas del momento, tanto en el campo social en general como religioso en particular.

Este suceso impactó dentro del campo pentecostal argentino en dos direcciones. Primero, se inauguró una nueva modalidad de trabajo como fueron las campañas evangelísticas, las cuáles serán espacios a través de los cuales el pentecostalismo cobrará popularidad entre las décadas de los '60 y '80, como veremos más adelante. En segundo lugar, la visita de Hick sirvió como vidriera pública del pentecostalismo dentro de la sociedad argentina, como nunca lo había logrado antes, más teniendo en cuenta la persecución y exclusión social del protestantismo en tanto minoría religiosa.

Como mencionamos, la utilización de la modalidad de campañas evangelísticas fue implementada por varios pastores argentinos luego de Hick, por lo que alcanzaron un amplio reconocimiento popular –entre iglesias tanto del país como de la región- por la masividad de las convocatorias. Como indica Algranti (2010: 74), este proceso representa una etapa de “nacionalización” del pentecostalismo. Entre estos pastores, cabe recalcar la figura de Omar Hugo Cabrera, quien a inicios de los '70 fundó el ministerio *Visión del Futuro*, originalmente de Santa Fe, pero que luego se extendió hacia distintas provincias. Otro de los pastores reconocidos en este período fue Carlos Annacondia, quien comenzó con el ministerio *Mensaje de Salvación* en la provincia de Buenos Aires. Ambos personajes se caracterizaron por realizar campañas enfocadas en la conversión en masa y en practicar la oración por sanidades físicas y liberación demoníaca. Un tercer movimiento importante en esta época fue el *Ministerio Ondas de Amor y Paz*, perteneciente al controvertido pastor Héctor Aníbal Giménez, el cual tuvo un fuerte impacto en Capital Federal (Wynarczyk, 2014).

Dos características importantes de estos ministerios fueron, por un lado, la búsqueda de trabajo en red con iglesias de las ciudades o provincias donde se

realizaban las campañas (principalmente pentecostales, pero también de otras denominaciones); y por otro, la utilización de diversos medios de comunicación, especialmente programas de radio, no sólo para promocionar los eventos sino también para desarrollar instancias de evangelización y hacer presencia en la comunidad.

La década de los '80 representó un período de fuerte crecimiento para el pentecostalismo, nutrido principalmente por las campañas pero también por una paulatina visibilización pública que ganó a través de su relación con espacios políticos (Wynarczyk, 1989). Se estableció más fuertemente en sectores populares, especialmente en el conurbano bonaerense. Dicho crecimiento se vio movilizado por diversos factores, en especial por los nuevos procesos sociales tras el regreso de la democracia, como también cierto debilitamiento que vivió la iglesia católica en tiempos post dictadura.

Durante los '90 se profundizó un proceso de fuertes cambios, por tres motivos. Primero, el surgimiento de las llamadas mega-iglesias y el neopentecostalismo. Mientras que durante las décadas anteriores el pentecostalismo logró afianzarse en sectores populares, poco a poco fue alcanzando otros sectores dentro de los centros urbanos. Tal vez el hecho de que el pentecostalismo se haya trasladado desde diversas provincias hacia Buenos Aires es un factor que posibilitó de esta dinámica. Este hecho va aparejado al surgimiento del “neopentecostalismo”, término que no refiere al surgimiento de un nuevo sector o grupo sino a una mutación dentro de esta expresión evangélica, que se podría resumir en dos elementos centrales: el desarrollo de nuevos elementos doctrinales y teológicos (la práctica de la guerra y mapeo espiritual, cambios en concepciones eclesiológicas básicas, especialmente relacionadas con el liderazgo, como lo muestra el surgimiento del *movimiento apostólico*<sup>8</sup> y el nacimiento de la teología de la prosperidad) y

---

<sup>8</sup> El *movimiento apostólico* emerge a fines de los '80 y principios de los '90, siendo uno de los mas importantes exponentes el misionero norteamericano Peter Wagner, quien trabajó por muchos años en América Latina, más específicamente en Perú. En un inicio, este movimiento estaba relacionado con la teología de la “guerra espiritual” (una corriente que planteaba el mapeo territorial a partir de la influencia de fuerzas demoníacas que actuaban sectorialmente), aunque después derivó de una nueva propuesta de liderazgo, donde se establecieron “pastores

segundo, lo que Hilario Wynarczyk (2009) denomina como la asunción de un *dualismo positivo*, o sea, una acción más propositiva hacia el “mundo” como referente moralizador.

El segundo elemento fue la emergencia de partidos políticos confesionales. Más allá de que durante los '80 existieron diversos intentos de formar expresiones políticas evangélicas -como la *Asociación Alianza Evangélica Argentina* (ALEVA) y *Civismo en Acción* (CEA)-, las iglesias más representadas en este período fueron la Bautista, los Hermanos Libres y la Metodista. A partir de 1991, comenzaron a surgir nuevos intentos de agrupación partidaria evangélica, esta vez con una fuerte presencia pentecostal. Encontramos el *Grupo Rochester*, el *Movimiento Cristiano Independiente* (MCI) y el *Movimiento Reformador* (Wynarczyk, 2009; Semán, 2014)

El tercer elemento a destacar en este contexto es el surgimiento de diversos movimientos de renovación en otras denominaciones, inspiradas en la influencia del pentecostalismo. La iglesia que más atravesó por un profundo proceso de cambio y conflicto interno por la adopción de prácticas carismáticas de corte pentecostal fue la Bautista, la cual llegó a reconocer dos grandes facciones: los *conservadores* (que persistían en mantener las prácticas tradicionales de la denominación, con modelos más tradicionales de liderazgo, dirección a través de asambleas de miembros y liturgias tradicionales con himnos provenientes del conocido *Himnario Bautista*) y los *renovados* (quienes abogaban por un cambio en la liturgia a través de la inclusión de nuevos instrumentos y el uso de música con ritmos más “latinoamericanos”, juntamente con la aceptación de prácticas carismáticas en el culto como el hablar en lenguas, las expresiones corporales a través de la danza, y la transformación de prácticas institucionales, especialmente en una visión del liderazgo más jerárquica). Otras denominaciones, como la de los Hermanos Libres, la Alianza

---

de pastores”, es decir, personas encomendadas por grupos de líderes locales dentro de un área específica (en algunos casos, llegó a ser países enteros) para ser sus guías. Este movimiento comenzó con mucha fuerza en Estados Unidos, aunque luego se extendió por todo el mundo, y en América Latina en particular con mucha fuerza (Deiros y Mraida, 1994)

Cristiana y Misionera e inclusive la Metodista experimentaron procesos similares, aunque con menor impacto.

## **5. Corrientes de estudio socio-antropológico del pentecostalismo**

### **5.1. El pentecostalismo como campo de estudio**

Allan Anderson (2010: 16-29), uno de los especialistas más reconocidos en el estudio del llamado *pentecostalismo global*, identifica cuatro abordajes de este fenómeno dentro de la academia. El primero es el *enfoque tipológico*, que tiende a caracterizar los diversos grupos dentro del pentecostalismo. Por ejemplo, tenemos el reconocido estudio de Walter Hollenweger (1976), que divide dicho grupo entre pentecostales clásicos, movimiento carismático de renovación y las iglesias independientes pentecostales. Por su parte, Anderson identifica *cuatro tipos superpuestos* de caracterización dentro del pentecostalismo: 1) *pentecostales clásicos* (los movimientos emergentes a inicios del siglo XX, como los pentecostales de la sanidad, pentecostales unitarios, pentecostales del bautismo del Espíritu, entre otros); 2) *independientes e iglesias espirituales* (ubicadas principalmente en China, India y África Sub Sahariana; muchas de ellas no se identifican explícitamente como pentecostales pero mantienen prácticas similares, tales como la sanidad a través de la oración, los dones del espíritu, entre otros elementos); 3) *iglesias carismáticas tradicionales*, incluyendo las católicas (más bien vinculadas a los movimientos carismáticos a partir de 1960); 4) y el *neopentecostalismo* o *neocarismatismo* (identificados por su énfasis en la guerra espiritual, el movimiento apostólico y una mayor presencia en el espacio público).

El segundo enfoque es el *científico social*, donde “pentecostalismo” se utiliza como una clasificación amplia que encierra diversos fenómenos, agentes y tipologías sociales, que pueden ir desde la noción de religión e iglesia hasta aspectos más bien fenomenológicos. Aquí Anderson critica el gran prejuicio que preponderó en los primeros estudios sobre este campo, donde dicha expresión religiosa se define más bien desde un sentido sectario o desde

lecturas economicistas o materialistas (como el caso de Christian Lalive d'Épinay, aunque también merece mencionar que el objetivo del pensador francés, junto con Willems, tenía como objetivo analizar el fenómeno de crecimiento del pentecostalismo antes que hacer un análisis de su composición identitaria e institucional; Cfr. Fediakova, 2013)

Abordajes más recientes toman al pentecostalismo desde lecturas sensibles a la complejidad y heterogeneidad identitaria, y todas las aristas que cubren sus prácticas, a saber, procesos interculturales, modos de incidencia socio-política, desarrollos teológicos críticos, entre otros. Estos estudios destacan al pentecostalismo como *movimiento global*, ofreciendo relecturas no sólo sobre el origen del movimiento sino también de los modos de expansión y configuración contemporáneos, que distan de ser acontecimientos aislados o centrados en cierta linealidad geográfica (por ejemplo, como resultado exclusivo de la influencia de grupos en Estados Unidos), sino más bien procesos heterogéneos de intercambios transculturales (Synan, Yong y Álvarez, 2014).

El siguiente enfoque es el *histórico*. En este abordaje el pentecostalismo representa un espacio donde convergen movimientos con conexiones sincrónicas y diacrónicas. Este enfoque resalta dos elementos. Por un lado, presenta el pentecostalismo como una expresión de “quiebre” dentro de las llamadas iglesias libres, las cuales, frente al crecimiento del fundamentalismo y el tradicionalismo que comenzó a reinar en estas últimas (especialmente desde fines del siglo XIX), enfatizaban en “la libertad del Espíritu” como una condicionalidad teológica que deconstruye y cuestiona cualquier dogmatismo tanto religioso como social, dando mayor lugar a la experiencia singular y grupal como fundamento primario de la nominación pentecostal. Por otro, tal como hemos mencionado, esta corriente también discute el origen de esta expresión religiosa, al ubicarlo en un escenario heterogéneo y convergente entre distintos espacios geográficos, dinámicas institucionales y procesos sociales.

El último enfoque es el *teológico*. Las discusiones más importantes en este campo se dan en torno a las especificidades del discurso teológico del



pentecostalismo (o, más bien, si esta expresión religiosa las posee). También podríamos agregar el hecho de que inicialmente se hablaba de la teología pentecostal principalmente como una configuración oral y popular, mientras hacia finales de los '80, en línea con la complejización de los estudios sobre el campo, se comienza a analizar con mayor cuidado (y menos prejuicio) el desarrollo de la teología pentecostal académica, más aún considerando que a partir de 1990 emergen los primeros doctores en teología pentecostales, al menos en América Latina (Panotto, 2016b)

## **5.2. El estudio del pentecostalismo en Argentina**

### *5.2.1. Abordajes iniciales y clasificaciones del pentecostalismo*

Existe una ya afianzada corriente de estudios sobre la relación entre pentecostalismo y política en Argentina. Podemos mencionar algunas obras ya clásicas en la materia, como el reconocido análisis del teólogo argentino Norberto Saracco –uno de los primeros pentecostales latinoamericanos en obtener un doctorado en teología-, quien realiza un detallado estudio de la historia, teología y sociología de las comunidades pentecostales en el país desde su nacimiento en 1909 hasta 1990 (Saracco, 2014)

Alejandro Frigerio, por su parte, realizó en 1994 uno de los primeros ensayos que sistematiza los diversos trabajos en torno al pentecostalismo en el Cono Sur, con especial énfasis en Argentina y Uruguay, dos contextos que por aquel entonces recién comenzaban de manera incipiente a dar cuenta de este sector evangélico en diversos abordajes socio-antropológicos, especialmente si lo comparamos con los estudios más avanzados en la academia brasilera y chilena. Dicho abordaje (Frigerio, 1994) representa un trabajo pionero que abarca la distinción entre pentecostalismo y neopentecostalismo en Argentina, realizando una comparación con el fenómeno de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's) e identificando las caracterizaciones socio-antropológicas y fenomenológicas distintivas entre dichos grupos.

También encontramos el profuso trabajo de Hilario Wynarczyk, quien realiza hacia finales de los '80 un análisis detallado y pionero en torno a la labor evangelística de los tres pastores emblema dentro del movimiento pentecostal argentino que hemos indicado anteriormente, a saber, Omar Cabrera, Héctor Gimenez y Carlos Anacondia (Wynarczyk, 1989)

Por último, también vale destacar los trabajos de Matt Marostica (1994, 2000), quien a inicios de los '90 denominó al campo evangélico como un “nuevo movimiento social”, a raíz de que dicha expresión religiosa –según este autor- logró por entonces un fuerte afianzamiento en términos de “identidad cultural”, es decir, como “espacio de expresión social”.

Existen en la actualidad un conjunto de estudios que han esbozado propuestas de categorización con respecto a las diversas formas de analizar el pentecostalismo contemporáneo en Argentina, no sólo desde la perspectiva metodológica sino también epistemológica. Joaquín Algranti (2006, 2009), por ejemplo, propone como punto de partida el estudio del lugar de las comunidades pentecostales como instancias que cumplen una función de reconstrucción de los tejidos sociales y procesos de subjetivación, teniendo en cuenta las consecuencias socio-económicas y culturales de las lógicas neoliberales imperantes en el país a partir de fines de los '80. De aquí advierte sobre la necesidad de visualizar los movimientos que se gestan dentro del “paradigma de la modernización”, especialmente de los límites presentes en perspectivas clásicas –fundidas en abordajes modernizantes y funcionalistas, donde el pentecostalismo actúa más como marco legitimador o falla sistémica-, hacia perspectivas centradas en las teorías del mercado religioso (que habilita a una más complejizada lectura de las interacciones subjetivas dentro de un espacio de demandas plurales) y lo que denomina como “giro antropológico”, el cual otorga más lugar al agente creyente como marco central de análisis (es aquí donde la categoría de *identidad* cobra un lugar central).

En resumen, Algranti cuestiona tanto el énfasis sobre las determinaciones estructurales presentes en trabajos iniciales dentro del campo, que ven al pentecostalismo sólo como un fenómeno de reacción sin una

diferencia propia o constitutiva en tanto agente socio-religioso, como también la parcialización que podría existir en enfoques demasiado particularistas, que dejan de lado elementos contextuales, institucionales y sistémicos (“la antropología no es suficiente”, afirma), por lo que sugiere profundizar en la especificidad de la religiosidad pentecostal como unidad analítica, en vistas de superar los reduccionismos sociológicos.

En la misma línea, Marcos Carbonelli (2011) desarrolla una detallada descripción de los análisis en torno al pentecostalismo y su vinculación con el campo político, especialmente durante el período posterior al retorno de la democracia. Carbonelli identifica tres grandes enfoques: el histórico (especialmente focalizado en la emergencia del pentecostalismo luego de la dictadura militar), la teoría de los movimientos sociales (que se centra en el crecimiento de la visualización pública del pentecostalismo a partir de la conformación de diversos espacios que van desde partidos políticos hasta federaciones eclesiales) y la mirada antropológica (orientada en la conformación de subjetividades dentro de las comunidades eclesiales, y las particulares miradas socio-políticas que se vislumbran dentro del campo de la religiosidad popular)

Hallamos también otras corrientes de análisis con menor repercusión (aunque presentes dentro de los estudios más relevantes mencionados), como estudios *histórico-teológicos* (Deiros y Mraida, 1994; Deiros, 1997), que dan mayor énfasis a las transformaciones tanto del pentecostalismo como de otras denominaciones evangélicas, a través del fenómeno de *carismatización* del campo, el cual fue mutando con el transcurrir del tiempo (y donde podríamos ubicar el paso del pentecostalismo al neopentecostalismo). También encontramos abordajes recientes focalizados en la influencia del pentecostalismo en los *medios de comunicación y en políticas culturales* (Renold, 2011; Algranti, 2013), que dan cuenta de las nuevas estrategias de incidencia a través de la llegada a un público más amplio y no exclusivamente eclesial.

### 5.2.2. Categorizaciones analíticas de la relación pentecostalismo-política

Nuestra propuesta es aportar a estos estudios desde una categorización alternativa aunque complementaria, enfatizando no tanto en las configuraciones del campo pentecostal o en los modos de clasificación identitaria, sino más bien en los enfoques existentes sobre el estudio de la relación entre pentecostalismo(s), dinámicas políticas y espacio público. Es decir, creemos que es necesario un abordaje que tome en cuenta tanto las particularidades de la agencia pentecostal como el lugar de esta expresión evangélica dentro de un entramado más complejo, donde entran en juego elementos tanto contextuales como institucionales, en donde ambos elementos sean considerados en un sano balance de complementación como de tensión a la hora de hablar de la *identidad pentecostal*.

Pasando específicamente al análisis de la relación ente pentecostalismos y política, identificamos tres corrientes predominantes en la academia argentina. La primera se ubica en un abordaje que denominamos *institucionalista*, el cual se centra en la observación de la relación entre pentecostalismo (especialmente de individuos dentro de este campo) y la política partidaria o institucional. Uno de los autores más relevantes en esta línea es Hilario Wynarczyk (2009, 2010), quien utiliza los conceptos de “campo de fuerzas” (desde los cuales identifica las tensiones y conflictos dentro del sector evangélico, especialmente entre los dos polos que, según este autor, componen el espacio: el histórico liberacionista y el conservador bíblico) y de movimientos sociales, cuya configuración identitaria se proyecta en el paso de ser un sector excluido dentro de esferas sociales y eclesiásticas monopólicas, hacia la creación de estrategias de acción y visibilización pública, a partir de la conformación de partidos políticos y su participación dentro de debates políticos y legales sobre temáticas socialmente sensibles, como lo fue la propuesta de revisión del proyecto de libertad religiosa y registro de cultos (Wynarczyk, 2010).

Dentro de esta misma línea, aunque con importantes matices y ampliaciones analíticas, encontramos los trabajos de Marcos Carbonelli (2008,

2009, 2012; Carbonelli y Mosqueira, 2010, 2012) focalizados, principalmente, en el estudio de líderes evangélicos en el conurbano bonaerense. Mientras los abordajes de Wynarczyk alcanzan hasta fines de la década de los '90 y se concentran en la fallida conformación de partidos confesionales, Carbonelli se focaliza en los procesos políticos emergentes (III□□□□□□□□ en esta o de los autores mindividuos particulares) y izacis miradas socio-politar), líneas desde un anclaje territorial, es decir, desde los juegos que se gestan dentro de la política local en barrios bonaerenses entre líderes, pastores evangélicos y otros actores socio-políticos de la comunidad. Los pastores se transforman en competidores que ingresan en la arena pública –dentro del heterogéneo conglomerado de agentes y funcionarios políticos barriales- como referentes sociales, donde el ejercicio pastoral se convierte en una plataforma de mediación política. Una de las temáticas centrales que desarrolla Carbonelli es lo que denomina como *moralización de la política*, que refiere a la concentración de estos actores y grupos sobre temáticas relacionadas con la moral personal y familiar, las cuales se convierten en banderas políticas de articulación identitaria, institucional y discursiva. Más específicamente, la incidencia es vista como moralización de la sociedad (corrompida por la relativización o el abandono de los “valores cristianos”) y de la propia institucionalidad política (donde funcionarios y gobiernos están corrompidos por la maldad, la corrupción y la “lejanía de Dios”)

En segundo lugar, identificamos un abordaje centrado en la *religiosidad popular*, cuyos referentes principales son Daniel Míguez (1999, 2001, 2012) y Pablo Semán (2000, 2001, 2010) Dichos trabajos parten de una complejización de la definición de lo popular (Míguez y Semán, 2006), espacio que se comprende –según estos autores- no sólo desde la visión tradicional que enfatiza la circunscripción del sector en una condición socio-económica o en un estatus periférico, sino como una espacialidad heterogénea en la que convergen una pluralidad de actores que construyen “una compleja variedad de alternativas y estrategias de adaptación y resistencia” con respecto al contexto

socio-político circundante, más específicamente el de la Argentina neoliberal pos dictadura (Míguez 2012: 241)

En esta corriente vemos un fuerte énfasis en la deconstrucción de los paradigmas modernizantes, tanto en relación a la comprensión socio-política de lo popular como en lo estrictamente religioso que caracteriza este sector, el cual no se delimita a una perspectiva institucional –es decir, en la relación de los espacios religiosos con partidos o instancias públicas- sino más bien en los complejos procesos de legitimación, resistencia y agencia por parte de los sujetos, en su auto-comprensión con respecto a la situación socio-política en que se inscribe dentro de la espacialidad de “lo popular”, unidad que responde tanto a un conjunto de caracterizaciones propias como también inscripciones dentro de una situación socio-política más amplia, especialmente vinculadas a la relación centro-periferia en los espacios urbanos, ejecución de políticas neoliberales, desplazamiento de la acción del Estado y desgaste del tejido social, debilidad en las estructuras de sostenibilidad, entre otras, lo cual remite a un conjunto de dinámicas de sostenimiento, de sobrevivencia y de recreación de marcos identitarios socio-culturales, frente a la crítica y porosidad de los paradigmas modernizantes hegemónicos.

De esta manera, lo religioso –especialmente en su vertiente pentecostal- es definida como matriz de resignificación social, en tanto marco simbólico y ritual que sirve a la contraposición y resistencia de instancias de exclusión (social, política, económica, simbólica, cultural) y al vacío que produce la carencia de identificación con institucionalidades políticas tradicionales, especialmente el Estado (el cual alcanzó un profundo descreimiento y crisis durante la década de los '90)

Por último, ubicamos una tercera corriente que denominamos como *una sociología cultural* dentro de los estudios sobre pentecostalismo y política. En este caso utilizamos dicha designación para resaltar una serie de abordajes que destacan el análisis en las construcciones identitarias, a partir de las dimensiones tanto políticas como religiosas que confluyen en un *ethos* que se aglutina en las prácticas de los sujetos creyentes y en una diversidad de

procesos institucionales (tanto internos a la comunidad eclesial como externos, es decir, hacia el barrio o comunidad circundante).

Uno de los referentes más importantes en esta línea es Joaquín Algranti (2006, 2007, 2008, 2009, 2010), quien a través del estudio de la Iglesia Rey de Reyes muestra la gestación de una diversidad de procesos socio-políticos dentro de la comunidad social, los cuales se proyectan en resignificaciones cosmovisionales y en prácticas sociales específicas por parte de los creyentes. Desde un enfoque equilibradamente balanceado entre sociología, etnografía y análisis político, Algranti examina la dimensión política del pentecostalismo, no ya en relación a la participación dentro de marcos partidarios sino desde una perspectiva más amplia, a saber, desde una dimensión ética que incluye prácticas individuales, dinámicas comunitarias, mecanismos eclesiológicos y discursos teológicos.

Haciendo un balance de las corrientes hasta aquí descritas, resaltamos el hecho de que ellas no se excluyen ni se contradicen. Más bien, poseen énfasis distintos, según los objetivos de estudio, campos de trabajo y marcos teórico/epistemológicos que se proponen. En el caso de la visión *institucionalista*, hay un claro foco en las dinámicas partidarias e institucionales dentro de la burocracia política. Más allá de la relevancia sobre esta especificidad analítica que prefigura dichos trabajos, consideramos que puede existir un riesgo en sesgar con cierto reduccionismo la comprensión de la dimensión política de las comunidades pentecostales al focalizar el análisis de la relación sólo con instancias partidarias o la presencia en prácticas burocráticas dentro de la institucionalidad o clase política.

En otras palabras, se puede caer en el error de considerar que la politicidad de lo religioso se manifiesta sólo en su participación partidaria, en el juego dentro de la burocracia estatal o a partir de la referencia a discursos tradicionales dentro de la tradición política (como son el peronismo, radicalismo, marxismo, y todas las derivaciones teológicas que se podrían pergeñar a partir de allí: fundamentalismo evangélico, teología de la prosperidad, teología de la liberación, etc.), sin ver las disidencias presentes en

los grupos, las complejidades dentro de los procesos de identificación -política, religiosa, institucional y teológica-, o la diversidad de construcciones de sentido socio-político a partir de la innumerable mixtura que imprime el campo desde los modos de articulación o hibridación de discursos y prácticas (individuales o colectivas).

Más específicamente, cuestionamos tres elementos que podríamos reconocer detrás de este análisis. Primero, una *medición cuantitativa de la relación entre pentecostalismo y política*, donde el nivel de acción o influencia política vaya de la mano de la cantidad de posiciones dentro de una institución pública o de escaños en una expresión partidaria. Segundo, *una mirada estratégica de la acción política*, donde la dimensión política de la comunidad o de los individuos sea evaluada sólo en términos del tipo de acciones que se ejercen para alcanzar lugares de influencia dentro de un cuerpo institucional. Tercero, *definir la incidencia pública como presencia numérica*, lo cual va unido a la primera observación con respecto a una mirada enfocada en alcances cuantitativos (tanto sociales como institucionales), antes que en la pluralidad de matrices de acción que pueden acontecer dentro de la comunidad eclesial como en su ámbito circundante, desde los propios discursos y prácticas religiosas.

Los estudios desde la religiosidad popular dieron otra mirada a la relación entre pentecostalismo y política, mostrando la complejidad de factores que entran en juego a la hora de procesos electorales –en este caso, la vinculación entre sectores populares, pentecostalismo y peronismo (Semán, 2013)-, que lejos de encontrar acciones unidireccionales o un ejercicio “consciente” por alcanzar “presencia pública” o vinculación con partidos políticos, más bien se relacionan con estrategias cotidianas de sobrevivencia y resistencia frente a coyunturas de crisis socio-económica. En otras palabras, el eje de análisis de estos trabajos se ubica más directamente en las acciones de los sujetos creyentes, en los entramados simbólico-rituales del pentecostalismo en la cotidianidad de las personas y las comunidades, y su influencia en la construcción de matrices cosmovisionales en espacios de exclusión.



La única observación que podríamos hacer sobre este último paradigma es su centralización sobre el sentido de *crisis* como epicentro de sentido, donde lo religioso o las construcciones teológicas son vistas sólo como respuestas a coyunturas sociales límite, como la pobreza o la exclusión en términos institucionales (más concretamente, por parte del Estado). Aunque estos elementos no lo vemos en los estudios de Semán y Míguez –quienes son muy conscientes de los posibles reduccionismos analíticos del campo al sobre enfatizar estos procesos-, la ampliación de este abordaje hacia otro tipo de campos o contextos podría reducir lo religioso sólo a un modo de sobrevivencia, dejando de lado otros aspectos más bien existenciales, éticos o propositivos que van más allá de palear una circunstancia socio-económica particular.

La tercera corriente, que denominamos socio-cultural, camina en gran medida por el mismo sendero que los estudios sobre la religiosidad popular, aunque profundiza y explicita con más claridad ciertas categorías analíticas, especialmente en dos direcciones: una ampliación de la concepción de lo político y una complejización de la relación entre estructura (eclesial) y agencia (religiosa), especialmente en términos de incidencia pública y construcción de discursos socio-políticos. En este caso, el estudio se concentra en la relación entre ethos pentecostal y ethos socio-político -o, dicho de otra forma, en la dimensión política del ethos pentecostal-, teniendo en cuenta las implicancias que tienen las estructuras eclesiales como espacios de (re)socialización, los discursos teológicos como instancias de (re)imaginación social y resignificación de cosmovisiones políticas, entre otros elementos.

De esta manera, lo político se enlaza con la auto-definición de la iglesia dentro del espacio público (con dinámicas y conflictos que alcanzan, se redefinen y se resisten de diversas maneras dentro de la comunidad), como del lugar que cobran elementos concretamente religiosos –del pentecostalismo, con sus especificidades eclesiológicas y teológicas- en la construcción de visiones sociales, culturales, económicas y políticas.

## 6. ¿“Pentecostalismo progresista”? El aporte de la academia teológica

Como complemento a esta sistematización de abordajes sobre la relación pentecostalismo-política, es importante considerar algunas perspectivas que han sido trabajadas por una primera generación de teólogos pentecostales, quienes han propuesto una relectura de los principios teológicos de esta expresión evangélica a partir de una comprensión más amplia sobre la incidencia social de dicha iglesia, partiendo precisamente de un conjunto de trabajos socio-etnográficos en diversas comunidades de América Latina. Aunque dicho conjunto no posee ninguna nominación como corriente homogénea de pensamiento, algunos lo han llamado -sólo a modo de identificación- *pentecostalismo progresista*. Ahondar sobre estos abordajes nos servirá también para comprender y analizar la particularidad del discurso en el CCNV.

Amos Young, uno de los teólogos más renombrados hoy dentro del campo de estudios del pentecostalismo, hace una distinción –analizando este movimiento a nivel global, pero centrándose en África, Asia y, especialmente, en América Latina- de tres tipos de relación entre dicha expresión religiosa con la cultura y la sociedad (Young, 2010: 26-38). Primero el *sectarismo pentecostal*, representado por espacios que responden a una cosmovisión separatista, restauracionista, apocalíptica (milenarista) y a una exégesis literalista del texto bíblico, que lleva a tener, más bien, una distancia demarcada con los asuntos políticos, como un campo que no concierne al desarrollo a la iglesia, la cual debe concentrarse más bien en apelar a una salvación ultraterrena.

En segundo lugar encontramos el *conservadurismo pentecostal*, el cual sigue las mismas características que el sectario pero con la diferencia que posee una mayor conciencia de las problemáticas y contextos socio-culturales en los que se encuentra, las cuales aborda desde su particularidad discursiva y teológica. Esta línea se relacionaría, por ejemplo, con un tipo de incidencia de *moralización de la política*, tal como vimos en Carbonelli anteriormente, donde la distinción fe-política sirve a la creación de un tipo de incidencia purificadora.

Por último, Young habla del *progresismo pentecostal*, que realiza una relectura de los discursos y prácticas propios a su especificidad identitaria en diálogo con otros fenómenos religiosos (como la espiritualidad de los pueblos indígenas en países andinos o religiosidades africanas y asiáticas) y marcos teológicos (la teología de la liberación en América Latina o la teología Minjung en Asia), donde las propias especificidades del discurso pentecostal se transforman en marcos para una lectura más contextualizada y no conservadora del lugar de la fe, las iglesias y los fenómenos sociales.

Precisamente es el rastro de este pentecostalismo progresista el que queremos seguir en esta tesis. En el campo de la teología latinoamericana, este tema se ha trabajado desde principios de los '90, como en el conocido libro de José Míguez Bonino (1993), uno de los teólogos protestantes más reconocidos del siglo XX, llamado *Rostros del protestantismo latinoamericano*, donde realiza un estudio comparativo entre las diversas voces del protestantismo latinoamericano (evangélico, liberal, étnico), ubicando al pentecostalismo como una expresión emergente, con una especificidad teológica cada vez más marcada, aunque con paradojas con respecto a su rol dentro del contexto latinoamericano.

En esta dirección, el libro *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño* (1991) –donde el antropólogo André Droogers aparece como uno de los referentes más importantes- fue la obra de mayor influencia en el campo de la teología evangélica (y las ciencias de la religión en Centroamérica y en la región andina) durante la década de los '90. Allí se estudia el lugar de este sector religioso en diversos campos sociales (especialmente el rural) y regiones (principalmente Brasil, Caribe y países andinos), como también muestra las paradojas del pentecostalismo con respecto a la relación entre sus propuestas teológicas y sus prácticas sociales y eclesiales.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Droogers (1991: 21-22) describe estas paradojas de la siguiente manera: “El pentecostalismo promueve el laicado a través de su doctrina en la experiencia personal del Espíritu Santo pero existen muchas iglesias con una fuerte jerarquía; hay libertad para la expresión de las emociones pero también existen estructuras y discursos fundamentalistas y rígidos; aunque

En resumen, ambas obras representan un aporte significativo en el campo del estudio del pentecostalismo desde sus posibilidades hermenéuticas y prácticas. Su importancia reside en el intento de superar algunos análisis reduccionistas y prejuiciados predominantes en la época (especialmente durante los '80), que estigmatizaban al pentecostalismo bajo la nominación de “secta” o de movimiento intrínsecamente conservador en vistas de su discurso teológico, pero sin considerar las innumerables articulaciones prácticas e institucionales, y los matices de su funcionamiento interno y de sus discursos teológicos, cuyos efectos iban más allá de lo que las posturas denominacionales oficiales postulaban.

Tres de los teólogos pentecostales más reconocidos en América Latina – analizados también en las obras mencionadas – son el chileno Juan Sepúlveda y los peruanos Bernardo Campos y Darío López. Sepúlveda realizó un extenso trabajo de reconstrucción histórica del pentecostalismo, y es reconocido por su diálogo con la teología de la liberación. En una de sus obras más importantes (Sepúlveda, 2009), este autor menciona cuatro aspectos de la relación entre dicha corriente y el pentecostalismo: la emergencia en sectores pobres, lectura popular de la Biblia, la centralidad en la experiencia de conversión y la comprensión de la iglesia como comunidad, especialmente desde la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs)

Por su parte, Bernardo Campos ha sido un referente en el espacio ecuménico y en el estudio de la relación entre grupos pentecostales, comunidades indígenas en Perú y sectores populares, y la influencia de dichas segmentaciones dentro del espacio público, especialmente desde una perspectiva eclesiológica. Según Campos (2002a), el énfasis en el laicado ha hecho de las comunidades pentecostales un espacio de legitimación, compensación y protesta simbólica dentro de los sectores populares. Por otro lado, también propone que el tipo de vínculo con la arena pública por parte de

---

suele existir muy poca criticidad con respecto al contexto social y político circundante, los creyentes pentecostales luchan por un testimonio y ciudadanía ejemplares; creen en una escatología futurista pero por otra parte se habla del presente; las mujeres tienen un lugar central dentro de la estructura, pero simbólica y discursivamente están aún relegadas a un segundo plano en comparación con el varón.”

estos grupos dependerá de la configuración interna de las comunidades eclesiales, las cuales entiende como Iglesia (una estructura jerárquica y burocratizada) o como disidencia religiosa (comprendida más como movimiento transversal)

Por último, Campos hace un estudio del rol del Espíritu –tema representativo en la cosmovisión pentecostal en lo que refiere a la experiencia personal del creyente y el cuestionamiento a la ortodoxia evangélica- como fuerza movilizadora de la comunidad eclesial y de los creyentes hacia la sociedad, la construcción de alternativas socio-políticas y una redefinición del lugar de la fe frente al status quo socio-cultural (Campos, 2002b) En esta misma dirección, encontramos los aportes de Eldin Villafañe (1996), teólogo puertorriqueño que ha trabajado en el campo de la ética social desde un replanteo de la teología pneumatológica en el pentecostalismo, realizando un amplio diálogo con los aportes de la teología de la liberación.

Por último, Darío López –ex obispo de la Iglesia de Dios en Perú, única expresión nacional de dicha denominación que posee un sínodo independiente al de Estados Unidos- ha realizado un detallado trabajo etnográfico entre grupos del Sendero Luminoso en las selvas peruanas y las mujeres que participaban de los proyectos “copa de leche” en sectores populares, donde se encuentran evangélicos pentecostales, muchos de ellos en altos puestos de militancia (López, 2000; 2002). López relaciona elementos de la teología y práctica pentecostales –utopía milenarista, confianza en la protección divina, heroísmo militante- con aspectos claves de la participación política de estos creyentes, quienes lo hacían no sólo desde un convencimiento ideológico sino, principalmente, desde su convicción religiosa y teológica. Este autor también ha realizado estudios que contraponen los vínculos entre sectores evangélicos y el fujimorismo de los '90, con las experiencias de pentecostales militantes en espacios populares y la sociedad civil (López, 2004)

El análisis de estos teólogos da cuenta de dos elementos importantes sobre la especificidad del pentecostalismo y su relación con las dinámicas socio-políticas y culturales. En primer lugar, evidencia la existencia de una

nueva vertiente de pensamiento dentro del pentecostalismo –que posee un encuadre preponderantemente académico (muchos de los autores mencionados pertenecen al primer grupo pentecostal de doctores en teología en América Latina) aunque con ramificaciones en espacios institucionales, eclesiales y denominacionales-, que responde a una cosmovisión alternativa dentro de su plural composición, con una mayor sensibilidad social, apertura al diálogo con otras instituciones, discursos ideológicos y expresiones religiosas, conciencia sobre las dinámicas culturales, entre otros elementos.

En segundo lugar, dan cuenta de una resignificación de diversos conceptos teológicos centrales del pentecostalismo –el lugar del Espíritu, la relación entre fe y sociedad, la experiencia de conversión, entre otros-, desde una hermenéutica que posibilita la reinterpretación de prácticas sociales dentro del espacio público. Es así que surgen nuevos conceptos teológicos, tales como el Espíritu como fuerza movilizadora dentro de la sociedad, las comunidades eclesiales como espacios de resistencia política, las experiencias de conversión como marcos de agencia.<sup>10</sup>

Finalmente, teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, podemos afirmar que estos replanteamientos dentro de la teología pentecostal representan elementos centrales de la dimensión política inherente al propio campo religioso desde sus características específicas. En otras palabras, la polivalencia de sentido en el discurso religioso y las posibilidades de articulación de sus prácticas con distintos sectores y elementos de lo social, habilita un espacio de resignificación de subjetividades, de identidad comunitaria y la interpretación de los procesos sociales por parte de las instituciones eclesiales, grupos de liderazgo y, principalmente, del conjunto de creyentes.

---

<sup>10</sup> Ver la definición de discursos teológicos como significantes vacíos, cuya polivalencia de sentido permiten una diversidad de reinterpretaciones (Algranti, 2008; Panotto, 2012)

## IDENTIDAD E INSTITUCIÓN EN EL CCNV

El Centro Cristiano Nueva Vida (CCNV) es una comunidad que nace en el seno de la Unión de las Asambleas de Dios, una denominación que se origina a inicios del siglo XX en Estados Unidos como resultado de una diversificación de los pentecostalismos originados durante la primera década del movimiento en dicho país. En Argentina, el primer misionero de esta iglesia llegó por 1920, aunque recién en la década de los '50 dicha iglesia toma más fuerza como institución eclesial dentro del territorio. Esta denominación seguía los elementos doctrinales típicos del pentecostalismo, aunque su expresión argentina se caracterizó desde sus inicios por no tener una impronta étnica sino más bien abierta a toda la sociedad en general (Saracco, 2014: 18-32).

El CCNV se funda en 1982 en Parque Patricios, un barrio capitalino que no respondía, al menos por aquel entonces, a la “geografía pentecostal” de la época, ya que durante ese período dichas expresiones evangélicas crecían mayormente en sectores populares, antes que en barrios de clase media. La iglesia comienza a asentarse a través del trabajo del pastor principal Guillermo Prein, quien se insertó en este barrio luego de pastorear otra comunidad de la misma denominación en la zona de Isla Maciel donde, como veremos más adelante, tuvo su primera experiencia pastoral, con grandes desafíos a nivel de trabajo comunitario.

Como casi todo proyecto eclesial en esa época, Prein comenzó con un pequeño grupo barrial, que fue experimentando un crecimiento exponencial y continuado. Inicialmente se realizaron reuniones caseras, las cuales fueron posteriormente acompañadas de “campañas evangelísticas”, las cuales permitieron un paulatino ingreso de membresía. Cabe mencionar que dentro de las entrevistas realizadas, este *mito de origen* (Eliade, 1981) está muy presente dentro del imaginario del liderazgo y la membresía en general; es decir, el recuerdo de un comienzo muy “casero”, en el ámbito de un hogar familiar, que rápidamente logró crecer y extenderse al barrio. Este acontecimiento se halla muy presente como relato histórico fundacional de las prácticas de la iglesia,

especialmente en lo que refiere al actual programa de espigas (reuniones caseras). Y tal como veremos más adelante, dicho elemento tiene un trasfondo no solamente histórico sino también teológico, al recordar los comienzos de las primeras comunidades cristianas y su configuración en pequeños grupos, retrotrayendo con ello la pureza de los orígenes.

Actualmente el CCNV abarca un grupo de más de 30.000 personas. Cuenta además con un cuerpo de 390 pastores y 10 templos en distintas zonas de Buenos Aires (Laferrere, Parque Patricios, Microcentro, Virrey del Pino, Olivos, Ezeisa, Monte Grande, Berazategui, Florencio Varela, Castelar y Lanús). También ha mantenido un trabajo misionero en otras provincias y países. Posee cuatro “iglesias hijas” (Mendoza, Marsella, Uruguay y Usuahia) y cinco “iglesias hermanas” (Rafaela, La Rioja, Córdoba, Rawson y Misiones).

Aquí vale subrayar un elemento llamativo con respecto a cómo se entiende la iglesia a sí misma a partir de esta pluralidad de puntos de reunión que la compone. En una de las entrevistas con Aníbal, uno de los principales pastores del CCNV, manifesté mi intención de centrar la investigación “en la iglesia madre” –aludiendo al lunfardo evangélico que refiere a los templos principales de iglesias que poseen varios centros de reunión-, es decir, en la comunidad que está situada en Parque Patricios. Inmediatamente Aníbal me interrumpe y dice: “no, no es la iglesia madre. La iglesia es todo el CCNV y todas las comunidades que la componen. Parque Patricios es sólo un lugar más de reunión, así como Avellaneda, Mendoza o el que sea”.

Esta afirmación de Aníbal se puede ver plasmada también en el imaginario de la membresía en general y de todos los entrevistados en este trabajo. Existe una construcción discursiva en torno a la constitución heterárquica y federal al referir a la “iglesia”, donde no se precisa un lugar de culto en particular sino la estructura completa del CCNV, lo cual demuestra una constitución a partir de una interacción entre una clasificación instituida de grados (pastor principal, co-pastores, ancianos etc.) conjuntamente a una resignificación más capilar de lo eclesial en tanto significativo identitario. Dicha narrativa hace que la noción de “iglesia” no se restrinja a un lugar de encuentro



particular sino a un conjunto de comunidades y contextos en interacción, articulados a partir de varios elementos identitarios y procesos institucionales, a saber, visitas de los distintos miembros del cuerpo pastoral, participación conjunta en proyectos de incidencia, uso de materiales o programas de formación en común, entre otros. Más aún, como profundizaremos más adelante, existen “ministerios” –como *No Matarás*- que son desarrollados a nivel nacional, y que de alguna manera dan cuenta de la articulación de todos los lugares de reunión del CCNV en distintos puntos geográficos.

Esto hace que “la iglesia” en tanto significante se defina a partir de la relación entre una diversidad de comunidades y espacios, y no necesariamente a un punto único, el cual puede llegar a representar, por ejemplo, al centro de operaciones del liderazgo principal del CCNV. Pero también cabe reconocer que más allá de ello, la iglesia de Parque Patricios, además de representar el centro fundante de reuniones, posee las oficinas administrativas de la iglesia –incluyendo la del pastor principal-, así como también es el lugar donde se desarrollan las principales actividades de la iglesia. Por esta razón, dicha comunidad particular posee un lugar especial dentro del imaginario identitario y estructuración institucional del CCNV.

Esto nos lleva a destacar el hecho de que dicha iglesia, precisamente, no se autodenomine como tal sino como *Centro Cristiano*. En una entrevista con Guillermo Prein, le pregunté directamente porqué utilizan esta nomenclatura. A continuación su respuesta:

*Cuando nace el Centro Cristiano Nueva Vida en mi corazón estaba la visión de tener una comunidad con muchísimas actividades, que abarcaran todo. Desde lo recreativo, educativo, comunitario, social. Bueno, un poco lo que hoy es el CCNV... Quizás en mi visión primaria no era tan extenso como es hoy... Pero en aquel tiempo todo se llamaba templo o iglesia... y tenían por lo general cuatro reuniones por semana: culto de oración, culto de enseñanza bíblica, culto de jóvenes los sábados y culto congregacional los domingos. Y el pastor visitaba a los*

*miembros. Esa era la actividad que hacía la iglesia... La visión nuestra, o la visión mía, era completamente diferente. Yo quería un centro de actividades cristianas que contuviera un lugar para actividades culticas. No pensaba en que el pastor visitara a los miembros de la iglesia. Era usual en aquel entonces que tenías que visitar al menos una vez al año a la casa de cada hermano... Eso no era lo que yo pensaba que debía hacer, sino el contacto debía ser permanente, constante, junto a todos los hermanos. Tratar de nuclearlos, y que la iglesia estuviera abierta a la comunidad, y que todas esas actividades que se hicieran no tuvieran que ver solamente con los miembros de la iglesia sino con todo el pueblo... En definitiva, la visión que yo tenía era la de una iglesia, que en aquel momento estaba distorsionada por lo que se consideraba iglesia. Entonces, el Centro Cristiano es una iglesia. Hoy quizás tendríamos que decirle “Iglesia Nueva Vida” pero nació como Centro Cristiano Nueva Vida y todo el mundo [lo conoce así]... Y es más: en el registro de culto se llama Iglesia Centro Cristiano Nueva Vida [risas] Es algo muy extraño, pero bueno... así somos: un poquito raros... eso somos nosotros.*

Esta explicación certifica que el CCNV pretende responder a una conceptualización heterodoxa de lo que significa ser “iglesia”, desde una mirada más volcada al trabajo comunitario y con una estructura más dinámica, en comparación con otras denominaciones evangélicas. No se pretende romper con la categorización de “iglesia” como concepto teológico elemental y como parte de la herencia cristiana. Pero el uso de “Centro Cristiano” enfatiza más la particularidad identitaria que pretende visibilizar, la cual dista de asemejarse al común templo cristiano donde sólo se desarrollan instancias litúrgicas. Veremos este elemento estructural con mayor detalle más adelante.

Por último, también podríamos decir que este elemento marca una diferencia con la cosmovisión tradicional dentro del campo evangélico, donde se suele hacer la diferencia entre “iglesia madre” y “anexos” (o sea, obras de

misión en otros espacios geográficos, que en una primera instancia dependen de la iglesia que las funda o las acoge en su estructura) Pensando esta dinámica en términos socio-antropológicos más amplios, podemos encontrar –como veremos- que la comprensión de “lo eclesial” se comprenderá más como un proceso de articulación entre grupos, personas y espacios, antes que una estructura jerárquica y delimitada. Podríamos intuir, tal vez, que esta es la razón por la cual en reiteradas ocasiones surge el término “movimiento” para describir el funcionamiento del CCNV.

Como aludimos, esta iglesia comenzó en 1982 con un grupo pequeño de familias. Pero hacia 1987 ya contaba con una membresía de 1600 personas y un sistema inicial de “espigas”, es decir, grupos de reunión caseras de oración y estudio bíblico, sistema que será determinante en la estructuración futura de la iglesia. La década de los ‘90 representó un período de gran crecimiento para el CCNV, en línea con la irrupción de las mega-iglesias más importantes del país. Es así que esta comunidad se transformó, poco a poco, en uno de los referentes pentecostales a nivel nacional y latinoamericano más importantes.

Pero hemos podido evidenciar a través de varias entrevistas, que la crisis socio-económica del 2001 en Argentina conllevó un cambio drástico en la dinámica eclesial del CCNV, así como sucedió en una mayoría de iglesias evangélicas del país. Las graves consecuencias sociales de este acontecimiento afectó la vida de todos los miembros, por lo cual las iglesias evangélicas no pudieron hacer oído sordo, más allá –o a pesar- de su teología apolítica o dualista -es decir, de su tradicional discurso teológico que dividía esferas de compromiso, donde a las iglesias les correspondía el universo de “lo espiritual”, mientras a las fuerzas seculares o profanas los asuntos políticos-, desarrollando instancias de incidencia y trabajo comunitario.

La totalidad del liderazgo y membresía consultados en esta investigación reconocen la coyuntura histórica del 2001 como un momento bisagra del CCNV, donde se acreditó un importante cambio a nivel institucional como también filosófico y teológico. Es en este tiempo que el CCNV alcanza una gran visibilidad en el espacio público, a través de la creación de una serie

de ministerios y proyectos que cambiarán el perfil de esta comunidad hacia una visión más vinculada con las problemáticas sociales.

En este sentido, el CCNV emprenderá por entonces un conjunto de ministerios comunes a la idiosincrasia evangélica, tales como proyectos de pastoral para diversos grupos etarios –especialmente con niños y jóvenes- y un comprometido esfuerzo de evangelización. El área de Acción Comunitaria será una de las más grandes, la cual se compone de diversas instancias de intervención: grupos de contención para enfermos de VIH, acompañamiento de personas con problemas de adicción a las drogas, reparto de comida (todas las noches salen brigadas desde la comunidad de Parque Patricios que llevan viandas a personas en situación de calle), hogares de contención para niños y niñas, entre otros.

Es importante resaltar el hecho de que el trabajo comunitario del CCNV se contempla desde el área de *evangelización*. Los entrevistados, en su mayoría, no hacen una distinción entre lo evangelístico (es decir, la predicación del mensaje del Evangelio para alcanzar conversos que formen parte de la membresía) y el resto de las áreas de incidencia de la iglesia. Esto refleja una resignificación teológica llamativa, ya que dicha actividad –al menos en corrientes evangélicas más tradicionales- se la suele comprender como una tarea ligada al “proselitismo”, centrada en “convertir” personas y así sumar miembros a la estructura. En el caso del CCNV, esta visión no deja de lado pero se amplía a partir de cierta sensibilidad social, donde “lo evangelístico” no sólo se define en términos de conversión individual sino desde la transformación de espacios vitales y contextuales, y donde el ingreso de nuevos integrantes a la iglesia no necesariamente se busca de manera intencional sino como resultado natural a partir de las actividades que se desarrollan.

Todo esto nos lleva a destacar que el CCNV fue realizando, a lo largo de su historia, un transitar particular, asumiendo su identidad pentecostal pero transformando poco a poco, en la medida de su establecimiento institucional y el desarrollo de sus ministerios dentro del barrio y la ciudad, algunos de los elementos más característicos de su marco denominacional, lo cual se fue

reflejando en un conjunto de propuestas singulares tanto a nivel de sus prácticas como sus discursos, tal como desarrollaremos durante este trabajo.

Siguiendo los estudios académicos tradicionales sobre las mutaciones del pentecostalismo contemporáneo, podríamos situar estos cambios dentro del paso desde una cosmovisión pentecostal tradicional hacia una cosmovisión neo-pentecostal, nomenclatura que representa algunas variantes con respecto al primero, puesto de manifiesto en una estructura institucional más flexible y a su vez masiva (aquí las conocidas mega-iglesias), un refuerzo en la teología demonológica y la “guerra espiritual” (lucha con fuerzas demoníacas que no sólo incluyen en individuos sino en zonas geográficas más amplias), y una mayor presencia en el espacio público, lo cual se contrapone al apoliticismo que caracterizó el discurso y las prácticas de las primeras comunidades pentecostales (Martínez, 2012).

Estos fenómenos expresan el paso, tal como propone Hilario Wynarczyk (2009: 28-30), de un dualismo negativo a uno positivo, donde el compromiso social del CCNV se fue evidenciando como marca identitaria al cambiar de una estructura de *comunidad evangelística* (es decir, centrada en el crecimiento numérico a través de campañas de evangelización) a una *comunidad de incidencia* (donde lo evangelístico no se deja de lado aunque se inscribe dentro de prácticas mas amplias centradas en el servicio comunitario e incidencia pública/política)

Pero aquí nos adentramos a una de las primeras “divergencias analíticas”, si podríamos llamarlo así, que surge de nuestro trabajo de campo, sobre la auto-comprensión de la comunidad. Primero, vale destacar que ninguna comunidad pentecostal –incluida el CCNV- utiliza la categoría de “neopentecostal” como nominación propia. Dicho concepto será, más bien, aplicado “externamente”, sea desde la academia o desde otros grupos religiosos para categorizar un conjunto de fronteras demarcatorias con el pentecostalismo tradicional. Pero en segundo lugar, en nuestra investigación nos hemos encontrado con un conjunto de demarcaciones por parte de la misma iglesia, donde se resiste ser incluida bajo esta categoría. En una entrevista con

Guillermo Prein, frente a una apelación donde vinculé a la iglesia con el neopentecostalismo, el pastor me interrumpe y me dice enfáticamente que ellos no se consideran neopentecostales. En sus palabras:

*El CCNV precisamente no es una iglesia neopentecostal. No responde a ninguna de las pautas que hoy se responde a una iglesia neopentecostal. Las iglesias pentecostales siempre fueron grandes... y chicas, y medianas, y de todos los tamaños. Pero vos tenés grandes movimientos o grandes iglesias que luego dieron lugar al nacimiento de movimientos, que es un poco la historia del CCNV... Nosotros nos definimos como “pentecostales de huesos colorados”. No se si leíste el libro invierno [cuya autoría es del mismo Prein, y donde propone la categoría recién mencionada]... en una parte yo hablo de ese “pentecostalismo antiguo”, de ese “pentecostalismo de barrio” donde la gente podía no ser participe de la iglesia pero si tenían un problema podía acudir de forma urgente, porque sabían que ahí primero había gente solidaria, que podía dar una mano, y segundo, Dios hacía milagros y respondía a las oraciones... Nosotros tenemos una concepción diferente. No te olvides que el pentecostalismo en Argentina era originalmente peronista... Por eso tenemos acercamiento con iglesia como el metodismo, con iglesias de lo que se denomina la corriente histórica protestante. De todos, obviamente, nuestro acercamiento es con el metodismo porque la corriente wesleyana es mas cercana a la nuestra. Entre los menonitas y luteranos, obviamente voy a estar más cerca con los menonitas... Bueno, sí con lo neopentecostal –porque me pega en el hígado- soy muy contrario.*

Más adelante, Prein describirá de la siguiente manera el neopentecostalismo:

*No estoy del todo de acuerdo con la lectura actual que se hace del neopentecostalismo... es más que nada un armado de poder, donde se trata de buscar vínculos donde se trata de ver con la repercusión política y su correlato en el poder. Y creo que no es positivo, claro... El neopentecostalismo hoy de lo está mirando como estructuras piramidales, inclusive los ministerios parecen medievales porque son parte de la herencia, que pasa a los hijos [de los pastores]... El neopentecostalismo se está transformando en algo muy definido, es decir, las políticas de prosperidad, un mensaje bastante definido en cuanto a la poca interrelación de cooperación y solidaridad, más enfocado en el individualismo. Tiene una serie de cuestiones que son, a mi juicio, muy negativas.*

Esto nos muestra que más allá del uso que podamos hacer del término neopentecostalismo como una categoría académica que envuelve un conjunto de transformaciones en el seno del pentecostalismo del los '90, tal como hemos afirmado anteriormente, encontramos que el CCNV se concibe a sí mismo pentecostal (esto lo veremos con más detalles en el último capítulo de la tesis), haciendo una distinción sobre lo “neopentecostal” como una forma de distanciarse de un conjunto de comunidades, mayormente comprendidas como mega-iglesias, que poseen una teología –calificada según muchos de los entrevistados para este trabajo- como conservadora, con una ideología política “neoliberal” y, como acentúan las palabras de Prein, con una visión jerárquica del poder.

Por esta razón, en este trabajo optamos por llamar al CCNV como iglesia *pentecostal*, no sólo por sus filiaciones denominacionales históricas sino porque queremos ser más fieles al modo en que la misma comunidad se autodenomina. En este sentido, reconocemos, desde una perspectiva disciplinar y socio-antropológica, las particularidades del neopentecostalismo como categoría y las posibilidades de ser aplicadas al estudio del CCNV. A pesar de ello, el uso interno de la nomenclatura *pentecostal* nos lleva más hacia la

dirección de utilizar dicha nominación como un significante polivalente y flotante, en vistas de cómo es reapropiado en la misma iglesia.

---

Para profundizar el análisis sobre dichos elementos, desarrollaremos en este capítulo algunos aspectos principales de la estructura general del CCNV, considerando las instancias más relevantes de su historia y constitución institucional. A través de la información suministrada y recopilada, pretendemos desplegar cómo se concibe el CCNV como comunidad pentecostal, pero sumando un conjunto de caracterizaciones que la diferencia de otras expresiones pentecostales y evangélicas en general. En el caso particular de la presente investigación, hemos concentrado las observaciones en el templo en Parque Patricios.

Retomando alguno de los elementos del marco teórico, nos focalizaremos en analizar cómo se construye la identidad del CCNV y en qué medida sus elementos distintivos dinamizan procesos socio-políticos en los cuales la iglesia se ve inmersa. Para ello, retomaremos tres categorizaciones, que nos servirán como ejes generales para este análisis: las *dimensiones de diferenciación constitutivas* (es decir, la heterogeneidad de elementos internos y externos que entran en juego en la composición de la identidad del grupo y las dinámicas que ello produce), los *esquemas auto-referenciales de cosmovisión socio-política* (o sea, de cómo la comunidad eclesial se ubica a sí misma, desde su particularidad religiosa, dentro de la arena pública) y las *instancias de articulación institucional* (a saber, las formas de vinculación con otros agentes sociales, y los discursos y prácticas particulares desde el espectro religioso que lo posibilitan).



## 7. Estructura y proyectos del CCNV

### 7.1. Dimensión y espacialidad cültica en el CCNV

Así como todas las iglesias pentecostales, los momentos cülticos y el uso del espacio litúrgico son centrales para el CCNV (Chiquete, 2006). Es allí donde se imprimen algunas de sus singularidades como comunidad pentecostal, a través de la priorización de instancias de encuentro comunitario en los cuales se comparten extensos momentos de cantos y oración, aunque en el caso del CCNV el momento de predicación –es decir, de exposición del texto bíblico– también ocupa un lugar central (en este sentido, las predicaciones suelen ser de una hora, a hora y media según el caso)

El CCNV Parque Patricios mantiene ocupados los siete días de la semana con actividades litúrgicas y encuentros comunitarios de distinto tipo. Los mismos responden a diversas necesidades y temáticas, a saber:

- Reuniones de *oración y milagros*.
- *Devocionales* (encuentros con breves estudios bíblicos, canciones y momentos de oración)
- *Grupos pastorales*. Los mismos están divididos en dos tipos: *ABC* (grupos de formación para personas que recién entran a la iglesia, donde no se utilizan materiales de estudio; son más bien instancias para reunirse y dialogar entre los participantes –que no suelen ser más de tres o cuatro personas- a partir de las inquietudes y experiencias de quienes asisten) y las *espigas* (grupos compuestos de personas que ya tienen tiempo de asistencia en la iglesia y que en muchos casos están comprometidos con algún área de trabajo del CCNV; en dicho espacio se desarrolla un estudio bíblico más sistemático y se analizan temas coyunturales o relacionados con la vida de la iglesia)
- *Reuniones dominicales* (son los cultos principales de la semana; debido a la cantidad de asistentes, se organizan dos encuentros por la mañana y uno por la tarde)

Esta agenda no difiere de las tradicionales actividades dentro de iglesias evangélicas, y más aún pentecostales. Lo llamativo de la dinámica cültica del CCNV es la *utilización del espacio* en el templo. El edificio de Parque Patricios es un gran salón, sin muchas subdivisiones ni habitaciones. El hall de entrada está unido al salón principal de reuniones como también a una cafetería con mesas en un costado, junto a un patio generalmente utilizado por niños para jugar. Más allá de que el café deja de atender durante los momentos litúrgicos, todos los espacios continúan siendo utilizados. Uno puede notar cómo durante el desarrollo de la reunión (sea las correspondientes durante la semana o la dominical) todos estos espacios son utilizados simultáneamente.

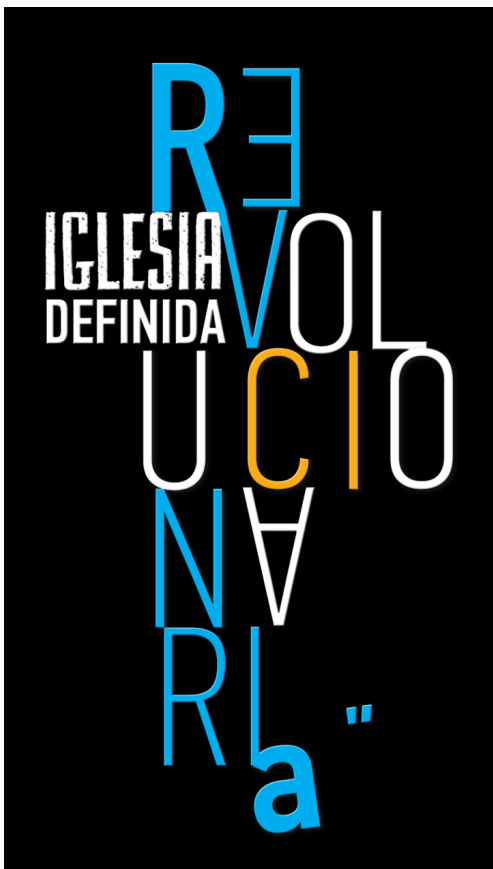
De esta forma, el templo representa un espacio abierto de constante circulación. La observación participativa tanto en las convocatorias semanales como dominicales da cuenta que inclusive durante el desarrollo de las reuniones formales, se ve un continuo movimiento de personas que van de un lugar a otro (es decir, del salón a la cafetería, del hall al recinto principal de reuniones, etc.). Esto hace de los momentos litúrgicos y cülticos, instancias flexibles y de gran movilidad y circulación.

Un elemento importante que estas dinámicas demuestran es que dichas instancias cuestionan la sacralidad típica de los templos o lugares de reunión presente en muchas comunidades evangélicas, las cuales se suelen atener a un respeto restricto a la participación de las reuniones, en un solemne silencio o siguiendo el ritual planteado, sin interrupciones. De alguna manera, podríamos decir que dicha flexibilización de lo litúrgico responde también a la cosmovisión pentecostal, la cual suele formular intencionalmente una dinámica litúrgica menos tradicional y ortodoxa, al menos comparando con otras comunidades evangélicas.

Como propone Daniel Chiquete, el hecho de que los pentecostales pongan más énfasis en la experiencia personal como locus de manifestación de las hierofanías —en lugar de espacios sacros en templos o la misma naturaleza—, los recintos cobran lo que denomina como *una sacralidad temporal* (Chiquete, 2011: 57) “La pentecostal es una arquitectura pragmática, que busca dar

respuestas constructivas a una liturgia centrada en la emotividad y la experiencia carismática, pero que no tiene confianza en la dimensión óptica de la liturgia. Sus espacios no son mediadores de la experiencia religiosa, sino sólo contenedores de ella, marcos espaciales de referencia” (Chiquete, 2011: 58) El recinto de Parque Patricios responde a esta funcionalidad y “pragmática”, lo cual vemos reflejado en los grandes salones, sin muchas paredes divisorias y carente casi de cualquier imagen, pintura o símbolo sobre los muros.

Más allá de este factor, sí podemos hallar una dimensión e intencionalidad estética particular en esta iglesia. Lo vemos, por ejemplo, en la importancia y cuidado del diseño de sus estandartes, materiales de difusión y los carteles dentro del templo. Se puede ver no sólo una homogeneidad en términos estéticos sino también temáticos. Podríamos sospechar que el



trasfondo laboral en el campo del diseño gráfico y la imprenta de Guillermo Prein antes de asumir su cargo pastoral –tema que desarrollaremos con más detalle en el próximo capítulo-, ha inscrito en esta iglesia la importancia del cuidado por la imagen institucional y el uso efectivo de instancias comunicacionales.

Más allá de que la arquitectura del lugar de reuniones en Parque Patricios prioriza más la funcionalidad que la complejidad estética, vemos, por otro lado, un mayor cuidado gráfico en el uso de los carteles en el púlpito del salón, con slogans, mensajes y uso de imágenes.

Estandarte que el CCNV utilizó como lema durante los años 2015-2016

Durante el período de observación para este trabajo, la iglesia utilizó dos lemas que fueron retomados de diversas maneras en los momentos de liturgia y exhibidos en los carteles principales de la parte central del escenario y el púlpito (espacios que, como dijimos, representan cierta sacralidad para las comunidades evangélicas). El primero suscribía “Iglesia revolucionaria”, en un cartel de gran tamaño con un fuerte color rojo. El segundo decía “Gracia sobre Gracia. Iglesia Revolucionaria”, mostrado en un estandarte de tonos más suaves entre blanco y celeste. Como podemos ver, ambos letreros o estandartes utilizan un explícito lenguaje político.



Encuentro litúrgico dominical durante el 2015

Pasando al *contenido y estructura* de los momentos litúrgicos, las reuniones responden a un orden homogéneo –es decir, tienen una estructuración que suele respetarse en casi todos los encuentros-, lo que no significa que no haya espacio para cambios o la posibilidad de incluir otras prácticas o momentos. La sección más extensa es el de la música, con un tipo de dinámica carismática, que da lugar a la expresión corporal, la danza, oraciones en voz alta y, en algunos casos, de glosolalia. Siempre hay un tiempo de oración especial entre todo el grupo, dirigido por alguno de los pastores o por quien dirige la

liturgia, donde se pide por milagros y también se realiza una “lucha espiritual”, es decir, una intercesión en contra de las fuerzas demoníacas que provocan diversos males a los miembros de la iglesia.

Vale aclarar que esta última no es una práctica de exorcismo en el sentido tradicional del término (aunque ello también tiene lugar en el CCNV pero en otros ámbitos, no en las reuniones generales) Más bien, estos momentos de oración utilizan un lenguaje que inscribe las problemáticas cotidianas de la membresía en un contexto de encuentro de campos espirituales, por lo que la lucha contra las fuerzas demoníacas significa enfrentarse contra los “poderes” que presionan sobre la cotidianeidad de los creyentes, a saber, los “espíritus” de angustia, de culpa, de pobreza, etc.

El momento del mensaje bíblico tiene un lugar prioritario. Cubre casi el mismo tiempo que la música, al menos cuando lo hace el pastor principal, quien suele ofrecer sermones bastante extensos, comparando con el caso de otros pastores/as a cargo de la predicación dominical tras la ausencia de Prein. Las predicaciones suelen comenzar con un momento previo de *testimonios*, es decir, de relatos de experiencias de miembros de la iglesia u otras personas que han vivenciado alguna intervención divina en una situación de crisis. El suceso descrito generalmente se atribuye también a la mediación de los pastores o líderes de la comunidad, y su oración o consejo. Este recurso es muy utilizado por todos los pastores del CCNV, quienes en una mayoría de las predicaciones leen correos electrónicos o mensajes que reciben a través de sus redes sociales, de parte de personas que comparten sobre “milagros”, cambios en su situación emocional o laboral, entre otros acontecimientos que se interpretan como la acción de Dios en situaciones límite.

Como veremos más adelante, el testimonio tiene una función central tanto en la dinámica de la iglesia como en la construcción de discursos teológicos. Por una parte, la atención de los pastores a experiencias cotidianas de personas provenientes de distintos contextos crea una atmósfera de confianza y empatía, como también de identificación y acercamiento entre la

congregación y el liderazgo. A través del testimonio se reduce la distancia afectiva entre la membresía y la jerarquía.

Por otro lado, las narraciones personales le dan una impronta de cotidianeidad al mismo discurso teológico de los predicadores: es decir, actúa tanto como locus de verificabilidad como también de epicentro de la misma construcción de sentidos religiosos/teológicos. En otras palabras, las personas de la misma congregación y sus experiencias cotidianas son ubicados como epicentros de la acción divina.

Un elemento más a resaltar con respecto a las espacialidades litúrgicas es *la resignificación de lugares emblemáticos a nivel socio-cultural y político*. Por ejemplo, el CCNV adquirió dos lugares de gran relevancia simbólica dentro de la idiosincrasia social del país: el *Auditorio Kraft*, un pequeño teatro en el microcentro de Capital Federal –en plena calle Florida- que entre los 60 y 70 representó un espacio histórico para el inicio del “rock nacional”, y que reunió en su momento a los principales referentes en el género durante los inicios de su carrera artística. Actualmente, se congrega en dicho local una comunidad de creyentes, con varias actividades semanales y dominicales.

El otro establecimiento es *El Tipográfico – Espacio cultural*, un recinto que perteneció a la Sociedad Tipográfica Bonaerense a mediados del siglo XIX y que fue la promotora de la primera medida de fuerza obrera durante la presidencia de Justo José de Urquiza. Este lugar se utiliza mayormente para realizar conciertos, actividades de recreación y capacitación para la comunidad, o para eventos culturales (obras de teatro, proyección de películas, etc.)

Ambos sitios fueron recuperados no sólo con el objetivo de ser usados como instancias de reunión eclesial sino con el explícito propósito de resignificar su uso original, ahora desde una mirada religiosa. Por ello, estos lugares no sólo se emplean como instancias litúrgicas sino también para la realización de conciertos, actividades culturales, paneles, presentaciones de libros, entre otros eventos. Nuevamente, esta dinámica encarna una dimensión central de la propuesta eclesiológica y teológica del CCNV, a saber, la

vinculación de instancias litúrgicas como espacios de resignificación socio-cultural.

## 7.2. Liderazgo

La estructura de liderazgo del CCNV es sumamente amplia y compleja. Guillermo Prein es el pastor principal, pero trabaja junto a diversos grupos con distintas funciones jerárquicas e instancias de decisión. El grupo principal es el *Consistorio*, el cual está compuesto por los pastores y co-pastores (28 personas en total) Luego se ubica el *Presbiterio*, representado por los Ancianos, los Ancianos Mayores y el Consistorio. Este cuerpo abarca a poco más de 500 personas. La instancia más amplia es el *Sínodo*, el cual se reúne excepcionalmente para tratar cuestiones más generales concernientes a la dinámica comunitaria y proyección anual o quinquenal de la iglesia. Este último se compone por los Líderes, más el Presbiterio y el Consistorio. Se desconoce el número total específico, pero según lo indagado son más de tres mil personas.



El CCNV opta por no llamarse “mega-iglesia”, ya que pretende diferenciarse intencionalmente de la propuesta de muchos de estos modelos eclesiales. De todas formas, su organización interna y liderazgo no se distingue en gran medida de ellas, aunque sí podríamos decir –por ejemplo, comparando con la iglesia Rey de Reyes (Algranti, 2010)- que posee algunas fronteras y dinámicas más flexibles en varios aspectos.

El sistema de espigas –que estudiaremos más adelante-, el cual se asemeja al conocido *sistema celular*, permite que las personas ingresen a un espacio de circulación de liderazgo muy dinámico, al ir asumiendo responsabilidades de manera progresiva, comenzando con la colaboración en proyectos eclesiales para luego pasar a ser coordinadores de ABC (grupos de inclusión de nuevos participantes), y de allí dirigir espigas, participar en la liturgia, dirigir reuniones, etc.

En otros términos, el CCNV cuenta con una estructura que permite la participación y el involucramiento progresivo de la congregación. Más aún, como analizaremos en otro capítulo, persiste un fuerte discurso que impele a los participantes a formar parte de la estructura de la iglesia y sus distintos proyectos. De todas formas, puede notarse –a partir de la opinión de algunos entrevistados sobre la estructura del CCNV- que la figura del *Consortio* mantiene una homogeneidad y articulación interna bastante orgánica, y por ello muchas veces inaccesible.

### **7.3. Proyectos de incidencia**

El CCNV cuenta con un conjunto de proyectos de amplio alcance dentro de la misma iglesia como en la comunidad circundante, con una proyección de incidencia socio-política. El campo de dicho trabajo es variable: se proyecta tanto a nivel del barrio como de las ciudades en su conjunto, y en algunos casos llega a instancias de decisión política tanto a nivel municipal y provincial como nacional.



### 7.3.1. *Centro de Estudios Nueva Vida*

El Centro de Estudios Nueva Vida es un establecimiento de educación superior que se encuentra en el barrio de Caballito y depende del CCNV. Su director es un profesor universitario y médico profesional que integra el cuerpo pastoral. En la actualidad cuenta con más de 500 estudiantes y un amplio claustro de profesores, no necesariamente miembros de la iglesia. Otorga titulaciones oficiales en carreras terciarias dentro de una variedad de disciplinas, entre las cuales podemos mencionar trabajo con la niñez, teología práctica, enfermería, administración de empresas, música, salud mental, computación, idiomas, entre otras.

A pesar de ser un organismo independiente, dentro del CCNV es considerado como un *ministerio* eclesial. La institución posee, además, convenios de trabajo, práctica y titulación con el Ministerio de Trabajo, Ministerio de Salud y Ministerio de Educación de la Nación, así como con la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

### 7.3.2. *Liberando Argentina con Trabajo y Educación (LATE)*

LATE es un grupo compuesto por personas tanto del CCNV (provenientes de diversas zonas de Capital Federal y Provincia de Buenos Aires) como vecinos del barrio donde se encuentran las instalaciones de Parque Patricios, aunque no tengan filiación eclesial. LATE se encarga especialmente de temas vinculados a la política y la incidencia pública. En su propuesta filosófica afirma: “Fundamos la nueva identidad de la nacionalidad argentina”.

Dicho espacio se presenta a sí mismo como plural y ecuménico, compuesto de personas tanto de la comunidad como fuera de ella (inclusive de personas que no necesariamente son cristianas o profesan alguna fe). Lo que nuclea al grupo es la búsqueda de una militancia comprometida. Se compone de creyentes evangélicos y católicos, como de representantes de diversas agrupaciones partidarias (por ejemplo, Proyecto Sur, PRO, Peronismo y Frente para la Victoria, especialmente sectores que trabajan en Capital Federal y Gran Buenos Aires)

Este ministerio tiene como objetivo construir un espacio de diálogo sobre las problemáticas socio-políticas del país, así como también crear instancias de incidencia pública. LATE ha estado presente en foros de debate político con organismos de sociedad civil en la Ciudad de Buenos Aires, en encuentros de agrupaciones políticas de distintos frentes y ha colaborado en la coordinación de una de las mesas de seguridad barriales del Ministerio de Seguridad de la Nación.

Entre 2010 y 2013 LATE contaba con una dinámica más activa como grupo independiente, organizando charlas y reuniones de debate. A partir de 2014 su actividad comenzó a restringirse más bien a una espiga que reúne todas las personas vinculadas a este ministerio, mientras las actividades de incidencia se comenzaron a articular con el movimiento *No Matarás*.

### 7.3.3. *Movimiento “No matarás”*

El lema principal de este ministerio es el siguiente: “Violencia es todo atentado a la vida en cualquiera de sus formas. Se manifiesta en todo aquello que dañe la dignidad de las personas y la integridad de la creación”. Su proyecto se basa en una definición de violencia que abarca diversos ámbitos: los daños ecológicos, la explotación económica, la desigualdad social, la violencia de género, entre otros. Desde esta perspectiva, dicho espacio promueve proyectos comunitarios de incidencia como también espacios de sensibilización y reflexión. Posee además grupos de investigación y diálogo sobre cada una de las áreas mencionadas.

Como “referentes” del proyecto, cuentan el conocido economista Bernardo Kliksberg, la ex candidata a presidenta de Brasil Marina Silva – también pentecostal y amiga cercana del pastor Guillermo Prein-, y el ex obispo metodista Aldo Etchegoyen, figura en la defensa de los derechos humanos en Argentina.

Durante el 2016 y 2017, el movimiento se ha focalizado en hacer presencia en diversas instancias de incidencia pública. Es así que han participado como grupo en marchas relacionadas con reclamos docentes,

aumento de tarifas, despidos masivos, entre otros. También han puesto stands durante la Marcha por la Memoria o la movilización “Ni Una Menos”, entre otras.

#### *7.3.4. Rock&Vida*

Este ministerio se focaliza en la concientización de jóvenes sobre temas de VIH-SIDA, educación sexual y compromiso social, a través de la organización de recitales y actividades culturales. Ha contado con el apoyo de la Dirección General de Cultos, la Dirección General de Logística, Dirección General de Ordenamiento del Espacio Público, ONUSIDA y la Dirección de SIDA y ETS del Ministerio de Salud de la Nación. También fue declarado de Interés Público por la Cámara de Diputados de la Nación.

Este proyecto se desarrolla no solo en Buenos Aires sino también en diversas provincias del país. Se focaliza en la elaboración de material audiovisual y publicaciones de sensibilización en los temas eje de su propuesta. Es conocido por sus campañas anuales a través de conciertos públicos con importantes figuras de la música nacional (en Capital Federal, los recitales se realizan en la Plaza Congreso) Mucho de sus materiales y videos promocionales cuentan con la participación de reconocidos actores, personajes del arte e intelectuales.

#### *7.3.5. Medios de comunicación*

El CCNV cuenta con gran presencia en medios de comunicación. La más significativa es en las redes sociales, especialmente Facebook y Twitter. Tanto en el trabajo de la comunidad como en los diálogos y entrevistas, se enfatiza sobre la importancia de la visibilización a través de estos medios, compartiendo eventos y noticias, escritos y reflexiones.

Otro campo fuerte de trabajo son las radios. El CCNV posee cinco: una en Capital Federal, dos en Gran Buenos Aires, y otras en Usuahia, San Luis y Mendoza. Aunque dichas radios responden a tipo de programación más bien religiosa, tienen como objetivo crear espacios de debate público, a través de

entrevistas a profesionales y políticos, instancias de formación, sensibilización y capacitación.

#### *7.3.6. Otros proyectos*

A estos ministerios hay que incluir toda una serie de proyectos, que en muchos casos sirven como instancias donde confluyen todas estas áreas de trabajo. Uno de los más importantes es el llamado *Casa Centro*. Dicho establecimiento corresponde al mencionado Auditorio Kraft, ubicado en la peatonal Florida en Capital Federal, el cual fue rebautizado como *Auditorio Buenos Aires*. El mismo fue adquirido por el CCNV en 2007 y tiene funciones muy diversas, centradas especialmente en el desarrollo de actividades culturales, especialmente con grupos de teatro alternativo. Allí se realizan conciertos, encuentros organizados por los ministerios y actividades de interés social.

Existen otros emprendimientos comunitarios, como la distribución de viandas de comida por la noche a personas en situación de calle. Esto se realiza todos los días a través de “brigadas” que salen por el barrio. Dicho trabajo, según definen los propios pastores consultados, no tiene por objetivo realizar un proyecto masivo sino algo más concentrado en individuos o pequeños grupos, para tener posibilidad de entablar vínculos con las personas. Esto ha derivado en la inclusión de personas en la propia iglesia como también en procesos de atención más especializada, como por ejemplo en proyectos de alfabetización. Esta es una de las razones por la que el CCNV es parte del Programa Nacional de Alfabetización.

#### **7.4. Espigas**

El CCNV utiliza el sistema de *espigas* como un programa complementario a las liturgias semanales en los lugares centrales de culto. Dicho programa consiste en la formación de pequeños grupos que se reúnen cada semana en casas de familia o en alguno de los templos del CCNV. La cantidad de espigas oscila entre 800 y 900 según la etapa del año.

Existen dos tipos de grupo. Por un lado, los *ABC*, que representan espacios de encuentro de no más de cinco a seis personas, cuyo objetivo es atender a quienes recién ingresan a la iglesia, para introducirlos a la dinámica de la comunidad, como también conocerles y ofrecer un espacio de contención y oración. Por otro, encontramos las *espigas* propiamente dichas, las cuales son dirigidas por algunos de los líderes ya reconocidos por la comunidad, donde se realiza un estudio bíblico de mayor sistematización y en consonancia con los ejes centrales de formación propuestos por el CCNV cada año.

Este modelo de trabajo ha tenido diversos nombres a lo largo de los últimos veinte años dentro del campo evangélico latinoamericano, aunque inició bajo la denominación de *iglesia celular*, programa que pretende estructurar la comunidad eclesial en pequeños grupos bajo un liderazgo extendido, con el objetivo de alcanzar un crecimiento exponencial y un mayor alcance a las personas. En América Latina, el modelo más conocido es el G12, desarrollado por el pastor Cesar Castellanos en Bogotá, cuyo funcionamiento implica reduplicar grupos de doce en doce (remitiendo al número simbólico de las tribus de Israel dentro del texto bíblico), incrementando así la estructura de la iglesia a través de un proceso de subdivisión constante al alcanzar la cantidad de 12 participantes por cada célula (Castellanos, 2003; Mota, 2004).

Cabe aclarar que el programa de espigas no reemplaza las estructuras institucionales de liderazgo o los espacios tradicionales de encuentro –semanal y dominical-, sino mas bien sirven como instancias de encuentro cercano con miembros de la comunidad y de llegada directa a un sector más amplio a través de la conformación de grupos pequeños y, principalmente, como herramienta de evangelización, es decir, como instancia para atraer nuevos miembros a la iglesia.

Este modelo fue estudiado en otros casos dentro de Argentina, como en los trabajos de Joaquín Algranti sobre la iglesia Rey de Reyes (Algranti, 2005, 2007, 2008, 2010). Algranti llega a la conclusión de que las células son espacios básicos de socialización y construcción identitaria, a través de la facilitación de dinámicas participativas entre los asistentes, el tejido de redes

vinculadas a discursos y experiencias cotidianas, y un más efectivo abordaje de temas coyunturales, relacionados con el contexto de los participantes. Este modelo de iglesia, por un lado, actúa como respuesta frente a la ineficacia de las estructuras eclesiológicas tradicionales dentro del campo evangélico, y por otro, como una propuesta de resignificación de los vínculos dentro de la comunidad eclesial, cuyo objetivo es lograr varios propósitos: mayor llegada a la membresía y a personas nuevas, mejor empatía con la cotidianidad de los participantes, crecimiento exponencial de las iglesias, entre otros.

En esta dirección, consideramos importante resaltar la importancia que adquiere este programa no sólo en términos institucionales sino también teológicos, ya que dicha comprensión profundiza algunos modos de aprehensión de esta práctica dentro de la vida eclesial. Más concretamente, existe un elemento central afín a la eficacia de este modelo, representado en *el poder simbólico de la narrativa mítica sobre las primeras comunidades cristianas*. Desde su fundación, las propuestas de iglesia celular se asumen como revitalizadoras de la experiencia de las primeras comunidades cristianas descritas en Hechos de los Apóstoles 2.43-47 y 4.32-35. En estos pasajes, se presenta a las iglesias como grupos con relaciones igualitarias donde compartían bienes y alimentos, y seguían conjuntamente los rituales dados por los apóstoles, por lo que cada día se sumaban más seguidores.

Esta narrativa maestra ha sido históricamente evocada en diversos momentos del cristianismo, como una forma de reinstalar la pureza del origen (Eliade, 1981: 13ss) y cuestionar las circunstancias vigentes, para desde allí construir prácticas y experiencias alternativas. Así lo hicieron los monasterios a partir del siglo V como modelos alternativos de vida en medio del Imperio romano, Lutero al denunciar la estructura vaticana y abogar por una nueva forma de cristianismo, los movimientos anabautistas al quebrar con las estructuras de la Reforma Magisterial a partir de la centralización en comunidades locales, entre otros.

A partir de esta perspectiva, podemos afirmar que la eficacia de las espigas o modelos celulares reside, además de su representación como espacios

más dinámicos de socialización, en su evocación a una tradición dentro del cristianismo -y con ello a un universo simbólico con mucha fuerza de aglutinación- que apela al regreso de las formas primarias y puras –o la fuerza mágica de los orígenes cercanos a la naturaleza, como analiza Taussig (2012)-, al cuestionamiento de las estructuras sociales y religiosas hegemónicas, a la superioridad moral de estos grupos y la alusión a una “simplicidad” que se contrapone a lo que ha sido “contaminado” por el paso del tiempo o las mutaciones internas y externas. En otros términos, hay un valor estrictamente teológico inscripto en este modelo eclesiológico que se suma como instancia de resignificación de narrativas, dogmas y prácticas cotidianas dentro de los procesos institucionales de la comunidad.

#### **8. Procesos de diferenciación identitaria: tensiones y resignificaciones con el campo evangélico argentino**

En este apartado nos concentraremos más específicamente en las *dimensiones de diferenciación constitutivas* y los *esquemas auto-referenciales* de la cosmovisión socio-política del CCNV. Para comenzar, debemos referirnos a la aludida discusión sobre la resignificación de la comprensión del *campo evangélico* en Argentina, y con él, de las dinámicas específicas del pentecostalismo.

Una de las categorizaciones más utilizadas desde la sociología de la religión argentina es la distinción propuesta por Hilario Wynarczyk (2009: 42-53) entre el polo histórico liberacionista y el polo conservador bíblico. El primero remite a las comunidades europeas que se asentaron entre 1825 y 1850, donde se ubican las iglesias metodistas, valdenses, luteranas, reformadas, entre otras dentro de la vertiente histórica. Estas iglesias se caracterizan por su vinculación con la teología liberal desarrollada a fines de siglo XIX, y más recientemente –a partir de la década del 60- con movimientos de derechos humanos, la teología de la liberación, y agrupaciones políticas y diversos espacios con un explícito discurso en torno al compromiso social.

El segundo polo, se vincula con las iglesias que llegaron entre 1880 y 1925 a través de los movimientos misioneros y avivamentistas en Estados Unidos. Aquí pueden encontrarse las comunidades bautistas, hermanos libres, nazarenos, pentecostales, entre otros. Dichos grupos se encuentran en un espectro más conservador, tanto a nivel político como teológico.

A partir de esta distinción, el CCNV debería ser ubicado en el polo conservador bíblico, debido tanto a su pertenencia denominacional como a la presencia de diversos discursos teológicos ligados a ese sector. Pero nuestro estudio arroja que, más allá de algunas caracterizaciones en común entre este polo con dicha iglesia, el CCNV presenta un conjunto de discursos y prácticas que exceden las caracterizaciones enmarcadas en él.

De aquí afirmamos que esta distinción entre dos polos debe ser matizada, al menos en el sentido de no comprenderlos como dos sectores suturados, homogéneos y contrapuestos, sino más bien como dos “extremos” que representan fronteras de un campo sumamente heterogéneo y hasta ambivalente. En este sentido, la identidad del CCNV se ubica en algún lugar *entre-medio* (Bahbah, 1994) ya que podríamos identificar en su constitución la presencia de elementos pertenecientes a ambos polos.

Desde una perspectiva antropológica, la “excepcionalidad” del CCNV se puede explicar desde el lugar de la práctica y experiencia religiosa como un locus en el cual se entrecruzan e hibridizan un conjunto de elementos eclesiológicos, dogmáticos y fenomenológicos a partir de incontables posibles procesos sociales en la cotidianidad tanto de los creyentes como de las comunidades en sí, proceso por el cual –en términos epistemológicos- nos permitiría adentrarnos más efectivamente al estudio de instancias excepcionales, que van fuera de ciertas demarcaciones sociológicas englobantes. Esto responde a las “inconsistencias” analíticas que conlleva el actor-red (Latour, 2008), quien desafía los marcos socio-antropológicos tradicionales.



## 8.1. Categorizaciones del campo evangélico argentino

A modo de respuesta metodológica a dicho planteo, y con el intento de encontrar una perspectiva propia para este trabajo con respecto a la constitución del campo evangélico argentino, evocaremos como punto de partida tres expresiones teológicas (o más específicamente, eclesiológicas) que se podrían entrecruzar con los elementos analíticos descritos, para dar cuenta de otros matices sobre las expresiones religiosas evangélicas en Argentina.<sup>11</sup>

Nos referimos específicamente a las ideas de *congregacionalismo tradicional*, *congregacionalismo crítico* y *ecumenismo histórico*. Valga aclarar que esta clasificación parte de enunciaciones teológicas, pero tomadas no como puntos de partida propiamente dogmáticos sino desde una perspectiva socio-antropológica; es decir, como instancias discursivas que tratan de posicionamientos identitarios asumidos por los mismos actores en cuestión. De aquí que la distinción pretende poner sobre la mesa un conjunto de procesos teológicos de identificación, que producen construcciones identitarias y desplazamientos particulares dentro de la matriz evangélica como marco institucional y comunitario, y desde allí se proyecta más allá de los binarismos categóricos.

El *congregacionalismo* representa una concepción eclesiológica ligada a los movimientos anabautistas del siglo XVI. Como ya hemos visto, estos grupos profundizaron algunos de los postulados de la reforma luterana dando mayor énfasis a la independencia de las comunidades locales, y cuestionando con ello todo tipo de estructura centralizada, la sacramentalización de rituales litúrgicos y la unión con cualquier tipo de autoridad política, elementos que implicaron la radicalización de una crítica hacia las reformas luteranas iniciales. El congregacionalismo, entonces, define al espectro de iglesias cristianas que no poseen una estructuración institucional jerárquica y episcopal, dando énfasis a la autonomía de las comunidades (congregaciones) locales, sea en su organización institucional, lectura de la Biblia y construcción de doctrinas.

---

<sup>11</sup> Esta propuesta de categorización fue desarrollada con más detalle y comparada con perspectivas católicas en Suarez, Panotto, Gatti, 2012

Sin llegar a un reduccionismo histórico –ya que no es posible encontrar un único referente institucional para este movimiento a nivel mundial- podemos decir que las actuales Iglesias Bautistas, Hermanos Libres, Alianza Cristiana y Misionera e inclusive el amplio espectro de las iglesias Pentecostales<sup>12</sup>, entre muchos otros, pertenecen a esta vertiente (Campos, 2002: 11-30).

Por otra parte, en el modelo del *ecumenismo histórico* encontramos como mayor referente al Consejo Mundial de Iglesias (CMI), cuyo origen remite a 1937, aunque con el comienzo de la Segunda Guerra Mundial su constitución definitiva se pospuso hacia 1948. En términos generales, el CMI nuclea iglesias de una amplia gama de tradiciones, aunque en su mayoría engloba las llamadas iglesias históricas. Podríamos definir la particularidad del CMI no tanto a partir de las tradiciones eclesiales que lo sustentan sino al hecho de ser el organismo cristiano con mayor trayectoria en temáticas vinculadas a relaciones internacionales, geopolítica, diálogo interreligioso, contacto con organismos multilaterales y Estados nacionales, abordando todo tipo de temáticas socio-políticas, culturales, económicas y ambientales. La expresión latinoamericana más representativa del CMI es el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), del cual son miembros las iglesias Metodistas, Luteranas, Anglicanas, Presbiterianas, Discípulos de Cristo y algunas pentecostales.

La distinción entre congregacionalismo *tradicional* y *crítico* se gesta con el surgimiento de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) en 1970. Dicho grupo nace de la iniciativa de un conjunto de teólogos y académicos vinculados al trabajo con estudiantes universitarios evangélicos pertenecientes a núcleos nacionales de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (CIEE) en Argentina, Ecuador, Perú y distintos países de América Central. La FTL emerge como reacción al fundamentalismo presente en las iglesias evangélicas del continente, fenómeno que atribuían a la difusión de una teología implantada por las misiones norteamericanas de mediados de siglo XX

---

<sup>12</sup> Vale aclarar que las iglesias pentecostales representan un complejo universo con respecto al mundo de las organizaciones y jerarquizaciones eclesiales. De todas formas, ellas surgen de una reacción hacia el conservadurismo congregacionista, con las cuales aún hoy comparten posturas teológicas y eclesiológicas.

(a estos últimos nos referimos con la nominación de *congregacionalismo tradicional*). Pero también vale indicar que la aparición de la FTL surge también como respuesta crítica a lo que consideraban el otro extremo: las perspectivas liberacionistas, ecuménicas y liberales en general, que en este caso distinguimos como *ecumenismo histórico* (Escobar, 1987; Padilla, 1989)

Estas distinciones nos permiten complejizar algunas de las tensiones que existen entre instituciones eclesiales y discursos religiosos, los cuales distan de ser sólo excepciones aisladas. Estos elementos, además, posibilitan complejizar la enmarcación entre dos únicos sectores, ya que muchas de las comunidades dentro del polo histórico liberacionista presentan discursos y prácticas tradicionales (inclusive adhiriendo en la actualidad a expresiones evangélicas, más específicamente de corte carismático), así como dentro de las tradiciones ligadas al polo bíblico conservador encontramos comunidades, federaciones, seminarios y sujetos que toman posicionamientos más críticos, sea desde la propuesta de la FTL como también de la misma teología de la liberación y otras corrientes ecuménicas, aunque sin llegar a agendas tan abiertas en términos de derechos humanos, políticas inclusivas y visiones sobre sexualidad.

En este sentido, el CCNV en particular representa una comunidad que podríamos ubicar dentro del *congregacionalismo crítico*, ya que imprime una eclesiología que prioriza la autonomía de lo local –lo que la une a una gran mayoría de expresiones evangélicas, especialmente pentecostales- pero desde un marco teológico heterodoxo y crítico, el cual se ve reflejado en los temas y perspectivas teológicas que usan en sus estudios bíblicos, o su lugar dentro de la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE), agrupación más vinculada al ecumenismo histórico, el CLAI y otros movimientos ecuménicos.

## **8.2. El CCNV y el campo religioso argentino**

Regresando a la idea de *dimensiones de diferenciación*, afirmábamos que toda identidad, lejos de ser un cuadro homogéneo y delimitado, se encuentra atravesada por una diferencia constitutiva, que responde tanto a la pluralidad de elementos que la compone como también a la presencia de una

exterioridad (un “tercer espacio”, Bhabha, 1994: 39-60; Burity, 2009) que cuestiona su homogeneidad y, al mismo tiempo, proyecta su especificidad al (re)accionar frente a Otro. Más específicamente, las identidades se establecen en la comprensión de sí mismas como *diferencia* frente al conjunto de agentes que las rodean. En el caso del CCNV podemos encontrar varios elementos y agentes que forman parte de esta diferencialidad constitutiva, y que en muchos aspectos responde tanto a imaginarios evangélicos en general como más particularmente a otras expresiones pentecostales.

Una de las diferenciaciones principales que se presentan en la institucionalidad del CCNV es la establecida con otros grupos religiosos, especialmente con sectores de la iglesia católica y evangélica, con los cuales la comunidad asume una postura crítica en varios sentidos. En estos últimos años, diversos miembros de la comunidad –especialmente parte del liderazgo- ha encabezado una serie de fuertes cuestionamientos hacia la iglesia católica. Un ejemplo fue la campaña contra el proyecto de ley sobre libertad religiosa presentado por la entonces “diputada evangélica” Cynthia Hotton (el cual se intentó debatir nuevamente en 2017 con algunas modificaciones, pero tampoco logró apoyo). Un grupo de abogados y pastores pertenecientes a la iglesia analizaron en detalle la propuesta, y elaboraron un documento donde llegaron a la conclusión de que éste no plantea un cambio con respecto a la ganancia de derechos por parte del sector religioso –como lo refleja, por ejemplo, pasar del paradigma de la libertad al de igualdad religiosa- y que no trabaja de fondo el estatus jurídico de la iglesia católica, estándar que se usa como medida del proyecto para el resto de las religiones, especialmente evangélica (Prein, 2010) Esta disputa cobró un alcance público, a través de la difusión por parte de la misma iglesia y de diversos medios de comunicación del documento elaborado por el equipo de trabajo, como también en instancias de debate público y conferencias de prensa.

Otros ejemplos son las discusiones en torno a la reforma del Código Civil en el 2012, las cuales llevaron a Prein a publicar una serie de escritos reprobando el lugar preferencial del catolicismo y la necesidad de una reforma

para igualar los derechos de participación y reconocimiento (Prein, 2012). Prein participó en estos debates junto a un grupo de pastores –uno de los cuales es abogado, con experiencia en los debates sobre libertad religiosa-, más específicamente en las sesiones de consulta en *la Comisión Bicameral del Congreso de la Nación sobre el anteproyecto de Reforma del Código Civil y Comercial* (4 de septiembre de 2012).

También lo vemos en la participación de Alexis Kalczynski, abogado y miembro del equipo pastoral del CCNV, en el debate sobre educación religiosa en Salta que se dio en la Corte Suprema a mediados de 2017, hecho que suscitó una gran controversia pública. Kalczynski también es, en la actualidad, un referente público y mediático de uno de los movimientos más importantes - conformados posteriormente al debate sobre despenalización y legalización del aborto en 2018- que pregona por una real división del Estado con la Iglesia.

Prein, además, ha denunciado públicamente, a través de predicaciones dominicales en su comunidad, la connivencia entre el Ministro de Educación del Gobierno de la Ciudad y la Iglesia Católica, especialmente en lo atinente a los beneficios y privilegios presupuestarios que esta última recibía por parte de la gobernación.

En el discurso general del CCNV se encuentra muy presente, tanto de parte del liderazgo como de los miembros en general, una directa controversia con la iglesia evangélica en general. En este sentido, cabe destacar que el CCNV mantiene fuertes tensiones con los sectores evangélicos tradicionales, especialmente con la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) En varias conversaciones surgieron comentarios críticos sobre esta federación, la cual es vista –según la expresión utilizada por algunos pastores de la comunidad con quienes mantuve una entrevista grupal al respecto-, como una expresión “conservadora” y “neoliberal”, tanto teológica como políticamente. Por ejemplo, uno de los puntos principales de conflicto entre estos espacios fue el apoyo que el CCNV otorgó a la promulgación de la Ley de Matrimonio Igualitario en 2010, lo cual le costó críticas por parte del sector evangélico vinculado a ACIERA.

Esta diferenciación con un sector mayoritario de la iglesia evangélica nacional se muestra en el discurso del CCNV a partir de la distancia con ciertos elementos ligados, por ejemplo, a la falta de incidencia pública (o al menos, al tipo de acción política que estas iglesias proponen, la cual –arguyen en el CCNV- se acerca demasiado a la legitimación de fuerzas políticas liberales y tradicionales de la sociedad argentina), a su discurso apolítico, a la cosmovisión conservadora (social y eclesiológica), entre otros elementos que representan ese espectro eclesial, según la cosmovisión de varios miembros del CCNV que se expresaron en entrevistas.

Vale aclarar que a pesar de estos procesos de diferenciación, el CCNV forma parte de las tres federaciones evangélicas más importantes del país: ACIERA, FAIE (cuyo vicepresidente en la actualidad es el propio Guillermo Prein) y la Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (FECEP).

Un último acontecimiento, muy reciente, que refleja este proceso de diferenciación es el conflicto del CCNV con su propia denominación de origen: la Unión de las Asambleas de Dios. Según pude recopilar en varios testimonios y entrevistas, el Centro mantiene un conflicto con la denominación hace muchos años. A inicios del 2000 hubo una asamblea del Sínodo, que ya por entonces planteó la opción de que el CCNV se desafilie de dicha denominación, a razón de los grandes desacuerdos en términos doctrinales como también institucionales. Por entonces, se decidió no quebrar el vínculo por expreso pedido del pastor principal quien, a pesar de estar de acuerdo con las razones, solicitó continuar un tiempo más.

El conflicto emergió y se agudizó otra vez a fines del 2017 y principios del 2018, cuando las autoridades de la denominación proponen un cambio en la llamada *Acta de filiación*, que es una especie de estamento doctrinal e institucional. En el mismo se establecen una serie de estipulaciones referidas a “compromisos institucionales”, “compromisos éticos” y “compromisos doctrinales”. El conflicto se agudiza a razón del contenido de un apéndice titulado “Documento sobre divorcio y segundas nupcias”, donde la

denominación plantea el divorcio como un pecado y las segundas nupcias como algo aceptable en circunstancias sumamente excepcionales.

La divulgación de estos documentos y su posterior aprobación por parte de la asamblea denominacional, llevó al CCNV a lanzar un comunicado en mayo de 2018 titulado “Análisis sobre los cambios en requisitos y compromisos de las iglesias y ministros para alcanzar o mantener membresía UAD”. En dicho comunicado se esbozan tres críticas, vinculadas con los campos mencionados: lo institucional, lo legal y lo doctrinal. Adjunto a dicha carta, se envían tres documentos: uno sobre los asuntos de reorganización eclesial (firmada por algunos pastores del CCNV), otro sobre el marco legal de dicha organización y de la aplicación de algunos de los aspectos doctrinales, que violan derechos fundamentales (escrita y firmada por un abogado, también pastor de la iglesia), y por último un estudio teológico y bíblico hecho por otro de los pastores sobre el tema del divorcio y las segundas nupcias.

El “espíritu” de esta carta se resume en uno de los tres elementos mencionados en el cuerpo de la misma:

Advertimos con preocupación en forma general una clara tendencia a la episcopalización de la **Unión de las Asambleas de Dios**, en medio de la cual las Iglesias y los ministros pierden la fundacional autonomía. Nuestra fraternidad que es una asociación de Iglesias y no una Iglesia única con parroquias distribuidas en la geografía de nuestro país.

Este proceso de diferenciación con respecto a diversos campos, temas y agentes sirve, entonces, a la afirmación de una identidad propia por parte del CCNV que responde a la demarcación (discursiva, simbólica e institucional) de parámetros particulares que emergen a partir del distanciamiento con las prácticas de un cuerpo mayoritario del campo evangélico (aunque aún afirmando dicha identificación): la necesidad de mayor influencia en el campo social, la importancia de promover la militancia política, el desafío de crear una estructura eclesial inclusiva, entre otros elementos (Contins, 2008).

Este replanteamiento institucional y teológico conllevó también la construcción de redes con otros espacios eclesiales, más aún teniendo en cuenta la resistencia del CCNV con instancias como ACIERA, “Argentina, oramos por vos” o “Pastores por la ciudad”, grupos que son definidos como “conservadores” por el CCNV, al menos por el grupo de pastores y líderes entrevistado. Como respuesta, el CCNV, junto a otras iglesias afines, promovió la creación de *Pastores por la gente*, un grupo de diálogo sobre diversos temas en teología, Biblia, pastoral y coyunturas socio-políticas, que agrupa a pastores de diversas denominaciones, como también teólogos, cientistas sociales y un grupo de jóvenes universitarios.

En la presentación de dicho espacio se puede ver la utilización de un lenguaje e intencionalidad políticos explícitos: “Foro de Pastoras y Pastores reunidos para crecer en conocimiento e inteligencia, amando a las personas por sobre las instituciones. Reunión de compañeros que trabajan por las personas, el rebaño y la comunidad, procurando dar respuesta a las necesidades del pueblo”.

Una de las áreas de trabajo de esta agrupación es desarrollar lo que denominan como “teología del sur”. La misma es descrita de la siguiente manera (Prein, 2012):

- Encarnación de la Iglesia en la sociedad.
- Evangelización y conversión.
- Justicia como voluntad de Dios que debe cumplirse en la tierra como en los cielos.
- Piedad personal y social.
- Integridad de la creación. Nuestra relación con nuestro planeta y con la comunidad.
- Ministerio, Sacerdocio universal de la Iglesia y de las hijas e hijos de Dios.
- La responsabilidad pastoral del pueblo de Dios hacia sus comunidades.
- La función profética en nuestra realidad histórica y cotidiana.



En resumen, el espacio de *Pastores por la gente* pretende congrega académicos, analistas, estudiantes y pastores con una visión heterodoxa dentro del campo evangélico –especialmente en lo referido a perspectivas pastorales, teológicas y eclesiológicas- con el objetivo de ofrecer un espacio alternativo a otras redes pastorales en el país, aunque en términos generales este grupo no aborda temas de mayor sensibilidad dentro del campo evangélico, como lo son aquellos relacionados con agendas valóricas, políticas inclusivas o sexualidad. Durante 2015 y 2016 este proyecto contó con una presencia importante a través de la publicación de breves artículos de reflexión en su portal virtual con una frecuencia semanal en redes y boletines digitales. Pero en 2017 y 2018 el equipo no logró articular una dinámica de trabajo sistemática.

## **9. Identidad eclesial, articulación social y lógica de la equivalencia**

Como indicamos anteriormente, la dimensión política de un espacio eclesial se inscribe en su capacidad de crear instancias de articulación con distintos actores sociales y organizaciones civiles, construyendo de esa manera un espacio de acción pública que integre la pluralidad de miembros de la comunidad y los proyectos que ésta desarrolla. En el caso del CCNV, podemos identificar dos ejemplos de este tipo de *articulación social* entre diversos sujetos y espacios institucionales, lo cual responde, a su vez, a una *lógica equivalencial* entre las diversas *demandas* presentes dentro de la heterogeneidad de elementos que componen al propio CCNV, como también a la comunidad social más amplia con la que trabajan y representan (Laclau, 2005).

Durante una entrevista, Jorge -miembro histórico del cuerpo pastoral de la iglesia- relata cómo el CCNV se vinculó con el Programa Nacional de Alfabetización del Ministerio de Educación Nacional. En las espigas, existe una práctica habitual que consiste en que cada participante entregue una nota con motivos de oración por necesidades particulares al finalizar cada encuentro. En una reunión de coordinación, los líderes de espigas expresaron dos dificultades en relación a esta práctica. En primer lugar, las personas pasaban mucho tiempo

escribiendo sus notas, y segundo, existía una gran dificultad para comprender algunos de los escritos debido a su ilegibilidad. A partir de estos acontecimientos llegaron a la siguiente conclusión: muchas personas no saben escribir, o lo hacen con muchísima dificultad.

Esta situación llevó al liderazgo del CCNV a buscar alguna manera de paliar tal dificultad a través de instancias públicas. Fue así que la iglesia se contactó con el Ministerio de Educación Nacional, con el propósito de implementar una capacitación ofrecida por el Programa Nacional de Alfabetización. Lo que inicialmente comenzó como un grupo pequeño de la iglesia coordinado por alfabetizadores del Programa, llevó posteriormente a la formación de un cuerpo de alfabetizadores pertenecientes al propio CCNV, el cual ha ido aumentando con el tiempo a través de procesos de formación anual, llegando en la actualidad a la conformación de un grupo de más de 70 alfabetizadores. Este programa se comenzó a desarrollar en diversas comunidades dentro del CCNV, por lo que el trabajo en esta área ya forma parte de la estructura de intervención comunitaria de la iglesia en varias ciudades, con especial énfasis en la Provincia de Buenos Aires.

En el Día Internacional de la Alfabetización en el año 2012 se organizó un encuentro especial en el recinto del CCNV de Parque Patricios, en el cual asistieron alumnos del Centro de Estudios Nueva Vida, participantes de espigas y miembros de la iglesia. Dicha reunión consistió de un momento de liturgia –siguiendo el mismo formato de un culto regular de la iglesia-, con una reflexión bíblica por parte de una de las pastoras, centrada en la sensibilización sobre la temática que convocaba al encuentro, a saber, la necesidad de atender a las demandas de aprendizaje y alfabetización. Hacia el final del momento litúrgico, se erigió una mesa sobre el mismo escenario del templo, donde luego se ubicaron el Director de Jóvenes y Adultos del Ministerio de Educación Nacional y la Directora del Programa Nacional de Alfabetización, quienes expusieron, frente a todos los presentes, sobre el trabajo del gobierno nacional en torno a las necesidades en el ámbito educativo nacional.

Este ejemplo nos permite ver el entrelazamiento que hay entre elementos litúrgicos, discursos teológicos y abordajes de demandas socio-políticas, todo concentrado en una misma instancia de congregación comunitaria, del cual también formaron parte dirigentes políticos que no pertenecen a la iglesia. Además, el uso del mismo escenario principal del templo en Parque Patricios muestra la flexibilidad de la comunidad en la utilización de sus espacios litúrgicos y la deconstrucción del sentido de sacralidad que suele ir ligada a estos sitios.



Momento litúrgico con el Director de Jóvenes y Adultos del Ministerio de Educación Nacional y la Directora del Programa Nacional de Alfabetización

Un ejemplo similar lo podemos encontrar en el contexto de la alianza con el Ministerio de Seguridad, la cual derivó de un acontecimiento puntual que involucró a uno de los miembros del cuerpo pastoral de la iglesia, quien atravesó por una situación de inseguridad cuando robaron su auto en un asalto a mano armada en el mismo barrio del CCNV. La ineficacia de la comisaría

barrial para atender el caso (no sólo por negligencia sino por carencia de recursos) derivó, horas más tarde del suceso, en una movilización de cientos de vecinos –donde participaron miembros del CCNV-, debido a que el afectado era una persona conocida del barrio, y además de que la zona sufría de muchos casos similares por esos tiempos. Este hecho cobró inmediata repercusión pública, al ser difundido por diversos medios de comunicación.

Pocos días después, el Ministerio de Seguridad convoca a parte del liderazgo del CCNV, encuentro que resultó en la organización de reuniones barriales (atendidas inicialmente por más de cien personas de la comunidad) para tratar temas ligados a la inseguridad. Ello derivó también en la conformación de una mesa de seguridad y en la reestructuración de la comisaría local. Vemos con este ejemplo la influencia e impacto de las redes personales y relacionales del CCNV –en especial de su liderazgo- en la articulación de proyectos de incidencia y contacto con fuerzas políticas. Especialmente, podemos notar la relación que existe entre *cotidianeidad* y *estructura* de la institución eclesial, las experiencias particulares y el desarrollo de instancias de impacto socio-político. Esta dinámica refleja un tipo singular de acción socio-política muy común en iglesias evangélicas, y más particularmente en el CCNV.

Otro caso donde se pone en juego esta capacidad de articulación del CCNV es la *Expo Desafío*, un evento que se realiza varias veces al año en el recinto de Parque Patricios. Esta reunión comprende todo un día de exposición de micro emprendimientos desarrollados por personas de la iglesia y estudiantes del Centro de Estudios Nueva Vida, en diversos rubros: alimentos, vestimenta, artesanías, etc. La exposición se realiza en el salón principal del templo. Durante el encuentro, se puede ver una circulación constante de personas que consumen los productos ofrecidos y hacen contacto con cada vendedor, desplegados en pequeñas mesas a lo largo de todo el salón, para coordinar futuras transacciones, tal cual el formato de una “feria barrial”. Aníbal, director del Centro de Estudios y parte del cuerpo de pastores del CCNV, afirma que “esta es una experiencia pedagógica” para los participantes.

Este emprendimiento derivó hacia el 2013 en la conformación de la *Mutual de la Gente Nueva Vida*, con el alquiler de un establecimiento cercano al recinto de Parque Patricios, que sirvió a que pequeños emprendedores puedan vender sus productos y también crear fondos de alimento, ropa y otros bienes no sólo para la comunidad del CCNV sino también para ofrecer al barrio en general. Otra actividad importante de esta mutual es el asesoramiento jurídico a personas en situación de vulnerabilidad social y laboral.

Estas tres anécdotas nos permiten acreditar cómo las experiencias cotidianas de los miembros de la comunidad eclesial ponen de manifiesto un conjunto de demandas tanto sociales como económicas, a partir de las cuales se abre un espacio de articulación entre diversos actores, procesos institucionales y discursos político-religiosos, que alcanzan distintos campos como son lo eclesial, lo político, lo social, lo civil y lo público. En este caso, dicha articulación se construye desde una trama discursiva que combina narraciones testimoniales, perspectivas teológicas y elementos socio-políticos –las cuales analizaremos con mayor profundidad en los próximos capítulos-, facilitado por las mismas dinámicas institucionales del CCNV.

Por todo esto, podemos concluir que la noción de identidad en esta iglesia se construye desde esta heterogeneidad de elementos *articulados en una lógica equivalencial* a partir de demandas particulares expuestas e identificadas, lo cual constituye un proceso de movimiento, circulación, dislocamiento y resignificación constante de discursos, perspectivas, prácticas, cosmovisiones y sujetos. En otros términos, lo identitario en el CCNV no representa un discurso o estructuración fijas sino que se manifiesta desde su pluralidad constitutiva, haciendo de la comunidad un espacio facilitador de dinámicas y acciones sociales heterogéneas, pero a su vez articuladas en la atención de problemáticas específicas, donde las nociones y prácticas religiosas actúan como puntos nodales de estos procesos.

Ahora, la pregunta es: ¿cuáles son dichos *puntos nodales* (Laclau, 1996) a partir de los cuales se gesta esta articulación? ¿Qué es lo que habilita este contexto hermenéutico y práctico que posibilita estos procesos tanto de

diferenciación como de interconexión y construcción originarias por parte del CCNV? En los próximos capítulos analizaremos algunos factores que podríamos destacar al respecto, centrados particularmente en dos grandes campos: la figura carismática de Guillermo Prein como epicentro de sentido, y la resignificación de un conjunto de prácticas e imaginarios pertenecientes al campo de sentido pentecostal, cuya labilidad admite procesos de resignificación, y con ello de rearticulación entre distintos elementos insitucionales y discursos políticos, muchos de ellos no comunes dentro del espectro mayoritario evangélico e inclusive pentecostal.

## **LIDERAZGO, CARISMA Y PROCESOS DE IDENTIFICACIÓN: EL PASTOR GUILLERMO PREIN Y LA CONSTRUCCIÓN DE IMAGINARIOS SOCIO-POLÍTICOS EN EL CCNV**

Un sábado por la tarde a mediados de 2014 se realizó una reunión conjunta entre los grupos representantes de LATE y el *Movimiento “No Matarás”*, en el recinto de Parque Patricios. El salón principal del templo, cuya capacidad alcanza a más de mil personas, contaba con la presencia de alrededor de ciento cincuenta participantes. De fondo, el escenario y púlpito que se utilizan para cada reunión congregacional –sea durante la semana como las dominicales-, con un estandarte gigante por detrás, de color rojo intenso, el cual se podía ver desde cualquier rincón del lugar, que declaraba: “Iglesia revolucionaria: resistencia, realización, confrontación, forma de vida”.

El público presente era amplio: desde miembros del CCNV hasta personas de la comunidad circundante al centro, sin vinculación eclesial o membresía formal pero participantes en diversos proyectos. El objetivo del encuentro era buscar estrategias conjuntas para conformar un espacio unificado entre los dos ministerios presentes, para alcanzar una mayor extensión y alcance a nivel social y político.

La reunión se había anunciado por correo electrónico con el siguiente subtítulo resaltado: “Contaremos con la presencia del pastor Guillermo Prein”. Desde el comienzo del encuentro se trajo a cuenta constantemente esta promesa (es decir, la inminente llegada de Prein), por parte de quienes dirigían la reunión este hecho, quienes lo relataban con mucha expectativa, remarcando en reiteradas ocasiones que pronto se contaría con las palabras del líder para culminar con la convocatoria.

Luego de un tiempo de diálogo coordinado por uno de los pastores principales del CCNV –quien también era asesor político de una agrupación con representación en la legislatura de la Ciudad de Buenos Aires-, se llegó a la conclusión de la necesidad de profundizar el trabajo con las bases, para unificar

esfuerzos entre los dos proyectos presentes y así conformar un espacio más vasto, de alcance nacional. La épica y la retórica que se utilizaban eran propios de un movimiento o partido político.

Cuando las conclusiones comenzaban a esbozarse, la reunión cambia abruptamente tras la llegada de Prein al encuentro. Inmediatamente es invitado a tomar la palabra, a pesar de que la persona que dirigía el encuentro no había terminado de expresar sus ideas. El pastor se acerca al grupo saludando a varios de los presentes, con total soltura, confianza, y dando cuenta que conocía personalmente a muchos de los presentes. Al tomar el micrófono, comienza agradeciendo el trabajo realizado por los grupos presentes, a través de los proyectos de intervención en diversos barrios de la ciudad. Se dirige directamente a varios de los asistentes de la reunión, a quienes refiere individual y directamente por su nombre, resaltando su labor y remarcando diversos detalles sobre su tarea. También comparte algunos testimonios que reflejan los resultados del trabajo.

“Hicimos presencia, pero ahora es momento de actuar”, sentencia Prein. Por ello, el pastor convoca a repensar “quiénes somos” y plantea la necesidad de entenderse como un *movimiento*, desde una conformación que permita una mayor visibilización de todas las tareas cumplidas. Comienza a describir algunas características de lo que representaría esta nueva constitución identitaria. En primer lugar, recalca que un movimiento siempre recibe a personas de diversas tendencias, “ya que lo importante es lo que vincula y no lo que separa”.

En ese momento, Prein hace referencia a un caso que tuvo repercusión pública por aquellos días, sobre una situación de violencia por discriminación sexual vivida por dos militantes del PRO, desde lo cual afirma que no podía entender cómo esas mismas personas, habiendo atravesado una situación de violencia tal, podían defender el proceder del Gobierno de la Ciudad en el Hospital Borda, cuyo personal había sido reprimido por la policía de dicha jurisdicción al desalojarlos del establecimiento, por el sólo hecho de pertenecer a las mismas filas partidarias. “¿Cómo rechazar la violencia de la



discriminación sexual pero no hacerlo con respecto de la represión policial o de los fondos buitres?”, afirmó, haciendo alusión a la “doble vara” del gobierno de la Ciudad.

Frente a toda situación de violencia e imposición, “somos nosotros los que tenemos que salir a movilizarnos”, dice Prein. De esta manera, el pastor posiciona la lucha contra la violencia como marco general a partir del cual comprender las problemáticas sociales y los modos de incidencia en ella. En sus palabras:

*Entendiendo que tenemos que aceptar gente del PRO y del kirchnerismo, tenemos que aceptar a todos porque nuestro movimiento tiene un objetivo: que no haya violencia, destruir todo conflicto, poder llevar paz a los corazones. Si existe alguna situación de confrontación, que sea en un marco civilizado. Debemos ir donde hay conflicto para traer paz, pero también debemos ir a aquellos lugares donde sabemos que habrá conflicto, que nosotros conocemos que tarde o temprano la habrá [...] Tenemos que aprender a dialogar porque somos los espías<sup>13</sup> que andamos por todas partes, y que sabemos dónde hay experiencias de violencia instalada.*

La conformación de un movimiento, en términos de Prein, no implica establecer un espacio sin diferencias. Por el contrario, comprende lidiar con los conflictos inherentes a dicha heterogeneidad. Más aún, Prein manifiesta su deseo de que la misma iglesia pueda organizarse de la misma manera:

*Tenemos que saber que no estaremos de acuerdo en todas las cosas. Si queremos lo contrario, vamos a estar mal. Me gustaría tener este tipo de asambleas una vez al mes y que cada uno diga lo que quiera hablar, pero sería anacrónico que todos hablen y digan “sí” a todo.*

---

<sup>13</sup> Esta metáfora refiere a dos historias bíblicas: cuando Moisés envía a los espías a la tierra prometida (Números 13:1-3, 17-33; 14:1-44) y Josué a la ciudad de Jericó (Josué 2), con el propósito de investigar el terreno antes de la conquista.

Prein invita a extender la cantidad de participantes del movimiento, apelando a la idea de *militancia*. Se resiste a que los únicos invitados sean evangélicos. Se debe aceptar, en sus términos, “a-religiosos” y personas con diversas confesiones, con tal que se sumen al “objetivo” que prosigue el grupo: la eliminación de toda violencia. Más aún, esta apertura, según Prein, se fundamenta en la misma fe evangélica y el seguimiento de Jesús, a través de quién “amamos la paz y no queremos la muerte”. “Yo me llevo mejor con los ateos; con los religiosos son los que tenemos más problemas”, desafía el pastor entre risas e ironías. Concluye diciendo:

*Pero por favor sean flexibles como todo movimiento necesita flexibilidad. No se pongan rígidos, diciendo que si el otro piensa distinto, “ah, entonces yo no voy”. Pero no: somos un movimiento y aquí están todos. Muchos no lo entienden y quieren que todos piensen y hagan igual.*

Luego de esta mención, Prein comienza a hacer algunas bromas en relación a diversos cuadros de futbol, diciendo que existía pluralidad siempre y cuando los participantes pertenezcan al Racing Club. Esto dio lugar a un extendido momento de distensión entre el grupo, con la participación de diversas personas que comenzaron a hacer bromas e intercambiar chistes con el pastor. Como conclusión a dicho lapsus, Prein resalta la importancia de las relaciones y del fomentar la alegría como algo característico del movimiento: “Lo que acabamos de hacer tiene que ser una constante en *No Matarás*: tenemos que tener alegría. Porque los temas que uno toca no son los más alegres. Debemos disfrutar, porque eso nos da movilidad como movimiento”.

La charla culmina con la mención de dos elementos que Prein considera centrales para la construcción de un movimiento: la promoción y la comunicación interna. Esto es central, dice Prein, para que “la información llegue a todos”. Hay que formar redes y “cadenas” para que todos estén conectados y puedan informarse de lo que sucede en el país y el mundo, desde

la situación de los pueblos *gom* hasta hechos urgentes, como las acontecidas en las inundaciones de La Plata, justo durante esos días.

Prein termina su intervención de la siguiente manera:

*Lo último: no se callen las cosas que piensen y sienten, por más que estén equivocados. Digan todo lo que sienten. Y si ven que están equivocados, reconózcanlo también. Vivimos en un mundo donde los que reconocen su error, son perdedores. Trabajemos con entusiasmo. Hubo un tipo que dio su vida por aquello que le puso pasión que se llamaba Pablo de Tarso, y quien definió el concepto de militancia y movilizó a las personas a militar. Hoy nosotros tenemos que movilizar a la gente a militar. Hay quienes no quieren saber nada con la política porque están cansados de ellos, del fraude, porque hay cosas oscuras. No Matarás no tiene el objetivo de plantearse como un cuerpo político. Pero si vamos a hablar de Trata, de educación, de economía, etc., vamos a tener que meternos en política. Alguien decía: la educación debe ser de calidad y privada. Pero nosotros decimos: la educación debe ser de calidad y pública, para todos. Eso es una definición política. No somos partidistas pero sí tenemos una cosmovisión política. No hay que eliminar la educación privada pero sí privilegiar la pública. Si se reprime a los profesores pero se beneficia la UCA [en referencia al Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires], no están bien las cosas. En Salta, donde hay un gobierno del Frente para la Victoria, que ayudó al avance de la educación, dictaminó la educación católica es obligatoria. Por eso, el trabajo es mucho.*

Para finalizar, Prein sugiere que el movimiento tenga repercusión a nivel nacional. *No Matarás* se encuentra en otras provincias, por lo cual propone la movilización de dichos núcleos para la realización de un proyecto con mayor alcance territorial. El pastor apostó más aún, y compartió el interés de una universidad en Guatemala sobre el proyecto, hecho que podría leerse como una

posibilidad de extender el movimiento a nivel continental. La despedida combina una informalidad criolla con un saludo bíblico: “Así que mucha paz, ‘Paz a vosotros’”.

## **10. La construcción del carisma en el CCNV**

El discurso de Guillermo Prein fusiona elementos característicos de la performance evangélica y pentecostal con un conjunto de imaginarios y discursos políticos, aplicados desde una singular conjunción institucional convocada en dicho encuentro. Algunas de las características que podemos identificar son las siguientes:

- *Presencia del carisma.* Como mencionamos, la persona de Prein tiene directa relación con la convocatoria, esperando de su persona la síntesis de lo tratado. Su potente discurso, la empatía de los testimonios que relata y la distención que produce su performance, habilitan un espacio particular que combina la informalidad de los vínculos con la cercanía entre los presentes.
- *Posicionamiento disruptivo frente a un otro.* Su discurso político se fundamenta en un posicionamiento crítico y disruptivo con respecto a diversas fuerzas, sean espacios religiosos (evangélicos tradicionales y católicos romanos) o políticos (el Gobierno de la Ciudad, el PRO, etc.)
- *Articulación entre narrativas socio-políticas y discursos bíblico-teológicos.* Prein no sólo utiliza versículos o historias bíblicas como referencia sino realiza una llamativa conjunción entre lenguaje religioso y narrativa política, donde las palabras y sentidos se entremezclan a tal punto de hacerse difícil su diferenciación, aunque los presentes pueden identificar claramente la confluencia entre los distintos universos de sentido utilizados.

- *La definición de “violencia” como significante flotante.* Dicho término, que remite al postulado mismo del movimiento *No matarás*, cobra una polivalencia de sentidos, tanto para describir las diversas demandas sociales que se proponen como los tipos posibles de incidencia y articulación. Esto, de alguna manera –y como veremos con mayor detalle en el próximo capítulo-, se podría vincular con la propia labilidad de los discursos teológicos y religiosos, que en este caso imprimen la misma capacidad mimética sobre términos socio-políticos.
- *Llamado a construir un proyecto plural.* Hay una apelación a la construcción de un espacio flexible, compuesto de una pluralidad de representaciones políticas, religiosas y no religiosas. Aquí también podríamos realizar un paralelo entre el sentido de movimiento y la dinámica eclesial, más concretamente sobre la dimensión plural y heterogénea con la que ambas instancias lidian.
- *Atención a las demandas sociales.* Se procura el cuidado de un amplio conjunto de demandas sociales –educación, violencia, discriminación, pobreza, pueblos indígenas, género, entre otros-, como modos de aprehender las coyunturas del contexto y construir prácticas, pero no sólo desde una apelación simplemente socio-política sino como una respuesta al mismo “seguimiento de Jesús” quien –según el discurso de Prein y los pastores presentes- siempre prioriza la gente por sobre la religiosidad.
- *Acción desde la articulación.* La misma reunión representa un espacio de articulación entre diversos proyectos, sumado al llamado de Prein. Nuevamente aquí podríamos vincular esta cosmovisión con el mismo principio de articulación que caracteriza a los ministerios del CCNV. En otros términos, la dimensión política de la interacción con diversos agentes se relaciona con la dinámica plural interna de la misma iglesia.

En este sentido, lo propiamente religioso y lo propiamente político se entremezclan desde una dinámica constitutiva particular compartida.

Este relato nos permite analizar la alianza de una serie de elementos – religiosos, teológicos, institucionales- que ubican la figura del líder –tanto su persona como discurso y performance- como el punto nodal de la construcción de un espacio político, pero no sólo comprendiendo el liderazgo de Prein como la emergencia de un personaje que se apropia de manera unilateral o impone tal articulación, sino que encarna un símbolo que conjuga una compleja red de narrativas, prácticas, ritos y universos de sentido presentes en el plural conjunto de sujetos que componen el encuentro. Dichas dinámicas representan por sí mismas una modalidad política particular, que requiere de un análisis más amplio del contexto donde se inscriben las modalidades de poder entre el líder y el grupo.

### **10.1. La construcción del carisma: entre resignificación mítica y articulación identitaria**

La construcción del carisma es un elemento que desde Max Weber posee un lugar fundamental dentro de los estudios socio-antropológicos, especialmente en relación con el fenómeno religioso. Más aún, estos dos campos van prácticamente de la mano. Weber (1992: 197-204) define el carisma como un tipo de dominación que posee características que van más allá de una dinámica de coerción directa o ligada sólo a fines socio-económicos, planteando que dicho paradigma tiene que ver más bien con el carácter extraordinario y fuera de lo cotidiano que cobra una relación rigurosamente personal de un individuo y su comunidad, a través de la validación, legitimación y corroboración de un conjunto de cualidades. Dicho estatus personal se vincula con la administración de un conjunto de tipos ideales que representan la relación del líder con el grupo, los cuales se racionalizan (legalizan) o tradicionalizan.

Para el caso concreto de nuestro estudio, optamos por enfocar la construcción del carisma a partir de dos elementos: *la capacidad de re-mitificación* y *la articulación como matriz identitaria*. Antes de desarrollar estos dos elementos, es necesario hacer una aclaración. Tal como indica Peter Worsley (1980: 13-45), hay que advertir sobre el posible reduccionismo que puede conllevar un análisis que se enfoque sólo en las características particulares del depositario del carisma, ya que centrarse en el líder carismático deja de lado el entramado de relaciones e interacciones grupales que permiten la emergencia de su figura.

Por ello, Worsley propone un *modelo interaccional* donde “los seguidores con aspiraciones posiblemente utópicas o al menos difusas o no realizadas se aferran a un líder apropiado porque articula y consolida sus aspiraciones” (Worsley, 1980: 18-19) En otras palabras, el líder carismático no nace como un agente aislado que aparece por esfuerzo propio a partir de un conjunto de fenómenos supranaturales –impuestos tanto institucional como simbólicamente de manera coercitiva sobre el grupo-, sino que su persona alcanza dicho lugar al representar una especie de “respuesta” a una serie de necesidades, sueños, demandas, utopías y problemáticas del grupo que lo erige.

El carisma debe ser analizado desde las dinámicas discursivas que se ponen en juego. Tal como afirma Pierre Bourdieu (2002: 93), “el poder de las palabras no es sino el *poder delegado* del portavoz”. Es decir, que los modos de circulación de sentidos discursivos en la persona del líder son centrales para reconocer su investidura. En este sentido, no es un discurso *sui géneris* sino un “lenguaje institucional” el cual imprime la representación de la autoridad. De la misma manera, “la crisis del lenguaje se origina por la crisis de los mecanismos que lo garantizan” (Bourdieu 2002: 105) O sea que el poder de las palabras no reside sólo en la autoreferencia del portavoz sino que se posan en otro objeto, a saber, la institución.

Dicha autoridad no se efectiviza si no es a través de un mecanismo donde los gobernados lo reconocen. Como afirma Worsley (1980: 22), el mensaje es lo más importante porque es lo que los seguidores “quieren saber”.

“Agentes y mensaje son, por lo tanto, elementos o aspectos de un tipo ideal de liderazgo en los movimientos que dependen del consentimiento libremente dado para ser legítimos: el agente, personal o impersonal, siempre va unido a su mensaje (ya sea como portador o como creador); el mensaje siempre debe ser comunicado a través de agentes”.<sup>14</sup>

Ahora bien, más allá de que el discurso de la investidura carismática se transforma en tal a partir de la autoridad del propio lenguaje institucional, lo que potencia su particularidad sobre el líder es la capacidad que éste posee para actualizar, reapropiar, contextualizar y resignificar sus sentidos. En el caso del discurso religioso, se evidencia más bien en la posibilidad de reimprimir la dimensión mítica de la teología tanto en su persona como en la experiencia del grupo y sus miembros. Más aún, el propio líder se transforma en símbolo, lo cual extiende la influencia de su figura más allá de las contingencias históricas (Díaz Cruz, 1997: 9).

En esta dirección, Raphael Falco (2010) realiza un análisis de la relación entre sistemas míticos<sup>15</sup> y carisma. La dinámica de los mitos presenta un proceso complejo para analizar, aunque podemos puntualizar tres aspectos centrales: su reminiscencia a los orígenes tiene directa relación con la construcción identitaria del grupo, la pertinencia de los mitos depende de su adaptabilidad a los contextos y, desde esta última preposición, una de sus funciones centrales se deposita en su capacidad de resignificación.

---

<sup>14</sup> Worsley (1980: 23) sigue diciendo: “el líder carismático es una personalidad catalizadora. Su función catalizadora consiste en convertir la solidaridad latente en acción política y ritual activa. Por lo tanto, tiene que hacer algo más que evocar respuestas psíquicas privadas, si quiere convertirse en líder: debe generar modos de acción y de interacción; debe crear una organización o estimular su creación”.

<sup>15</sup> Los mitos cuentan una historia sagrada, que tiene lugar en los “comienzos”, en los tiempos primordiales. Se transforman en “modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas” (Eliade, 1981:12ss). Además, al ser rememorados, *reactualizan* el “tiempo sacro” donde sucedieron los acontecimientos (Eliade, 1994). Por todo esto, los mitos tienen un lugar central en la composición de una comunidad, especialmente en lo que refiere a su coerción, su forma de comprender los procesos históricos y su lugar en ellos. Como afirma Ivone Gebara (2006: 22-23), “Los mitos son construcciones de sentido. Se busca decir algo del sentido de la vida de un grupo de personas. El sistema mítico se construye desde una comprensión de las relaciones sociales y de las atribuciones que surgen de nuestra realidad biológica”.



Lo que Falco agrega es que esta dinámica dentro del sistema mítico se apoya en una figura carismática, es decir, en la “administración” de dichos mitos por parte del líder. En otros términos, la funcionalidad de los sistemas míticos va de la mano de la forma en que el líder carismático habilita su resignificación a la luz de las características del *contexto disruptivo* en que se encuentra la comunidad. La adaptación del grupo a esas nuevas circunstancias se sustentará, en buena medida, sobre los posibles nuevos encuadres existenciales y relacionales que emerjan de sus mitos fundantes, lo cual a su vez también depende de la administración del líder.

Por ello, sistema mítico y liderazgo carismático van de la mano. Esto quiere decir que el lugar de la figura del líder no debe ser comprendido desde una lógica personalista o desconectada de las relaciones constitutivas del grupo (o como resultado sólo de su acción directa o hasta coercitiva), sino como parte del entramado mítico –o sea, desde las dinámicas de los discursos fundantes- en que se apoya una comunidad. El carisma, entonces, no es sólo una cualidad personal del líder sino una experiencia de grupo a partir de los procesos de resignificación y potenciación de los discursos, en este caso de corte teológico, que sostienen la comunidad religiosa.

Un segundo elemento a considerar, teniendo en cuenta el modelo interaccional de Worsley, es la capacidad de articulación que posee el líder carismático, es decir, de cómo su “aura” se construye a partir del nivel de vinculación que crea con y hacia dentro del grupo. Aquí nos puede ayudar el abordaje de Ernesto Laclau sobre la constitución del *carisma populista*. Según Laclau (2005), existen dos maneras de entender el populismo en relación a un grupo: como ideología de un espectro ya formado o como lógica constitutiva de la unidad de una segmentación social. Esta segunda implica no tomar el término “pueblo” como una entidad homogénea sino como un espacio de articulación entre diversos agentes sociales. Aquí se identifican, a su vez, dos lógicas: una *lógica de la diferencia* (donde cada elemento constituyente es reconocido en su particularidad) y una *lógica de la equivalencia* (que se enlaza con la capacidad de articulación entre todas las partes)

La unidad categórica básica de estas lógicas es la *demanda*. Existen dos tipos: las *demandas democráticas* que, satisfechas o no, quedan aisladas en su reclamo, y las *demandas populares*, las cuales a través de su articulación equivalencial constituyen una subjetividad más amplia. Aquí la diferencia entre *sujeto democrático* y *sujeto popular*: mientras el primero es tan puntual como la propia demanda, el segundo es más plural, ya que su subjetividad comprende la articulación equivalencial de un amplio grupo de demandas.

La dinámica de este proceso se sostiene en la interacción entre *significantes vacíos* y *significantes flotantes*. Los primeros remiten a la condición de indecibilidad de los términos socio-políticos, cuya ambivalencia de sentido mantiene la posibilidad de redefinición, y con ello de los elementos o sujetos a los que remite. En otras palabras, la maleabilidad de la polivalencia de términos como “pueblo”, “política”, “militancia”, “pobreza”, permiten una circulación constante de sus significantes y significados.

Los *significantes flotantes* son discursos específicos que se mantienen dispersos en el campo social y que toman diversos sentidos según el contexto particular en el que se los evoque. Estas dos nociones no están desconectadas: mientras que los significantes flotantes refieren a discursos específicos, los significantes vacíos hacen a la misma condición (ontológica) de indecibilidad del mismo, la cual permite su transformación constante.

Lo que constituye, entonces, una lógica populista es la *frontera interna* que fisura el espacio “pueblo”. Esta frontera abierta por la dinámica de los significantes flotantes, debilita los vínculos entre las partes que lo componen y permite el movimiento de las cadenas equivalenciales (Laclau, 2009: 64) Desde esta perspectiva, todo movimiento e ideología posee en cierta medida una condición populista (cfr. Arditi, 2007). Su grado se deposita en la forma en que sus contenidos son articulados por lógicas equivalenciales. “El grado de populismo, en ese sentido, dependerá de la profundidad del abismo que separa las alternativas políticas” (Laclau, 2009: 68) Este “abismo” hace que el pueblo sea constituido como un *otro* cuestionante del orden vigente que recae sobre sí mismo. De aquí que la existencia de la política se relaciona con la presencia de

la división social. El abismo constituyente del populismo representa la dimensión de lo propiamente político que lo instituye.

En resumen, la conformación del pueblo tiene que ver con asumir la construcción de una identidad política que parte de una posición antagónica con el statu quo representado en otro, que no implica la representación de un elemento “externo” sino más bien una particularidad constitutiva de sí misma en tanto significante que atraviesa las fronteras identitarias del pueblo. Es la creación de un “nosotros” frente a un “ellos”.

Una comprensión no esencialista de lo popular entiende dicha nominación, entonces, no como un modelo o forma social definido sino como un universo discursivo cuya significación se construye en la medida en que es usada por parte del grupo, el cual es en sí mismo plural y heterogéneo. En otros términos, su estatus ontológico deviene del modo de articulación de las partes que lo componen. En conclusión, la nominación de pueblo no antecede a la “unidad” sino que se da en la medida que la nominación es apelada por el grupo (Butler, 2014).

Dentro de este abordaje, la figura del líder funciona como un significante que puede adquirir una multiplicidad de sentidos, siendo la representación del punto nodal de la cadena de equivalencias entre los significantes flotantes que componen la heterogeneidad discursiva que habita al grupo (Geertz lo denominaría “signo”). Más aún, la simbolización del líder funciona como nominación misma de ese “pueblo” y de la unidad (nunca suturada) de su composición. El líder, entonces, se transforma en un productor de sentidos que da significación a una pluralidad de lazos sociales dentro del grupo.

Por ello, el populismo refiere a modos de identificación, no sólo a nominaciones identitarias específicas. Como vimos, la identificación con un significante vacío –en este caso, la figura del líder- es la condición básica para la conformación de un pueblo. Pero dicho significante encuentra su función en la medida que se transforma en la representación de una cadena equivalencial. Aquí se crea un doble movimiento que constituye la tensión de esta dinámica:

el significante representa la totalidad, pero como representación, no es autónomo de los elementos que componen la cadena. De esta manera, se establece un locus de tensión entre el significante vacío como representante de un todo inestable y la presión de los elementos encadenados con respecto al nodo de la representación.

Por último, vale recalcar que dicha capacidad de articulación presente en el carisma personifica una dimensión intrínsecamente política. Es decir, es esa posibilidad de captar y organizar demandas manifiesta en un conjunto de prácticas, discursos y dispositivos institucionales, lo que envuelve la construcción de un espacio político; es decir, como una matriz de construcción identitaria y resignificadora de sentidos. En palabras de Worsley (1980: 43),

En la medida en que busca deliberadamente influir en los otros, actúa “políticamente”, ya esté propagando sus creencia religiosas como teológicas o poniendo en tela de juicio la autoridad secular del Estado. Por muy espirituales que sean sus fines, producirá una acción política simplemente por el hecho de actuar, aunque sea con consecuencias involuntarias. De este modo, la acción política es una dimensión o aspecto inmanente a toda acción social, ya sean los fines de esta acción, o en lo que se refiere al actor, la adoración de Dios, el propios sustento, el cuidado de los hijos, etc.

## **10.2. Militancia, conversión y pentecostalidad en Guillermo Prein**

Para comenzar a trabajar la relación entre construcción de carisma e identidad política en el CCNV, necesitamos hacer una breve introducción a la persona e historia de Guillermo Prein. Al preguntarle sobre su vida, podemos ver que religión y política siempre han sido dos elementos constitutivos de su vida. El abuelo de Prein fue un inmigrante inglés de tradición presbiteriana que trabajó en el puerto y fue una figura muy activa dentro de los primeros movimientos obreros de inicios del siglo XX en el puerto de la Ciudad de Buenos Aires, que posteriormente culminarían en la conformación del primer

sindicato del país, y más tarde se establecería como la Confederación General del Trabajo (CGT). Su temprano fallecimiento hizo que sus hijos –entre ellos, el padre de Prein- asuman desde edad temprana diversos trabajos, aunque la educación siempre fue algo prioritario. Prein recuerda a su padre como una persona muy lectora e interesada en política, con quien compartía largas y profundas charlas sobre la situación del país y el mundo.

A su historia familiar, se suma una temprana militancia política en el colegio Otto Krause, en Capital Federal, junto a un grupo vinculado al guevarismo. Junto a esta agrupación, Prein participó de paros, manifestaciones y tomas dentro del colegio. Con la llegada de la dictadura militar en el '76 la misma familia le pidió que menguara su trabajo con este grupo por el peligro a ser secuestrado, ya que estaba siendo amenazado por diversas fuerzas paramilitares.

Prein siempre resalta su pasado político, no sólo en referencia a esta experiencia en particular sino también a la coyuntura en que nació, la cual –según él mismo afirma- fue determinante para su vida. Lo dijo de la siguiente manera durante una entrevista:

*Yo siempre digo que el año 60 es el mejor año de la historia de la humanidad pero en sí, doy gracias a Dios por haber nacido en el 60 porque yo viví todo lo que fue, el final de la guerra mundial y los procesos que tienen que ver con el desarrollo que hubo en los diferentes países, en relación al nuestro, el peronismo, pos peronismo, todo lo demás...*

El '77 será un año bisagra para su vida. El hecho más importante fue su conversión. La misma sucede en una pequeña iglesia de las Asambleas de Dios en el barrio de la Boca, donde –apelando a la típica retórica pentecostal sobre la conversión- experimentó una “fuerte experiencia espiritual” que lo llevó asumir la fe evangélica. A partir de ese momento, nunca más abandonará la iglesia y –tal como relata- asumirá su compromiso eclesial con la misma pasión que su

militancia política. Recibirá algo de resistencia por parte de la familia en el inicio (que, a pesar de venir de una vertiente presbiteriana por parte de padre y católica por parte de madre, se confesaba agnóstica), aunque posteriormente su decisión fue aceptada.

En este año sucederán otros dos acontecimientos importantes. Primero, fue el comienzo de su vida laboral, en el campo de la imprenta y el diseño gráfico. Su paso por dicha profesión será muy fructífero, por lo que experimentó un rápido crecimiento, asumiendo viajes de negocio por varios países y una propuesta para ser nombrado gerente de la empresa con la que trabajaba. El segundo acontecimiento será el comienzo de sus estudios en ingeniería, los cuales no podrá culminar por su ingreso al seminario.

En 1979 recibe el “llamado pastoral”, por lo que tomará la decisión radical de dejar sus estudios y trabajo para comenzar a estudiar en el seminario y dedicarse a la fundación de iglesias. Fue así que emprendió su preparación en el Instituto Bíblico Río de la Plata (IBRP), un reconocido establecimiento de formación teológica pentecostal. Al mismo tiempo comenzará a trabajar en Isla Maciel, donde muy pronto asumirá la dirección de la iglesia del lugar, perteneciente a las Asambleas de Dios, supervisado y acompañado por la iglesia en la Boca, donde se había convertido.

Según los relatos de Prein, su pasado de militancia y el trasfondo agnóstico de su familia le llevaron a tomar una actitud crítica frente a las diversas prácticas y posicionamientos teológicos tanto de su denominación como del seminario al que pertenecía. En una entrevista lo resume de la siguiente manera:

*Mi papa es fruto de una iglesia presbiteriana que no lo supo pastorear cuando a los 14 años se quedó sin papá y mi mamá de una iglesia católica que no la supo cuidar cuando a los 13 años se quedó sin mamá. Entonces mis padres se criaron sin religión y yo me crié sin religión. Cuando yo tengo un encuentro con Jesús y me quieren meter la religión a rosca, conmigo fracasan. Primero fracasan en el seminario y después*

*fueron fracasando en diferentes momentos de mi vida pastoral. No pueden, no pueden. Y porque yo no nací bajo esos conceptos.*

Vemos aquí uno de los elementos más presentes en el discurso de Prein: su crítica a la religiosidad institucional, al dogmatismo y al fundamentalismo. Según sus relatos, el paso por el IBRP y la primera etapa de trabajo con la denominación fue conflictiva, debido a su resistencia y controversia constante sobre los discursos y prácticas institucionales. En varias de las entrevistas mantenidas, Prein compartió sobre las constantes discusiones teológicas con sus profesores, como con sus pares en la denominación.

En resumen, podríamos decir que la figura (carismática) y ministerio de Prein se construye en esta convergencia entre, por un lado, pertenecer y representar una afianzada e institucionalizada tradición pentecostal, como lo es la Unión de las Asambleas de Dios (y con esto nos referimos al hecho de estar inscripto dentro de una organización denominacional con una estructura jerárquica y poco flexible, al hecho de haber jugado un rol central dentro de esta estructura junto a líderes y pastores influyentes, a su capacidad de realizar lobby político, y por supuesto, a contar con un lugar central en una institución con mucho alcance y estructura) Pero por otro lado, vemos en él una figura de ruptura, diferencia y polémica, que forman parte de su historia, y de alguna manera imprimen su persona, muy en relación a su pasado político durante la juventud, narrativa a la cual vuelve constantemente, sea en las entrevistas como en las predicaciones, reuniones con líderes y espacios de enseñanza.

## **11. Dimensión política del carisma y articulación institucional**

### **11.1. Fe, política y “la gente”**

Pasemos ahora a analizar el discurso de Prein y, desde lo abordado, su capacidad de resignificar, remitificar y articular demandas y nuevas interpretaciones teológicas. Por ejemplo, Prein establece una relación directa vinculación entre el trabajo pastoral de la iglesia y la acción política; más aún,

sostiene que ambos elementos son casi indiferenciables. En una entrevista, lo describe de la siguiente manera:

GP - *Aquello de “amado, yo quiero que seas prosperado en todas las cosas, y que tengas salud así como prospera tu alma” [versículo bíblico en 3 Juan 3.2], creo que la iglesia se debe ocupar de eso.*

E - *¿Y vos definís eso como una acción política?*

GP - *Yo no la defino como una acción política. La definen como una acción política. Para mí es una acción pastoral.*

Para Prein, el compromiso político de la iglesia tiene que ver con las tareas que realiza hacia la comunidad y para la gente, y no (únicamente) con acciones partidarias. Sostiene, además, que es conveniente permanecer lejos de dichos espacios. Luego de describir el trabajo del CCNV con diversas cooperativas, talleres, escuelas de oficio y fabricas en la localidad de Avellaneda (Provincia de Buenos Aires), afirma lo siguiente en una entrevista:

*Cuando un ve eso, dice: de eso la iglesia se tiene que ocupar. ¿Y eso es hacer política? Sí, es hacer política. Porque política no es política partidaria.... La iglesia tiene que trabajar por todos, con todos y para todos... y no tomar partidismo. Alguien es llamado para intervenir en un partido, bien; lo apoyamos como apoyamos a cualquier otro. Y cada vez que alguien me viene a decir “¿y cómo arranco en política?”, empezá en tu barrio. Serví a tu vecino. Hacé el camino santo: de trabajar por la gente. No vayas al partido político pensando que te van a encaramar arriba porque lo que vas a lograr con eso es corromperte...*

Podemos ver en estas citas que la expresión “la gente” se ubica como un significativo que cumple un rol hermenéutico central. Desde una cosmovisión religiosa y teológica, ella se respalda en una relectura del ministerio de Jesús,



especialmente de su compromiso con las personas y sus acciones sanadoras, así como su rol de denuncia frente al Imperio Romano. El lugar de los milagros, las sanidades y experiencias extáticas son rescatados pero desde una relectura socio-política y una inscripción de los Evangelios en las dinámicas y experiencias de la vida cotidiana (Panotto, 2014) En palabras de Prein:

*Creo que la iglesia debe tomar esto... y creo que nuestro lugar es estar con la gente. A mi no me desespera estar en los palacios, en los lugares donde hay concentración de poder. A mi me gusta estar con la gente. Y cuando uno está con la gente, descubre lo que la gente necesita.*

Como veremos más adelante, donde analizaremos con mayor detenimiento la circulación de discursos teológicos dentro del CCNV, el concepto de *gente* actúa dentro de la iglesia como un dispositivo discursivo elemental de construcción y articulación de prácticas y cosmovisiones, tanto religiosas como socio-políticas. Esto también se enlaza con la centralidad que otorga Prein a ideas estrictamente no religiosas o teológicas, para comprender la identidad y misión de la iglesia.

## **11.2. Re-mitologización, carisma e hiperspolitización de la fe**

En el caso del CCNV, la figura de Prein va unida a una resignificación de las prácticas discursivas de la comunidad<sup>16</sup>. La significancia de su persona es reapropiada en la manera que habilita un *locus de sentido* para el grupo, específicamente en lo que refiere a la interpretación del texto bíblico, marco discursivo central para toda comunidad evangélica. Aquí hay dos elementos a resaltar. En primer lugar, el liderazgo de Prein es reconocido por su forma de releer diversos conceptos bíblicos y teológicos tradicionales tanto dentro de la

---

<sup>16</sup> En este sentido, estamos haciendo una equiparación entre *sistema mítico* y *discursos teológico-religiosos*. Entendemos que este paralelo debe ser profundizado y de alguna manera asumido con precaución, con el objetivo de delimitar más específicamente las características de cada campo. De todas formas, en este trabajo comprendemos la relación entre lo mítico y lo teológico en dos sentidos: en primer lugar, los mitos son elementos centrales de todo discurso teológico-religioso, y segundo, que tanto mito como teología representan prácticas discursivas que dan sentido identitario a un grupo religioso.

doctrina evangélica como la pentecostal. Dichos procesos de reinterpretación tienen directa relación con una manera particular en que la fe religiosa se proyecta dentro de las coyunturas sociales y contextuales que atraviesan la comunidad.

En el caso específico que nos compete, podemos identificar diversos abordajes teológicos que divergen de las interpretaciones tradicionales dentro del campo evangélico, ofreciendo una asimilación alternativa y en consonancia con las acciones socio-políticas del CCNV. Como dijimos, Prein asume un lugar de administrador de mitos (discursos teológico-religiosos) fundamentales de la comunidad y ofrece una reinterpretación de los mismos, con el propósito de habilitar un nuevo marco de sentido para el grupo y, desde allí, construir un vínculo con el espacio público. Existe una reapropiación de ciertos significantes históricos y una relectura a partir de nuevas demandas. Esto lo podemos ver en el siguiente extracto, donde Prein (2010) ofrece una visión alternativa al conocido concepto de *reino de Dios* dentro del cristianismo:

... Porque no entienden qué significa “Mi reino no es de este mundo”. Unos creen que es alejarse de todo lo “mundano”. Los otros que creen estar superados, entran en la política de la misma manera que los políticos la desarrollan. Es vergonzoso. Tenemos una cultura diferente, la Cultura de Jesús y debemos esparcirla en todo ámbito en el que nos desarrollemos (...) Muchos quieren hacer política con los políticos y llegar a lugares encumbrados, y para ello usan a la Iglesia. Otros creemos que tenemos que andar con la gente defendiéndoles y preocupándonos por ellos. Gente y no cargos (...) En definitiva, la Iglesia no debe introducirse en la política, debemos estar al lado de la gente con todo lo que esto implica, atendiendo las necesidades de la gente, ya que esto es la prioridad uno para Dios y así debe ser para nosotros... Hablar menos, escuchar más y darnos por completo.

El concepto de *reino de Dios* utilizado por Prein actúa como un puente – ahora desde la dimensión hermenéutica- entre una narrativa mítico-teológica y diversos procesos socio-antropológicos dentro de la comunidad. Este concepto teológico posee una larga tradición dentro del cristianismo. Desde el Antiguo Testamento –donde se denomina “reino de los cielos”- es evocado como una instancia escatológica donde el pueblo de Israel encontraría liberación de la opresión de los imperios de turno. Es proclamado por los profetas como una nueva coyuntura social y política, que llegaría a través de la intervención de Dios. En el Nuevo Testamento, el concepto de reino de Dios se personifica en la figura de Jesús y su ministerio, quien le da un nuevo sentido a partir de sus prácticas de sanación, su denuncia al fariseísmo, su compromiso con las periferias del Imperio, etc. (Sobrino, 1999)

La redefinición del concepto de reino de Dios también ha tenido un proceso particular dentro de la teología cristiana en América Latina. La categorización propuesta anteriormente sobre la clasificación del campo evangélico nos permite distinguir tres vertientes. Primero, la tradición de la teología de la liberación, que abordó este concepto a partir de un replanteamiento de la cristología en estudios sociológicos del texto bíblico y un énfasis en el Jesús histórico comprometido con los pobres (Vigil, 1991) Segundo, la corriente congregacionalista tradicional, la cual ha mantenido esta noción sumida a una escatología milenarista en torno al “fin de los tiempos”, aunque recientemente se ha desarrollado la idea de “reino de la ciudad” – especialmente posterior a la crisis argentina en 2001- que enfatiza una dimensión de transformación social, pero desde una perspectiva de “reforma moral”. Por último, el congregacionalismo crítico ha cuestionado tanto la escatología milenarista de la línea tradicional como la visión “inmanentista” o más politizada (“revolucionaria”) de la teología de la liberación. Pretende mantener una *tensión* entre los cambios actuales y la espera a una transformación total en un futuro (Schipani, 1989).

En el caso de los discursos del pastor Prein, la idea del reino es muy recurrente en sus estudios, escritos y predicaciones. Retoma pasajes bíblicos y

utiliza autores que van desde la teología de la liberación hasta referentes ecuménicos (Federico Pagura y Aldo Etchegoyen) y la FTL (René Padilla, Juan Stam, Samuel Escobar, entre otros)

Tal como dijimos, Prein realiza un abordaje que intenta mantener una interacción entre las dos corrientes interpretativas más importantes que hemos mencionado: el reino que influye en la historia hoy y la cosmovisión escatológica a futuro. Lo vemos en las siguientes palabras (Prein 2014):

*En tiempos de tanta confusión, el REINO DE JESÚS YA ESTÁ ENTRE NOSOTROS, su Iglesia, a quienes nos encargó llevarlo a las calles de cada pueblo y ciudad, al campo, a la montaña y el mar. Alcanzar a todos con su poder liberador, manifestado en la salvación personal y sus frutos en la santidad social. Se trata entonces, de vivir sabiendo que Jesús vendrá, pero su Reino, que es muy diferente al poderío que la religión pretende, ya está entre nosotros, pero eso, no debemos quedarnos inmóviles esperando. Es tiempo de acción, para ello el Espíritu Santo prometido es derramado sobre nuestra generación con una potencia maravillosa.*

En esta cita notamos la tensión mencionada, además de la referencia al Espíritu Santo como entidad que acompaña al cumplimiento del reino en la historia. Este es, precisamente, uno de los elementos teológicos centrales del pentecostalismo, donde se asume la acción del Espíritu de manera prioritaria, en comparación con otros grupos evangélicos o cristianos en general. De esta manera, la “vida en el Espíritu” –desde la visión pentecostal- y la experiencia histórica del reino van de la mano.

Otro elemento importante es la relación entre la visión del reino desde el Jesús histórico con la vida cotidiana. Como mencionamos, la teología de la liberación ha profundizado sobre esta figura, en contraposición a otras cristologías, donde se utiliza un abordaje de los relatos evangélicos sobre Jesús a partir de una perspectiva más alegórica e histórica, antes que socio-política.

Pero uno de los elementos característicos del pentecostalismo ha sido, precisamente, la utilización de narrativas más ligadas a las vivencias cotidianas de sus miembros y la crítica a los discursos “dogmáticos” con respecto a dicho tema. De esta manera, se presenta a Jesús desde su caminar diario, conjuntamente con lo *numinoso* de su ministerio, dos dimensiones que el pentecostalismo entrecruza en su propuesta de espiritualidad. Podemos encontrar este elemento en las siguientes palabras de Prein (2013):

*JESÚS fue Maestro carpintero, cuando llevó el Evangelio al taller antes de salir a predicar. Fue Maestro de multitudes, pero también Maestro cocinero, cuando ya resucitado les preparó un asadito de peces a los discípulos que venían de pescar. Como Maestro evangelizó, sanó, resucitó muertos, multiplicó panes y peces, produjo pescas milagrosas, profetizó, pastoreó -conocía a las ovejas aún cuando no estaban en su rebaño como al prejuicioso Natanael-, juzgó -liberando asombrosamente a la mujer adúltera de las piedras legalistas religiosas-, enseñó, lavó pies, rompió las leyes de la física cuando caminó sobre las aguas enseñándonos que existen otros niveles físicos y metafísicos en la creación, sanó suegras, liberó endemoniados y discipuló pescadores, adolescentes, cobradores de impuestos y ocultos seguidores. De esa forma acercó el Reino de los Cielos a nuestro patio. Transformó al mundo sentando las bases para una nueva sociedad... las cuales desatendidas o tergiversadas por los analfabetos del lenguaje del cielo, destruyen todo lo que encuentran a su paso*

En otra cita, vemos cómo Prein apela a esta tensión para cuestionar las posibles interpretaciones reduccionistas de dicho concepto teológico, en este caso utilizando y reinterpretando figuras políticas -el comunismo y el nacionalismo-, y abordando problemáticas cercanas al campo de lo socio-económico. La mención de estos temas son aplicados a una práctica ética

cercana a la cotidianidad de los creyentes y la propia comunidad (Prein, 2012; énfasis originales):

*Aún bien intencionados, bajo mi óptica, cometieron un grave error. Su nacionalismo, que los impulsó a preguntar sobre el futuro del "REINO", los llevó a desarrollar una economía basada en la acumulación de recursos, "TODOS LO DABAN TODO", y el asistencialismo: "LE DABAN A CADA UNO SEGUN SU NECESIDAD" (...) Todos sabemos que no hay economía que pueda subsistir si se consume el capital, sin producir. En sus tiempos de cristiano fogoso, Carl Marx leyó esta Palabra interpretando que mostraba un modelo de la sociedad deseada por JESÚS, de ahí el nacimiento de un concepto: EL COMUNISMO. De allí que bajo esa filosofía política y económica nadie puede ser dueño de nada: "NADIE DECÍA SER SUYO PROPIO NADA DE LO QUE POSEÍA". Románticamente atractivo, aún con la ABUNDANTE GRACIA que había sobre ellos, esto no pudo evitar dos consecuencias contundentes: 1. Se quedaron en Jerusalén cuando JESÚS les había mandado salir fuera de Jerusalén y de Israel. NO ENTENDIERON LA UNIVERSALIDAD DEL EVANGELIO y sobre todo que EL REINO DE JESÚS NO ES DE ESTE MUNDO (...) 2. La quiebra económica llegó a la comunidad de Jerusalén (...)*

Ahondar en el concepto de reino utilizado por Prein desde una perspectiva teológica nos permite subrayar los siguientes elementos. Primero, la compleja hibridación en la comprensión identitaria de la comunidad. El reconocimiento de elementos propios de la tradición pentecostal junto a relecturas de perspectivas evangélicas tradicionales y aportes de teologías críticas, nos permite identificar las variadas corrientes que entran en juego a la hora de analizar una constitución identitaria, la cual dista de ser homogénea y delimitada.

Segundo, la proyección y reapropiación de marcos discursivos políticos desde un sentido teológico. En el discurso de Prein, como vimos, la persona de Jesús se relaciona, por ejemplo, con Marx, y la práctica de las primeras comunidades religiosas, con el comunismo. Aquí se produce un juego de doble vía, donde las nociones políticas e ideológicas se ubican dentro del marco de sentido religioso, y a su vez éstos son resignificados a la luz de su relectura bíblico-teológica.

Tercero –y en conexión con esto último- vemos con mayor claridad la relación entre las dinámicas cotidianas de los creyentes y los imaginarios socio-políticos. Es decir, hay una proyección política de las vivencias cotidianas de los creyentes a partir de la reelaboración teológica, presentada por Prein a través de una cuidadosa y casi impermisible conexión retórica de cosmovisiones socio-políticas y religiosas.

Vemos, entonces, en esta reinterpretación bíblica propuesta por Prein sobre la idea de reino, la vinculación entre la dinámica resignificativa de lo discursivo (mito fundante), las coyunturas sociales que vive el grupo y el rol del líder como habilitador de dicho proceso.

Pero debemos recordar que “La Palabra” no sólo remite al texto bíblico en sí sino también a su capacidad para dar nuevos sentidos a la práctica de la comunidad y cada creyente. Aquí el siguiente elemento que queremos destacar: la relectura que asume Prein en tanto líder, habilita un nuevo *locus hermenéutico* para todo el conjunto de creyentes dentro de la comunidad, donde las narrativas circulantes son reapropiadas (en términos de Laclau, son sumadas a la cadena equivalencial) y, a su vez, se incluye a cada creyente en un rol activo y participante en dicho proceso hermenéutico. Esto lo vemos reflejado en las palabras de Jorge, uno de los miembros principales e históricos del cuerpo pastoral, durante una de las entrevistas:

*Gracias a Dios en esta iglesia tenemos mucha Palabra, que nos habla de lo que va a venir, de lo que va a pasar. Entonces cada uno toma esa palabra, y la desarrolla donde está... [Me refiero] a la Palabra de Dios*

*que se predica, lo que se predica aquí en cada culto. Es la palabra que trae Guillermo, el pastor fundador, cada domingo, pero también en otras reuniones o en otras reuniones de trabajo...*

Estos procesos de reinterpretación bíblica no sólo deben relacionarse con la persona del líder sino también con los procesos de construcción de sentido que vive el CCNV como comunidad. En conformidad con la práctica de las comunidades evangélicas respecto a la interpretación del texto bíblico – donde el énfasis está puesto en la lectura y elucidación personal, sin una mediación institucional o sacramental, o al menos no con el énfasis que otras expresiones cristianas y religiosas dan a dicha intervención-, podríamos afirmar que estos procesos conllevan una reubicación de los sujetos-creyentes como partícipes activos dentro de prácticas discursivas, y con ello de relecturas del contexto .

Esto evidencia que el lugar de Prein habilita un espacio de mayor pluralidad (de sujetos interpretantes y de narrativas circulantes), que a su vez se inscribe en una heterogeneidad constitutiva, lo cual –desde la lógica populista desarrollada- implica la conformación de una matriz pasible de leer en una clave socio-política, ya que infiere de alguna manera la movilización de diversos agentes y narrativas –muchas de ellas heterónomas a las establecidas dentro del canon evangélico y pentecostal, tanto desde una perspectiva religiosa como política- a partir de la atención de las demandas de los miembros y participantes del CCNV. Dicha heterogeneidad es el elemento constitutivo de tal identidad religiosa/socio-política del grupo, lo cual vemos reflejado en el llamado de Prein –en el relato inicial- de abrir un espacio amplio, que incluya diversas voces.

En otros términos, la apertura de un espacio hermenéutico plural, habilitado por Prein desde un discurso teológico-religioso (donde cada creyente es reconocido como sujeto interpretante), permite una relectura de las narrativas fundantes y las practicas políticas, hacia la constitución de un campo más fluido



y heterogéneo, que habilita la inclusión de nuevas narrativas, demandas e imaginarios.

Aunque cabe resaltar que dicha dinámica dista de promover una completa horizontalidad de voces o perspectivas, ya que el CCNV –y especialmente la figura de Prein- se sostiene en una visión jerárquica, tanto a nivel institucional como discursivo. Lo que pretendemos resaltar en este trabajo es que los mecanismos identificados dentro de los procesos identitarios, a pesar de ser inscriptos en una estructura con demarcaciones jerárquicas e institucionales, dan también lugar a ciertas dislocaciones y reapropiaciones hacia dentro de la iglesia, y con ellas, una circulación y confrontación de narrativas, experiencias y demandas.

En otras palabras, dicho punto de partida hermenéutico permite inscribir las dinámicas de poder y los procesos de construcción discursiva en un conglomerado de intercambios más heterogéneo y con cierto grado de autonomía por parte de los sujetos, los sectores institucionales y el liderazgo, en lugar de enmarcar una dinámica unidireccional y jerárquica.

Ahondando sobre este elemento, podemos traer a consideración otro aspecto característico de la lógica populista del liderazgo, como es la instalación de una paradoja entre la *despolitización de la política* (o sea, el situarse fuera de las formas políticas institucionales tradicionales) y una *hiperpolitización de las relaciones*, que abre el espectro de la acción socio-política hacia un marco más plural de imaginarios y sujetos, en comparación con las narrativas y prácticas tradicionales, ligadas más bien a la militancia partidaria y la participación dentro de las estructuras estatales.

En el relato analizado al inicio, podemos ver una fuerte apelación de Prein hacia la ampliación de la acción política del grupo, especialmente en clave teológica y religiosa. Ya vimos este elemento cuando el pastor asevera la condición política de las prácticas del movimiento. Esto también se remarca en varios de sus escritos, los cuales tienen masiva difusión por internet y redes sociales, los cuales son reapropiadas de diversas formas por los pastores, líderes y miembros en general del CCNV. Veamos los dos siguientes relatos:

Las juntas de Jesús no fueron las respetadas por los aristocráticos círculos del poder de aquel entonces, se lo acusaba de andar con “**publicanos y pecadores**” y ser “**borracho y glotón**”. “*Los sanos no tienen necesidad de médico*”, sabía responder con amor... De esa gente despreciada salieron los líderes de la Iglesia Primitiva... ¿De donde venís? ¿Con quién andas? Tu historia está por cambiar... no te aferres al pasado y prepárate para salir (Prein, 2012; énfasis original) .

*Nuestro pastor dice: estemos firmes para la guerra. Escuchemos su palabra (...)* Como dice nuestro pastor: *el reino de Dios está en nuestras actitudes.* (Predicación de Cesar, otro miembro del cuerpo pastoral, en un culto dominical)

Esta relectura de elementos teológico-religiosos conlleva una noción de quiebre/superación/transgresión en varios aspectos: con narrativas teológicas y políticas, prácticas y formas institucionales. Es precisamente este sentido de dislocación la que inscribe la *frontera interna* del grupo, y con ello su heterogeneidad constitutiva a través del reconocimiento de la pluralidad de sujetos que lo compone, de la distinción de narrativas que definen el campo social y sus demandas, y la diferenciación con respecto a otros agentes sociales (Mallimaci, Donatello y Cuccetti, 2006).

### **11.3. Procesos de representación e identificación**

Según Laclau (2005: 128) hay dos tipos de comprensión del rol del líder dentro de los abordajes sobre populismo. En el primer caso, se enfatiza la sugestión (alimentado por corrientes de psicología de las masas), y en el segundo, la idea de manipulación. Estas dos modalidades son limitadas ya que posicionan su análisis excesivamente sobre la subjetividad del líder para explicar las dinámicas de poder, pero no en los factores particulares que dan

lugar a ellas (Cfr. Balandier 1994 y la aceptación de las dinámicas de poder a través de su “actuación”).

De aquí, Laclau cuestiona la idea de que existen razones *detrás* de la elección de un líder por parte de los representados, para lo cual se pregunta si ellas en realidad *preceden* el acto mismo de representación. En este sentido, las razones no operan fuera del momento mismo de la representación, el cual se construye no sólo por una influencia directa del líder sino desde la construcción de un espacio hermenéutico donde entran en juego otros actores pertenecientes a la comunidad, dinámicas institucionales y la circulación de significantes populares.

Esto se expresa en el testimonio de Sergio, un joven proveniente de sectores marginales y con experiencia en la incidencia social y política dentro de su comunidad, uno de los barrios periféricos en Capital Federal. Fue desde ese trabajo –expresa él mismo- que alimentó su resistencia inicial a las iglesias evangélicas, las cuales veía como espacios con poca conciencia y práctica social. Pero al conocer la figura de Prein y su forma de tratar temas políticos, su perspectiva cambió y fue así que comenzó a asistir al CCNV, donde ahora trabaja como coordinador de diversos proyectos. Más aún, su ingreso a la iglesia le permitió acceder a un nuevo puesto de trabajo como secretario personal de una legisladora de la Ciudad de Buenos Aires, a través de la facilitación de otro pastor que forma parte del mismo espacio político. En sus palabras:

*Tengo a mi mama que va hace mas de 10 años a la iglesia... Ella cada vez que iba, me ponía el CD de Guillermo, quien es el pastor.... Y bueno, me llamaba la atención, de cómo hablaba de temas políticos netamente... Y bueno, tenía un preconceito de los evangélicos, prejuicios, como que había temas que ellos no se metían... Entonces me llamaban la atención los puntos de vista con respecto al aborto... o de la coyuntura política del momento, y decía: “¿mirá el pastor, eh? Habla*

*de política” Y bueno.... Ir escuchando, ir escuchando, hasta que tuve una experiencia personal.*

La mención a la “experiencia personal” representa una performance arraigada en la cosmovisión pentecostal (y más ampliamente, en el campo evangélico), donde el encuentro individual con lo divino conlleva una experiencia de fe que sella una nueva condición personal. En este sentido, la noción de conversión y la propia actividad de Jorge dentro del CCNV se conjugan en la figura de Prein y las narrativas políticas desde las cuales se siente interpelado.

#### **11.4. Carisma y afectividad**

La construcción del carisma y las dinámicas afectivas del grupo tienen una estrecha relación. Los procesos de identificación con el líder se suelen contraponer o diferenciar a la comprensión racional del ejercicio político, donde las dinámicas emocionales son dejadas de lado como posibles epicentros políticos. El carisma implica dinámicas más bien instintivas y espontáneas en el marco de la emotividad de los sujetos y sus relaciones.

El lugar de la afectividad dentro de la identidad pentecostal suele ser tomada de diversas maneras. Podemos encontrar estudios que lo abordan como un *síntoma social* relacionado a fenómenos culturales más amplios, tales como la influencia de la autoayuda, los efectos del neoliberalismo, entre otros (para un estudio más detallado, ver Algranti, 2008) Por otro lado, también se lo aborda como un *modo de control operativo*, es decir, como una instancia a la que apelan personas (especialmente del liderazgo) o procesos cúltricos y litúrgicos para predisponer a individuos o grupos.

En nuestro caso, preferimos hablar de las emociones y lo afectivo como un *dispositivo de subjetividad*, es decir, no sólo como un fenómeno comunitario o un modo de manifestación individual circunstancial, sino como un campo donde convergen un conjunto de elementos individuales y comunitarios que condensan mecanismos de identificación subjetiva y grupal, tales como el de

identidad, la experiencia (religiosa), la corporalidad y los *habitus* (Davies, 2011: 7-9).<sup>17</sup>

El campo afectivo es una instancia ambivalente donde se conjugan tanto dinámicas individuales como estructurales. Ya William James en su clásico *Las variedades de la experiencia religiosa* hablaba de los sentimientos como modos de expresión de lo propiamente religioso, aunque también como representación, desde la “experiencia privada” del sujeto, de una forma de resignificación de cualquier matemática simbólica (James, 1994). Inclusive para Clifford Geertz, la religión en tanto “sistema de símbolos” tiene como una de sus características elementales el establecer estados anímicos y motivaciones, donde la función de la antropología es, precisamente, analizar y discernir los “procesos psicológicos” que gestan (Geertz, 2006: 92-95)

Como sabemos, el lugar de lo afectivo es central para la cosmovisión pentecostal (Algranti 2007, 2010), lo cual influye directamente en los modos de construcción institucional, y como fundamento de sus discursos religiosos y teológicos. Implica una reapropiación del lugar activo de los sujetos creyentes, como también la inclusión de un conjunto más amplio de elementos discursivos y prácticos en la construcción de imaginarios sociales, religiosos, teológicos y políticos.

En el caso del CCNV, la dimensión afectiva del carisma de Prein actúa como modalidad de acción dentro de la misma comunidad. Más aún, Prein enfatiza constantemente sobre la necesidad de cuestionar modos de aprehensión racionales y “cartesianos”, para dar lugar a la experiencia, el cuerpo y las emociones como instancias centrales de vivencia personal y comunitaria. Así lo enunció en una entrevista:

*Cuando todo se circunscribe en el ámbito de la razón, estamos perdidos, porque hay cosas que nos suceden por dentro que no podemos*

---

<sup>17</sup> Aquí cabe identificar la diferencia entre *sentimientos* y *emociones*, donde los primeros remiten más bien a experiencias específicas y concretas, mientras las emociones conllevan una doble implicancia: refiere a un conjunto de sentimientos definidos socialmente y también a los modos de en que dichos procesos de corporeizan y particularizan en los sujetos.

*explicarlas, no tienen una explicación a través de la razón. Tienen una explicación a través de la emoción. Del sentimiento que también es parte nuestro. Usted le puede explicar a un pibe que recién nació un montón de cosas pero si no está cerca de su mamá se muere, se le bajan las defensas y se muere, o se enferma hay cosas que tienen que ver con todo lo que somos como seres humanos que no es solamente razón. Nosotros estamos en un mundo donde la razón impera de una manera muy grande. Entonces vos ves que hay cuestiones que la gente no puede entender. Y la iglesia las puede entender.*

Este elemento actúa como instancia elemental de los procesos de vinculación, y desde allí de encadenamiento de demandas identitarias. Así lo expresa Alexis, joven abogado y una de las figuras más importantes del cuerpo pastoral de la iglesia, con gran presencia en las discusiones que la comunidad ha desarrollado en torno a la ley de libertad religiosa:

*A Guillermo, si hay algo que lo caracteriza, es la entrega de su vida total. El amor. Es un tipo que es duro, bravo, y lo que no le falta es amor. Y vos pudiste haber hecho lo peor, el te va a ministrar, te va a acompañar y te va a dar de su tiempo... Quizás no lo merecés, pero lo va a hacer, ¿no? Y eso, que es la esencia de él, es lo que ha transmitido a la iglesia CCNV, y es lo que es el CCNV.*

Todo esto confirma lo que Weber (1992: 193ss) sostiene respecto a que la relación entre carisma y emociones no es contrario a los procesos de racionalización, en este caso a la construcción de una identidad religiosa y socio-política. Además, el elemento pasional, experiencial y emocional característicos de la identidad pentecostal, son reapropiados como instancias de construcción identitaria y como marcos de lectura socio-política: hay una apelación a la individualidad activa de los sujetos-creyentes a través de la valoración de su experiencia espiritual/religiosa como modo de confrontar el

contexto, y faculta una nueva definición de las relaciones socio-políticas al ubicarlas en la cercanía del afecto.

### **11.5. Liderazgo carismático y procesos de articulación**

Por último, el proceso de construcción del carisma analizado en este trabajo considera la centralidad de la figura del líder como epicentro del desarrollo de identidades políticas a través de procesos de articulación, entendiéndolos a partir de un espacio de acción política plural desde la heterogeneidad de institucionalidades, narrativas y prácticas que lo conforman. De esta manera, la identidad política de un grupo no refiere sólo a un tipo de representación específica sino a un *locus* que congrega diversas acciones, discursos e imaginarios. Envuelve pasar de una visión esencialista de lo político a una posfundacional (Marchart, 2009), donde lo heterogéneo se sabe constitutivo de la práctica del grupo.

Volviendo al relato inicial de este capítulo, podemos ver este elemento en el llamado de Prein sobre la necesidad de construir un espacio plural, compuesto de diversas expresiones socio-políticas, como rasgo central de un movimiento. En su caso, remite a dos elementos. Por un lado, la ubicación de una demanda popular como punto nodal que concentra dichas identificaciones y prácticas (“la eliminación de todo tipo de violencia”), y por otro, la vinculación de dicha demanda con un discurso teológico y una serie de prácticas religiosas que le dan un sentido específico. Nuevamente, como hemos insistido, Prein habilita una práctica de liderazgo que ofrece nuevas instancias de reinterpretación (en este caso teológico-religiosas), o sea, asume un lugar de significativo de nuevas prácticas y narrativas.

Por otra parte, la idea de articulación también evoca a cómo dicha comunidad nuclea distintos tipos de prácticas, algunas de las cuales pueden darse fuera de la performance religiosa propia del CCNV. En el caso de Prein, su figura ha cobrado una importante presencia pública en debates en la Legislatura, mesas diálogo interreligioso y encuentros políticos.

También encontramos este elemento en el testimonio de Claudio, otro referente del cuerpo pastoral del CCNV -también vinculado a actividades políticas partidarias- quien hace una relación directa entre la figura del pastor y la posibilidad de trabajar conjuntamente con otras expresiones políticas:

*Un referente de una agrupación muy reconocida hoy, ha estado en algún culto y ha dicho: “che, pero esto te pone las pilas para pelear por los derechos”. Y a mi me llamaba la atención lo que el opinaba. Es más, me decía: “che, ¿por qué no damos una charla para que él venga –por Guillermo [Prein], el pastor-, que venga a dar a los jóvenes?”*

Para concluir este apartado, reiteramos una importante aclaración. La comprensión de la construcción interaccional del carisma no prescribe la ausencia de tensiones y luchas de poder dentro del liderazgo en el CCNV, donde existen dinámicas de presión, personalismos y ciertas instancias coercitivas. Tal como indicó uno de los entrevistados que forma parte de la congregación pero que no posee un lugar de liderazgo: *“hay una lógica populista en la iglesia... eso hace a veces que los pastores tengan un lugar de demasiado poder”*.

La persona de Prein, así como parte del grupo de pastores, poseen un lugar de gran influencia, el cual no sólo articula sino también crea resistencias. Según hemos indagado en varios testimonios, dichos conflictos no emergen tanto en la valoración de la membresía general, quienes tienen una imagen muy positiva del pastorado de Prein (lo cual podríamos conceder a la distancia que mantienen con el, ya que el único espacio que comparten con su figura son las instancias litúrgicas), sino que aparecen más bien entre miembros del liderazgo, quienes mantienen desacuerdos en dos términos: en el modo de organizar la iglesia y, en algunos casos, con respecto a posicionamientos políticos y teológicos.

Más allá de que Prein y su círculo más íntimo son conscientes de dichos conflictos, aclaran constantemente que la prioridad del CCNV es la pluralidad



de opiniones y que todo debate debe ser circunscripto desde la atención a la gente, y no desde la determinación de posicionamientos únicos. Dichas dinámicas muchas veces son encauzadas y otras veces no, por lo que se producen varias migraciones dentro del cuerpo de liderazgo. En algunos casos, se ha llegado a la determinación de que el líder en cuestión quede encargado de alguna iglesia o área en particular, para evitar confrontaciones con otros colegas.

En resumen, la lógica interaccional del carisma no intenta dejar fuera lecturas jerárquicas sobre las tensiones de poder en el liderazgo sino más bien inscribirlas en ámbitos más amplios. Los personalismos sin duda existen, pero su eficacia se ubica no sólo en instancias coercitivas dentro de la estructura sino también en el uso de canales legitimados, aceptados y afianzados dentro de la comunidad. Por todo esto, podemos decir que un abordaje interaccional no solo no anula sino que profundiza aún más la lectura sobre los mecanismos subrepticios que invisten los personalismos y las luchas de poder dentro del liderazgo.

## **“PENTECOTALES HASTA LA MÉDULA”: IDENTIDAD, ONTOLOGÍAS POLÍTICAS Y MILITANCIA EN EL CCNV**

En una de las entrevistas personales que tuve con Guillermo Prein sucedieron dos hechos que sin duda se vinculan con las hipótesis de esta tesis. El primero: antes de atenderme comenzó a dialogar –frente a mi- con un grupo de personas de la iglesia –entre líderes y laicos- que estaban reunidos en un salón aledaño a su oficina. Uno de los presentes interpela a Prein recordándole de un intercambio que mantuvo con una mujer en las redes sociales, a propósito de un posteo suyo donde criticó ciertas “visiones conservadoras” de la iglesia evangélica, lo cual despertó reacciones y críticas entre sus seguidores. Luego de dialogar, entre risas e ironías, con esta persona sobre algunas valoraciones sobre lo acontecido –especialmente referidas al hecho de que ciertas iglesias evangélicas no toleran el tipo de perspectivas como las vertidas por Prein-, sale del salón, me abraza fuerte llevándome hacia su oficina, y me dice –audible, para que todos los presentes escuchen-: “¡es que en esta iglesia, Nicolás, no toleramos el fundamentalismo!”.

El segundo hecho transcurrió durante la propia entrevista. En la misma línea, Prein plantea que el CCNV es una comunidad con una visión alternativa y que en muchos aspectos se separa tajantemente de las prácticas monopólicas que él identifica dentro del campo evangélico, a saber, una visión conservadora en temas morales y dogmáticos, una falta de incidencia en el campo social, la preeminencia de perspectivas “de derecha” o “neoliberales”, como mencionó en varias ocasiones. Dicho eso, me interpela y declara firmemente: “eso sí: nosotros somos pentecostales hasta la médula. Para nosotros, Cristo salva, sana, y vuelve”.

Esto último refiere al lema popular con el que se suele identificar al pentecostalismo tradicional, con respecto a tres de sus columnas identitarias: la visión de que la salvación futura de las personas (luego de su muerte) se encuentra en la creencia en Jesucristo, en que la acción de Dios también tiene consecuencias para la curación de enfermedades en los cuerpos, y la escatología

milenario, la cual se fundamenta en la segunda venida de Jesús hacia el final de los tiempos, donde la iglesia (o los creyentes) serían los “escogidos” para compartir ese reino.

Estas experiencias nos arrojan precisamente dos elementos analíticos centrales para nuestro trabajo. El primero tiene que ver con la *instancia de diferenciación*, la *constitución a partir de la ruptura/disputa* (relacionado con *lo político desde el litigio*, como sostiene Rancière, 2010a) muy característico no sólo del discurso de Prein sino del CCNV también, donde la iglesia se entiende a sí misma a partir de la disputa frente a otros discursos religiosos y políticos hegemónicos.

El segundo tiene que ver con el mismo sentido de pentecostalidad: esta “distinción” o “peculiaridad” a la cual apelan constantemente tanto Prein como el liderazgo y parte de la iglesia, no proviene de una ruptura con su identidad fundante (ser evangélicos y pentecostales) sino con una resignificación de dichas nominaciones y sus elementos constitutivos. Más aún, podemos decir – como intentaremos demostrar a continuación- que es la reinterpretación del propio sentido de pentecostalidad, con sus elementos característicos y distintivos, lo que habilita a una redefinición de su identidad.

En este capítulo profundizaremos sobre estos dos elementos, a saber, las formas de auto-representación de la iglesia y los imaginarios internos que llevan a marcar una diferencia con otros espacios y discursos, y la especificidad pentecostal de esa distinción. Más concretamente, nos concentraremos en identificar algunos elementos propios del discurso teológico del CCNV, con el objetivo de analizar cómo son reapropiados por toda la comunidad, tanto las especificidades identitarias del propio Centro (y las implicancias en términos de construcción de imaginarios políticos) como también del discurso del pastor Guillermo Prein.

Al inicio nos extenderemos en desarrollar una definición de lo que denominamos como *ontología política del pentecostalismo*. Como explicaremos, lo que deseamos señalar a partir de esta idea es que la relación entre imaginarios religiosos (espirituales) y políticos, van mucho más allá de un

simple “puente hermenéutico”. Una comprensión ontológica nos permite ver que ambos campos –lo sagrado/espiritual y lo profano/mundano- son parte de una realidad concreta, que tanto la iglesia como los creyentes vivencian de una forma experiencial, corporal, histórica y “tangible”, donde las fronteras entre un universo y otro son mucho más lábiles y porosas de lo que parecen. Más bien, se presentan como una condición indisoluble en constante dialéctica y tensión. En otros términos, la ontología pentecostal –con sus discursos teológicos particulares- imprime una “superación” de la dicotomía entre lo sagrado (la fe) y lo profano (lo político) a través de la vivencia dentro de una “realidad espiritual” donde estos mundos se encuentran en disputa, a través de los significantes que se entrecruzan en las matrices experienciales de los creyentes y la propia comunidad.

Posteriormente, nos focalizaremos en cómo la comunidad del CCNV construye su identidad pentecostal, a partir de la resignificación de diversos aspectos constitutivos de su expresión religiosa y las particularidades que van tejiendo desde su especificidad como Centro. También analizaremos los discursos políticos presentes en varios miembros del CCNV, enfocándonos especialmente en cómo los elementos estrictamente religiosos y teológicos sirven como plataforma para la promoción y redefinición de concepciones socio-políticas más generales, presentes en el espacio público e imaginario comunitario. Por último, desarrollaremos algunos fundamentos teológicos de la iglesia que reflejan, por un lado, su especificidad identitaria evangélico-pentecostal, y por otro, una reapropiación de dichos dogmas en pos de elaborar nuevos sentidos, prácticas y procesos institucionales, ligados a las cosmovisiones y prácticas de incidencia pública de la comunidad.

## **12. Hacia una ontología política pentecostal**

El revival de la noción de ontología en estudios contemporáneos ofrece algunas pautas para analizar las relaciones, tensiones y amplitudes en torno a los modos de vincular agencia y contexto. La categoría de ontología representa un debate bizantino principalmente filosófico, aunque fue y es abordado en

todas las disciplinas, por momentos casi como un cliché polivalente y tomado para todo tipo de utilización. Adelantándonos a una conclusión que formularemos más adelante, sugerimos que el resurgimiento de esta categoría dentro de las ciencias sociales y humanas deviene como un modo de corregir, ampliar y complementar diversas propuestas desarrolladas a partir de los estudios sobre la identidad, el sujeto e inclusive de los estudios culturales durante la década de los '70, en el marco del posestructuralismo, la teoría de la deconstrucción, las categorías psicoanalistas utilizadas para el análisis social y, en términos generales, diversos abordajes dentro del paraguas de la filosofía posmoderna.

Estos abordajes surgieron de alguna manera como réplica a las limitaciones de los conceptos estructuralistas de la época. La noción de ontología, entonces, pretende traer cierto “equilibrio” frente a algunos desfasajes, reduccionismos o vacíos dentro de las teorías de la identidad, individualidad y sujeto –que en este trabajo denominamos *teorías de la subjetividad*-, con respecto al lugar e impacto que tienen procesos sociales, culturales y políticos más amplios, que exceden, determinan o abren diversos marcos de acción y sentido desde, a través y en los agentes, sean individuales o colectivos.

El énfasis en la categoría de ontología, entonces, no pretende ser un movimiento pendular a partir de las teorías de la subjetividad sino más bien ofrecer un marco de radicalización de algunos de sus propios postulados, al inscribirlos en un abordaje de lectura más amplio, como son los procesos de intersubjetividad (Jackson, 1998), la tensión entre instancias de subjetivación y singularización (Guattari y Rolnik, 2005: 45-47) o las dinámicas entre presencia y potencia (Maffesoli, 1995).

Desde una visión antropológica, encontramos un conjunto de estudios vinculados con estos abordajes, bajo el título de *giro ontológico*. Éste sostiene un diálogo más fluido con la escuela pos-levistraussiana y deleuziana. Uno de sus ejes centrales es la radicalización del cuestionamiento al dualismo moderno entre cultura y naturaleza, invirtiendo el círculo, es decir, planteando la

existencia de múltiples naturalezas que operan dentro de una dinámica cultural englobante. Esto se denomina *multinaturalismo*, en contraposición a la noción de multiculturalismo (Descola, 2012: 36-37)

Eduardo Viveiros de Castro define esta línea de análisis como *perspectivismo amerindio*. Su punto de partida es el estudio de la cosmovisión de los Araweté en las Amazonas, quienes entienden el mundo compuesto de una multiplicidad de seres (humanos y no-humanos), dotados de conciencia y cultura. En esto último comparten, precisamente, su *humanidad*. Es decir que lo propiamente humano no corresponde a una sustancia o a la determinación de una especie en particular, sino más bien a un *tipo de relación* entre una diversidad de agentes (de toda especie) que componen el medio. De aquí se llega a la conclusión de que lo cultural –entendido como el ámbito que circunscribe las prácticas de sentido entre agentes de un grupo- no es un elemento distintivo de los seres humanos sino una realidad presente en todas las especies.

Tanto la antropología simétrica (Latour, 1995) como el perspectivismo amerindio proponen un abordaje alternativo de la vinculación entre lo humano y no humano, lo trascendente e inmanente, y la construcción de sentido, o mejor dicho, de la dimensión discursiva de lo ontológico. Según Viveiros de Castro (2010: 37) este conjunto de distinciones “no [tratan] de una posibilidad lógica sino de una potencialidad ontológica. La ‘personalidad’ y la ‘perspectividad’ –la capacidad de ocupar un punto de vista- son cuestión de grado, de contexto y de posición- antes que propiedades distintivas de tal o cual especie”. Por ello el perspectivismo se diferencia de la representación como modo de construir el “sentido” de la realidad como objeto “externo”, ya que esta última se ubica en el campo del “espíritu”, mientras para el primero su punto de partida es la misma corporalidad. Pero como aclara Viveiros de Castro (2010: 55), el cuerpo no refiere a una dimensión física sino a un *habitus*, a un *ethos*.

Desde un análisis de los rituales en Nueva Guinea, Roy Wagner muestra que el cuestionamiento al lugar de las representaciones (discursivas) tiene que

ver también con una resignificación de la noción de sujeto. Puntualmente, más allá de que diversas teorías del discurso conlleven una definición posfundacional y dinámica del campo social, siguen ubicando al ser humano como único constructor de sentido y al contexto como objeto delimitado a los usos de éste a partir de sus procesos reinterpretativos. De aquí que Wagner sostiene –en línea con lo aseverado por Viveiros de Castro- que el cuerpo y la mente distan de ser elementos distanciados -donde uno refiere al *sentido* y el otro al *ontos*- sino más bien representan *paradojas intersticiales dentro de un espacio coyuntural*: la mente del cuerpo, y el cuerpo de la mente (Wagner 2001: 9).

Desde esta mirada, la distinción entre trascendencia e inmanencia es retomada y también redefinida, no sólo en lo que respecta a la comprensión de cada elemento sino también a su interacción. La noción de ontología pretende superar tanto el uso de la metafísica como del inmanentismo de la construcción discursiva (Epstein, 2016). En este sentido, permite comprender las dimensiones rituales y simbólicas no sólo como estrategias de representación e identificación sino como dimensiones de construcción de naturalezas (Tola, 2016: 136)

Un tema ligado a la crítica del lugar del sujeto con respecto al contexto es el marco que asumen los objetos dentro de las dinámicas socio-culturales. La *antropología de los objetos* (Holbraad, 2009) profundiza la discusión sobre el origen exclusivamente discursivo de las mediaciones de sentido, planteando que los objetos desbordan a sus hacedores. Por ello, el énfasis no está puesto en los procesos de identificación de sujetos concretos o en los modos en que se resignifican de manera “consciente” e intencional tal o cual práctica o discurso, sino en adentrarse en las líneas de fuga que se gestan en los constantes procesos de des-territorialización que los mismos objetos producen a partir y desde las dinámicas de significación. En otros términos, los objetos no sólo son creados sino que poseen una entidad y un *topos* que condiciona acciones, contextos y

sentidos.<sup>18</sup>

Las dinámicas sociales no sólo tienen que ver, entonces, con acciones conscientes e intencionadas por parte de los actores (lo que responde a una cosmovisión logocéntrica, racional y antropocéntrica) sino con discontinuidades que acaecen a partir de la heterogeneidad de procesos que entran en juego cuando los objetos *confrontan* a los sujetos y constituyen una acción significativa, cuyo contenido se proyecta más allá de arquitecturas objetivas e intencionalidades particulares por parte de los sujetos pensantes e interpretes. En otras palabras, *los objetos se transforman en agentes*. Por ello, éstos no deben ser definidos sólo como “mediadores” sino también como *intermediarios*; es decir, poseen una dimensión mucho más activa que la corriente visión utilitarista moderna.<sup>19</sup>

La ontología, entonces, tiene que ver con los objetos, las relaciones entre ellos, las dinámicas que entran en juego a partir del vínculo entre diversos

---

<sup>18</sup> El estudio de los objetos tiene su correlato en el campo de la filosofía a través del llamado *realismo especulativo*, donde se profundiza el cuestionamiento a la centralidad del ser humano como epicentro de los procesos ontológicos, especialmente en el campo de la fenomenología y la hermenéutica. Graham Harman, uno de sus principales referentes, aplica la interpretación heideggeriana de la herramienta, entendiéndola no como un elemento que se “usa” sino que *es*. Por ello los objetos y no las redes deberían ser el tópico principal de la filosofía continental (Harman, 2015: 97) Esto quiere decir que los objetos “exceden” las relaciones. Por ello, la sustancia se concibe como una realidad que se resiste a ser enclaustrada en cualquier percepción o definición. Por su parte, Quentin Meillassoux critica la idea de ancestralidad como marco histórico y hermenéutico que define y se antepone a los objetos. No hay pasado ancestral sino presente correlacional: “no es la ancestralidad la que precede a la donación, es lo dado presente que retroyecta un pasado *que parece* ancestral” (Meillassoux, 2015: 45) Meillassoux distingue entre la cosa, la percepción y la relación. De aquí surge el *correlacionismo*: no podemos aprehender un objeto “en sí” fuera de una relación con un sujeto, pero tampoco podemos comprender la existencia de un sujeto fuera de un siempre-ya en relación a un objeto (Meillassoux, 2015: 29)

<sup>19</sup> Podríamos traer a colación el análisis de John y Jean Comaroff en torno a la fetichización y mercantilización de las prácticas culturales. Su estudio plantea que más allá de la regulación del mercado sobre las formas de identidad, los procesos de comunicación cultural y los modos de socialización, ello no significa que dichas instancias disten de una relativa autonomía, por lo que también habilitan procesos ligados a las formas particulares en que los sujetos se apropian de ellos, desde intencionalidades, contextos y relacionalidades particulares. El mercado se transforma, entonces, en una espacialidad donde sujetos y objetos, mercancías y agencias, sentidos y fetiches, se influyen mutuamente. “Así como la cultura se transforma en mercancía, la mercancía se vuelve más explícitamente cultural y, en consecuencia, es aprehendida cada vez más como la fuente genérica de la socialidad” (Comaroff J. y Comaroff J., 2012: 51) Esto significa que la construcción y manipulación de objetos –materiales y simbólicos- instituye un contexto de intercambio donde estos últimos ingresan como agentes activos que producen significaciones más allá de y sobre los sujetos interpretantes.



agentes o sujetos, y los elementos no-humanos. Todas estas interacciones van más allá de la determinación en el campo simbólico (lo que se podría ligar con las relaciones totémicas en Levi-Strauss) Por ello, la dimensión de lo intersubjetivo cobra un lugar determinante (Silla, 2016)

### **12.1. Ontología(s) política(s)**

Una maduración de este abordaje ha sido el desarrollo del concepto de *ontología política*, donde los procesos de construcción del ser son comprendidos desde la interacción entre la extensión y profundidad de demandas identitarias, procesos intersubjetivos, dinámicas con objetos del contexto (lo percibido, es decir, el nivel óntico) y las propias estructuras sociales, con sus respectivos efectos en las dinámicas de poder. Esto conlleva, claramente, precisar lo político como construcción de cosmovisiones y no sólo como formas de conocimiento (epistemologías) o prácticas específicas determinadas al campo de la institucionalidad (Biset y Farrán, 2011) Por ello, el énfasis analítico no recae tanto en la manera específica de conocer, representar, describir o percibir el mundo sino en las formas de construirlo. En otras palabras, es abordar al *ser qua ser*, o más concretamente, los modos en que los discursos sobre el ser evidencian su dinámica constitutiva. En otros términos (Biset y Farrán, 2011: 5),

...una indagación ontológica es aquella que piensa los modos en que se configura lo dado, o mejor, los procesos contingentes desde los que se estabiliza una forma de lo existente. Lo posible no es algo más allá del mundo, sino su misma condición, y por lo tanto la posibilidad de ya no ser como tal.

Como advierte Bruno Latour (2007), la dimensión política de la noción de ontología involucra una redefinición de la misma comprensión de lo político. Esto significa que en lugar de inscribir los objetos y las demandas dentro de una tesis política determinada o en un marco de prácticas institucionales específicas,

se debe realizar un ejercicio inverso: analizar de qué manera lo político circula alrededor de los objetos, los sujetos, las cosas y sus respectivas dinámicas.

El concepto de ontología política ha sido ampliado desde la antropología por Mario Blaser, quien define su sentido y relevancia epistemológica de la siguiente manera (Blaser, 2009: 82-83):

Por una parte, [la ontología política] se refiere a las negociaciones que se dan dentro de un campo de poder en el proceso de gestación de las entidades que conforman un determinado mundo u ontología. Por otra parte, el término se refiere al campo de estudio que se enfoca en estas negociaciones pero también en los conflictos que se generan cuando esos mundos u ontologías tratan de sostener su propia existencia al mismo tiempo que interactúan y se mezclan con otros diferentes. De esta manera, la ontología política reconfigura las tradicionales preocupaciones de la economía y la ecología política con cuestiones de poder y conflicto a la luz de la noción de ontologías múltiples que emergen del encuentro de trabajos etnográficos sobre ontologías indígenas, por un lado, y etnografías de prácticas científicas, por el otro.

Esta definición comprende dos dimensiones. Primero, la visión de la ontología no sólo como un modo de representación o sentido sino como operación de construcción de mundos. Segundo, distinguir las conflictividades y tensiones inherentes al “encuentro de mundos” como una dimensión intrínsecamente política. Con respecto al primer elemento, esta propuesta cuestiona la conveniencia del uso de *cultura* como marco para describir las dinámicas de alteridad, ya que dicha noción aún conserva imaginarios modernos y eurocéntricos sobre el reconocimiento de la diferencia, además de dar por sentado su estatus ontológico.

Por ello, el giro ontológico “emerge de la sospecha de que la diferencia cultural no es lo suficientemente diferente o, alternativamente, que la diferencia cultural se ha reducido por los críticos culturales a un mero efecto de

instrumentalidad política. Por el contrario, la ontología es un intento de tomar en serio a los otros y su diferencia” (Carrithers, 2010: 175). Esto va en línea con lo señalado anteriormente sobre la crítica respecto a la división entre naturaleza y cultura, en un intento por profundizar la pregunta: ¿cómo se construye, entonces, la realidad? En palabras de Blaser (2016: 552):

[La] ontología política no refiere a una realidad supuestamente externa e independiente (a ser descubierta o representada con precisión); más bien, se interesa por cómo se construye la realidad, incluyendo su propia participación en ello. En resumen, la ontología política tiene que ver con contar historias que abren el espacio para, y poner en práctica, el pluriverso.

Podríamos considerar que este elemento destacado por Blaser radicaliza la distinción entre lo ontológico y lo epistemológico. Mientras para algunos – como Latour- esta diferenciación deja lo epistemológico en un lugar secundario, al punto de cuestionar la relevancia de la representación, Blaser *le da un giro ontológico a la propia epistemología*. En otras palabras, la representación no necesariamente involucra un modo de observar y definir la realidad como un objeto externo, separado o lejano sino, más bien, implica en sí misma *el modo de crear realidades*, las cuales no sólo se gestan en un ámbito discursivo sino en muchos otros niveles de representación, especialmente corporal, ritual o simbólico. Por ello, hablar de pluriversos no significa resaltar una pluralidad de significados o sentidos sino una multiplicidad de modos de vida.

Para desarrollar este punto, Mario Blaser presenta el concepto de *performatividad narrada* (“storied performativity”); Blaser, 2013: 552) Desde esta idea, las mismas narraciones no sólo representan perspectivas de un mundo “allá afuera” sino que dichos relatos son en sí mismos universos, mundos, ontologías. Esto lo llama *múltiples ontologías*.<sup>20</sup> Y es aquí, también, donde

---

<sup>20</sup> Aquí Blaser retoma el concepto propuesto por Bruno Latour de *factiches*: “El término busca

podemos ubicar la dimensión política de esta multiplicidad de performatividades: la ontología política trata, precisamente, de los modos en que se cuentan relatos como operaciones que abren nuevos mundos, no sólo como instancias paralelas sino como espacios que entran en conflicto con las existentes o hegemónicas.

## **12.2. Entre el mundo y lo espiritual: ontología política pentecostal**

Este abordaje nos sirve para complejizar las implicancias de la distinción que existe en el pentecostalismo –y en el mundo evangélico en general- entre *lo espiritual* y *el mundo*. En otros términos, podemos decir que tal distinción entre una realidad sagrada que disputa con otra realidad negativa (las fuerzas del mal o demoníacas), marca una frontera interna en la propia realidad histórica y profana a partir de dos locus en tensión constante, posibilitando así redefinir las vivencias y prácticas sociales de los creyentes y las iglesias desde un sentido de posibilidad de transformación y de superación de las condiciones presentes (negativas). Aquí, entonces, *la distinción no es tanto entre lo sagrado y lo profano, sino entre dos ontologías que representan el bien y el mal, lo divino y lo diabólico, en un encuentro y disputa inscrita en el mismo escenario profano/mundano/histórico*. Como veremos, el término “mundo” se ubicará como un significante teológico que da cuenta de esta última realidad.

La idea de “lo espiritual” es, en términos de Ernesto Laclau (1996), un *significante flotante* que, por un lado, asume definiciones muy diversas según el contexto y uso, y por otro, posibilita tipos de articulación, sean discursivas, simbólicas, relacionales y hasta institucionales. En esta dirección, podríamos hablar de tres dimensiones del concepto de “lo espiritual” que definen su

---

escapar la discusión modernista y estéril acerca de si las ‘cosas’ que vemos en el mundo son datos ‘fácticos’ (objetos autónomos y puramente externos) o ‘fetiches’ (la objetivación o proyección de nuestras subjetividades). El término asume que ‘lo que existe’ es siempre el efecto permanente de prácticas o performances. Así, lo que llamamos un dato ‘fáctico’ (o realidad) es mejor concebirlo como un ‘factiche’ en el que la objetividad y la subjetividad (y por tanto la naturaleza, la cultura, la moralidad y la política) están enredadas unas con otras en un nudo indisoluble porque los datos ‘fácticos’ son al mismo tiempo reales y hechos, o mejor dicho, son reales porque están siendo hechos” (Blaser 2009: 84) Encontramos ecos entre esta propuesta y el realismo especulativo de Harman y Meillassoux.

utilización por parte de los creyentes según momentos, perspectivas y posicionamientos: como *dimensión ética*, como *dimensión hermenéutica* y como *dimensión ontológica*.

La primera tiene que ver con la “vida espiritual” del creyente, es decir, con el tipo de comportamiento que pone de manifiesto la especificidad de su fe, la cual se traduce en una serie de códigos de conducta -establecidos por la comunidad, la denominación o la expresión religiosa en general- que sirve no sólo para dar cuenta de la “autenticidad” de su confesión sino también para “dar testimonio” hacia los demás. De aquí lo espiritual se comprende como una *instancia de autodeterminación* y también como una *dimensión evangelizadora*, es decir, como un modo de existencia cuyo objetivo es atraer a otros a la fe.

En el CCNV en particular, constantemente se hace una distinción entre aquellos miembros que asisten sólo para “ser ministrados” en los cultos, y aquellos que tienen una experiencia de compromiso radical (en sus términos, de “consagración”), no sólo con las actividades de la iglesia sino principalmente con el deseo de “traer a otros a Cristo” y “ser testigos” del mensaje evangélico.

La segunda dimensión define lo espiritual como *instancia de interpretación*, sea de las vivencias concretas del creyente como de diversos tipos de circunstancias y problemáticas dentro de una comunidad religiosa, un barrio, una ciudad o una problemática geopolítica. En el mundo evangélico en particular, la Biblia representa el texto que es utilizado como punto de partida para dicho ejercicio. En muchos casos, el texto bíblico puede ser incluso tomado como una especie de “amuleto” que inspira respuestas y explicaciones para todo tipo de circunstancias. En este caso, lo espiritual se manifiesta como un marco de juicio general –en lo moral, ético, social, político, cultural- que sirve tanto al creyente como a la comunidad religiosa para interpretar y construir definiciones y posicionamientos desde su identidad particular frente a diversos tipos de circunstancias, discursos y problemáticas.

Por último, lo espiritual también *representa una realidad ontológica* con características existenciales propias. Es decir, posee un tipo de condición que actúa en la cotidianidad pero que a su vez provoca un quiebre con ella, al tratar

de dinámicas, manifestaciones y procesos “supra-naturales” o más allá de los condicionamientos históricos del sujeto y la comunidad. Lo espiritual encarna, entonces, un universo que el creyente vive y experimenta en su vida cotidiana, pero que se revela concretamente tanto en instancias de lo ordinario como – principalmente- en hechos que superan y manifiestan algo completamente distinto a ella.

Dentro del CCNV en particular –aunque se podría extender a todo el pentecostalismo-, podríamos identificar dos elementos que son propios de este nivel ontológico de lo espiritual. El primero es la manifestación del Espíritu Santo, el cual se evidencia en la vida de los creyentes a través de diversos medios: experiencias extáticas, sensaciones corporales, milagros, la resolución de circunstancias adversas o el simple acompañamiento en los quehaceres habituales (Anderson, 2007: 221-242). El segundo es la existencia de una lucha de fuerzas espirituales –en algunos casos se habla de “guerra espiritual”- donde las fuerzas demoníacas o malignas y las divinas o benignas se encuentran en constante tensión y resistencia (Wynarczyk, 2005; Cantón, 2009; cfr. Hollenweger, 1976: 371-378). Dicho conflicto sirve como marco para interpretar problemáticas y circunstancias que vive el creyente, quien atribuye el origen de dichas experiencias a la intervención de alguna de esas fuerzas.

Por otra parte, también encontramos dentro del discurso evangélico la noción de *mundo*<sup>21</sup>, como contraposición a la “realidad espiritual”. Dicho concepto también posee una comprensión polifónica y flotante. Tradicionalmente se lo ha entendido como el ámbito de lo extra-ecclesial, es decir, la realidad social circundante al creyente y la iglesia. Dicho espacio se

---

<sup>21</sup> El uso del término tiene origen en un tipo de exégesis bíblica que define al mundo, por ejemplo, como la “sabiduría humana” que se contrapone a la “gracia de Dios” (2 Corintios 1.12); el espacio donde se manifiestan los “deseos carnales” (Tito 2.11-12; 1 Juan 2.16) debido a su inherente corrupción (2 Pedro 1.4); una instancia que se opone al “amor de Dios” (1 Juan 2.15); o el espacio que imprime la diferencia entre quienes pertenecen a Dios y quienes no (1 Juan 4.5). En resumen, el *mundo* remite a un determinado tipo de interpretación sobre un conjunto de versículos bíblicos, donde se llega a la conclusión de que dicha realidad representa la esfera que se contrapone tanto a Dios como a sus prerrogativas morales para sus seguidores. Es el campo donde el mal y la corrupción reinan, y donde los creyentes deben transitar resistiendo tentaciones y ataques a partir de su fe en Dios, quien representa la antítesis en todos los sentidos.

concede a partir de un juicio ético-moral, ya que se lo representa como el locus donde reina el pecado, la maldad y las fuerzas del mal.

Por esta razón, “el mundo”, “los que están en el mundo”, “las cuestiones mundanas”, imprimen tanto posiciones existenciales como juicios de valor en torno a ciertas prácticas, ideologías políticas o perspectivas morales que se consideran incorrectas. Los creyentes deben mantenerse alejados de estas instancias. De aquí, la preponderancia de ciertas cosmovisiones resistentes al compromiso social o político por parte de algunas iglesias que ven el involucramiento con esos campos como prácticas impuras, es decir, “mundanas”.

Como plantea Hilario Wynarczyk (2009: 28-30), el campo evangélico argentino ha experimentado diversos cambios, que este autor identifica con el paso de un *dualismo negativo* a un *dualismo positivo*. El primero se relaciona con lo que acabamos de describir, donde la distinción entre un ámbito sagrado y otro profano se delimita a través de una clara frontera, y donde ambos espacios se mantienen distanciados y casi aislados el uno del otro. Inclusive, cruzar de frontera (“ser del mundo”) es visto como algo incorrecto, y como tal dable a ser enjuiciado.

El segundo dualismo conserva la distinción, pero otorga un mayor énfasis a la posible influencia del ámbito sagrado sobre el profano, lo que se evidencia a través de varias acciones, como transformaciones sociales desde la predicación del evangelio, la curación de enfermedades, la resolución de problemáticas en la vida cotidiana de los creyentes o, en términos más amplios, en la “moralización de la política” (Carbonelli, 2009) a través del lobby, de campañas masivas, el desarrollo de propuestas de ley o el involucramiento directo de evangélicos en el campo partidario, como un camino de “purificación” frente a la corrupción presente en la política institucional. De esta forma, el mundo pasa de ser una esfera resistida, impura y negada, a un campo donde se libra la tensión entre lo profano y lo sagrado a partir de las tres dimensiones desarrolladas anteriormente: lo ético, lo hermenéutico y lo ontológico.

Cuando hablamos, entonces, de la relación entre una fe que plantea su punto de partida en la existencia de un mundo espiritual y el espacio público - particularmente en el pentecostalismo- hay que tener en cuenta todas estas distinciones. Esto indica que la influencia de lo espiritual sobre las prácticas sociales y las cosmovisiones políticas deben ser encuadradas desde un marco ético (las conductas de los creyentes y sus respectivas visiones morales), un marco interpretativo (donde la fe se ubica como espacio de juicio sobre cuestiones socio-políticas) y una instancia ontológica (como convicción sobre la existencia de una realidad que irrumpe en la historia y sus órdenes, razón por la cual genera cambios devenidos por la influencia desde otro orden ontológico).

De aquí sostenemos que la dinámica de lo espiritual por sobre el mundo implica *el establecimiento de una diferencia* en cada una de estas dimensiones: como una ética disruptiva que construye tipos de práctica, modos de relacionamiento y comportamiento (especialmente frente a aquello que se presenta como negativo o dañino), a través de la construcción de nuevos sentidos sociales, y por último, al plasmar la posibilidad de la realización de “otro mundo” que ya es real y que se revela en la experiencia cotidiana a través de profecías (declaraciones sobre acontecimientos que acaecerán en el futuro), manifestaciones extáticas, curaciones, milagros y otros acontecimientos extraordinarios.

### **13. Identidad, ontología política y pentecostalidad en el CCNV**

Teniendo en cuenta lo antedicho, y partir del estudio del CCNV, lo que intentamos afirmar como hipótesis es lo siguiente: *frente al imaginario generalizado de que el pentecostalismo es una fuerza intrínsecamente conservadora o cerrada a los procesos sociales, la labilidad, dinámica y posibles reapropiaciones de sus elementos constitutivos pueden ser resignificados desde otras cosmovisiones y experiencias, logrando una ontología política con consecuencias variadas y plurales*. Esto se evidencia principalmente desde la posible reinterpretación que se puede otorgar a la



distinción sagrado-profano/espíritu-mundo, no tanto como una escisión en torno a las acciones socio-políticas de los creyentes con respecto a su fe, sino como una reubicación de los sujetos y las iglesias desde donde incidir en el espacio público.

### **13.1. Resignificación de la pentecostalidad e incidencia pública**

En el caso del CCNV –en línea con la *dimensión disruptiva* que forma parte de sus discursos y prácticas- podemos ver, al menos en buena parte del liderazgo (el Pastor Principal, el Consistorio y el Presbiterio; el Sínodo, que congrega a un sector del liderazgo mucho más amplio –alrededor de 3500 personas, aunque no hay números certeros-, posee una visión mucho más heterogénea y dispar), que todos los elementos característicos que promueve la espiritualidad pentecostal –el lugar de la experiencia personal, las emociones, los milagros, la sanidad del cuerpo, las manifestaciones de poder- son entendidas desde otras claves interpretativas y vivenciales, a partir de una comprensión particular de lo público y social de la fe, la espiritualidad y la iglesia. Guillermo Prein realiza la siguiente definición de lo que son los “pentecostal-es” (Prein, 2008):

Pentecostal-es la comunidad de gente que, en todos los continentes, vive y desarrolla una fe que produce milagros constantes y comprobados. Pentecostal-es la salida de la miseria. Todavía, Dios multiplica panes y peces, da ideas y te enseña dónde tirar las redes para que tu productividad se multiplique de 0 a 153 peces grandes: un 15 300% Pentecostal-es el mensaje que sacó a Argentina de la crisis de 2001 con una profecía clara que fue publicada en el libro Dios y la Patria lo demandan. Reconocido por economistas y políticos, Argentina se levantó por un milagro. Pentecostal-es el poder que libera al hombre de las ataduras de vicios y cadenas, que lo reencausa en una nueva dimensión y lo catapulta a una nueva vida. Pentecostal-es la esperanza y la seguridad de que nuestra tierra se levanta en un nuevo tiempo que no

será abortado. Si los dirigentes no cumplen su función con honestidad, serán reemplazados como lo fueron sus predecesores. Pentecostal-es el poder que, por medio de los milagros, logra cualquier objetivo. Pentecostal-es la visión que se atreve a desafiar al futuro cruel que nos presentan los agoreros disfrazados de tecnócratas. Pentecostal-es el futuro del desarrollo de las misiones en todo el mundo, ya que el cambio de manos de las riquezas que salen de los impíos hacia las manos del pueblo, serán la base de la financiación de las misiones que producirán el último y gran avivamiento.

En esta última cita podemos identificar una vez más la singular retórica de Prein, a partir de la cual construye sus argumentos teológicos, modalidad que influye en diversos niveles dentro de la cosmovisión de la propia comunidad. Su discurso representa una matriz donde se entremezclan discurso religioso (más específicamente pentecostal) y conceptos socio-políticos, en un entretreído donde ambos campos se encuentran más bien entremezclados y no diferenciados tajantemente.

Podemos destacar dos elementos centrales de esta modalidad. Primero, el potencial articulador que posee el lenguaje religioso en tanto significativo vacío (Laclau, 1996) Esto implica que términos como “fe”, “Dios”, “milagro”, entre otros, poseen la capacidad de relacionar diferentes campos del sentido, en este caso socio-políticos. En otras palabras, tienen una función metonímica (Algranti, 2009) que permite un intercambio entre campos de significación (en este caso, religión, iglesia, sociedad y política), dando lugar a la construcción de una matriz simbólica que no sólo vincula cada término entre sí sino, especialmente, los hace co-dependientes significativamente al decodificar las fronteras y restricción de sentido aplicadas a los discursos religiosos.

Si pasamos a analizar elementos aún más específicos dentro de la cosmovisión del liderazgo del CCNV, podemos ver el uso particular de diversos conceptos y prácticas, como las profecías, los milagros y la conversión, elementos dentro del universo simbólico pentecostal que poseen

una eficacia particular para redefinir experiencias de crisis personales y contextuales (Míguez, 2001) De aquí, las apelaciones a los milagros, la multiplicación, la provisión o las profecías, se transforman en marcos de acción y relectura de los procesos sociales, reclamando a la agencia del creyente a partir de su propia fe (Panotto, 2014a)

El CCNV en particular acostumbra a construir su agenda de trabajo anual a partir de una “palabra” divina (profecía), es decir, un mensaje que Dios otorga directamente a la comunidad, transmitida a través del pastor. A continuación, podremos ver algunas secciones de la profecía recibida para el 2014<sup>22</sup> (Prein, 2013):

#### AVANZÁ CON FE COMBATIVA

Muros que caen al paso del pueblo, rameras transformadas en heroínas, débiles campesinos vencedores de ejércitos inmensos, niños transformados en líderes profetas-reformadores.

La FE COMBATIVA no conoce de resignación, sabedora de que todo puede y debe cambiar. Con ella te arropa JESÚS, cuando te abraza y te introduce en la IGLESIA DEFINIDA y REVOLUCIONARIA, un pueblo transformador de la realidad individual y colectiva, pues además de su poder milagroso, te impregna con amor por el prójimo y te extirpa el egoísmo del alma.

#### MILAGROS Y VALENTÍA

Animémonos a tomar en las manos esas serpientes venenosas que tanto daño han hecho.

Debemos saber que no está todo escrito, aún hay mucho por redactar, la historia recién comienza. Llegar a los capítulos que narran las hazañas y milagros en tu vida, de eso se trata.

---

<sup>22</sup> Las “profecías” han cambiado al presente, pero decidimos mencionar la de 2014, que corresponde al período que analizamos posteriormente a su emisión.

Revolución de FE que pone en fuga demonios, usando un nuevo lenguaje repleto de amor, justicia y paz, que se habla, se canta y se lleva a los hechos más cotidianos sanando toda herida y enfermedad del alma y del cuerpo...

Determinados, veremos cambiar los tiempos. Caminando por un sendero de justicia, la paga llegará a las manos de quienes se levanten con una nueva identidad; el ADN de la IGLESIA REVOLUCIONARIA: no conformarse con la realidad, sino que con amor, fe y perseverancia, cambiarla en gloria. Justicia tantas veces negada al pueblo, llega produciendo gozo a hombres, mujeres y niños. La familia recibirá el bien de su labor.

La apelación a las profecías o “palabras” (de Dios) particulares, sea para un individuo o para toda comunidad, es una práctica común dentro del pentecostalismo. El uso de la profecía se inscribe en una discusión histórica dentro del campo evangélico, entre aquellas corrientes que se oponen a cualquier palabra profética en el presente (ya que todo fue dicho en la Biblia; solo nos queda interpretarla), quienes apelan a la necesidad de corroborar toda profecía a través del texto bíblico para no entrar en contradicción con lo que ella dice como palabra revelada final, o aquellos (en su mayoría pentecostales) que aceptan la práctica profética en la actualidad como un elemento más de la espiritualidad.

En el caso del CCNV, la profecía es utilizada como dispositivo articulador de diversas temáticas y retóricas, aunque el lugar que posee dentro de las prácticas eclesiales –especialmente del liderazgo- le da una capacidad significativa particular. Esto se relaciona con lo desarrollado por Rafael Falco (2010) sobre la relación entre la reinterpretación de sistemas míticos y el carisma (comprendido como poder circulante, no sólo como investidura unipersonal) También recordamos lo desarrollado en torno a Bourdieu (2002), quien afirma que en un discurso (institucional) no sólo las palabras tienen poder

sino también la propia investidura que posee el “medio” -persona o autoridad- que lo enuncia. De aquí, el tipo de articulación discursiva de esta profecía posee una condición ontológica singular debido a su función dentro de la cosmovisión pentecostal y por el “poder” que emana su evocación por parte del líder de la iglesia.<sup>23</sup>

Los conceptos de fe y milagros también son utilizados desde una visión antropológica particular, al menos comparando con otros casos dentro del campo evangélico. Estos términos representan también instancias disruptivas en la vivencia cotidiana del creyente, aunque en el caso del CCNV intentan ser instancias de resignificación más amplias, es decir, proyectar hacia prácticas sociales que involucran tanto a la iglesia como al barrio y la ciudad. Por ejemplo, la dimensión económica que tienen muchas de estas prácticas milagrosas se diferencia de la conocida teología de la prosperidad (Semán, 2001), la cual es fuertemente cuestionada dentro del CCNV. En el caso de esta iglesia, las transformaciones a nivel económico son inscriptas dentro de la cosmovisión socio-política y los esfuerzos de trabajo comunitario de la iglesia, por lo cual el “milagro” que puede representar un nuevo trabajo o mejoramiento de la condición económica de una persona, no se deposita necesaria y exclusivamente en un hecho sobrenatural sino en una concatenación de elementos, donde inclusive cuenta la ayuda de los hermanos de la comunidad.

---

<sup>23</sup> En un intercambio de correos electrónicos con Guillermo Prein, me indica lo siguiente con respecto al uso de profecías: “La Palabra Profética de cada quinquenio, año y trimestre, no difiere de lo que es el leccionario metodista en su forma genérica. Es más abierto por ser trimestral por eso cada uno de los que ministran pueden tomar una parte u otra, en cambio el leccionario tiene un texto para cada día, el cual es mencionado en los cultos. Además la construcción de esta Palabra no solo involucra a una persona, sino que quienes reciben algo y lo comparten, se suma, ya como el cuerpo central de la misma o como confirmación, la cual es tanto o más importante que la primaria. Decimos que es profética, porque lo es para nosotros en forma particular y nos dirige como brújula, pero también porque su cumplimiento a través de los años indica que es así. Ejemplo el 3er trimestre de 2016, recibida en noviembre 2015 y proclamada el 15 de diciembre de 2015: Zac 14.21, NUEVAS FORMAS, habla de las ollas. Como señal indiscutible al comienzo del 3er trimestre, en junio 2016, ollas populares y cacerolas. Eso como señal. Luego nosotros profundizamos en el contenido de la misma: se acaba el altar único, todos somos ollas y serviremos a todos quienes quieran venir a tomar de nosotros que limpiamos nuestra olla y la llenamos de frutos y dones del ESP, poniendo fin a los mercaderes que están dentro del templo del ESP, es decir de nosotros. Allí hicimos una relectura del Génesis y sobre todo de la vida de Jacob y su conversión en Israel.”

Por ejemplo, en los cultos litúrgicos se han compartido muchos testimonios de personas que han mejorado su situación económica –hecho que interpretan como un suceso portentoso- pero no lo hacen desde la visión retributiva de la teología de la prosperidad (a saber, la bendición de Dios se mide a partir de la cantidad de dinero o bienes que se entreguen como ofrenda en la iglesia) sino que se tiende a enmarcar el hecho dentro de una lectura social de mayor alcance, inclusive como un acontecimiento que cuestiona las injusticias políticas y económicas del país.

Por ejemplo, en una de las reuniones extendidas de LATE, uno de sus principales líderes hizo un análisis de coyuntura general focalizado en la provincia de Buenos Aires, vinculando el crecimiento de la pobreza con la ausencia del Estado en el distrito al que refería. Esto sirvió como introducción para destacar la necesidad de empoderar el rol de la *Mutual Nueva Vida*. Es allí donde se llama a una de las asistentes a compartir su experiencia con la mutual. Relata cómo comenzó a producir viandas de comida por necesidad frente a la falta de trabajo, y la experiencia de involucramiento con este proyecto le permitió extenderlo como un emprendimiento que comenzó a alcanzar a familias del barrio y la iglesia. Al finalizar el relato, dice al grupo:

*Estos son los milagros de Dios: cuando ni las injusticias más tremendas de nuestra política y nuestra economía pueden impedir que una siga adelante.*

En una entrevista, uno de los co-pastores realiza una relación directa entre la fe y las cuestiones económicas de la siguiente manera:

*Son cosas que la iglesia tiene que proponerse como metas de fe. Y en esas metas de fe yo creo que nosotros tenemos que ir rompiendo barreras con milagros porque estamos en los últimos tiempos. Los milagros no se dan siempre igual. Hay etapas. Hay momentos...*

*Cuando la iglesia entiende en qué tiempo vive, tiene que jugarse con todo.*

*Vivimos en un mundo donde la justicia está muy lejos, y la Biblia dice “haced justicia y amad al prójimo”. Cuando uno tiene esa conciencia como cristiano tiene que cambiar la manera. Y es ahí donde actúa la fe. Porque si el hombre no da respuesta a las necesidades de la gente... si los gobernantes, si los empresarios, si los economistas, si los financistas, no dan respuestas... y... ahí tenés que meterle fe y esperar que Dios haga milagros. Y nosotros tenemos esa posibilidad de romper con ese estatus quo a través de la fe. O sea: la fe que usamos para que se sane un enfermo de cáncer, usarla también para que se salga de una situación económica...*

Uno de los aspectos donde estos procesos de resignificación se manifiesta es en la misma *práctica de evangelización*. En el imaginario evangélico, ésta suele asociarse con acciones proselitistas, donde predomina un discurso focalizado en la “salvación de las almas”, cosmovisión teológica con diversas implicancias tanto antropológicas como eclesiológicas y teológicas (especialmente, en lo que refiere a perspectivas escatológicas que promueve la salvación luego de la muerte, muy presente en el campo evangélico y pentecostal).

Es decir, en estas iglesias la evangelización está más bien relacionada con predicar a personas para que se “conviertan”, y así asegurar su salvación después de la muerte, además de recibir con ese acto la venia para ser reconocidos/as “hijos/as de Dios”, y con ello parte de la iglesia. En otros términos, la evangelización tiene que ver con el proselitismo, o sea, una práctica centrada en el crecimiento de la iglesia y no necesariamente una actividad que incluya un cambio en el contexto social.

En el discurso del CCNV se suele resistir esta perspectiva como única manera de entender la evangelización, aunque no necesariamente excluyen la

perspectiva tradicional predominante. En la siguiente afirmación durante la entrevista con Prein mencionada al inicio de este capítulo, se refleja muy claramente la cosmovisión del CCNV en esta área, donde lo plenamente pentecostal, la definición evangélica de evangelización y una visión más amplia en términos de compromiso social con el sujeto:

*Muchos me hablan de la salvación del alma... Por supuesto, por eso las campañas que hacemos... Sanidad divina, milagros y poder: nosotros somos pentecostales hasta la médula. Creemos en milagros hasta más no poder. Pero después que es salva la persona necesita trabajar, necesita desarrollarse, necesita ser feliz. Y yo no puedo pensar que la iglesia los abandone y diga: "bueno, que vivan como puedan"*

Podemos notar en este relato que la concepción de la salvación del alma persiste, al igual que la importancia de la predicación y la "aceptación del mensaje" como mediación. Pero ello se conjuga inmediatamente con una inscripción del (nuevo) creyente en una situación vital más extensa, que abarca lo económico, lo político, lo social, lo relacional, etc. De alguna manera, esto se diferencia de la concepción tradicional evangélica, ya que los cambios de vida en el creyente en realidad vienen como "resultado" posterior al acto de conversión. En el CCNV, los medios y caminos para este proceso de conversión pueden ser distintos: más allá de que existen campañas específicas para dicha tarea, la participación en todos los ministerios son reconocidos como "espacios de evangelización".

Un último elemento central del concepto de identidad en el pentecostalismo es la *subjetividad como corporalidad afectiva*. Como dijimos, el pentecostalismo da un especial énfasis a la emotividad, no sólo en lo que refiere a la experiencia individual sino también con respecto a las dinámicas impresas en los momentos litúrgicos, los procesos institucionales y las prácticas religiosas dentro de la comunidad. Es precisamente este elemento de empatía personal y comunitaria que hace del pentecostalismo una de las expresiones



religiosas con mayor alcance social, especialmente en sectores populares. Esto se trasluce inclusive en las propuestas de estructuración eclesial, como vemos en el caso de las espigas dentro del CCNV, cuyo objetivo es estrechar lazos más íntimos entre los miembros de la comunidad, como también lograr un alcance dentro de los distintos barrios.

Este tema nos trae a colación, nuevamente, un área importante dentro de diversos abordajes políticos contemporáneos, como es la *dimensión afectiva* de lo político. Chantal Mouffe (2009:32-36) afirma que los teóricos políticos suelen olvidarse de las pasiones como elemento constitutivo de las dinámicas sociales, determinando las identificaciones ideológicas sólo a movimientos conscientes, formales y racionales. Por el contrario, las dinámicas socio-políticas están totalmente enlazadas al elemento del goce o, en términos lacanianos, a la *jouissance* como dimensión libidinal/visceral/afectiva tanto personal como colectiva, que entran en juego en el proceso de identificación (Stavrakakis, 2007, 2010) Como afirma Jorge Alemán haciendo una relectura de las propuestas de Ernesto Laclau (Alemán, 2014: 79-80), las demandas no deben ser pensadas sólo desde la insatisfacción sino especialmente desde el deseo, ya que toda demanda tiene por objetivo satisfacer un gesto de aceptación e inclusión dentro de un espacio de negación.

Desde esta perspectiva, la vinculación que existe dentro del CCNV entre el enfoque en “la gente” (término que analizaremos con mayor detenimiento más adelante) y sus necesidades personales, los espacios de socialización focalizados en pequeños grupos de acompañamiento y el énfasis en la dimensión corporal y afectiva de la espiritualidad, y la misma percepción sobre la presencia de Dios manifiesta en la vida de cada creyente, conllevan un abordaje más integral de las demandas sociales y una noción multidimensional de lo político.

Al preguntar sobre cómo hacían para lidiar con dicha pluralidad y diferencia, obtuve tres tipos de respuestas. Primero, la sumisión a la imagen del pastor principal, Guillermo Prein. Más allá de las diferencias que existían con sus perspectivas particulares, su investidura pastoral poseía el suficiente poder

simbólico para que todo el grupo de liderazgo se sienta unido tras su figura, intentando no mostrar fisuras, al menos en cuestiones prácticas con respecto a la institución o administración eclesial.

Segundo, varias veces se mencionó que se prefería no tocar temas políticos, al menos a través de la mención de nombres (de funcionarios) o partidos particulares. En la vida cotidiana de la iglesia, esto no sucedía de manera exacta ya que tanto en las reuniones de LATE, como el movimiento *No matarás* y las mismas predicaciones de Prein, varias veces se mencionaron a figuras y partidos políticos con nombre y apellido. Lo que podemos notar es que las críticas eran parejas para casi todas las expresiones, desde el oficialismo por entonces a nivel nacional (el kirchnerismo) como el local (el gobierno del PRO en la ciudad)

El último elemento –que profundizaremos más adelante- es que el “enfoque en la gente” como un elemento aglutinador, conllevaba priorizar la atención a la necesidad de las personas por sobre cualquier bandera política. En este sentido, la apelación de la fe al cuidado por el prójimo primaba más que las ideologías políticas particulares

En el caso de la membresía en general, la observación y experiencia en las reuniones de oración como en los grupos de espigas, deja claro que la motivación de las personas por pertenecer a la iglesia es muy variada. En el trabajo de campo realizado, pude identificar que muy pocas personas hacía mención a temas sociales o políticos durante estos encuentros, salvo cuando se relataba alguna necesidad personal. Más aún, los mismos coordinadores de dichos grupos –es decir, quienes formaban parte del liderazgo y que, por ende, conocían los posicionamientos del grupo pastoral principal- eran muy cuidadosos en no tocar ningún tema que pueda tocar alguna sensibilidad con respecto a opiniones políticas.

Esto también lo pude comprobar al hablar con el coordinador del las espigas –como ya hemos referido-, quien dejó en claro que existía una orden explícita de actuar de esta manera y así mantener una atención más bien focalizada en las “necesidades espirituales”, es decir, en temas más

relacionados con el estudio de la Biblia, los conocimientos religiosos más básicos de la iglesia, entre otros.

Podemos concluir con esto que la sensibilidad de parte de la membresía del CCNV con respecto a posicionamientos críticos (tanto políticos como teológicos) iban cambiando, mutando y afianzándose en la medida que las personas se involucraban cada vez más en la estructura de liderazgo de la iglesia. Esto, a su vez, nos muestra entonces que una mayoría de base de la iglesia estaba más focalizada en la asistencia a necesidades básicas con respecto al desarrollo de prácticas religiosas, demandas personales y necesidades espirituales, antes que en desarrollar un posicionamiento teológico y políticos más afianzado, como lo podemos ver en el liderazgo extendido (el Sínodo).

Inclusive este elemento fue traído a colación por algunos de los pastores de tercera línea al ser entrevistados, donde plantearon la dificultad que reside en la iglesia de lograr un mayor compromiso sobre cuestiones sociales dentro de la membresía general. Esto indica que si uno hace una comparación entre la membresía activa en los proyectos ministeriales y la gran base de asistentes, la distancia es considerable en términos tanto cualitativos como cuantitativos. Por esta razón, tal vez, uno podría inferir el hecho de que el grupo más cercano a Guillermo Prein, más allá de los números de la estructura total, es en realidad bastante acotado, al menos al hacer una comparación con la cantidad de membresía del CCNV.

Lo descrito hasta aquí implica que todo este universo simbólico y discursivo no es aceptado por el CCNV de manera homogénea, sea por parte de la comunidad en general o del cuerpo de liderazgo. Como una iglesia que ha atravesado por diversos procesos históricos, y que también recibe personas de otras comunidades con prácticas y con teologías divergentes, el CCNV experimenta tensiones entre las concepciones ortodoxas del pentecostalismo y las reinterpretaciones hasta aquí analizadas.

Esto lo pude comprobar en dos instancias. Primero, en varias de las entrevistas a parte del equipo pastoral pregunté si estas visiones que se entendían como críticas o divergentes con respecto al resto del campo

evangélico, inclusive las opiniones políticas más críticas que circulaban en las reuniones de liderazgo o en las mismas predicaciones, eran entendidas y aceptadas por todo el cuerpo de liderazgo por igual. Siempre se me contestó que no. A pesar de que una mayoría tal vez sí se sentía identificado con las posiciones de Prein y el cuerpo pastoral, habían muchas personas que –según calificaban quienes fueron consultados- eran más “conservadoras”, “tradicionalistas”, “de derecha”, “de pensamientos político de centro”, entre otros calificativos.

En resumen, podemos decir que el CCNV se comprende como una comunidad pentecostal que revaloriza consciente y explícitamente cada uno de los elementos de su expresión identitaria, a saber, el lugar de los milagros y las curaciones como evidencias de manifestación divina, la práctica de la palabra profética como instancia hermenéutica, y una antropología afectiva y corporal presente en los momentos litúrgicos. Pero esta pentecostalidad no es asumida de manera homogénea o como un marco con fronteras establecidas, sino –siguiendo el “espíritu” de parte del liderazgo de la iglesia- buena parte de la comunidad (especialmente aquellos miembros más activos, no sólo los concurrentes a las liturgias) lo asume de forma disruptiva, es decir, cuestionando los modos tradicionales de comprender la pentecostalidad. La resignificación de los elementos constitutivos de dicha identidad se hace a partir de su articulación con procesos y dinámicas socio-políticas.

### **13.2. La dimensión corporal de la experiencia espiritual**

Ahondemos, ahora, sobre un tema ya referido de manera reiterada en este trabajo, que de alguna manera representa la radicalización de uno de los elementos fundantes del protestantismo, a saber, el lugar central de la experiencia personal en la espiritualidad. La particularidad del pentecostalismo con respecto a la resignificación de esta experiencia radica en tres elementos. Primero, el *énfasis en la figura del Espíritu Santo*. Este es un elemento teológico históricamente afín a las dinámicas de ruptura y cambio dentro de la iglesia, como también originador de llamamientos especiales a personajes

importantes en momentos coyunturales de la historia religiosa y, dentro del texto bíblico, simboliza la instancia divina que apela al movimiento -la *ruaj* (viento)- que va y viene sin control, y que se manifiesta en la historia a través de algún suceso de grandes transformaciones. En otros términos, la imagen del Espíritu evoca al cuestionamiento de cualquier tipo de ortodoxia institucional, dogmática, existencial o discursiva.

En el caso del CCNV, la invocación al Espíritu responde a la cosmovisión de una iglesia pentecostal promedio. En las liturgias –sean en la semana o los mismos domingos- la mención a la “presencia” del Espíritu tiene que ver con diversos mecanismos: experiencias extáticas que se reflejan en sensaciones corporales –“tócanos Espíritu”, “siente el Espíritu”, “deja que el Espíritu te llene”-, cuya manifestación se refleja a través de diversos gestos, como el alzar las manos, cerrar los ojos, aplaudir, todo ello siempre acompañado de una expresión de profunda emotividad, evidenciada en rostros constreñidos y hasta momentos de llanto por parte de las personas.

Por otro lado, aunque no es una práctica predominante, también podemos escuchar personas “hablando en lenguas” (glosolalia), es decir, cantando, orando o simplemente hablando a través de expresiones extrañas, durante el momento de las liturgias. Esta práctica, como hemos indicado, es muy común en el campo pentecostal, la cual representa no sólo el “sello” del suceso de conversión (a diferencia del resto de denominaciones evangélicas, que no solicita tal “confirmación”) como también una instancia de mayor profundidad en la relación con Dios.

Ahondando un poco más sobre este tema, en el CCNV también podemos encontrar algunas particularidades con respecto a cómo se toma la figura del Espíritu. En primer lugar, es una imagen muy utilizada en discursos comunitarios como *instancia de disrupción* en la vida cotidiana de los creyentes y de la propia configuración eclesial, sea desde los procesos de diferenciación institucional (con respecto a otras expresiones evangélicas como también políticas) y las manifestaciones de transformación que manifiestan los creyentes en sucesos concretos en su vida cotidiana. Es decir, la apelación al Espíritu

siempre refiere a un hecho de transformación, de cambio, de “revolución”, donde las circunstancias tanto individuales como grupales y sociales vivencian una situación de radical metamorfosis, precisamente por la acción directa del Espíritu.

Esta lectura la vemos, por ejemplo, en los dichos de uno de los principales pastores del Centro, Carlos “Piru” Volpe, en una entrevista:

*Si no tuviera la relación que tengo con el Espíritu Santo, la manifestación que veo del Espíritu Santo, cómo me llena, cómo me unge, cómo me capacita, me da los dones, cómo incluso hasta intercede por mí con gemidos indecibles, como dice la Palabra, cuando ya no sé ni cómo orar por algunas situaciones, creo que no podría hacer, no te digo nada, pero la cuarta parte de lo que hago. Logramos mucho, pero muchísimo más allá de nuestras fuerzas y nuestra capacidad permanentemente estamos con desafíos, yo estoy convencido de que es él el que nos lleva esos desafíos y si no fuera por él y su ayuda no seríamos quienes somos ni haríamos lo que hacemos... cómo no ser pentecostal si dependo del Espíritu Santo todos los días de mi vida... soy un agradecido.*

Como segundo elemento de esta comprensión pentecostal de la manifestación del Espíritu tenemos *la centralidad en el cuerpo*. La experiencia pentecostal está atravesada de vivencias extáticas, expresiones litúrgicas que promueven el movimiento corporal, un énfasis particular en la curación de las enfermedades, entre otros elementos (Algranti, 2010) Esto representa lo que Rodrigo Moulian Tesmer (2017) denomina como la *poiética de la encarnación* propia del pentecostalismo, como la acción de Dios revelada a partir de una “estética de la encarnación”, donde las expresiones del Espíritu están mediadas por manifestaciones palpables a través de demostraciones emocionales, somatizaciones corporales y expresiones estéticas a través de la música y la danza, dos elementos fundamentales de la liturgia del CCNV.

Vemos aquí uno de los puntos neurálgicos sobre lo que desarrollamos anteriormente en torno a la ontología política pentecostal. Más allá del énfasis en la dimensión espiritual como una esfera supra-natural donde opera la fe y la misma revelación divina, ella siempre se proyecta en una instancia no sólo histórica, sino más concretamente corporal.

Por ejemplo, el “bautismo del Espíritu Santo” es una de las señales que dan cuenta de la conversión del individuo. Dicho “bautismo” se da, en la mayoría de los casos, a través de alguna expresión corporal, que casi siempre implica hablar en lenguas, como una muestra audible a la comunidad o al propio sujeto de dicho paso. A esto también se suman el énfasis en los milagros como muestras de la acción sanadora de Dios, la expresión corporal en la liturgia (que en el CCNV se incentiva constantemente desde los dirigentes en cada reunión), entre otros aspectos.

Por último, cabe mencionar también el énfasis en la *dimensión paliativa del sufrimiento*, la cual refiere a la acción del Espíritu en cada persona para tratar desde enfermedades físicas hasta malestares personales y problemas económicos. Aquí vale traer algunas reflexiones de Talal Asad sobre la relación entre agencia y dolor o sufrimiento (Asad, 2003: 67-99) Este antropólogo plantea que el dolor no sólo *causa* acción sino que es *en sí mismo* acción. Más concretamente, el sufrimiento es un modo de relacionamiento social que crea condiciones para experiencias y acciones, donde cierto uso del dolor constituye un espacio de acción moral que conecta la realidad presente con la que viene.

Esta mirada, según Asad, se contrapone a los enfoques tradicionales del ideario moderno donde la agencia tiene que ver con operaciones ordenadas por una conciencia autosuficiente sobre el momento histórico del sujeto, el cual es comprendido sin fisuras, es decir, carente de crisis, sufrimientos o divergencias. Hablar de identidad desde la experiencia del sufrimiento implica hablar de agencia a partir de una espacialidad de *representación*, donde el sufrimiento conlleva comprender la identidad fuera de un intento de control sobre la situación, y donde el “deseo de sanidad” implica “ser controlado por el mundo”, como una forma de generar una acción de incidencia sobre éste.

Simboliza reconocer que la realidad y el propio ser se constituyen en la práctica, a partir de “un mundo donde se acumulan probabilidades antes que certezas” (Asad, 2003: 73), sentimiento que se presenta sólo a partir de la angustia como una instancia de inseguridad, inestabilidad y cuestionamiento del lugar del sujeto.

Esta *capacidad movilizadora* que posee la experiencia del sufrimiento la podemos ver, por ejemplo, en las palabras de Alejandra, una líder de la iglesia vinculada con el ministerio de las espigas en el CCNV, que afirma lo siguiente:

*Entonces nos dimos cuenta que la sociedad, o la gente que está en la sociedad, algunas, algunos de ellos son injustos, y que hay mucho sufrimiento y mucho dolor porque hay muchos que son injustos. Entonces ahí viene, y yo creo que aquí el llamado o el momento de comprensión que vos estás queriendo aclarar, es cuando entendimos que cada uno es responsable. Yo soy responsable.*

Podemos ver en esta afirmación una cosmovisión muy recurrente en el discurso del CCNV, y del pentecostalismo en general: las situaciones de sufrimiento, crisis y dolor en las personas representan una posibilidad para ver la acción de Dios, y de esa manera enmarcar la agencia de los sujetos desde una instancia positiva. Esto involucra ver el dolor como una forma de acercarse a la fe y la iglesia, pero principalmente representa un terreno en el cual los creyentes son constantemente “puestos a prueba” (por las circunstancias, por el diablo o por Dios mismo) para aprender a mejorar su espiritualidad, y por ende su personalidad.

De esta manera, podemos afirmar que el sufrimiento no apela sólo a un momento de debilidad que abre la puerta a la conversión (como generalmente se tiende a leer) sino como un marco que delinea un tipo de antropología “positiva” en torno a las posibilidades de cambio de los sujetos creyentes, en quienes el dolor y la adversidad se transforman en una frontera para descubrir,



construir e intervenir desde nuevos lugares que, por supuesto, son creados por la intervención de Dios.

Tal como plantea Asad sobre el hecho de “ser controlados por el mundo” (es decir, atravesados por el exceso de la realidad en que se inscribe el sujeto y las posibilidades-de-ser que inscribe), en este caso el hecho de que “todo está bajo en control de Dios”, tal como se proclama constantemente dentro de la cosmovisión teológica del CCNV (lo cual, nuevamente, remite más a una apelación ontológica antes que un modo interpretativo), habilita un lugar de nuevas posibilidades de vida, que ubican al creyente como un sujeto activo y a la vez (pre)dispuesto a adentrarse o enfrentarse a nuevos escenarios existenciales a partir de las puertas abiertas por lo que se entiende como la misma intervención extraordinaria de Dios en esas circunstancias también fuera de control.

Como se suele decir en la jerga evangélica, las dificultades son instancias de “perfeccionamiento” o que “ponen a prueba” a la persona. Esto se relaciona, como veremos más adelante, con el hecho de que la sumatoria de dificultades atravesadas –las cuales siempre se expresan a través de los testimonios en los momentos de liturgia o en las espigas-, sea visto como una forma de jerarquizar el estatus de legitimidad de las personas dentro de la comunidad eclesial. Es decir, quien más posea experiencias de sufrimiento, las cuales son superadas en instancias milagrosas o donde se de testimonio de que Dios actuó de alguna manera especial, esa persona contará con mayor legitimidad dentro de la iglesia como “creyente maduro” e inclusive con más respaldo para ocupar un lugar de liderazgo o consejería.

### **13.3. La “gente” como significante flotante: identidad eclesial y práctica política**

“Pasión por la gente” es uno de los principales lemas del CCNV. Es un término recurrente tanto en el discurso del liderazgo como en el resto de la congregación. La importancia de este eslogan reside en ser un significante que concentra un conjunto de procesos simbólicos, relacionales, institucionales y

políticos dentro de la iglesia, que produce principalmente dos grandes efectos: por un lado, una resignificación de diversos discursos teológicos (sea en relación al pentecostalismo como al campo evangélico en general), como también de la propia cosmovisión socio-política de la comunidad. En este sentido, la presencia de *la gente* en el imaginario del CCNV se presenta como instancia disruptiva, ya que los procesos sociales de las comunidades actuarán como un marco a partir del cual se evalúen y transformen los discursos teológicos.

*La gente* se ubica como un significante que cuestiona, por una parte, diversas visiones políticas tradicionales presentes tanto en el CCNV en particular como en el campo evangélico en general, especialmente las que refieren a la extendida comprensión en torno a la “impureza” de la práctica política y la necesidad de construir nuevos marcos de intervención social a partir de las acciones eclesiales.

Podríamos decir que dicho elemento imprime una radicalización del imperativo de purificación moral de la burocracia política que ciertos “políticos evangélicos” se postulan dentro de sus carreras partidarias. Decimos “radicalización” porque en este caso la acción política no se circunscribe sólo a un compromiso con la institucionalidad partidaria –aunque tampoco se rechaza sino más bien con la transformación de las dinámicas e imaginarios sociales y comunitarios.

En este sentido, por otra parte, encontramos que el significante *la gente* faculta una definición alternativa o más amplia de la misma comprensión de política, especialmente a partir de lo que Giddens denomina como “política de la vida” (Giddens, 1991), donde la microfísica de las experiencias cotidianas en las comunidades y los individuos (tanto creyentes como del barrio) cobra un lugar central en tanto epicentro político. Ello también concierne con lo desarrollado anteriormente respecto a la necesidad de ver la política más allá de la institucionalidad partidaria y el lugar central–casi mesiánico y escatológico–percibido por parte de la iglesia en esta transformación. Por ello, este conjunto

de reapropiaciones tiene directa relación con la perspectiva misionológica del CCNV, o sea, de su ser-ecclesial.

Así lo describe Daniela -miembro del CCNV, con un pasado dentro de la iglesia de Hermanos Libres, abogada, militante de una agrupación política de izquierda y participante en LATE y *No matarás*- quien hace una vinculación entre la práctica ecclesial y su foco en las personas, describiéndolo como una “visión populista”:

*Tenemos esa visión populista de remarcar a personas antes que la doctrina... Vos lo escuchas a Guillermo de manera privada y el siempre dice: “no es bueno eso... que las personas digan: lo dice el pastor y lo hago”. El dice: “no, vos no tenés que hacer las cosas porque yo te lo digo. Vos tenés que hacerla por una convicción cristiana”.*

En este relato encontramos uno de los elementos principales del uso del significante *gente* en el discurso del CCNV, presente en un sector de la congregación: el eje más importante que encausa el ser y hacer de la iglesia son las necesidades de las personas, no el cumplimiento de un dogma o un tipo de moralina religiosa. Es decir, hay un fuerte énfasis y advertencia en que las ideas teológicas y las prácticas ecclesiales deben ir al ritmo de las demandas sociales, y no al revés. Esto lo hemos desarrollado al analizar la persona de Prein y la comprensión identitaria de la propia comunidad: su intento de romper con los esquemas habituales del campo evangélico –los cuales son descritos dentro del CCNV como “conservadores”, “fundamentalistas”, “tradicionalistas”, etc.- para erigirse como un espacio nuevo (desde donde se redefine lo religioso, lo evangélico y lo pentecostal), a partir del foco en las personas y no en las prerrogativas religiosas, aunque su inspiración sigue siendo la misma fe (pentecostal).

Este elemento puede advertirse también en las palabras de Daniel, otro miembro de la iglesia y también militante político, referente entre las organizaciones de defensa del consumidor en Capital Federal. Al igual que

Daniela, comenzó su peregrinaje religioso en otra denominación –en este caso, la iglesia bautista-, aunque sus búsquedas tanto espirituales como políticas lo llevaron finalmente al CCNV. En este caso, vemos cómo lo religioso apela al sentido político, pero también cómo este último es resignificado y hasta complementado con ciertas lógicas religiosas, en especial desde elementos de la cosmovisión pentecostal, como es el lugar de la profecía y los milagros:

*Yo buscaba un lugar con la visión política similar a las iglesias de FAIE [Federación Argentina de Iglesias Evangélicas] pero que fueran pentecostales... Es difícil encontrar un lugar así. Pero necesitábamos un lugar donde se reflexione sobre la actualidad social y política, y sobre las necesidades de la sociedad –al estilo de las iglesias de FAIE- ... pero que no deje de valorar la experiencia personal, la alabanza... No siento que es un choque entre una propuesta o la otra. Siento más bien que las cosas tienen que ir juntas... A veces, estas palabras [profecías] te muestran en qué lugar actuar, dónde trabajar. Y ahí ves cosas que exceden tu participación. Estos son milagros.*

Se pueden destacar dos elementos de análisis centrales para comprender la ontología política del pentecostalismo desde estos fragmentos: el lugar de los significantes vacíos y la dinámica articuladora de las demandas sociales. Con respecto al primero, vemos que en el CCNV se utilizan diversos términos o ideas que permiten concatenar y resignificar ideologías o cosmovisiones de las más variadas. Ligado a lo ya desarrollado en torno a la teoría de Ernesto Laclau (1996: 69-86), estas segmentaciones discursivas imprimen la tensión, destacada también por Ketzer (1988: 1-34), con respecto a la simultánea condensación y ambigüedad de un símbolo. En esta dirección, un significante posee un pluri-sentido, donde su estructura particular habilita diversas interpretaciones, provocando con ello una instancia de ruptura con otros órdenes discursivos establecidos (Panotto, 2014b).

En el caso del CCNV, por ejemplo, vemos que *la gente* se transforma en un significante que es definido desde el ministerio de Jesús entre los más pobres, como expone el texto bíblico, hasta el llamado a una sensibilidad por los necesitados y sufrientes dentro de la comunidad hoy. “La iglesia se extiende donde está la necesidad, donde está la gente”, afirmó uno de los pastores en un culto dominical. Este significante, que posee una referencia tanto bíblico-teológica como contextual, es referida en el CCNV tanto por el liderazgo como por el laicado en general como una manera de apelar a la “militancia” socio-política desde una mirada amplia, donde se pueden articular diversas ideologías, cosmovisiones socio-políticas y preferencias partidarias. Lo prioritario es la experiencia personal del Espíritu y el alcance a la gente, lo cual puede evocar todo tipo de prácticas. Los modos particulares desde dónde se operen las acciones, o inclusive las ideologías políticas de los sujetos, quedan en un lugar secundario.

Este elemento nos lleva a preguntarnos por la necesidad de complejizar –o si se quiere, radicalizar- la distinción que hace Wynarczyk (2009: 28) entre el paso de un dualismo negativo a un dualismo positivo dentro de ciertas expresiones pentecostales con respecto a la cosmovisión del “mundo” y su deber moralizador. Aunque persiste una mirada dualista en el CCNV, ella no refiere solamente a la comunidad eclesial como agente moralizador en un mundo demarcado tajantemente y visto, además, desde un juicio estrictamente negativo. No existe una frontera tan marcadamente establecida entre fe y mundo en el CCNV, sino más bien un dualismo ontológico que funciona como mecanismo disruptivo dentro de la historia, haciendo de ella un escenario de posibilidades. El lugar que ocupan los significantes vacíos simboliza que ciertos valores o sentidos sociales son leídos teológicamente desde la mística de la fe, donde algunos inclusive no son estrictamente religiosos (como la gente, la militancia, o el mismo sentido de política)

En resumen, ponemos en cuestión la distinción de *dualismo positivo* como separación entre identidad de fe y mundo, pensando más bien en la ubicación de ciertos discursos socio-políticos de matriz teológica, que marcan

una frontera tanto interna (en la iglesia) como externa (con ciertos grupos eclesiales, políticos, sociales, o inclusive concepciones de la realidad política, cultural y económica), que enmarca la iglesia, el “mundo” y otros espacios y agentes de manera conjunta, mas que desde una división radical de fronteras entre ellos.

El hecho de que la construcción de prácticas e imaginarios políticos en el CCNV se enmarquen en la atención a la necesidad de la gente nos lleva al segundo elemento analítico, a saber, el lugar de las demandas sociales como epicentros de construcción identitaria (Laclau, 2005: 97-103; Ardití, 2011) Esto indica que una demanda se transforma en articuladora de un conjunto de discursos, prácticas e identidades con el objetivo de responder a dicha carencia, problemática, coyuntura o necesidad. En este proceso, alguno de estos elementos deviene en punto nodal que articula y provoca una acción conjunta entre distintos discursos, cosmovisiones y prácticas institucionales. Lo más importante es subrayar que una identidad política comprendida como articulación de significantes a partir de la atención a una demanda, abre el sentido de lo político más allá del énfasis o asunción de un discurso ideológico particular.

Esto se trasluce en las palabras de Sergio, uno de los primeros pastores del CCNV, quien resalta la diversidad de posicionamientos políticos dentro de los grupos, a partir de la prioridad que tiene la atención de los problemas cotidianos de las personas:

*Yo creo que el mensaje que viene, apela a que cada uno sea responsable de su vida y de sus cosas. No hay un partidismo, por así decirlo. O sea, el abanico está. Si vos viniste a la Iglesia por un problema de enfermedad. Llegaste a un hospital, te evangelizaron en un hospital, te invitaron a la Iglesia y llegaste. Y vos en tu corazón sos peronista -por así decir- y no dejás de ser peronista por más que te encontrés con gente de otros partidos. Aquí cuando fue lo del gobierno de la ciudad, las elecciones, en las comunas vos tenías de todo. Cada partido ponía*

*sus representantes. Yo tengo amigos que están en el lado de la Carrió, amigos, gente conocida que están en todas las áreas y yo estoy lo más bien con ellos, no tengo problemas. Porque de mí, yo acepto la diversidad. No hay un partidismo, no hay un mensaje partidista, derecha, izquierda o centro. Aquí cada uno... Vos le preguntás a cualquiera y vas a intervenir en charlas donde uno dice: "Yo estoy en contra de esto", "pero a vos qué te parece esto". Y todos compartimos acá el mismo Dios, por así decir, pero cada uno tiene su perspectiva política.*

Como ya hemos dicho, el énfasis que pone el pentecostalismo en la atención de las necesidades personales y sociales conlleva la construcción de una concepción de lo socio-político más vinculado a la vida cotidiana de las personas de la comunidad y de los creyentes. Este elemento *relacional* propio de la mística pentecostal y del congregacionalismo evangélico en general, conllevan pensar en las prácticas políticas desde una perspectiva micro-localizada, que prioriza acciones transformadoras (a través de las cuales el Espíritu Santo se manifiesta) antes que en tipos de discurso ideológico (al menos de forma explícita)

La experiencia de LATE nos ayuda a analizar lo que afirmábamos respecto a la resignificación de imaginarios socio-políticos desde la especificidad teológico-religiosa del discurso y práctica eclesiales. Por un lado, este ministerio se asume a sí mismo como un espacio de diálogo y reflexión, desde donde se puede discutir lo que sucede en el ámbito social, tomar conciencia de sus problemáticas y pensar en acciones concretas de intervención. Por ello, esta agrupación ubica su tarea política –la cual, a su vez, es entendida como una actividad ligada a la misma fe- en una instancia de ruptura con respecto a ciertos discursos instalados a nivel social y también religioso (por ello, es muy común escuchar repetidas veces en las reuniones de esta agrupación cuestionamientos a los discursos conservadores de ciertos cuerpos evangélicos y católicos):

*Hay que saber. Hay que visibilizar para que la gente no se coma lo de los medios. (Claudio, Equipo pastoral. Reunión de planificación LATE)*

*Eso también es pastoral: informar a la gente sobre economía social, sobre lo que pasa con lo que la gente compra. (Leonardo, católico, miembro del equipo. Reunión de planificación LATE)*

*Como el pueblo te hablo: yo, como CCNV, estoy informada. Pero la gente, el resto, de abajo, del medio y arriba, no sabe nada. (Felicitas, miembro del equipo. Reunión de planificación LATE)*

Es interesante notar cómo las dinámicas propias del CCNV en tanto institución eclesial son descritas en términos políticos. Esto lo vemos en las palabras de Daniel, quien utiliza un lenguaje cargado de sentido social para describir los modos de organización institucional de la iglesia, e inclusive sus tensiones:

*La unidad no es uniformidad... Sí hay una tensión constante entre los liderazgos religiosos y el planteo de algo asambleario, democrático... El juego es saber manejar una palabra de parte de Dios que, por ejemplo, se que hay palabras proféticas, orientadoras... Manejarlo junto con... esto del "Papa infalible"... Parece que algunos evangélicos lo tomaron más fuerte que en el catolicismo... Entonces, después, cualquier palabra que dice el pastor o líder, es una palabra que hay que respetar a rajatabla.*

Como afirmábamos anteriormente, todo esto pone de manifiesto que las formas de organización eclesial y los discursos teológicos permiten ser comprendidos desde significantes socio-políticos, como también, desde una



dinámica inversa, las mismas prácticas religiosas y discursos teológicos habilitan instancias de imaginación política.

## **14. Resignificaciones discursivas en el campo teológico**

### **14.1. La Biblia, la “palabra” y el empoderamientos de subjetividades hermenéuticas**

La Biblia representa el principal elemento de resignificación de nociones socio-políticas, en el campo evangélico en general y el pentecostal en particular. Ella siempre es utilizada como marco de construcción significativa, especialmente a través de la evocación de relatos, historias y principios teológicos. En el caso de LATE, los relatos proféticos y la vida histórica de Jesús en los Evangelios sirven como arquetipos para redefinir diversas nociones, tales como la acción socio-política, la necesidad de lograr cambios culturales, la militancia, la importancia del pluralismo, entre otros. Como dice Claudio, miembro del grupo pastoral:

*Uno es K, uno es... Uno no es nada. Uno es de la gente. ¿Dónde aprendiste eso? En la Biblia (...) Yo creo que el Evangelio en sí es poder para cambiar. Es poder de Dios. Y tiene un compromiso social desde siempre. Porque vos cuando agarras la Biblia ves que muchos hombres de Dios, fueron en su tiempo estrategas, reyes, presidentes; o sea, eran líderes. Pero líderes del pueblo y líderes políticos.*

Como también hemos afirmado, no sólo los discursos bíblico-teológicos sino también las prácticas institucionales en el seno mismo de la iglesia sirven a la reapropiación de nociones y prácticas socio-políticas, tales como *la militancia, lo democrático, la ciudadanía*, entre otros. En este sentido, la iglesia se transforma en muchos casos en un modelo o espacio de facilitación, tanto de la puesta en práctica de estas nociones como también de su realidad concreta dentro de la comunidad social.

*Y ese es el tema: a la gente le cuesta participar. A la sociedad le cuesta. Porque si lo rompemos en la iglesia lo rompemos en la sociedad. Porque en definitiva son los mismos temas. (Claudio, Equipo pastoral. Entrevista)*

*Una democracia participativa donde después haya una instancia donde debe haber participación y colaboración en las decisiones que tienen que tomar los participantes, y una participación permanente, y bueno... Me parece que es la que más refleja la visión de Dios, el pensamiento de Dios, la esencia de Dios, donde la espiritualidad de la persona también refleja un desarrollo en estas áreas, en la toma de decisiones, no sólo con respecto a sus propias vidas sino también con otros. Y me parece que eso, el ámbito especial para desarrollarlo, es la iglesia, la cual no sólo te pide que participes sino que te deje elaborar también la participación, ¿no? (Claudio B., miembro del equipo LATE. Entrevista)*

Con respecto a los *esquemas auto-referenciales* que demarcan la identidad del CCNV, vale resaltar su pluralidad constitutiva en este campo. Ello lo podemos atribuir, principalmente, a factores eclesiológicos y teológicos. En primer lugar, hay un elemento componente de las iglesias evangélicas, que es la interpretación personal del texto bíblico sin mediación externa. Los creyentes se transforman en sujetos hermenéuticos, que construyen el sentido del texto bíblico a la luz de sus experiencias y contextos, los cuales son, a su vez, leídos particularmente a partir de los elementos interpretativos que emerjan del ejercicio (Panotto, 2013).

Los encuentros de reflexión bíblica a los que asisten la mayoría de los participantes del CCNV (principalmente las *espigas*), se transforman en espacios de diálogo y reflexión sobre las diversas interpretaciones de la Biblia desde las experiencias concretas de los participantes. Estos mecanismos se radicalizan aún más dentro de la cosmovisión neopentecostal, la cual promueve

con más fuerza que otras expresiones evangélicas la importancia de la experiencia espiritual individual y de los testimonios personales como relatos que sirven de marco interpretativo para estas lecturas bíblico-teológicas.

En este sentido, *el texto bíblico se transforma en un campo narrativo que resignifica experiencias, y sentidos sociales y políticos*. Esto es muy común en varios de los escritos de Guillermo Prein, como por ejemplo en este texto donde refiere a las dinámicas económicas de la Argentina en la última década (Prein, 2013):

Sudando con el pueblo, oímos a ovejas empapadas en desesperación. A puro milagro salimos adelante, como guerreros contra la muerte. Con saladas lágrimas de dolor y alegría... sazónamos nuestra Patria herida (...) Diez años de cosechas magníficas y precios internacionales extraordinarios levantaron al país de su peor tumba, pero a su vez, activaron la levadura de mezquinos expertos en artimañas. Aquel silencio fue destrozado por sobrinos impertinentes... todos hablaban... hablan y hablan. Parecido a las parábolas bíblicas (...) Moab, sodomita, siempre oprime a quienes migran en su debilidad; y, aún cuando la verdad yuxtaponga sentimientos en nuestra alma, tenemos que tirar al mar a todos los jonases... para que mediten en la solitaria y húmeda barriga de la ballena y de esa forma cambien, si es que quieren formar parte de la Patria, que viva se desarrolla y toma forma cada día.

El CCNV ubica en un lugar central la acción e intervención de los creyentes, no sólo como intérpretes del texto bíblico sino como sujetos activos dentro de la vida de la iglesia. Sebastián, un miembro de la iglesia —también vinculado a actividades políticas- dice lo siguiente:

*Lo que a mí me habla es que cada uno que tenga una intencionalidad hacia un área, le dan ahí... Y eso habla de que cada visión, cada ocasión, cada deseo, cada llamado, se puede canalizar.*

Otro de los miembros del cuerpo pastoral del CCNV, Carlos, afirma:

*Todo el mundo, cada uno es importante. Y cada uno desarrolla en la amplitud de lo que puede desarrollar... cada uno no tiene un límite sobre cómo desarrollarse, de poder participar. Porque la gente, todo el mundo que está interesado, puede participar, cosa que vos en muchos otros sectores no podés participar... totalmente, libremente.*

Estos relatos evidencian dos elementos centrales en relación a la definición identitaria del CCNV: la importancia del sujeto creyente como agente activo y la comprensión heterogénea de lo eclesial. Esto deriva en la importancia de la pluralidad constitutiva del CCNV, que se comprende a sí misma como un actor social compuesto por un conjunto de individuos, que a su vez representan cosmovisiones y discursos en tensión. Por ejemplo el coordinador de LATE describe el grupo de la siguiente manera:

*... LATE es un espacio plural, políticamente hablando. Y es lo que más defiendo; defiendo con todo eso. Porque para nosotros es muy importante que dentro de LATE pueda convivir alguien de Frente para la Victoria, alguien de Proyecto Sur, alguien del PRO, alguien de lo que se le cante, porque que en definitiva nos une un proyecto que sea para el bien común.*

Nuevamente vemos que hay un elemento siempre evocado como catalizador del trabajo conjunto, más allá de las divergencias ideológicas y políticas. En este caso, el impulso de la fe para el compromiso con el prójimo actúa como una frontera de articulación, a pesar de las tensiones ocasionadas por las diferencias.

Por último, la dinámica de LATE se inscribe en una lógica hermenéutica muy común dentro del pentecostalismo, que es la apelación a experiencias

personales (de lo divino) como *locus* para releer la realidad, lo cual posiciona al creyente como un *sujeto activo* en la interpretación y dinámica del contexto. En este sentido, el relato de *testimonios* forma parte de la agenda en todas las reuniones de LATE. El lugar del testimonio conforma una trama hermenéutica donde convergen caracterizaciones contextuales, interpretaciones personales y construcciones teológicas, las cuales actuarán como marco de sentido de resignificaciones socio-políticas.

A través de estos ejemplos podemos ver que el sentido de pluralidad y de acción por parte de los sujetos concretos tiene un lugar central en el CCNV, no sólo como un elemento coyuntural sino como parte de una cosmovisión socio-política en el amplio sentido. Lo que vale resaltar es que dicha cosmovisión no deviene solamente de un enmarque filosófico o ideológico estrictamente “político” sino principalmente desde las caracterizaciones distintivas de la construcción de lo eclesial, los discursos teológicos y de las prácticas religiosas, reflejado particularmente en la posibilidad de interpretar el texto bíblico desde apprehensiones muy diversas y experienciales.

En otros términos, la reivindicación del sujeto creyente como constructor de sentido o como un actor de valor particular dentro de la institución por su experiencia con Dios —elementos representativos de la cosmovisión evangélica y pentecostal— son instancias que, desde su especificidad, permiten la afirmación de una identidad en el sentido socio-político (López, 2000).

#### **14.2. Reino de Dios: demarcaciones para una ontología política**

El concepto de *reino de Dios* es uno de los más importantes dentro de la tradición cristiana. El mismo remite a la escatología bíblica y se encuentra presente tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento. Apela a una acción futura de Dios en la historia, sea para liberar al pueblo de Israel o juzgar a la humanidad. Las lecturas contextuales que germinaron a partir de la década de los '70, especialmente desde la teología de la liberación en América Latina, trabajan este concepto desde un estudio de la vida histórica de Jesús,

especialmente de su labor con los pobres, y su denuncia a los poderes religiosos y políticos. Aunque esta tradición específica no influyó considerablemente en la iglesia pentecostal, sí lo hizo cierta lectura matizada que afirma que el reino de Dios no es sólo una realidad futura sino una condición que comienza a gestarse en el presente a través de la acción de los creyentes en la sociedad.

Esta última lectura sobre el reino de Dios se encuentra muy presente dentro del CCNV. Vemos, por ejemplo, que Guillermo Prein (2008) afirma lo siguiente en una reflexión bíblica respecto a este tema:

Un texto clave para entender tu tiempo y tu identidad es Lucas 10: Obedecer al Maestro, evangelizar, recibir provisión divina, la manifestación de milagros y poder de Dios, el diablo derrotado y nosotros gozándonos porque nuestros nombres figuran en el libro de la vida. Viviremos con Él por la eternidad la que, dicho sea de paso, comienza en esta tierra y por eso nos enseñó a orar diciendo: “Venga a nosotros tu reino”.

Más aún, la noción de reino de Dios posee una fuerte implicancia política, pero no en el sentido partidario sino *militante*. En una entrevista realizada también a Prein (Elia, 2010), a la pregunta “¿Por qué a la iglesia evangélica le cuesta más introducirse en la política?”, éste responde:

Porque no entiende que significa “Mi reino no es de este mundo”. Unos creen que es alejarse de todo lo “mundano”. Los otros que creen estar superados, entran en la política de la misma manera que los políticos la desarrollan. Es vergonzoso. Tenemos una cultura diferente, la Cultura de Jesús y debemos esparcirla en todo ámbito en el que nos desarrollemos (...) Muchos quieren hacer política con los políticos y llegar a lugares encumbrados, y para ello usan a la Iglesia. Otros creemos que tenemos que andar con la gente defendiéndoles y preocupándonos por ellos. Gente y no cargos (...) En definitiva, la

Iglesia no debe introducirse en la política, debemos estar al lado de la gente con todo lo que esto implica, atendiendo las necesidades de la gente, ya que esto es la prioridad uno para Dios y así debe ser para nosotros... Hablar menos, escuchar más y darnos por completo.

El concepto de reino de Dios, entonces, se relaciona con una tensión inherente a la identidad cristiana: por un lado, ella responde a una realidad que se espera “más allá” (tanto histórica como teológicamente), aunque por otro lado, se vincula estrechamente con los avatares y dinámicas históricas de la cotidianidad de los creyentes. Las dos menciones de Prein nos permiten ver, por un lado, que el reino de Dios tiene directa relación con el contexto social y su transformación, y por otro, representa una condición disruptiva de la acción de la iglesia, que va más allá de las formas de institucionalidad y mecanismos de intervención social.

En resumen, la idea de reino de Dios como una realidad paradójica cuya condición es supra-histórica y a su vez inserta en la realidad, da cuenta de una ontología política pentecostal donde la comunidad eclesial se comprende a sí misma en la frontera de una tensión entre una vivencia histórica concreta y la influencia en el contexto, siempre emergente en la experiencia de la espiritualidad. En otros términos, la tensión que efectiviza la presencia del reino promueve una visión dinámica de lo social, la cual siempre se encuentra abierta a la intervención de lo divino, especialmente de la mano de la comunidad creyente.

### **14.3. Los “testimonios” como pedagogía política**

Según lo describimos con anterioridad, la práctica de los testimonios sobre experiencias personales es central tanto en los momentos de predicación como en las reuniones de planificación de área. En una reflexión bíblica sobre la necesidad de defender políticas públicas que prioricen el desarrollo laboral, Guillermo Prein entrelaza el relato con la historia de un joven que en tiempos de crisis económica no tenía trabajo y se sentía desmotivado para estudiar, hasta

que llegó a la iglesia y uno de sus líderes lo impulsó a que aprendiera pintura; “Dios hizo el milagro –afirmó Prein- y hoy es un artista que vive de su trabajo y realiza exposiciones en el exterior”.

Otro ejemplo lo vivimos, en una reunión de LATE a la cual ya hemos remitido, donde se organizaban actividades de sensibilización política. Al comenzar, el co-pastor que dirige la reunión pregunta a los presentes: “¿qué hizo Dios en mi vida y contexto?” (Panotto, 2013), como una manera de identificar algunos elementos experienciales que servirían de punto de inicio para los temas a abordar en las actividades que se planificaban. Esta centralidad en la experiencia personal nos permite visualizar el punto de partida de las dinámicas entre legitimación y ruptura que desarrollamos anteriormente.

En otras palabras, la radicalidad en la dimensión personal de la experiencia espiritual moviliza una comprensión de lo identitario que evoca la posibilidad de quiebre con el orden social y sus estructuras políticas, con los dogmas eclesiales y su clausura institucional, con segmentaciones teológicas “fundamentalistas” y circunstancias existenciales (sufrimiento) (Panotto, 2014a) El testimonio significa hablar de identidad como una diferencia constitutiva donde el ser-ahí es posibilidad-de-ser (Connolly, 1991; Hall, 2011; Hall, Da Silva, Woodward, 2000) Esto adquiere un fuerte cariz teológico dentro del pentecostalismo: nada me condena a la situación en que estoy sino que todo es posible con la guía del Espíritu Santo.

Aquí interviene también una idea muy presente tanto en el pentecostalismo como en otros grupos evangélicos: la idea de la singularidad a través del llamado o elección divina, las cuales se expresan en los testimonios como expresiones concretas y únicas de la intervención de Dios en la vida de individuos particulares. Dicha singularidad emerge, precisamente, de esa puesta en práctica, o mejor dicho, *puesta en escena*, donde el testimonio representa una narrativa que no sólo da cuenta de la manifestación histórica de Dios sino de una pedagogía a partir de la cual el sujeto se presenta, se interpreta y se “expone”, inscribiéndose en un ejercicio hermenéutico donde incluye la comunidad.



Lo vemos en las palabras de Cesar, otro miembro del cuerpo pastoral, en una predicación dominical:

*Nuestro pastor dice: estemos firmes para la guerra. Escuchemos su palabra (...) Como dice nuestro pastor: el reino de Dios está en nuestras actitudes.*

En palabras de Foucault (2003), los testimonios evocan a una “tecnología del yo” que permite ver la dialéctica agencia-estructura desde el “conócete a ti mismo”, a partir de lo cual se empodera a los creyentes a través de una relectura desde elementos teológicos (la fuerza del Espíritu), procesos de identificación con otros testimonios y la articulación con espacios alternativos de socialización (Algranti, 2008). Aquí sirve también la distinción que propone Marramao (2014) entre la religión como identidad (en tanto proceso de “desidentificación” con diversas segmentaciones, donde se construye una identidad diferencial) y medio de identificación (donde entra el espacio comunitario como marco de asimilación) A su vez, la relación entre los relatos testimoniales, los discursos teológicos y las reflexiones sobre el contexto socio-político, conlleva un proceso de *identificaciones múltiples* (Maffesoli, 2004:27), donde los elementos estrictamente religiosos –sean discursivos como institucionales- actúan como instancias de resignificación y aprehensión de prácticas y discursos socio-políticos, que se evidencian en opciones partidarias, construcción de imaginarios ideológicos, etc. (François, 2007:23-40)

#### **14.4. Guerra espiritual y constitución de diferencias ontológicas**

Por último, el CCNV también responde a una cosmovisión particular sobre la acción del diablo y la intervención de los demonios, también llamada “guerra espiritual” (Algranti, 2010: 191-199) Esta teología responde a una visión que sostiene que “detrás” de la realidad histórica concreta intervienen fuerzas del bien (Dios) y del mal (Diablo), que condicionan de diversas maneras los avatares cotidianos de las personas. La iglesia y los creyentes

poseen una sensibilidad particular sobre dicha disputa, lo que los ubica en un lugar de cierta negociación e intervención activa.

La práctica y la teología con respecto a la demonología ha ido cambiando en las últimas décadas. El pentecostalismo, desde sus orígenes, ha dado gran importancia al tema de lo demonológico, lo que se evidencia en las comunes prácticas de exorcismo que se realizan no sólo en situaciones puntuales cuando es requerido por parte de algún miembro de la iglesia, sino de manera más “institucional”, es decir, como parte de la visión teológica presente en los momentos litúrgicos.

Por esta razón, la expulsión de demonios ya no se ubica solamente en una persona que da cuenta de una “manifestación demoníaca” sino que el tipo de exorcismo cobra una alcance mayor, donde se intenta expulsar todo tipo de espíritus que afecten a la comunidad en su conjunto –sea de manera personal o grupal- en distintas circunstancias. En Argentina, esta dinámica era común en las llamadas “campañas evangelísticas” de grandes tele-predicadores que llenaban estadios y hacían exorcismos masivos (Wynarkzuk, 2014)

En la década de los '90 surge el llamado “mapeo espiritual” y con éste la denominada *guerra espiritual* (AAVV, 1998) Esta perspectiva teológica que nace en grupos neopentecostales norteamericanos, aunque pronto se extiende a nivel global. Dicha corriente plantea que existen “espíritus territoriales” que gestan diversos males a un nivel más bien nacional, regional y hasta continental. Existen, inclusive, mapas que nombran estos demonios. Este concepto redefine el concepto no sólo de las prácticas de exorcismo sino de las mismas comprensiones sobre el modo en que los demonios actúan: ellos no sólo afectan a individuos específicos sino que se relacionan con “males” mayores, reflejados en problemáticas sociales, crecimiento de identidades religiosas que se creen dañinas (ej. Islam o los grupos afrodescendientes), inclusive en situaciones catastróficas, sean climáticas como políticas.

En las liturgias del CCNV y en el discurso teológico general, existe una apelación al lugar de los demonios, aunque no se apoya tanto en la idea de guerra espiritual como tal. En todas las reuniones hay un momento especial de

oración focalizado en este tema, donde se encuentran expresiones que se dirigen directamente a las fuerzas demoníacas –“demonio, te echamos fuera en el nombre de Jesús”- como otras frases más bien generales, que tratan de alcanzar a todo el grupo –“reprendemos todo espíritu de maldad, de daño, que pueda rondar entre quienes están aquí”. Una vez a la semana, se desarrolla lo que se denomina como “culto de liberación”, el cual se asemeja a lo que es una reunión de oración por necesidades personales, pero donde se da mayor énfasis a la “repreñión” demoníaca, y en algunas ocasiones se realiza un exorcismo.

Lo que puede parecer un imaginario mágico —y por ende des-historizado y más relacionado con la presencia de fuerzas supra-naturales que con elementos cotidianos—, cobra otros matices cuando notamos ciertas divergencias que se dan en algunos momentos de “repreñión de demonios” dentro de los cultos eclesiales del CCNV, donde las fuerzas demoníacas se representan a través de problemáticas cotidianas de los creyentes; es decir, se “expulsan” y “repreñen” espíritus de depresión, de culpa, de desánimo, de tristeza, entre otros.

En una predicación de Prein, éste afirma que “el diablo conoce nuestro idioma y nos habla en nuestro idioma”, enfatizando en el hecho de que ciertas acciones que las personas realizan, no parten de ellas sino del diablo que hace pensar “lo contrario”. En esta misma predicación, Prein afirma que existen demonios detrás de los economistas del país, quienes constantemente promueven teorías falsas para desanimar a la sociedad. “¡Esos son los espíritus que debemos repreñer!”, sentencia. Esto refleja cómo las fuerzas demoníacas se relacionan directamente con los avatares no solo cotidianos sino también socio-políticos.

En la misma dirección de lo tratado en el punto anterior sobre el reino de Dios o el conflicto de ontologías, la realidad demoníaca en la cosmovisión pentecostal imprime una forma conflictiva o disruptiva de leer lo social desde una clave “espiritual”. El contexto se encuentra en un proceso constante de transformación en la medida de que este “enfrentamiento” se lleve a cabo. Pero ella tiene como epicentro la misma vivencia de los creyentes en el contexto

social, por lo cual hay un llamado a la intervención de los sujetos. Como asevera Cantón (2009), la lucha espiritual conlleva una dimensión práctica cuya apelación al “alejamiento del mundo” no envuelve una apatía sobre la realidad sino un distanciamiento de ciertos elementos sociales que provocan sufrimiento, para desde allí intervenir en la fuerza espiritual del bien.

En conclusión, el lugar de la confrontación con las fuerzas demoníacas cobra un lugar más complejo si lo vemos desde el sentido de ontología política que hemos propuesto. En este sentido, tal como ya hemos afirmado, la disputa entre el mundo espiritual y el mundo demoníaco representan dos ontologías en tensión dentro de un mismo marco histórico-cultural, que –reinterpretando lo abordado por Laclau- imprime una “frontera interna” en la vivencia histórica del creyente y la iglesia, la cual sirve no sólo a una distinción de realidades sino también a la demarcación de un contexto de posibilidades de ser, al ubicarse en una frontera que permite superar las consecuencias del mal y remitir a “lo espiritual” como un horizonte que deconstruye y resignifica los sentidos y vivencias concretas.

## **CONCLUSIONES GENERALES: CULTURA POLÍTICA PENTECOSTAL ENTRE ONTOLOGÍAS, CARISMAS E INSTITUCIONALIDADES**

El objetivo de este trabajo fue profundizar el análisis sobre diversas matrices que pueden ser identificadas en la relación entre religión e identidades políticas, tomando como caso de estudio una comunidad pentecostal. Más concretamente, este trabajo partió de dos objetivos. Primero, complejizar la identificación y análisis de los diversos elementos, dinámicas y agentes, así como de los mecanismos rituales, simbólicos e intersubjetivos que entran en juego en la relación entre estos dos campos, intentando ir más allá de lo que en esta propuesta hemos denominado como *abordaje institucional*, es decir, aquella comprensión que circunscribe la relación casi exclusivamente a un marco de competencias institucionales, organizacionales y formales.

Por otro lado, se indagó sobre las diversas formas de comprender la relación entre pentecostalismo-política, es decir, sobre la manera en que “lo pentecostal” en tanto cosmovisión admite y articula distintas miradas sociales. En este sentido, esta tesis no sólo se propuso investigar sobre las posibles formas de precisar las relaciones entre imaginarios religiosos y socio-políticos de manera específica, sino también (o desde allí) destacar el hecho de que las prácticas y discursos propios del pentecostalismo –lo que podríamos ampliar a todo el espectro evangélico- no se clausuran necesariamente a una posición ideológica específica (por más mayoritaria que sea) sino que pueden ser reapropiadas y dar lugar a diversas corrientes y opciones, aunque sean minoritarias e inclusive antagónicas.

Para ahondar sobre estas hipótesis, en primer lugar nos enfocamos en profundizar sobre una visión ética y cultural de lo político, o en otros términos, sobre la dimensión ético-cultural de la política. Ello responde a una extensa tradición dentro de las ciencias sociales, tal como lo propuso Louis Dumont en un clásico sobre estos temas: “Para la observación antropológica, existen circunstancias donde la frontera entre política y religión (o moralidad) corre en

el medio de lo que comúnmente es visto como institución política” (Dumont, 1970: 31; Cfr. Vincent, 1978) Como sintetizan Aronoff y Kubic (2012: 14), un abordaje ético-cultural de las prácticas y discursos políticos “debería enfocarse en el inter-juego dinámico de actitudes (dimensión psico-social), discursos (dimensión semiótica), y los mecanismos institucionales hacia dentro de estos procesos, y donde el poder es actualizado (dimensión del poder)”. Esto fue lo que nos llevó a destacar la importancia que posee el estudio de la correlación entre los dispositivos discursivos (teológicos), los mecanismos institucionales y los procesos de articulación del CCNV, no sólo como mediaciones con un escenario político “allí afuera” del objeto religioso en sí, sino como un conjunto de matrices que dan cuenta de la dimensión intrínsecamente socio-política de la comunidad eclesial, de sus discursos y de los modos de reapropiación de su especificidad identitaria, a partir de un proceso de resignificación mutua entre imaginarios socio-políticos y cosmovisiones religiosas.

La revisión de las dinámicas socio-políticas de lo religioso desde este abordaje, como un resultado derivado vinculado a marcos de análisis más amplios, también dio lugar a la profundización sobre las diversas implicancias en torno al concepto de post-secularización. Más concretamente nos referimos a dos elementos: *la cuestión de la identidad religiosa* y *la redefinición de la dimensión pública de lo religioso*. Con respecto a lo primero, tal como hemos enfatizado, una teoría de la post-secularización disputa el trasfondo moderno y colonial del concepto de religión (Cavanaugh, 2014), entendido como un campo de nociones que pretenden homogeneizar y delimitar un conjunto muy complejo de fenómenos, cuyas fronteras son imposibles de suturar, por lo que requieren ser vistas desde articulaciones mucho más vastas (Ceriani, 2013). Mark Chaves (1994) llega al punto de proponer, inclusive, que hay que dejar de lado la categoría de “religión” al hablar de secularización, ya que no estamos hablando del decline de lo religioso per se sino de la *autoridad* religiosa, es decir, de sus procesos de institucionalización, los cuales no dan cuenta de la foto completa sobre las complejas relaciones entre lo religioso el campo político.

El uso de la categoría de *identidad religiosa* (o del abordaje del fenómeno religioso a partir del concepto de identidad) ha permitido ampliar el estudio de los procesos de identificación desde las creencias, partiendo de visiones estructuralistas (donde lo religioso en tanto campo simbólico es entendido como productor de acciones a priori sobre los sujetos) hacia nociones que problematizan los juegos de resistencia, negociación y redefinición entre las creencias, las instituciones, los discursos y el sentido de práctica de los sujetos.

Por último, esta redefinición de lo religioso nos invita a pensar sobre su inherente dimensión socio-política. En palabras de Victoria Camps (2014: 13):

La religión, como los mitos, además de constituir un primer intento de dar razón de lo inexplicable, pone de manifiesto la capacidad y el anhelo del ser humano de trascender lo inmediato, mirando más allá de sí mismo, o profundizando en su interior, en busca de un sentido que permita apaciguar, o aceptar, la zozobra de la existencia finita.

Con respecto al segundo eje, es decir, a la dimensión pública de lo religioso, existen varios elementos que podríamos destacar, a saber, la forma de comprender la laicidad, la relación Estado-iglesia-sociedad, las mediaciones legales con respecto a lo religioso, los tipos de incidencia de las creencias sobre lo público, entre otros. Pero en este trabajo, enfatizamos más específicamente sobre las relevantes palabras de Verónica Giménez Beliveau (2008) sobre el hecho de que necesitamos “romper con la perspectiva estado-céntrica” en torno al debate sobre religión y política, y abrimos hacia comprensiones que inscriban esta vinculación desde un marco que ubique a las creencias, los discursos teológicos y las instituciones religiosas dentro de una noción de lo público como espacio de disputa de sentidos por “lo común”.

Las dinámicas analizadas y propuestas en esta tesis dan cuenta de que los procesos de construcción de identidades religiosas distan de responder tanto a un mecanismo homogéneo como también a un conjunto acotado de opciones

o perspectivas socio-políticas. Como lo han destacado varios especialistas del campo en Argentina, existe un gran problema –en términos analíticos como estrictamente socio-políticos- con la homogeneización de las visiones en torno a las dinámicas del campo religioso nacional (Ludueña, 2013), lo cual también incluye a la iglesia evangélica. Aquí la importancia, tal como Alejandro Frigerio (2013b: 2) ha enfatizado, de diferenciar entre las *identificaciones religiosas* de las *prácticas* y las *creencias*. Profundizando sobre ello, Frigerio plantea la necesaria distinción entre *soportes organizativos*, *soportes materiales* y la *multiplicidad de interacciones sociales* (Frigerio, 2013b: 5) para dar cuenta no sólo de la heterogeneidad de dinámicas dentro de la relación política-religión, sino también como advertencia sobre el reduccionismo de promover visiones homogeneizantes, muy presentes en algunos análisis socio-antropológicos y políticos de lo religioso.

En la misma línea, Gustavo Ludueña da cuenta de la posibilidad de comprender estos procesos desde el fenómeno de una *mudanza religiosa sin renuncia cosmológica* y una *permanencia institucional sin monopolio cosmológico* (Ludueña, 2013: 4); es decir, de un proceso que subraye la tensión inherente entre los discursos y prácticas instituidos (por la estructura, la institución, los dogmas, el liderazgo) con la diversidad de maneras en que los sujetos concretos, desde sus *habitus* tan dispares y variados, transforman, redefinen y mimetizan dichos elementos.

De aquí que Ludueña propone el concepto de *acomodación* como manera de concebir los tipos de adscripción religiosa de los sujetos. Más concretamente, refiere a una *macroacomodación* y una *microacomodación*. En sus palabras, "... la acomodación en el plano macro trata de la legitimación de la propia presencia de la diversidad frente al Estado; mientras que en el nivel micro se preocupa por precisar cómo se vinculan socialmente con el resto de las personas de la sociedad en la que viven. Por esta razón, la meta es descentrar a la religión de sí misma en pos de una noción de sujeto que no esté sólo ni predominantemente atravesado por el clivaje religioso. Para eso se requiere



reposicionar a los sujetos en situación de incluir lo cotidiano y, sobre todo, su adhesión al tejido social más extenso.” (Ludueña, 2013: 4)

Esto va en la misma línea de lo que Pierre Sanchís viene advirtiendo hace mucho tiempo:

Existen dos motivos por los cuales el “campo religioso” es, cada vez menos, el “campo de las religiones”; pues el ser hombre religioso, en su ansia por componer un universo-para-si, sin duda lleno de sentido, mas de sentido-para-si, subjetivo, tiende a no sujetarse a las definiciones que le proponen las instituciones para su propia experiencia... aquí, en este mercado abierto de productos simbólicos, el hombre contemporáneo tiende a adquirir elementos de varias síntesis que le son ofrecidas, para él mismo componer su universo de significación (Sanchís, 2001: 35-36)

También transita por lo que Web Keane a presentado en varios de sus trabajos (Keane, 1997, 2008) sobre el hecho de que las configuraciones religiosas no dependen de cierta “intencionalidad”, o inclusive de una conciencia de “creencia total”. Más bien, existe una profunda dinámica de relacionalidad que trasciende al sujeto, cuyas acciones responden mas bien a un conjunto de prácticas y *marcos materiales* (institucionales, lingüísticos y rituales) que lo inscriben en acciones cuyo origen va más allá de una acción concebida, reflexionada o auto consciente.

En resumen, la noción de *identidad religiosa* como un entre-medio entre los mecanismos de sedimentación discursiva e institucional y las instancias subjetivas de particularización de sentido –sobre la creencia, y desde allí hacia la realidad en general-, permiten resignificar la relación entre lo religioso y lo socio-político desde dos instancias. Primero, dando cuenta de que los dispositivos religiosos –rituales, simbólicos, discursivos, teológicos e institucionales- habilitan a una diversidad de posibles movimientos y acciones, y con ello a modos de reinterpretar el mundo, bajo una pluralidad de visiones políticas. En esta dirección, reiteramos el hecho –tal como lo hemos visto en la

singularidad de ciertas dinámicas políticas del CCNV, las cuales son atípicas dentro de cierto espectro evangélico argentino- que ni “lo evangélico” ni “lo pentecostal” deben ser adscritos a un conjunto reducido de opciones políticas, ideológicas o morales. Más bien, sus prácticas y discursos representativos se ubican en instancias intersubjetivas y existenciales que dan cuenta de visiones antropológicas, dinámicas sociales y marcos discursivos, que puede trazar diversos caminos ideológicos y políticos.

Segundo, estos procesos también subrayan las formas en que los propios sujetos creyentes construyen sus identificaciones políticas a partir de los mecanismos ofrecidos por su creencia. Desde su cosmovisión religiosa no sólo operan diversos modos de interacción con su mundo de fe sino, a partir de las propias dinámicas de éste, rediseña sus *habitus* e identificaciones socio-políticas. Tal como hemos visto en varios testimonios del CCNV, la iglesia actuaba, por un lado, como un espacio donde ciertas personas se sentían aceptadas de poder desarrollar su militancia, y por otro, dicha institución – desde sus características cosmovisionales y estructurales particulares- permite diversos modos de articulación por parte de las personas, es decir, habilita el nacimientos de nuevas articulaciones políticas.

En el caso abordado hemos podido evidenciar estas conclusiones, analizando las implicancias socio-políticas de distintas instancias que hacen a su identidad religiosa. Los *procesos de diferenciación* con respecto a otras voces religiosas o dentro del campo evangélico, como también lo referido a los marcos ideológicos o acontecimientos políticos a los cuales se resisten o aprehenden, no solo demarcan una frontera de singularización sino también un campo de acción con respecto a o junto con otros agentes sociales.

Aquí se reafirma la tesis de Steven Seidman (2013), quien sostiene que en los procesos de otredad o alteridad (*othering*), las figuras de la diferencia devienen en “Otro” si ellas están asociadas simbólicamente con una condición de exceso o ingobernabilidad, como un espacio existencial inhabitado por lo humano y no-humano. Dicho proceso se produce en una instancia de antagonismo, donde existe un orden moral y un aceptado “estatus civil” junto a

su antítesis, donde el Otro emerge desde una instancia que vulnera y presiona los marcos de purificación y “santidad”.

De aquí, como hemos sostenido, el paso de un *dualismo negativo* a un *dualismo positivo* no sólo implica la circunscripción de un campo “ajeno” donde focalizar acciones (que se presuponen exclusivamente en términos morales en muchos abordajes), sino la marca de un espacio de disputa de sentido, que se entiende más en términos activos que negativos o defensivos. Más aún, tal como fue analizado, esta *constitutividad disruptiva* de lo pentecostal, sumado a esta visión de “rareza” frente a otros agentes o discursos, muy característico del CCNV, propone un campo de litigio y acción propositiva en términos amplios frente a diversos escenarios o agentes.

El análisis de la construcción del carisma a través del modelo interaccional, la resignificación/remitificación teológica y el aporte de la teoría sobre el populismo como lógica política, nos permite hacer una lectura alternativa del lugar de los líderes religiosos en lo que refiere específicamente a la construcción de imaginarios socio-políticos. Nos apartamos de ciertas propuestas ortodoxas que se focalizan en la particularidad extraordinaria del líder y su acción coercitiva, hacia una comprensión que considera la pluralidad de elementos discursivos e institucionales que se ponen en juego para ubicar al líder como un epicentro de fenómenos mucho más amplios.

Algunos de los elementos concluyentes que sugerimos son los siguientes:

- Las dinámicas de poder que determinan la relación entre líder y grupo se inscriben en un marco de procesos discursivos que determinan la posicionalidad de todos los sujetos del conjunto. En este sentido, no podemos hablar de un vínculo que comienza del líder “hacia abajo” sino de éste como signifiante de una cadena equivalencial de discursos originados a partir de la heterogeneidad constitutiva del grupo, y de cómo su figura administra los procesos hermenéuticos alrededor de los mitos fundantes de la comunidad, en este caso inscriptos en conceptos

teológicos como el de reino de Dios, la vida de Jesús y su seguimiento, entre otros. El lugar del líder dependerá de la forma en que representa dichas dinámicas (dentro de la cadena equivalencial), los cuales no son estables sino se transforman en la medida de que emerjan nuevas demandas. En este sentido, como hemos visto en varios testimonios, la importancia de la figura de Prein tiene directa relación con la forma en que su discurso y práctica responden a las demandas de la comunidad, especialmente de aquellas que reflejan la necesidad de resignificar modos de vida o sentidos.

- El fundamento discursivo de la construcción de prácticas, narrativas y posicionamientos identitarios hace de los procesos de establecimiento del carisma una *lógica comunitaria*, y no necesariamente representa un modelo particular y delimitado concentrado en la acción del líder. Esto apela a nuevos sentidos e imaginarios, que van más allá de las formas tradicionales de participación política y apelan a elementos más ligados a la cotidianidad de los actores sociales y sus relaciones. De aquí que enfatizamos en el hecho de que la relación entre discurso pentecostal y cosmovisión política en la persona de Prein, de alguna manera se vincula con una demanda por parte de un sector importante del CCNV, para quienes la relación entre estos elementos –y a partir de ello, la crítica al sector evangélico en general- son de suma importancia.
- La construcción del carisma se relaciona con la capacidad que posee Prein no sólo de releer principios teológicos desde su discurso particular, sino también desde cómo habilita a miembros del propio CCNV a realizar un ejercicio hermenéutico –especialmente en lo referido a la interpretación bíblica y la valoración de experiencias personales expresadas en los testimonios- donde los participantes de la comunidad pueden dar cuenta de sus demandas y vivencias.

Con respecto al elemento de *articulación socio-política* junto a otros actores de la sociedad civil, instituciones religiosas o el mismo Estado, debe ser comprendido no de manera pragmática, a saber, como la creación de un campo depositario de acciones específicas por parte de la iglesia. Más bien, dicha articulación conlleva la identificación de *puntos nodales* –la eliminación de la violencia, la atención a “la gente”, la lucha por la justicia, entre otros- que no sólo hacen a la distinción de la propia comunidad religiosa sino también al establecimiento de *fronteras internas* que dan lugar a la pluralización hacia dentro de la comunidad como la evidencia de un lugar específico dentro de un campo más amplio de actores sociales.

Por último, *los procesos de subjetivación a partir de los discursos teológicos* presentes en el CCNV nos permite ver no sólo la toma de posiciones concretas de la iglesia sino también una comprensión de lo propiamente político, desde claves religiosas, o más específicamente pentecostales. Es así que aspectos centrales como la manifestación histórica del Espíritu, inscribe una ontología de la transformación, del cambio, de la disrupción, es decir, del *milagro*, donde las muestras extraordinarias de la acción de Dios tienen que ver con las posibilidades que adquiere la misma vida cotidiana como un campo abierto a lo nuevo. De la misma manera, la expresión corporal, la prácticas de la profecía, las instancias de interpretación bíblica, hasta los mismos espacios de participación de la ciudadanía, actúan como instancias pedagógicas en términos políticos para los sujetos y grupos que conforman el CCNV.

Podemos concluir, volviendo a las hipótesis mencionadas al inicio, que nuestro caso de estudio nos ha permitido dar cuenta de lo siguiente:

- Que el estudio de la relación entre lo religioso y lo político debe ser complejizado a partir de un estudio minucioso de las claves presentes en los procesos de identificación y resignificación subjetivas, discursivas e institucionales por parte de los creyentes y las comunidades eclesiales, donde el desplazamiento de sentidos y la pluralización de las prácticas en la vida cotidiana (en términos teológicos y religiosos) sean

interpretados en clave intrínsecamente política, al ser campos de resignificación social e identitaria.

- Que “lo pentecostal” no sólo no debe ser reducido a un conjunto limitado de cosmovisiones socio-políticas (más cercanas a instancias de moralización) sino deben también entenderse como marcos que habilitan disímiles tipos de identificación ideológica; más aún, la pentecostalidad y sus características antropológicas, simbólicas y rituales se pueden acercar en gran medida a los nuevos escenarios, gestados por las nuevas nociones sobre lo político y las identidades socio-culturales, al habilitar un marco muy amplio de procesos sociales, relacionales, afectivos y corporales.
  
- Que las comunidades religiosas son espacios de disputa de sentido (social, político, religioso, cultural, todo entremezclado, sin muchas veces poder identificar fronteras delimitadas), donde a pesar de la existencia de ciertas rigideces en términos de jerarquías y organización institucional (tal como lo vimos en el caso del CCNV, con las ambivalencias entre el liderazgo y la membresía en general), los sujetos que conforman la comunidad tienen posibilidades –nuevamente: habilitadas por las mismas dinámicas propias de la expresión pentecostal en términos discursivos, relacionales, rituales e institucionales- para resignificar, asumir, rechazar o usurpar miméticamente según los intereses particulares de sujetos y grupos.

## BIBLIOGRAFÍA

AAVV (1998) *Poder y misión. Debate sobre la guerra espiritual en América Latina*. San José: IINDEF

Abélès, M. (1997) “La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos”. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. N° 153 (acceso libre disponible en : <http://www.unesco.org/issj/rics153/abelespa.html>)

-- *Política de la supervivencia*. Buenos Aires: Eudeba

Alemán, Jorge (2012) *Soledad: común. Políticas en Lacán*. Buenos Aires: Capital Intelectual

-- (2014) *En la frontera. Sujeto y capitalismo*. Buenos Aires: Gedisa

Algranti, Joaquín (2005). «Rey de Reyes: Hacia una problematización del poder». *Sociedad y Religión* (17): 19–37

-- (2006), “Notas para el estudio de las comunidades pentecostales”. En: *Scripta Ethnologica*, (XXVIII): 95-120

\_\_\_\_ (2007). «La política en los márgenes: Estudio sobre los espacios de participación social en el neo-pentecostalismo». *Caminhos* 5, (2): 361–380

\_\_\_\_ (2008). «De la sanidad del cuerpo a la sanidad del alma. Estudio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neo-pentecostalismo argentino». *Religião e Sociedade* 28, (2): 179–209

-- (2009). Auge, decadencia y ‘espectralidad’ del paradigma modernizador: viejos y nuevos problemas en el estudio del pentecostalismo en América Latina. En C. Steil, E. Martín y M. Camurca, *Religiones y culturas: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Biblos. 57-87

\_\_\_\_ (2010). *Política y religión en los márgenes*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus

Algranti, Joaquín, ed. (2013) *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires: Biblos

Altmann, Walter. *Lutero e liberação*. San Leopoldo: Sinodal/EST, 2016

Álvarez, Carmelo (1995) “Panorama histórico de los pentecostalismos latinoamericanos y caribeños” en Benjamín Gutiérrez, ed., *En la fuerza del espíritu. Los pentecostales en América Latina: un desafío a las iglesias históricas*. México: AIPRAL/CELEP, pp.35-56

Amaral Jr.,Aécio y Burity, Joanildo (2006) *Inclusão social identidade e diferencia*. Brasil: Annablume

Anderson, Allan (2007) *El pentecostalismo*. Madrid: Akal

-- (2010) “Varieties, Taxonomies, and Definitions” en Anderson, Allan; Bergunder, Michael; Droogers, André; van der Laan, Cornelis, eds. *Studying Global Pentecostalism Theories and Methods*. California: University of California Press, pp.3-29

Arditi, Benjamín (2011) *La política en los bordes del liberalismo. Diferencia, populismo, revolución, emancipación*. Barcelona: Gedisa Editorial

Aronoff, M. y Kubik, J. (2012) *Anthropology and Political Science: A Convergent Approach*. Oxford: Berghahn Books

Asad, Talal (1993) *Genealogies of Religion*, London: John Hopkins University Press

-- (2003) *Formations of the Secular. Christianity, Islam and Modernity*. Calofornia: Stanford University Press,



Badiou, Alain (2002) *Breve tratado de ontología transitoria*. Buenos Aires: Gedisa

Bahbah, Homi (1994) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial

Balandier, G. (1994) *El Poder en Escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós

-- (2004). *Antropología política*. Buenos Aires: Ediciones del Sol

Barbieri Jr., William (2014) “The post-secular problematic”, William Barbieri Jr., ed., *At the Limits of the Secular. Reflections on Faith and Public Life*. Grand Rapids: William Eerdmans, pp.130-252

Bartolomé, Miguel Alberto (2004) “En defensa de la etnografía. Aspectos contemporáneos de la investigación intercultural”. *Revista de Antropología Avá*, (5): 69-89

Barth, Frederick (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica

Bauman, Zygmunt (2007) *Modernidad líquida*. Argentina: Fondo de cultura económica

Beck, Ulrich (2009) *El Dios personal. La individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*. México: Paidós

Béliveau, Verónica Giménez. “Espacios públicos y espacios políticos redefinidos: reflexiones sobre el accionar de los grupos religiosos en la escena pública argentina” en Catalina Romero, coord. *Religión y espacio público*. Lima: CISEPA, 2008, pp.49-60

Beriain, Josetxo e Yncera Ignacio. “Introducción: las derivas poliformas de la post-secularidad” en Beriain, Josetxo y Yncera, Ignacio, eds. *Sagrado/profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2010, pp.7-38

Berger, Peter (1969) *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu

-- (1999) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Ethics and Policy Center

Bergunder, Michael (2005) “Constructing Indian Pentecostalism: On Issues of Methodology and Representation,” en Anderson, Allan, ed. *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity*. Oxford: Regnum, pp.177–213.

Biehl, João Good y Byron y Kleinman, Arthur (2007) *Subjectivity*. EE.UU: Ethnographic investigations

Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial

Biset, Emmanuel y Farrán, Roque, eds. (2011) *Ontologías políticas*. Buenos Aires: ImagoMundi

Blaser, Mario (2009) “The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program”. *American Anthropologist*. Volumen 111 (1): 81-107

-- (2013) “Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe. Toward a Conversation on Political Ontology”. *Current Anthropology*. Volume 54 (5): 547-568

-- (2016) "Is another cosmopolitics possible?". *Cultural Anthopology*. Vol. 31 (4): 545–570

Bonino, Míguez (1993) *Rostrs del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación

Bourdieu, Pierre (1996), *Cosas dichas*, Gedies, Barcelona

-- (2002) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Editora Nacional

-- (2003), *Génesis y estructura del campo religioso*, CEIL-PIETTE, Buenos Aires

-- (2006), *Intelectuales, política y poder*, EUDEBA, Buenos Aires

-- (2007), *El sentido práctico*, Siglo XXI, Buenos Aires

Burity, J. A. (2006) "Cultura e identidade nas políticas de inclusão social" En Amaral, Aécio Jr. Y Burity, Joanildo, orgs. *Inclusão social, identidades e diferença*. Annablume: San Pablo, 2006

-- (2008) "Religião, política e cultura". *Tempo Social* 20 (2): 83-113

-- (2008b) "Cultura, identidades e inclusão social: o lugar da religião para seus atores e interlocutores" En *Debates do Ner*, 2008, Vol.2, N 14, 23-43

-- (2009) "Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina". *Ciências Sociais Unisinos*, 45 (3): 183-195

-- (2011), "Republicanism e o crescimento do papel público das religiões: comparando Brasil e Argentina". *Contemporânea* (1): 199-227

Burity, Joanildo (2005) Religião e república: desafios do pluralismo democrático. *Cuadernos de Estudos Sociais*. Vol.21, N 1-2,

-- (2011), "Republicanism e o crescimento do papel público das religiões: comparando Brasil e Argentina". *Contemporânea* (1): 199-227

-- (2011) *Fé na revolução. Protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro*. Brasil: Novos diálogos

-- (2015) "A cena da religião. Contingência, dispersão e dinâmica relacional"

en *Novos Estudos*. CEBRAP, pp.89-105

-- (2016) “Minoritization and Pluralization. What Is the “People” That Pentecostal Politicization Is Building?” En *Latin American Perspectives*. Issue 208, Vol. 43 No. 3, May 2016, pp.116–132,

-- (2017) “Autoridad y lo común en procesos de minoritización. El pentecostalismo brasileño”. En *Revista latinoamericana de investigación crítica*. Año IV. Nº 6. pp.99-125

Burity, Joanildo y Andrade, Péricles (2011) *Religião e cidadania*. Brasil: UFS

Butler, Judith (2014) “‘Nosotros, el pueblo’. Apuntes sobre la libertad de reunión”. En: AAVV, *¿Qué es un pueblo?* Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora. 47-67

Calles Santillana, J. A. (1999) *Comunicación y Sociedad*. México: Universidad de Guadalajara

Calleti, Sergio, comp. (2011) *Sujeto, política, psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo Libros

Camps, Victoria. “La secularización inacabada” en Gamper, Daniel, *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid: Ediciones Trotta, 2014, pp.21-39

Campos, Bernardo (2002) *Da Reforma Protestante a pentecostalidades da igreja*. San Leopoldo: CLAI/SINODAL

-- (2002b) *Experiencia del Espíritu. Caves para una interpretación del pentecostalismo*. Quito: CLAI

-- (2016) *El principio pentecostalidad*. Lima: CEEP Ediciones

Canclini, Arnoldo (1998) “El tratado de 1825 con Inglaterra y la libertad de cultos” en *Investigaciones y Ensayos*. Academia Nacional de la Historia, N°48, pp.197-211.

Carbonelli, Marcos (2008) “Evangélicos y política en Argentina: entre la institucionalización y la autonomía”. *Mitológicas*, Vol. XXIII. 47-65

-- (2009) “Desde el barrio: perspectivas acerca de la actividad política de pastores evangélicos en el Conurbano Bonaerense”. *Ciencias Sociales y Religión*, año 11 (11): 107-129

-- (2011) “Ciencias Sociales, evangélicos y política. Una lectura sobre la producción científica acerca de la participación política evangélica en la vida democrática argentina (1983-2010)”. *Revista Cultura y Religión*, Vol. V, (2): 96-116

-- (2012) “En el evangelio y en el partido: trayectorias políticas de pastores en el Gran Buenos Aires”. *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen 48 (2): 89-113

Carbonelli, Marcos y Mosqueira, Mariela (2010) “‘Militantes del Señor’: cosmología y praxis evangélica sobre el espacio público”. *Sociedad y religión*. Vol. XX (32/33): 108-123

-- (2012) “Evangélicos y política: tensiones en torno a la libertad e igualdad religiosa en Argentina”. *Revista Científica Guillermo de Ockham*. Vol. 10 (1): 41-54

Carozzi, María Julia (1993) “Tendencias en el Estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos en América: Los últimos 20 Años” *Revista Sociedad y Religión*. (10/11): 10-31

Casanova, José (2012) *Genealogías de la secularización*. Barcelona, Anthopos

Cavanaugh, William T. (2010), "The Invention of the Religious-Secular Distinction" en William Barbieri Jr., ed., *At the Limits of the Secular*, pp.105-128

Ceriani, Cesar (2013) "La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas". *Cultura y Religión*. Vol. VII (1): 10-29

Castellanos, Cesar (2003) *La revelación de la cruz*. Bogotá: G12 Editores

Cantón, M. (2009) "Simbólica y política del diablo pentecostal". *Revista Cultura y Religión*. 81-94.

Chatterjee, Partha (2008) *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO

Chaves, Mark. "Secularization as Declining Religious Authority" Source: *Social Forces*, Vol. 72, No. 3, (Mar., 1994), pp. 749-774

Chiquete, Daniel (2006) *Silencio elocuente. Una interpretación teológica de la arquitectura pentecostal*. San José: UBL

Clifford, James (1986) "Introduction: Partial Truths" en Clifford James and George Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press. 1-26

Cohen, Abner (1979) "Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder" en Llobera, José, ed., *Antropología política*, Barcelona: Anagrama. 55-82

Comaroff J. y Comaroff J. (1991). *Of Revelation and Revolution*. London: The University of Chicago Press

-- (2012) *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz

-- (2013) *Teoría desde el sur. O como los países evolucionan hacia África.* Argentina: Siglo veintiuno

Connolly, William E. (1991) *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, Cornell University Press, Ithaca

Contins, M. S. (2008). “Religião, Etnicidade e Globalização: uma comparação entre grupos religiosos nos contextos brasileiro e norte-americano”, *Revista de Antropologia* (51): 67-106

Davies, Douglas (2011) *Emotion, Identity and Religion. Hope, Reciprocity and Otherness.* New York: London University Press

da Silva, Tomaz Tadeu; Hall, Stuart; Woodward, Kathryn, orgs. *Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais.* Petrópolis: Editora Vozes

De la Roche, F. (2000) “Aproximaciones al concepto de cultura política”. *Convergencia*, México: Centro Studi Americanistici Circolo Amerindiano Argo, Año 4 (14): 93-123

De la Cadena, Marisol. 2008. “Introducción” en De la Cadena, Marisol (Ed.). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina.* Lima: Envión.

De Souza Santos, Boaventura (2006) *Reinventar la democracia, reinventar el estado.* Buenos Aires: CLACSO

Deleuze, Gilles (2002a) *Diferencia y repetición.* Madrid: Editora Nacional

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2002b) *Mil Mesetas.* Madrid: Pre-textos

Deiros, Pablo (1997) *Protestantismo en América Latina. Ayer, hoy y mañana*. Nashville: Caribe

Deiros, Pablo y Mraida, Carlos (1994) *Latinoamérica en llamas*. Nashville: Caribe

Derrida, J. (2002). *De la gramatología*. Madrid: Editora Nacional  
-- (2012) *La escritura y la diferencia*. Madrid: Anthropos

Descola, Philippe (2012) *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu

Díaz Cruz, Rodrigo (1997) “La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia”. *Alteridades*, vol. 7, núm. 13, pp. 5-15

Dipaola, Esteban y Lutereau, Luciano (2017) *Cuando el otro es otro*. Argentina: La cebra

Driver, Juan (1994) *Contra corriente: ensayo sobre eclesiología radical*. Guatemala: La Semilla

Dumont, Louis (1970) “Religion, politics and society in the Individualistic Universe” en *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Irealnd*. No. 1970, pp.31-41

Eliade, Mircea (1981) *Mito y realidad*. Barcelona: Guadarrama  
-- (1994) *Imágenes y símbolos*. Barcelona: Planeta-Agostini

Epstein, Brian (2016) “A Framework for Social Ontology”. *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 46 (2): 147–167



Espinosa, Gastón (2014) *Latino Pentecostals in America. Faith and Politics in Action*. Massachusetts: Harvard University Press

Faubion, James D., ed., (1995) *Rethinking the Subject. An Anthology of Contemporary European Social Thought*. San Francisco: Westview Press

Fediakova, Evguenia (2013) *Evangélicos, política y sociedad en Chile: dejando "el refugio de las masas". 1990-2010*. Santiago: CEEP-IDEA-UdeSantiago

Falco, Rafael (2010) *Charisma and Myth*. Londres: Continuum

Ferrara, Alessandro. *El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político*. Barcelona: Herder, 2014

Foucault, Michael. (1992), *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta

-- (2002). *La arqueología del saber*, Buenos Aires: Siglo XXI

-- (2003) *Tecnologías del yo*. Madrid: Editora Nacional

Fraser, Nancy (1992) "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy" en *Social Text*, 25/26: 56-80;

Frigerio, Alejandro (1994) "Estudios recientes sobre el Pentecostalismo en el Cono Sur: problemas y perspectivas". Alejandro Frigerio, ed. *El Pentecostalismo en Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina Biblioteca Política Argentina. 10-28

-- (1999), "El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica" en *Ciencias sociales y religión*, Porto Alegre, Año 1, N 1, pp.51-88

-- (2007), "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina" en Carozzi y Cernadas, *Ciencias sociales y religión en América Latina*, Editorial Biblos, Buenos Aires, pp.87-116

-- (2012), "Questioning religious monopolies and free markets: the role of the estate, the church(es) and secular agents in the management of religion in Argentina". *Citizenship Studies*. Vol.16, Issue 8, pp.997-1011

-- (2013a) "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina" en Ceriani, Cesar y Carozzi, María Julia, coords. *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos, pp.87-116

-- (2013b) "Nuestra elusiva diversidad religiosa: Cuestionando categorías y presupuestos teóricos" en *Corpus*, Vol.3, No 2, publicación on line

Gamper, Daniel (2014) "Introducción" en *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid: Ediciones Trotta

Gebara, Ivone (2006), *Antropología religiosa. Lenguaje y mitos*. Buenos Aires: Católicas por el Derecho a Decidir

Geertz, Clifford. (1990) *La Interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa

-- (1994) *Conocimiento Local*. Barcelona: Paidós

Gledhill, John (2000) *El poder y sus disfraces*, Barcelona: Editorial Balater

Grimson, Alejandro, comp. (2007) *Cultura y Neoliberalismo*. Buenos Aires: CLACSO

-- (2011), *Los límites de la cultura*, Buenos Aires: Siglo XXI

González, Justo (1994a) *Historia del cristianismo. Tomo I*. Miami: Editorial UNILIT

-- (1994b) *Historia del cristianismo. Tomo II*. Miami: Editorial UNILIT

Guattari, Félix y Rolnik, Suely (2005) *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón

Guibernau, Montserrat (2017) *Identidad*. España: Trotta

Guiddens, Anthony (1991) *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península

Gupta, Akhil y Ferguson, James (1996) “Discipline and practice: ‘The Field’ as Site, Method, and Location in Anthropology” en Gupta, Akhil y Ferguson, James, eds., *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of Field Science*, University of California, Los Angeles, 1999. 1-46

Habermas, Jürgen (2006) *Entre naturalismo y religión*. Buenos Aires: Paidós

Hall, S. (1990) “Cultural Identity and Diaspora”. Rutherford, Johnathan, (ed.) *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart. 223-237

Hall, S. y du Gay, P., comp. (2011), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu Editores: Buenos Aires

Hallam, Elizabeth y Street, Brian (2000) *Cultural Encounters: Representing Otherness*. NY: Routledge

Hervieu-Léger, Danièle (1996) “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas” en Gilberto Giménez, ed., *Identidades religiosas y sociales en México*, UNAM, México, 1996, pp.31-32

Hansen, Guillermo. *En las fisuras. Esbozos luteranos para nuestro tiempo*. Buenos Aires: IELU/ISEDET, 2010

Harman, Graham (2015) *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Caja Negra

Hoffmann, Martin. *La locura de la Cruz*. San José: DEI/ULB

Holbraad, Martin (2009) “Ontology, ethnography, archaeology: an afterword on the ontology of things”. *Cambridge Archaeological Journal* 19 (3): 431–441

Hollenweger, Walter (1976) *El pentecostalismo. Historia y doctrina*. Buenos Aires: La Aurora

Hopenhayn, Martín (2005), “¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura” en Daniel Mato, comp., *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO

Innerarity, Daniel (2015) *La política en tiempo de indignación*. Barcelona: Galaxi a Gutenberg

Irvin, Dale y Sunquist, Scott (2001), *History of the World Christian Movement*. New York, U.S.A: Orbis Books

Isla, Alejandro (2009) *Los Usos Políticos de la Identidad. Criollos, Indígenas y Estado*, Buenos Aires: Araucaria

James, William (1994) *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Planeta-Agostini

Jameson, Fredric y Zizek Slavoj, (2008) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós

Jackson, Michael (1998) *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago: The University of Chicago Press

Keane, Web (1997) "Religious language" en *Annual Review of Anthropology*. Vol. 26, pp.47-71

-- (2008) "The evidence of the senses and the materiality of religion" en *Journal of the Royal Anthropological Institute*. pp.110-127

Kelly, J. N. D. (1960) *Early Christian doctrines*. New York, U.S.A: Harper & Row publishers.

Ketzer, David (1988) *Ritual, Politics, and Power*. New Heaven: Yale University Press

Klor de Alva, Jorge (2009) "La poscolonización de la experiencia (latino)americana. Una reconsideración de los términos 'colonialismo', 'poscolonialismo' y 'mestizaje'" en Sandoval, Pablo, comp., *Repensando la subalternidad*, Lima: IEP, pp.103-146

Kottak, Conrad y Colson, Elizabeth (1994) "Multilevel linkages: longitudinal and comparative studies" en Robert Borofsky, ed., *Assesing Cultural Anthropology*, McGraw-Hill, Inc., United States. 396-412

Krotz, Esteban (1997) "La dimensión utópica en la cultura política: perspectivas antropológicas" en Winocur, Rosalía, coord., *Culturas políticas a fin de siglo*, México: FLACSO

Kuper, Adam (2001) *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós

Lacan, Jacques (2013) *El seminario de Lacan. Libro16. De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós

Laclau, Ernesto (1996), *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel

- (2000) *Misticismo, retórica y poética*. Buenos Aires: FCE
- (2000) *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión
- (2005a) “Deconstrucción, pragmatismo y hegemonía” en Mouffe, Chantal, comp. *Deconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós. 97-136
- (2005b) *La razón populista*. Buenos Aires: FCE

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987), *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE

Lafont, María (2011) “El debate sobre la religión en la esfera pública: problemas de aplicación y constitución de la identidad”. En *Enrahonar*, Nro. 46, pp.53-74

Landi, Oscar (1988) *Reconstrucciones. Las nuevas formas de la cultura política*, Buenos Aires: Puntosur ediciones.

- Latour (1995) *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI
- (2008) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial
  - (2012) *Políticas de la naturaleza*. Madrid: Traficantes de sueños

Laverde Toscano, María Cristina y Daza Navarrete, Gisela y Zuleta Pardo, Mónica (2004) *Debates sobre el sujeto. Perspectivas contemporáneas*. Colombia: Siglo del hombre

Lechner, Norbert (1982) “Especificando la política” En *Crítica y Utopía*, N° 8, pp. 31-52

López, Darío (2000) *Pentecostalismo y transformación social*. Buenos Aires: FTL/Kairós

-- (2002) *El nuevo rostro del pentecostalismo latinoamericano*. Lima: Puma

-- (2004) *La seducción del poder. Los evangélicos y la política en el Perú de los noventa*. Lima: Puma

Ludueña, Gustavo Andrés (2013) “La diversidad religiosa entre las certezas del paradigma del monopolio” en *Corpus*, Vol.3, No 2, publicación on line

Macquarrie, John (1976) *God-Talk*. Salamanca: Sígueme

Maffesoli, Michael (2005) *La transfiguración de lo político*. Barcelona: Herder

Mallimaci, Fortunato (2008) “Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política” en Mallimaci, Fortunato. *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*. Buenos Aires: Biblos, pp.117-137

Mallimaci, Fortunato; Donatello, Luis; Cucchetti, Humberto (2006) “Religión y política: discursos sobre el trabajo en la Argentina del siglo XX”. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*. Vol. XXIV, nro. 71, México: El Colegio de México

Marramao, Giacomo (2014) “El reencantamiento del mundo en la era global. Religión e identidad” en Gamper, Daniel, ed. *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid: Trotta, pp.41-55

Martín, Eloisa (2007), “Aportes al concepto de ‘religiosidad popular’: una revisión de la bibliografía argentina”. En Carozzi, Julia y Ceriani, Cesar.

*Ciencias sociales y religión en América Latina* (pp.61-86). Buenos Aires: Editorial Biblos.

Marchart, Oliver (2009) *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: FCE

Marcus, George y Fischer, Michael, *La antropología como crítica cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2000

Marcus, George (2001) “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”. *Alteridades*, 11 (22): 111-127

Martínez, Ana Teresa (2013) “En torno a la noción de campo religioso. Categorías para estudiar religión y política en América Latina” en Bélieveau, Verónica Himenez y Giumbelli, Emerson, coord.. *Religión, cultura y política en la sociedades del Siglo XXI*. Buenos Aires: Editorial Biblos-ACSRM, pp.87-107

Martuccelli, Danilo y de Singly, François (2012) *Las sociologías del individuo*. Chile: LOM Ediciones

Mato, Daniel (2003), *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*, Universidad Central de Venezuela, Caracas

Matt Marostica (1994) “La Iglesia Evangélica en la Argentina como Nuevo Movimiento Social”. *Sociedad y Religión* (12): 3-21

-- (1997) *Pentecostal and politics; the creation of the Evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993* (Tesis doctoral). Berkeley: University of California



Mignolo, Walter (2010) *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo

-- (2003) *Historias locales, diseños globales*. Madrid: Akal

Míguez, Daniel (1999), "Why Are Pentecostals Politically Ambiguous? Pentecostalism and Politics in Argentina 1983-1995". *European Review of Latin American and Caribbean Studies* (67): 57-74

-- (2000), "Modernidad, posmodernidad y la transformación de la religiosidad de los sectores medios y bajos en América Latina". *Revista Ciencias Sociales* (10), pp.56-68.

-- (2001) "La conversión religiosa como estrategia de supervivencia. Los pentecostales y el descenso social durante la "década perdida". En: *Intersecciones en Antropología* (2): 73-88

-- (2012) "Canonizaciones y Moralidades en Contextos de Pobreza Urbana. Las Lógicas del Orden y la Transgresión en la Argentina de Fines del Siglo XX". *Revista Cultura y Religión*, Vol. VI (1): 241-274

Meillassoux, Quentin (2015) *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra

Mendieta, Eduardo y Vanantwerpen, eds. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Ediciones Trotta, 2011

Mota, Roberto (2004) *El modelo para iglesias en células*. Bogotá: G12 Ediciones

Mouffe, Chantal (1999) *El retorno de lo político*. Buenos Aires: Paidós,

-- (2005) "Religion, Liberal Democracy, and Citizenship" en Hent de Vries y Lawrence Sullivan, *Political Theologies. Public Religions in Post-Secular World*. Nueva York: Fordham University Press, 2005, pp.318-326

-- (2007) *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE

-- (2014) *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: FCE

Nancy, Jean-Luc (2014) *¿Un Sujeto?* Buenos Aires: La Cebra

Orellana, U. Luis (2008) *El fuego y la nieve. Historia del Movimiento Pentecostal en Chile. 1909-1932*. Concepción: CEEP

Ortner, Sherry (1984) "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 26(1): 126-166

Padilla, René (1989) "Liberation Theology: an appraisal". Daniel Schipani, ed., *Freedom and Discipleship. Liberation Theology in an Anabaptist Perspective*. Maryknoll: Orbis Books. 34-50

Panotto, Nicolás (2012) "Religión y nuevas formas de militancia: pentecostalismo y política en Capital Federal". *Proyecto*. CESBA (61-62): 203-221

-- (2014a) "Pentecostalismos y construcción de identidades sociopolíticas". *Desafíos*, 26 (2): 73-96.

-- (2015) "Pluralismo político y pluralismo religioso: nuevos escenarios y matrices analíticas de la relación" Juan Mauricio Renold, ed., *Religión: estudios antropológicos sobre sus problemáticas*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2015, pp. 173-195

-- (2016a) *Religión, política y poscolonialidad en América Latina*. Buenos Aires: Miño&Davila

-- (2016b) "Rostros de lo divino y construcción del ethos socio-político: relación entre teología y antropología en el estudio del campo religioso. El caso del pentecostalismo en Argentina". *Debates do Ner*. (28): 69-97

-- (2017) *Religión, política y Estado laico. Nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano*. Bogotá: GEMRIP-REDLAD

Panotto, Nicolás; Suárez, Ana Lourdes; Gatti, Isabel (2012) “La subsidiariedad desde la perspectiva de las Iglesias cristianas en Argentina”. Ponencia en las VII Jornadas Internacionales “Ciencias Sociales y Religión” Programa Sociedad, Cultura y Religión. CEIL-CONICET (14, 15 y 16 de Noviembre 2012)

Panizza, Francisco (2009) “Introducción: el populismo como espejo de la democracia”. Panizza, Francisco, comp., *El populismo como espejo de la democracia*. Buenos Aires: FCE

Parker, Christian (1996) *Popular Religion and Modernization in Latin America*. New York: Orbis Books, Maryknoll

-- (2012). “Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques”. Gomucio, Christian Parker, (ed.). *Religión, política y cultura en América Latina: nuevas miradas*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile. 13-73

Pérez-Agote, Alfonso. “Los límites de la secularización: hacia una versión analítica de la teoría” en Josetxo Beriain e Ignacio de la Yncera, eds., *Sagrado/Profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*. Madrid: CIS, 2010, pp.297-322

Piñero, Antonio (1995) *Orígenes del cristianismo*. Madrid: Ediciones de Almendro

Raime, James (2014) *Toward an Anabaptist Political Theology*. Oregon: Cascade Books

Rancière, Jacques (2006) *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu

-- (2010a) *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión

-- (2010b) *Momentos políticos*, Buenos Aires: Capital Intelectual

Renold, Juan Mauricio (2011) *Antropología del pentecostalismo televisivo*. Buenos Aires: Biblos

Ricoeur, Paul (2011) *Sí mismo como otro*. México: Siglo veintiuno

Rorty, Richard (1998) *Contingencia, ironía y solidaridad*. Buenos Aires: Paidós

Sanchís, Pierre (2001) “Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro” en Sanchís, Pierre, org. *Fiéis & cidadãos. Percursos do sincretismo no Brasil*. Río de Janeiro: Ed Uerj, pp.9-57

Saracco, Norberto (2014) *Pentecostalismo argentino. Origen, teología y misión*. Buenos Aires: ASIT

Sepúlveda, Juan (2009) “Movimiento pentecostal y Teología de la Liberación: Dos manifestaciones de la Obra del Espíritu Santo para la renovación de la Iglesia”. En Bergunder, Michael, ed., *Movimiento pentecostal y comunidades de base en América Latina. La recepción de conceptos teológicos de liberación a través de la teología pentecostal*. Heidelberg: Universidad de Heidelberg. 104-117

Scott, James (1985) *Weapons of the Weak*, London: Yale University Press

Scott, David (1989) “Locating the Anthropological Subject: Postcolonial Anthropologists in other places”. Clifford, James and Dhareshwar, Vivek, *Traveling Theories, Traveling Theorists*. Center for Cultural Studies. 74-84

Segato, Rita (1999) “Identidades políticas y alteridades históricas”. *Anuario Antropológico 97*, Río de Janeiro: Tempo Brasileiro.104-125

Seidman, Steven (2013) "Defilement and disgust: Theorizing the other" en *American Journal of Cultural Sociology*. Vol. 1, pp.3-25

Semán, Pablo (2000) "El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares". Maristella Svampa, ed., *Desde abajo: La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires: Biblos. 155-180

-- (2001) "La recepción popular de la teología de la prosperidad". En: *Scripta Ethnologica*. Vol. XXIII.145-162

-- (2010) "De a poco mucho: las pequeñas iglesias Pentecostales y el crecimiento pentecostal. Conclusiones de un estudio de caso." *Sociedad y religión*. 16-35

-- (2013) "Pentecostalismo, política, elecciones y poder social". *Sociedad y Religión*. Vol. VII (1): 60-81.

Seman, Pablo y Míguez, Daniel (2006) *Entre Santos, cambias y piqueres. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Biblos

Sennett, Richard (2011) *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama

Silla, Rolando (2016) "Natural, sobrenatural, cultural. Herramientas para intentar comprender a una cordillera celosa". *Apuntes de Investigación del CECYP* (27):140-155

Sobrino, Jon (1999) *La fe desde las víctimas*. Madrid: Trotta

Soneira, Jorge (1994) "Estudios sociológicos sobre el pentecostalismo en América Latina". *Cuaderno de Investigación Social* N°35. Iquique, Chile

Synan, Winson; Yong, Amos; Álvarez, Miguel, eds. (2014) *Global Renewal Christianity. Past, present and future*. Florida: Charisma House

Swartz, M. J.; Turner, V. W.; Tuden, A. (1994) “Antropología política: una introducción”. *Revista Alteridades*. (8): 101-126.

Starvakakis, Y.. (2007). *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.

-- (2010) *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: FCE

Steuernagel, Valdir (1996) *Obediencia misionera y práctica histórica*. Buenos Aires: Nueva Creación

Stoller, Paul (2007) “Ethnography/Memory/Imagination/Story”, *Anthropology and Humanism*, Vol. 32 (2): 178-191

Taussig, Michael (2012) *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca 2012

Taylor, Charles (2004) *Las variedades de la religión hoy*. Buenos Aires: Paidós

-- (2008) *Uma era secular*. Editora Unisinos: San Leopoldo

Tschannen, Oliver (1994) “Sociological controversies in perspective” en *Review of Religious Research* 36(1), pp.70-86

Tola, Florencia (2016) “El ‘giro ontológico’ y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco”. *Apuntes de Investigación del CECYP*, (27):128-139

Turner, Edith (2007) “Introduction to the Art of Ethnography”. En *Anthropology and Humanism*, Vol.32 (2): 108-116

Turner, Victor (1974) *Dramas, fields and Metaphors. Symbolic Action and Human Society*. Ithaca/London: Cornell University Press

Vattimo, Gianni (1996) *Creer que se cree*, Paidós, Buenos Aires

-- (2004) *Después de la cristiandad*, Paidós, Buenos Aires

Velho, Otávio (1997), "Globalização: antropología e religião" en *Mana*, 3 (1), 133-154

- (1998), "O que a religião pode fazer pelas ciencias sociais?", VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina, San Pablo

- (2010), "A religião é um modo de conhecimento?" en *Plura. Revista de Estudos de Religião*, Vol. 1, Nº 1, pp.3-37

Vigil, José María (1991) *La opción por los pobres*. Santander: Sal Terrae

Villafañe, Eldin (1996) *El Espíritu liberador. Hacia una ética social pantecostal hispanoamericana*. Buenos Aires: Nueva Creación

Vincent, Joan (1978) "Political anthropology: manipulative strategies" en *Annual Review of Anthropology*. Vol. 7, pp.175-194

Viveiros de Castro, Eduardo (2011) *Metafísicas canibales. Líneas de antropología posestructural*. Buenos Aires: Katz Ediciones

-- (2012) *Cosmological perspectivism in Amazonia and Elsewhere*. Cambridge: HAU

Viveiros de Castro, Eduardo; Pedersen, Eduardo; Axel, Morten y Holbraad, Martin (2014) "The Politics of Ontology: Anthropological Positions." *Cultural Anthropology Online*. <http://www.culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>

Wagner, Rox (2001) *An Anthopology of the Sbject*. Berkeley: University of California Press

Weber, Max (1992) *Economía y sociedad*. Buenos Aires: FCE

Weintraub, Jeff (1997) "The Theory and Politics of the Public/Private Distinction" en Jeff Weintraub y Krisnan Kumar, eds., *Public and Private in Thought and Practice*. Chicago: University of Chicago Press, pp.1-42

Westhelle, Vitor. *O Deus escandaloso. O uso e abuso da cruz*. San Leopoldo: Sinodal, 2008

Williams, George (1983) *La Reforma Radical*. México: FCE

Williame, Jean Paul (1996) "Dinámica religiosa y modernidad" en Gilberto Giménez, ed., *Identidades religiosas y sociales en México*, UNAM, México, pp. 47-66

Worsley, Peter (1980) *Al son de la trompeta final*. México: FCE

Woodward, Kathryn (2000) "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual" en da Silva, Tomaz Tadeu; Hall, Stuart; Woodward, Kathryn, orgs. *Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Editora Voces, pp.7-72

Wright, Pablo (2000) "Postmodern ontology, anthropology, and religión". *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 1 (1): 85-94

-- (2005) "Cuerpos y espacios plurales: sobre la razón espacial de la práctica etnográfica". *Indiana* (22): 52-72



Wynarczyk, Hilario (1995) “La guerra espiritual en el campo evangélico”  
*Sociedad y Religión* (13): 152-168

-- (2009) *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: UNSAM Edita

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

-- (2014) *Tres Evangelistas Carismáticos: Omar Cabrera, Héctor Aníbal Giménez y Carlos Annacondia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Diversa

Yoder, Jhon Edward, comp. (2016) *Textos escogidos de la Reforma Radical*. Buenos Aires: Biblioteca Menno

Young, Amos (2010) *In the Days of Caesar. Pentecostalism and Political Theology*. Grand Rapids: Eerdmans

## FUENTES

Prein, Guillermo (2010) “Proyecto de Ley de Cultos”

([http://www.ccnv.org/secciones/multimedia/ley\\_de\\_cultos/pdf/PROYECTOdeLEYdeCULTOS.pdf](http://www.ccnv.org/secciones/multimedia/ley_de_cultos/pdf/PROYECTOdeLEYdeCULTOS.pdf), consultado el 31 de mayo de 2013).

-- (2012) “Por una Patria de iguales”

(<http://www.guillermoprein.com/2012/09/por-una-patria-de-iguales.html>, consultado el 31 de mayo de 2013).

-- (2013) “Se cumple hoy como ayer”

(<http://www.guillermoprein.com/2013/04/se-cumple-hoy-como-ayer.html>, consultado el 31 de mayo de 2013)

-- (2013) “Se cumple hoy como ayer” en <http://www.guillermoprein.com/2013/04/se-cumple-hoy-como-ayer.html>

[Consultado el 13 de abril de 2015]

-- (2014) “Incluso en estos tiempos” en <http://www.guillermoprein.com/2014/06/incluso-en-estos-tiempos-3.html>

[Consultado el 13 de abril de 2015]