
Repolitización y nuevas hegemonías desde el mundo evangélico-pentecostal

NICOLÁS PANOTTO *

Universidad Arturo Prat

npanotto@unap.cl

Recibido 23.10.2024 / Aprobado 26.09.2024

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0513-7175>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.62.146.2025.p187-206>

RESUMEN

El texto propone hacer un análisis en torno a la dimensión política presente en grupos evangélicos y pentecostales en América Latina, nutriéndose de algunos de los estudios que abordan específicamente la configuración popular de dicho sector. La tesis central es que la reconfiguración de los sectores evangélicos y pentecostales en términos de identidad religiosa responden también -de forma efectiva y estratégica- a un conjunto de demandas y resignificaciones del campo político regional, a partir de las caracterizaciones propias de su constitución identitaria.

Palabras clave: Evangélicos; Pentecostales; Religión popular; Política; Demanda

Repolitization and New Hegemonies from the Evangelical-Pentecostal World

ABSTRACT

The text offers an analysis of the political dimension present in Evangelical and Pentecostal groups in Latin America, drawing on some of the studies that specifically address the popular configuration of these groups. The central thesis is that the reconfiguration of evangelical and Pentecostal sector in terms of religious identity also responds -in an effective and strategic way- to a set of demands and resignifications of the regional political field, based on their own characterizations of their identity constitution.

Key words: Evangelicals; Pentecostals; Popular Religion; Politics; Demand

* Licenciado en Teología, Magister en Antropología Social y Política y Doctor en Ciencias Sociales. Director de "Otros Cruces". Profesor e investigador posdoctoral de la Universidad Arturo Prat. Profesor de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile.

Una de las hipótesis más extendidas sobre crecimiento del pentecostalismo latinoamericano en las últimas décadas, es que mucho de su conformación se relaciona con su alcance a sectores populares. Dicha idea no ha estado exenta de controversias y prejuicios: encontramos desde miradas utilitaristas que ponen a los grupos pentecostales como un movimiento que pretende dominar y movilizar estos sectores aprovechándose de su precaria condición económica, hasta lecturas maniqueas al estilo “la religión como opio de los pueblos” donde el pentecostalismo se exhibe como si fuera un aliciente engañoso para las crisis de sectores sociales empobrecidos.

Demás está decir que estas lecturas están cargadas de lugares comunes y análisis estereotipados, que distan de dar cuenta de la complejidad y profundidad del fenómeno. La dimensión popular característica del campo evangélico y, en él, de cierto sector pentecostal, puede entenderse desde distintas claves. Por ejemplo, en un sentido *territorial*, que se relaciona con un alcance en sectores y grupos marginalizados de los centros urbanos y los espacios hegemonizados por las voces sociales, políticas y religiosas. En un sentido *religioso*, donde lo popular constituye una espacialidad en la cual circulan representaciones híbridas de lo sagrado, dentro del cual lo evangélico y pentecostal evocan una convergencia entre el cristianismo como cosmovisión hegemónica y otro tipo de manifestaciones particulares, sean religiosas o culturales. En un sentido *eclesiológico*, el campo evangélico simboliza una ritualización que responde a la crisis de la institución cristiana -en un sentido organizacional, litúrgico y estructural- frente a las transformaciones de lo popular como un modo de socialización liminal.¹ En un sentido *teológico*, lo evangélico y pentecostal habilitan otro tipo de mediaciones simbólicas para acceder a lo sagrado a partir de la compartimentalización, pluralización y dinámicas propias de los sectores populares, frente a las dificultades del catolicismo y protestantismos históricos para integrarlos dentro

¹ Sin embargo, en este sentido, podemos decir que lo pentecostal profundiza dicho factor, ya que responde a los procesos de crisis de las denominaciones evangélicas tradicionales en esta misma dirección.

de sistemas discursivos e institucionales más rígidos. Finalmente, en un sentido *sociopolítico*, lo evangélico y el pentecostalismo facultan de procesos institucionales y prácticas comunitarias que se enlazan con las dinámicas micropolíticas de los sectores populares en el marco de su negociación (simbólica, económica, social, y estrictamente política) frente a los procesos políticos institucionales o la articulación con otros agentes de la sociedad civil.

De aquí podemos concluir que la dimensión popular del campo evangélico en general y el pentecostalismo en particular no reside simplemente en una cuestión de ubicuidad dentro de una estratificación social específica, ni en un sentido de simple disidencia constitutiva. Más bien, estas identidades religiosas proveen de recursos de mediación sociopolítica frente a procesos de crisis y transformación, tanto religiosas como sociales, identitarias, culturales y simbólicas, que son parte constitutiva de lo popular en tanto espacialidad social y representativa, donde se imprimen los procesos de mutación simultáneamente premodernos, modernos y posmodernos comunes en las sociedades latinoamericanas.²

La hipótesis que queremos esbozar y dialogar en este trabajo es la siguiente: *las transformaciones en torno a la relevancia del lugar público de lo evangélico y pentecostal no sólo se relacionan con coyunturas histórico-sociales que le dan mayor visibilidad o con el potencial de ciertas articulaciones con sectores políticos hegemónicos, sino principalmente con cómo operan las características singulares de su configuración identitaria -es decir, su ethos, sus dinámicas institucionales, discursos teológicos, su antropología y sus dialécticas retóricas- como plataforma de extensión sociológica y también como respuesta a diversas demandas originadas por las crisis regionales en torno a la legitimidad de las estructuras de representación política y los modos de construir cultura política.* Esto significa que la relación entre campo evangélico/pentecostal y política no expresa un vínculo establecido de forma coyuntural desde fronteras suturadas entre sí, sino más bien procesos de identificación solapados

2 Néstor García Canclini, *Culturas híbridas* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2001)

a partir de trazados porosos e interconectados de sentido de forma constitutiva más que tangencial.

Utilizando la idea de Didier Fassin, podemos decir que lo evangélico y pentecostal representan *una apuesta hacia la repolitización del campo religioso* a partir de las demandas que resignifican las prácticas políticas del mundo frente a las crisis de las democracias contemporáneas. En palabras de Fassin:³

«Repolitizar el mundo es desplazar la mirada desde las formas de la política hacia su materia. La política es lo que transforma vidas, actúa sobre los cuerpos, pone en movimiento la moral. Entonces, la cuestión de la democracia ya no se plantea con exclusividad en términos de representantes y gobernantes, sino de igualdad y justicia, de trato de los extranjeros y las minorías, de respuesta a los problemas del desempleo y la pobreza, de reconocimiento de las formas de violencia y dominación ejercidas en la sociedad».

Lo evangélico y pentecostal proyectan otros modos de construir subjetividad política, acorde a las diferencias que se presentan en los sectores populares frente a la amalgama muchas veces presente entre poderes, religiones y configuraciones sociales hegemónicas. Cabe aclarar que estas subjetividades no son únicas ni homogéneas. Más bien son variadas e incluso pueden ser antagónicas según los lugares que asuman. Lo que sí es importante subrayar es el hecho de que estas expresiones religiosas devienen en campos de disputa frente a las voces sociopolíticas monopólicas, así como de los procesos de resistencia frente a ellas.

La repolitización de lo evangélico

Las dinámicas del campo evangélico presentan algunas características consensuadas en diversos análisis sociológicos: 1) más allá de la presencia de liderazgos caudillistas o estructuras jerárquicas, lo evangélico se caracteriza por un tipo de participación co-

³ Didier Fassin, *Por una repolitización del mundo. Las vidas descartables como desafío* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2019), 21

munitaria e institucional flexible y en mutación constante, lo que lo hace un campo en constante innovación, multiplicación y pluralización en términos institucionales y territoriales; 2) la preferencia de una visión eclesiológica de tipo comunidad local independiente frente a estructuras denominacionales más jerarquizadas o incluso episcopales, facilita la construcción de sentidos de colectividad, de participación comunitaria y de desplazamientos relacionales; 3) el énfasis en la experiencia personal del creyente habilita instancias de reconfiguración subjetiva que van mucho más allá del campo estrictamente religioso o ritual, o, mejor dicho, que vinculan esos elementos con la cotidianeidad e incluso la construcción de sentidos comunitarios, culturales y políticos más extensos; 4) los recurrentes desplazamientos doctrinales y teológicos, así como los procesos de lectura personal, popular y comunitaria de la Biblia, dan lugar a tensiones interpretativas que habilitan no sólo debates internos en términos teológicos sino también abre caminos de encuentro -sea para dialogar o para confrontar- frente a distintas narrativas o significantes circulantes en la sociedad.

El pentecostalismo sigue estos mismos ejes como parte del espectro evangélico, aunque radicaliza algunos de sus presupuestos. Por ejemplo, los modelos eclesiológicos pentecostales oscilan entre estructuras aún más flexibles, por un lado, y modelos más pastor-céntricos en otros casos (como los que encontramos en las llamadas “mega-iglesias”). Se enfatiza la experiencia de fe de manera más corporal y emocional, con un sentido carismático de la liturgia y la vivencia de lo trascendente. La pneumatología ponderada por el pentecostalismo también le dará un rasgo teológico distintivo, que incide en todas sus caracterizaciones a partir del “dualismo positivo”⁴ que replantea la relación creyente-mundo hacia una resignificación de la historicidad de la subjetividad creyente.

4 Hilario Wynczyk, *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001* (Buenos Aires: UNSAM Edita, 2009), 28-30

Podríamos decir que cada una de estas caracterizaciones posee en sí una dimensión constitutivamente política, entendiendo dicho término no desde una visión institucionalista (o sea, de cómo la iglesia o los/las creyentes se relacionan con la estructura estatal o posicionamientos partidarios) sino desde una visión ético-cultural, es decir, de cómo aporta a la construcción de prácticas y posicionamientos sociales, culturales, identitarios e ideológicos en relación a su membresía, al lugar social de las comunidades de fe y su relación con otros agentes socio-políticos.

De aquí surgen varias conclusiones fundamentales: 1) los procesos de mutación institucional del campo evangélico se presentan con una dinámica sociológica y modelo habilitante más eficiente y estratégico frente a las transformaciones sociales actuales; 2) su dimensión comunitaria faculta a la membresía para la creación de dinámicas de formación identitaria, de desarrollo de prácticas de inclusión social, de abordajes colectivos frente a coyunturas históricas, entre otras; 3) el énfasis en la fe individual dota de sentido sociopolítico al lugar de cada creyente, de capacidad de adaptación, cuestionamiento o reformulación de marcos de sentido establecidos, a partir de la inscripción de su subjetividad dentro de un horizonte utópico que le impulsa a ir “más allá” de las fronteras que le impone “el mundo”, “la política” o “la religiosidad tradicional”; 4) y, por último, los procesos de reformulación y pluralización teológica así como de lectura personal y comunitaria del texto bíblico, facilita -como lo denominamos en otro trabajo⁵ de espacios pedagógicos de formación sociopolítica, al vincular la reflexión sobre la fe con coyunturas históricas particulares a partir de la inclusión del sujeto-creyente, quien se encuentra empoderado para aportar desde su interpretación particular de los textos y tradiciones dentro de debates comunitarios.

5 Nicolás Panotto, «Religión y nuevas formas de militancia: pentecostalismo y política en Capital Federal», *Revista Proyecto* 24 (2013): 203-221

Esta politización de lo evangélico y pentecostal es descrita por el sociólogo Pablo Semán de la siguiente manera:⁶

«...antes de localizar las posibilidades políticas del crecimiento pentecostal a partir de sus creencias, intereses, alianzas y mediadores, es necesario establecer un primer hecho político: la expansión del pentecostalismo implica al mismo tiempo la democratización y la relocalización de la sensibilidad cristiana del catolicismo al pentecostalismo, de las capillas diseminadas para contener masas a las casas de los creyentes, de un clero de reclutamiento elitista a la democratización del ejercicio de la producción de bienes de “salvación”».

La popularización de lo pentecostal

Para profundizar el análisis sobre la dimensión popular de lo evangélico y el pentecostalismo, tomaremos del aporte de algunos/as especialistas de Argentina.⁷ Con respecto a la comprensión de lo propiamente popular, Daniel Míguez y Pablo Semán⁸ lo definen como un campo que se delimita más allá de una condición socio-económica o estatus periférico en términos de estratificación sociológica, hacia una noción de 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 circundante, más específicamente frente a las consecuencias de la aplicación del neoliberalismo postdictadura, donde lo religioso -especialmente lo evangélico- deviene en enclave simbólico fundamental de resignificación y reubicación.⁹

6 Pablo Semán, «Evangélicos, política y poder en la Argentina reciente: de la contingencia a las fijaciones» en Pablo Semán y Renee de la Torre, eds. *Religiones y espacios públicos en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO, 2021), 233

7 Aquí hago un resumen de estos argumentos en Nicolás Panotto, *Sujetos creyentes e identidades políticas* (Córdoba: Teseo, 2023), 92-103

8 Pablo Semán y Daniel Míguez. *Entre Santos, cumbias y piqueres. Las culturas populares en la Argentina reciente* (Buenos Aires: Biblos, 2006)

9 Daniel Míguez, «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* VI (1) (2012): 241

Por su parte, Eloísa Martín¹⁰ afirma que la religión popular representa *otra lógica* que cuestiona los “elementos modernos” característicos de la institucionalidad secularizada. María Julia Carozzi¹¹ también sugiere que el fenómeno de los nuevos movimientos religiosos inscriben un cuestionamiento a la dicotomía modernidad-secularización, y la subsiguiente determinación de fronteras sobre los grupos dentro y fuera de dicha lógica. Varios estudios demuestran cómo estos movimientos calan profundo en contextos con diversas problemáticas sociales, tales como la burocratización de la cotidianidad, la escisión entre vida privada y vida pública, la normativización e institucionalización social y, por último, el manejo de las problemáticas socioeconómicas características de las sociedades latinoamericanas.

Por todo esto, hay que entender que la religiosidad popular no es ni prelógica ni irracional, como se suele concebir con cierto aire colonial. Responde, en cambio, a la construcción de conocimientos, saberes y lugares epistémicos bajo otra lógica. Por ello, tampoco debe ser visto exclusivamente como un fenómeno fuera de la institucionalidad eclesial. Existe toda una corriente de estudios¹² que demuestra cómo este fenómeno simboliza un “espacio intersticial” de negociación dentro y fuera de la iglesia o las prácticas religiosas tradicionales, y con ello de las cosmovisiones sociopolíticas que traen consigo.

Al adentrarnos al caso del pentecostalismo, dicho movimiento posee una fuerte capacidad para movilizar y encauzar elementos culturales predominantes en sectores populares¹³. Representa un

10 Eloísa Martín, «Aportes al concepto de ‘religiosidad popular’: una revisión de la bibliografía argentina» en Carozzi, Julia y Ceriani, Cesar, eds. *Ciencias sociales y religión en América Latina*. (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007), 73

11 María Julia Carozzi, «Tendencias en el Estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos en América: Los últimos 20 Años», *Revista Sociedad y Religión* 10/11 (1993): 11-15.

12 Alejandro Frigerio, «Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina» en Carozzi y Cernadas, *Ciencias sociales y religión en América Latina* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007), 87-116

13 Pablo Semán, «El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares» en Maristella Svampa, ed., *Desde abajo: La transformación de las identidades sociales* (Buenos Aires: Biblos, 2000), 155-180

espacio catalizador que atiende a demandas populares y refuerza diversas tradiciones religiosas, sean evangélicas, católicas o incluso por fuera de la matriz cristiana, como las de matriz afro. Como afirma Alejandro Frigerio,¹⁴ los individuos que se acercan a las iglesias pentecostales procuran *compensadores específicos* como solución a problemáticas concretas de su cotidianidad. Esto, sin embargo, no significa que se construyan sólo como una respuesta mecánica a carencias sociales o contextuales. Más bien, dichos compensadores deben ser entendidos como *especialidades de sentido e interpretación* que abren brechas dentro del orden social y sus marcos simbólicos compensatorios, incluso en términos identitarios, en donde se ponen en juego dinámicas creativas por parte de los sujetos creyentes, quienes utilizan todo su reservorio simbólico y corporal para habilitar instancias de pertenencia que respondan a demandas concretas y disputar sentidos religiosos, sociales y políticos hegemónicos.

Los nuevos movimientos populares cuestionan la *legitimidad* de ciertos marcos religiosos que auto asumen 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 de sentido hegemónicos apprehendidos, moviéndose entre las fisuras e intersticios de su constitución institucional y cosmovisional, o tergiversando creativa y subversivamente su reservorio simbólico. Como concluye Pablo Semán, «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».¹⁵

La noción de religiosidad popular enfatiza la deconstrucción de los paradigmas modernizantes, tanto en relación a la comprensión socio-política de lo popular como en lo estrictamente religioso

14 Alejandro Frigerio, «El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica», *Ciencias sociales y religión* 1 (1999): 72

15 Pablo Semán, «La recepción popular de la teología de la prosperidad», *Scripta Ethnologica XXIII* (2001): 54

que caracteriza este sector, el cual no se delimita a una perspectiva institucional -es decir, a la relación de los espacios religiosos con partidos o instancias públicas- sino en los múltiples procesos de legitimación, resistencia y agenciamiento por parte de los sujetos, en su auto-comprensión frente al contexto en que se inscriben dentro de la espacialidad de “lo popular”, unidad que responde tanto a un conjunto de caracterizaciones constitutivas como también inscripciones dentro de una matriz más amplia, especialmente vinculadas a la relación centro-periferia en los espacios urbanos, y con ello a los efectos de la ejecución de políticas neoliberales, el desplazamiento de la acción del Estado, el desgaste del tejido social y el debilitamiento de las estructuras de sostenibilidad, entre otras, que movilizan un conjunto de dinámicas de sostenimiento, sobrevivencia y recreación desde marcos identitarios socio-culturales y religiosos.

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

Podemos encontrar dos líneas de estudio centrales en este campo. El primero tiene que ver con *la dimensión popular de lo evangélico en clave religiosa*. Aquí se traza la dimensión popular de lo evangélico y pentecostal como respuesta a la crisis de legitimidad del catolicismo (incluso el popular), y cómo sus particularidades rituales y cosmológicas conforman una interacción más efectiva -incluso en términos de sincretismo- con otro tipo de religiosidades, como las indígenas o de matriz afro. Sin embargo, podemos hablar de una lógica más allá de lo interreligioso hacia el llamado “cuenta-

propismo”:¹⁶ es decir, lo evangélico y pentecostal como campo que habilita prácticas más flexibles para construcciones subjetivas de la fe. Aquí vale traer a cuenta una categoría fundamental propuesta por Pablo Semán, quien habla de la *visión cosmológica* de la religiosidad popular evangélica.¹⁷ Con ello, Semán plantea que, desde una mirada popular, lo trascendente e inmanente no entran en oposición -desde la lógica profano-sagrado-, sino que interactúan en la práctica cotidiana de los sujetos creyentes, donde el “milagro” en tanto dimensión de excepcionalidad actúa como enlace entre la persona, la comunidad y la naturaleza.

El segundo abordaje tiene que ver concretamente con la *dimensión popular de lo evangélico en clave política*. Esta dimensión presenta varios enclaves, que van desde la extensión de lo evangélico en sectores populares como canales de reconstrucción colectiva, al lugar de actores evangélicos dentro de los engranajes formales de vinculación institucional (como la relación con los “punteros” políticos, que actúan de enlace entre las comunidades y partidos, funcionarios o municipalidades) o el rol de lo evangélico y pentecostal en la constitución de sentidos y prácticas de soporte o resistencia sociopolítica y cultural frente al avance de las políticas neoliberales y su impacto en la descomposición de los tejidos sociales. Es decir, la expresión popular de lo evangélico y pentecostal colabora en el desarrollo y reconstrucción de matrices de convivencia, movilización y sentido social -en un nivel micro y cotidiano, y desde resignificaciones simbólicas, narrativas e institucionales- frente a la crisis que provocan los modelos políticos hegemónicos de exclusión y segregación.¹⁸

16 Fortunato Mallimaci, «Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina Urbana» en Alberto Ameigeiras y J. P. Martín, eds., *Religión, política y sociedad: pujas y transformaciones en la historia argentina reciente* (Buenos Aires: Prometeo, 2008), 15-43

17 Pablo Semán, *Vivir la fe* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2021), 79ss

18 Marcos Carbonelli, *Los evangélicos en la política argentina. Crecimiento en los barrios y derrotas en las urnas* (Buenos Aires: Biblos, 2020)

Lo evangélico, las demandas populares y nuevas hegemonías

Desde esta acotada descripción de las caracterizaciones del campo evangélico y pentecostal en clave popular, podemos sugerir que son precisamente esas propiedades singulares de su identidad las que permitieron que hoy estas expresiones religiosas se hayan transformado en un referente innegable de las transformaciones políticas contemporáneas. Pero antes de avanzar, conviene hacer una aclaración. Cuando hablamos de relevancia política de lo evangélico-pentecostal, no estamos hablando necesariamente de su relación con un espectro ideológico-político particular. La imagen del campo evangélico y pentecostal como expresión naturalmente cercana al conservadurismo de derecha en comparación a otros espectros no debe llevarnos a la falacia de plantear una equivalencia entre derecha, conservadurismo y lo evangélico.

Por un lado, este campo religioso es sumamente plural internamente con respecto a sus expresiones y adscripciones políticas e ideológicas. Por otro, incluso a la hora de analizar las tendencias conservadoras que habitan en su seno, es necesario matizar dicho factor desde el hecho de que ellas también presentan expresiones traslapadas e incluso contrapuestas. Nos referimos a que las perspectivas conservadoras pueden traducirse de diversas maneras: en apoyos partidarios, pero no ideológicos, o al revés; en enfatizar sobre temáticas y agendas particulares, sin que ello comprometa afiliaciones ideológicas o partidarias (por ejemplo, es común encontrar creyentes que se identifican con la izquierda pero a la hora de abordar temas de género, apoyan a grupos pro-familia y pro-vida en contra de las políticas de derechos sexuales y reproductivos) En otros términos, incluso la inclinación conservadora refleja diversas expresiones y matices que dan cuenta de su falta de homogeneidad. Los procesos de reapropiación política en el campo evangélico y pentecostal distan de ser maniqueos; más bien, habilitan configuraciones sumamente plurales, paradójicas y hasta antagónicas.

Esta aclaración nos lleva a destacar que el aporte singular del campo evangélico y pentecostal a las dinámicas populares tiene más que ver con los *canales de identificación política* que invisten sus prácticas institucionales y cosmovisionales, que con contenidos ideológico-políticos específicos o modos de identificación particulares que podríamos localizar en su seno en relación con movimientos o grupos políticos. En otros términos, lo que atrae del campo evangélico es su *potencial catalizador* más que su representación política, ideológica o incluso moral, lo cual, como dijimos, es algo que dista de una realidad unidireccional.

El politólogo brasileño Joanildo Burity¹⁹ describe este fenómeno a partir de la capacidad del campo evangélico de construir nuevos procesos de hegemonía; es decir, de permitir la rearticulación discursiva e institucional frente a contextos específicos de replanteamiento político y de demandas por nuevas agendas sociales, a partir de los cuales se crean vínculos con sectores y grupos de los más diversos para atenderlas, así como nuevos discursos y narrativas. Burity describe este fenómeno a partir de las lógicas de construcción populista, es decir, desde la creación y articulación discursiva que erigen lo popular o incluso la noción misma de “pueblo” desde instancias de diferenciación (interna y externa), donde la acción política se traduce en procesos de minoritización, es decir, de agenciamientos que responden a una pluralidad de instituciones que operan desde lo micro.

De aquí que lo evangélico y pentecostal actúan más bien como un *campo de operación política*, como un significativo vacío y flotante que interviene en la disputa por construir nuevas identificaciones, desde diferentes sectores y narrativas. Ello no se relaciona directamente con agendas partidistas, morales o ideológicas exclusivas, sino con modos de construcción de hegemonía a partir de procesos de subjetivación individual, colectiva e institucional. De aquí que la

¹⁹ Burity, Joanildo. «El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora», *Encartes 3* (2020): 1-35

incidencia evangélica no se da a través de partidos o de instancias de voto homogéneo, sino a través de alianzas que movilizan sectores y discursos muy variados.

Estos procesos -volvemos a enfatizar- se gestan por la capacidad de respuesta que tiene el campo evangélico frente a las exigencias, demandas, crisis y transformaciones en el ámbito político desde las particularidades de su identidad, y más aún, desde su configuración popular. Aquí tomamos el concepto de *demanda* como unidad analítica, desde el sentido desarrollado por Ernesto Laclau²⁰. Más concretamente, según Laclau, las demandas populares son significantes que dan cuenta de una falta simbólica, de la crisis de las mediaciones instituidas para responder a elementos constitutivos de la identidad de un grupo. Las demandas pueden ser de todo tipo económicas, culturales, identitarias, políticas, sociales, religiosas, morales, entre otras. En tanto unidad catalítica, pensar los movimientos de cambio político en clave popular a partir de las demandas, significa que los procesos de transformación y conflicto internos que movilizan el cambio de significantes no nacen desde una confrontación ideológica de fuerzas monopólicas, sino desde algo más de fondo que actúa como escenario de dichas disputas. Es decir, desde las brechas y rendijas que se abren desde los márgenes de sentidos y prácticas hegemónicas, que exponen las limitaciones de las formas actuales de abordaje y exigen nuevos sentidos y mecanismos.

Observemos algunas demandas que podríamos identificar como espacios de movilización de grupos evangélicos y pentecostales. La primera tiene que ver con *la distancia de la clase política frente a los sectores populares*. El campo evangélico y pentecostal se transformó en un agente de confianza y legitimidad frente al cuestionamiento del abandono del Estado, de la clase política y de diversos agentes sociales tradicionales, frente a las necesidades de la sociedad, especialmente de los grupos excluidos. Estas iglesias se han

20 Laclau, Ernesto, *La razón populista* (Buenos Aires: FCE, 2005): 97-110

posicionado como mediadores entre la población y cuerpos políticos de distinto tipo, al contar con un lugar de relevancia en términos de atención de necesidades, desarrollo comunitario y puente con sectores políticos formales.

La segunda demanda tiene que ver con la necesidad de crear *nuevos procesos de identificación, subjetividad y movilización política más allá de los modelos tradicionales del activismo, partidismo y clasismo político moderno-céntricos, tanto conservadores como progresistas*. Mucho del discurso “anti-casta”, “anti-partidismo”, “anti-ideología” que hoy vemos en la sociedad (y que está inclinando la balanza hacia el empoderamiento de “outsiders” reaccionarios para la toma de poder), responde a extendidas crisis de legitimidad de los modelos de vinculación política modernas, desde donde surge la crítica a las pertenencias partidarias, las pretensiones de coherencia ideológica de los sujetos o grupos, o a un tipo de activismo dogmático. Vemos en la sociedad la exigencia por otros modos de vinculación con el universo político, instando ir más allá de la institucionalidad hegemónica, reclamando nociones de ciudadanía más enraizadas en la cotidianeidad, discursos menos “politizados” o “panfletarios”, incluso formas de movilización y representación popular al margen de los movimientos sociales o partidarios. Hay una extendida frustración con los modos hegemónicos de representación política, desde todos los espectros, que está obligando al impulso de otros tipos de institucionalización, a los cuales los discursos cercanos, la liturgia afectiva y la flexibilidad institucional evangélica y pentecostal responden como mediadores alternativos.

Teniendo en cuenta la relación entre religión y práctica política en América Latina -muy ligada a un tipo de cristianismo institucionalista y jerárquico, afín a idearios de pertenencia nacional y de orden institucional, tanto liberal como conservador-, lo evangélico y pentecostal devienen en significantes que posibilitan quiebres con estos imaginarios y habilitan otro tipo de pertenencias, que empoderan el lugar de los sujetos, de comunidades y colectivos que expresan su cosmovisión a partir de manifestaciones populares y

rituales de diverso tipo. Estos articulan más eficientemente las problemáticas cotidianas de las personas, atienden sin prejuicio sus manifestaciones afectivas y canalizan formas no clasistas o racionalistas de demanda política. Lo evangélico y pentecostal, entonces, son espacios para repensar el mundo y la subjetividad desde elementos que cuestionan los modos tradicionales de participación política y pertenencia social; lo que no quiere decir que se desprendan por completo de ellos, sino que las desafían desde otros lugares liminales, híbridos y en movimiento constante.

La tercera demanda es *la creación de nuevos enclaves territoriales -tanto nacionales como regionales- desde otras operaciones plurales de articulación institucional*. Aquí nos referimos particularmente a un estadio novedoso del campo evangélico y pentecostal, que tiene que ver con su creciente presencia en niveles de incidencia política multilateral.²¹ El catolicismo ha estado históricamente presente en estos espacios, tanto a través de representaciones oficiales de la Santa Sede como a partir de organizaciones basadas en fe con extensa experiencia política. Al menos dentro de este campo, en espacios regionales y multilaterales, las organizaciones católicas actúan bajo ciertas lógicas de articulación desde posiciones consensuadas con las jerarquías.

En cambio, el campo evangélico y pentecostal es un agente emergente en estos círculos. Su novedosa presencia responde, precisamente, a las nuevas demandas en estos organismos, que requieren de procesos más plurales y plataformas más amplias de representación. El campo evangélico, respondiendo a su constitutividad particular, se moviliza a través de alianzas mucho más plurales en términos territoriales, teológicos y denominacionales, incluso desde la institucionalidad y transdisciplinariedad, lo que le posibilita construir redes más extensas, afines a los espacios de incidencia en organismos multilaterales. Incluso podríamos decir que la reciente

21 Nicolás Panotto, «Incidencia religiosa en clave multilateral: la presencia de redes políticas evangélicas en las asambleas de la OEA», *Revista Cultura & Religión* 14 (2020): 100-120

historia misionera del campo evangélico,²² le faculta con experiencia en términos de movilidad global y capacidad de internacionalización o regionalización. Este tipo de configuración otorga mucha más flexibilidad y maleabilidad en términos de incidencia, y con ello se evidencian dos fenómenos centrales: capacidad de articulación con colectivos políticos (sea de sociedad civil como gubernamentales) e instancias de visibilización mediática.

Estos movimientos deben ubicarse en disputas de poder concretas, que no son necesaria o exclusivamente internas. Nos referimos principalmente a la preponderancia conservadora de derecha que encontramos asociada al campo evangélico. Ello no se da como una respuesta natural y constitutiva del *ethos* evangélico, sino hay que entenderla desde la hegemonía que obtuvieron ciertas narrativas y de los juegos políticos en que ciertos liderazgos y cuerpos institucionales representativos entraron, a partir de esta visibilización pública. Por ende, no sólo hay que tener cuidado en cómo se analiza la inmersión política de ciertos personajes representativos en la arena pública, sino también distinguir entre dichas representaciones y el tipo de legitimidad real que tienen dentro de las comunidades evangélicas.

Finalmente, esto también implica la evocación para movilizar dichas capacidades del campo evangélico y pentecostal hacia otro tipo de disputas de poder, más relacionadas al ámbito de los derechos humanos. Aunque contamos con varios ejemplos,²³ aún se hace necesario construir articulaciones innovadoras. Uno de los factores de su carencia tiene que ver, tal vez, con la mejor apreciación que el mundo conservador y de derecha tiene hacia el campo religioso en general (y evangélico en particular), en contraposición a la resistencia histórica de organizaciones de sociedad civil progresistas frente

22 Nicolás Panotto, «Ecos, resonancias y resistencias: el campo evangélico latinoamericano dentro de las disputas político-teológicas del siglo XX» en Miguel Mansilla, Nicolás Panotto, Esteban Quiroz, eds. *Evangélicos y socialismos (1930-1970) Antagonismos, agonismos y sinergismos religiosos y políticos*. (Santiago: RILL, 2023), 287-310.

23 Nicolás Panotto, «Campo evangélico y sociedad civil: sobre los procesos de minoritización y el desplazamiento de matrices analíticas», *Religião e Sociedade* 40 (2020): 19-42.

al fenómeno religioso. Aquí se hacen necesarios nuevos espacios de intercambio, conocimiento mutuo y construcción de procesos de incidencia conjunta alternativas.

Referencias

- Burity, Joanildo. «El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora». *Encartes* Vol 3 Núm 6 (2020): 1-35.
- Carbonelli, Marcos. *Los evangélicos en la política argentina. Crecimiento en los barrios y derrotas en las urnas*. Buenos Aires: Biblos, 2020.
- Carozzi, María Julia. «Tendencias en el Estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos en América: Los últimos 20 Años». *Revista Sociedad y Religión*. 1993, (10/11): 10-31.
- Fassin, Didier. *Por una repolitización del mundo. Las vidas descartables como desafío*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2019.
- Frigerio, Alejandro. «El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica». *Ciencias sociales y religión*. Porto Alegre, Año 1, N 1 (1999): 51-88.
- — — «Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina». En Carozzi y Cernadas, *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007, 87-116.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2001.
- Laclau, Ernesto, *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2005.
- Mallimaci, Fortunato. «Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina Urbana». En Alberto Ameigeiras y J. P. Martín, eds., *Religión, política y*

sociedad: pujas y transformaciones en la historia argentina reciente. Buenos Aires: Prometeo, 2008, 15-43.

Martin, Eloísa. «Aportes al concepto de ‘religiosidad popular’: una revisión de la bibliografía argentina». En Carozzi, Julia y Ceriali, Cesar. *Ciencias sociales y religión en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007, 61-86.

Míguez, Daniel. «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) (2012): 241-274.

Panotto, Nicolás. «Religión y nuevas formas de militancia: pentecostalismo y política en Capital Federal». *Revista Proyecto*, Año 24, no. 61-62 (2013), pp.203-221

— — — «Campo evangélico y sociedad civil: sobre los procesos de minoritización y el desplazamiento de matrices analíticas». *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 40(1) (2020): 19-42.

— — — «Incidencia religiosa en clave multilateral: la presencia de redes políticas evangélicas en las asambleas de la OEA». *Revista Cultura & Religión*, 14 (1) (2020): 100-120

— — — *Sujetos creyentes e identidades políticas*. Córdoba: Teseo, 2023

— — — «Ecos, resonancias y resistencias: el campo evangélico latinoamericano dentro de las disputas político-teológicas del siglo XX». Miguel Mansilla, Nicolás Panotto, Esteban Quiroz, eds. *Evangélicos y socialismos (1930-1970) Antagonismos, agonismos y sinergismos religiosos y políticos*. Santiago: RILL, 2023, 287-310.

Semán, Pablo. «El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares». Maristella Svampa, ed., *Desde abajo: La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires: Biblos, 2000, 155-180.

- — — «La recepción popular de la teología de la prosperidad». *Scripta Ethnologica*. Vol. XXIII, 2001, pp.145-162.
- — — «Evangélicos, política y poder en la Argentina reciente: de la contingencia a las fijaciones». En Pablo Semán y Renee de la Torre, eds. *Religiones y espacios públicos en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2021, 229-244.
- — — *Vivir la fe*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2021.
- Semán, Pablo y Míguez, Daniel. *Entre Santos, cumbias y piqueres. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- Wynarczyk, Hilario. *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: UNSAM Edita, 2009.