



Encartes

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons

encartesanropologicos@cieras.edu.mx



Semán, Pablo

Pentecostalismo y desigualdades sociales en América Latina

Encartes, vol 2, núm. 4, septiembre 2019-marzo 2020, pp. 58-69

<https://encartesanropologicos.mx/pentecostalismo-desigualdad-social-america-latina/>

Disponible en <https://encartesanropologicos.mx/>

COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS PENTECOSTALISMO Y DESIGUALDADES SOCIALES EN AMÉRICA LATINA

PENTECOSTALISM AND SOCIAL INEQUALITY IN LATIN AMERICA

Pablo Semán*

Resumen: El autor desarrolla tres observaciones puntuales sobre las prácticas religiosas introducidas por el pentecostalismo en el balance global de las desigualdades en América Latina con la tentativa de señalar la complejidad y la ambigüedad de sus desempeños sociales según dimensiones y contextos de análisis. Estas son: los avatares del catolicismo en la región; el crecimiento del pentecostalismo en América Latina; y las características de la implantación del pentecostalismo en los sectores populares y la discusión de su valor respecto de la reproducción de todo tipo de desigualdades en las sociedades latinoamericanas contemporáneas.

Palabras claves: Religión, pentecostalismo, América Latina, desigualdades, sectores populares.

PENTECOSTALISM AND SOCIAL INEQUALITY IN LATIN AMERICA

Abstract: The author develops three key observations about religious practices Pentecostalism has added to the overall inequality balance in Latin America by pointing out the complexity and ambiguity of its social endeavors in line with analytical dimensions and contexts. He specifically takes up Catholicism's regional avatars; Pentecostalism's growth in Latin America; that religion's implantation characteristics among the working classes; and a discussion of its value in relation to reproducing a wide variety of inequalities in today's Latin American societies.

Keywords: Religion, Pentecostalism, Latin America, inequality, the working classes.

* Universidad Nacional de San Martín.

Muy en general debe aceptarse que una de las realidades innegables de América Latina desde al menos los años 80 del siglo pasado es la de la multiplicación casi constante de las desigualdades materiales y simbólicas, la de la pérdida de homogeneidad y poder por parte de los sectores populares. De norte a sur, de este a oeste e incluyendo periodos que pudieron ser concebidos, en algunas dimensiones, como de recuperación de los ingresos; y es que éstos se vieron contrapesados por la volatilidad de esa recuperación y por el hecho de que en otras dimensiones (las de los bienes públicos como el transporte, la educación, la salud y el hábitat y la dimensión del mercado de trabajo en su evolución cuanti y cualitativa) la evolución no fue tan favorable y, muchas veces, fue decepcionante. Todo esto para afirmar sintéticamente que compartimos y sobre todo aceptamos el marco general de análisis que nos propone Pérez Sáinz. Y no lo hacemos como se dice en mi país como un simple “saludo a la bandera”, como la repetición mecánica de un credo del que ya se ha perdido el sentido, sino en la más profunda convicción de que la historia que ha hecho de América Latina la región más desigual del planeta tiende a repetir, cada vez más en peores versiones, ese sino brutal.

En este contexto quisiera hacer tres observaciones puntuales sobre la dimensión religiosa y, más específicamente, sobre los efectos de las prácticas religiosas introducidas por el pentecostalismo en el balance global de las desigualdades en América Latina, con la tentativa de señalar la complejidad y la ambigüedad de sus desempeños sociales según dimensiones y contextos de análisis.

I) El centro de mis observaciones está en el pentecostalismo, pero como el desarrollo de éste depende en gran parte de lo que sucede con el catolicismo, y como lo que sucede con el catolicismo también es relevante, en un sentido no habitual, para la cuestión relativa a las desigualdades, es necesario hacer una primera observación muy general sobre los avatares del catolicismo en la región.

Se hace preciso recordar que las transformaciones que se originaron en el Concilio Vaticano II tuvieron el significado fundamental de promover un diálogo más profundo entre el catolicismo y las circunstancias sociales y políticas de la modernidad. La teología de la liberación es el ejemplo más nítido de una tendencia de una parte de las elites católicas a atender exigencias planteadas por la democratización, el compromiso social y la transformación de las condiciones institucionales de la per-

tenencia religiosa: del viejo orden parroquial a las sociedades de masas transformadas por los medios de comunicación masiva, la ampliación del sistema educativo, el capitalismo y la constatación de tendencias excluyentes que poco después se harían más agudas. Resumiremos, quizás injustamente, esas expresiones al hecho de que intentaron modernizar la religión con una imagen que condensa ese paso: la transformación de Jesús en sujeto histórico. Personalmente diré que es una imagen que me agrada, pero analíticamente debo decir que esa operación que intentó promover un sentido de la experiencia cristiana como experiencia de solidaridad y compromiso político no sólo tuvo éxitos evangelizadores sino también contrapuntos negativos. Es que esta modulación del catolicismo, que se basaba en una superación, cuando no un repudio, repudio analítico y teológico, de las “ingenuidades” de la fe en la providencia y en el milagro, justamente por ese motivo dejaba de lado la imaginación religiosa de los sectores populares que hasta cierto punto pasó a ser, si no el enemigo, el adversario del nuevo catolicismo. Aldo Buntig (1969) científico social y sacerdote, sostenía, por ejemplo, que el énfasis en promesas, procesiones y milagros denotaba un estancamiento en la fase oral del desarrollo, tomando al pie de la letra una combinación entonces habitual entre marxismo y psicoanálisis. Así, la fe y los milagros debían ser leídos como metáforas de las actitudes y los hechos históricos del pueblo de Dios en proceso emancipatorio y no como hechos “reales” con un sentido adicional que debía ser contextualizado y pedagogizado por un “clero ampliado” de los sacerdotes a las elites locales, a través de un sinnúmero de mecanismos de promoción y cooptación que fueron desde la ordenación de laicos a la presencia de un fuerte desarrollo de ONG (Lehman 1992). Esto no sólo alejaba culturalmente al catolicismo de al menos una parte del “pobretariado”, término que Lowie (1989) toma de algunos sindicalistas cristianos para señalar a los excluidos, que era justamente lo que en la teoría era considerado como sujeto de una historia en la que emancipación y salvación se fundían, sino que realizaba el papel del clero reforzando una división que desde siempre había sido una barrera entre los sectores populares y el catolicismo. Así, a partir de los años 1960 el catolicismo cumple al menos dos papeles en la conformación de los sectores populares. En primer lugar, recicla su modo de influencia social contribuyendo a la politización de una parte, muchas veces pequeña pero activa, de los sectores populares de diversas formas,

según los países de la región. Los efectos de empoderamiento surgidos a partir de esta vía son dispares: si por un lado es innegable que través de la teología de la liberación se dieron procesos de formación de organizaciones capaces de tener alguna incidencia en la defensa de los derechos de distintos sujetos subalternos, también es cierto que, en muchos casos, esa influencia llegó a un límite y que, por partir de supuestos culturales y políticos de improbable generalización en los sectores populares, terminó por debilitar la capacidad de organización colectiva de los estratos sociales más perjudicados por las tendencias estructuralmente excluyentes que se agudizaron desde mediados de 1970. En segundo lugar, en este mismo contexto, el reforzamiento del aspecto clerical del catolicismo, a pesar de sus ampliaciones, determinará un “vacío” que será justamente el que ocupará o construirá el pentecostalismo que crece a sus expensas: la división entre católicos movilizados y no movilizados por la teología de la liberación o por los lineamientos centrales del catolicismo influido por el Concilio Vaticano II tiene también características de un proceso de diferenciación y enfrentamiento social enraizado y concretado en el plano religioso. Estas dos consecuencias de las transformaciones del catolicismo interactúan con las características del pentecostalismo, que describiré aquí en adelante, y derivan en un hecho: el pentecostalismo es la opción de los pobres frente al catolicismo que encarnó la opción por los pobres.¹

II) El crecimiento del pentecostalismo en América Latina es una variante específica de un movimiento que ha mostrado en los últimos cien años una inédita capacidad de globalización. El pentecostalismo produce conversiones y masas de fieles en China, Corea del Sur, Singapur, Filipinas y en varios países del continente africano. En todos estos casos, como en América Latina, se verifica una constante: el pentecostalismo posee una gran capacidad de vincular su mensaje con las espiritualidades propias de cada uno de los paisajes culturales de la región, así como de alentar formas de organización, teología y liturgia flexibles, variadas y fácilmente apropiables con las que se disemina entre los más variados segmentos de población de distintos contextos nacionales.

¹ Esta idea puede derivarse de diversas investigaciones que abordaron comparativamente el pentecostalismo y el catolicismo en distintos países de América Latina y que comparten esta argumentación general que exponemos aquí condensadamente. Entre ellas las de Mariz (1994 b), Sanchis (1994), Burdick (1993), Estrada Saavedra (2011), Semán (2000).

La primera vía de difusión del pentecostalismo fue la migración de creyentes que se desplazaban con su fe y las misiones pioneras organizadas desde diversos países, especialmente EEUU.² Luego, desde las décadas de 1940 y 1950 continuaron las misiones, pero el pentecostalismo se desarrollaba también a partir de líderes locales que lo iban adaptando a la situación social y cultural endógena. Un pentecostalismo autónomo, que privilegiaba la salvación terrenal y se basaba en la “cura divina”, se superponía al pentecostalismo originario que enfatizaba la santificación y el repudio del pecado. El pentecostalismo en expansión dialogaba con las necesidades y creencias populares de una manera en que ninguna confesión religiosa lo hizo nunca, y de ahí su éxito diferencial. Para los pentecostales, los milagros no eran supercherías ni metáforas de la necesidad, como lo fueron para actores tan distintos como el aparato educativo, los protestantismos clásicos o, incluso, el catolicismo, que en muchas de sus vertientes, como ya lo dijimos, los desautorizaba. Hacia los años 50 los pentecostales ya conformaban un contingente importante en diversos países latinoamericanos. Hacia finales de los años 60 y comienzos de los 70, capitalizando todos estos antecedentes, da principio una tercera etapa, en la que se generalizan dos caminos de crecimiento pentecostal: el del llamado “neopentecostalismo” y el de las iglesias autónomas. Lo que algunos investigadores y agentes religiosos llaman “neopentecostalismo” exagera rasgos del pentecostalismo clásico, al tiempo que produce innovaciones teológicas, litúrgicas y organizacionales. Se pluralizaron, y ganaron fuerza, las expresiones relativas a la presencia del Espíritu Santo (se incrementó y sistematizó la apuesta por los milagros) y a la figura de los pastores como sujetos privilegiados capaces de viabilizar esa bendición. En ese contexto surgieron dos articulaciones teológicas clave: la “teología de la prosperidad” y la “doctrina de la guerra espiritual”. Para nuestro argumento conviene considerar con algo de detalle la primera: la *teología de la prosperidad*, que polemizaba y antagonizaba con la teología de la liberación en un plano práctico; sostenía que si Dios puede curar y sanar el alma, no hay razón para pensar que no pueda otorgar prosperidad. El horror de los analistas moldeados por la cultura secular o de observadores cercanos al

² Una visión panorámica de esta evolución puede leerse en Pérez Guadalupe y Grundberger (2018). Para un abordaje de esta cuestión en los países del Mercosur, ver Oro y Semán (1997).

catolicismo, que santifica la pobreza frente a la “mezcla” de lo espiritual con lo económico, impedía percibir que este aspecto de la oferta teológica pentecostal tiene muchos aires de familia con la dimensión sacrificial que en los pueblos campesinos lleva a ofrecer animales y cosechas a los dioses a cambio de prosperidad. Solo que, como corresponde a la época del capitalismo, no puede materializarse de otra forma que a través del equivalente general de todas las mercancías: el dinero. Las iglesias neopentecostales usaron todas las innovaciones comunicacionales disponibles y aplicaron también técnicas de “igle-crecimiento” que habían sido exitosamente desarrolladas en Corea del Sur. No obstante, el neopentecostalismo designa, cada vez más, una nueva fase del desarrollo del pentecostalismo y, cada vez menos, un tipo de iglesia. Todas las iglesias pentecostales adoptaron énfasis y motivos “propios del neopentecostalismo” (Oro y Semán, 1999).

Al mismo tiempo, en ese mismo periodo se produjo una multiplicación de las pequeñas iglesias pentecostales. Este fenómeno ha sido menos observado pero no es menos importante: la mayor parte de los convertidos al pentecostalismo se terminan agrupando en pequeñas iglesias autónomas en sus barrios tras un pasaje por iglesias más grandes o más institucionalizadas. Muchos de los pastores barriales obtienen en esas grandes iglesias el *know how* para armar nuevos templos en sus áreas de residencia, a los que cada grupo de creyentes imprime el sello de la particularidad de su experiencia. En una dinámica que es parecida a la de la proliferación de bandas musicales, las pequeñas iglesias son la mayoría silenciosa en la que se decanta la sensibilidad pentecostal. En esas pequeñas iglesias cualquier observador podrá encontrar casi todo aquello que se asegura que es propio del “neopentecostalismo”, pero ofrecido desde proyectos autónomos y endógenos a las poblaciones de todas las periferias de América Latina, de Argentina a México.

El crecimiento pentecostal se alimenta de las ventajas organizativas y discursivas de los evangélicos en relación con las situaciones que ya hemos señalado en el catolicismo: allí donde el catolicismo deja de convocar a los milagros, el pentecostalismo los renueva; allí donde el catolicismo recrea las distancias entre el sacerdote y el pueblo de Dios, con una lógica burocrática, desencantada e incluso “progresista”, el sacerdocio universal reclamado por ese protestantismo hace nacer una iglesia en cada manzana y, lo que es más importante, un pastor que nació, vivió y sufrió en esa manzana. Esto sucede en un terreno en que las transformaciones demo-

gráficas favorecen el crecimiento pentecostal: en aquellos espacios en que el catolicismo, con su lenta logística, no alcanza a dar cuenta del proceso de metropolitanización que caracteriza a la región, en cada barriada nueva donde la Iglesia católica se plantea llegar a través de procesos lentos, regulados, que pasan por la parroquia, la diócesis y el propio Vaticano de ida y de vuelta, ya hay una o varias iglesias evangélicas. Este proceso, además, se da desde el campo a la ciudad, y desde la periferia al centro. Y es por esta razón que las observaciones periodísticas casi siempre confunden los efectos con las causas: las grandes iglesias pentecostales, que son las más visibles, no sólo no congregan necesariamente a la mayoría de los fieles, sino que tampoco son las disparadoras del fenómeno, pero asumen ese papel ante observadores “metropolitanocéntricos”.

Este conjunto de fenómenos que en trazos muy sintéticos describen el proceso de crecimiento pentecostal tiene una doble significación para entender las relaciones entre sectores populares, religión y desigualdad social. En primer lugar, y aunque se objete la ideología del pentecostalismo, funciona como un proceso social de redistribución del poder de producir religión del que el pentecostalismo es la vía y la causa. En ese sentido, a pesar de que otras asimetrías crecen, hay una que se revierte: en términos de producción simbólica los sectores populares ganan poder y autonomía, como lo observó muy tempranamente Brandão (1980). Por otro lado, en segundo lugar, y teniendo en cuenta las causas por las que crece el pentecostalismo, no debe descartarse otro efecto de empoderamiento de los sujetos subalternos. El pentecostalismo, como ya lo hemos dicho, conquista creyentes promoviendo milagros. ¿Qué milagros?: la pacificación de las relaciones familiares, la solución de los consumos problemáticos de drogas y alcohol, los “desvíos” juveniles en organizaciones violentas, una serie de sufrimientos sociales y personales cuya reversión también puede ser computada como un avance de los sujetos del mundo popular en coyunturas en las que siempre es más posible empeorar que mejorar. Ya no se trata sólo del área intangible de la producción de bienes simbólicos, sino también del de los pesados y concretos hechos de la vida cotidiana de grupos que encuentran en esa expresión religiosa una posibilidad de mejora.

Es en este punto donde deben discernirse las características de la implantación del pentecostalismo en los sectores populares y la discusión de su valor respecto de la reproducción de todo tipo de desigualdades en las sociedades latinoamericanas contemporáneas. A partir de lo que he

expuesto resumidamente y de lo que nos dice Pérez Sáinz, es imposible no preguntarse ¿las soluciones que ofrece al sufrimiento personal que deriva de las características de la organización social, como la que se ofrece también al sufrimiento económico a través de la ya citada teología de la prosperidad, no implican un reforzamiento del individualismo y el consumismo que hace converger a los creyentes con el espíritu del neoliberalismo que es, a su vez, el responsable de una gran ola de desigualdades y exclusión que afecta a los sectores populares? No podemos dar aquí una respuesta terminante, pero sí quisiéramos dar argumentos que permitan matizar una respuesta positiva y absoluta a ésta interrogante. Efectivamente, las soluciones que promueve el pentecostalismo a través de rituales, oraciones, doctrinas y orientaciones morales son individualizantes en un sentido muy específico: implican muchas veces una toma de conciencia, una revisión crítica de las responsabilidades del sujeto que implica inevitablemente la individualización (Mariz, 1994 a, b). Pero este término, individualización, debe tomarse con una precaución enorme si tenemos en cuenta que críticas agudas de la sociología y la antropología nos han enseñado que lo que a título de la “noción de persona”, como espacio de constitución del agente del que el individuo del individualismo es un caso específico, debe superar la oposición gruesa entre individualismo y holismo, tal cual se puede encontrar formulada en Marcel Mauss o en Durkheim para admitir la singularidad (el carácter multivariado, digamos) de las nociones de persona y, específicamente, de los individualismos.³

En un plano más concreto, esto implica que no puede decirse sin más que la individualización que promueve el pentecostalismo implica necesariamente la adopción de una pauta de conducta egoísta, opuesta a cualquier tipo de acción colectiva, un abandono de la comunidad y de los lazos de pertenencia y proveniencia social. En parte por un corolario de lo anterior que obliga a distinguir los individualismos en singular. Pero también porque desde el punto de vista analítico a veces se impone una

³ Desde las formulaciones sobre las variaciones del individualismo en EEUU en el trabajo sociológico de Bellah, Madsen, Sullivan, Swindler y Tipton (1996) hasta las críticas sutiles de Goldman (1998) en la antropología contemporánea, la complejización de la idea de persona, agente, subjetividad no hace más que prevenirnos del grado de generalidad y, por ende, de confusión que porta el término individualismo usado en los casos en que debemos preguntarnos, más bien, qué tipo de individualismo estamos considerando.

confusión entre lo que oye el analista en el discurso de los pastores televisados y lo que puede discernirse en las apropiaciones de los fieles en la vida cotidiana y de una serie de increíbles discursos mediadores que hacen que lo que vemos en la televisión no sea exactamente lo que escuchan, reciben y practican los fieles cotidianamente en las pequeñas iglesias barriales donde se congrega la mayor parte de los creyentes de los sectores populares. La investigación empírica revela que un discurso como el de la prosperidad, que parece conllevar las mayores potencias individualizantes y mercantilistas, no se traduce ni se apropia como estímulo al enriquecimiento, la distinción y el sálvese quien pueda: más bien es tomado como una incitación a la acción confiada en la retribución de la providencia y en provecho de la familia y del sujeto en planos que tienen que ver con el trabajo y la obtención del sustento diario en situaciones en las que opera como un antídoto contra el fatalismo y el descenso de la autoestima. La joven que cada mañana debe encontrar las fuerzas para salir a vender en las calles, el albañil que emprende su jornada buscando trabajo, el taxista que alquila su coche por un precio diario, ni buscan ni sueñan con millones, ni con viajes a Miami, ni con ninguna de las situaciones con que las iglesias que compran espacios en televisión intentan captar fieles, sino con triunfos pequeños a los que esas palabras de aliento y de auto-aliento les dan un muy pequeño impulso.

Esto no implica necesariamente la adopción de una pauta de acción egoísta, posesiva, competitiva, pero tampoco puede negarse que esas apropiaciones puedan favorecer intrínsecamente la adopción de cursos de acción colectiva para encarar los males que se enfrentan desde la oración, el consejo pastoral, los rituales de liberación de espíritus negativos, etc. Ahora bien: no todos los creyentes definen todos los problemas que afrontan en sus trayectorias en niveles de agregación que pueden ser familiares, barriales o nacionales como cuestiones exclusivamente de solución, trámite o valor exclusivamente individuales. Eso se comprueba de hecho en otro plano que es objeto de innumerables discusiones: cuando se ve que los pentecostales, contra lo que se esperaba de ellos en los análisis pioneros que esperaban esa individualización de una forma preestablecida como un muy protestante “retiro del mundo”, en vez de refugiarse en la religión, se organizan para transformar el mundo y participar en política. Suele afirmarse *a priori* que esa participación política es naturalmente “favorable a la derecha”, y con esto se eluden dos cuestiones. En primer lugar, que

si esa fuera su orientación política ya no puede afirmarse que rechazan la acción colectiva. Pero en segundo lugar, esa afirmación deja de lado el hecho de que asumen esta participación con pragmatismo y singularidades que no permiten afirmar que sus compromisos sean o tengan que ser “naturalmente neoliberales” todo el tiempo: si en Brasil, por ejemplo, lo hacen a favor de un candidato liberal y conservador en 2018, conviene no olvidar que antes, entre 2002 y 2015, lo hicieron de forma activa por uno de carácter democrático y popular. Y más en general, no debe dejar de considerarse que en promedio, en América Latina configuran una sensibilidad dividida entre preocupaciones sociales más acentuadas que en el catolicismo en su conjunto y una agenda que en cuanto a género y diversidad sexual es hoy más conservadora que la de los católicos, aunque en otras décadas esto no haya sido tan claro (Machado, 1994).⁴

En fin: en términos de su participación en el juego social, los pentecostales no son necesariamente ni individualistas ni neoliberales, y muchas veces pueden apoyar pautas de comportamiento y acción política contrarias a las que prefiguran esos rótulos. El pentecostalismo, con todas sus determinaciones y todas sus ambigüedades es todavía un proceso en disputa. Y la disputa frente a los proyectos excluyentes no debería contarlos solamente como parte de las fuerzas que producen exclusión.



⁴ Tal como lo mostraba comparativamente la citada autora, en aquellos tiempos no tan lejanos los pentecostales parecían aventajar a los católicos en una agenda de género y sexualidad que tenía entre sus máximas reivindicaciones el uso del preservativo y el reconocimiento del divorcio. La investigación cuantitativa realizada por el Pew Research Center (2014) a lo largo de toda América Latina revela esa dualidad si se comparan los cuadros correspondientes a la comparación de la posición de los católicos y de los protestantes respecto del matrimonio igualitario y respecto de las “obras de caridad”: <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>.

BIBLIOGRAFÍA

- Brandão, Carlos Rodrigues (1980). *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense.
- Buntig, Aldo (1969). *El catolicismo popular en la Argentina*. Buenos Aires: Bonum (Cuaderno 1, sociológico).
- Burdick, John (1993). *Looking for God in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*. Berkeley: University of California Press.
- Bellah, Robert N. et al. (1996). *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Londres: University of California Press.
- Estrada Saavedra, Marco (2011). “Teocracia para la liberación: la disputa por la hegemonía estatal desde la fe. La experiencia de la diócesis de San Cristóbal de las Casas y el pueblo creyente en la selva lacandona”, en Sanchiz Agudo y A. Estrada Saavedra (ed.). *(Trans)formaciones del Estado en los márgenes de Latinoamérica: imaginarios alternativos, aparatos, inacabados y espacios transnacionales*. México: El Colegio de México/ Universidad Iberoamericana.
- Goldman, Marcio (1999). “Uma Categoria do Pensamento Antropológico: A Noção de Pessoa”, en Marcio Goldman (comp.), *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Lehman, David (1992). “Prolegómeno a las revoluciones religiosas en América Latina”, pp. 35-41, *Punto de Vista*, núm. 43, Buenos Aires.
- Lowie, Michel (1989). “O catolicismo latino-americano radicalizado”, en *Estudos Avançados*, vol. 3, núm. 5. <https://doi.org/10.1590/S0103-40141989000100005>
- Machado, María das Dores (1994). *Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa e seus efeitos na esfera privada*. Tesis doctoral. Río de Janeiro: IUPERJ.
- Mariz, Cecilia (1994a). *Coping with poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Filadelfia: Temple University Press.
- Mariz, Cecilia (1994b). “Libertação e Ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo”, en Alberto Antoniazzi (coord.), *Nem Anjos nem Demônios*. Petrópolis: Vozes.
- Oro, Ari y P. Semán (1997). “Os pentecostalismos no Cone-Sul: Panorama e Estudos”, en *Religião e Sociedade*, vol.18, núm. 2, pp. 127-155.
- Oro, Ari y P. Semán (1999). Neo-Pentecostalismo e conflitos éticos. *Religião e Sociedade*, Río de Janeiro, vol. 20, núm.1, pp.39-54,
- Pérez Guadalupe, José Luis y S. Grundberger (ed.) (2018). *Evangélicos y*

poder en América Latina. Lima: Instituto de Estudios Social Cristianos/
Konrad Adenauer Stiftung.

Pew Research Center (2014, 13 de noviembre). “Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region”. Recuperado de: <https://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>, consultado el 09 de julio de 2019.

Sanchis, Pierre (1994). “O Repto Pentecostal da Cultura Católica Brasileira”, en Alberto Antoniazzi (coord.), *Nem Anjos nem Demônios*. Petrópolis: Vozes.

Pablo Semán es doctor en Antropología Social por UFRGS-Brasil. Es Profesor-Investigador en CONICET/UNSAM. Los temas centrales de su investigación son religión, literatura masiva y música. Principales o más recientes publicaciones: *Troubling Gender* (2012), *Youth identities in Argentina: beyond Tango* (2012), *Cumbia: etnia, nación y género en América Latina* (Compilación con Pablo Villa, 2011), “Música, juventud, hegemonía y salidas de la adolescencia” en *Estudios Sociológicos* (2016); “Pluralismo, transversalidad religiosa y catolicocentrismo” en *Debates Do Ner* (2014).



Ángela Renée de la Torre Castellanos

Directora de *Encartes*

Arthur Temporal Ventura

Editor

Verónica Segovia González

Diseño y formación

Cecilia Palomar Verea

María Palomar Verea

Corrección

Saúl Justino Prieto Mendoza

Difusión



CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Encartes cuenta con el apoyo de El Colegio de la Frontera Norte y el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

Equipo de coordinación editorial

Renée de la Torre Castellanos Directora de *Encartes* ■ Rodrigo de la Mora Pérez Arce ITESO ■ Arcelia Paz CIESAS-Occidente ■ Santiago Bastos Amigo CIESAS-Occidente ■ Manuela Camus Bergareche Universidad de Guadalajara ■ Luis Escala Rabadán EL COLEF ■ Christian Omar Grimaldo Rodríguez ITESO

Comité editorial

Fernando Ignacio Salmerón Castro Director general de CIESAS ■ Alberto Hernández Hernández Presidente de EL COLEF ■ Enrique Páez Agraz Director del Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO ■ Julia Esther Preciado Zamora CIESAS-Occidente ■ Subdirección difusión y publicaciones de CIESAS ■ Érika Moreno Páez Coordinadora del departamento de publicaciones de EL COLEF ■ Manuel Verduzco Espinoza Director de la Oficina de Publicaciones del ITESO ■ José Manuel Valenzuela Arce EL COLEF ■ Luz María Mohar Betancourt CIESAS-Ciudad de México ■ Ricardo Pérez Monfort CIESAS-Ciudad de México ■ Séverine Durin Popy CIESAS-Noneste ■ Carlos Yuri Flores Arenales Universidad Autónoma del Estado de Morelos ■ Sarah Corona Berkin DECS/ Universidad de Guadalajara ■ Norma Iglesias Prieto San Diego State University ■ Camilo Contreras Delgado EL COLEF ■ Alejandra Navarro Smith ITESO

Cuerpo académico asesor

Alejandro Frigerio	Claudio Lomnitz	Julia Tuñón
Universidad Católica	Columbia-Nueva York	INAH-Ciudad de México
Argentina-Buenos Aires	Cornelia Eckert	María de Lourdes Beldi
Alejandro Grimson	UFRRGS-Porto Alegre	de Alcantara
USAM-Buenos Aires	Cristina Puga	USP-Sao Paulo
Alexandrine Boudreault-Fournier	UNAM-Ciudad de México	Mary Louise Pratt
University of Victoria-Victoria	Elisenda Ardèvol	NYU-Nueva York
Carlo A. Cubero	Universidad Abierta de	Pablo Federico Semán
Tallinn University-Tallinn	Cataluña-Barcelona	CONICET/UNSAM-Buenos Aires
Carlo Fausto	Gastón Carreño	Renato Rosaldo
UFRRJ-Rio de Janeiro	Universidad de	NYU-Nueva York
Carmen Guarini	Chile-Santiago	Rose Satiko Gitirana Hikji
UBA-Buenos Aires	Gisela Canepá	USP-Sao Paulo
Caroline Perré	Pontificia Universidad	Rossana Reguillo Cruz
Centro de Estudios Mexicanos y	Católica del Perú- Lima	ITESO-Guadalajara
Centroamericanos-Ciudad de	Hugo José Suárez	Sarah Pink
México	UNAM-Ciudad de México	RMIT-Melbourne
Clarice Ehlers Peixoto	Jesús Martín Barbero	
UFRRJ-Rio de Janeiro	Universidad Javeriana-Bogotá	

Encartes, año 2, núm 4, septiembre 2019-marzo 2020, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica <http://www.encartesantropologicos.mx>. ISSN: 2594-2999. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de la revista. Se autoriza la reproducción parcial de los materiales publicados siempre y cuando se haga con fines estrictamente no comerciales y se cite la fuente. Salvo excepciones explicitadas, todo el contenido de la publicación está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.