



Del Espíritu a la gente

Sobre las especificidades del *ethos*
pentecostal y su incidencia socio-política.
El caso del Centro Cristiano Nueva Vida
en Buenos Aires

Nicolás Panotto

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales



Resumen

Este trabajo tiene por objetivo aportar a la identificación de los diversos acercamientos al estudio de la relación entre pentecostalismo y política, especialmente desde el análisis de la dimensión socio-cultural que poseen las dinámicas identitarias que caracterizan este sector religioso. Para ello, vincularemos el aporte de distintas corrientes de teología pentecostal en América Latina con un caso de estudio: el Centro Cristiano Nueva Vida (CCNV) en la ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Palabras claves: Pentecostalismo, Política, Teología, Espacio público.

Abstract

This work aims to contribute to the identification of the different approaches to the study of the relationship between Pentecostalism and politics, especially from the analysis of the socio-cultural dimension that possess the identity dynamics that characterize this religious sector. To do so, we will link the contribution of different currents of Pentecostal theology in Latin America with a case study: the Centro Cristiano Nueva Vida (CCNV) in the City of Buenos Aires, Argentina.

Keywords: Pentecostalism, Politics, Theology, Public space.



Resumo

Este trabalho pretende contribuir para a identificação das diferentes abordagens ao estudo da relação entre o pentecostalismo e política, especialmente desde que a análise da dimensão sócio-cultural da dinâmica de identidade que têm caracterizado este sector religioso. Para fazer isso, nós iremos ligar a contribuição de diversas correntes de teologia pentecostal na América Latina com um estudo de caso: O Centro Cristão Nueva Vida (CNVC), na cidade de Buenos Aires, Argentina.

Palavras-chave: pentecostalismo, política, teologia, espaço público.

Nicolás Panotto

Nicolás Panotto es director general del Grupo de Estudios Multidisciplinario en Religión e Incidencia Pública (GEMRIP). Es Licenciado en Teología por el Instituto Universitario ISEDET, Buenos Aires y doctorando en Ciencias Sociales y Maestrando en Antropología Social por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Argentina. Panotto es becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en Argentina y miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL).

Cita recomendada de este artículo

Panotto, Nicolás (2016). «Del Espíritu a la gente: Sobre las especificidades del *ethos* pentecostal y su incidencia socio-política. El caso del Centro Cristiano Nueva Vida en Buenos Aires». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 4: pp. 53–82. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>> [consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



Introducción

Los análisis sobre la relación entre pentecostalismo y política en Argentina se podrían encuadrar en diversos lentes epistemológicos y metodológicos. Todo depende de cómo se definan, precisamente, los tres elementos presentes en este gran campo. Por un lado, el mismo pentecostalismo: ¿Pentecostalismo o pentecostalismos? ¿Neo-pentecostalismo/s? ¿Es un cuerpo religioso institucionalizado o más bien una tendencia transversal cuya especificidad es porosa y con expresiones dispersas y variadas?. Por otro, la política: ¿Hablamos de partidos políticos? ¿Movimientos sociales? ¿La relación con el Estado o la sociedad civil? ¿De una de ética social? Por último, el tipo de relación entre estos elementos: ¿Podemos distinguir ambos campos tajantemente? ¿Cuál es la frontera divisoria? ¿Lo político se inmiscuye en lo religioso/pentecostal? ¿lo religioso es político? ¿Lo político puede ser una expresión religiosa?

A grandes rasgos, podríamos identificar cuatro tendencias dentro de este campo de estudio en Argentina, los cuales, vale aclarar, no están delimitados y separados entre sí sino que poseen diversos entrecruces, dependencias y vínculos. Primero, encontramos una serie de trabajos sobre la relación entre pentecostalismo y política partidaria —enfocados principalmente en los fenómenos durante las décadas de 1980 y 1990—, que responden a una visión que podríamos definir como *institucionalista* ya que entiende el vínculo entre estos campos más bien desde las dinámicas que se conforman entre las segmentaciones institucionales de estos espacios; o sea, desde los partidos y las estructuras altas y bajas de la política institucional —Estado, municipios, etc.—, y los cuerpos de liderazgo eclesiales, las denominaciones, iglesias y federaciones (Carbonelli, 2009; Wynarczyk, 2009, 2010).

En segundo lugar, existe una corriente donde predomina la comprensión de las iglesias evangélicas como movimientos sociales, identificando la influencia de esta vertiente religiosa —con especial énfasis en el crecimiento del pentecostalismo luego del regreso de la democracia en 1983— desde su poder de convocatoria, movilización y capacidad identitaria, así como desde la influencia del líder (Maristoica, 1994).



En tercer lugar, los análisis en torno a los espacios populares se concentran en el estudio del poder catalizador del pentecostalismo en relación a las caracterizaciones particulares de dicha denominación social, como también su capacidad de construir identidades socio-políticas alternativas a las instituciones tradicionales, y su lugar simbólico y estratégico para responder a diversas crisis del campo social, especialmente en la década de 1990 (Míguez, 1999; Seman, 2000; Seman y Míguez, 2006).

Por último, encontramos un conjunto de investigaciones más recientes que entienden esta relación desde una comprensión más amplia de lo político. Así, esta comprensión define este vínculo como un *ethos* social y como marco de comprensión y definición identitaria, donde entran en juego diversos tipos de prácticas cotidianas, rituales, simbólicas y discursivas en el grupo. Esto habilita el análisis de dicho vínculo desde un conjunto más extenso de elementos relacionados con las prácticas microsociales de los creyentes y la comunidad social inmediata (Algranti, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010).¹

Lo que nos interesa resaltar en este trabajo es la importancia que reside en la manera en que se comprenden y precisan estos campos. Dentro de los estudios socio-antropológicos existe un amplio consenso sobre la pluralidad de expresiones del pentecostalismo, sean en sus *discursos teológicos* —desde la ortodoxia pentecostal hasta la teología de la prosperidad—, en su *composición religiosa* —del pentecostalismo tradicional al neopentecostalismo—; y su *lugar social* —desde los sectores populares hasta la clase media—. Sin embargo, aún podemos decir que queda camino por recorrer con respecto a la definición de la dimensión política inherente, tanto de lo religioso en general como del pentecostalismo en particular.

Los estudios mencionados con respecto a los sectores populares han ayudado a cuestionar y deconstruir las categorías analíticas y antropológicas predominantes en las ciencias sociales volcadas al análisis del fenómeno religioso. Empero, aún sigue existiendo con mayor fuerza una visión institucionalista de lo político —o sea, de

¹ Para ampliar este tema, ver las obras de Joaquín Algranti (2006), Michael Bergunder (2009), Miguel Ángel Mansilla (2009) y Marcos Carbonelli (2011).



la relación entre religión y política partidaria— y poca profundización en temas vinculados a la dimensión ética, cultural e identitaria de lo político.

En este trabajo, definimos *lo político* como la dimensión constitutiva de todo grupo social impresa en la búsqueda de su constitución identitaria dentro de una dinámica agonística —o sea, conflictiva y en constante cambio—, a partir de la pluralidad de opciones, posibilidades y demandas que componen tanto su propio campo heterogéneo identitario como el espacio público donde se inscribe. Ello se diferencia de *la política* como conjunto de prácticas y formas institucionales particulares que intentan responder contextual y coyunturalmente a dichas búsquedas, en un momento determinado (Mouffe, 2007, 2014).

Dicha distinción sirve a revisión de los marcos analíticos en varios sentidos: (a) amplía la dimensión política hacia otros sujetos sociales; (b) permite reconocer dicha dinámica desde otras prácticas, performances y caracterizaciones del grupo social, que sirven a la constitución de su identidad —lo discursivo, simbólico, ritual, estético, etc.—; (c) pluraliza las posibles formas de institucionalidad y, (d) como resultado de esto último, deconstruye el estatus de las formas institucionales tradicionales —Estado, partidos, movimientos, etc.—.

Esta definición, además, nos permite enmarcar la relación entre pentecostalismo y política, no ya desde una diferenciación absoluta entre campos totalmente divergentes o restringida a un tipo de vínculo institucional, sino más bien desde las particularidades identitarias propias del campo religioso. En otras palabras, los discursos teológicos, las prácticas rituales, las instancias litúrgicas, las formas de organización del liderazgo, los espacios educativos eclesiales, los departamentos de trabajo, entre otros elementos propios de las comunidades pentecostales, representan en sí mismos especificidades que responden a dinámicas políticas en tanto instancias donde se construyen subjetividades y reinterpretan procesos sociales.

Esta opción epistemológica se vincula con la cuarta tendencia en los estudios de la relación entre pentecostalismo y política que mencionamos anteriormente, la cual algunos vinculan con un *giro antropológico* dentro de los estudios religiosos. Esto focaliza el



análisis en los procesos micro inscriptos en las comunidades y sujetos, los universos discursivos y retóricos, el lugar de las prácticas y performances cotidianas, entre otros elementos particulares de esta disciplina (Carozzi, 1993; Algranti, 2009; Carbonelli, 2011). Este giro pone un énfasis especial en la noción de identidad como catalizador de una pluralidad de dinámicas que atraviesan el espacio religioso en tanto agente socio-político y los respectivos vínculos con otras instituciones dentro de la arena pública. Así, no sólo reflejan un tipo de relación sino también procesos de dislocación y diferenciación que demarcan fronteras de alteridad. Estas fronteras, por un lado, redefinen la especificidad de la comunidad religiosa frente a otro tipo de instituciones, y por otro, las dinámicas antagónicas de dicha relación (Burity, 2009; Panotto, 2014).²

Por esta razón, volviendo al objetivo central de este trabajo —el estudio de la relación entre pentecostalismo y política— es importante focalizar el análisis en las propias percepciones del campo pentecostal, especialmente en lo que refiere a su relectura teológica de las dinámicas socio-políticas. Para ello, en este trabajo proponemos dos aspectos a ser considerados. Por un lado, analizar a grandes rasgos algunas fuentes bibliográficas de teólogos pentecostales contemporáneos que hacen una relectura de su tradición en diálogo con diversos temas dentro del campo socio-político. Por otro lado, seguir su compromiso con otros marcos teóricos, como análisis de las redefiniciones dentro del mismo campo pentecostal por parte de algunos referentes de la generación de primeros académicos teólogos dentro del pentecostalismo latinoamericano. A partir de dichas conclusiones, analizaremos específicamente el caso del Centro Cristiano Nueva Vida (CCNV) en Buenos Aires como ejemplo de cómo las categorías específicas del

² Aquí ponemos en duda la aseveración de Algranti (2009: 85-86) con respecto a las limitaciones de este tipo de abordaje —«la antropología no basta»—. Más allá de que en este caso el autor se refiere a la necesidad de que la sociología de la religión aporte a debates teóricos más amplios dentro de la sociología en tanto disciplina, no creemos que el estudio antropológico, por su especificidad metodológica centrada en la etnografía y el análisis de la agencia, no sea un medio para el estudio de cuestiones estructurales. Por el contrario, este tipo de abordajes no implica dejar de lado marcos de lectura más amplios sino, más bien, indagarlas desde un encuadre más localizado.



pentecostalismo actúan como marcos de articulación de diversas dinámicas socio-políticas.

¿Pentecostalismo progresista?

Amos Young es uno de los teólogos más renombrados hoy dentro del campo de estudios del pentecostalismo. Al tiempo que su trabajo analiza este fenómeno a nivel global, se centra en África, Asia y, especialmente, América Latina. Young (2010: 26-38) hace una distinción entre tres tipos de relación de dicha expresión religiosa con la cultura y la sociedad:

(a) En primer lugar, Young (2010) identifica el *sectarismo pentecostal*, es decir, espacios que responden a una cosmovisión separatista, restauracionista, apocalíptica —milenarista— y a una exégesis literalista del texto bíblico.

(b) En segundo lugar, se encuentra 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 relee desde su particularidad discursiva y teológica.³

(c) Por último, se presenta el *progresismo pentecostal*, que realiza una relectura de los discursos y prácticas propios a su especificidad religiosa en diálogo con otros fenómeno religiosos — como la espiritualidad de los pueblos indígenas en países andinos o diversas religiosidades africanas y asiáticas— y marcos teológicos —la teología de la liberación en América Latina o la teología Minjung en Asia—. Este diálogo provoca que 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.

³ Esto lo podríamos relacionar con la distinción que hace Hilario Wynarczyk (2009) entre dualismo negativo y dualismo positivo: mientras el primero apartaba a la iglesia del «mundo», el segundo pone a la primera como prototipo moral y ético del segundo.



Precisamente es el rastro de este pentecostalismo progresista el que queremos seguir en este trabajo. En el campo de la teología latinoamericana, este tema se ha trabajado desde principios de la década de 1990, 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*. En ese libro, Míguez Bonino 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 André Droogers es uno de los referentes más importantes— fue la obra de mayor influencia en el campo de la teología evangélica. Editado por Barbara Boudewijnse, André Droogers y Frans Kamsteeg, el libro presenta ensayos que estudian el lugar de este sector religioso en diversos campos sociales —especialmente el rural— y regiones —principalmente Brasil, el Caribe y los países andinos—. Al mismo tiempo, los ensayos también muestran las paradojas del pentecostalismo con respecto a la relación entre sus propuestas teológicas y sus prácticas sociales y eclesiales.

En ese libro, Droogers (1991: 21-22) describe estas paradojas de varias maneras: (a) Si bien el pentecostalismo promueve el laicado a través de su doctrina en la experiencia personal del Espíritu Santo, existen muchas iglesias con una fuerte jerarquía; (b) Mientras que hay libertad para la expresión de las emociones, también existen estructuras y discursos fundamentalistas y rígidos; (c) Aunque suele existir muy poca criticidad con respecto al contexto social y político circundante, los creyentes pentecostales luchan por un testimonio y ciudadanía ejemplares; (d) Al tiempo que creen en una escatología futurista, por otra parte se habla del presente; y (e) Las mujeres tienen un lugar central dentro de la estructura, pero simbólica y discursivamente están aún relegadas a un segundo plano en comparación con los varones.



Estas obras representan dos aportes significativos en el campo de la teología para una relectura del pentecostalismo desde sus posibilidades hermenéuticas y prácticas. Su importancia reside en que intentaron superar algunos análisis reduccionistas y prejuiciados preponderantes en la época, especialmente durante la década de 1980. Al mismo tiempo, dos de los teólogos pentecostales más reconocidos en América Latina —analizados también en las obras mencionadas— son Juan Sepúlveda de Chile y Bernardo Campos de Perú.

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) menciona cuatro aspectos de la relación entre dicha corriente y el pentecostalismo: (a) la emergencia en sectores pobres, (b) lectura popular de la Biblia, (c) la centralidad de la experiencia de conversión y (d) 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 estos grupos dependerá de la configuración interna de las comunidades eclesiales. Campos entiende estas comunidades eclesiales como «Iglesia» —una estructura jerárquica y burocratizada— o como «disidencia religiosa» —más entendida como movimiento transversal—. Por último, hace un estudio del rol del Espíritu. Este es un tema representativo en la cosmovisión pentecostal en lo que refiere a la experiencia personal del creyente y el cuestionamiento a la ortodoxia evangélica. Campos (2002b) concluye que el Espíritu es una 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.

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, encontramos el trabajo de Darío López, actual obispo de la Iglesia de Dios en Perú, la única iglesia nacional de dicha denominación que posee un sínodo independiente al de Estados Unidos. López (2000; 2002) ha realizado un detallado trabajo etnográfico entre grupos del Sendero Luminoso en las selvas peruanas y con 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 relaciona elementos de la teología y práctica pentecostales —tales como la utopía milenarista, la confianza en la protección divina, y el heroísmo militante— con aspectos claves de la participación política de estos creyentes. López concluye que estos cristianos realizaban esta participación política 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 la década de 1990, con las experiencias de pentecostales militantes en espacios populares y la sociedad civil (López, 2004).

El análisis del trabajo 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. Esta vertiente 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. Esto 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, podemos ver una resignificación de diversos conceptos teológicos centrales del pentecostalismo —tales como el lugar del Espíritu, la relación entre fe y sociedad, la experiencia de conversión, entre otros—, desde una dinámica 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.⁴

Finalmente, teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, 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 este sentido, 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 hermenéutico de resignificación de subjetividades, de la identidad comunitaria y la interpretación de los procesos sociales por parte de las instituciones eclesiales, grupos de liderazgo y, principalmente, del conjunto de creyentes.

«Pentecostales hasta la médula»: Espiritualidad, milagros y «revolución»

Lo desarrollado hasta aquí muestra una dinámica de doble retroalimentación. Por un lado, diversos procesos sociales y discursos socio-políticos encuentran intersticios dentro de la teología y práctica pentecostales, lo cual habilita resignificaciones y reapropiaciones. Por otra parte, la misma especificidad del discurso pentecostal ofrece instancias particulares para habilitar dichos procesos.

⁴ Véase la definición de los discursos teológicos como significantes vacíos en cuya polivalencia de sentido permiten una diversidad de reinterpretaciones (Algranti, 2008; Panotto, 2012)



Historia y diversificación de los ministerios socio-políticos del CCNV

En esta dirección, analizaremos cómo se desarrolla este proceso en el caso del Centro Cristiano Nueva Vida —de aquí en adelante citado como CCNV—. Dicha comunidad neopentecostal reside en la ciudad de Buenos Aires. Su origen se remonta a 1982 en tiempos del regreso de la democracia, período donde el pentecostalismo argentino tuvo un gran auge, así como grandes resistencias. Perteneciente a la Unión de las Asambleas de Dios (UAD), el CCNV se transformó en una de las iglesias con mayor membresía del país —más de 30.000 personas—. Su historia persigue las mismas trayectorias del campo pentecostal argentino a lo largo de las últimas décadas: un fuerte crecimiento numérico en la década de 1980 junto a un establecimiento más evidente dentro de la arena pública, y un afianzamiento en la década de 1990 a través de nuevos encuadres institucionales (Wynarczyk, 2009).

La crisis socio-económica que atravesó Argentina en el año 2001 representó el epicentro de una fuerte transformación dentro del CCNV, así como sucedió en casi todo el campo evangélico argentino en ese tiempo. Más allá de que esta comunidad ha tenido históricamente un extenso trabajo social y comunitario, dicha coyuntura —como todos los entrevistados de la comunidad coinciden— llevó a un replanteamiento más profundo a nivel teológico y eclesiológico sobre el rol social, político y público del CCNV. Esto se puede ver, por ejemplo, en la distancia que esta iglesia toma de la Asociación Cristiana de Iglesias Evangélica de la República Argentina (ACIERA) a razón de diferencias sobre los pronunciamientos de dicha federación con respecto a la situación social del país. Como desarrollamos en otro trabajo (Panotto, 2014a), parte de la identidad del CCNV deviene de estas diferenciaciones —internas y externas— con respecto a otros espacios y discursos, muchos de ellos tradicionales dentro del campo evangélico argentino.

El CCNV ha puesto en marcha distintos ministerios vinculados con el trabajo en torno a temáticas socio-políticas y prácticas de incidencia pública (Panotto, 2012). Por ejemplo, encontramos Liberando Argentina con Trabajo y Educación (LATE), una agrupación compuesta principalmente por miembros de distintos



templos del CCNV —especialmente de Capital Federal y provincia de Buenos Aires—, aunque también concurren personas ligadas a proyectos de trabajo que no son miembros formales de la iglesia. Esta agrupación tiene por objetivo conformar un foro de discusión sobre temas políticos y de agenda pública. Varios de los participantes tienen filiaciones partidarias diversas desde Propuesta Republicana en Capital Federal —partido considerado de centroderecha— hasta expresiones del Frente para la Victoria y otros grupos peronistas vinculados al oficialismo. Sus mayores actividades han sido la conformación de mesas barriales por la seguridad —promovidas por el Ministerio de Seguridad de la Nación— y la participación en espacios de diálogo junto a otras organizaciones sociales, grupos políticos y partidos.

A partir del 2013, LATE se fusionó con otro ministerio importante del CCNV denominado *No matarás* (Panotto, 2013). Este se presenta como un «movimiento» de representación nacional, cuyo propósito es luchar contra todo escenario de violencia. Dicho espacio se conforma de diversos grupos de trabajo —Economía, Política, Ambiente, Justicia, Educación, Salud, Integridad— que se dedican a la investigación y sensibilización en la temática correspondiente. Esta agrupación también organiza marchas y manifestaciones —como la realizada por la «Masacre de Pompeya» junto Enrique Piñeyro, director del documental sobre este caso llamado *El Rati Horror Show* (2010)—, conferencias y paneles temáticos, declaraciones públicas y proyectos comunitarios —como el programa «Sopa de letras» para atención de personas en situación de calle, el proyecto de abastecimiento de agua potable «Dame de beber» entre grupos indígenas de Formosa, entre otros—.

Como mencionamos, la construcción de estos espacios de incidencia implicaron no sólo replanteos en las prácticas institucionales sino también en los discursos teológicos y fundamentos doctrinales. En otro trabajo (Panotto, 2014a) hemos estudiado la manera en que diversos conceptos centrales para la cosmovisión pentecostal —tales como reino de Dios y guerra espiritual— son resignificados desde una lectura más amplia, en relación a temáticas socio-políticas y en diálogo con corrientes teológicas latinoamericanas.



Este replanteamiento institucional y teológico conllevó también a la construcción de redes con otros espacios eclesiales, más aún teniendo en cuenta la resistencia del CCNV con espectros como ACIERA, «Argentina, oramos por vos» o «Pastores por la ciudad». De aquí que Guillermo Prein, pastor principal del CCNV, formó *Pastores por la gente*, un grupo de diálogo sobre diversos temas en teología, Biblia, pastoral y coyunturas socio-políticas. 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 (Prien, 2015).

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.

Estas caracterizaciones reflejan, a su vez, varios elementos centrales de la propia teología protestante tales como el sacerdocio universal de los creyentes, evangelización, centralidad de la comunidad eclesial local, testimonio personal. Sin embargo,



también incluyen aspectos teológicos presentes en la teología latinoamericana, especialmente dentro de las vertientes ecuménica, liberacionista y la llamada «misión integral» (Panotto, Suarez, Gatti, 2012). Esta vertientes incluyen desde temas como voz profética, encarnación, y justicia, hasta tópicos que evocan al campo socio-político, como la ecología, la denuncia, o la incidencia social.

El liderazgo de Prein en la militancia político-pastoral

Retomando lo mencionado por Campos (2002a) sobre la relación entre la composición interna de la comunidad eclesial y su visión socio-política, en el caso del CCNV podemos afirmar que hay una relación estrecha entre la cosmovisión social preponderante en la institución y la figura del pastor Guillermo Prein. Por ello, nos concentraremos en analizar su historia, persona y trabajo, y cómo ello influencia en diversos aspectos de la iglesia y sus miembros.⁵

El pastor Prein posee un pasado de militancia durante sus estudios secundarios en una agrupación guevarista hacia fines de la década de 1970, en pleno comienzo de la dictadura militar. Este período de su vida está profundamente influenciado por su participación política y, además, por una fuerte experiencia de conversión a los 18 años, en una pequeña comunidad de las Asambleas de Dios en el barrio de La Boca. Ambos elementos — conversión y militancia— han marcado los inicios de su vida de creyente y ministerio.

Fue en este tiempo cuando decidió ingresar al seminario pentecostal Instituto Río de la Plata, con el objetivo de formarse para su «llamado pastoral». Allí —nos comenta en una entrevista personal— mantuvo discusiones con muchos de sus profesores que consideraba conservadores, por su desacuerdo en varios aspectos de la teología pentecostal. Su primer trabajo fue dirigir una iglesia en Isla Maciel, una zona marginal al sur de la Provincia de Buenos Aires. Prein describe que desde esta primera experiencia intentó

⁵ Para profundizar el análisis de la relación entre el liderazgo de Prein y la construcción de imaginarios socio-políticos en el CCNV, véase Panotto (2013).



llevar un tipo de pastorado alternativo, lo cual vincula directamente con su historia de militancia política. Por ejemplo, una de las primeras actividades que realizó fue un taller sobre sexualidad para mujeres jóvenes, debido a los altos porcentajes de embarazo adolescente en la zona. Esto provocó críticas y resistencias por parte de la iglesia a la que pertenecía. En 1982 se traslada al barrio de Parque Patricios, un barrio de Capital Federal, para fundar el CCNV.

Prein establece una relación directa entre el trabajo pastoral de la iglesia y la acción política. Más aún, afirma que ambos elementos son casi indiferenciables. En una entrevista, Prein (2013b) 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, la acción pastoral lo lleva a sostener que es conveniente dar prioridad a trabajar por *la gente* en lugar de pertenecer a espacios burocráticos partidarios.

La gente como significativa espiritual y político

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 la relación con partidos. Así, luego de describir el trabajo del CCNV con diversas cooperativas, talleres, escuelas de oficio y fabricas en la localidad de Avellaneda en la Provincia de Buenos Aires, Prien (2014) afirma lo siguiente:

Cuando uno 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. Hací 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 significante que cumple un rol hermenéutico central. Desde una cosmovisión religiosa y teológica, ella se respalda en una relectura del ministerio de Jesús, especialmente en 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 —elementos centrales de la teología pentecostal, a diferencia de otros grupos evangélicos— son rescatados pero desde una relectura socio-política y una inscripción de los Evangelios en las dinámicas y experiencias de la vida cotidiana (Panotto, 2014b). En palabras de Prein (2013b):

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

La gente se ubica —tanto en el discurso de Prein como en parte del liderazgo del CCNV— como un significante cuestionador. Por una parte, interroga diversas cosmovisiones políticas presentes tanto en la iglesia en particular como en el campo evangélico en general, especialmente las que refieren a la «impureza» de la práctica política y la necesidad de construir nuevos marcos de intervención social. Podríamos decir que este elemento es una radicalización del imperativo de purificación moral de la burocracia política que Carbonelli (2009) identifica en las búsquedas de «políticos evangélicos». Decimos «radicalización» porque en este caso no se infiere 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* habilita una redefinición de la misma política, especialmente sobre lo que Anthony Guiddens (1991) denomina



como «política de la vida». Es decir, donde la microfísica de las experiencias cotidianas de las comunidades y los individuos —tanto creyentes como de la comunidad social en general— cobra un lugar central en tanto epicentro político. Ello también se relaciona 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— que posee la iglesia en esta transformación. Por ello, este conjunto de resignificaciones tiene directa relación con la perspectiva misionológica del CCNV, o sea, en la misma comprensión de su ser-ecclesial.

Daniela (2014) — quien es miembro del CCNV — cuenta con un pasado dentro de la iglesia de los Hermanos Libres, es abogada, militante de una agrupación política de izquierda y participante en LATE y *No matarás*.⁶ En una entrevista realiza una vinculación entre la práctica ecclesial y su foco en las personas de la siguiente manera:

Tenemos esa visión populista de remarcar a personas antes que la doctrina [...]. Vos lo escuchas a Guillermo de manera privada y él siempre dice: “no es bueno eso [...] que las personas digan: lo dice el pastor y lo hago”. Él dice: “no, vos no tenés que hacer las cosas porque yo te lo digo. Vos tenés que hacerla por una convicción cristiana”.

En sus palabras es interesante observar que la descripción de la perspectiva misionológica del CCNV la realiza a través de una «visión populista». Cabe destacar que este concepto posee algunos ecos en relación a las perspectivas políticas de algunas agrupaciones políticas en Argentina.

Cosmovisión pentecostal en clave política

La propuesta de Prein no deja de lado sino que incluye y redefine lo que tradicionalmente se comprende como características propias del universo pentecostal. Por ello, los milagros, las sanidades y las manifestaciones de poder poseen un lugar central dentro de la cosmovisión del CCNV, pero desde una comprensión alternativa

⁶ A lo largo de este artículo se utilizan los nombres reales con permiso de los entrevistados.



del sujeto creyente, de la institución eclesial y del compromiso social evocado por la fe cristiana. En este sentido, la antropología evangélica tradicional focalizada en la «salvación del alma» se resignifica a partir de una comprensión más integral de los sujetos, lo cual se refleja en sus palabras:

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”

En otras palabras, 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 releídos desde otras claves hermenéuticas, vinculadas principalmente a una comprensión de lo público y social de la fe, la espiritualidad y la iglesia. En esta dirección, Prein (2008) realiza la siguiente definición de lo que son los «pentecostal-es»:

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 retórica muy particular en Prein. El lenguaje que utiliza se construye de una matriz donde se entremezclan lenguaje religioso —más específicamente pentecostal— y conceptos socio-políticos. Aquí podemos resaltar dos elementos centrales. Primero, el potencial articulador que posee el lenguaje religioso en tanto significante vacío (Laclau, 1996). Esto implica que términos como «fe», «Dios», «milagro», entre otros, poseen una capacidad articuladora entre diferentes campos del sentido, en este caso socio-políticos. En otras palabras, tiene una función metonímica (Laclau, 2000; Algranti, 2009) que permite un intercambio entre diversos campos de significación —en este caso, religión, iglesia, sociedad y política—, permitiendo la construcción de una matriz simbólica. Esa matriz simbólica no sólo define a cada término en sí sino, especialmente, la ampliación hacia y articulación con otros campos, al decodificar las fronteras y restricción de sentido aplicadas a los discursos religiosos.

En segundo lugar, la apocalíptica y cosmovisión escatológica inherentes al universo simbólico pentecostal 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, apelando a la agencia del creyente a partir de su propia fe (Panotto, 2014a).

Esta particularidad del pentecostalismo en el CCNV puede verse interpelada 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 —Iglesia Bautista—, aunque sus búsquedas tanto espirituales como políticas lo llevaron finalmente al CCNV. En este sentido, 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. En una entrevista Daniel (2013) afirma:

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.

Si pasamos a analizar elementos aún más específicos dentro de la cosmovisión pentecostal, podemos ver el uso particular de diversos conceptos y prácticas, en este caso las profecías, los milagros y la fe. Con respecto al primero, el CCNV acostumbra a construir su agenda de trabajo anual a partir de una «palabra» divina –profecía–, o sea, 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:

AVANZÁ CON FE COMBATIVA

Muros que caen al paso del pueblo, ramerías 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 arroja 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. 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. (Prein, 2013a)

La apelación a las profecías o «palabras» —de Dios— particulares para un individuo o comunidad es una práctica común dentro del pentecostalismo. Representa también 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 actual con el texto bíblico para no entrar en contradicción, o aquellos —en su mayoría pentecostales— que aceptan la práctica profética en la actualidad como un elemento de la cotidianidad de la comunidad.

En el caso del CCNV, podemos ver que 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— en el pentecostalismo, le da una capacidad significativa particular. Como analiza Rafael Falco (2010), hay una relación directa entre la reinterpretación de sistemas míticos y el carisma —comprendido como poder circulante, no sólo como investidura unipersonal—. También Pierre Bourdieu (2002) 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 particular por su función dentro de la cosmovisión pentecostal y por el «poder» que posee su evocación por parte del líder de la comunidad.



Llama la atención el uso de una retórica fuertemente politizada —«revolución», «combate», «pueblo»— juntamente con otros elementos propios del pentecostalismo. Como mencionamos anteriormente, estos últimos actúan como significantes polivalentes, que permiten la resignificación de los primeros.

Por último, los conceptos de fe y milagros también son utilizados desde esta visión antropológica particular y alternativa, al menos comparando con otros casos dentro del campo evangélico. Ellos representan una instancia disruptiva dentro del marco cotidiano del creyente, pero en el caso del CCNV intentan ser instancias de resignificación de prácticas sociales. Aquí vale diferenciar este abordaje con la conocida tendencia de la teología de la prosperidad (Semán, 2001) En este caso, las transformaciones a nivel económico son inscriptas en una interpretación más amplia, dentro de la cosmovisión socio-política y los esfuerzos de trabajo comunitario del CCNV. Es así que en una entrevista Prein (2013b) hace una relación directa entre la fe y las cuestiones económicas:

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 [...]

Lo descrito hasta aquí no implica que todo este universo simbólico y discursivo sea aceptado por el CCNV de manera homogénea por parte de toda la comunidad y el cuerpo de liderazgo. Como una iglesia que ha atravesado por diversos procesos históricos, y que también recibe personas de otras iglesias



con prácticas y teologías divergentes, el CCNV experimenta tensiones entre las concepciones ortodoxas del pentecostalismo y las reinterpretaciones hasta aquí analizadas. Esto lo vemos en la siguiente afirmación de Daniel (2013):

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 [romano]. Entonces, después, cualquier palabra que dice el pastor o líder, es una palabra que hay que respetar a rajatabla.

Es interesante notar cómo estas dinámicas también son descritas por Daniel con un lenguaje político. Como afirmábamos anteriormente, esto nos muestra que las formas de organización eclesial y los discursos teológicos permiten ser comprendidos desde significantes socio-políticos, como también —a nivel inverso— las mismas prácticas religiosas y discursos teológicos habilitan instancias de resignificación política.

Conclusión

Luego de identificar diversas formas de acercarse a la relación entre pentecostalismo y política en Argentina, hemos propuesto profundizar en un enfoque que define lo político desde el análisis de las dinámicas micro de la comunidad religiosa. Allí entran en juego el lugar de las performances rituales y dinámicas discursivas propias del pentecostalismo, en la articulación y resignificación de sentidos socio-políticos. Como dijimos, esto nos lleva a indagar las posibles dimensiones políticas inherentes a las prácticas religiosas y discursos teológicos.

Específicamente dentro del campo pentecostal, identificamos trabajos teológicos que ofrecen una relectura de elementos propios de este fenómeno religioso, en torno a marcos interpretativos vinculados a temáticas relacionadas los procesos dentro del espacio público y las prácticas socio-políticas cotidianas. Esto lo



denominamos —apelando a Youg (2010)— como *pentecostalismo progresista*. Dicha enunciación se relaciona con el abordaje por parte de corrientes de teología pentecostal de temáticas que tradicionalmente han sido desarrolladas por otras corrientes reconocidas como más progresistas como la teología de la liberación u otras de corte ecuménico.

El breve estudio de caso del Centro Cristiano Nueva Vida (CCNV), especialmente del lugar de Prein como pastor de la comunidad, nos sirve de ejemplo de algunas de estas dinámicas. Primero, es una comunidad que entiende su labor política a partir de su trabajo comunitario y discurso de fe, construyendo un marco identitario en tensión con otros cuerpos políticos tradicionales, como son los partidos. Segundo, su sentido de pentecostalidad —la apelación a la experiencia del Espíritu, la existencia de milagros y sanidades, el ejercicio de la fe, y la provisión económica por parte de Dios— sirve como marco práctico y retórico. A través de estos procesos se redefinen — desde una hermenéutica alternativa — nuevos sentidos y articulaciones discursivas y prácticas en el campo socio-político.

Referencias bibliográficas

- Algranti, Joaquin (2006). «Notas para el estudio de las comunidades pentecostales». *Scripta Ethnologica* 28: pp. 95-120.
- Algranti, Joaquin (2007). «La política en los márgenes: estudio sobre los espacios de participación social en el neo-pentecostalismo». *Caminhos* 5, No. 2: pp. 361-380.
- Algranti, Joaquin (2008). «De la sanidad del cuerpo a la sanidad del alma. Estudio sobre la construcción de las identidades colectivas en el neo-pentecostalismo argentino». *Religião e Sociedade* 28, No. 2: pp. 179-209.



- Algranti, Joaquin (2009). «Auge, decadencia y ‘espectralidad’ del paradigma modernizador: viejos y nuevos problemas en el estudio del pentecostalismo en América Latina. En Carlos Alberto Steil, Eloísa Martín y Marcelo Camurça (eds.), *Religiones y culturas: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Biblos, pp. 57-87.
- Algranti, Joaquin (2010), *Política y religión en los márgenes*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus.
- Bergunder, Michael (2009). «Movimiento pentecostal en América Latina: Teorías sociológicas y debates teológicos». *Cultura y Religión* 3, No. 1: pp. 6-36.
- Bourdieu, Pierre (2002). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Editora Nacional.
- Boudewijnse, Barbara; André Droogers y Frans Kamsteeg, eds. (1991), *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José: DEI.
- Burity, Joanildo A. (2009). «Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina». *Ciências Sociais* 45, No. 3: pp. 183-195.
- Campos, Bernardo (2002a). *Da reforma protestante a pentecostalidade da igreja. Debate sobre o pentecostalismo na América Latina*. São Leopoldo, RS: CLAI/Sinodal.
- Campos, Bernardo (2002b). *Experiencia del espíritu. Claves para una interpretación del pentecostalismo*. Quito: CLAI.
- Carbonelli, Marcos (2009). «Desde el barrio: perspectivas acerca de la actividad política de pastores evangélicos en el Conurbano Bonaerense». *Ciencias Sociales y Religión* 11, N° 11: pp 107-129.
- Carbonelli, Marcos (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* 5, N° 2 (Diciembre): pp. 96-116.



- 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: pp. 10-31.
- Daniel (2013). Entrevista realizada en Buenos Aires, el 15 del agosto.
- Daniela (2013). Entrevista realizada en Buenos Aires, el 3 del septiembre.
- Falco, Rafael (2010). *Charisma and Myth*. Londres: Continuum.
- Guiddens, Anthony (1991). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península.
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, Ernesto (2000). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- López, Darío (2000). *Pentecostalismo y transformación social*. Buenos Aires: FTL/Kairós.
- López, Darío (2002). *El nuevo rostro del pentecostalismo latinoamericano*. Lima: Puma.
- López, Darío (2004). *La seducción del poder. Los evangélicos y la política en el Perú de los noventa*. Lima: Puma.
- Mansilla, Miguel Ángel (2009). «Pentecostalismo y ciencias Sociales. Reflexión en torno a las investigaciones del pentecostalismo chileno (1968- 2008)». *Revista de Cultura y Religión* 3, No. 2: 21-42.
- Míguez, Daniel (1999). «Why Are Pentecostals Politically Ambiguous? Pentecostalism and Politics in Argentina 1983-1995». *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 67: pp. 57-74.
- Míguez, Daniel (2001). «La conversión religiosa como estrategia de supervivencia. Los pentecostales y el descenso social durante la “década perdida”». *Intersecciones en Antropología* 2: pp. 73-88.



- Míguez, Daniel (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 de Cultura y Religión* 6, N° 1: pp. 241-274.
- Míguez Bonino, José (1993). *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Mouffe, Chantal (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, Chantal(2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Panotto, Nicolás (2012). «Religión y nuevas formas de militancia: pentecostalismo y política en Capital Federal». *Proyecto* 61-62: pp. 203-221.
- Panotto, Nicolás (2013). «Liderazgos religiosos, carismas populistas y construcción de narrativas socio políticas: estudio de caso en una comunidad neo-pentecostal de Capital Federal». Ponencia presentada en las V Jornadas de la División de Historia. II Taller de Historia Regional. Universidad Nacional de Luján, 4 de septiembre. Luján, Buenos Aires.
- Panotto, Nicolás (2014a). «Pentecostalismos y construcción de identidades sociopolíticas». *Desafíos* 26, No. 2: pp. 73-96.
- Panotto, Nicolás (2014b). «Rostros de lo divino y construcción del ethos socio-político: relación interdisciplinaria entre la teología y la antropología en el estudio del campo religioso y la constitución de imaginarios políticos. El caso del pentecostalismo». Ponencia en el XI Congreso Argentino de Antropología Social. Universidad Nacional de Rosario, 23 al 26 de julio. Rosario, Santa Fe.
- Panotto, Nicolás, Ana Lourdes Suárez e Isabel Gatti (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 al 16 de Noviembre. Buenos Aires.
- Piñeyro, Enrique, dir. (2010). *El Rati Horror Show*, 86 minutos (DVD). Buenos Aires: Aquafilms.



- Prein, Guillermo (2008). «Pentecostal-es». Disponible en: <<http://guillermoprein.wordpress.com/2008/06/26/pentecostal-es/>> [Consultado el 14 de febrero de 2015].
- Prein, Guillermo (2012). «Teología del sur». Disponible en: <<http://www.cordialmentepxg.com/2012/12/17/teologia-del-sur/>> [Consultado el 14 de febrero de 2015].
- Prein, Guillermo (2013a) «Definida y revolucionaria. Palabra profética 2014». Disponible en: <<http://www.guillermoprein.com/2013/12/definida-y-revolucionaria.html>> [Consultado el 14 de febrero de 2015].
- Prein, Guillermo (2013b). Entrevista realizada en Buenos Aires, el 7 de julio.
- Prein, Guillermo (2015). «¿Que es Pastores por la Gente?». Disponible en: <<http://www.cordialmentepxg.com/que-es-pastores-por-la-gente/>> [Consultado el 14 de febrero de 2015].
- Seman, Pablo (2000). «El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares» en Maristella Svampa, ed., *Desde abajo: La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires: Biblos, pp 155-180.
- Seman, Pablo y Míguez, Daniel (2006). *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Biblis.
- 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 Michael Bergunder (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, pp.104-117.
- Villafañe, Eldin (1996). *El Espíritu liberador. Hacia una ética social pentecostal hispanoamericana*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Young, Amos (2010). *In the Days of Caesar. Pentecostalism and Political Theology*. Grand Rapids, MI: William E. Eerdmans.



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

Wynarczyk, Hilario (2010). *Sal y luz a las naciones. Evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)*. Buenos Aires: Instituto Di Tella/Siglo XXI.

