

Fe que hace la diferencia: prácticas religiosas, ontología(s) y construcción de lo público. Un caso dentro del pentecostalismo argentino

Faith that Makes a Difference: Religious Practices, Ontology(ies) and Construction of the Public. A case within Argentine Pentecostalism

Nicolás Panotto¹

Fecha de Ingreso: mayo 2016
Fecha de Aceptación: octubre 2016

Resumen: La relación entre religión y política puede ser definida según los marcos metodológicos que se utilicen, aunque principalmente a partir de cómo se precise cada campo en particular, pero especialmente el modo de comprender la relación como proceso. En este trabajo haremos una propuesta de análisis sobre este vínculo, indagando las cosmovisiones en torno a las nociones de “lo espiritual” y “lo mundano” dentro del pentecostalismo, y cómo su interacción –abordada desde el giro ontológico en la antropología contemporánea- nos puede arrojar luz sobre los procesos desde los cuales el campo religioso construye imaginarios y prácticas socio-políticas.

Palabras clave: pentecostalismo - giro ontológico - política - religión.

Abstract: The relationship between religion and politics could be defined according to the methodological frameworks used, but mainly on how each field is understood as particular element, especially the way of defining the process of relationship in itself. In this work we will afford an analysis of this link, developing the worldviews around the notions of “the spiritual” and “the mundane” within Pentecostalism, and how their interaction -approached from the ontological turn in contemporary anthropology- can shed light on the processes from which the religious field constructs socio-political imaginaries and practices.

Keywords: Pentecostalism - ontological turn - politics – religion.

¹ Doctorando en Ciencias Sociales – FLACSO, Argentina. Becario CONICET. Email: nicolaspanotto@yahoo.com.ar

Introducción

Al intentar definir la relación entre religión, política y espacio público, la respuesta dependerá de cómo entendamos cada elemento en cuestión y el marco donde se inscriben las dinámicas que se ponen en juego a partir de su interacción. De las diversas formas en que podríamos circunscribir este vínculo, identificamos tres principales, con sus respectivos marcos teóricos, metodológicos y epistemológicos. El primero es el institucionalista, donde la dinámica se concibe en términos de influencia de competencias, es decir, desde la medida en que cada campo influencia al otro, a partir de los tipos de relación que constituyen a nivel de estructura. Estos abordajes tienden a medir la influencia de lo religioso en el campo político desde una mirada cuantitativa, como por ejemplo, el número de candidatos referentes a la comunidad religiosa que ingresan a filas partidarias, el tipo de influencia que logran en diversos procesos dentro del campo político burocrático o el nivel de visibilidad en el espacio público.

Otro de los modos de concebir esta relación es la *pragmática*, la cual tiene mucha relación con la anterior –ya que su marco de mediación es la estructura institucional–, aunque se enfoca más específicamente con las formas en que cada instancia se sirve de la otra para alcanzar resultados específicos a favor de sus intereses particulares. En este caso, los estudios se focalizan en las *estrategias de articulación* que cada agente utiliza para vincularse, como por ejemplo, el realizar actividades en iglesias con el objetivo de ganar adeptos que aumenten el caudal electoral o el énfasis que dan algunos grupos religiosos sobre el compromiso político como un modo de “ganar el mundo” o de “moralizar la política”, de alcanzar visibilidad pública o hasta beneficios sociales y económicos.

El tercer abordaje es el *simbólico-discursivo*. En este caso las fronteras de la relación se hacen mucho más porosas y difusas. Espacios políticos que utilizan discursos religiosos para describir sus programas, significantes políticos que son utilizados por comunidades religiosas desde lecturas teológicas, términos políticos que alcanzan un lugar elemental en ciertas cosmovisiones religiosas, entre otros. En otros términos, los vínculos no se manifiestan más en la intersección de dos campos cuyas delimitaciones por momentos no son posibles de distinguir con claridad.

Todos estos abordajes son válidos y se pueden inscribir cada uno en distintos tipos de estudio, según los objetivos que se establezcan para la investigación. De todos modos, lo que caracteriza a todos ellos es que el vínculo entre lo religioso y lo político se da desde una *lógica intersticial*, es decir, desde un análisis de la relación a partir de la comprensión de dos campos que entran en juego –lo religioso y lo político- donde cada agente en cuestión es definido como un objeto con fronteras identitarias establecidas y clausuradas. En este sentido, hablar de *relación* no significa sólo la identificación de puentes y lineamientos entre objetos cerrados en sí mismos sino adentrarse a un proceso de deconstrucción del estatus ontológico de cada cuerpo identitario a partir del encuentro con el Otro.

Un elemento distinto concerniente al estudio de esta relación lo expresa la siguiente pregunta: ¿cómo analizar la relación entre la fe y la política, cuando la iglesia y los creyentes hablan de la “realidad espiritual” no sólo como un *marco de interpretación* (o sea, como una manera de apelar, leer y definir “el mundo”, es decir, la política, la sociedad, la moral, etc.) sino como una *realidad* que existe por sí misma, que se experimenta, se “siente” (en el cuerpo) y con la cual se “convive” casi como en un mundo paralelo dentro de la misma cotidianeidad? En otras palabras, cuando indagamos sobre “lo espiritual” en la vivencia misma del creyente nos encontramos con que es una “fuerza” que se “vive”, se “alimenta”, y con la cual se “batalla” y se “lucha” con otros “poderes” que se manifiestan en la cotidianeidad.

Durante el estudio de campo que sustenta este trabajo, encontramos a creyentes con gran experiencia militante (muchos de ellos con posiciones estratégicas en partidos tradicionales) y opciones políticas arraigadas y asumidas, donde su fe no sólo entra en juego como un campo de opción personal o *perspectiva* a partir de la cual dilucidar elementos de su posicionamiento ideológico particular. El “mundo espiritual” al que refiere su fe, actúa más bien como una dimensión que se manifiesta en la historia y a su vez se mantiene fuera de ella. Podríamos decir, entonces, que *el mundo y lo espiritual* –para el creyente- no son solo dos modos de vida que intervienen en su cotidianeidad sino dos dimensiones ontológicas que se encuentran en tensión dentro de la experiencia cotidiana, y en cuyo encuentro se construye el sentido de lo político y el espacio público.

En este trabajo en particular, tomamos como caso el Centro Cristiano Nueva Vida (CCNV), una comunidad pentecostal que posee iglesias por toda Argentina

e inclusive en países limítrofes. El análisis de esta comunidad se ha focalizado principalmente en la congregación que se reúne en el barrio de Parque Patricios en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, la cual es reconocida como el lugar donde comenzó el ministerio en 1982, y donde actúa el cuartel de operaciones del pastor principal, Guillermo Prein, y el grupo de liderazgo (más de 380 pastores). Esta comunidad representa un caso singular dentro del pentecostalismo argentino. Aunque dicho campo es sin duda muy diverso y heterogéneo, el CCNV resalta como un ejemplo singular y heterodoxo ya que presenta líneas divergentes en comparación no sólo con otras comunidades pentecostales sino con el mismo campo evangélico argentino. En términos generales, el discurso del liderazgo –el cual se inspira en la figura de Guillermo Prein, el pastor principal de la comunidad- presenta una matriz flexible, inclusiva y hasta provocadora, a partir de un fuerte cuestionamiento al fundamentalismo tanto moral como religioso. Aquí se diferencia de muchas comunidades evangélicas que suelen tener un discurso más bien conservador sobre temas sensibles vinculados a la moral individual, la sexualidad, etc. Esta apertura parte de su eslogan principal: “pasión por la gente”. Dicho lema imprime su objetivo central: focalizarse en las personas, antes que en el seguimiento de reglas o preceptos doctrinales (Panotto, 2014).

Una de las características distintivas del CCNV es su nivel de visibilidad pública y los tipos de articulación que posee con diversos espacios de incidencia social. Es una comunidad que ha logrado convenios con el Ministerio Nacional de Salud, Educación y Seguridad para el desarrollo de diversos proyectos comunitarios. Realizan campañas nacionales de fuerte impacto social (como Rock&Vida, una campaña de concientización sobre VIH SIDA o “No Matarás”, un movimiento social compuesto por agentes socio-políticos pertenecientes a la misma iglesia, donde algunos de ellos poseen puestos en diversos partidos políticos o sectores del Estado) También desarrolla proyectos de alfabetización, alimentación y formación popular, entre otros emprendimientos que podríamos mencionar (para más detalles ver Panotto, 2013).

Hay dos elementos fundamentales que han surgido durante la investigación. En primer lugar, el liderazgo de la comunidad asume estos posicionamientos teológicos y políticos desde un fuerte énfasis en su identidad pentecostal (Panotto, 2016), y en segundo lugar, la relación entre la dimensión socio-política y la fe

o el ámbito espiritual se presenta –al menos por parte del pastor principal y de los círculos de liderazgo- de manera muy estrecha, por momentos profusamente imbricada, al punto de mezclar términos políticos y teológicos en un mismo relato. Esta complejización –que sin duda ha implicado la imposibilidad de responder al vicio sociológico de encontrar categorías certeras para un proceso que parece demasiado desarticulado y ambiguo, donde los campos en cuestión no están tajantemente definidos sino muy entremezclados- ha llevado a visualizar que los modos tradicionales de estudiar la relación entre discurso religioso y político –tal como los mencionamos anteriormente– no responden satisfactoriamente a todos los tipos de análisis dentro del campo.

Este artículo no pretende analizar exhaustivamente el caso del CCNV sino partir de dicha experiencia para esbozar algunas líneas de indagación en esta disciplina, a partir de las siguientes preguntas: ¿cómo apela la dimensión o mundo espiritual a la comprensión y construcción del espacio público? ¿Cómo interviene la pentecostalidad (Campos, 1997) como marco de potenciación del compromiso socio-político de la comunidad eclesial? ¿De qué modo se gesta la relación entre espiritualidad y sensibilidad social?

Lo espiritual, el mundo y lo político en clave pentecostal

La idea de “lo espiritual” para el mundo evangélico en general y el pentecostalismo en particular es, en términos de Ernesto Laclau (1996), *un significante flotante* que, por un lado, asume definiciones muy diversas según el contexto y uso, y por otro, posibilita diversos tipos de articulación, sean discursivas, simbólicas, relacionales y hasta institucionales. En esta dirección, podríamos hablar de tres dimensiones del concepto de “lo espiritual” que definen su utilización por parte de los creyentes según momentos, perspectivas y posicionamientos: como *dimensión ética*, como *dimensión hermenéutica* y como *dimensión ontológica*.

La primera tiene que ver con la “vida espiritual” del creyente, es decir, con el tipo de comportamiento que pone de manifiesto la especificidad de su fe, la cual se traduce en una serie de códigos de conducta -establecidos por la comunidad, la denominación o la expresión religiosa en general- que sirve no sólo para dar

cuenta de la “autenticidad” de su profesión sino también para “dar testimonio” hacia los demás. De aquí lo espiritual se comprende como una instancia de autodeterminación y también como una dimensión evangelizadora, es decir, como un marco para atraer a otros a la fe.

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

Por último, lo espiritual también representa una realidad con características existenciales propias. Es decir, posee un tipo de condición ontológica que actúa en la cotidianeidad pero que a su vez provoca un quiebre con ella, al tratar de dinámicas, manifestaciones y procesos “supra-naturales” o más allá de los condicionamientos históricos del sujeto y la comunidad. Lo espiritual constituye, entonces, un universo donde el creyente vive y experimenta en su vida cotidiana, el cual se revela tanto en instancias de lo ordinario como –principalmente– en hechos que superan lo “común” y manifiesta instancias completamente distintas a ella.

Dentro del pentecostalismo en particular, podríamos identificar dos elementos que son propios de este nivel ontológico de lo espiritual. El primero es la manifestación del Espíritu Santo, el cual se refleja en la vida de los creyentes a través de diversos medios: experiencias extáticas, sensaciones corporales, milagros, la resolución de circunstancias adversas o el simple acompañamiento en los quehaceres habituales. El segundo es la existencia de una lucha de fuerzas espirituales –en algunos casos se habla de “guerra espiritual”– donde las fuerzas demoníacas o malignas y las divinas o benígnas se encuentran en tensión y

resistencia. Dicho conflicto sirve como marco para interpretar problemáticas y circunstancias que vive el creyente, quien atribuye el origen de sus contingencias a la intervención de alguna de esas fuerzas.

Por otra parte, también encontramos dentro del discurso evangélico la noción de *mundo*², como contraposición a la “realidad espiritual”. Dicho concepto también posee una comprensión polifónica y flotante. Tradicionalmente se ha entendido como el ámbito de lo extra-eclesial, es decir, la realidad social circundante al creyente y la iglesia. Dicho espacio se concibe a partir de un juicio ético-moral, como locus donde reina el pecado, la maldad y las fuerzas del mal. Es el espacio extra-eclesial y extra-espiritual que actúa como la dimensión antitética de la fe y de Dios mismo. Por esta razón, “el mundo”, “los que están en el mundo”, “las cuestiones mundanas”, imprimen tanto posiciones existenciales como juicios de valor en torno a ciertas prácticas, ideologías políticas o perspectivas morales que se consideran incorrectas. Los creyentes deben mantenerse alejados de estas instancias. De aquí, la preponderancia de ciertas cosmovisiones resistentes al compromiso social o político por parte de algunas iglesias que ven el involucramiento con esos campos como cuestiones impuras.

Como bien identifica Hilario Wynarczyk (2009), el campo evangélico argentino ha experimentado diversos cambios, referidos al paso de un *dualismo negativo* a un *dualismo positivo*. El primero se relaciona con lo que acabamos de describir, donde la distinción entre un ámbito sagrado y otro profano se marca a través de una clara frontera, y donde ambos espacios se mantienen distanciados y casi aislados el uno del otro. Inclusive, el “cruzar de frontera” (“ser del mundo”, es decir, dejar de ir a la iglesia o no fijarse a diversas prerrogativas doctrinales y éticas que dispone la comunidad) es visto como algo incorrecto y como tal es enjuiciado.

En el segundo caso se conserva tal distinción, pero otorga un mayor énfasis a la posible influencia del ámbito sagrado sobre el profano, lo que se manifiesta en transformaciones sociales desde la predicación del evangelio o la “moralización de la política” (Carbonelli 2008) a través del lobby, de campañas masivas, el

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

desarrollo de propuestas de ley o el involucramiento directo de evangélicos en el campo partidario. De esta forma, el mundo pasa de ser una esfera resistida, impura y negada a *un campo donde se libra la tensión entre lo profano y lo sagrado a partir de las tres dimensiones desarrolladas anteriormente: lo ético, lo hermenéutico y lo ontológico.*

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

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

Un “giro ontológico” en el análisis del fenómeno religioso

A partir de estas indagaciones surge la disyuntiva sobre la necesidad de un cambio en el modo de analizar la relación entre religión y política, especialmente desde el desafío que implica ir más allá del tradicional enfoque en los estudios socio-antropológicos que definen lo religioso como un campo simbólico con fronteras demarcadas, efectos predecibles y objetos definidos (Bourdieu, 2003; Geertz 1990), para tratar de adentrarme más en la perspectiva del propio creyente,

quien toma el mundo espiritual no sólo como un marco de comportamiento (dimensión ética) o de interpretación de su realidad (dimensión hermenéutica) sino como un campo que “existe”, que es “real” y se manifiesta en su cotidianidad como un “mundo paralelo” que entra y sale, que se muestra y se esconde de la realidad cotidiana, y donde el mundo ya no es un espacio enmarcado en lo profano o lo maligno sino más bien *un escenario donde lo profano y lo sagrado entran en tensión a través de la construcción de procesos de diferenciación*.

Un primer intento puede ser indagar en torno a lo que podríamos denominar como *teorías de la agencia*, es decir, marcos analíticos que dan énfasis a la noción de sujeto o la categoría de identidad dentro de los estudios sociales y la filosofía (Hall, 1990; Hall y Du Gay, 2003; Faubion, 1995) y su correlato en los estudios religiosos (Asad, 1993; Parker, 2012; Algranti, 2009; Carbonelli, 2011). Estos abordajes complejizan el análisis de las dinámicas y procesos que entran en juego en la relación entre creyentes, discursos teológicos, articulaciones institucionales, procesos intersubjetivos, etc. Más allá de su utilidad, el reconocimiento de lo espiritual como una dimensión ontológica manifiesta en lo social y la política como un campo que *trasciende* al sujeto-creyente y que lo enmarca -no sólo en una estructura psicológica, simbólica o discursiva sino en una posición ontológica que lo atraviesa y lo proyecta hacia realidades paralelas pero “reales” y manifiestas en su misma historia-, conlleva reconocer que éste no es sólo un marco de interpretación (discursiva) ni tampoco una acción depositada en el mismo creyente en tanto sujeto autónomo. Lo espiritual, más bien, es una realidad que trasciende al creyente y al cual éste remite para encauzar sus acciones. Se evidencia allí un conjunto de condicionamientos ontológicos donde la categoría de identidad o sujeto queda, en varios aspectos, resignificada.

Es aquí donde el llamado *giro ontológico* en la antropología puede ofrecer algunas líneas de análisis alternativas. Uno de sus ejes centrales –desarrollados a partir del estudio de la cosmovisión amerindia– es radicalizar el cuestionamiento al dualismo moderno entre cultura y naturaleza invirtiendo el círculo, es decir, planteando la existencia de múltiples naturalezas que operan dentro de una dinámica cultural englobante. Esto es lo que denominan como *multinaturalismo*, en contraposición a la noción de multiculturalismo. Philipe Descola (2012: 36-37) lo resume de la siguiente manera:

Contrariamente al dualismo moderno, que despliega una multiplicidad de diferencias culturales contra el fondo de un naturaliza inmutable, el pensamiento amerindio considera que la totalidad del cosmos no está animada por un mismo régimen cultural diversificado, sino por naturalezas heterogéneas, cuando menos por maneras diferentes de aprehenderse unos a otros. El referente común a las entidades que habitan el mundo no es, por consiguiente, el hombre en cuanto especie, sino la humanidad en cuanto condición... [La ontología es] la expresión concreta de cómo está compuesto un mundo particular, del tipo de equipamiento del que está hecho en función de la organización general especificada por un modo de identificación (animismo, totemismo, etcétera.)

Eduardo Viveiros de Castro (2011; 2012) define esta línea de análisis como *perspectivismo amerindio*. Su punto de partida es el estudio de la cosmovisión de los Araweté en las Amazonas, quienes sostienen que el mundo está compuesto de una multiplicidad de seres (humanos y no-humanos), dotados de conciencia y cultura. En esto último comparten, precisamente, su *humanidad*. Es decir que lo humano no corresponde a una sustancia o a la determinación de una especie en particular, sino más bien a un *tipo de relación* entre una diversidad de agentes que componen el medio. De aquí se llega a la conclusión de que lo cultural –entendido como la construcción del marco de sentido existencial de un conjunto de agentes particulares- no es un elemento distintivo de los seres humanos en tanto especie sino una realidad vinculante entre todas las especies.

Tanto la *antropología simétrica* (Latour, 1995) como el *perspectivismo amerindio* proponen un abordaje alternativo en torno a la vinculación entre lo humano y no humano, lo trascendente e inmanente, y la construcción de sentido cultural, o mejor dicho, de la dimensión discursiva de lo ontológico. En este sentido, el perspectivismo plantea ciertos cuestionamientos al énfasis sobre la noción de *representación*, ya que esta última se ubica en el campo del “espíritu”, mientras que para el primero su punto de partida se encuentra en el cuerpo. Pero como aclara Viveiros de Castro (2011, p.55), hablar de “cuerpo” no refiere a la dimensión física sino a un *habitus*, a un *ethos*.

Por todo esto, antes de hablar de una pluralidad de epistemologías (es decir, de modos de construcción de sentido o conocimiento), se opta por plantear la realidad de una epistemología a partir de ontologías variables e interactuantes. Latour afirma que la distinción entre “cuestiones ontológicas” y “cuestiones epistemológicas” se inscribe en una dinámica intrínsecamente política ya que mantiene la noción del espacio público como una instancia que se trasciende

constantemente (Latour, 2012, p.33) Por ello, las relaciones con lo no-humano también son relaciones políticas. De aquí el sentido de *cosmopolítica*. La noción de ontología pretende superar tanto el abordaje de la metafísica como del inmanentismo de la construcción discursiva (Epstein, 2015). Por ejemplo, permite comprender las dimensiones rituales y simbólicas no sólo como estrategias de significación e identificación sino como instancias de construcción de “naturalezas” (Latour, 2012; Tola, 2016, p.136)

La Teoría Actor Red (TAR) representa la propuesta sociológica más importante del giro ontológico. Ella sugiere que las fuerzas de acción de los agentes no deben ser apoderadas por algún campo o sujeto particular –sea la “sociedad”, la “cultura”, la “ideología”- sino deben mantenerse abiertas a la incertidumbre y la sorpresa, o lo que Latour llama la *subdeterminación de la acción* (Latour, 2008, p.73) donde el actor no es la fuente sino “blanco móvil” de un indeterminable conjunto de factores, agentes y entidades. Esto conlleva a distinguir entre la sociología de lo social (que intenta determinar dónde se construye verdaderamente el mundo) y la sociología de las asociaciones (que se focaliza en las mediaciones antes que en los intermediarios). Por ello se afirma que no hay grupos sino sólo *formación de grupos* (Latour, 2008, p.49).

Podemos resumir el aporte del giro ontológico desde los siguientes enunciados:

- Da mayor énfasis al lugar de los procesos corporales y relacionales como mediaciones de sentido, antes que a las operaciones estrictamente discursivas.

- Permite adentrarse en la descripción de los fenómenos sociales, no como estructuras delimitadas sino como marcos complejos, confusos y sumamente heterogéneos.

- Da lugar a comprender mejor las dinámicas sociales entre especies/agentes humanos y no-humanos a partir de ciertos marcos (epistemológicos) que comparten, es decir, la *humanidad*, comprendida como construcción de cultura.

- Define lo político a partir de modos de relacionalidad y del establecimiento de instancias de diferenciación que habilitan líneas de fuga constantes (Deleuze y Guatari 2002), lo que amplía la definición de lo propiamente político de un grupo, como instancia que se proyecta más allá de un conjunto determinado de discursos, prácticas e instituciones que son tradicionalmente atribuidas dentro de dicho campo. Más aún, lo político también se inscribe desde la tensión y relación entre lo trascendente e inmanente, y seres humanos y no humanos.

- Más aún, permite comprender la dinámica de la realidad en clave política, es decir, como una *instancia de diferenciación*, o sea, desde la constitución de una frontera divisoria (Laclau, 2005) que subvierte al sutura de cualquier realidad ontológica. Dicha dimensión de diferencia(ción) puede ser comprendida desde diversas instancias o efectos: actúa como fuerza disruptiva, permite la emergencia de una pluralidad de ontologías (es decir, modos-de-ser), enriquece la noción de diversidad y pluralización, entre otros.

Volviendo a lo concerniente al estudio de la relación entre lo espiritual, el mundo y su lugar en la construcción de discursos y prácticas socio-políticas desde una perspectiva pentecostal, consideramos que el aporte principal del giro ontológico es que complejiza algunas lecturas sobre la dimensión política de la fe al definir *las concepciones sobre el mundo y lo espiritual como dos marcos ontológicos que entran en tensión a partir de los procesos políticos, entendiendo estos últimos como un marco epistemológico englobante*.

Desde aquí, podemos sustraer diversas lecturas con respecto a cómo definir la dimensión política de lo religioso, especialmente desde la pentecostalidad:

- Lo político no es un objeto con fronteras definidas que se relaciona con lo religioso como un agente exógeno. Más bien, representa una dimensión intrínseca a lo religioso desde su especificidad y a partir de cada uno de sus elementos constitutivos.

- Lo político se define como un espacio de relacionalidad entre un conjunto muy heterogéneo de agentes y elementos –creyentes, comunidades, discursos teológicos, fuerzas divinas y demoníacas, etc.- desde donde emergen nuevos o alternativos posibles modos de vida, es decir, otras ontologías. Ello se manifiesta en la lucha y tensión que se despierta entre las fuerzas que componen el mundo espiritual, y sus respectivas consecuencias en la cotidianidad.

- Lo político implica la construcción de instancias de diferencialidad que irrumpen en la historia, creando nuevas prácticas, sentidos y contextos (Panotto, 2014) “Lo espiritual” y “lo mundano” se inscriben como campos constructores de fronteras y aperturas en torno y desde los sentidos establecidos, sean sociales, culturales, religiosos o políticos. La fe, entonces, se manifiesta como un camino de construcción constante de prácticas, conductas y cosmovisiones disruptivas. Es allí donde se manifiesta la acción del Espíritu como fuerza divina revelada en la historia y las experiencias, o la realidad de una lucha entre fuerzas del bien y del mal que conllevan consecuencias concretas en la historia.³

A modo de ejemplo, podríamos decir que la dimensión política del pentecostalismo se puede ver en dos elementos importantes de su cosmovisión. Primero, la centralidad que tiene el cuerpo como espacio de manifestación del Espíritu. La acción de Dios en la historia no es sólo un significativo discursivo sino un hecho real, que se siente, se percibe y produce efectos sensoriales. Segundo, el uso del “testimonio” como una herramienta para crear narrativas socio-políticas a partir de experiencias de los creyentes (Campos, 2002: 155-157). Los testimonios son relatos sobre experiencias de los creyentes en torno al accionar de Dios en sus vidas en situaciones donde atraviesan por algún suceso disruptivo: sanaciones físicas o psíquicas, provisión económica, protección o seguridad, obtención de trabajo, etc. Se utilizan casi en todas las prácticas dentro de la iglesia, sea como punto de partida de predicaciones, diálogos comunitarios, reuniones de trabajo, etc. En este sentido, las experiencias concretas de los creyentes con el “mundo espiritual” son la apoyatura para dar sentido o resignificar diversas prácticas sociales y políticas. Nuevamente, “lo espiritual” irrumpe en la construcción de sentidos socio-políticos, no sólo como un campo discursivo (teológico) sino desde experiencias concretas de los sujetos.

Conclusiones: hacia una radicalización de la fe como constructora de alteridad socio-política para la definición del espacio público desde una perspectiva religiosa

En este estudio nos hemos adentrado en el análisis de la relación entre religión y política a partir de la siguiente pregunta: ¿qué significa plantear este vínculo cuando se concibe el *mundo espiritual* con un estatus ontológico propio? Para ello, en primer lugar nos adentramos en desarrollar una concepción muy común en el campo evangélico (desde una perspectiva pentecostal) a la hora de definir cuestiones socio-políticas: la diferencia entre lo espiritual y el mundo. Hemos visto que dicha diferenciación presenta no sólo dimensiones existenciales (lo relacionado a la conducta del creyente) y hermenéuticas (de cómo se da sentido a la realidad a partir de la fe) sino también ontológicas, ya que ambos campos no

³ Valga aclarar que al hablar de guerra espiritual, confrontación de fuerzas o demonología, no nos referimos exclusivamente a prácticas de exorcismo o expulsión de demonios, sino más bien a *una instancia de identificación de fuerzas en tensión*. La investigación en el CCNV muestra cómo las fuerzas demoníacas son definidas por la congregación a partir de problemáticas específicas de los creyentes (sentimientos de frustración, culpa, tristeza, etc.) o hasta de situaciones políticas conflictivas.

sólo son percibidas por el creyente desde lo discursivo o interpretativo sino desde su misma experiencia corporal. Dicha dinámica ofrece otros modos de entender la dimensión política de estos elementos desde una perspectiva religiosa.

Los abordajes del giro ontológico nos permiten ver que cuando el creyente percibe la dimensión espiritual como una realidad existente y no sólo como una representación, los modos para definir la relación entre religión y política asume otras aristas:

1. La dimensión política de la fe no sólo se relaciona con el tipo de vínculo con ciertas instituciones o discursos comprendidos tradicionalmente como “políticos” sino como una instancia intrínseca a las dinámicas y prácticas religiosas, los discursos teológicos, las experiencias personales, etc.
2. Al definir lo espiritual como una realidad disruptiva en y dentro de la historia, las dinámicas socio-políticas se definen como construcción de instancias de diferenciación y alteridad, es decir, como la creación de fronteras porosas que deconstruyen los sentidos dados y que promueven un tipo de ética disruptiva.

Para terminar, también podemos indicar que desde esta perspectiva se complejiza la distinción entre lo sagrado y lo profano como dos instancias tajantemente separadas, tal como proponen ciertas teorías de la secularización. En este sentido, el espacio público deja de ser un ámbito sumido a lo profano para pasar a ser un escenario donde lo profano y lo sagrado -en tanto sentidos que demarcan la vivencia histórica y religiosa- se encuentran en constante disputa, tensión y redefinición, a partir de las prácticas de los creyentes y las comunidades religiosas.

Es precisamente en dicha disputa donde muchas comunidades religiosas evangélicas asumen su compromiso político, sea de la línea ideológica que fuere. Aquí podemos radicalizar la propuesta sobre el dualismo positivo mencionado anteriormente, para afirmar que lo público se comprende como el campo donde dicho dualismo permite la construcción de nuevos sentidos y prácticas a partir de su propuesta disruptiva, que se esbozan no sólo como simples deseos o discursos, sino desde la convicción de que ellas parten de la realidad del mundo espiritual, que los creyentes (pentecostales) no entienden sólo como simple perspectiva teológica o bíblica sino como vivencias concretas y tangibles desde su corporalidad y cotidianeidad.

Referencias bibliográficas

- Algranti, J. (2009). “Auge, decadencia y ‘espectralidad’ del paradigma modernizador. Viejos y nuevos problemas en el estudio del pentecostalismo en América Latina” en Carlos Steil, Eloisa Martín y Marcelo Camurca, *Religiones y culturas. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 57-87.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion*. London: John Hopkins University Press.
- Bourdieu, P. (2003). *Génesis y estructura del campo religioso*. Buenos Aires: CEIL-PIETTE.
- Campos, B. (1997). *De la reforma a la pentecostalidad*. Quito: CLAI.
- _____. (2002). *Experiencia del Espíritu. Claves para una interpretación del pentecostalismo*. Quito: CLAI.
- Carbonelli, M. (2008). “Evangélicos y política en Argentina: entre la institucionalización y la autonomía”. *Mitológicas*, Vol. 23, Buenos Aires, pp. 47-65.
- _____. (2011). “Ciencias Sociales, evangélicos y política. Una lectura sobre la producción científica acerca de la participación política evangélica en la vida democrática argentina (1983-2010)”. *Revista Cultura y Religión*, Vol. 5, N° 2 (Diciembre del 2011) pp. 96-116.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil Mesetas*. Madrid: Pre-textos.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Espein, B. (2016). “A Framework for Social Ontology”. *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 46(2) pp. 147–167.

- Faubion, J., ed., (1995). *Rethinking the Subject. An Anthology of Contemporary European Social Thought*. San Francisco: Westview Press.
- Geertz, C. (1990). *La Interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.
- Hall, S. (1990). "Cultural Identity and Diaspora" en Rutherford, Johnathan, ed. *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, pp. 223-237.
- Hall, S. y du Gay, P., comp. (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Laclau (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Latour (1995). *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- _____.(2012). *Políticas de la naturaleza*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Panotto, N. (2013). "Religión y nuevas formas de militancia: pentecostalismo y política en Capital Federal". *Revista Proyecto*, Año 24, n° 61-62, pp. 203-221.
- _____. (2014). "Pentecostalismos y construcción de identidades sociopolíticas". *Desafíos*, Bogotá, pp. 73-96.
- _____. (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.

Parker, C. (2012). “Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques” en Christian Parker, ed., *Religión, política y cultura en América Latina: nuevas miradas*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile, pp.13-73. Tola, Florencia (2016). “El ‘giro ontológico’ y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco”. *Apuntes de Investigación del CECYP*, (27):128-139.

Viveiros de Castro, E. (2011). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Buenos Aires: Katz Ediciones.

_____ (2012). *Cosmological perspectivism in Amazonia and Elsewhere*. Cambridge: HAU.

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