

MITO, LIDERAZGO Y POLÍTICA EN EL MUNDO EVANGÉLICO. Análisis de las representaciones neo-pentecostales sobre su destino de liderazgo en la sociedad Argentina

Joaquín Algranti

CONICET, Universidad de Buenos Aires, Argentina

jalgranti@hotmail.com

**MITH, LEADERSHIP AND POLYTICS AMONG THE EVANGELIC WORLD.
Analysis of neo-pentecostal's representations of their destiny of leadership in Argentine
society**

Resumen: El movimiento evangélico constituye hoy junto al Islam uno de los grupos religiosos más dinámicos de todo el mundo por su capacidad de inscribirse en la trama de cada cultura, resignificando su lenguaje y sus códigos. En el presente artículo nos proponemos abordar las representaciones evangélicas frente a la política en una iglesia de Buenos Aires, en Argentina. Para ellos vamos a emplear una doble estrategia. En la primera parte nos proponemos analizar las enseñanzas que condensa el relato bíblico de José, entendido como un mito historicificado que trasmite un mensaje de liderazgo para el pueblo evangélico en su relación siempre conflictiva con el “mundo de los hombres”. En la segunda parte vamos a focalizarnos en un cambio en las estrategias religiosas frente a los partidos, atendiendo a las representaciones de los creyentes sobre su concepción de la política. El artículo cuenta con entrevistas en profundidad, observaciones participantes y análisis de documentos de la iglesia neo-pentecostal de Rey de Reyes.

Abstract: Nowadays the evangelical movement represents with the Islam one of the most dynamic religious group all over the world due to his ability to blend with each culture, re-signifying their language and codes. In this paper we tackle the evangelical's representations on politics within a neo-pentecostal church in Buenos Aires, Argentina. In order to do this we are going to develop a double strategy. On the first part we will analyze the teachings condense in the biblical story of José, understood as a historicized myth that speaks a message of leadership for the evangelic community in it's always conflictive relationship with the “world of men”. On the second part we are going to focus on the shift of the religious strategy toward political parties, considering the believers representations on politics. The paper includes field work through deep interviews, participant observation and the analysis of church's documents.

Palabras clave: Neo-pentecostalismo. Política. Mito historicado. Biblia. Historia
Neo-pentecostalism. Politics. Historicized myth. Bible. History

Introducción

Siguiendo el diagnóstico de la teoría crítica, podemos decir que uno de los rasgos distintivos de los bienes culturales en nuestros días tiene que ver con la dificultad explícita que encuentran para representar su tiempo histórico. Teóricos como Slavoj Žižek (2005: 164), y Fredric Jameson (2009: 546-560), insisten en los obstáculos con los que tropieza el *Postmodernismo*, es decir, la nueva lógica de producción cultural del capitalismo tardío, para construir representaciones simbólicas de la experiencia actual. Es así, por ejemplo, que el auge de las modas de la nostalgia en el cine, la música y la ropa o la lógica de la imitación vacía que impone el *pastiche*, serían expresiones de una cierta pérdida del sentido de la historia que atraviesa a la cultura contemporánea.

Si retomamos esta hipótesis, aunque sea provisoriamente, podemos reconocer que la religión no es ajena a las transformaciones culturales de su tiempo, pero cuenta con recursos propios para lidiar con ellas, construyendo expresiones originales que le permiten relacionarse con su realidad histórica. Este es el caso del grupo religioso de corte trasnacional con mayor ritmo de crecimiento en la Argentina y en todo el mundo (Corten y Marshall-Frattani, 2001; Martin, 2002; Robbins, 2003): nos referimos a lo que la opinión pública suele identificar con el nombre de “evangélicos” mientras que en el mundo académico se los conoce bajo el término de neo-pentecostalismo¹. Siguiendo los resultados de la primera encuesta académica sobre religión y estructura social en la Argentina realizada en el 2008 por el área de “Sociedad, Cultura y Religión” del CEIL-PIETTE del CONICET, podemos señalar que los evangélicos representan actualmente al 9% de la población en un contexto cultural fuertemente marcado por la presencia del catolicismo (76,5%) y un número importante de indiferentes religiosos que llega al 11,3%. A su vez, el universo evangélico, que incluye a todas las denominaciones protestantes, reconoce la presencia hegemónica del pentecostalismo con un 7,9% sobre el 9% total. Se trata sin duda de un grupo religiosos que ha logrado un alto índice de crecimiento en los últimos años, expresando una cierta renovación del protestantismo.

Es interesante señalar que uno de los medios simbólicos más importantes que posee esta denominación consiste en el uso sistemático de la Biblia, como un instrumento de expresión y manipulación de lo sagrado. Según los usos y prácticas que se empleen, es posible encontrar en las narraciones bíblicas modelos ejemplares de acción capaces de orientar la vida cotidiana en función de un conjunto de reglas, valores y normas, como señalan diferentes estudios etnográficos realizados en grupos indígenas (Cordeu y Siffredi, 1971; Miller, 1979; Wright, 2002) y pequeñas iglesias del conurbano bonaerense (Miguez, 1997; Semán, 2000). El neo-pentecostalismo tiende a restituir la dimensión mítica de las sagradas escrituras a partir de un trabajo permanente de lectura, enseñanza y difusión, orientado a identificar a los cristianos con la vida de Cristo y con los desafíos que enfrentaron sus apóstoles. En este sentido, y en sintonía con los estudios sobre el mito en situaciones de contacto (Hill, 1988; Turner, 1988), nos interesa analizar al Nuevo Testamento como ejemplo paradigmático de *mito historicado* o *historia mitificada*, siguiendo los estudios antropológicos de Idoyaga

1 Investigadores brasileros como Ari Pedro Oro y Ricardo Mariano, entre otros, utilizan el término “neo-pentecostalismo” para reconocer la ruptura con las expresiones tradicionales y caracterizar los rasgos distintivos de las nuevas expresiones pentecostales. En este sentido, subrayan un cambio en la ética y la estética religiosa que tiende a volcarse hacia el mundo secular: utilizan la técnica, el lenguaje y los códigos de los medios de comunicación, adoptan una estructura empresarial, participan en política, construyen redes trasnacionales, demonizan a los grupos Afro-brasileros y practican una liturgia basada en las curaciones, el exorcismo y la prosperidad. Para un mayor desarrollo de las dimensiones del neo-pentecostalismo ver también Freston, Paul (1999) Neo-pentecostalism in Brazil: problems of definition and the struggle for hegemony. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 44, 105. 145-163.

Molina (1996, 1998). Esto implica abordarlo como un relato que integra hechos históricos –los de la vida de Cristo y sus apóstoles– sacralizándolos, a la vez que reelabora un corpus estable de mitos que le permiten al cristiano relacionarse con los problemas de su tiempo, ofreciendo cursos y guías concretas de acción. Se trata de una clave de lectura que también se extiende hacia el Antiguo Testamento en donde la figura de los profetas, reyes, sacerdotes, guerreros y pastores, pueden ser leídos bajo la estructura y las propiedades del pensamiento mítico², en su capacidad de dotar de sentido a la experiencia del hombre en el mundo.

En el presente artículo nos proponemos abordar las representaciones evangélicas frente a la política y a su destino de liderazgo en la sociedad argentina dentro de una iglesia de Buenos Aires. Para ellos vamos a emplear una doble estrategia. En la primera parte (1.1 y 1.2) nos proponemos analizar las enseñanzas que condensa el relato bíblico de José, entendido como un mito historicado (Idoyaga Molina, *opcit*) que trasmite un mensaje de liderazgo para el pueblo evangélico en su relación siempre conflictiva con el “mundo de los hombres” y la política. De acuerdo a nuestro trabajo de campo de más de 6 años en la iglesia evangélica de Rey de Reyes³, ésta es una de las principales narraciones que condensan la postura de sus miembros frente a la política y las autoridades humanas. Si bien no puede proyectarse sobre todo el universo evangélico, ella aparece en las prédicas semanales, en las entrevistas y en los manuales de trabajo como un ejemplo particular de la recompensa que trae la fidelidad a Jehová más allá de las adversidades y el lugar de liderazgo al que se encuentran llamados todos los creyentes. Nos interesa resaltar un momento específico de esta historia que las autoridades –pastores, co-pastores y líderes– y los miembros de la iglesia suelen retomar cuando se les pregunta por la relación entre el evangelio y la política. En la segunda parte (2.1 y 2.2) vamos a focalizarnos en un cambio en las estrategias religiosas frente a los partidos, atendiendo a las representaciones de los creyentes sobre su concepción de la política y el liderazgo cristiano en la sociedad. Finalmente, en las conclusiones ret-

2 Siguiendo a Mircea Eliade (1992) podemos identificar algunos elementos propios de los mitos, que se actualizan en la práctica evangélica. Nos interesa resaltar especialmente que el mito es una historia verdadera, que es verdadera porque es sagrada y es sagrada porque refiere a los actos de seres sobrenaturales, ocurridos en un tiempo originario, *in illo tempore*. Las acciones de los relatos suelen hacer referencia a los momentos de creación al explicar como las normas, costumbres o reglas de una sociedad han llegado a la existencia o como fueron introducidas ciertas practicas sociales; en este sentido, el mito posee, en algunos casos, un carácter claramente etiológico y cosmogónico. Conocer el origen de las “cosas”, su sentido y procedencia, no se agota únicamente en un fin explicativo. Por el contrario, el conocimiento permite dominar el entorno, organizar, clasificar y establecer un orden, sobre el que se tiene cierto poder. De este modo, como identifican Cassirer (1992) y Leenhardt, (1966) las narraciones míticas tienden a realizarse en la vida practica, en el plano de la experiencia mas que en el pensamiento, estableciendo una forma particular de relación con el mundo y las relaciones intersubjetivas. Para nuestro trabajo es importante resaltar la doble función del mito como explicación significativa del entorno y como orientación practica de la acción.

3 A partir de los estudios de Thuma y Travis (2007) y Gramby-Sobukwe y Hoiland (2009), es posible denominar a Rey de Reyes como una mega-iglesias dado que se trata de una organización religiosa de grandes dimensiones, organizados hacia adentro en grupos relativamente autónomos, pero interdependientes de trabajo y en áreas o ministerios abocados a una tarea en particular -evangelización, coro, asistencia social, consejería, deportes, medios de comunicación etc-. El Ministerio fue fundado en 1986 por el Pastor Claudio Freidzon y se encuentra ubicado en la zona norte de la Capital Federal en el barrio de Belgrano. Su localización marca un hito importante en la geografía pentecostal dado que consume el esfuerzo histórico por acceder a los sectores de mayores ingresos, marcando el pasaje de la periferia al centro de la ciudad de Buenos Aires. Estas iglesias presentan una compleja red de relaciones internas con su sistema de autoridad y estructuras de gobierno. Generalmente, se trata de organizaciones trasnacionales que participan de los circuitos externos de difusión y financiamiento, pese a que conservan una autonomía económica. Uno de sus rasgos distintivos de alguna de ellas consiste en el trabajo sistemático de formación de líderes religioso, ofreciendo de forma gratuita espacios de enseñanza y canales de promoción para los creyentes que intenten profesionalizarse en el “Evangelio”. En la Argentina existe, especialmente a partir de la década del noventa, una consolidación importante de las mega-iglesias dentro de los circuitos formales e informales, en el marco de un crecimiento general del mundo evangélico.

omaremos los resultados parciales de la primera y segunda parte del artículo para abordar las estrategias de la iglesia frente a la política. La investigación cuenta con 34 entrevistas en profundidad a creyentes con distintos grados de inscripción institucional, observaciones participantes de los cultos y actividades del templo y el análisis de documentos (manuales, predicas y libros) de la iglesia.

1.1 Modelo arquetípico de liderazgo: un fragmento de la vida de José

Podemos comenzar señalando que el libro del Génesis (caps. 37, 39, 40, 41) narra la vida de José, hijo de Jacob que a su vez era hijo de Isaac y este de Abraham, padre de la religión judía. José habitaba la tierra de Canaán junto a sus padres y sus once hermanos. Jacob y su esposa lo amaban más que al resto de sus hijos y, por eso, ellos lo envidiaban y aborrecían. Un día José soñó que sus manojos se levantaban por encima del resto y los manojos de sus once hermanos se inclinaban sobre el suyo. Los hermanos, disgustados, interpretaron que él iba a señorearse sobre ellos. Días después soñó que el sol, la luna y las estrellas se inclinaban ante él y esto generó nuevas envidias y celos que preocupaban a su padre. Al poco tiempo, Jacob envía a José a reunirse con sus hermanos que se encontraban apacentando las ovejas en Siquem, pero al ver que se acercaba sólo y desprevenido ellos conspiran en su contra; primero planean matarlo, luego se arrepienten y deciden quitarle su túnica y arrojarlo a un pozo para después venderlo a los ismaelitas por veinte piezas de plata. El plan es exitoso y los ismaelitas lo llevan a Egipto en donde es nuevamente vendido a Potifar, oficial del faraón, capitán de la guardia. Pese a su condición de esclavo, Potifar, no tarda en reconocer el respaldo y la bendición de Jehová en José y, por eso, lo pone a cargo de la administración de su casa. Los problemas comienzan cuando la mujer de su amo intenta seducir a José para que duerma con ella, pecando contra su Dios. En uno de sus intentos él logra escapar pero sus ropas quedan en manos de la mujer que lo acusa frente a Potifar de haber querido dormir con ella. El oficial del faraón no duda en mandar a José a la cárcel junto con otros presos del rey. Pero Jehová estaba con José y al poco tiempo el jefe de la cárcel comienza a confiar en él y lo pone a cargo de todos los presos. El copero y el panadero del rey van a prisión y allí tienen dos sueños que José interpreta correctamente y le pide a cambio al copero que cuando vuelva a servir al faraón le hable bien de él. Así ocurre que tiempo después el Faraón tiene dos sueños: en el primero ve que del río suben siete vacas gordas y después siete vacas flacas y que las vacas flacas y de feo aspecto devoraban a las vacas gordas. En el segundo sueño, ve que siete espigas llenas y hermosas crecían de una sola caña y que después salían de ella siete espigas menudas y estas devoraban a las espigas gruesas. Los magos y sabios no sabían interpretar sus sueños, pero el jefe de los coperos se acuerda de José y habla con el Faraón. Así es que lo manda a llamar y José interpreta el sueño diciendo que Dios le había mostrado al faraón lo que iba a hacer. Las vacas y las espigas son los años. Vienen siete años de gran abundancia en toda la tierra de Egipto y tras ellos seguirán siete años de hambre y el hambre consumirá la abundancia. Recomienda al Faraón guardar en depósitos una parte de las cosechas para abastecer y comercializar con los pueblos en tiempos de hambre. El Faraón no sólo obedece a José sino que también lo nombra el segundo hombre más importante de la tierra; y le dice *“Pues que Dios te ha hecho saber todo esto, no hay entendido ni sabio como tú. Tú estarás sobre mi casa, y por tú palabra se gobernara todo mi pueblo; solamente en el trono seré yo mayor que tú”* (Génesis, 41: 39-40). José pasa a ser gobernador de Egipto y poco tiempo después, cuando los sueños del Faraón se cumplen y de distintos puntos de la tierra vienen a buscar comida, sus hermanos regresan y se inclinan finalmente ante él.

La historia continua, pero nos interesa retener estos acontecimientos que narran las dificultades que atraviesa José y el modo en que va superando los obstáculos hasta llegar a ser la segunda persona mas importante de la tierra. En este modelo ejemplar de conducta

y fidelidad a Dios, se expresa la propuesta de liderazgo que ofrece el neo-pentecostalismo a sus fieles. Y con esta propuesta una nueva forma de individuación religiosa, para utilizar la expresión certera de Patrick Michel (2009: 657). A continuación vamos a analizar los elementos que presenta el relato mítico de José en el que se enuncian seis principios y un mensaje para el pueblo evangélico.

1.2 Seis principios y un mensaje

“Dios ha preparado en secreto a un grupo de hombres y mujeres que ocuparan posiciones de influencia en sus naciones. Estos serán una evidencia palpable de Dios para sus pueblos, ciudades y naciones. Serán luz en medio de las tinieblas. Algunos son empresarios, otros maestros y otros simples ciudadanos. Pero todos siervos de Dios” (Greco, 2002: 25).

Es preciso recordar que el ejercicio hermenéutico de extraer un significado práctico de las enseñanzas bíblicas depende del encuentro entre un conjunto de claves de lectura que ofrece la iglesia —a través de las predicaciones, las células y los espacios de formación— y el trabajo individual en donde el creyente se reapropia y negocia su sentido en función de las necesidades cotidianas. Dentro de la cosmología cristiana que enseña Rey de Reyes la vida de José aparece como un modelo ejemplar de conducta, un relato verdadero que advierte sobre la acción de al menos seis principios espirituales que la iglesia recupera y trasmite a su comunidad. Podemos sintetizarlos con las siguientes frases: 1) Jehová es un Dios de promesas y pactos; 2) La fidelidad es la clave de la prosperidad; 3) Dios te acompaña en situaciones de adversidad; 4) La mujer puede ser fuente de tentación; 5) El buen “amo” reconoce a Dios aunque no sea cristiano y 6) Los creyentes poseen un destino de liderazgo frente al mundo secular. Estos seis principios contienen a su vez un mensaje sobre el lugar del cristiano-evangélico frente a la política. Vamos a analizar brevemente cada uno de ellos.

El primer principio que ofrece la historia mitificada de la vida de José tiene que ver con las promesas de bendición que le entrega Jehová a través de dos sueños, en donde se anticipa el destino de grandeza que lo coloca por encima de sus hermanos y en el centro de la tierra. Jehová es un Dios de promesas en el sentido de que se anuncia en la vida del creyente por medio de bendiciones venideras en el tiempo terrenal, es decir, la bendición no se restringe a la salvación del alma, sino que apunta a realizarse en un futuro más o menos cercano, palpable. Es por eso que una de las facetas de la lectura religiosa de la Biblia que propone la iglesia tiene que ver con la búsqueda constante de las promesas individuales que la divinidad entrega a cada persona. Dios tiene una promesa de liderazgo para cada uno de sus fieles en algún área de su vida. El desafío es encontrarla y mantenerse fiel a esa promesa. La fidelidad adopta, como segundo principio, la forma de un pacto entre el hombre y su Dios. José prospera a lo largo del relato gracias a su fidelidad inquebrantable a Jehová. Esto supone aceptar primero la traición de sus hermanos y después la condición de esclavitud cuando es vendido a los ismaelitas, resistir la tentación de pecado que representa la mujer de Potifar, aceptar nuevamente ser puesto en prisión por una acusación injusta y ocupar por último un rol de liderazgo junto al Faraón. Ser fiel es mantenerse en la promesa de Dios sin perder la fe y más allá de las situaciones adversas; es no pecar ni abandonar las esperanzas aceptando cada situación, pero con la voluntad firme de superar los obstáculos. Los términos del pacto son sencillos: solo aquellos que perseveran en la Palabra que Dios les entrega para su vida, logran prosperar y salir adelante. Y su contrario: aquellos que pecan contra Dios y se alejan de su camino, rompen el pacto de fidelidad y por eso se exponen al castigo. El pacto reclama una cierta conducta del creyente para que las promesas de prosperidad se cumplan.

El tercer principio espiritual apunta a no desesperarse frente a los obstáculos y situaciones adversas. En palabras del Pastor Claudio Freidzon: *“La historia de José lo que te enseña en la vida es que no importa las situaciones que te puedan suceder, todo tiene un propósito, todo lleva a crecer, todo te lleva a... si uno mantiene su corazón sano, limpio y no se llena de amargura con la vida siempre vas a salir a adelante”*. La vida de José está plagada de dificultades y situaciones injustas en donde Dios se revela precisamente en los momentos de mayor sufrimiento, atenuando las circunstancias. Sus hermanos, por ejemplo, deciden venderlo en vez de matarlo, cuando es tomado por esclavo, Potifar, lo pone a cargo de su casa, en la cárcel se gana la confianza del jefe y le asignan un rol de autoridad. En cada circunstancia de dolor es posible reconocer la presencia de la divinidad que acompaña al creyente. Este es el caso, por ejemplo, de un miembro de la iglesia, Damián, durante su recuperación de las drogas: *“... miro para atrás y me acuerdo que estaba en un pozo y no podía salir pero salí, y José en la Biblia, en el Antiguo Testamento, estaba en el pozo y si estás en el pozo con Dios, se puede, con Dios se sale”*. En esta clave de lectura el relato de José advierte al cristiano sobre el lugar del sufrimiento, como el dominio por excelencia en el que la divinidad se anuncia, reafirmando su pacto en los momentos de prueba. Dentro de la Escuela de Líderes de Rey de Reyes, José es el ejemplo paradigmático de la tercera ley, *“La Ley del proceso”*, que enseña como la formación de un líder cristiano no es un evento circunstancial ni automático, sino un proceso que incluye, sin duda, atravesar momentos de dificultad.

En el cuarto principio nos encontramos con la figura de la mujer como una fuente de tentación que representa la debilidad de la carne y la corrupción del mundo. La posición ambigua de la mujer en la cosmología cristiana se expresa en su capacidad de expresar las fuentes de desequilibrio espiritual que amenazan al creyente. Recordemos que siendo esclavo de Potifar, José, debe resistir las insinuaciones de la mujer de su amo que lo incitan a pecar contra Jehová, rompiendo los mandamientos. En este relato mítico las posiciones de género le permite representar la seducción del mundo que lo tienta con la posibilidad de ser como su amo, desobedeciendo la autoridad y traicionando a su Dios. Una de las enseñanzas fundamentales del comportamiento ejemplar de nuestro protagonista consiste en la importancia de conservarse apartado del mundo, no importa que tan grande sean las tentaciones.

El lugar del buen gobernante que, pese a no compartir la misma fe, reconoce la presencia de Jehová en los hombres, constituye el quinto principio que se puede extraer del relato bíblico. Las tres figuras de autoridad representadas en Potifar –capitán de la guardia–, el Jefe de la cárcel y el Faraón, reaccionan de la misma forma ante la presencia de José. Cada uno de ellos percibe que Dios respalda sus acciones, que lo prospera incluso en la adversidad, y por eso deciden otorgarle funciones de liderazgo. Recordemos que Potifar lo pone a cargo de la administración de su casa, el Jefe de la cárcel le entrega el cuidado de los otros presos y el Faraón coloca a nuestro protagonista como el segundo hombre más importante de Egipto. En sus distintas formas, las figuras profanas de autoridad se inclinan ante el Dios que respalda al pueblo de Israel y a sus seguidores. Esta enseñanza anuncia que los hijos de Jehová serán reconocidos por los líderes del mundo, sin importar la religión que ostenten.

Por último, nos encontramos con el sexto principio vinculado al destino de liderazgo que le espera al creyente ante las formas de gobierno del mundo. El punto más importante en la lectura evangélica de este pasaje del Antiguo Testamento, no es tanto la realización final de las promesas de Dios; este aspecto puede encontrarse en otras narraciones bajo la forma de fertilidad, conquistas o visiones que se confirman. En el caso de José el valor de su historia reside principalmente en el pasaje de una condición humilde, alejada de los asuntos y problemas mundanos, a una posición de liderazgo, que lo coloca en el centro de las estructuras de poder de su tiempo, transformándolo en una figura de influencia, consulta y autoridad para los gobernantes de la tierra. Ser el segundo hombre de Egipto, este es el mensaje que algunos sectores del neo-pentecostalismo extraen del relato bíblico de José para responder

a la pregunta por la relación de la iglesia con la política partidaria y el Estado. Bien visto, el último principio resignifica retroactivamente los otros cinco, construyendo un horizonte de acción para su comunidad. Podemos expresarlo de la siguiente forma. En términos políticos, Dios tiene una *Promesa* de liderazgo para su pueblo, es decir, para la comunidad evangélica de la Argentina. Esta promesa se expresa, a su vez, por medio de un *Pacto* en donde la fidelidad con el Señor implica mantenerse fiel a su palabra, fiel a su iglesia, mas allá de las situaciones difíciles por las que pueda pasar el creyente. Es necesario, por un lado, apartarse de las tentaciones del mundo, de sus valores y sus falsas promesas, mientras que, por otro lado, se prepara una nueva generación de líderes en los circuitos de formación básica y superior de la iglesia. Esta nueva generación de líderes jóvenes, formados en los valores cristianos, va a ocupar estratégicamente posiciones de autoridad en distintos ámbitos de la sociedad. El buen gobernante va a reconocer a Dios atrás de estos hombres y mujeres, colocándolos en lugares de ejecución e influencia. La promesa de José se actualiza como un llamado a que las nuevas generaciones cristianas alcancen posiciones de autoridad seculares a partir de las capacidades y las trayectorias individuales de cada creyente. Como reconocen los entrevistados:

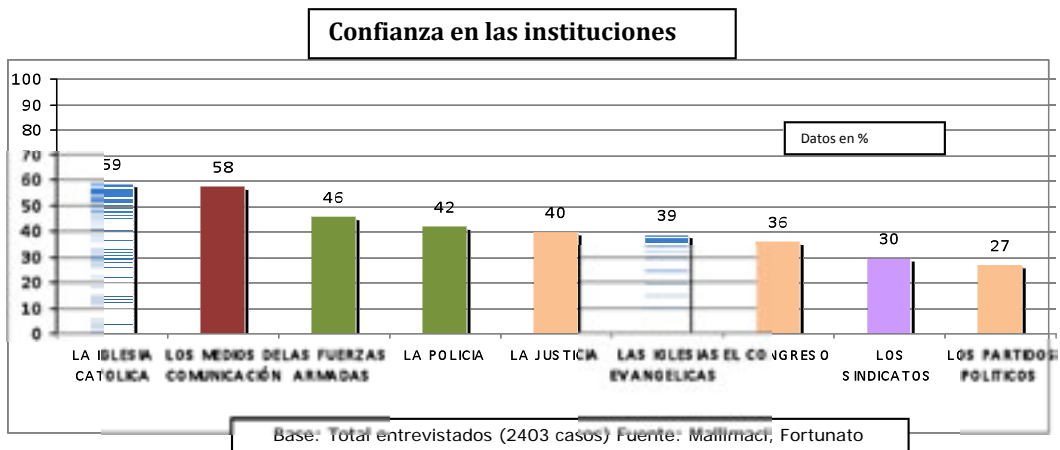
“Y con respecto a los medios, a la política y a todo lo que tenga que ver con lo social, tenemos como misión prepararnos, capacitarnos y estar en todo lugar donde sea posible. Jesús nos dijo que somos sal. Somos como un salero en medio de la mesa, pero si no se sala la comida no sirve para nada la sal, ¿para que está ahí? Entonces nuestra función es ir donde está la necesidad. No estamos hablando de ir a la villa nada más, no es la única necesidad la villa, hay un montón de gente necesitada que viste bien, tiene buenos autos, que está en la política...por eso necesitamos entrar en todas las áreas” (Aurora, 30 años, líder).

En un contexto de producción cultural marcado por la pérdida del sentido de la historia debido al colapso de las formas tradicionales de representación, las narraciones míticas ofrecen una posibilidad renovada para expresar las representaciones de un grupo religioso sobre la sociedad, ofreciendo un conjunto de recursos prácticos, pero también simbólicos, que le permiten al creyente enfrentar situaciones de cambio estructural. Aquí el mito historificado de José expresa de forma paradigmática la conciencia política de un sector del neo-pentecostalismo en un momento histórico determinado. Se trata del vuelco de algunas iglesias sobre la sociedad civil a través de un llamado a la participación en ámbitos sociales considerados en otro momento como peligrosos o, por lo menos, ajeno a las funciones y responsabilidades de la iglesia. La orientación práctica del cristiano frente al mundo pasa del rechazo a la conquista, en donde el universo político se transforma en un dominio por el que vale la pena luchar. La fuerza latente tiende a concentrarse en una nueva generación de líderes jóvenes, formados en los circuitos institucionales de la iglesia, que apuntan a destacarse profesionalmente en distintas áreas del mundo secular, alcanzando puestos directivos a través de acciones individuales. El llamado a ser el segundo hombre más importante de la tierra, como fue José, no depende, por el momento de los canales tradicionales de la representación política. En un contexto de profundo desprestigio de las instituciones públicas y de la figura profesionalizada del político, la apuesta religiosa recae sobre el líder carismático, sobre toda una generación de líderes que buscan proyectarse en espacios de gobierno.

2.1. ¿Es posible confiar en los partidos políticos?

Basta revisar a grandes rasgos la literatura contemporánea sobre la globalización para percibir la existencia de un reconocimiento compartido en el mundo intelectual, de la cri-

sis profunda que atraviesan las formas tradicionales de representación política. El modelo de los grandes partidos, los sindicatos, los gremios y las organizaciones gubernamentales, aparece vaciado en su capacidad de construir y reelaborar sentidos movilizadores frente a la crisis de la sociedad salarial. Es por eso que la lucha política, entendida en términos amplios como las actividades orientadas a conservar o transformar las estructuras de poder de una sociedad, tiende a expresarse, por ejemplo, a través de nuevos y variados movimientos sociales, se reinventa también en los dominios cambiantes de las ONGs o reaparece politizando ámbitos en principio ajenos a su lógica, como es el caso de la religión. En la Argentina esta dificultad de la sociedad para representarse a sí misma, como plantea Isidoro Cheresky (2006), repercute en la confianza de los individuos con respecto a las instituciones y sus representantes. Por ejemplo, la encuesta sobre *Religión y Estructura social en la Argentina del siglo XXI* muestra que los Partidos Políticos y los Sindicatos son las instituciones que menos confianza despiertan en los argentinos al recibir un puntaje de tres puntos sobre diez. En contraposición, las instituciones más confiables son en primer lugar la Iglesia Católica y los Medios de Comunicación, ambos con seis puntos, y en segundo lugar las Fuerzas Armadas con un promedio de cinco puntos. El gráfico a continuación ilustra claramente la escala decente de las instituciones en términos de nivel de confianza:



Si desagregamos el cuadro distinguiendo entre católicos y evangélicos nos encontramos con que estos valores se mantienen, pero con dos diferencias importantes. La primera consiste en una inversión lógica de la imagen del otro en el sentido de que ambas confesiones les otorgan bajo puntaje a las iglesias rivales. La segunda diferencia consiste en que si bien los evangélicos siguen las tendencias generales se destacan por otorgar un punto más de confianza a todas las instituciones, poniendo en evidencia el respeto por la autoridad que caracteriza a este grupo religioso. A su vez, la baja valoración de la política se transmite directamente a sus representantes, dejando a los dirigentes, los diputados y a los senadores con un promedio de apenas tres puntos para el total de la población. De esta forma, sobre el diagnóstico del declive de las formas tradicionales de representación que se insinúa en la teoría y se confirma en el campo, surge la pregunta por la relación que se establece entre la política partidaria y el neo-pentecostalismo. Para atender a este problema nos proponemos primero, reconstruir brevemente la historia del vínculo con los partidos a través de la experiencia del Movimiento Cristiano Independiente (MCI) para trabajar después con las representaciones de los miembros de Rey de Reyes sobre la postura de la iglesia ante la política.

Si nos atenemos estrictamente a la relación con los partidos políticos, la historia del neo-pentecostalismo comienza hace relativamente poco, en los últimos veinticinco años. Existe sí una presencia pública de las iglesias protestantes europeas y las iglesias evangélicas independientes, como señalan los trabajos de Norberto Saracco (1989) e Hilario Wynarczyk (2006), en las décadas de 1940 y 1950 a través de la lucha por la libertad religiosa y después en la defensa de las víctimas de la última dictadura militar (1976-1983), pero sus intervenciones no adoptan un carácter partidario. Para empezar la experiencia de participación se divide en dos etapas, siguiendo la reconstrucción histórica que lleva a cabo Wynarczyk (2006). La primera que menciona el autor, pero que no vamos a trabajar aquí, comienza a principios de los ochenta y tiene como protagonista al sector evangélico –en su mayoría, bautistas y hermanos libres– a través de un grupo de dirigentes que se organizan con el objeto de fomentar una mayor conciencia política dentro de los grupos cristianos. La segunda etapa se inicia en los noventa y tiene como protagonista al neo-pentecostalismo con un proyecto novedoso: construir un partido confesional. Así nace el *Movimiento Cristiano Independiente* en 1991 con la ambición de transformarse en una fuerza política homologando la experiencia evangélica de Brasil y Perú. Existe sin duda un cambio en la composición de clase durante esta segunda etapa dado que la base social del partido se recuesta en los sectores populares, bajo una expectativa de rápida identificación del voto con la pertenencia religiosa. Esta es quizás la primera lección que se extrae de la escasa respuesta que logra el MCI en tres oportunidades entre 1993 y 1995: a la hora de votar pesa más la identidad peronista que la evangélica y los sectores populares, aún reconociéndose como cristianos, eligen los candidatos del justicialismo (Tort, Pessina y Soneira, 1993; Miguez, 1997; Wynarczyk, 2006). A su vez se suman conflictos internos dentro de la organización del partido entre los líderes federativos y el activismo local de los pastores en su congregación (Wynarczyk, 2006: 28). En definitiva, la fórmula de un partido cristiano fracasa. La experiencia deja huellas que surgen en algunas de nuestras entrevistas y el aprendizaje para una nueva generación de líderes, entre los que se encuentran Prein, Carnival y Freidzon, que advierten el peligro de una proyección directa de la religión –con sus estructuras, lenguajes y estrategias– sobre la política. Jugar al juego de la democracia desde un partido confesional no implica que el movimiento evangélico pueda trasladar directamente su capital simbólico a la competencia por los recursos del Estado y los problemas de gobierno. La reaparición de la identidad evangélica unos años después, como un valor diferencial dentro del terreno desgastado de los símbolos políticos, se da principalmente por medio de individualidades que participan de estructuras partidarias ya existentes. Esta sustitución del modelo de partido confesional por el llamado de personas individuales a destacarse en el terreno político, expresa un cambio, como vamos a ver a continuación, en la visión de la iglesia y de sus fieles.

2.2 Una nueva estrategia

Cuando se aborda el tema de la política partidaria entre los miembros de Rey de Reyes, es posible identificar en los entrevistados con más experiencia en el Evangélico –especialmente en los hijos de matrimonios cristianos– una suerte de pasaje entre dos modelos de concepción de la política vinculados a dos formas de concepción del mundo: como amenaza o como oportunidad:

“Mirá, hace años atrás no se veía bien porque el concepto era...de los predicadores te estoy hablando de una generación atrás, 15 o 20 años atrás. Ellos hicieron su labor y la hicieron bien, pero el concepto generalizado era no nos metamos con el mundo, hablando del mundo secular, como que la iglesia era una cápsula dentro del mundo y que no se tenía que contaminar. Entonces,

¿cuál era el consejo o la predicación? no estudien, no vayan a las universidades, dedíquense a Dios, al trabajo en la iglesia porque Cristo viene pronto a buscar a su iglesia, ¿no? Que no está mal, bíblicamente nosotros creemos que Jesús va a venir a buscar a su iglesia. Entonces, ¿qué pasó? Toda una generación de cristianos se recluyó en las cuatro paredes de la iglesia y dejó libre el campo, las universidades, los puesto públicos y bueno...la gente buena, la gente de integridad, la gente de principios, salió de esos lugares, se recluyó en las cuatro paredes de la iglesia y quedó el lugar abierto a los que tenían aspiraciones políticas pero cero de principios, cero de moral. Hoy por hoy lo que la iglesia está haciendo es revertir esa imagen, revertir esa visión y diciendo: estudiá, capacitáte, recibíte, anda a la universidad, progresá, trata de aspirar a tener un puesto mejor, cargos mejores, porque entendemos que se necesita gente con temor de Dios y con integridad en esos lugares. Más en los lugares donde se definen las leyes, donde se toman las riendas del país, donde se le da curso a la Argentina” (Pablo, 32 años, co-pastor).

Este cambio en la visión del movimiento evangélico se encuentra prolijamente documentado en la tesis de Mathew Marostica (1997) en la que se privilegia la perspectiva de los líderes religiosos. Ahora bien, es interesante señalar que este diagnóstico se duplica a su vez en algunos creyentes en donde se evidencia una postura crítica de revisión y aprendizaje en torno a la experiencia partidaria de principios de los noventa.

“En ese momento se quiso hacer el MCI, el Movimiento Cristiano Independiente...como que era un partido diferente, era un partido cristiano, el partido de los cristianos, pero no se laburaba con cristianos dentro de otros partidos. Yo me pregunto, ¿por qué no puedo participar en el partido, no sé, en la UCR y ser cristiano y dar mi testimonio y ser de influencia entre los que me rodean y generar un cambio en la UCR o en el PJ? Hoy está esa posibilidad, ¿me entendés? Hoy se alienta muchísimo a la juventud, más en esta iglesia y en otras iglesias yo he percibido que se alienta mucho a la juventud a prepararse, a capacitarse, a formarse” (Damián, 28 años, miembro periférico).

Hoy la estrategia es otra. Ya no es el modelo del “partido cristiano”, sino la búsqueda de voluntades individuales dispuestas a actuar en las estructuras existentes, traspolando el capital simbólico de la pertenencia evangélica al juego de la política. La iglesia aparece como la reserva moral activa de una sociedad decadente y corrupta. De ahí que la “*moralización de la política*”, para utilizar el término de Arí Oro (2003: 64), constituya un aspecto clave de la intervención y de la eficacia simbólica que alcanza el discurso evangélico. Sobre el trasfondo de un sistema partidario corrompido, no sólo en la perspectiva de los creyentes sino en las representaciones generales de la mayoría de la población, surge la posibilidad y el fundamento para actuar en la política, según la vocación y el llamado de cada uno.

“Así como yo soy médico habrá otro que tenga vocación por seguir Ciencias Políticas. Mínimamente la palabra política es pecado acá en la Argentina, por todos los antecedentes que tenemos, de todos los gobiernos, las malas decisiones que se tomaron, el índice de corrupción que hay. Todos dicen: ¡que los políticos se vayan todos! Pero nosotros creemos que tiene que haber políticos porque alguien tiene que dirigir. No es que puede ser una anarquía que nadie dirige ni nada, pero puede haber gente con valores y que tenga firmezas en sus decisiones, o sea...que no se corrompa” (Juan, 34 años, líder).

“Hoy por hoy la corrupción no tiene un lugar estable. ¿Qué lugar ocuparía la iglesia? Creo que la iglesia ocuparía un lugar moral y espiritual muy importante dentro de la política porque habría gente que tendría valores, que es lo que lleva a que una sociedad decline y se derrumbe cuando los pierde. Es preciso recuperar los valores morales, los valores familiares” (Julio, 39 años, miembro periférico).

Aquí se combinan dos estrategias que los estudios clásicos consideraban incompatibles. Por un lado, la iglesia aparece en tanto “*generadora de las grandes directrices y normas de acción política*”, como insistía Lalive d’Epinay (1968: 144) para señalar la actitud en principio distante y conservadora del protestantismo chileno. Es la iglesia por fuera de los partidos, pero cercana a las cuestiones de Estado, como ocurre con la Iglesia Católica en la Argentina y su capacidad de intervenir en las políticas de salud o actuar de intermediaria en contextos de crisis. Por otro lado, se abre la posibilidad a que los miembros de Rey de Reyes se vuelquen a la vida política, a la militancia partidaria, a los problemas públicos, ofreciendo un modelo de liderazgo que, más allá de la ideología específica de cada agrupación, insiste en la idea de “*gente con valores*”, como reconocen casi todos los entrevistados. Estableciendo un paralelo con los estudios brasileiros sobre las campañas evangélicas, es la figura interesante del “buen político” que analiza Gabriela Scotto (1996). Existe, a su vez, una tercera estrategia que no es la de la iglesia como consejera del gobierno, ni la de los sujetos realizando apuestas individuales en la estructura partidaria. Se trata de una acción de carácter más invisible y cotidiano, más cerca de la subpolítica tal como la entiende Ulrich Beck (1998) que de una forma tradicional de participación, dado que su campo de emergencia no son los canales institucionalizados, sino justamente la autoorganización de lo político por fuera de las instituciones tradicionales, en los márgenes de los dominios del Estado y el sistema democrático. Para la iglesia tiene que ver con el trabajo constante de evangelización, con la construcción de espacios colectivos, de redes internas, con el desarrollo de actividades comunes. Aquí cabe destacar a la Fundación social como un ministerio clave en la iglesia. Como observa Campos Machado (2006: 117) al estudiar el uso de las prácticas asistencialistas en los candidatos de la IURD durante las elecciones del 2002 en Rio de Janeiro o también Daniel Miguez (1997: 87-91) al analizar la relación entre clientelismo político y religión en Villa Eulalia, el trabajo social ofrece, en todos los casos y más allá de sus diferencias, enormes posibilidades de proyección política. Si bien en Rey de Reyes no hay una aplicación partidaria de la asistencia social, las redes construidas acumulan un enorme potencial de politización. Veamos a continuación dos citas que vale la pena recuperar en toda su extensión para ilustrar la lógica de una subpolítica latente que atraviesa la vida religiosa.

“La sumatoria de pequeños hechos llevados al marco de lo social genera una evolución porque las personas cambian. Vos cambia a un individuo, cambia la familia, cambia su grupo, cambia su entorno, cambia su ciudad, cambia su provincia, cambia su nación...entonces hay una situación de evolución, no es revolución sino evolución porque cambian los corazones, cambian las miradas. Entonces, las personas que están marginadas que no pueden encontrar un trabajo y que de pronto pueden encontrarlo a partir de un agrupamiento, eso ya es una evolución, es una salida creativa a la crisis y es una respuesta política en el más amplio sentido de los términos que es el intercambio...no es que yo estoy buscando un puesto, no quiero ningún puesto. La política tradicional tiene que ver con esto el toma y daca y nosotros tenemos que evolucionar, tenemos que mirar con otros ojos la vida. La vida no es ¿qué tenés? ¿qué te puedo sacar? La vida es ¿qué podemos hacer vos y yo para ser mejores?

Porque si vos y yo estamos viviendo en un mismo lugar podemos multiplicar en lugar de dividir” (Ricardo, 47 años, líder).

“Yo creo que todo es política, absolutamente todo es política. Unirse, compartir con amigos algo que le sea grato, es una forma de hacer política si vas a la etimología de la palabra política, polis es lo de muchos, ¿si? Un encuentro así evangelístico, quiérase o no, es una forma de hacer política; no entendamos política partidaria, no es ir a levantar votos. Estamos hablando de poder repartir, compartir, disentir, dialogar, analizar, reflexionar... todo eso es política cuando se hace en conjunto. Lo que pasa es que, es medio difícil llevar adelante un partido político cristiano con las presiones circundantes de la política partidaria de los grandes elefantes blancos o dinosaurios políticos es como que de repente no es la forma de evangelizar o llegar con una propuesta mediante una actividad política partidaria. Yo supongo que no hay partidos políticos cristianos porque la mejor forma de evangelizar es a través del trabajo del hermano que se congrega, que va a la iglesia o que sale a evangelizar por las calles con una Biblia en su mano, me parece que es mucho mejor ese trabajo que decir: ¡Nosotros somos un partido político cristiano y vamos a rescatar los valores de las Escrituras! es decir, no darle el tinte partidario ¡vótenos, vótenos! No el tema no es así, uno tiene que escuchar a la gente, conocer las necesidades de la gente. Es un trabajo de hermanos, de líderes, de pastores porque el pastor de una congregación conoce a su gente... conoce el problema de todos. Y cada uno de los que se congregan, conoce el entorno de todos y cada uno de los que se congregan... entonces es distinto el trabajo en la iglesia a que el trabajo de una unidad básica” (Walter, 43 años, líder).

Es interesante resaltar que nos encontramos nuevamente con una recombinación de viejos y nuevos principios propios de la ética social del pentecostalismo. El primero de ellos, que hace de la transformación del individuo el instrumento de la transformación de la sociedad, aparece tematizado por d’Epinay y Willems hacia fines de la década de 1960, como uno de los rasgos centrales de su orientación religiosa frente al mundo. Este principio se repite casi cincuenta años después en el discurso y las representaciones que reproduce, en esta oportunidad, el llamado neo-pentecostalismo. El segundo consiste en una suerte de politización implícita de las prácticas evangélicas que contribuyen a que los creyentes se autoorganicen, formando espacios propios de participación en donde es posible “*repartir, compartir, disentir, dialogar, analizar, reflexionar*” como subraya Walter en la última cita. La dimensión política se encuentra relacionada con dos cuestiones: 1) la posibilidad de construir espacios colectivos, ámbitos de encuentros para estar *con* otros y *para* otros y 2) la conexión de líderes y responsables de la iglesia con los problemas cotidianos de la gente, con el día a día de sus necesidades, a través de un conocimiento personalizado del grupo.

Consideraciones finales

Hasta ahora, pudimos ver que el potencial político del movimiento evangélico, que encabezan actualmente los grupos neo-pentecostales, reside no en el centro, sino en los márgenes de las instituciones democráticas. Dicho de otro modo, su mayor fuerza no descansa hoy por hoy en la inserción partidaria o en la conformación de un bloque de diputados –como es el caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios en Brasil– sino más bien en su habilidad para construir espacios de socialización en los que circulan discursos sobre la necesidad del cambio social y el protagonismo de “los cristianos” en el proceso. En esta tarea, el Antiguo y Nuevo Testamento, cumple un rol clave al ofrecer múltiples ejemplos que facilitan

la identificación de la persona con las acciones arquetípicas de profetas, sacerdotes, reyes, apóstoles y el mismo Jesús, todos ellos devenidos en mitos historicados.

Ahora bien, sobre el trasfondo de los distintos relatos emerge la historia bíblica de José a la hora de caracterizar la relación de los creyentes con el mundo secular. La idea rectora del liderazgo, que circula con fuerza en Rey de Reyes, pero también en los circuitos formales del neo-pentecostalismo, consiste en el llamado a ser “el segundo hombre más importante de Egipto”, es decir, proyectar a los líderes en las estructuras de poder de la sociedad, en el gobierno, en la cultura, los medios de comunicación, en la política, en la esfera empresarial, en la educación, en la asistencia social, en el sistema de salud etc. Se trata, por el momento, de la producción discursiva de un “llamado” a ocupar posiciones de autoridad que podrá concretarse o no en el futuro mediante el despliegue de estrategias puntuales.

Llegado a este punto podemos retomar la pregunta inicial del último apartado: *¿Es posible para los evangélicos confiar en los partidos políticos?* Las entrevistas en Rey de Reyes nos permiten responder afirmativamente a este interrogante, sólo a condición de ampliar el alcance y las estrategias de las prácticas religiosas. Para empezar, la experiencia negativa del Movimiento Cristiano Independiente, o sea, del modelo de partido confesional a principios de los noventa, generó un fuerte impacto y un aprendizaje en los dirigentes: el riesgo de reconvertir a la religión en un partido consiste en perder el terreno en que los evangélicos son fuertes, esto es, en la relación del hombre con *lo sagrado*, para hablar el lenguaje pragmático de la política que expone a los pastores al desencanto y las urgencias de los ciclos electorales. El modelo actual sería otro, más acorde a una orientación que podemos denominar con el término de *adecuación activa* (Algranti, 2009: 234-240), para hacer referencia a un modo de relación frente al mundo que intenta seguir las reglas sociales, transformando los espacios de interacción desde adentro. La propuesta apunta a participar de las estructuras partidarias tal y como existen según la inclinación ideológica de cada uno. No se trata de encolumnar a la iglesia con un partido –tarea compleja y ambiciosa– sino de “hacer de la necesidad virtud” capitalizando la diversidad intrínseca del movimiento evangélico en función de la proyección individual de sus miembros dentro de la política e, incluso, más allá de ella dentro de las estructuras de poder de la sociedad, esto es, el mundo empresarial, universitario, profesional y cultural entre otros. Por eso el sujeto de este cambio va a ser el “Líder”. Esto no quiere decir que en una coyuntura determinada el pueblo evangélico no pueda apoyar masivamente a un candidato en un partido específico, sino que la fórmula de expansión parece inclinarse hacia las apuestas múltiples. Es así como, según los estudios contemporáneos (Freston, 2001; Oro, 2003; Machado y Mariz, 2006), trabaja por ejemplo la Iglesia Universal del Reino de Dios, salvando la distancia entre la experiencia brasilera y la argentina.

En el caso de Rey de Reyes surgen de las entrevistas dos estrategias más, complementarias con la anterior, pero que se manejan ambas en el plano de la subpolítica, es decir, por fuera de los canales institucionales. La primera, como vimos, consiste en la necesidad de una presencia pública de la voz de la iglesia evangélica bajo el rótulo de institución calificada para orientar las políticas de Estado, por lo menos, en lo que respecta a la salud, la educación, la sexualidad y por supuesto, la religión. Esta es la aspiración implícita a ocupar el lugar de la iglesia católica en la sociedad, por encima del juego democrático y los gobiernos de turno como una forma de subpolítica “desde arriba”. La segunda consiste en su opuesto, esto es, en el esfuerzo por construir redes subterráneas de autoorganización por medio de reuniones, actividades, ámbitos de interacción y sociabilidad, que trabajan hacia adentro y hacia afuera de la grey, para llevar el ejercicio de sus influencias hacia el espacio público, como subraya García-Ruiz (2006: 181). Se trata de una subpolítica “desde abajo” porque funciona a nivel de las prácticas cotidianas de los creyentes. Cada una de las estrategias mencionadas, es decir, la incursión individual en los partidos existentes, la presencia pública de la postura evangélica frente a las cuestiones de Estado y la construcción

de redes de sociabilidad, posee una lógica y una eficacia propia cuya correspondencia no es automática, ni necesaria, ni esperable. A su vez, el hecho de que en la figura del “líder cristiano”, recaiga hoy buena parte de la responsabilidad de hacer del movimiento religioso un sujeto político de mayor escala, nada nos dice en principio de la inclinación ideológica que éste pueda adoptar; ya sea que contribuya a conservar el orden sacralizando las estructuras de desigualdad, ya sea, que promueva nuevos sentidos políticos en los que los dominados puedan encontrar formas alternativas de expresión y demanda o en el caso siempre más complejo, pero también más cercano a la realidad, de que ambas orientaciones se combinen y redefinan constantemente en función de los intereses del grupo que logre hegemonizar el significativo “Evangélico” en una coyuntura histórica determinada.

Bibliografía

ALGRANTI, Joaquín

2009 *Neo-pentecostalismo y protesta social: estudio de la comunidad evangélica de Rey de Reyes*. Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires y École des Hautes Études en Sciences Sociales.

BECK, Ulrich

1986 *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

BOURDIEU, Pierre

1971 “Génesis y estructura del campo religioso”, en *Relaciones*, 108, XXVII: 29-83.

CAMPO MACHADO, María das Dore

2006 *Política e Religiao*. Rio de Janeiro: FGV Editora.

CAMPO MACHADO, María das Dore C.; MARIZ Cecilia

2006 “Religiao, mulheres e política institucional: evangélicas e católicas na disputa pelo poder legislativo no Rio de Janeiro”, en *XI Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones*. Sao Paulo.

CASSIRER, Ernest

1945 *Antropología Filosófica*. México, Buenos Aires: FCE.

CHERESKI, Isidoro

2006 *La política después de los partidos*. Buenos Aires: Prometeo.

CORDEU, Edgardo Jorge; SIFFREDI, Alejandra

1971 *De la algarroba al algodón. Movimientos Mesiánicos de los Guaycurú*. Buenos Aires: Juarez.

CORTEN, André ; MARSHALL-FRATTANI, Ruth

2001 *Between Babel and Pentecost, Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington: Indiana University Press.

D'EPINAY, Lalive Christian

1968 *El refugio de las masas*. Santiago de Chile: Del Pacífico.

ELIADE, Mircea

1963 *Mito y Realidad*, Buenos Aires: Labor.

FRESTON, Paul

2001 *Evangelicals and politics in Asia, Africa and America*. United Kingdom: Cambridge University Press.

GARCÍA-RUIZ, Jesús

2006 “Personne, monde, pouvoir. Pentecôtisme et néo-pentecotisme au Guatemala”, en *Socioanthropologie*, 17-18: 151-186.

GRAMBY-SOBUKWE, Sharon; HOILAND, Tim

2009 “The Rise of Mega-Church Efforts in International Development: A Brief Analysis”, en *Transformation*, 26, 2: 104-117.

- GRECO, David.
2002 *Dios ¡Sana a mi nación!. Dios quiere usarte para sanar tu nación.* Miami: Vida.
- HILL, Jonathan
1988 *Rethinking History and Myth.* Chicago y Urbana: University of Illinois Press.
- JAMESON, Fredric
2009 *Valences of the dialectic.* Nueva York: Verso.
- IDOYAGA-MOLINA, Anátide
1996 “Entre el mito y la historia. La mitificación de un líder mesiánico Pilagá”, en *Scripta Ethnologica*, XVIII: 167-183.
1998 “La interpretación nativa de la historia. Análisis de dos relatos míticos de contacto”, en *Mitológicas*, XIII: 7-18.
- LEENHARDT, Maurice
1947 *Do kamo.* Buenos Aires: EUDEBA.
- MAROSTICA, Mathew
1997 *Pentecostals and politics: The creation of the evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993.* Tesis de doctorado, Berkeley University.
- MARTIN, David
2002 *Pentecostalism: The world Their Parish.* Massachusetts: Blackwell.
- MIGUEZ, Daniel
1998 “Política y magia en un suburbio de Buenos Aires: estrategias indirectas de expresión de demandas en un contexto de clientelismo político”, en *Sociedad y Religión Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 16-17: 75-94.
- MILLER, Elmer S.
1979 *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad.* México: Siglo XXI.
- MICHEL, Patrick
2009 “La “religión”, ¿un objeto sociológico pertinente?”, en *Estudios Sociológicos*, XXVII, 2: 655-669.
- ORO, Arí Pedro
2003 “Política da igreja universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros”, en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 18, 53: 53-69.
- ROBBINS, Joel
2003 *On the paradoxes of global Pentecostalism and the perils of continuity thinking.* Disponible en <http://www.elsevier.com/locate/religion>.
- SARACCO, Noberto
1989 *Argentine Pentecostalism: Its History and Theology.* Tesis doctoral, University of Birmingham.
- SCOTTO, Gabriela
1996 “Campanha de rua, candidatos e biografias nas eleições municipais no Rio de Janeiro”, en Palmeiras, M.; Goldman, M. (Orgs.). *Antropologia, voto e representação política*: 165-182. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- SEMÁN, Pablo
2000 *A “Fragmentação do cosmos”: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires.* Tesis doctoral, Porto Alegre, Janeiro.
- SONEIRA, Abelardo Jorge; TORT, Isabel; PESSINA, Leonor
1993 “El Ministerio Ondas de Amor y Paz del Pastor Héctor Aníbal Giménez”, en *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*: 49-80. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

THUMMA, Scott.; DAVE, Travis

2007 *Beyond Megachurch Myths: What We Can Learn from America's Largest Churches*. West Sussex: Jossey-Bass.

TURNER, Terence

1988 "Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American representations of contact", en Hill, J. (Edit.). *Rethinking History and Myth*. Chicago y Urbana: University of Illinois Press.

WRIGHT, Pablo

2002 "L' "Evangelio": pentecotisme indigene dans le Chaco Argentin", en *Social Compass*, 49, 1: 43-66.

WYNARCZYK, Hilario

2006 "Partidos políticos evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina. formación y ocaso 1991-2001", en *Civitas. Revista de Ciencias Sociais*, 6, 2: 12-41.

ŽIŽEK, Slavoj

1993 "Multiculturalismo o lógica cultural del capitalismo multinacional", en Jameson, F.; Žižek, S. (Edits). *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*: 137-188. Buenos Aires: Paidós.

