



El nuevo evangelismo político

COYUNTURA

Tomás Straka

TRIBUNA GLOBAL

Michel Wieviorka / Eduardo Febbro

TEMA CENTRAL

Pablo Semán

Alejandro Frigerio

Ari Pedro Oro / Marcelo Tadvald

Lamia Oualalou

María Pilar García Bossio

Cecilia A. Delgado-Molina

Miguel Ángel Mansilla / Luis Orellana Urtubia

Abraham Jiménez Enoa

Eliza Griswold

Jean-Jacques Kourliandsky

Mariela Mosqueira

Ruth Maclean

ENSAYO

Enzo Traverso

NUEVA SOCIEDAD

es una revista latinoamericana abierta a las corrientes de pensamiento progresista, que aboga por el desarrollo de la democracia política, económica y social.

Se publica cada dos meses en Buenos Aires, Argentina, y circula en toda América Latina.

Directora: Dörte Wollrad

Jefe de redacción: Pablo Stefanoni

Coordinadora de producción: Silvina Cucchi

Plataforma digital: Mariano Schuster, María Eugenia Corriés

Administración: Vanesa Knoop, Karin Ohmann

NUEVA SOCIEDAD Nº 280

Diseño original de portada: Horacio Wainhaus

Arte y diagramación (portada e interior): Fabiana Di Matteo

Ilustraciones: Martín Eito

Fotografía de portada: Shutterstock

Corrección: Germán Conde, Vera Giaconi

Traducción al inglés de los sumarios: Kristie Robinson

Impreso en Talleres Gráficos Nuevo Offset,
Viel 1444, Buenos Aires, Argentina

Los artículos que integran **NUEVA SOCIEDAD** son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no reflejan necesariamente el pensamiento de la Revista. Se permite, previa autorización, la reproducción de los ensayos y de las ilustraciones, a condición de que se mencione la fuente y se haga llegar una copia a la redacción.

NUEVA SOCIEDAD – ISSN 0251-3552

Oficinas: Defensa 1111, 1º A, C1065AAU Buenos Aires, Argentina.

Tel/Fax: (54-11) 4361-4108/4871

Correo electrónico: <info@nuso.org>

<distribucion@nuso.org> (distribución y ventas)

<www.nuso.org>

El portal **NUEVA SOCIEDAD** es una plataforma de reflexión sobre América Latina.
Articula un debate pluralista y democrático sobre política y políticas latinoamericanas.

 **NUEVA
SOCIEDAD**

es un proyecto de la

**FRIEDRICH
EBERT
STIFTUNG**

■ ÍNDICE

COYUNTURA

4501	Tomás Straka. 20 años de chavismo: el quiebre del «Estado mágico»	4
------	--	---

TRIBUNA GLOBAL

4502	Eduardo Febbro. «Los 'chalecos amarillos' se desarrollaron en un desierto político». Entrevista con Michel Wieviorka	16
------	---	----

TEMA CENTRAL

4503	Pablo Semán. ¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina	26
4504	Alejandro Frigerio. La experiencia religiosa pentecostal	47
4505	Ari Pedro Oro / Marcelo Tadvald. Consideraciones sobre el campo evangélico brasileño	55
4506	Lamia Oualalou. Los evangélicos y el hermano Bolsonaro	68
4507	María Pilar García Bossio. Pentecostalismo y política en Argentina. Miradas desde abajo	78
4508	Cecilia A. Delgado-Molina. La «irrupción evangélica» en México. Entre las iglesias y la política	91
4509	Miguel Ángel Mansilla / Luis Orellana Urtubia. Itinerarios del pentecostalismo chileno (1909-2017)	101
4510	Abraham Jiménez Enoa. Dios y el «diseño original». La cruzada evangélica contra el matrimonio igualitario en Cuba	116
4511	Eliza Griswold. El silencio no es espiritual. El movimiento #MeToo evangélico	132
4512	Jean-Jacques Kourliandsky. Democracia, evangelismo y reacción conservadora	139
4513	Mariela Mosqueira. Dios y rock & roll. Cómo el evangelismo transformó el rock	147
4514	Ruth Maclean. Comer, rezar, vivir. Las megaiglesias de Nigeria construyen sus propias ciudades	158

ENSAYO

4515	Enzo Traverso. Interpretar la era de la violencia global	163
------	---	-----

SUMMARIES

■ Segunda página

La «cuestión evangélica» en América Latina ocupa hoy un lugar destacado en artículos de prensa, análisis políticos y electorales y discusiones de café. En el mundo progresista, se pasó de una notable falta de interés –más allá de algunas denuncias sobre «vínculos» entre los evangélicos y la política exterior estadounidense, sobre todo en la América Central de la Guerra Fría– a dar a los evangélicos una centralidad a menudo excesiva como variable explicativa del «giro a la derecha» regional. Pero ¿qué significa verdaderamente ser evangélico en América Latina? ¿Qué aportó de nuevo la corriente pentecostal? ¿Hasta qué punto las adhesiones a denominaciones evangélicas tienen un correlato en las opciones electorales? ¿Qué características tiene el nuevo evangelismo político y cómo está transformando el campo político latinoamericano? El Tema Central de este número de NUEVA SOCIEDAD se enfoca en estas preguntas y brinda elementos para (re)pensar el fenómeno evangélico, especialmente en sus «desbordes» desde las iglesias hacia el terreno político.

Pablo Semán traza un panorama general a partir de algunas preguntas fundamentales. ¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? ¿Cómo se vinculan con la política? ¿Existe el voto evangélico? Con la convicción –y la evidencia– de que la secularización no funciona como un muro capaz de anular los intercambios entre el mundo de la religión y la política, Semán repone análisis de campo e información empírica en un objeto cargado de enigmas, pánicos y pontificaciones de diverso tipo. Al mismo tiempo, explica algunos conceptos claves que volverán a aparecer a lo largo de la revista: bautismo en el Espíritu Santo, «teología de la prosperidad» y «guerra espiritual», además del papel de los Evangelios, la cotidianidad de los milagros y las características de las iglesias y del sacerdocio. Alejandro Frigerio complementa este enfoque con una discusión sobre qué es ser evangélico –y pentecostal– en el siglo *xxi*, analiza cómo las prácticas mágico-religiosas y la insistencia en la comunicación directa, personal y permanente con la divinidad y en su intervención milagrosa cotidiana emparentan al pentecostalismo con las formas populares y tradicionales de la religiosidad. Una serie de tesis, que a menudo van en contra del sentido común dominante, van tejiendo su artículo: la persistencia de formas religiosas «encantadas» resultó ser compatible con la modernidad, las comunidades religiosas constituyen redes de apoyo mutuo que habilitan un mayor acceso a recursos materiales, la nueva pertenencia religiosa permite crear una red social que no elimina las anteriores, sino que se añade a ellas, los programas televisivos evangélicos no son la principal vía de captación de fieles.

El artículo de Ari Pedro Oro y Marcelo Tadvald y el de Lamia Oualalou se enfocan en Brasil, uno de los países en que más rápido se piensa al hablar de evangelismo. Oro y Tadvald analizan las diferentes «olas» que fueron sedimentando la presencia evangélica en el país, la pérdida de peso del catolicismo (tradicionalmente asociado a la brasileñidad) y las transformaciones en el mundo evangélico –desde la organización hasta la

arquitectura de las iglesias-, con uno de los focos puestos en la Iglesia Universal del Reino de Dios, no la mayoritaria pero sí una de las más poderosas, mejor organizadas empresarialmente y más conocidas fuera de Brasil. Oualalou, a su turno, repone las conexiones entre evangelismo y bolsonarismo como fenómeno político, pero también social y cultural. Bautizado en el río Jordán, en Israel, Jair Messias Bolsonaro mantiene una productiva ambigüedad religiosa: se hizo evangélico sin dejar de ser católico. Y de hecho, captó de manera abrumadora el voto evangélico. Pero, además, hubo otros triunfos evangélicos: la Alcaldía de Río de Janeiro está en manos de un pastor de la Iglesia Universal. Jean-Jacques Kourliandsky repasa también esta experiencia y la coloca en el contexto más global de la región, que tuvo en Costa Rica el mayor éxito electoral de un candidato evangélico en estos años.

María Pilar García Bossio analiza el caso argentino y muestra que, aunque los intentos de «saltar» a la política electoral mediante partidos confesionales no funcionaron, eso no debe opacar la participación evangélica en movilizaciones nacionales por causas como el rechazo a la legalización del aborto, ni el incremento de su presencia en el ámbito estatal a escala local. Otro caso es el mexicano, que analiza Cecilia A. Delgado-Molina. En esta experiencia de giro a la izquierda tardío, encontramos que Andrés Manuel López Obrador incluyó en su frente electoral al Partido Encuentro Social (PES), de matriz evangélica aunque políticamente muy pragmático, lo que –sumado a alianzas previas de evangélicos con partidos progresistas– permite matizar algunas correlaciones demasiado rápidas entre evangelismo y giro a la derecha. Por su parte, el artículo de Miguel Mansilla y Luis Orellana Urtubia historiza la presencia evangélica en Chile, un país con una fuerte corriente de evangelismo autóctono. El caso cubano, abordado en la crónica de Abraham Jiménez Enoa, tiene un interés particular por el contexto político histórico –el régimen inaugurado en 1959– y una coyuntura particular: el debate de una nueva Constitución que, inicialmente, iba a incluir el matrimonio igualitario. Ese fue el blanco elegido por los evangélicos y finalmente el gobierno retiró el artículo antes de que la nueva Carta Magna fuera aprobada en referéndum popular en febrero pasado.

Los itinerarios del rock evangélico, que presenta en su artículo Mariela Mosqueira, dan cuenta de una de las facetas culturales más innovadoras del evangelismo. Considerado inicialmente como algo satánico, el rock evangélico se fue transformando desde la década de 1960 en un género musical que viabilizó el desarrollo del evangelismo pentecostal entre los sectores juveniles.

Eliza Griswold muestra, siguiendo el caso de la Iglesia Bautista del Sur en los estados del sur de Estados Unidos, que las iglesias, incluso las conservadoras, no son ajenas al #MeToo –el movimiento que denuncia abusos sexuales en diferentes partes del mundo– y que, en el mundo evangélico, el #ChurchToo busca transformar las iglesias derrumbando los «muros de Jericó» desde adentro. Y finalmente una mirada hacia África, otro continente de gran expansión evangélica: Ruth Maclean da cuenta del fenómeno de las megaiglesias en Nigeria, que están construyendo verdaderas ciudades alrededor y transformando espacios religiosos, culturales... y también urbanos.

A la luz de este recorrido, podemos observar un debilitamiento del mito de la América Latina católica, en el marco de una pluralización religiosa que no es nueva, pero que se ha hecho más visible y está teniendo efectos sociales y políticos aún difíciles de captar en todas sus dimensiones.

20 años de chavismo: el quiebre del «Estado mágico»

TOMÁS STRAKA

La Revolución Bolivariana se benefició de un aumento del precio del petróleo de alrededor de 1.000% desde la llegada de Hugo Chávez al poder, a inicios de 1999, hasta los picos del segundo *boom* petrolero. No obstante, esto tendió a reforzar la dependencia de los hidrocarburos y reactualizó las ilusiones de la «Venezuela saudita», en medio de una gestión de los recursos públicos ineficiente y crecientemente autoritaria. Hoy, tras dos décadas de esa experiencia, Venezuela vive una combinación de crisis que hablan del agotamiento del proyecto chavista.

Muy pocos de los venezolanos que el 2 de febrero de 1999 estaban eufóricos por la toma de posesión de Hugo Chávez habrían podido imaginarse su país 20 años después. Ni ellos ni el grupo nada despreciable que vio la jornada como una tragedia podrían haberse hecho una idea clara de cómo marcharía el país en las siguientes dos décadas. Es probable que solo dos de las muchas ideas que entonces bullían en torno de Chávez se hayan cumplido a cabalidad, cada una sostenida por uno de los espectros polares del mapa político de aquellos días: que dos décadas más tarde el chavismo seguiría

gobernando, como entonces solo se habrían atrevido a asegurar los más entusiastas (seguramente Chávez incluido entre ellos), y que el balance de su gestión sería un colapso económico y social de proporciones bíblicas, como barruntaban los más escépticos.

Demostrando, a contravía del tango, que en ciertos casos 20 años sí es mucho, el 2 de febrero de 2019, en el aniversario de aquella controvertida toma de posesión, casi nadie se acordó de ella. Juan Guaidó, presidente de la Asamblea Nacional proclamado «presidente encargado» en franco desafío a Nicolás Maduro y

Tomás Straka: historiador venezolano. Integra el Instituto de Investigaciones Históricas Hermann González Oropeza de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB, Caracas) y dirige el doctorado en Historia en esa casa de estudios.

Palabras claves: rentismo, Revolución Bolivariana, Hugo Chávez, Nicolás Maduro, Venezuela.

rápidamente reconocido por varias decenas de países, fue por esos días el foco de atención. Y es un dato muy revelador del estado de la Revolución Bolivariana.

Con Chávez muerto –otra cosa que nadie habría podido pensar en 1999– y el chavismo dividido, con un presidente con 80% de rechazo, el balance de las dos últimas décadas parece desolador. Venezuela es la economía con el peor desempeño del mundo y probablemente con uno de los peores de la historia mundial. Ha sufrido una contracción de más de 50% del PIB en cinco años (bajo la Gran Depresión en Estados Unidos, el retroceso fue de 30% y solo duró tres años) y sigue sumida en la hiperinflación. Según la asociación empresarial Fedecámaras, en 20 años han cerrado 60% de las empresas existentes para 1999. El salario mínimo es de alrededor de seis dólares mensuales, mientras la canasta alimentaria se ubica en unos 300 dólares al mes, según el Centro de Documentación y Análisis Social (CENDAS). No en vano, es una sociedad donde alrededor de 90% de las personas pueden definirse como pobres, de acuerdo con lo que arrojó la Encuesta Nacional de Condiciones de Vida (Encovi) de 2018, organizada por varias universidades. Cáritas alerta que alrededor de 15% de los niños sufren una desnutrición tan grave que están en riesgo de morir. La Sociedad Venezolana de Salud Pública, una organización

independiente, habla de más de un millón de casos de malaria durante 2018. Es el país con una de las peores crisis migratorias en tiempo de paz de las que se tienen noticias, con tres millones de migrantes por el mundo según el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) y la Organización Mundial para las Migraciones (OIM). Buena parte de ellos se ha marchado a pie hacia los países vecinos, donde vive en refugios o en las calles. Esta cifra de migración es especialmente ilustrativa de la dimensión del colapso venezolano, porque está en los rangos de Afganistán (2,5 millones de refugiados), Siria (con seis millones) y Colombia (casi siete millones de desplazados internos).

¿Cómo es posible, entonces, que sin una guerra y después de recibir una bonanza petrolera de un billón de dólares durante el segundo *boom* petrolero, de 2004 a 2008, las cosas estén tan mal? A través de una apretada síntesis histórica esperamos dar una explicación. No podrá, por la extensión de este artículo, atender todas las variables, e incluso dejará por fuera algunas muy importantes, pero esperamos delinear los aspectos notables: el esfuerzo de una sociedad por mantener su forma de vida y la manera en que fracasa en el intento. Nos enfocaremos en los pasos a través de los cuales la sociedad le entregó todo el poder a un hombre, este logró generar una ilusión de prosperidad por

un súper *boom* petrolero, aprovechó la coyuntura para empujar las cosas hacia una versión moderada del socialismo real y, finalmente, cuando los petrodólares comenzaron a escasear, el país cayó en una bancarrota peor que la sufrida por la mayor parte de los socialismos reales antes de su colapso definitivo. Es también la historia del ascenso y el declive de una revolución, que pasó de ser una bocanada de esperanza aplaudida por buena parte del mundo a un régimen que hoy la mayor parte considera una dictadura ilegítima.

■ **Contra el neoliberalismo, la naturaleza inicial de la revolución**

Una primera respuesta de por qué las cosas terminaron tan lejos de cómo se imaginaron en 1999 tiene que ver con variables venezolanas, en particular con la historia anterior a la llegada de Chávez al poder. A diferencia de otros gobiernos del denominado «giro a la izquierda», que dominó la región en la primera década del siglo XXI, como los de Luiz Inácio Lula da Silva, Rafael Correa, José «Pepe» Mujica y Evo Morales, el chavismo decidió llevar las cosas por un camino más radical, tomó decisiones más temerarias en la administración de los recursos, se trazó metas más altas («la preservación de la vida en el planeta y la salvación de la especie humana», dice el Plan de la Patria 2013-2019), hizo más ruido internacional. Descontando los años del segundo *boom* petrolero

(2004-2008) y los indicadores sociales que entonces hicieron aplaudir al mundo, la Revolución Bolivariana no logró ofrecer un periodo de estabilidad política, crecimiento económico, disminución de la pobreza y consolidación de las clases medias como los que, con más o con menos, ofrecieron sus aliados regionales.

En este sentido, hay que subrayar el papel del petróleo que, en esto, como en todo lo que refiere a Venezuela, moldeó el proceso. El chavismo fue inicialmente una reacción a la crisis del llamado «capitalismo rentístico», ese sistema de desarrollo financiado por los petrodólares que permitió la implementación de planes de industrialización, políticas sociales, obras públicas y negocios, y que hizo de Venezuela un país singularmente estable y libre durante la mayor parte del siglo XX. Para ver de qué se habla, baste señalar que hasta 1960 Venezuela fue el segundo productor de petróleo del mundo, cuando fue desplazado por la Unión Soviética, y el primer exportador mundial hasta inicios de los años 70, cuando Arabia Saudita ocupó ese lugar. En las décadas de 1950 y 1960, Venezuela fue uno de los 20 países más ricos del mundo si tomamos su PIB per cápita. El «Estado mágico» iba más allá del «ogro filantrópico», en parte porque no era un ogro. Como por arte de magia, proveía créditos, subsidios, empleos, servicios gratuitos o casi gratuitos y un bolívar sobrevaluado que permitía

comprar de todo, y les daba a todos un poco de lo que querían, creando lo que no en vano Moisés Naím y Ramón Piñango llamaron la «ilusión de armonía»¹. Venezuela se volvió en gran medida una sociedad de «buscadores y reclamadores de renta», como la definió Diego Bautista Urbaneja, que vivían en un mundo ideal en el que había mucha renta petrolera que repartir². La democracia instituida en 1958, tras la caída de la dictadura de Marcos Pérez Jiménez, profundizó ese sistema de consensos, que inicialmente permitió sortear los golpes militares de derecha y después obtener la más rápida victoria sobre una guerrilla de izquierda de la que se tiene noticia. Aunque un estudio de 1984 del Instituto de Estudios Superiores de Administración (IESA) evidenciaba una desigualdad enorme, en la que el 20% más rico captaba el 80% de la renta, había un alto conformismo y 90% de los electores votaban por partidos del sistema. No es de extrañar: era una desigualdad que, sin embargo, permitía que alrededor de 70% de los venezolanos fueran considerados, en sentido amplio, de clase media. Todo esto explica por qué fue especialmente traumático el declive del capitalismo rentístico, así como las reformas de mercado («neoliberales», aunque en Venezuela nunca se aplicaron a fondo) de los años 90. En ese periodo la economía se contrajo 20%, poco si se compara con el 50% del último quinquenio, pero ello no le quitó dramatismo a la caída. La pobreza

aumentó a más de 70% para finales del siglo xx. La serie de disturbios y saqueos, finalmente sometidos a sangre y fuego por el Ejército, conocida como el Caracazo (del 27 de febrero al 1º de marzo de 1989), no puede atribuirse tanto al «paquetazo» en sí mismo, que llevaba solo una quincena de anunciado, como a la enorme indignación provocada por la evidencia de que el sueño de volver a la bonanza de los 70 era imposible. Y en efecto, cuando, aprovechando esta coyuntura, la logia militar Movimiento Bolivariano 200, creada en 1983, decidió dar un golpe de Estado el 4 de febrero de 1992, obtuvo gran apoyo.

De ese modo, el primer objetivo del chavismo, en tanto fenómeno político de gran arraigo social, no fue generar una revolución socialista, sino mantener, tanto como fuera posible, el sistema anterior. Obviamente, esto no fue declarado así, pero la «Agenda Alternativa Bolivariana» de Chávez (1996), llamada así para contraponerla a la «neoliberal» Agenda Venezuela, parecía ser el típico programa de un militar nacionalista reformista. Y fue el programa con el que obtuvo, una y otra vez, el respaldo mayoritario del electorado, que a través de una sucesión de votaciones le entregó todo el poder entre 1998 y 2006. Fue una etapa en la que Chávez sentó las

1. M. Naím y R. Piñango: *El caso de Venezuela. Una ilusión de armonía*, IESA, Caracas, 1985.

2. D.B. Urbaneja: *La renta y el reclamo. Ensayo sobre petróleo y economía política en Venezuela*, Alfa, Caracas, 2013.

bases de su poder desplazando a la vieja clase política, sobre todo con la elección de la Asamblea Nacional Constituyente de 1999, y sustituyendo poco a poco el neoliberalismo por controles y otras formas de intervencionismo estatal destinadas a mantener vivas las ilusiones de «armonía» y el «Estado mágico».

La Constituyente fue un enorme éxito, en la que el chavismo obtuvo 95% de las curules. La Constitución que redactó amplió algunos derechos (democracia participativa a través de referendos, admisión de la doble nacionalidad, reconocimiento del carácter pluriétnico de Venezuela, consagración de la progresividad de los derechos humanos, creación de dos poderes: el Ciudadano y el Electoral). También se cambió el nombre oficial del país, que pasó a llamarse República *Bolivariana* de Venezuela. Pero no fue una Constitución socialista.

Por supuesto, esto no obsta para que algunos (incluyendo, seguramente, al mismo Chávez) aspiraran a llegar tan cerca como fuera posible del socialismo real. En un principio el chavismo fue una alianza de políticos e intelectuales de izquierda y derecha, que tenían en común haber sido «antisistema» desde 1958 y haberse opuesto al neoliberalismo y, en grados diversos, a la democracia representativa³. El primer programa reformista, para la mayor parte de ellos, pareció haber sido un simple mascarón de proa.

■ El socialismo, 18 años después de la caída del Muro de Berlín

Rápidamente la alianza chavista se decantó hacia la izquierda. El convenio Cuba-Venezuela de 2000, la amistad estrecha con Fidel Castro, la llegada de miles de asesores cubanos y, finalmente, la Ley Habilitante de 2001, que le permitió a Chávez legislar sobre áreas sensibles como las tierras y el petróleo, fueron la voz de alerta para quienes barruntaban un camino como el cubano. Adicionalmente, a pesar del fervor popular que le hizo ganar una seguidilla de comicios, la economía estuvo lejos de mejorar. Para inicios de 2003, la popularidad de Chávez había caído a menos de 30%. Pero dos cosas vinieron en su auxilio: el golpe de 2002 y el *boom* de los precios petroleros en 2004.

La Ley Habilitante produjo el primer paro cívico en diciembre de 2001 y reagrupó a los sectores opuestos a Chávez. Había allí muchos grupos desplazados del poder, como los viejos partidos y sindicatos, pero también una parte de la Iglesia católica, el empresariado y casi toda la clase media, que temía al socialismo y la pérdida de la democracia. A un primer paro cívico de un día en diciembre de 2001 le siguieron unos agitados meses de protestas callejeras que

3. Entre ellos, Jorge Olavarría y el nacionalista argentino Norberto Ceresole, el filósofo con vocación socialcristiana Ernesto Mayz Vallenilla, y muchos marxistas, como José R. Núñez Tenorio, promotor de la «idea juche» en Venezuela.

desembocaron en un paro indefinido en abril de 2002, convocado por la central sindical, la empresarial y los gerentes de la industria petrolera. El gobierno se debilitó lo suficiente como para que la mayor parte del generalato lo abandonara el 11 de abril de 2002, en el marco de una multitudinaria movilización que se dirigió al Palacio de Miraflores. Chávez fue depuesto y detenido, en tanto que el presidente de la central empresarial, Pedro Carmona Estanga, se autoproclamaba presidente. Ello generó una reacción muy negativa tanto en el ámbito nacional como en el internacional, lo que precipitó que otro sector del generalato diera un contragolpe y regresara a Chávez al poder el 13 de abril. Aunque inicialmente su llamado fue de unidad y olvido, las tensiones volvieron a crecer rápidamente. En diciembre se inició otro paro, que tuvo como eje la industria petrolera. Pero tan pronto el gobierno retomó el control del sector, a inicios de 2003, el conflicto terminó siendo la oportunidad para que Chávez acabara de tomar el control de lo que le faltaba, por ejemplo, la estatal petrolera, de la que expulsó a unos 19.000 trabajadores; para que depurara el Ejército, que pasó a ser uno de sus sostenes; y para que obtuviera un aura de héroe invencible, que lo volvió a posicionar en las encuestas. También le dio una imagen internacional de revolucionario justiciero, enfrentado a las élites conservadoras, lo que solo era parcialmente cierto. En todo caso, fue

en 2002, y no en 1999, cuando el sistema político fundado en 1958 terminó de morir, con la derrota de muchos de sus actores claves, como los partidos, las centrales sindicales ligadas a ellos, la gerencia de la industria petrolera y los empresarios, que hasta entonces habían gobernado el país en un sistema de consensos y reparto de la renta petrolera.

A esta situación le siguió el *boom* de los precios petroleros, que pasaron de unos 14 dólares a más de 100 dólares el barril en 2010. Este enorme volumen de petrodólares le permitió al Estado ser más «mágico» que nunca y a Chávez, volverse un gran demiurgo, con un rápido aumento de su popularidad, sobre todo entre los sectores populares. Y junto con el aumento de la renta vino la expansión del gasto público a través de múltiples subsidios, ayudas y otras formas de políticas asistenciales que se conocieron como misiones. Se trataba de programas para masificar el acceso a la educación y la salud, de venta de alimentos subsidiados, viviendas gratuitas y ayudas directas en dinero, que en general se englobaron, dentro del carácter cristiano que siempre enarboló el chavismo, en la llamada «Misión Cristo» (2005), cuyo objetivo era llevar a Venezuela a la «pobreza cero» en 2021. A ello se sumó un control de cambios muy severo, que sin embargo mantuvo el bolívar muy sobrevaluado, lo que permitía acceder a una gran cantidad

de bienes importados. Ello significó un aumento de consumo para todos, dólares baratos (aunque racionados) para las clases medias y grandes negocios para muchos empresarios, incluyendo las transnacionales, que pudieron repatriar ganancias que no pocas veces fueron fabulosas. En este contexto, el gobierno pudo mostrar al mundo cifras muy alentadoras: los más pobres pudieron duplicar su capacidad de consumo, según un estudio de la Universidad Católica Andrés Bello, lo que explica que la pobreza bajara de 70% en 1999 a 30% en 2013, según cálculos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal); en 2005, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) declaró a Venezuela territorio libre de analfabetismo; en 2012, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) señaló que el hambre se había erradicado del país; en 2013 el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) señaló que el índice de desarrollo humano había subido a 0,764, lo que ubicaba a Venezuela en el puesto 67 de 187 países. Es la época de oro del chavismo, cuando la vocación venezolana de ser una potencia regional y más o menos emular a Bolívar se echó a andar. De un modo u otro, Caracas ayudó a los movimientos de izquierda que tomaron el poder en casi todo el continente, y después estableció alianzas políticas y comerciales

con ellos. A diferencia de lo ocurrido en la década de 1970, esta vez existía la intención ideológica de crear un eje alternativo a Estados Unidos. En 2004 se formó la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA) y en 2005, Petrocaribe. El billón de petrodólares se empleó a fondo en esto y hoy es razonable comparar la bancarrota venezolana con las españolas del siglo xvii: así como el oro y la plata americana se dilapidaron en una política imperial fracasada, en sinecuras de hidalgos y en la importación de manufacturas, los petrodólares venezolanos se deshicieron más o menos en lo mismo. Según algunos cálculos, solo por las facilidades otorgadas para obtener petróleo, Venezuela dejó de ganar unos 50.000 millones de dólares entre 2000 y 2017⁴.

Pero no nos adelantemos. Los números de la época de oro del chavismo explican la sucesión de triunfos electorales que siguió obteniendo Chávez hasta 2006, cuando en las elecciones presidenciales duplicó la cantidad de votos del candidato de la oposición (62,84% contra 36,90%). Este triunfo marcó un parteaguas. Primero, porque Chávez, que por primera vez habló de socialismo en el Foro de San Pablo de 2005, señaló que ese era el objetivo del nuevo periodo presidencial. Probablemente

4. Orlando Zamora: «Cuba recibió de Venezuela 40.000 millones de dólares» en *Tal Cual*, 3/3/2018.

pocos de sus electores repararon en la trascendencia del discurso o creyeron que se trataba de una continuidad de la bonanza. Pronto, dos hechos inesperados demostraron la debilidad de los indicadores. El primero, la crisis económica mundial de 2008, que provocó una caída en los precios del crudo. Con ello, a Venezuela volvió a pasarle, pero de forma amplificadas, lo mismo que con los *booms* petroleros de los años 50 y, sobre todo, de los 70: todo era una especie de ilusión sostenida por petrodólares y gasto público, fenómeno ya identificado por Celso Furtado en su famoso estudio sobre Venezuela de 1957⁵, y que después teorizó Terry Lynn Karl como la «paradoja de la abundancia»⁶. El segundo fue el cáncer que terminó llevándose la vida de Chávez en 2013.

■ El declive

Con el «Proyecto Nacional Simón Bolívar. Primer Plan Socialista del Desarrollo Económico y Social de la Nación para el periodo 2007-2013» (PPS), puede afirmarse que Venezuela pasó a ser oficialmente un «Estado socialista» en 2007. Esto, inicialmente, se tradujo en una cadena de estatizaciones o, en todo caso, reestatizaciones de empresas privatizadas en los años 90, como la telefónica CANTV (2007) o la Siderúrgica del Orinoco (SIDOR) (2008). Con respecto a las grandes fincas, el proceso había comenzado antes, en buena medida

fomentando, o al menos tolerando, invasiones por parte de campesinos. Entre 2005 y 2017 se estatizó un millar de empresas, según cálculos del Centro de Divulgación del Conocimiento Económico (CEDICE)⁷. Esto, dentro del marco del Proyecto Nacional Simón Bolívar, que contemplaba poner en manos estatales todo lo fundamental de la economía y dejar un espacio marginal para lo privado. Lo que no se estatizó se sometió a controles rigurosos de precios, de acceso a divisas e incluso de comercialización.

El resultado de estas políticas se puede medir por algunos guarismos. Si Petróleos de Venezuela (Pdvs), después del despido de los gerentes en 2002, vio cómo su producción pasaba de tres millones de barriles diarios en 1998 a un millón y medio para fines de 2017, en todos los demás rubros ocurrió un comportamiento similar: la producción de arroz bajó de 900.000 toneladas en 2007 a 405.000 toneladas en 2017; el maíz pasó de 2,4 millones de toneladas en 2007 a un millón de toneladas en 2017; la caña de azúcar pasó de ocho millones de toneladas en 2006 a

5. C. Furtado: *El desarrollo reciente de la economía venezolana. Planteamientos de algunos problemas*, Ministerio de Fomento, Caracas, 1957.

6. T.L. Karl: *The Paradox of Plenty: Oil Booms and Petro-States*, University of California Press, Berkeley, 1997.

7. Observatorio de Derechos de Propiedad: «Informe: costo e impacto de las expropiaciones: causas de un Estado patrimonialista», CEDICE, Caracas, 2016.

3,5 millones de toneladas en 2017, por solo nombrar tres rubros básicos de la dieta venezolana. De 170.000 vehículos producidos en 2007, la industria automotriz pasó a producir solo 2.768 en 2017. De cuatro millones de toneladas de acero líquido en 2008, la producción bajó a 270.000 toneladas en 2017. De 600.000 toneladas de aluminio en 2007, diez años después se pasó a unas 400.000⁸. Y así en todos los sectores. A la mala administración de las empresas estatizadas se sumó un férreo control de precios, que muchas veces obligaba a los empresarios a vender a pérdida. Mientras los precios del petróleo estuvieron altos, la obvia escasez que esto produce se compensó con importaciones (su valor en millones de euros pasó de unos 19.000 en 1999 a unos 39.000 en 2012), pero tan pronto los precios comenzaron a bajar, esta se disparó. Para 2017, el volumen de las importaciones ya era una cuarta parte del de 2012⁹. No en vano la escasez en ciertos rubros, algunos tan importantes como determinados medicamentos, es de 80%. Pero era algo que ya se perfilaba en 2012 cuando el índice estaba en 16%. Para 2014, había saltado a 28%¹⁰. Fue entonces cuando se hicieron habituales en todo el país –y no solo en ciertas zonas– los racionamientos, tanto por la cantidad de productos que una persona podría comprar como por el día en que podía hacerlo según su número de la cédula de identidad; de ahí las grandes filas para acceder a determinados productos, así como

la expansión del mercado negro. La ampliación del gasto público, por otra parte, mantuvo altos los índices de inflación en alrededor de 20% o 30%, más o menos similares a los que comenzaron con el *boom* petrolero de los años 70, hasta que en 2013 dieron un salto a 56% y desde allí siguen en ascenso hasta llegar a 720% en 2016, 2.000% en 2017 y, finalmente, 1.000.000% en 2018. Amenaza con ser la hiperinflación más larga de la historia de la humanidad.

Estamos ante la insostenibilidad del modelo rentístico, ya manifestada en la década de 1980, y su intento de rescate por el chavismo; así como ante

8. La mayor parte de las cifras se tomaron de Fernando Spirito y T. Straka (coords.): *La economía venezolana en el siglo XX. Perspectiva sectorial*, Abeeditores / Instituto de Estudios Parlamentarios Fermín Toro / Konrad-Adenauer-Stiftung, Caracas, 2019. Pueden encontrarse datos útiles en la página web de la Confederación de Asociaciones de Productores Agropecuarios de Venezuela (Fedeaagro), <<https://fedeaagro.org/>>.

9. Cfr. «Venezuela. Importaciones de mercancías» en *Expansión. Datos Macro*, s./f., <<https://datosmacro.expansion.com/comercio/importaciones/venezuela>>.

10. Una fuente útil para estudiar el caso es Human Rights Watch: «Crisis humanitaria en Venezuela. La inadecuada y represiva respuesta del gobierno ante la grave escasez de medicinas, insumos y alimentos», 2016, <www.hrw.org/sites/default/files/report_pdf/venezuela_1016sp_web_2.pdf>. V. tb. Codevida y Provea: «Informe sobre la situación del Derecho a la Salud de la población venezolana en el marco de una Emergencia Humanitaria Compleja», Caracas, 2018. Para la situación una década atrás, v. Víctor Maldonado C.: «2008: ¿año de escasez, desabastecimiento o especulación?», Ildis, Caracas, 2008, disponible en <www.ildis.org.ve/website/administrador/uploads/Laminas-Victor%20Maldonado.pdf>.

la insostenibilidad de lo que se ideó para sustituirlo, el «socialismo bolivariano». A ello hay que sumar un correlato político. A pesar de que el chavismo se mantuvo en el poder, desde 2007 la oposición fue recuperando espacio, con un momento particular en 2015 cuando conquistó dos tercios de la Asamblea Nacional, hasta llegar al momento actual, en que tiene un presidente reconocido por gran parte de la comunidad internacional, Juan Guaidó, con control de parte de los activos del Estado venezolano en el exterior y con una representación diplomática reconocida como tal en muchos países. El primer –y en vida de Chávez, único– revés electoral del chavismo fue el referéndum para aprobar la reforma constitucional en 2007. Sorprendentemente, los mismos electores que votaron de forma abrumadora un año antes por «el Comandante» no apoyaron su intento de radicalizar la revolución. Aunque al final logró por medio de otro referéndum imponer la reelección indefinida, el funcionamiento cada vez peor de la economía, el personalismo creciente y la corrupción alejaron a muchos venezolanos del chavismo. Los resultados prácticos de un socialismo con bajos precios petroleros ahuyentaron a otros más. En 2011, Chávez anuncia, para sorpresa de todos y consternación de muchos, que padece cáncer, y la enfermedad lo aleja de la vida pública por un tiempo, para regresar después con recaídas.

Debilitado física y políticamente, emprende la campaña electoral de 2012. Aunque logra vencer por unos diez puntos a Henrique Capriles Radonski, la reducción de la brecha con la oposición ya era notable. Pero fue un triunfo que no pudo disfrutar: poco después anunció en cadena nacional que, en caso de su falta absoluta, se votara por su canciller, Nicolás Maduro, lo que todos interpretaron como una confesión de la gravedad de su enfermedad. Fue la última vez que se lo vio con vida. Tras el anuncio de su muerte en marzo de 2013, en las siguientes elecciones, en medio de unos resultados muy controvertidos, Maduro ganó por apenas 1%. La erosión política del chavismo sin petrodólares y sin su líder era evidente. Desde entonces, Maduro ha logrado sobrevivir en el poder, pero cada vez con menos apoyos internos y externos y respaldándose cada vez más en las armas.

■ Balance

La mala marcha de la economía y la pérdida de apoyo social siguieron profundizándose con el gobierno del «hijo de Chávez». Aunque varias veces ha anunciado cambios en la conducción de la economía –cosa que incluso Chávez insinuó antes de morir–, por lo general estos terminaron siendo muy tímidos, por decir lo mínimo. El resultado ha sido el ya mencionado colapso económico. En 2018 se decretó la emergencia

económica, se implementó una re-conversión monetaria y se ensayó la creación de una criptomoneda, el petro, como forma de anclar los precios. Finalmente se optó por flexibilizar el control de cambios, lo que es una legalización de la dolarización de facto que ya existía, y por una contracción de la masa monetaria instrumentada mediante una especie de «corralito», que limita los montos de efectivo que se puede sacar de los bancos, y la prohibición en la práctica de los préstamos. Por otro lado, siguiendo el esquema cubano, grandes sectores de la economía han pasado al control militar, en áreas claves como la minería y el petróleo. También se ha profundizado el extractivismo, con la participación de empresas extranjeras, sobre todo (aunque no únicamente) rusas y chinas.

Pero sin duda el rasgo más nítido de la administración de Maduro ha sido la sistemática pérdida de legitimidad. De aquella visión de 2002 en la que Chávez era el líder joven y justiciero, ahora esa posición la ocupa, al menos para gran parte de la prensa internacional, el presidente de la Asamblea Nacional Guaidó o el encarcelado Leopoldo López, de su mismo partido (Voluntad Popular).

El intento de derrocar a Maduro con protestas callejeras en 2014, conocido como «La Salida», fue un fracaso que solo desilusionó a los opositores, produjo unos 40 muertos y terminó

con el exilio y encarcelamiento de muchos líderes (López es el más famoso). Pero la represión desprestigió cada vez más a Maduro. La campaña #sosVenezuela fue apoyada por figuras como Cher y Madonna. La verdad es que la persecución a opositores, el cierre o el acoso de medios de comunicación independientes, el ventajismo electoral y la falta de autonomía en los poderes ya eran claros bajo el gobierno de Chávez. Según el Instituto de Prensa y Sociedad (IPYS), entre 2005 y 2017 se cerró casi un centenar de medios de comunicación, sin contar con la prohibición de la transmisión de muchos canales internacionales, como CNN. Hay unos 9.000 millones de dólares en demandas por expropiaciones que, según los afectados, no cumplieron con los requisitos legales, o que cumpliéndolos no han sido canceladas. En 2010 Transparencia Internacional ubicaba a Venezuela en el puesto 164 de 178, uno de los peores del mundo. Pero con todo, Chávez se mantuvo dentro de ciertos límites que Maduro, acaso por la pérdida de respaldo popular y la falta de recursos, rompió. Cuando en las elecciones parlamentarias de 2015 la oposición obtuvo un enorme éxito con 56% de los votos y consiguió la mayoría calificada, el gobierno se limitó suprimir en los hechos a la Asamblea Nacional a través de 30 sentencias en las que el Tribunal Supremo de Justicia invalidaba cada una de sus disposiciones. En marzo de 2017 fue aún más

allá y le quitó a la Asamblea, en la práctica, la capacidad legislativa. Eso produjo una de las rebeliones cívicas más largas de la historia: los 100 días de protestas y los disturbios, reprimidos con fuerza, con más de un centenar de muertos.

En medio del conflicto, Maduro convocó a elecciones para una Asamblea Nacional Constituyente, sin seguir los pasos que estipula la Constitución. Por ello, no fueron reconocidas como legítimas por los opositores ni por algunos países, entre ellos varios de la Unión Europea y EEUU. Otro tanto pasó con las elecciones presidenciales del 20 de mayo de 2018, que no fueron consideradas limpias por la inhabilitación de varios partidos y dirigentes opositores, buena parte de ellos en el exilio o encarcelados, además de la manipulación de las fechas de convocatoria. Es por eso que se consideró ilegítimo el nuevo mandato de Maduro, la vacante absoluta de la Presidencia de la República y, según la Constitución, el interinato en ella del presidente de la Asamblea Nacional, que por rotación entre los principales partidos recayó en Guaidó, un joven parlamentario, hombre de aparato, muy poco conocido hasta el momento. El descabezamiento de su partido por las prisiones y los exilios de los principales líderes le dio esa oportunidad. Maduro, entre tanto, parece atrincherado fundamentalmente en las armas, los apoyos –no poco importantes– de China y sobre todo Rusia, y

20% del electorado, que no es despreciable para el nivel de crisis que vive Venezuela.

Esta es la situación en que se está actualmente. Es imposible saber hacia dónde evolucionarán las cosas, pero el apretado balance del chavismo hecho en estas líneas deja en evidencia las líneas matrices de la historia venezolana de la que forma parte: el petróleo y el capitalismo rentístico que no se ha querido o podido superar (en este terreno sí que «20 años no es nada»), la búsqueda de su sustitución por una especie de versión *light* del socialismo real, la inviabilidad de ambas cosas sin el sostén de los petrodólares y su desembocadura en el colapso actual. Quedan por fuera muchas otras variables, como lo específicamente ideológico, el hecho de que una porción importante de la sociedad venezolana no haya dejado en 20 años de oponerse una y otra vez, sin importar las numerosas derrotas, al chavismo; el papel de los militares y el espacio gris que ha sido la corrupción que la abundante renta petrolera potenció, y otras fuentes más o menos ilegales de financiamiento. A 20 años del 2 de febrero de 1999, Venezuela es un país quebrado y ninguna de las esperanzas que hicieron de aquel día una celebración parece haberse cumplido. Por el contrario, los males que ya existían y que se buscaba remediar han sido amplificados a grados inimaginables incluso para los peores pronósticos. ☐

«Los ‘chalecos amarillos’ se desarrollaron en un desierto político»

Entrevista con Michel Wieviorka

EDUARDO FEBBRO

Un puñado de semanas agitadas protagonizadas por una Francia que se vistió de amarillo provocaron una de las sacudidas más densas que hayan conocido las democracias liberales en los últimos 25 años. Articulado a partir de una protesta contra el aumento del precio de la gasolina, el movimiento de los «chalecos amarillos» (*gilets jaunes*) emergió en Francia en noviembre de 2018 y se fue ampliando hasta poner en tela de juicio la globalidad de un sistema político y financiero orientado hacia sus propios intereses.

La historia social nunca se acaba, menos aún en una sociedad como la francesa donde la idea de igualdad organiza los pilares de la narrativa nacional desde la revolución de 1789. Los «chalecos amarillos» irrumpieron

desde la periferia, desde el corazón herido de una Francia a la que se llamó erróneamente «invisible». En un momento en el cual, como casi todas las sociedades occidentales, el país atravesaba una profunda crisis de representatividad, los *gilets jaunes* construyeron la suya en una zona de aislamiento. A lo largo de todo el territorio, empezaron ocupando las rotondas, es decir, ese lugar circular de cruce de caminos que comunica con rutas que se internan en los pueblitos, esos páramos hace mucho tiempo dejados al abandono por un Estado que cerró estaciones de trenes, escuelas, correos y bancos. De aquella soledad periurbana o perirrural saltaron a la capital francesa, ante el asombro de los analistas de París. El gobierno francés se quedó mudo y paralizado, tanto más cuanto que venía de una serie

Eduardo Febbro: es periodista, corresponsal de *Página/12* en Francia. Fue responsable de redacción de Radio Francia Internacional.

Palabras claves: «chalecos amarillos» (*gilets jaunes*), protesta, transición ecológica, Emmanuel Macron, Francia.

ininterrumpida de victorias rotundas contra los sindicatos y otros movimientos sociales: impuso su reforma laboral sin muchos sobresaltos y luego la reforma de uno de los mitos de Francia, la empresa nacional de ferrocarriles, la SNCF.

Los «chalecos amarillos» atravesaron los intersticios de las certezas del poder y la copiosa ignorancia de los medios. Se vistieron con el chaleco fluorescente que se debe llevar obligatoriamente en los autos y ganaron una visibilidad incuestionable. Con el correr de los días, la visibilidad se tornó en legitimidad y esta, en un respaldo masivo de la población. De las rotondas, que jamás abandonaron, pasaron a París. En la capital francesa armaron uno de los revuelos sociales más intensos de que se tenga memoria. A diferencia de otros momentos de tensión social, los «chalecos amarillos» desplazaron el punto de resistencia. En lugar de los barrios populares, fueron a manifestar en el corazón de la riqueza: los Campos Elíseos y sus súper ricas avenidas adyacentes, donde están concentradas las riquezas más abultadas del mundo. El Estado se asustó. Llegó a sacar a la calle más policías que manifestantes, reprimió con una violencia inaudita, arrestó de forma preventiva, impidió a mucha gente que fuera a las manifestaciones de los sábados. La represión policial dejó, al cabo de dos meses, cientos de detenidos y heridos graves: mutilados de manos o pies, gente que perdió un ojo.

En defensa de su modelo, el Estado llegó a violar las propias reglas que él mismo había fijado. Nada disuadió a los «chalecos amarillos». Aunque se fueron dividiendo entre el sector más radical que anhela derribar al gobierno en la calle y otro más moderado que aspira a convertir el movimiento en una entidad política, la insurrección amarilla persiste tanto como su mensaje original: vivimos en un sistema de acumulación demente y de exclusión radical donde se pretende que unos pocos paguen las condiciones de vida de la modernidad. No fueron de derecha ni de extrema derecha, ni tampoco de izquierda o de extrema izquierda, ni tampoco ecologistas. Objeto de múltiples intentos de manipulación y cooptación política, los «chalecos amarillos» no entregaron su fuerza y su legitimidad al mejor postor. Su aparición vino acompañada de varias invenciones sociales: no solo el chaleco, también la articulación entre las redes sociales y la realidad y esa forma inédita de haber bautizado cada manifestación de los sábados como un «acto». Una forma de decir que la gran pieza de teatro sigue en el escenario.

El sociólogo francés Michel Wieviorka ha seguido con rigor los rumbos de esta insurrección popular. Wieviorka es uno de los intelectuales más reputados de Francia. Su obra sociológica teórica se sitúa en una línea que toma en cuenta la globalización tanto como la construcción individual y

la dimensión subjetiva de los actores. Con sus primeros trabajos, empezó a construir una suerte de sociología de la acción a partir de los consumidores de la década de 1970. Ello lo llevó a interesarse en los movimientos sociales y en fenómenos como el racismo, el terrorismo y la violencia. En 1989, su libro *Sociétés et terrorisme* [Sociedades y terrorismo] le valió un rápido reconocimiento internacional. Sus obras traducidas al español son: *El espacio del racismo* (Paidós, Barcelona, 1982); *La primavera de la política* (Libros de la Vanguardia, Barcelona, 2007); *El racismo: una introducción* (Gedisa, Barcelona, 2009); *Otro mundo. Discrepancias, sorpresas y derivas en la antimundialización* (FCE, Ciudad de México, 2009); *Una sociología para el siglo XXI* (UOC Ediciones, Barcelona, 2011); *La violencia* (Prometeo, Buenos Aires, 2018) y *El antisemitismo explicado a los jóvenes* (Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2018). Presidente entre 2006 y 2010 de la Asociación Internacional de Sociología (AIS/ISA), Wieviorka es actualmente director de estudios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales y preside el directorio de la Fundación de la Casa de las Ciencias del Hombre en París.

¿Como definiría usted el levantamiento de los «chalecos amarillos»? ¿Acaso fue una revuelta fiscal, una revuelta ecológica o, más globalmente, la manifestación de un hartazgo general contra la desigualdad?

Ha sido un movimiento social en un contexto de crisis política y social. Es

una parte de la sociedad que dice no aceptar sus condiciones de vida, que quiere pagar menos impuestos y, de alguna manera, rehúsa pagar la transición ecológica. Se ha dicho que los «chalecos amarillos» eran una suerte de Francia invisible. En realidad, era invisible solo para quienes no quisieron verla. No era en nada invisible. Muchos trabajos han demostrado la existencia de una Francia que no vive en las mismas condiciones en las que se vive en el centro de París. En este país hay muchas desigualdades sociales, hay regiones que se han convertido en desiertos. Cuando alguien vive en un lugar donde ya no hay trabajo, ya no hay servicios públicos, donde no hay escuela para los niños ni maternidad para atender los nacimientos; cuando no hay más estaciones de trenes, ni correos, en suma, cuando todo esto desaparece, la gente se dice: la vida no es posible.

Ha habido entonces una ceguera política acumulada por parte de los sucesivos gobiernos.

El problema es el tratamiento político de todo esto. No ha habido propuestas políticas pensadas seriamente para esta parte de la población. Esto empezó a gestarse a finales de los años 70, principios de los 80. Pero no es el único problema de este país. También está la problemática de los suburbios. Y todo esto nunca fue objeto de políticas fuertes. No se pensó en reabrir servicios públicos, no se pensó en tomar en cuenta a toda esa gente para

la cual el automóvil es indispensable. Hay muchas familias que necesitan hasta dos automóviles. Viven lejos del lugar del trabajo. A menudo, marido y esposa viven a 50 o 60 kilómetros del lugar de trabajo. Tampoco hay escuelas para los niños y entonces tienen que ir a trabajar con el auto y también usarlo para llevar y traer a los chicos de la escuela. Todos estos problemas nunca fueron tratados de manera seria.

Hay también dos elementos constantes que surgen con esta crisis: la ruptura, en Francia, del sistema colectivo de solidaridad, y el abismo entre la población, sus necesidades y la dirigencia política global. ¿Está de acuerdo?

Sí. Francia, como muchos otros países, vive un proceso de fragmentación. Y en este proceso desaparecen las formas de solidaridad colectiva, o se transforman en nacionalismos y repliegue sobre sí mismo. Pero esto es apenas un aspecto del problema. El otro es la crisis del sistema político. En Francia, las formas clásicas de la democracia liberal, o sea, la representación política, no funcionan más. Los partidos clásicos ya no funcionan y esto explica en mucho los problemas. La gente siente que los partidos políticos no la representan, que están lejos, que esos partidos pertenecen a un tiempo antiguo y que no son los que necesita hoy. En esta situación, el poder está desconectado de la población, sin capacidad de mediación.

Pero esta crisis de la representación no atañe solo a los partidos políticos, también engloba a los sindicatos, a las asociaciones.

Estamos en un país donde las mediaciones políticas y sociales se están debilitando, donde el poder ha funcionado de manera tecnocrática. Hay poca política y mucha racionalidad que no toma en cuenta la vida de la gente. Los partidos políticos no funcionan bien. Han perdido la capacidad de plantear propuestas. Esta es la razón por la cual los «chalecos amarillos» se desarrollaron en un desierto político. No hay correas de transmisión política. Está el poder central del gobierno, el presidente, está luego el pueblo y en el medio no hay nada para llevar a cabo una mediación. El gobierno tiene la mayoría en la Asamblea Nacional, pero los diputados de su partido, La República en Marcha, fueron muy, pero muy poco inteligentes.

Mucho se ha dicho en todo el mundo que Francia volvía a marcar la pauta de la revuelta social. La izquierda radical ve en los «chalecos amarillos» la realización del sueño de una insurrección ciudadana. Sin embargo, el perfil de los «chalecos» es más complejo.

Los «chalecos amarillos» no hablan mucho de insurrección. Pero como la gente necesita tener marcadores históricos, intenta buscar algo que ligue a los «chalecos amarillos» con esas referencias. Y allí, desde luego, aparece

la Revolución Francesa. Sin embargo, los «chalecos amarillos» no son un movimiento revolucionario. Sí, es cierto que se habla del presidente Emmanuel Macron y del poder como del rey Luis XVI o de su esposa María Antonieta. Sin embargo, no se trata de un movimiento revolucionario que quiere tomar el poder. Hubo mucha violencia durante las manifestaciones, pero no fueron los actores centrales quienes la desencadenaron. Son otros, son gente que vino a romper cosas y a enfrentarse con la policía, son gente que tiene ideas políticas de extrema izquierda o de extrema derecha. Admito que hubo «chalecos amarillos» que actuaron de forma violenta, pero no son el corazón del movimiento. No se trató de un movimiento que pretendiera acabar en una revolución.

Allí está la idea de que, al no ser un movimiento identificado, puede ser utilizado peligrosamente por uno u otro sector político.

En su corazón, el movimiento de los «chalecos amarillos» está diciendo: tenemos problemas sociales y queremos que el poder nos responda de manera social, o sea, queremos dinero para vivir mejor, queremos pagar menos impuestos. Son, por consiguiente, demandas sociales. Pero fuera de los «chalecos amarillos», en la extrema izquierda, se dice: «Este movimiento quiere la revolución». En la extrema derecha se dice: «Los ‘chalecos amarillos’ tienen que saber que los problemas de Francia son la inmigración, el

islam y la identidad nacional». Cada sector los etiqueta con sus ideas. Pero la verdad es que los «chalecos amarillos» nunca hablaron así. Insisto: no es un movimiento político, no es un movimiento de extrema izquierda o de extrema derecha. Tal vez haya gente adentro radicalizada, más abierta a ideas extremistas, pero en ningún caso fue ese el perfil de los *gilets jaunes*. No tienen nada que ver con el comunismo, ni con el fascismo. Es muy difícil hacer comparaciones, y no solo históricas, sino también en el espacio de hoy. Hay gente que dice que los «chalecos amarillos» fueron un poco como en Italia, con La Liga y el Movimiento 5 Estrellas, o como en Reino Unido con el Brexit, o como los votantes de Donald Trump en Estados Unidos y como en Brasil con Jair Bolsonaro. No son comparaciones válidas. Los «chalecos amarillos» son una cosa única y muy distinta de todo lo demás.

Hay en este movimiento algo que lo diferencia de todas las demás soluciones que los países buscaron colectivamente a través de las elecciones. ¿No han pedido un cambio de poder, que el poder cambie su forma de gobernar?

Exactamente. En Italia hay problemas del mismo tipo. La gente votó por Pepe Grillo (5 Estrellas) o a favor de la extrema derecha de Matteo Salvini. En Reino Unido los problemas también son similares, y allí la gente optó por salir de Europa. A su vez, en Brasil, los electores llevaron a Bolsonaro

al poder. Entonces, lo que constatamos es que en todos esos países la respuesta a los problemas sociales fue directamente política. La gente se dijo que con cambios políticos su situación iba a mejorar. En Francia no pasó eso. Aquí, la gente dijo: «Queremos una respuesta del gobierno a nuestros problemas». Hubo una inteligencia colectiva impresionante.

Esto constituye ya una innovación en sí, pero hay más. Por ejemplo, los «chalecos amarillos» nacieron en las redes sociales, pero con un perfil y una dinámica distintos de los que se pudieron ver en otros países o en la «primavera árabe».

Hoy no se puede hablar de movimientos sociales sin tomar en cuenta las redes sociales, internet o los teléfonos móviles. Las nuevas tecnologías de la comunicación son centrales. Sin embargo, la fuerza de los «chalecos amarillos» consistió en decir: «Vamos a articular lo digital con la presencia concreta en todo el territorio nacional». Es decir, la vida concreta de actores que viven y se encuentran en cada lugar y, además, que se tornan visibles con los famosos chalecos amarillos. Entonces, se trata de un movimiento digital con, por un lado, internet y las redes sociales y, por el otro, una dimensión visible en todo el territorio. Los «chalecos amarillos» articularon las dos vertientes. Antes de los chalecos tuvimos Occupy Wall Street en EEUU o los indignados del 15-M en España y otros movimientos

de este tipo. Ambos tienen una cierta manera de articular las redes con un lugar concreto de encuentro. Pero claro, solo un lugar de encuentro. Aquí, con los «chalecos amarillos», la ocupación, el encuentro, fue en todo el territorio nacional. Además, el mismo chaleco amarillo les dio una visibilidad muy fuerte que funcionó muy bien en la televisión. Desde este punto de vista, estuvimos frente a un movimiento muy innovador. Han sido muy visibles. Por otra parte, ha sido un movimiento horizontal. Aquí no hay ningún líder carismático. Los «chalecos amarillos», al menos hasta ahora, no quieren o no han sido capaces de promover a un líder fuerte.

Este perfil que los caracteriza ¿no puede acaso volverse un problema, o sea, acarrear su propia extinción?

Los «chalecos amarillos» enfrentaron el problema de transformar la horizontalidad en una verticalidad de tipo político. Habrá que ver.

La lista de innovaciones es larga. Por ejemplo, incluye también la temática ecológica. La revuelta nació con una protesta contra una medida gubernamental destinada, en principio, a financiar la mal llamada transición ecológica. El Poder Ejecutivo pretendía equiparar el precio del gasoil, que es más barato, con el del combustible común.

Sí, el movimiento se desencadenó a raíz del aumento del precio de los combustibles. La gente empezó a decir que los «chalecos amarillos» estaban

en contra de la transición ecológica. La verdad es un poco más compleja. Después de que estallara la revuelta, el gobierno dijo que esos impuestos eran para la protección del medio ambiente, pero la verdad es que se trató más que nada de recaudar más impuestos, muy poco se habló antes de ecología. Al mismo tiempo, los «chalecos amarillos» decían: «No estamos en contra de la transición ecológica, pero ¿por qué tenemos que pagarla nosotros?». Son un movimiento que no trata sobre la transición ecológica, no se mete con la ecología, no se opone a la transición ecológica, pero termina introduciendo la idea según la cual hay una contradicción: ¿qué queremos hacer? ¿Queremos financiar la transición ecológica o queremos ayudar a los más pobres a vivir normalmente?

Pero toca el tema de la justicia fiscal, el famoso artículo XIII de la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789 donde se expresa claramente que se paga según lo que se tiene. Allí aparece la noción plena de igualdad.

Ocurre que hubo una falta inicial, un pecado original cometido por el presidente Macron. Cuando llegó al poder en 2017, lo primero que hizo fue modificar el impuesto aplicado a las grandes fortunas, el ISF. El gobierno inició su trayectoria política con esta medida y otras más que estaban claramente a favor de las empresas. La gente empezó a decir que el gobierno les daba mucho a los ricos, a las

empresas, y al final es a nosotros a quienes nos toca pagar. Hay una idea muy fuerte de que Macron es el presidente de los ricos y de los poderosos; que es, además, un presidente arrogante, que habla de manera negativa y displicente sobre muchos temas. Por ejemplo, una vez dijo que, para la gente que no tiene trabajo, es muy fácil encontrar uno. «Basta con cruzar la calle y hay un trabajo». Tal vez, a veces, sea así para algunos, pero para la mayoría de la gente no es el caso. Hay muchos ejemplos sobre la falta de inteligencia política y sentido social de muchos integrantes del aparato de poder. El caso más extraordinario es el del presidente del grupo parlamentario del partido de gobierno, La República en Marcha. En un momento de la crisis de los «chalecos amarillos», Gilles Le Genre dijo: «Fuimos demasiado inteligentes». Eso equivale a decir que los otros eran demasiado estúpidos. En suma, son gente arrogante, gente que no sabe hacer política. Son gente que aplica la política del poder.

En este sentido, el rechazo a la arrogancia de los ricos fue muy poderoso. Jamás se había visto en Francia una manifestación en la que la gente atacara, en París, el barrio de los ricos, ni menos aún los símbolos de la nación, como el Arco de Triunfo o la Tumba del Soldado Desconocido. Esta vez sí. No fueron los Plaza de la Bastilla, la Plaza de la Nación o la Plaza de la República los escenarios de la confrontación, sino los Campos Elíseos o la Avenida Foch.

No hay que olvidar que este movimiento no nació en París sino en el interior. Puede que haya gente en París con alguna simpatía o sensibilidad cercana hacia los «chalecos amarillos», pero no fue la mayoría. El corazón de los «chalecos amarillos» está fuera de la capital. En tiempos pasados, los momentos importantes, insurreccionales, con movimientos sociales fuertes, surgían en París, eran genuinos de la ciudad. Pero los «chalecos amarillos» acuden a la capital desde el interior del país para manifestar con la intención de ir lo más cerca posible del poder político. Y el poder político está en París, en los alrededores de los Campos Elíseos. El movimiento no manifestó en esos barrios porque ahí se encontraba el dinero o la riqueza, sino porque allí se encontraba, precisamente, el poder político. Y como el dinero, la riqueza y el poder político residen en los mismos lugares, los unos porque viven allí y los otros porque en esas zonas funciona, precisamente, el poder político, ocurrió lo que vimos. Al menos al principio, los «chalecos amarillos» ocuparon los barrios pudientes no como una crítica contra los ricos, sino para llegar lo más cerca posible de donde estaba el poder presidencial.

¿Qué lecciones deja la insurrección amarilla francesa en el campo político y social?

Este movimiento significa que salimos de un mundo y entramos en otro. Significa que salimos de un tipo de

sociedad y nos dirigimos hacia un perfil nuevo de sociedad. Y lo que realmente estaban diciendo los «chalecos amarillos» era precisamente esto: no queremos pagar para este cambio. No queremos ser ni los que van a desaparecer, ni los que van a empobrecerse. No nos corresponde a nosotros pagar por este cambio. Los «chalecos amarillos» plantean la pregunta clave: ¿quién va a pagar por eso?

La otra lección que aporta esta revuelta concierne a la forma misma de la insurrección: hoy ya no hay movimientos sociales importantes si no son capaces de articular lo digital, o sea, internet y las redes sociales, con la presencia concreta, física, en el terreno. Ambos son necesarios. Si un movimiento es solo virtual, no funcionará. Hacen falta las dos dimensiones: las nuevas tecnologías de la comunicación y la presencia territorial masiva. Esto es nuevo. El repertorio de las formas de acción colectiva ha cambiado. Desde luego, no son los primeros que demuestran esto, pero los *gilets jaunes* lo han llevado a la práctica de forma muy, muy fuerte. Hay más lecciones. Este movimiento es simpático en términos sociales. No es un azar que 70% de la población lo respalde. Sin embargo, los «chalecos amarillos» son una catástrofe en muchas otras dimensiones: ¿cómo se construirá Europa con un movimiento que obliga al gobierno a no obedecer las reglas comunes europeas en términos de presupuesto? A su manera, los «chalecos

amarillos» debilitan la construcción europea. En segundo lugar, en cierta forma, los «chalecos amarillos» han sido un movimiento en favor del automóvil, lo que es contrario a la transición ecológica. Esto ocurrió en un país que era uno de los líderes en la lucha contra el cambio climático. Los «chalecos amarillos» son socialmente simpáticos y, al mismo tiempo, introducen problemas

de otra naturaleza. Y estos problemas son las temáticas del futuro. Se trata de un movimiento defensivo cuyo costo consistirá en hacer que el futuro sea mucho más difícil, inclusive para los actores del movimiento. Aclaro que los «chalecos amarillos» no son anti-modernos, pero sí dicen que no quieren pagar por la modernización y el cambio. Es eso. ☐

ÍCONOS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Enero-Abril de 2019

Quito

Nº 63

TRABAJO Y NUEVAS CONFIGURACIONES
DE CLASE EN AMÉRICA LATINA

DOSSIER: Presentación del dossier. Configuraciones de clase, trabajo y capital en América Latina, **Magali Marega, Verónica Vogelmann y Sofia Vitali**. Proletarización y desposesión de trabajadores mixtecos: orígenes de la migración indígena a Nueva York, **Rodolfo Hernández Corchado**. Desarraigo sin proletarización en el agro paraguayo, **Ramón Bruno Fogel Pedroso**. Movilidades y cadenas de valor en una localidad nahua de la Sierra Norte de Puebla, México, **Eugenia D'Aubeterre Buznego y Leticia Rivermar Pérez**. Cultivos flexibles y juventud rural trabajadora: de la caña de azúcar en Brasil al aceite de palma en Colombia, **Robinson Piñeros Lizarazo**. Honduras: precariedad laboral en la clase asalariada durante el modelo de acumulación neoliberal, **Mario Enrique Pineda Talavera**. En clave de conflicto: dinámica de la industria regional y trabajo en Mendoza, Argentina, **Eliana Celeste Canafoglia**. ENSAYO VISUAL: Lo que queda, **Cristina Vera Vega**. TEMAS: Diálogos interculturales sobre territorios ancestrales en la provincia de Buenos Aires, Argentina, **Mirta Fabiana Millán, María Gabriela Chaparro y Mercedes Mariano**. Funcionamiento y gobernanza del Sistema Nacional de Salud del Ecuador, **Adriano Molina Guzmán**. La Operación Autolavado en el diario *Folha de S. Paulo*, **Mércia Alves y Bernardo Geraldini**. RESEÑAS.

Íconos es una publicación cuatrimestral de Flacso-Ecuador, La Pradera E7-174 y Av. Almagro, Quito, Ecuador. Tel.: (593 2) 3238888. Correo electrónico: <revistaiconos@flacso.org.ec>. Página web: <www.revistaiconos.ec>.

 **TEMA CENTRAL**



El nuevo evangelismo político

¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen?

*Pentecostalismo
y política en
América Latina*

PABLO SEMÁN

Los evangélicos se constituyeron en fuente inagotable de enigmas, pánicos y pontificaciones y en un gran desafío para las fuerzas progresistas. Su crecimiento pone de relieve que la secularización no funciona como un muro capaz de anular los intercambios entre el mundo de la religión y la política. Pero también muestra eficaces entronques teológicos con creencias y sensibilidades populares, materializados en la «teología de la prosperidad» y la guerra espiritual.

¿Quiénes son los evangélicos? ¿Cómo hacen para que sus iglesias crezcan? ¿Cómo impacta su expansión en la vida política en América Latina? Estas preguntas se plantean desde mediados de 1980, cuando los evangélicos empezaron a hacerse visibles en las grandes urbes latinoamericanas, y se repiten con insistencia a propósito de casos como el de las últimas elecciones en Costa Rica o Brasil, que tuvieron a los evangélicos como protagonistas de primer orden.

Ni invasión imperial ni ética protestante como polinizadora de un nuevo capitalismo: los grupos evangélicos tienen una densa historia de implantación y despliegue político de la que es necesario dar cuenta, de manera panorámica, para entender tanto su presente como la sensibilidad movilizadora que alimenta a formaciones políticas de derecha, o como las contingencias que en el pasado les permitieron un juego plural.

Pablo Semán: es sociólogo y antropólogo especializado en culturas populares y religión. Es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina y profesor del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (Unsam).

Palabras claves: guerra espiritual, modernización, pentecostalismo, protestantismo, teología de la prosperidad, América Latina.

En lo que sigue, expondré de manera general las características de las denominaciones evangélicas y su desarrollo histórico en América Latina, poniendo un énfasis especial en los grupos pentecostales, que son actualmente la mayoría de los evangélicos, para referirme finalmente a su actuación en la vida política en distintos países de la región. En este punto, trataré de mostrar que su influencia es creciente, pero no se da de forma mecánica ni directa. Como conclusión, me permitirá una muy breve reflexión sobre la cuestión de las relaciones entre religión y política desde la perspectiva de las fuerzas progresistas.

■ El campo evangélico en América Latina

Lo que habitualmente llamamos «evangelismo»¹ es un rótulo genérico para captar el resultado de un proceso en el que surgieron e interactúan distintos grupos religiosos herederos del cisma del siglo XVI: luteranos, metodistas, calvinistas, bautistas, menonitas, presbiterianos y pentecostales, entre las denominaciones más conocidas.

El protestantismo, que es el antecedente y el marco histórico del conjunto de las iglesias evangélicas, es un movimiento cristiano que, a diferencia del catolicismo, basa la autoridad religiosa de forma exclusiva en la Biblia como instancia superior a la «sagrada tradición» y se opone a la infalibilidad del papa (y por eso su religión es evangélica, en lugar de apostólica, como el catolicismo). Desde este punto de vista, ser evangélico no es una religión en el sentido de estar inscripto en una burocracia o un ritual, sino en tanto encuentro personal con Jesús, el Espíritu Santo y Dios Padre. De ese encuentro, todo creyente puede y debe dar testimonio, y es por eso que todo creyente es, al mismo tiempo, sacerdote.

■ Las corrientes evangélicas

Las iglesias evangélicas no reivindican una autoridad humana suprema al modo de un papado, ni practican el culto a los santos o a la Virgen. Tampoco tienen una instancia centralizada de dirección que las congregue a todas, pero sí existen liderazgos que surgen cada tanto y resultan transversales a distintas ramas. En cada país existen asociaciones de segundo grado que cumplen una función de representación corporativa limitada de las distintas

1. En todo este artículo mantendremos la siguiente convención: utilizaremos los términos «evangélicos» o «protestantes» para referirnos en general a todos los grupos herederos de la tradición de la reforma protestante, y «evangelicales» para referirnos específicamente a las corrientes fundamentalistas.

variedades de los grupos evangélicos. Sin embargo, la mayor parte de las iglesias realiza sus actividades por fuera de esas asociaciones, y las que sí pertenecen a algunas están lejos de ser completamente controladas por ellas. En ciertas circunstancias sociales y políticas, estas asociaciones se vuelven importantes como instancias unificadoras. También existen articulaciones más contingentes. Por ejemplo, frente al despliegue de las luchas por los derechos de género y diversidad sexual, emergió la conocida organización «Con mis hijos no te metas», transversal al espacio evangélico y católico.

En América Latina se pueden reconocer al menos tres grandes tendencias evangélicas. En primer lugar, los *protestantismos históricos*, que llegaron a la región en el siglo XIX y quedaron circunscriptos a las comunidades de migrantes, dada su poca vocación o eficacia evangelizadora, pero también debido a que la íntima vinculación entre las naciones de América Latina y el catolicismo se tradujo en una fuerte limitación normativa y cultural a la pluralización del campo religioso desde el punto de vista legal e institucional. Los protestantismos históricos incluyen sobre todo a luteranos, metodistas y calvinistas, y debe resaltarse que, a pesar de su débil expansión demográfica, tuvieron inserciones culturales muchas veces privilegiadas y contribuyeron al caldo de cultivo de un liberalismo político que luego se transformó en fuerte compromiso social, y en apoyo a proyectos políticos de transformación y defensa de los derechos humanos en buena parte del continente.

En segundo lugar, están las *tendencias evangelicales* originadas en Estados Unidos, que llegaron a América Latina desde los inicios del siglo XX, con un fuerte sentido misional y proselitista apuntalado en el literalismo bíblico. Eran, en consecuencia, profundamente conservadoras en su rechazo a la ciencia y a cualquier pretensión de pluralismo religioso. Una parte de las iglesias bautistas, presbiterianas y de los Hermanos Libres forman parte de esta segunda camada de evangélicos. Estos grupos promovían una conciencia de santificación entendida como apartamiento del mundo, que también era un derivado del desarraigo social que caracterizaba a los misioneros que llegaban a los distintos países con una exclusiva aspiración: promover conversiones y comunidades de nuevos cristianos. Con el correr del tiempo y con el surgimiento de un cuadro pastoral local, algunas de estas corrientes evolucionaron hacia una especie de pensamiento social que pudo conectar con las preocupaciones más progresistas de los protestantes históricos. En otros casos, quizás la mayoría, estas corrientes transformaron sus posiciones sociales y políticas en otro sentido con la llegada, el crecimiento y la adaptación cultural de los distintos pentecostalismos latinoamericanos.



Los *pentecostales* conforman la tercera corriente de grupos evangélicos. Esta rama del protestantismo se identifica por una posición específica: la que sostiene la actualidad de los dones del Espíritu Santo. ¿Qué significa esto? Esta corriente reivindicó, desde su nacimiento a principios del siglo xx en el Avivamiento espiritual de la calle Azusa, en la Iglesia Metodista Episcopal Africana de California en 1906, hechos semejantes a los del Pentecostés narrados en el Nuevo Testamento. En esas circunstancias, que tuvieron réplicas en algunos países europeos y en Chile, los cristianos evangélicos tuvieron señales y manifestaciones del Espíritu Santo. Este último, lejos de ser una metáfora como solemos considerarlo desde una lógica secularizada, es una entidad con agencia en sus propios términos: se manifiesta en el cuerpo como una presencia y hace que las personas hablen en lenguas desconocidas, formulen profecías, sanen sus enfermedades, mejoren las relaciones intrafamiliares y tengan éxito personal en la vida cotidiana. La reivindicación de la posibilidad de esa experiencia será la base tanto de la teología del pentecostalismo como de su autonomización como rama evangélica y de su influencia posterior en otras ramas evangélicas. También una parte del catolicismo, nucleada en el seno del Movimiento de Renovación Carismática Católica (MRCC), acogería esas nociones².

Cabe destacar también que el impulso pentecostal se nutre de una larga historia de corrientes protestantes que desafiaban las posiciones teológicas que, como las del propio Calvino, instauraron una separación absoluta entre los hombres y la divinidad; por eso es posible sostener que el pentecostalismo representa un polo que busca reencantar el mundo frente al impulso protestante clásico que, al decir de Max Weber, lo desencantaba.

■ Los pentecostalismos

El crecimiento del pentecostalismo en América Latina es una variante específica de un movimiento que ha mostrado en los últimos 100 años una inédita capacidad de globalización. El pentecostalismo produce conversiones y masas de fieles en China, Corea del Sur, Singapur, Filipinas y varios países del continente africano. En todos estos casos, como en América Latina, se verifica una constante: el movimiento posee una gran capacidad de vincular

2. El MRCC puede ser reconocido y de hecho se percibe como un pentecostalismo católico, al que muchos también llaman «neopentecostalismo»; mantiene todas las diferencias que el catolicismo mantiene con el protestantismo en general, pero afirma la actualidad de los dones del Espíritu Santo. Es, desde finales de los años 60, uno de los movimientos que más crecen dentro del catolicismo.

su mensaje a las espiritualidades locales, así como de alentar formas de organización, teología y liturgia flexibles, variadas y fácilmente apropiables con las que se disemina entre los más diversos segmentos de población de distintos contextos nacionales.

**El pentecostalismo
posee una gran
capacidad de vincular
su mensaje a las
espiritualidades locales ■**

A principios del siglo xx, una de las vías de difusión del pentecostalismo fue la migración de creyentes que se desplazaban con su fe y las primeras misiones organizadas que, desde diversos países, especialmente EEUU, arribaron a casi todos los países del continente³. Luego, desde las décadas de 1940 y 1950, continuaron las misiones, pero el pentecostalismo también se desarrolló a partir de líderes locales que lo iban adaptando a la situación social y cultural endógena. De esta forma, un pentecostalismo autónomo, que privilegiaba la salvación terrenal y se basaba en la «cura divina», se superponía al pentecostalismo originario, que enfatizaba la santificación y el repudio del pecado. El pentecostalismo en expansión dialogaba con las necesidades y creencias populares de una manera original, como ninguna denominación protestante lo hizo nunca, y de ahí su éxito diferencial. Hacia los años 50, los pentecostales ya conformaban un contingente importante en diversos países latinoamericanos.

Más allá del porcentaje de población que representaban, lo importante es que en esa época, en cada uno de los países de la región, estaban dispuestos los liderazgos y semilleros de líderes locales que conducirían el crecimiento de las décadas posteriores. Pero en esa misma etapa también se incrementó la presencia de misiones provenientes de EEUU por una transformación geopolítica decisiva para el rumbo de los pentecostales en América Latina: el triunfo de la Revolución China y el cierre a la evangelización de su inmensa población habilitaron un redireccionamiento de las vocaciones y las políticas evangelizadoras hacia una América Latina tradicionalmente católica.

Hacia fines de los años 60 y comienzos de los 70, y capitalizando todos estos antecedentes, comienza una tercera etapa en la que se generalizan dos caminos de crecimiento pentecostal: el del llamado «neopentecostalismo» y el de las iglesias autónomas.

3. Una visión panorámica de esta evolución puede leerse en José Luis Pérez Guadalupe y Sebastian Grundberger (eds.): *Evangélicos y poder en América Latina*, Instituto de Estudios Social Cristianos / Konrad-Adenauer-Stiftung, Lima, 2018. Para un abordaje de esta cuestión en los países del Mercosur, v. Ari Pedro Oro y P. Semán: «Pentecostalism in the Southern Cone Countries: Overview and Perspectives» en *International Sociology* vol. 15 N° 4, 12/2000. Resulta excepcional un caso como el de Chile, que desde inicios del siglo xx fue una de las cunas del movimiento.

En lo que algunos investigadores y agentes religiosos llaman neopentecostalismo, se exacerbaban rasgos del pentecostalismo clásico, al tiempo que se producían innovaciones teológicas, litúrgicas y organizacionales. Se pluralizaron y ganaron fuerza las expresiones relativas a la presencia del Espíritu Santo (se incrementó y sistematizó la apuesta por los milagros) y a la figura de los pastores como sujetos privilegiados capaces de viabilizar esa bendición.

**Hacia fines de los
años 60 surgieron dos
articulaciones teológicas
claves: la «teología
de la prosperidad» y
la doctrina de la
guerra espiritual ■**

En ese contexto, surgieron dos articulaciones teológicas claves: la «teología de la prosperidad» y la doctrina de la guerra espiritual.

La «teología de la prosperidad», que polemizaba y antagonizaba con la teología de la liberación en un plano práctico, sostenía que si Dios puede curar y sanar el alma, no hay razón para pensar que no pueda otorgar prosperidad. La bendición es completa y la contraparte de ella era un paso que afirmaba y profundizaba el de la oración: el diezmo. El horror de analistas moldeados por la cultura secular o de observadores cercanos al catolicismo, que santifica la pobreza frente a la «mezcla» entre lo espiritual y lo económico, impedía percibir que este aspecto de la oferta teológica pentecostal tiene muchos aires de familia con la dimensión sacrificial que en los pueblos campesinos lleva a ofrecer animales y cosechas a los dioses a cambio de prosperidad. Solo que, como corresponde a la época del capitalismo, no puede materializarse de otra forma que no sea a través del equivalente general de todas las mercancías: el dinero.

La doctrina de la guerra espiritual, por su parte, introduce una ampliación y una variación en la lógica del bautismo en el Espíritu Santo que está en los inicios del pentecostalismo. Si el pentecostalismo originario sostiene que lo divino está en el mundo, la idea de guerra espiritual también incluye la presencia del mal. De esta manera, el demonio deja de ser una metáfora para convertirse en una fuerza espiritual encarnada que amenaza la salud, la prosperidad y el bienestar, y esto da lugar a una concepción de la experiencia religiosa y de la liturgia en la que la expulsión de distintos demonios resulta central. Esta es, además, una clave de la expansión pentecostal, ya que esa formulación le permite reconocer la eficacia de las entidades espirituales de otras religiones y, al mismo tiempo, denostarlas. Lo que otras religiones combaten como superchería, la guerra espiritual lo combate como agencias espirituales negativas, en consonancia con el marco interpretativo de los destinatarios de su discurso.

Las iglesias neopentecostales comenzaron a hacer un marcado uso de todas las innovaciones comunicacionales disponibles y aplicaron también técnicas de «iglecrecimiento» (*church growth*) que habían sido exitosas en Corea del Sur. Todo este despliegue permitía, aconsejaba y posibilitaba el desarrollo de megaiglesias. No obstante, el neopentecostalismo designa cada vez más una nueva fase del desarrollo del pentecostalismo y cada vez menos un tipo de iglesia. El neopentecostalismo prefiere las megaiglesias, pero no todas las megaiglesias son neopentecostales ni los rasgos neopentecostales se hacen presentes exclusivamente en las megaiglesias, que son a su vez una proporción ínfima del conjunto de las iglesias pentecostales y evangélicas.

En las últimas décadas se produjo una multiplicación de las pequeñas iglesias pentecostales. Este fenómeno ha sido menos observado pero no es menos importante: la mayor parte de los convertidos al pentecostalismo se terminan agrupando en pequeñas iglesias autónomas en sus barrios, tras un paso por iglesias más grandes o más institucionalizadas. Muchos de los pastores barriales obtienen en esas grandes iglesias el *know how* para armar nuevos templos en sus áreas de residencia, a los que cada grupo de creyentes imprime el sello de la particularidad de su experiencia. En una dinámica que es parecida a la de la proliferación de bandas musicales, las pequeñas iglesias son la mayoría silenciosa en que decanta la sensibilidad pentecostal. En esas pequeñas iglesias, cualquier observador podrá encontrar casi todo aquello que se asegura que es propio del neopentecostalismo.

El crecimiento pentecostal se alimenta de las ventajas organizativas y discursivas de los evangélicos y de los déficits católicos, y se da principalmente en aquellos espacios en que el catolicismo, con su lenta logística, no alcanza a dar cuenta del proceso de metropolitanización que caracteriza a la región: en cada barriada nueva donde la Iglesia católica se plantea llegar, ya hay una o varias iglesias evangélicas. Este proceso, además, se da desde el campo hacia la ciudad y desde la periferia hacia el centro. Es por esta razón que las observaciones periodísticas casi siempre confunden los efectos con las causas: las grandes iglesias pentecostales, que son las más visibles, no solo no congregan necesariamente a la mayoría de los fieles, sino que tampoco son las disparadoras del fenómeno, pero asumen ese papel ante observadores «metropolitanocéntricos». El conjunto de las iglesias evangélicas y especialmente las pentecostales forjaron, además, distintos tipos de agrupamientos educativos, deportivos, servicios mutuales y, especialmente, instituciones de producción cultural masiva como editoriales, sellos musicales e instituciones de formación teológica que, al tiempo que facilitan la

actividad proselitista, le dan densidad al mundo evangélico creando denominadores comunes transversales.

En toda la región podemos ver una tendencia bastante homogénea. Mientras que en los inicios del siglo xx la erudición y el rango social de los protestantes históricos, junto con su mayor presencia demográfica respecto de evangélicas y pentecostales, garantizaron su hegemonía en el mundo evangélico, hacia finales del siglo xx nos encontramos con que la supremacía demográfica y el prestigio de los métodos de evangelización de los pentecostales hicieron de estos últimos, a pesar de su pertenencia mayoritaria a un rango social inferior, el grupo prevalente en el mundo evangélico de cada uno de los países de América Latina.

En la segunda década del siglo xxi, ya el campo evangélico en su conjunto se había pentecostalizado por efecto de la presencia del pentecostalismo y del neopentecostalismo. Tampoco está de más remarcar que esto pudo suceder porque una parte de los grupos protestantes, los que hemos llamado evangélicas, entendieron que debían profundizar sus alianzas con los pentecostales, aprender de su capacidad de adaptación del mensaje evangélico y poner al servicio de esa expansión su solidez institucional global y sus profusos recursos. Pero, al mismo tiempo, es preciso señalar que en ese mismo camino se han erosionado las fronteras entre grupos evangélicos para dar lugar a prácticas y creencias transversales a las distintas denominaciones y oleadas de implantación y desarrollo de iglesias evangélicas, lo que hizo emerger, en lugar de las viejas identidades protestantes, una identidad evangélica y aún más genéricamente «cristiana», que cada vez más tiende a ser el signo en que se reconocen los protestantismos en América Latina.

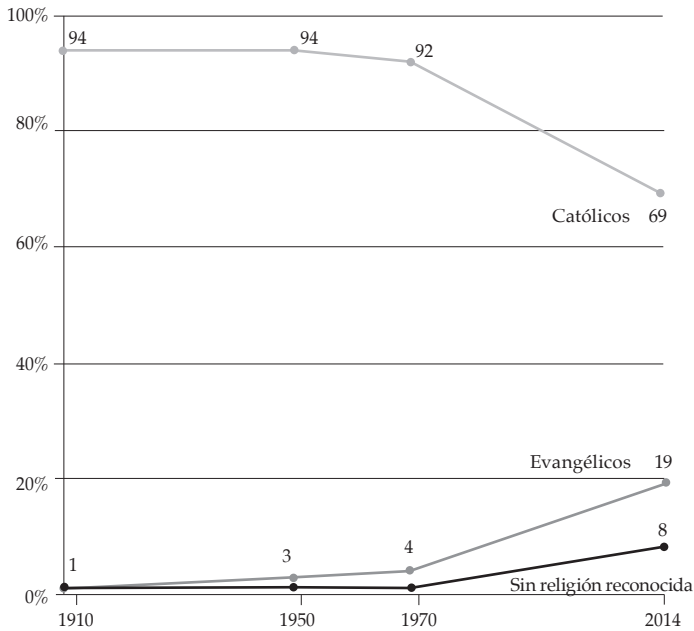
■ ¿Cuántos son los evangélicos en América Latina?

El gráfico y el cuadro de las próximas páginas permiten captar con bastante aproximación la situación cuantitativa de los evangélicos en América Latina como región en su conjunto y en los distintos países⁴. En el gráfico, puede observarse la magnitud del cambio global en la región: entre 1910 y 2014, los católicos pasaron de 94% a 69% de la población y los evangélicos, de 1%

4. Los datos fueron publicados en Pew Research Center, <www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america> y nuestra lectura sustituye críticamente el término «protestante» del original en inglés por «evangélicos» y presupone que se trata en su mayoría de pentecostales, de acuerdo con estimaciones de investigadores que han relevado de distintas maneras los distintos casos nacionales.

Gráfico

América Latina: evolución de los porcentajes de católicos, evangélicos y personas sin religión reconocida, 1910-2014



Fuente: Pew Research Center, <www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PR_14.11.13_latinaAmerica-overview-18.png>. Las estimaciones históricas surgen de la World Religion Database, <www.worldreligiondatabase.org>, y de los censos de población de Brasil y México. Las estimaciones para 2014 se basan en una encuesta del Pew Research Center. Los datos corresponden a 18 países y el territorio de Puerto Rico.

a 19%. En el cuadro se muestra cómo se ha producido esa transformación a lo largo del tiempo y en los distintos países, así como el ritmo acelerado que manifiesta desde 1970, a través de un indicador indirecto como el descenso de la población católica.

Veamos ahora las razones de esa transformación en el campo religioso. La primera es que la noción de actualidad de los dones del Espíritu Santo se conecta muy fácilmente con nociones propias de la sensibilidad religiosa de la mayor parte de las poblaciones de sectores populares de América Latina. Para estos sectores, es clave la categoría de milagro, a la que la noción de «actualidad de los dones del Espíritu Santo» le da traducción y potencia. El milagro, que en una mirada secularizada es algo extraordinario y posterior

Cuadro

América Latina: adhesión al catolicismo (porcentaje de población católica sobre el total)

	1910	1950	1970	2014	Diferencia 1910-1970	Diferencia 1970-2014
Argentina	97	95	91	71	-6	-20
Brasil	95	93	92	61	-3	-31
Bolivia	94	94	89	77	-5	-12
Chile	96	89	76	64	-20	-12
Colombia	80	91	95	79	+15	-16
Costa Rica	99	98	93	62	-6	-31
Ecuador	88	98	95	79	+7	-16
El Salvador	98	99	93	50	-5	-43
Guatemala	99	99	91	50	-8	-41
Honduras	97	96	94	46	-3	-47
México	99	96	96	81	-3	-15
Nicaragua	96	96	93	50	-4	-43
Panamá	84	87	87	70	+3	-17
Paraguay	97	96	95	90	-2	-5
Perú	95	95	95	76	0	-19
Puerto Rico	100	94	87	56	-13	-31
República Dominicana	98	96	94	57	-4	-37
Uruguay	61	62	63	42	+2	-21
Venezuela	93	91	93	73	0	-20

Fuente: Pew Research Center, <www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PR_14.11.13_latinAmerica-overview-19.png>. Los datos de 1910, 1950 y 1970 surgen de la World Religion Database y los censos de población de Brasil y México; los datos de 2014 se basan en una encuesta del Pew Research Center.

a todas las razones, es en esta perspectiva «popular» una posibilidad primaria y anterior a toda experiencia. Esta sensibilidad encantada es mucho más interpelada por la perspectiva de la teología pentecostal y sus adaptaciones locales y contemporáneas que por cualquier teología católica, que hace enormes concesiones a la ciencia y a toda una jerarquía de dominios eclesiales que son necesarios para reconocer como milagro lo que en las iglesias pentecostales ocurre todo el tiempo.

La segunda característica, derivada de la pertenencia del pentecostalismo a la matriz protestante, refiere a la universalidad del sacerdocio, que democratiza y facilita el surgimiento de líderes religiosos. La universalidad del sacerdocio permite a los pentecostales tener capilaridad logística y cultural para contener la expectativa de milagros de las poblaciones en que se insertan y desarrollan. Cada pastor y cada nueva iglesia recrean la buena nueva adaptándola a la sensibilidad del territorio social y cultural con el que conviven y producen así sintonías que el catolicismo no logra: prédicas, organizaciones y productos culturales adaptados a los más diversos nichos sociales y culturales surgen así desde esos mismos nichos, generados por sujetos que aprovechan la ubicuidad y la gramaticalidad del pentecostalismo.

Esta dinámica verdaderamente asombrosa implica que el pentecostalismo crece justamente por las mismas razones por las que otros grupos tal vez no lo hacen: la universalidad del sacerdocio, que recrea infinitas versiones del pentecostalismo, promueve un crecimiento por fraccionamiento y no por agregación en unidades cada vez mayores. Es así como religiones de fuerte intención proselitista pero de inquebrantable vocación centralizadora y portadoras de una teología que no guarda las mismas posibilidades de sintonía popular que el pentecostalismo, como los testigos de Jehová o los mormones, registran un crecimiento casi nulo. Los pentecostales, a su turno, muestran una capacidad de penetración territorial y cultural capaz de atraer múltiples fragmentos sociales en gran número de hibridaciones de pentecostalismo y diversas formas de cultura popular y masiva.

En contraste con esto, el catolicismo demora lustros y décadas en renovar cuadros que son cada vez más escasos dado el particular sistema de reclutamiento de líderes religiosos que posee y debido a que, por ese mismo tipo de reclutamiento, esos líderes viven casi al margen de las experiencias de los sujetos a los que pretenden guiar espiritualmente. Esto, sin contar que las teologías católicas del Concilio Vaticano II en adelante, poseedoras de un razonable afán modernizante, son, por este mismo empeño, productoras de una gran distancia cultural entre el catolicismo y su feligresía: no solo porque difieren de una sensibilidad popular encantada al poner el acento no en el milagro sino en el compromiso social, el rigor, el sacrificio, la penitencia, ¡el estudio!, sino también porque su concepción subraya la división entre ordenados y laicos justo allí donde el pentecostalismo recluta, de a montones y en los «peores lugares» de la sociedad, a sus líderes.

El salto abrupto que se da a partir de 1970 según el cuadro no debe entenderse de manera lineal en correlación exclusiva con la sincronía de lo que sucedía política y socialmente en América Latina en esa década, sino como el resultado de la acumulación de recursos institucionales y humanos que, como una inversión desarrollada desde 1950, tuvo su maduración en esa década. La suposición de que los pentecostales crecen por sus machaconas campañas en horarios periféricos de los medios de difusión ignora un dato evidenciado por decenas de trabajos antropológicos y sociológicos realizados en los últimos 50 años: los pentecostales crecen por el boca a boca, por

**Los pentecostales
 crecen por el boca
 a boca, por cercanía,
 por redes ■**

cercanía, por redes; los espacios televisivos solo legitiman la posición creyente y resuelven disputas de predominio entre iglesias. Las conversiones y adhesiones se dan en la vida cotidiana cuando alguien tiene un problema y una persona cercana le recomienda ir a una iglesia, y luego suceden cosas que hacen que «todo funcione».

El concepto de «iglesia electrónica» solo explica una parte pequeña de los casos de conversiones: a menudo, el de los ancianos aislados, dependientes de la televisión y angustiados en noches solitarias. Para todos los demás (jóvenes, matrimonios en crisis, adultos y personas de mediana edad en medio de todo tipo de problemas), hay siempre una iglesia cerca y un amigo o vecino que recomienda acudir a ella. El pentecostalismo ha logrado penetrar en las más diversas camadas sociales y los más variados estilos de vida, pero es innegable que su éxito ha sido mayor en los sectores populares, en áreas de la sociedad en las que ofrece de forma privilegiada las armas para luchar contra el sufrimiento social y personal, como lo ha mostrado, entre otras obras, la de Cecilia Mariz en Brasil⁵.

Una conclusión que se impone luego de revisar este punto es que, independientemente de las direcciones que toma la movilización de los pentecostales en el espacio público, su crecimiento, comprobadamente más fuerte en los sectores populares, tiene efectos en términos de poder social: el poder pasa de los sacerdotes a los pastores, de agentes externos a las comunidades y a liderazgos locales; de nociones universalizadas de cultura elaboradas por elites globales a nociones que, vehiculizadas por industrias culturales, recogen más vívidamente las experiencias cotidianas de millones de sujetos de las clases populares y las clases medias precarizadas de toda la región.

5. C. Loreto Mariz: *Coping with Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*, Temple UP, Filadelfia, 1994.

■ Pentecostales y política en América Latina

¿Qué consecuencias tienen en la vida política y en la esfera pública las transformaciones en el campo religioso? La tesis más general para captar la politización de los pentecostales y de buena parte de los evangélicos en América Latina es que han desarrollado formas de movilización política diversas y contingentes, que en los últimos lustros se han orientado a la intervención política y lo han hecho de mano de las tendencias conservadoras⁶. Pero en contraste con la afirmación impresionista de que se trata de una ola de fascismo evangélico, cuyo destino estaba asegurado desde que el primer pentecostal pisó un puerto latinoamericano, es preciso prestar atención a los momentos y los modos de esa politización y a su interacción con el contexto social más general, para discernir cuáles deben ser las tareas de las fuerzas progresistas frente a los diversos rumbos que adoptan los evangélicos.

Los protestantismos históricos impulsaron direcciones políticamente liberales y generaron una muy rica tradición de compromiso social, pero su reclusión en determinados nichos sociales, sumada a las derrotas históricas de los proyectos de la izquierda, contribuyeron a su pérdida de relevancia relativa. Los evangelicales fueron más conservadores, pero llegaron a desplegar algunos compromisos sociales en tiempos ya lejanos. Finalmente, los pentecostales y, si se quiere, los neopentecostales, que son, en conjunto, desde hace varias décadas, los evangélicos más numerosos y más determinantes, también atravesaron varias etapas en sus modos de relación con lo público y la política. A grandes rasgos, es posible esquematizar una serie de cuatro momentos que se presentan en los distintos países de América Latina.

El desarrollo inicial del pentecostalismo en América Latina incluía la denuncia de lo que llamaban «el mundo»; por lo tanto, la política que residía en él debía ser repudiada. En esto pesaban también el origen extranjero de los pioneros, que no tenían capacidad de vincularse plenamente a tramas ni a disputas políticas locales; el anticomunismo de esos mismos pioneros, que igualaba a menudo «compromiso político» y desobediencia; la situación minoritaria y estigmatizada de una religiosidad que era vista como «disidente» y el hecho de que las primeras camadas de creyentes locales pertenecían a poblaciones social, económica o culturalmente marginadas.

6. Nunca se insistirá lo suficiente en la necesidad de subrayar la contingencia de esas relaciones. V. para este tema Paul Freston: «Breve história do pentecostalismo brasileiro» en Alberto Antoniazzi et al.: *Nem anjos nem demonios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Vozes, Petrópolis, 1994.

Con el correr del tiempo y con la generación de un cuerpo de líderes endógenos vinculados a las sociedades locales, los pentecostales inician una segunda etapa: los primeros pasos en busca de la protección de sus derechos como minoría religiosa, que se dan, en general, a partir de los años 70. En ese contexto, la politización adquiriría el cariz de una defensa limitada del pluralismo

**A partir de los años 70,
 la politización
 adquiriría el cariz de una
 defensa limitada del
 pluralismo religioso ■**

religioso, ya que los pentecostales buscaron, en general, su reconocimiento a la par del catolicismo, pero no pretendían que esto se extendiese a todos los grupos religiosos.

Posteriormente, el pentecostalismo presentó un atractivo tanto para los políticos establecidos como para los emergentes emprendedores evangélicos. Al número creciente de votantes evangélicos y la potencia de sus redes, se sumaba el hecho de que los creyentes, con su presencia «santa», podían dar legitimidad específica y adicional a proyectos políticos de los más variados signos que pretendían denunciar una política tomada por la corrupción. Ello habilitó tentativas que fueron desde iniciativas destinadas a poner en pie partidos confesionales –sin muchos resultados– hasta la postulación de evangélicos en partidos no confesionales. Nos referimos a situaciones tan diversas como la participación de los evangélicos en las campañas de Alberto Fujimori en su primera elección en Perú, Fernando Collor de Mello en Brasil a finales de los 80 o, en la estratégica Prefectura de Río de Janeiro, Benedita da Silva, quien aun con las prevenciones de su iglesia, ganó las elecciones reivindicando su carácter de «mujer, negra, favelada y pentecostal». En esta etapa existieron compromisos políticos plurales y pragmáticos. Distintos grupos pentecostales y evangélicos ingresaron en la actividad política usando sus capitales de diferentes modos y construyendo distintos tipos de alianzas: en Argentina, los pentecostales que se movilizaron políticamente lo hicieron de forma relativamente cercana al peronismo, pero también integrándose a propuestas de centroderecha. En Brasil, donde las denominaciones pentecostales más poderosas apoyaron a Collor de Melo y a Fernando Henrique Cardoso ante el «peligro comunista» del Partido de los Trabajadores (PT), pasaron luego a integrar el frente promovido por ese mismo PT en las cuatro elecciones que ganó –con Luiz Inácio Lula da Silva y Dilma Rousseff–, para luego dar su aval al proyecto de Marina Silva (evangélica y ambientalista que fue ministra del primer gobierno de Lula y luego encabezó una de sus primeras disidencias), y finalmente, corriendo detrás de sus votantes, terminar apoyando la candidatura de Jair Messias Bolsonaro en su raid final.

Puede decirse que este momento de mayor involucramiento político coincide con el de mayor expansión de la visión pentecostal entre todos los grupos evangélicos. En ese contexto, los evangélicos no solo comenzaron a participar en política electoral, sino que se transformaron en interlocutores en diálogos sobre políticas públicas: su agilidad y su capilaridad territorial los volvieron agentes claves para los procesos a través de los cuales los Estados tomaban en cuenta, mediante múltiples instrumentos públicos, a poblaciones excluidas o marginadas. El despliegue de dinámicas de violencia y adicción introducidas por el narcotráfico constituyó un terreno donde los agentes de las más diversas instancias de la sociedad civil y política veían a los evangélicos como aliados.

Estas formas de movilización política y social contenían algo que en un cuarto momento, de manera lógica, va a ser fundamental. Los líderes de distintas iglesias y asociaciones evangélicas y pentecostales no tardaron en pregonar de forma cada vez más intensa y clara algo que está lejos de la fórmula canónica de la secularización (religión libre de Estado y Estado libre de religión): la jerarquización de los evangélicos en sociedades donde eran discriminados se ligaba a la jerarquización de sus concepciones en el espacio público. En este momento, distintos aspectos de la experiencia evangélica no solo pueden ser atractivos para políticos que los inviten o para que los evangélicos intenten convertir el predicamento religioso en poder político, sino que se esboza un proyecto relativo a la conquista de la sociedad por entero para los valores cristianos. No se trata de valores aleatorios: en el contexto histórico en que se da esta fuerte inversión política, los evangélicos pondrán el acento en la oposición al matrimonio igualitario y a la legalización de la interrupción voluntaria del embarazo, en ciertas limitaciones al pluralismo religioso que deberían ejercerse contra las «sectas» y las religiosidades afroamericanas e incluso, en algunos casos, en la procura de un proceso de regulación del campo religioso que afectaría a las expresiones autónomas del pentecostalismo. En el contexto de este desarrollo histórico, es posible señalar tres hechos que ayudan a ceñir la actualidad de los mecanismos que actúan en las relaciones entre los evangélicos y la política.

No hay voto confesional⁷. Es preciso desactivar una impresión que fácilmente se impone luego de verificar el crecimiento de los evangélicos en las últimas

7. Sobre este punto, entre otros, son claves los análisis de Pérez Guadalupe y Grundberger que toman en cuenta el conjunto de la región. J.L. Pérez Guadalupe y S. Grundberger (eds.): ob. cit.

décadas: es imposible afirmar la existencia de un voto confesional en el caso de los evangélicos. No solo se trata de que la identidad religiosa no genere

Es imposible afirmar la existencia de un voto confesional en el caso de los evangélicos ■

automáticamente una identidad política. El hecho de que no haya instancias de unificación institucional y la propia dinámica de los grupos evangélicos, competitiva y sometida a múltiples posibilidades de fraccionamiento, hacen que algunos emprendimientos políticos

que apelan a la identidad religiosa tengan efectos muy distantes del buscado (que los creyentes voten creyentes), ya que son vistos con desconfianza como tentativas de manipulación, control y capitalización indebida de esfuerzos de unas denominaciones pentecostales por otras. Además, en los distintos espacios nacionales, los evangélicos votan de manera análoga a la que votan los católicos o los ciudadanos que adhieren a otras religiones en sus respectivos estratos sociales. Los partidos evangélicos tuvieron porcentajes de votos mucho menores que el porcentaje de población evangélica en Perú (4% sobre 12%), en Chile (donde fracasaron tres partidos evangélicos en la elección de 2017), en Argentina en 1991 y en 2001 (donde la mayor parte de los evangélicos de los sectores populares vota al peronismo) o, por dar un ejemplo más, en Guatemala, donde los evangélicos conforman el 40% de la población y ya asumieron tres presidentes de esa religión, pero los partidos evangélicos que apelan a la movilización política de los creyentes no logran mayores éxitos (6% sobre 40%). Sin embargo, tampoco debe ignorarse que distintos aspectos de la identidad evangélica o de su repertorio de acción simbólica fortalecieron, por ejemplo, la candidatura triunfante de Bolsonaro en Brasil. Pero incluso en ese caso, los evangélicos que se conciben como el rebaño de Dios no votan como un rebaño: en una campaña polarizada en la que los líderes de las denominaciones evangélicas más fuertes y de mayor extensión territorial impulsaron el voto a Bolsonaro por indicación de sus propias bases, las estadísticas posteriores a la elección mostraron que más de un tercio de los evangélicos votó contra las orientaciones «oficiales»⁸.

¿El peso demográfico ayuda a la movilización evangélica? Algunos autores sostienen que las potencialidades de la movilización política evangélica tienen correlación con el peso demográfico de los pentecostales en los distintos

8. Las iglesias que impulsaron esa política fueron, principalmente, la Unión de Asambleas de Dios y la Iglesia Universal del Reino de Dios, que en realidad habían pactado con otros candidatos y mutaron su política porque sus bases más inmediatas se negaban a aceptarla. Tanto este último hecho como la falta de apoyo a la redefinición de la estrategia electoral muestran hasta qué punto es difícil alinear la identidad religiosa y la política.

países: en aquellos países donde los pentecostales, junto con el resto de los evangélicos, superan el 30% de la población, es más probable que sean capaces de promover una alternativa política basada en la identidad evangélica, mientras que en los países donde permanecen por debajo de 25%, tienden a participar dentro del proyecto de otros partidos políticos y a conformar una representación coordinada de los intereses comunes de todos los evangélicos en niveles parlamentarios y en amplias movilizaciones sociales⁹. La hipótesis no es del todo desatinada, pero tampoco es plenamente discriminante: debe considerarse que en los países de mayor porcentaje de evangélicos hay casos como el de Guatemala, donde la religión evangélica parece influir en la cultura política sin que haya voto confesional, pero que en casos como los de El Salvador o Nicaragua la influencia y la movilización evangélica no son notorias. En Costa Rica y Brasil, por su parte, los porcentajes de población evangélica son relativamente menores que los de los países antes citados y, sin embargo, la fuerza política y electoral de los evangélicos lleva a que un partido de esta corriente (Restauración Nacional) sea el principal desafiante de los partidos tradicionales (Costa Rica), o a que aquellos sean parte del bloque electoral triunfante a través de partidos que no representan a todas las denominaciones evangélicas pero que cuentan con la movilización de algunas de las que cuentan con más reconocimiento, recursos económicos y despliegue territorial (Brasil).

La erosión de las identidades políticas tradicionales y la «agenda de género».

La factibilidad de la formulación y el éxito de una alternativa política evangélica pueden contener algo del factor «peso demográfico», pero seguro dependen de la concurrencia de otras dos circunstancias. Una de las situaciones que permiten la emergencia de fuerzas políticas que apelan a la identidad evangélica es la erosión de las alternativas políticas tradicionales, especialmente si este hecho se da en el marco de crisis políticas generadas por causas de corrupción. En esos casos, la estructura de atribuciones simbólicas que otorga a las religiones una especie de honestidad *a priori* funge como garantía o, al menos, como lavado de cara de fuerzas políticas que necesitan recursos extraordinarios de legitimación. Como esto ocurre también en el contexto de transformaciones sociales que alteran principios tradicionales de identificación (la localidad, el trabajo, el catolicismo), lo evangélico contribuye a solidificar nuevos principios de agregación. Este podría ser tanto el caso de Brasil como el de Costa Rica o, más atrás en el tiempo, el de la identificación de Fujimori con los evangélicos a inicios de los años 90.

9. J.L. Pérez Guadalupe y S. Grundberger (eds.): ob. cit.

Hay otra circunstancia que contribuye de forma indudable y decisiva al surgimiento, crecimiento y fortalecimiento de los proyectos políticos evangélicos: el avance concreto y la diseminación de la agenda de derechos de género y diversidad de las últimas décadas en América Latina ha generado una reacción que ni analistas ni actores lograron prever y, mucho menos, contener. En la medida en que estas transformaciones fueron avanzando, muchas veces más rápidamente de lo que nunca se hubiera imaginado en el Estado y en los partidos políticos, incluso en los de centro y los de izquierda, se incubaron, en otros espacios de la sociedad y a espaldas del sentimiento de progreso indefinido que asistía a los grupos reformadores, un murmullo y una contrariedad subterráneos capitalizados en gran medida por los evangélicos. En primer lugar, porque son los que estaban más cerca física e ideológicamente respecto de esa reacción. En segundo lugar, porque el catolicismo estaba impedido de hacerlo con coherencia y legitimidad, dada la combinación de su heterogeneidad interna con la ilegitimidad que asiste para intervenir en este tema a una jerarquía sumida en el oprobio por los casos de pedofilia. Así, el despliegue de la agenda de derechos de género y diversidad generó una dinámica en la que los evangélicos pudieron ser catalizadores y representantes de una reacción que sumó potencia a sus proyectos políticos. Ese es el punto a partir del cual los evangélicos dejaron de ser pragmáticos y se orientaron sistemáticamente hacia la derecha.

La composición de la reacción catalizada por los evangélicos permite entender mejor en qué sentido están siendo un factor dinámico de las fuerzas de la derecha: más allá del aumento de la propensión evangélica a votar por la derecha o de la derechización de sus candidatos y propuestas, es cierto que, como no hay un voto confesional, los evangélicos no solo votan a la derecha cuando

**El pentecostalismo
 influye de forma mucho
 más sólida a través de
 la transformación cultural
 que del direccionamiento
 de los votos ■**

sus líderes lo promueven. Ahí puede discernirse específicamente la operatividad evangélica en la derechización contemporánea: no solo representan la reacción contra la agenda de género y diversidad de sus propias bases denominacionales, sino que su propio crecimiento conforma el ambiente político-ideológico donde se gesta la densidad de las resistencias a esa agenda emancipadora. El pentecostalismo influye de forma mucho más sólida a través de la transformación cultural que implica su crecimiento que del direccionamiento de los votos de los creyentes. No está de más decir que todo esto ocurre en un marco más amplio y complejo: el giro hacia la derecha o la

permanencia de la derecha en distintos países latinoamericanos obedecen a muchas otras causas. Algunas, como la percepción de un inestable clima de movilización y o de violencia, así como de corrupción, fortalecen la necesidad de una referencia cristiana que los evangélicos disputan y logran muchas veces encarnar mejor que nadie. Otras, como el estancamiento económico o la desigualdad, pueden ser interpretadas en lógica evangélica y así dinamizar cambios en el comportamiento político.

■ Reflexión final

Los evangélicos constituyen desde hace más de 30 años una fuente inagotable de enigmas, pánicos y pontificaciones por parte de analistas, políticos y todo tipo de actores/espectadores de la política contemporánea. Por una parte, esto se debe a que el ánimo de las izquierdas y los progresismos latinoamericanos teje en su reacción dos hilos no siempre afines: al tradicional temor a la religión en tanto poder oscuro y alienante se suma, en la formación de una santa alianza de nuevo tipo, la presunción traficada por el catolicismo acerca del carácter «foráneo» que asiste a todos los protestantismos. Todo esto ayudó a forjar una serie de reacciones que fueron desde la afirmación *a priori* de lo que significaba la expansión de estos movimientos, notable ya desde la mitad del siglo pasado, hasta el desprecio por cualquier aproximación cognitiva o política que no fuese militantemente contraria. En general, con importantísimas y notables excepciones, se ha permanecido frente al fenómeno entre la condena y el desconocimiento condenatorio, de manera tal que hoy el despertar de ese sueño reactivo obliga a confrontarse con una realidad que es compleja, desafiante y ahora sí amenazante, aunque plena de contingencias que todavía deben explorarse y explotarse en esfuerzos de interpelación política que, como siempre y más que nunca, exigirán hacer de tripas corazón.

Pero, por otra parte, esto también se debe a un mecanicismo simétrico inverso. Si las izquierdas y el catolicismo veían en la expansión evangélica una invasión imperial, algunos analistas estadounidenses veían con optimismo la implantación de unas semillas que harían de América Latina, estereotipada como un Macondo generalizado, un espacio de racionalidad, individuación y acumulación virtuosa, como si los pentecostalismos, la fuerza demográficamente más importante de esa expansión, estuviesen constituidos por clones de los peregrinos del Mayflower y como si la América Latina del siglo xx constituyera lo que desde esa imaginación histórica se concibe como una *tabula rasa*.

En el fondo, el caso de la expansión evangélica es revelador de la precariedad de una certeza que debemos cuestionar: la secularización difícilmente funcione como la interposición de un muro capaz de anular más o menos perfectamente los intercambios entre el mundo de la religión y la política. Lo que sucede más bien es que la moderna capacidad de comprender la contingencia radical del mundo histórico social debe aplicarse al caso de las religiones para entender que la modernidad, lejos de significar el fin de las religiones, es un mecanismo que, al mismo tiempo que instituye separadamente el dominio de la religión, articula transformaciones, porosidades e intercambios que hacen que las religiones estén en constante cambio y siempre «retornando». ☐

REVISTA BRASILEIRA
DE CIÊNCIAS
SOCIAIS
RBCS

2019

San Pablo

Vol. 34 Nº 99

ARTÍCULOS: O caboclo forte tupinambá: aparelhagem sonora, agência e religião em Belém do Pará, **Antonio Mauricio Costa**. A dependência reconstruída: a trajetória do escravo Felício no Oeste Paulista (1847-1920), **Rogério da Palma y Oswaldo Tuzzi**. As dinâmicas do mercado ilegal de cocaína na tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia, **Luiz Fábio S. Paiva**. Labirínticas: Veneza como empiria para uma razão cega, **Rogério Proença Leite**. Discriminação de cor e preconceito racial. Talcott Parsons e Hebert Blumer a partir das relações raciais dos Estados Unidos, **Jefferson Belamino de Freitas**. Áreas protegidas, populações tradicionais da Amazônia e novos arranjos conservacionistas, **Ana Tereza Reis da Silva**. Políticas Públicas e suas pós-vidas: merecimento e cidadania habitacional no Brasil da mobilidade social, **Moisés Kopper**. «Egressas» de serviços de acolhimento e a invenção de novas possibilidades de vida, **Fernanda Cruz Rifiotis**. A construção leal-institucional da resolução negociada do conflito no Brasil, **Rodrigo Nuñez Viégas**. RESEÑAS.

Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS) es una publicación cuatrimestral de la Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), Av. Prof. Luciano Gualberto, 315, Cidade Universitária, CEP 05508-010, São Paulo, SP. Tel.: (11) 3091.4664. Fax: (011) 3091.5043. Correo electrónico: <rbcscs@anpocs.org.br>. Página web: <www.anpocs.org.br>.

La experiencia religiosa pentecostal

El movimiento pentecostal, nacido en Estados Unidos en los primeros años del siglo XX, ha conocido una vigorosa expansión en América Latina durante las últimas tres décadas. Su fuerte componente emotivo, sus prácticas mágico-religiosas y su insistencia en la comunicación directa, personal y permanente con la divinidad y en su intervención milagrosa cotidiana lo emparentan con las formas populares y tradicionales de la religiosidad, a la vez que lo hacen objeto de fuertes críticas por parte de algunos sectores intelectuales seculares.

ALEJANDRO FRIGERIO

Cuando el 31 de octubre de 1517 el monje alemán Martín Lutero colgó, para que todos las vieran, sus 95 tesis en la puerta de la catedral de Wittenberg, estaba dando origen a una serie de movimientos religiosos e iglesias que cambiarían profundamente el mundo (según los razonamientos de Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*). En este documento, el monje criticaba duramente la costumbre católica de vender indulgencias y rechazaba así la idea de que la salvación del infierno fuera posible mediante los aportes económicos realizados a la Iglesia. Para Lutero, el perdón era una gracia que solo Dios podía otorgar, y ni la caridad, ni los buenos actos, ni las promesas de los obispos garantizaban la salvación. Lo único que los fieles podían hacer era aceptar a Jesús como el Salvador,

Alejandro Frigerio: es doctor en Antropología, profesor de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina.

Palabras claves: pentecostalismo, protestantismo, religión, religiosidad popular, América Latina.

Nota: la versión original de este artículo fue publicada en *Le Monde diplomatique* edición Cono Sur N° 121, 7/2009.

confiar en su gracia e intentar vivir santamente en busca de la aprobación divina. Lutero, además, desestimaba la infalibilidad papal y reconocía como única fuente de autoridad religiosa a la Biblia –y la interpretación personal que, bajo inspiración del Espíritu Santo, cada creyente realizaba de ella–. Por estas ideas fue excomulgado en 1521, luego de la Dieta de Worms. Su pensamiento, al expandirse con algunas variantes por distintos países, dio origen a la llamada Reforma protestante. Mientras el catolicismo asentaba su fe en la Iglesia, y en su cabeza, el papa, los grupos disidentes que surgieron a partir de Lutero afirmaron su credo en los Evangelios –motivo por el cual pronto se los conocería como evangélicos–. La autoridad que estos grupos conferían a cada creyente en la interpretación autónoma de la Biblia dio lugar a un continuo proceso de creación, institucionalización y disidencia religiosa que prosigue hasta el día de hoy y que ayuda a la expansión de este credo religioso por el mundo entero.

■ El Segundo Despertar

Durante la segunda mitad del siglo XIX, Estados Unidos vivió una ola de resurgimiento religioso conocida como el Segundo Despertar, en la que distintos grupos reivindicaban no solo la interpretación personalizada de la Biblia y la aceptación de Cristo como único Salvador, sino también la sanación divina y la necesidad de una fuerte vivencia experiencial que rubricara ese encuentro personal con Jesús. Con este trasfondo religioso surgen, a principios del siglo XX, las primeras iglesias pentecostales. Muchos grupos actuales reivindican como el nacimiento del movimiento pentecostal el bautismo en el Espíritu Santo experimentado por el predicador negro William Seymour en su iglesia de la calle Azusa en Los Ángeles, en 1906. Esta experiencia fundante revivió la escena del Pentecostés bíblico en la cual los apóstoles, bajo la influencia del Espíritu Santo, hablaron en lenguas que desconocían¹. El «bautismo en el Espíritu» pronto se difundió hacia otras iglesias y también hacia otras regiones: misioneros de la iglesia de la calle Azusa se dispersaron por 25 países en los siguientes dos años.

1. Según el relato bíblico: «Al llegar el día de Pentecostés, estaban todos [los apóstoles] reunidos en un mismo lugar. De repente vino del cielo un ruido como el de una ráfaga de viento impetuoso, que llenó toda la casa en la que se encontraban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego que se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos; quedaron todos llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse. Había en Jerusalén hombres piadosos, que allí residían, venidos de todas las naciones que hay bajo el cielo. Al producirse aquel ruido la gente se congregó y se llenó de estupor al oírles hablar a cada uno en su propia lengua. Estupefactos y admirados decían: ¿Es que no son galileos todos estos que están hablando? Pues ¿cómo cada uno de nosotros les oímos en nuestra propia lengua nativa?» (Hechos 2, 1-11).

En la experiencia pentecostal de comienzos del siglo xx, las manifestaciones que evidenciaban la presencia divina en el individuo incluían la glosolalia (el hablar en lenguas extrañas) y otras experiencias como quebrantamientos, llantos o accesos de risa, sueños o visiones. Luego estas manifestaciones variaron de acuerdo con la cultura en que se desarrolló el pentecostalismo y con las formas en que los misioneros trataban de difundirlo. Así, las curaciones milagrosas o la resolución de problemas afectivos y económicos fueron convirtiéndose en la señal de este encuentro con Jesús y, al mismo tiempo, en el objeto de la demanda religiosa.

En la experiencia pentecostal de comienzos del siglo xx, las manifestaciones que evidenciaban la presencia divina en el individuo incluían la glosolalia ■

El pentecostalismo tiene, más allá de sus diversidades, un patrón doctrinario y práctico común resumido en la afirmación «Jesús sana, salva, santifica y vuelve como rey». Jesús sana el cuerpo, salva el alma, y acerca a Dios a través de una experiencia de encuentro personal con él. El acento en cualquiera de esos cuatro temas puede variar, pero lo principal para un pentecostal es la continua acción sanadora y salvífica de Jesús en distintos momentos de su vida personal. Esta interpretación de los hechos de la vida en clave de permanente intervención divina diferencia a pentecostales y evangélicos de otros grupos cristianos; para ellos, la posibilidad del milagro no es excepcional sino cotidiana, aun en instancias que otros grupos religiosos considerarían banales. De ahí la insistencia, en sermones de pastores y evangelistas, en la fe en un Jesús vivo, actuante cada día en la vida de los creyentes².

Aun cuando el pentecostalismo nace en EEUU, la forma pentecostal de concebir y relacionarse con el mundo espiritual está muy cerca de la religiosidad popular latinoamericana. La posibilidad de la intervención divina en la vida cotidiana de las personas, la comunicación directa con la divinidad tanto durante los rituales como fuera de estos y la importancia de lo emotivo en esta comunicación son todos elementos presentes en la religiosidad popular que usualmente no son enfatizados –ni aprobados– por la jerarquía de la Iglesia católica. En las iglesias pentecostales, por el contrario, esta forma de relacionarse con lo divino es potenciada y esto le imprime algunas modificaciones y ajustes al ideario propio.

2. Ver Pablo Semán: «El pentecostalismo y el ‘rock chabón’ en la transformación de la cultura popular» en Daniel Míguez y P. Semán (eds.): *Entre santos, cumbias y piquetes*, Biblos, Buenos Aires, 2006.

Características similares, aunque se hallen enmarcadas en sistemas de creencias diferentes, se encuentran en otras expresiones religiosas como la Umbanda –usualmente combatida por los pentecostales– y la Renovación Carismática Católica. No es casual que sean estas tres variantes las que más se fueron expandiendo en Argentina y en otros países vecinos. Esta expansión aparece como la consecuencia lógica de la continuidad cultural que existe entre la religiosidad popular latinoamericana y estas religiones. El éxito de estas iglesias parece radicar en que expresan, fomentan y legitiman elementos de la religiosidad popular que no encontraban acogida en las religiones instituidas³.

La persistencia de cosmovisiones encantadas y prácticas mágico-religiosas no parece ahora, como antes se creía, incompatible con la modernidad. Más que fruto de la ignorancia religiosa de los sectores populares –como sostienen las jerarquías religiosas– o de la «crisis socioeconómica», como se afirma desde algunos sectores ilustrados seculares, estas prácticas expresan supuestos culturales extendidos en vastos sectores de las sociedades latinoamericanas. La posibilidad de recurrir a la ayuda espiritual de distinto tipo es una de las varias estrategias de resolución de problemas presentes en ámbitos populares, que puede aumentar durante épocas de crisis, pero que ciertamente no surge a partir de estas.

■ ¿Alienación o pragmatismo?

Frecuentemente se han desacreditado las creencias y prácticas pentecostales calificándolas de «alienantes». Aunque esta línea de crítica era más frecuente hace una o dos décadas, aún forma parte del lenguaje de la sospecha con el cual se hace referencia a estos grupos religiosos. En la acepción más extrema, indica los efectos nocivos que la participación en rituales altamente emotivos podría tener sobre el individuo. Otras connotaciones más sociológicas del término hacen referencia a que los pentecostales se «alienarían» de su grupo comunitario original y aun de la sociedad a la que pertenecen. Una tercera interpretación, en clave política, considera que detrás de este crecimiento estaría la derecha conservadora estadounidense, que intenta desmovilizar políticamente a las masas latinoamericanas en pos de la imposición de idearios neoliberales. En cualquiera de estas tres acepciones, se (pre)supone que

3. Ver Floreal Forni: «Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular» en *Sociedad y Religión* N° 3, 1986; María J. Carozzi y A. Frigerio: «Mamãe Oxum y la Madre María» en *Afro-Asia* N° 15, 1992; P. Semán: «El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares» en Maristella Svampa (ed.): *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*, Biblos, Buenos Aires, 2000.

la pertenencia religiosa tendría consecuencias negativas para el individuo, su grupo comunitario y la sociedad. Estas críticas, incluso cuando son esgrimidas con lenguaje científico, no encuentran mayor sustento en la producción académica contemporánea.

La socióloga brasileña Cecilia Mariz realizó un análisis detallado del pentecostalismo como una de las estrategias de supervivencia utilizadas por las clases populares⁴. La autora señala que los líderes de las agrupaciones obtienen un sustento económico y cierto prestigio social y político. Para sus miembros, estas comunidades religiosas constituyen redes de apoyo mutuo que permiten un mayor acceso a recursos materiales y se agregan a las redes sociales preexistentes sin sustituirlas. En el plano psicosocial, la conversión al pentecostalismo transforma las actitudes individuales respecto del consumo eliminando gastos no indispensables para la subsistencia familiar y enfatizando el ahorro. Al resaltar la existencia de un plan divino en el que el creyente juega un rol protagónico, le otorga a este un sentimiento de poder que le permite enfrentar las penurias cotidianas.

Estas comunidades religiosas constituyen redes de apoyo mutuo que permiten un mayor acceso a recursos materiales ■

La adopción de las creencias pentecostales parecería ser especialmente ventajosa para las mujeres, quienes habitualmente constituyen las dos terceras partes de los devotos de esta religión. En un estudio realizado en Colombia, la antropóloga estadounidense Elizabeth Brusco señala que el pentecostalismo es uno de los pocos movimientos que tuvieron éxito en modificar las relaciones de género en la vida doméstica⁵. Brusco sostiene que la religión pentecostal sirve a los intereses prácticos de las mujeres, al mejorar las circunstancias materiales de la familia –el marido destina sus recursos económicos a esta– y además sirve a sus intereses estratégicos, puesto que la relación hombre-mujer no está ya regida por los valores machistas sino por los valores evangélicos. La mujer sigue subordinada al hombre, pero ahora las aspiraciones del marido coinciden mucho más que antes con las de su esposa⁶.

4. C. Loreto Mariz: *Coping with Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*, Temple UP, Filadelfia, 1994.

5. E. Brusco: *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, University of Texas Press, Austin, 1995.

6. De manera similar, la antropóloga argentina Mónica Tarducci señala que «el pentecostalismo sirve a los intereses prácticos de las mujeres, aun cuando legitima el poder y la autoridad de los hombres». V. al respecto su trabajo «Mujeres en el movimiento pentecostal: ¿sumisión o liberación?» en A. Frigerio (ed.): *El pentecostalismo en Argentina*, CEAL, Buenos Aires, 1994.

El trabajo de científicos sociales argentinos como Daniel Míguez y Pablo Semán sugiere que los creyentes pentecostales no se apartan de sus congéneres mundanos, ya que la nueva pertenencia religiosa permite crear una red social que no elimina, sino que se añade a las anteriores. Además de contar con parientes, amigos y conocidos no creyentes, el converso se conecta a una nueva red de relaciones sociales, con lo cual mejora su acceso a la circulación de bienes y servicios necesarios para la subsistencia en condiciones precarias: ayuda laboral, cuidado de niños o ancianos, alojamiento a migrantes, acceso a viviendas e información sobre trabajos o servicios⁷.

Sobre el rol de los recursos extranjeros en la difusión del pentecostalismo, los estudios muestran que, por el contrario, esta religión solo consiguió volverse masiva cuando se «nacionalizó». Por ejemplo, en el caso argentino, solo cuando se formaron líderes vernáculos que inauguraron iglesias locales, su desarrollo se volvió significativo, en torno de la década de 1980, con algunas figuras paradigmáticas como los pastores Carlos Annacondia y Héctor Giménez.

■ ¿El medio es el mensaje?

Generalmente se explica el crecimiento de las iglesias evangélicas en Latinoamérica por el asiduo uso de los medios de comunicación y por las masivas reuniones de evangelización que realizarían «con apoyo del exterior». Aunque es necesario emprender más estudios al respecto, la evidencia indicaría que los programas televisivos y radiofónicos no tienen el éxito que usualmente se les asigna en la función proselitista. Los datos con que contamos señalan que, de manera consistente con los estudios sobre conversión realizados por numerosos sociólogos, para la afiliación a un nuevo grupo religioso resulta más importante la existencia de contactos interpersonales con miembros del grupo que la publicidad realizada en los medios de comunicación. Es probable que algunas personas lleguen al grupo por la propaganda, pero su decisión de pasar a formar parte de este depende de que el individuo ya tenga amigos, parientes o conocidos que sean miembros, o de que, en su defecto, establezca relaciones afectivas con los miembros⁸. Por otro lado, los programas televisivos evangélicos parecen ser consumidos mayormente por un público que ya pertenece a esa fe religiosa y que asiste a una iglesia evangélica en su localidad.

7. D. Míguez: *To Help You Find God: The Making of a Pentecostal Identity in a Buenos Aires Suburb*, Universidad Libre de Ámsterdam, Ámsterdam, 1997.

8. Sin embargo, la fuerte inversión en los últimos años de la brasileña Iglesia Universal del Reino de Dios en los medios locales (televisivos y radiofónicos) amerita un estudio y una reflexión específicos.



EI
TO

Es probable que también se sobreestime la importancia de la incorporación de devotos a través de la predicación en plazas y en campañas masivas de evangelización, aunque aquí cabría distinguir entre las campañas realizadas por evangelistas extranjeros como Luis Palau (aunque haya nacido en Argentina), cuya audiencia casi seguramente está compuesta por ya conversos, y las de sanación realizadas por evangelistas locales, como Omar Cabrera y Carlos Annacondia⁹. Las campañas realizadas por Cabrera en ciudades del interior argentino durante las décadas de 1960 y 1970 y por Annacondia en el Gran Buenos Aires durante la década de 1980 –y que continúan hasta el día de hoy– quizás sí hayan tenido algún efecto proselitista, principalmente por la resonancia ya mencionada entre las nociones pentecostales de sanación divina y los supuestos culturales de vastos sectores sociales suburbanos. Sin embargo, el grueso de las tareas de convencimiento y de mantenimiento de la cosmovisión pentecostal es realizada por los pastores en sus actividades cotidianas en las miles de iglesias, grandes, medianas, pequeñas y muy pequeñas que están esparcidas por todo el país. ☐

9. Resulta ilustrativo un artículo del conocido periódico evangélico *El Puente* publicado luego de la visita de un evangelista alemán que durante varias noches predicó en la Plaza de las Naciones, al lado de la actual sede de la Televisión Pública: «Aquí los evangélicos seguimos sin enterarnos de que las campañas son para los inconversos. No para nosotros. En Buenos Aires habría que cambiarles el nombre a las campañas. Aquí habría que ponerles ‘Gran Cruzada de la Confraternidad’. Y abajo agregarles: ‘Venga y salude a los hermanos que no vio en todo el año’. ¿Cuántos fueron los que se ocuparon de traer a un inconverso a la campaña? Los podés contar con los dedos de una mano (...). ¿Hasta cuándo se van a seguir convirtiendo los creyentes? ¿Será posible que no haya nadie que les explique que entregarse al Señor se hace una sola vez?». V. *El Puente*, 1/1993.

Consideraciones sobre el campo evangélico brasileño

**ARI PEDRO ORO /
MARCELO TADVALD**

La formación del campo evangélico en Brasil presenta diversas «olas», desde el protestantismo histórico hasta los neopentecostales. Para poder comprender su expansión en los últimos tiempos, es necesario analizar su creciente presencia en el espacio público, los medios de comunicación y la política nacional y, al mismo tiempo, analizar las causas de su crecimiento. En esta expansión tiene un rol importante la Iglesia Universal del Reino de Dios, conocida en toda América Latina y más allá.

Este artículo se propone analizar algunos aspectos del complejo campo Evangélico brasileño, tales como la implantación y la fragmentación de las corrientes evangélicas y el modo en que estas se han instalado en el espacio público, ya sea mediante la proliferación de templos en los centros urbanos como, ante todo, por la vía de una fuerte presencia en los medios de comunicación y en distintas instancias de la esfera política. Sobre el final del artículo se ofrecen algunas pistas teóricas para comprender el crecimiento del campo evangélico en Brasil.

■ La formación religiosa brasileña y el lugar de las iglesias

Para comprender mejor la inserción de los grupos evangélicos en el campo religioso brasileño, conviene tener en cuenta algunos aspectos históricos en

Ari Pedro Oro: es doctor en Antropología Social y profesor titular de la Universidad Federal de Río Grande del Sur (UFRGS).

Marcelo Tadvald: es doctor en Antropología Social e investigador del Núcleo de Estudios de Religión de la Universidad Federal de Río Grande del Sur (NER-UFRGS).

Palabras claves: campo religioso, evangélicos, Brasil.

Nota: traducción del portugués de Cristian De Nápoli.

la formación religiosa de la sociedad nacional. Sabemos, en este sentido, que el catolicismo se estableció como religión dominante en la mayoría de los países latinoamericanos durante la etapa colonial. En Brasil, tras la proclamación de la República en 1889 y la asunción del principio laico de separación de la Iglesia y el Estado sancionado por la Constitución de 1891, el catolicismo no dejó de ser la religión de los brasileños, a punto tal que incluso continuó habiendo una relación estrecha entre brasileñidad y catolicidad. Ese vínculo

Desde hace algunas décadas, el catolicismo viene perdiendo su condición de religión hegemónica en el país ■

fue el resultado tanto de un proyecto político –el catolicismo como religión oficial del Imperio y luego de la República– como de una práctica cultural en la cual se amalgamaban cultura católica y cultura brasileña. Desde hace algunas décadas, sin embargo, el catolicismo viene perdiendo su condición de religión hegemónica en el país. Uno de los aspectos más evidentes de esta transformación es el progresivo descenso en el porcentaje de brasileños que se declaran católicos, como veremos más adelante.

En lo relativo a la presencia evangélica en Brasil, es importante destacar que sus comienzos, a partir del siglo XIX, fueron el resultado de la acción misionera de pastores extranjeros, principalmente europeos y estadounidenses, así como de inmigrantes, sobre todo alemanes. Los primeros implantaron el «evangelismo de misión» (por medio de la instalación de las iglesias bautista, presbiteriana, metodista y adventista) y los segundos –los inmigrantes alemanes que comenzaron a arribar al sur del país en 1824– llevaron consigo la iglesia luterana. A todas esas iglesias se las considera el núcleo de las iglesias evangélicas «históricas». Pero mientras que esos cultos tuvieron una débil expansión durante los siglos XIX y XX a raíz de una atmósfera social marcada por la intolerancia religiosa, en el siglo XX se instalaría otro segmento evangélico con la llegada del pentecostalismo. En este caso, la expansión tendría otras características.

■ **Las tres olas pentecostales**

Según Paul Freston, la historia del pentecostalismo en Brasil puede ser pensada por medio de la metáfora de «tres olas», separadas y consecutivas¹. La primera se extiende entre 1910 y 1950, periodo en que tuvo lugar la implantación de las iglesias Asamblea de Dios, Congregación Cristiana y la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular. Esos templos, de procedencia extranjera, son los

1. P. Freston: «Breve histórico do pentecostalismo brasileiro» en Alberto Antoniazzi et al.: *Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Vozes, Petrópolis, 1994.

considerados pentecostales clásicos y se caracterizan por el énfasis en los dones del Espíritu Santo y, sobre todo, por el uso ritual de la glosolalia.

La «segunda ola» pentecostal agrega denominaciones surgidas en Brasil entre las décadas de 1950 y 1970. Con ella se inaugura un evangelismo popular que pasó a ocupar amplios espacios públicos e instauró la práctica evangelizadora en los medios de comunicación de radio y televisión, adoptando para ello un modelo creado en Estados Unidos por los primeros teleevangelistas. Entre sus prácticas rituales se destaca la cura, razón por la cual los templos de esta ola también se conocen como «agencias de cura divina». Los principales representantes de esta línea son actualmente las iglesias Brasil para Cristo y Dios es Amor.

Por último, se considera que a partir de la década de 1970 se instaló una nueva forma de ser pentecostal, por ello la denominación de neopentecostalismo. La iglesia precursora de esa nueva ola fue la Iglesia Universal del Reino de Dios, fundada en 1977 por Edir Macedo. Otras importantes iglesias de esta ola son la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios, Renacer en Cristo, Iglesia Mundial del Poder de Dios y Sara Nossa Terra. Los templos de la tercera ola pentecostal se caracterizan por el centralismo institucional en manos de sus fundadores y por su base gerencial de estilo empresarial. Desde el punto de vista teológico, el neopentecostalismo hace eje en las teologías de la guerra espiritual y la prosperidad, ambas íntimamente ligadas.

Recordemos que ambas teologías se originaron en las décadas de 1970 y 1980 en los medios evangélicos estadounidenses. La «teología de la prosperidad» sostiene que Dios creó a sus hijos para ser prósperos y obtener la felicidad integral en este mundo. En otras palabras, Dios quiere distribuir riqueza, salud y felicidad entre aquellos que le temen. La garantía de la prosperidad terrenal, sin embargo, depende de la fe, traducida en acciones, donaciones y ofrendas financieras, e incluso hay una relación entre la magnitud de la fe y las ofrendas. La teología de la guerra espiritual, por su parte, sostiene que el mundo es un campo de batalla entre las fuerzas del bien y las del mal. Se cree que las fuerzas del mal se apoderan de los fieles y provocan todos los problemas y desgracias, lo que requiere por parte de los líderes religiosos actos de exorcismo y cultos de liberación, es decir, la expulsión de demonios. Además, esta teología defiende que son los demonios los que impiden la prosperidad de los fieles. Por esta razón, la «liberación de los demonios» se convierte en una condición indispensable para el logro de la curación y la prosperidad. En otras palabras, el acceso a las bendiciones depende de la superación de las fuerzas demoníacas.

Cuadro 1

Principales iglesias pentecostales brasileñas

Institución	Ola / Fundación	Fundador	Origen	Número de miembros (censo de 2010)	Principios doctrinarios
Asamblea de Dios	1ª / 1911 (Pará, Brasil)	Gunnar Vingren y Daniel Berg	Misioneros suecos llegados de EEUU	12.314.410	Biblia, dones del Espíritu Santo, glosolalia
Congregación Cristiana	1ª / 1910	Luigi Francescon	Misionero italiano proveniente de EEUU	2.289.634	Biblia, dones del Espíritu Santo, glosolalia
Internacional del Evangelio Cuadrangular	1ª / 1920 (Brasil, años 1950)	Aimee Semple McPherson (canadiense)	Los Ángeles	1.808.389	Biblia, dones del Espíritu Santo, glosolalia
Brasil para Cristo	2ª / 1956	Manoel de Mello	Brasil (San Pablo)	196.665	Énfasis en la cura divina, presencia mediática
Dios es Amor	2ª / 1962	David Miranda	Brasil (San Pablo)	845.383	Énfasis en la cura divina, presencia mediática
Universal del Reino de Dios	3ª / 1977	Edir Macedo	Brasil (Río de Janeiro)	1.873.243	Teologías de guerra espiritual y de prosperidad
Internacional de la Gracia de Dios	3ª / 1980	R.R. Soares	Brasil (Río de Janeiro)	356.211	Teologías de guerra espiritual y de prosperidad
Sara Nossa Terra	3ª / 1980	Róbson Rodovalho	Brasil (Río de Janeiro)	750.000 (estimado)	Teologías de guerra espiritual y de prosperidad
Renacer en Cristo	3ª / 1986	Estevam y Sônia Ernandes	Brasil (San Pablo)	Cerca de 1,5 millones (estimado)	Teologías de guerra espiritual y de prosperidad

Fuente: Censo 2010, IBGE y P. Freston: ob. cit.

Tal como ocurrió con las iglesias evangélicas históricas, durante la primera mitad del siglo xx la primera de las olas pentecostales no logró un verdadero avance en su inserción en la sociedad brasileña. Sin embargo, con la entrada de los pentecostalismos de la segunda y luego la tercera ola –en un nuevo momento económico-social, con un país que ingresaba en un proceso de industrialización y urbanización–, la expansión pentecostal pasó a ser constante e ininterrumpida, a diferencia de otras religiones que crecieron poco (espiritismo, corrientes afroreligiosas) o que incluso vieron una reducción en su cantidad de fieles, como es el caso del catolicismo. El siguiente cuadro presenta un panorama sintético de las principales expresiones religiosas existentes en la sociedad brasileña añadiendo el porcentual comparativo de fieles entre los años 1980 y 2010.

Cuadro 2

Religiones en Brasil (censos de 1980 a 2010)

Religión	Censo 1980	Censo 1991	Censo 2000	Censo 2010
Catolicismo	89,2%	83,3%	73,7%	64,6%
Evangelismo	6,6%	9%	15,4%	22,2%
Espiritismo	0,7%	1,1%	1,4%	2%
Religiones afro	0,6%	0,4%	0,3%	0,3%
Otras religiones	1,3%	1,4%	1,9%	2,9%
Sin religión	1,6%	4,8%	7,3%	8%

Fuente: Censos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), <www.ibge.gov.br> y Antonio Pierucci: «Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000» en *Estudos Avançados* vol. 18 N^o 52, 9-12/2004.

El cuadro ofrece algunos datos interesantes. En primer lugar, permite ver una relación entre la reducción en el número de brasileños que se identifican como católicos y el incremento de aquellos que se reconocen evangélicos. Esto revela que el catolicismo es el principal proveedor de fieles a las iglesias evangélicas. En segundo lugar, durante las últimas décadas ha venido observándose una ampliación del pluralismo religioso en la que los evangélicos, sobre

todo los pentecostales y neopentecostales, han generado una ruptura entre catolicismo y cristianismo. Esto significa que, si durante siglos los términos «católico» y «cristiano» fueron sinónimos en Brasil, esa equivalencia ha dejado de existir, en tanto se ha vuelto numeroso el sector de la sociedad que se considera cristiano sin ser católico.

Un tercer aspecto se vincula a la categoría «evangélicos» utilizada en el cuadro, que requiere subdivisiones según las distintas corrientes. Si los evangélicos representan en 2010, como muestra el cuadro 2, 22,2% del total de la población, hay que agregar que más de la mitad son pentecostales (13,3%)². Esto significa que es en el avance de las tres olas pentecostales donde radica la fuerza actual del segmento evangélico en Brasil, tanto en términos demográficos como de presencia en el espacio público (como se verá más adelante). Los evangélicos históricos (luteranos, presbiterianos, bautistas, etc.) representan

**La Asamblea de Dios
ha logrado mantenerse
como la principal y
más sólida iglesia
evangélica brasileña ■**

tan apenas 4% del total y parecen haberse estancado en términos demográficos, mientras que un restante 4,8% nuclea a evangelismos no determinados (lo que incluye un nuevo tipo de evangelismo, más independiente y con menor fidelidad denominativa).

Tradicionalmente, la Asamblea de Dios ha logrado mantenerse como la principal y más sólida iglesia evangélica brasileña y cuenta actualmente con el significativo número de 12,3 millones de fieles.

■ El evangelismo en la esfera pública nacional

Consideramos que el espacio público, entendido en sentido amplio, constituye un locus privilegiado para observar las reconfiguraciones existentes en el campo religioso, en particular, y las relaciones entre religión y sociedad, en general. En este sentido, en las últimas décadas se ha producido una serie de resignificaciones en Brasil en términos de presencia de lo religioso tanto en el paisaje urbano como en los medios de comunicación y la vida política. Obviamente, como señala Paola Montero³, se trata de una transformación que se liga a la disputa por la legitimidad pública de lo religioso en el país.

En efecto, si históricamente el derecho a tener iglesias sobre la vía pública fue prioritariamente católico, en los últimos años los evangélicos han venido

2. Censo 2010, IBGE.

3. P. Montero: «Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil» en *Etnográfica* vol. 113 N^o 1, 2009.

disputando ese privilegio y saliendo al espacio público con sus templos. En este aspecto se destacan las iglesias neopentecostales, en particular la Universal, con sus enormes edificaciones, vistosas y opulentas, erguidas en la gran mayoría de las metrópolis brasileñas e incluso en el exterior, y conocidas como «catedrales de la fe». En otra oportunidad⁴ sugerimos que la importante inversión de la Iglesia Universal en sus megaconstrucciones puede desdoblarse en dos aspectos: la reconfiguración del escenario religioso en el espacio público y la producción de un efecto mimético en otras formaciones religiosas, mayoritariamente neopentecostales, que disputan presencia y visibilidad con la anterior.

Entre las grandes catedrales edificadas por la Iglesia Universal en Brasil se destaca el llamado Templo de Salomón, inaugurado en San Pablo en 2014. Se trata de un megatemplo que ofrece una clara idea de la pujanza de la Iglesia Universal, al ocupar un área equivalente a 16 campos de fútbol y ofrecer una sala con capacidad para más de 10.000 personas sentadas.

A través de este tipo de obras, las iglesias neopentecostales, sobre todo la Universal, están produciendo un cambio significativo en la percepción espacial de la arquitectura religiosa en las ciudades brasileñas. Hasta hace no mucho tiempo, el modelo de templo religioso era el católico, edificado comúnmente en la plaza central de las ciudades, muchas veces rodeado de edificios representativos de los poderes político y judicial. Al llegar las iglesias evangélicas históricas, estas se hicieron presentes en la escena urbana ocupando espacios discretos. Llegado el turno de las denominaciones pentecostales, estas comenzaron estableciéndose en las periferias de las ciudades, por medio de edificaciones aún más modestas que las de las demás iglesias evangélicas. Hoy, sin embargo, la espacialidad religiosa urbana está modificándose, debido sobre todo a la monumentalidad de las construcciones evangélicas, capitaneadas por la Iglesia Universal y sus opulentas catedrales de la fe, que se alzan principalmente en las avenidas y grandes vías de circulación pública, estratégicamente cerca de las concentraciones de transporte por donde circula su público «cautivo».

■ Presencia evangélica en los medios de comunicación

En Brasil, la presencia religiosa en los medios, sobre todo radiales, ha sido históricamente una prerrogativa católica. Esta afirmación no implica ninguna

4. A.P. Oro y Marcelo Tadvald: «A Igreja Universal do Reino de Deus e a reconfiguração do espaço público religioso brasileiro» en *Ciências Sociais y Religión / Ciências Sociais e Religião* vol. 17 N^o 23, 2015.

novedad teniendo en cuenta, como ya se señaló, el lugar de privilegio conquistado por esta institución religiosa en la sociedad brasileña a lo largo de los siglos. A esto también se debe que, según el sitio *Melhores Rádios*, existan hoy en todo Brasil unas 264 emisoras de radio católicas (AM y FM), vinculadas a arquidiócesis, diócesis, órdenes y congregaciones religiosas y a grupos parroquiales, que obtuvieron concesiones de los distintos gobiernos para explotar tal actividad de comunicación⁵. Algo similar ocurre con los canales de televisión católicos. Algunos son de señal abierta y abarcan todo el territorio nacional, como son los casos de TV Canção Nova, Rede Vida y TV Aparecida. Otros son de señal cerrada y, por ende, el acceso a ellos es por suscripción. El alcance de estos últimos suele ser regional, no nacional. Tales son los casos de TV Evangelizar, con sede en el estado de Paraná; Rede Século XXI (estado de San Pablo), TV Nazaré (Pará) y TV Horizonte (Minas Gerais).

Son pocas las emisoras de radio-televisión que difunden exclusivamente contenidos religiosos. La mayoría ofrece una programación diversificada y reserva los contenidos religiosos para determinados horarios, sobre todo matutinos y nocturnos. El avance del pentecostalismo en Brasil implicó también su inserción en el rubro de los medios de comunicación, donde

**Existen hoy en Brasil
unas 963 emisoras
de radio evangélicas,
distribuidas en todo
el territorio nacional ■**

pasó a representar una competencia para la Iglesia católica. Desde la década de 1960, las iglesias evangélicas, sobre todo las del segmento pentecostal, recurrieron a la radio para divulgar sus mensajes religiosos. Décadas después, esto se extendió a la televisión. Según el sitio web citado, existen hoy en Brasil unas 963 emisoras de radio evangélicas, distribuidas en todo el territorio nacional. O sea, por cada emisora católica existen casi cuatro emisoras evangélicas. Esto demuestra el peso del evangelismo en los medios radiofónicos de Brasil, cuya programación religiosa varía entre las emisoras que dedican algunos segmentos del día a la difusión de contenidos religiosos y las que llevan esa difusión a casi todo el espectro horario.

La televisión evangélica también ocupa el espacio nacional. Así como ocurre con las emisoras católicas, hay canales de televisión evangélicos de alcance nacional y de señal abierta, y otros regionales y de acceso pago por

5. Fuente: <melhoresradios.com.br/ListaRadios>.

suscripción. A escala nacional se destacan: Rede Mundial, de la Iglesia Mundial del Poder de Dios; Rede Genesis, de Sara Nossa Terra; Rede Gospel, de Renacer en Cristo; y TV Universal y TV Record, ambas de la Iglesia Universal del Reino de Dios⁶. Y así como en su momento hablábamos del protagonismo de la Iglesia Universal en la reconfiguración del paisaje religioso urbano, lo mismo cabe decir respecto de los medios. La Universal, en efecto, se destaca como la iglesia evangélica más importante en cuanto a presencia mediática en Brasil y detenta un verdadero imperio.

La Iglesia Universal posee la Rede Aleluia, conformada por 64 emisoras esparcidas por todo el territorio nacional. Y está el complejo TV Record, que llega a todo Brasil y posee 108 emisoras retransmisoras⁷. Este incluye a su vez la Record News, la Rede Família y la Record Internacional (que posee 17 emisoras y 9 canales vía satélite, y llega a 150 países en los distintos continentes). Pero la presencia mediática de la Iglesia Universal no se restringe a radio y televisión. También está presente, lo mismo que otras iglesias evangélicas, en medios impresos y digitales. Solo a título de ejemplo, su periódico *Folha Universal* ostenta una tirada de 2,3 millones de ejemplares. Todo este conjunto de actuaciones evangélicas en los medios de comunicación brasileños acompaña la expansión de este segmento religioso en el país, al tiempo que lo fortalece aún más, en una profunda rivalidad con los medios católicos.

■ Presencia evangélica en el campo político

A diferencia de lo que veíamos hasta aquí, donde la más reciente interpelación evangélica reproducía en cierto modo la misma lógica histórica del catolicismo –observable en los modos de implantar edificios en el espacio urbano o la manera de presentarse en los medios de comunicación–, la inserción y la presencia evangélica en el campo político adoptaron características distintas de las del catolicismo. Esto se debe a que la Iglesia católica rechaza la participación de miembros del clero en el desempeño de cargos políticos a los que se llega por la vía del sufragio. Eso no significa en absoluto una distancia de la Iglesia católica respecto de la vida política. En este sentido, su costumbre es actuar políticamente por medio del *lobby* y la presión sobre las autoridades

6. Las principales emisoras televisivas regionales son: Canal da Juventude Cristã (estado de Río de Janeiro), de la Iglesia Internacional de la Gracia de Dios; Rede Super (Minas Gerais), de la Iglesia Bautista de Lagoinha; TV Plenitude (Minas Gerais), de la Iglesia Apostólica Plenitud del Trono de Dios; Rede Boas Novas (en varios estados del norte del país), de la Asamblea de Dios; y Rede Novo Tempo (estado de San Pablo), de la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

7. El complejo TV Record se consolidó como el segundo medio televisivo de mayor audiencia en el país.

y los poderes políticos, para de ese modo regular y legislar sobre políticas públicas afines a los principios católicos⁸.

La presencia evangélica en la política nacional es relativamente reciente. O sea, también en este aspecto se trata de una presencia que es el resultado de la fuerza electoral conquistada por el segmento evangélico en razón del incremento en el número de sus fieles, sobre todo en los pentecostalismos. Y respecto a este último segmento, hay que decir que se mantuvo distante de la política hasta finales de la década de 1970. Los líderes pentecostales con-

Los líderes pentecostales consideraban que la política era algo mundano y pecaminoso y promovían la no participación en ella ■

sideraban que la política era algo mundano y pecaminoso y promovían la no participación en ella. Fue a comienzos de la década de 1980, durante la etapa de apertura democrática, cuando una parte significativa de los dirigentes pentecostales abandonó su aversión a la política y comenzó a movilizarse para tratar de

influir en la agenda pública. En ocasión de las elecciones legislativas para el Congreso Constituyente, en 1986, muchos de esos líderes adoptaron el lema «Hermano vota a hermano». O sea, la idea era elegir a sus propios representantes en el Poder Legislativo para que estos defendieran los principios y valores de su iglesia.

La campaña resultó exitosa. Las iglesias pentecostales obtuvieron 19 diputados, 13 de ellos de la Asamblea de Dios. Por su parte, las iglesias evangélicas históricas lograron 14 diputados. Entre todos pasaron a formar la «bancada evangélica», de 33 legisladores. La mayoría de estos parlamentarios eran pastores, apóstoles, misioneros u obispos. De allí en adelante, en las siguientes elecciones legislativas –que en Brasil se celebran cada cuatro años–, los pentecostales dominaron la representación evangélica en el Parlamento. Y el motivo principal para movilizar al electorado compuesto por fieles y simpatizantes de esas iglesias fue siempre el mismo: diseminar la moral cristiana en el espacio político y transformar a Brasil en «una nación cristiana guiada por Dios».

Por supuesto que, en paralelo a ese discurso moralizante, existen también varias razones no explícitas que llevan a las iglesias a ingresar en la política: obtener favores y concesiones –como frecuencias de radio y televisión– y

8. Luiz Fernando Dias Duarte et al. (eds.): *Valores religiosos e legislação no Brasil*, Garamond, Río de Janeiro, 2009.

recibir apoyos concretos para proyectos asistencialistas. En las elecciones de 2010 fueron elegidos 43 diputados salidos de las filas evangélicas, en su mayoría pastores. El número saltó a 68 en las elecciones de 2014 y a 75 en los comicios de 2018. En 2003, los evangélicos crearon en el Congreso Nacional, en Brasilia, un Frente Parlamentario Evangélico, de carácter suprapartidario y supradenominação. No se trata de un bloque parlamentario homogéneo, aunque sus integrantes tienden a votar de forma común en los asuntos que involucran la defensa de sus intereses institucionales, la libertad religiosa y la moral cristiana tradicional. En este último plano, suelen contar con el apoyo de diputados de filiación católica o conservadora. Y nuevamente hay que destacar el caso de la Iglesia Universal, puesto que es una iglesia que desde su fundación mantuvo una fuerte presencia en el campo político, como resultado de una estrategia simbólica y pragmática muy calculada, y que se propone convertir a sus fieles en electores predisuestos a votar a los candidatos que la cúpula directiva de la Iglesia Universal designa. En términos políticos, se destaca dentro de esta iglesia la figura del obispo Marcelo Crivella, sobrino de Edir Macedo, el jefe máximo. Tras haber sido elegido dos veces senador federal por Río de Janeiro y haber ocupado el cargo de ministro de Pesca en el gobierno de Dilma Rousseff, Crivella es el actual alcalde de Río de Janeiro.

En las últimas elecciones brasileñas, en 2018, el protagonismo de los evangélicos no se limitó a la exitosa renovación de sus representantes dentro del Congreso Nacional, sino que también fue decisivo en la elección del actual presidente de la República, Jair Messias Bolsonaro. Siendo aún candidato a presidente, Bolsonaro obtuvo el apoyo explícito de grandes líderes de iglesias pentecostales y neopentecostales. Los distintos sondeos mostraron que, de cara a la segunda vuelta electoral llevada a cabo el 28 de octubre de 2018, la inclinación en favor de Bolsonaro entre los electores evangélicos llegaba a 70%⁹.

Las afinidades electivas entre el candidato vencedor y los evangélicos se apoyan en la construcción de una imagen de candidato moral, dispuesto a defender los valores cristianos y la familia tradicional, y posicionado contra la corrupción y la ideología de género, sobre todo en las escuelas. Por lo demás, el uso de referencias y citas bíblicas en los discursos y en el programa de gobierno de Bolsonaro y el empleo de la palabra «Dios» en su eslogan de campaña («Brasil por encima de todo, Dios por encima de todos») fueron factores importantes para cautivar a los votantes evangélicos.

9. *Folha de S. Paulo*, 27/10/2018.

Otro aspecto que contribuyó para atraer el voto evangélico fue la enorme repercusión en los medios digitales que logró el bautismo del entonces diputado federal en el río Jordán, en Israel, en 2016, acontecimiento presidido por el pastor Everaldo Pereira, presidente del Partido Social Cristiano (PSC) y ex-candidato a la Presidencia de la República. Después de ese bautismo, Bolsonaro no dejó de decir que él es católico, pero aun así fue un gesto muy bien recibido en el ambiente evangélico, sobre todo teniendo en cuenta que su esposa y sus hijos sí son explícitamente evangélicos.

■ Evangelismo y brasileñidad

Se impone retomar dos observaciones iniciales. En primer lugar, es imposible hablar de campo evangélico brasileño sin referirse al catolicismo, religión histórica que se amalgamó culturalmente con la brasileñidad. De esta forma, la expansión del campo evangélico en Brasil representa al mismo tiempo un fortalecimiento del pluralismo religioso y una disputa por la representación religiosa, especialmente en el espacio público. En segundo lugar, una mirada minuciosa al segmento evangélico brasileño en las últimas décadas, teniendo en cuenta la proliferación de iglesias pentecostales y neopentecostales, pone en evidencia el protagonismo desempeñado por la Iglesia Universal del Reino de Dios. Debido a sus estrategias de evangelización, sus prácticas rituales y su agresiva inserción en la esfera pública, esta iglesia se consolidó como un referente en el campo evangélico nacional; no solo por su protagonismo, como decíamos, sino también por el modelo que implantó para otras iglesias del segmento pentecostal que tienden a imitarla, pensando que así pueden lograr un éxito similar al suyo en Brasil y en el mundo.

En lo relativo a las cuestiones teóricas que surgen de la expansión del evangelismo en general y de los pentecostalismos en particular dentro de Brasil, las ciencias sociales han puesto el foco en factores explicativos de orden interno o externo al campo religioso, aunque esta oposición también puede ser relativizada¹⁰. En el primer caso, el abordaje de sesgo funcionalista presta atención a un proceso de modernización que beneficia a un sector privilegiado de la sociedad y que genera consecuencias socioculturales y económicas nocivas entre los estratos más bajos de la población. Por un lado, hay más desempleados entre los individuos urbanos sin formación calificada, mientras que, en el ámbito rural, otros se ven obligados a abandonar el campo en busca de una

10. Ricardo Mariano: «Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil», tesis de doctorado en Sociología, FFLCH-USP, San Pablo, 2001.

mejor calidad de vida en las ciudades. Y es especialmente a esos sectores más desfavorecidos a quienes las iglesias pentecostales y neopentecostales les dan la bienvenida. Desde esta perspectiva, el pentecostalismo aparece como una respuesta a los problemas resultantes de las transiciones entre tradición y modernidad, entre mundo rural y mundo urbano. Por eso mismo, el campo evangélico brasileño, sobre todo el pentecostal, se caracterizaría por ser una opción especialmente diseñada para los sectores sociales más pobres, aun cuando existan también denominaciones volcadas a las capas medias e incluso altas, como es el caso de la iglesia Sara Nossa Terra. En el segundo caso, la teoría de la elección racional sostiene que las condiciones favorables ligadas a la desregulación estatal de la religión y la libertad de culto favorecieron el surgimiento del pluralismo religioso y, con ello, la multiplicación de la oferta religiosa. En ese nuevo mercado religioso, los consumidores poseen la libertad de elegir entre los productos que les ofrecen las distintas instituciones religiosas. En este sentido, esas instituciones compiten entre sí e implementan las estrategias que consideran más útiles para atraer a nuevos consumidores religiosos. Desde tal perspectiva, las iglesias pentecostales logran producir un discurso que a esos consumidores les resulta coherente y valioso, y lo mismo cabe decir de la creatividad ritual que caracteriza a esas iglesias, en tanto es del agrado de esos consumidores que las eligen¹¹.

En suma, estas son algunas interpretaciones sociológicas de un fenómeno, el avance del campo evangélico en Brasil, que por supuesto requeriría un análisis más complejo. Aquí presentamos tan solo algunas pistas sobre un tema que trasciende el ámbito brasileño y que sigue mereciendo la atención de los especialistas. ☒

11. Andre Corten: *Os pobres e o Espírito Santo*, Vozes, Petrópolis, 1996.

Los evangélicos y el hermano Bolsonaro

Bautizado en el río Jordán, en Israel, Jair Bolsonaro mantiene una productiva ambigüedad religiosa: se hizo evangélico sin dejar de ser católico. Su elección atrajo primero el voto evangélico y, más tarde, el apoyo de grandes iglesias como la Universal del Reino de Dios. Previamente, un obispo de esa iglesia se hizo con la Alcaldía de Río de Janeiro, en el contexto de un giro conservador tanto en el nivel local como en el nacional.

LAMIA OUALALOU

El 12 de mayo de 2016, Jair Bolsonaro era un desconocido para la mayoría de los brasileños cuando fue filmado, vestido de blanco, en las aguas del río Jordán, donde, según dice la Biblia, Jesús fue bautizado. El diputado de extrema derecha confió la misión de bautizarlo al pastor Everaldo Pereira, presidente del Partido Social Cristiano (PSC), al que Bolsonaro acababa de ingresar. Tres semanas antes, el diputado había llamado la atención, en Brasil y en el exterior, por su virulencia durante la votación del impeachment de Dilma Rousseff en el Parlamento: allí, en medio del clima circense que predominó, Bolsonaro gritó exaltado: «En memoria del coronel Carlos Alberto Brillante Ustra, el terror de Rousseff, voto sí». Se refería nada menos que al torturador de la ex-presidenta durante la dictadura militar.

Reafirmar la fe en las aguas del río Jordán se ha convertido en algo bastante común, destaca el profesor de Ciencias Políticas y teólogo Valdemar Figueredo, director del Instituto Mosaico. «Forma parte del paquete turístico de un viaje a Israel, pero en el caso de Bolsonaro, es diferente»¹. Quien sumergió a

Lamia Oualalou: es periodista. Trabajó durante cerca de diez años como corresponsal de varios medios en Río de Janeiro. Es autora de *Jesús t'aime. La déferlante évangélique* (Éditions du Cerf, París, 2018).

Palabras claves: evangélicos, Iglesia Universal del Reino de Dios, Jair Bolsonaro, Brasil.

1. Todas las citas textuales, salvo que se mencione la fuente, surgen de entrevistas para este artículo realizadas en febrero de 2019.

Bolsonaro en el río en el nombre de Jesús era un pastor de la iglesia evangélica Asamblea de Dios, pese a que el actual presidente se declaraba entonces católico y nunca ha dejado de serlo. Es cierto que sus hijos son evangélicos, al igual que su tercera y actual esposa, Michelle Bolsonaro, que actúa como intérprete de lenguaje de señas en cultos pentecostales, y que el casamiento fue oficiado por el poderoso pastor Silas Malafaia, de la Asamblea de Dios Victoria en Cristo, pero él se mantiene cómodo en la ambigüedad católico-evangélica. «Nadie se dio cuenta en aquel momento, pero este bautismo fue el primer acto de campaña de Bolsonaro; a partir de ese evento emergió como el Mesías, que es también su segundo nombre», ironiza Figueredo.

En efecto, Jair Messias Bolsonaro es el primer presidente con un discurso abiertamente pentecostal que es llevado por el voto popular al Palacio del Planalto. El 28 de octubre de 2018, su primera aparición pública después del anuncio de su victoria tomó la forma de una oración evangélica dirigida por el pastor Magno Malta, que fue transmitida en vivo en las pantallas de televisión. En seguida, el presidente electo pronunció un discurso en el que puso explícitamente su mandato bajo la supervisión de Dios, recordando su lema de campaña: «Brasil por encima de todo, Dios por encima de todos». Este eslogan, contó, «fui a buscarlo en lo que muchos llaman la caja de herramientas para reparar a hombres y mujeres, es decir, la Santa Biblia».

El acto de reconocimiento se explica por el análisis de las cifras electorales. Bolsonaro ganó la segunda vuelta con 57,8 millones de votos válidos (55,13%), frente a 47 millones de Fernando Haddad, candidato del Partido de los Trabajadores (PT, 44,87%), una diferencia de 10,76 millones de votos. La brecha fue la que predijo el Instituto Datafolha tres días antes de las elecciones. La encuesta publicada tenía algunos datos particularmente interesantes: los investigadores desagregaron las respuestas por religión, considerando el peso de cada una en el electorado: 56% para los católicos, 30% para los evangélicos, 7% para los sin religión y 1% para las religiones afrobrasileñas, etc.

Como resultado, los católicos se dividieron entre los dos candidatos, con una ligera ventaja para Bolsonaro, mientras que Haddad se impuso entre los fieles de ritos afrobrasileños y entre los no religiosos. «Pero lo que realmente marca la diferencia son los evangélicos, con una brecha de 11 millones de votos para Bolsonaro entre este electorado», puntualiza José Eustaquio Diniz Alves, demógrafo de la Escuela Nacional de Ciencias Estadísticas de Río de

Janeiro. Esto equivale a la diferencia entre los dos candidatos en la segunda vuelta. «Aunque los evangélicos representan menos de un tercio del electorado, sus líderes están cosechando los beneficios de años de activismo político, y su voto fue decisivo en 2018».

¿Cómo se explica esta concentración de votos, inédita en la historia del país? En primer lugar, por la dinámica demográfica. Brasil está experimentando una transición religiosa acelerada, única en el mundo para una nación de su tamaño. En 1970, 92% de los brasileños se declaraba católico, mientras que en 2010 el porcentaje bajó a 64,6%. Si bien este descenso refleja una mayor diversidad religiosa, ha beneficiado principalmente al llamado grupo evangélico,

Brasil está experimentando una transición religiosa acelerada, única en el mundo para una nación de su tamaño ■

que incluye a los protestantes tradicionales, cuyo peso no ha variado mucho entre la población y, sobre todo, a los seguidores de las iglesias pentecostales y neopentecostales. En 2010, alcanzaron el 22,2% de la población².

El Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) organiza un censo de toda la población cada diez años, por lo que el próximo tendrá lugar en 2020 y no se conocerán los resultados hasta uno o dos años después. Mientras tanto, los demógrafos dependen de encuestas realizadas a lo largo de la década por institutos privados nacionales (como Datafolha) o extranjeros (Centro de Investigaciones Pew, Gallup, Latinobarómetro, entre otros). «Obviamente, esto no es comparable con la exactitud del IBGE, pero todo indica que el cambio hacia la religión se está acelerando», apunta Diniz Alves. El investigador recuerda que, entre 1990 y 2010, la población católica estaba perdiendo un punto porcentual al año, mientras que los evangélicos estaban aumentando en 0,7. La disminución en el número de fieles católicos parece haberse acelerado a 1,2 puntos porcentuales por año desde 2010, mientras que la ganancia de los evangélicos se ha incrementado a 0,8 puntos porcentuales por año. «Si proyectamos estas cifras hacia el futuro, significa que los católicos representarán menos de la mitad de la población para el año 2022, el año del bicentenario de la independencia de Brasil», concluye Diniz Alves.

Los estudios muestran una clara correlación entre adhesión al evangelismo y voto en favor de Bolsonaro. Así, los estados donde los evangélicos ganaron más presencia en las últimas décadas (Rondônia, Roraima, Acre y Río de

2. Censo IBGE 2010.

Janeiro) han ofrecido al ex-capitán del Ejército una victoria espectacular. Los estados del Nordeste, donde los evangélicos siguen estando menos presentes, son los únicos donde ganó Haddad, siendo Piauí un caso ejemplar, con la menor proporción de evangélicos en el país y el mejor resultado del PT. Por supuesto, la variable religiosa no lo explica todo: el estado de Santa Catarina, en el sur del país, no es muy evangélico y aun así Bolsonaro ganó por gran diferencia. Pero lo cierto es que, presentes en todo el país, los evangélicos votaron en masa por un mismo candidato: el postulante del Partido Social Liberal (PSL), ya desde la primera vuelta, lo que nunca había acontecido en Brasil. «Lo que es particularmente impresionante es que incluso los protestantes tradicionales, como los luteranos y los presbiterianos, han jugado la carta de Bolsonaro, cuando hasta ahora no habían votado como los pentecostales», dice Valdemar Figueredo, que es también pastor bautista. No faltaron las oportunidades para dividirse, por ejemplo frente a la candidata presidencial ecologista y ex-ministra de Luiz Inácio Lula da Silva Marina Silva, integrante de la Asamblea de Dios, que obtuvo 20% de los votos en 2014 y se desplomó en 2018.

En septiembre de 2018, el PT finalmente reconoció que Lula, encarcelado desde abril, no podía ser candidato. Se apresuró entonces a postular a Haddad, un profesor de Ciencias Políticas con un perfil progresista. Esto fue pan bendito para los líderes evangélicos que ya lo habían atacado en 2011, cuando como ministro de Educación de Rousseff intentó introducir una guía contra la homofobia en las escuelas. El pastor Silas Malafaia denunció entonces el «kit gay» y aseguró que el objetivo de Haddad era convertir a los niños en homosexuales. Fue el diputado Bolsonaro quien hizo de la medida educativa el símbolo de la «depravación» de la gestión del PT. La estrategia tuvo tanto éxito que el gobierno debió echarse atrás. Pero ya era tarde. La expresión se ha utilizado repetidamente desde entonces y durante la campaña dio origen a una multiplicidad de *fake news*, como imágenes distribuidas en las redes sociales en las que se ve a bebés alimentados en guarderías públicas con biberones con forma de pene.

Todo va muy rápido en Brasil, y a principios de septiembre, la mayoría de los evangélicos había elegido a su candidato. Bolsonaro se presentaba hábilmente como el que acabaría con el sistema político tradicional, al que representaba, por ejemplo, el candidato de derecha Geraldo Alckmin. El ex-militar capturó el rechazo al PT, presentado durante años por los medios de comunicación y la justicia como el «partido de la corrupción». Su equipo también había tomado conciencia de la ola profunda pero escondida que agitaba a Brasil contra la

«era de los derechos»: de las mujeres, los negros, los indios, los homosexuales... Y el rechazo a los cambios sociales de los últimos años ha estado presente en los templos evangélicos. Con Bolsonaro, los evangélicos encontraron

El rechazo a los cambios sociales de los últimos años ha estado presente en los templos evangélicos ■

un portavoz, que también fue reconocido por la franja más conservadora de los católicos, como la representada por el arzobispo de Río de Janeiro, el cardenal Orani João Tempesta.

El PT encarna las políticas progresistas hacia las minorías. Y también es el símbolo del ahora criticado intervencionismo del Estado. Para Diniz Alves, «los dirigentes del PT no entendieron que las periferias ya no estaban adoptando el ideal de un Estado fuerte y aquí también, la derecha y las iglesias evangélicas se aprovecharon de ello, promoviendo un espíritu empresarial popular». Recuerda una encuesta publicada en 2017 por la Fundación Perseu Abramo, el *think tank* del PT, en los barrios pobres de San Pablo, la capital económica del país. Los principales valores que surgieron fueron la celebración del consumo, el espíritu empresarial y el vínculo con las iglesias evangélicas.

Antropólogo de la Universidad de Campinas (Unicamp), ciudad universitaria cercana a San Pablo, Ronaldo de Almeida matiza este «liberalismo de la periferia». «Con la crisis económica, todo se ha convertido en responsabilidad del PT; quienes luchan en la precariedad, cortan el pelo de los vecinos por la mañana y manejan un Uber por la tarde no están en contra del Estado, sino en contra de un Estado que creen que no ha hecho nada por ellos, prefiriendo cuidar de los más pobres que ellos, y de las minorías, como los grupos LGBT». Los escándalos de corrupción, la incapacidad del PT para reconocer sus errores y la persistencia de los medios de comunicación y del aparato judicial en contra de la izquierda hicieron el resto. En varios templos, el PT es presentado literalmente como Satanás, aun cuando en 2014 Roussef estuvo presente en la inauguración del enorme Templo de Salomón, de la Iglesia Universal del Reino de Dios. Eran otros tiempos³. «Hoy, no es que los pobres estén convencidos de que la privatización y la reducción de los derechos de los trabajadores sean una solución, es que se les ha dicho que es la única opción, de lo contrario Brasil se convertiría en Venezuela, y ellos lo creen», agrega Almeida.

3. Isadora Camargo: «Brasil inaugura el Templo de Salomón, el mayor centro evangélico de América Latina» en *La Información*, 1/8/2014.

El apuñalamiento de Jair Bolsonaro el 6 de septiembre de 2018 lo benefició doblemente. Emergió de él con la imagen de un sobreviviente, con un discurso religioso que maneja de manera brillante. El ataque le permitió, además, escapar de todos los debates con sus contrincantes, mientras que su incapacidad para expresar encadenamientos claros de ideas daba a sus oponentes la esperanza, frustrada, de que la población finalmente vería en Bolsonaro a un jefe de Estado peligroso. Cuatro días antes de la primera vuelta, cuando los demás candidatos intercambiaban opiniones en directo en la cadena Globo, el principal canal del país, Bolsonaro daba una entrevista exclusiva y complaciente en la cadena Record, segundo canal brasileño y principal herramienta mediática de la Iglesia Universal, una de las iglesias evangélicas más poderosas del país y, sin duda, la mejor organizada.

La entrevista, transmitida al mismo tiempo que el debate tradicional, sellaba un pacto entre Edir Macedo, el líder de la Iglesia Universal, y Bolsonaro. «Es una decisión puramente pragmática, la Iglesia Universal no está, a diferencia de otras, en una batalla por valores conservadores como la prohibición del aborto», dice la socióloga Maria das Dores Campos Machado, especialista en el impacto de las cuestiones religiosas en la moral. «Pero Edir Macedo, que no quiere perder la lucha de poder, incluyendo la que se libra entre las iglesias evangélicas, se posiciona sobre todo como líder empresarial, la cadena Record ganará en publicidad institucional, legislación favorable o perdón de sus deudas por parte del gobierno; todo esto no tiene nada que ver con cuestiones teológicas».

El apoyo de la Iglesia Universal es crucial. Se trata de un discurso repetido por cientos de pastores de todo el país, retransmitido por los canales de televisión, radios y sitios web del poderoso grupo Record. «Edir Macedo también ofreció a Bolsonaro sus redes sociales de WhatsApp ya establecidas, en una campaña en la que han tenido tanta importancia que todavía es difícil de medir, es un aporte invaluable», añade Campos Machado. La socióloga reconoce que no se ha tomado conciencia del poder de las redes sociales evangélicas, ni de su capilaridad, incluso en la mayoría de la comunidad universitaria. «Cuando Bolsonaro nombró a la pastora Damares Alves como ministra de Mujer, Familia y Derechos Humanos, muchos pensaron que era una ilustre desconocida; sin embargo, había estado en YouTube y en las redes evangélicas de WhatsApp durante más de cinco años, y ya era una figura ampliamente conocida en estos grupos».

Lo que circula en estas redes siempre obedece a la misma retórica: miedo al colapso del orden y amenazas contra la familia. «Y no debemos creer –completa

Campos Machado— que estas redes solo llegan a las clases pobres; incluso en las clases medias todos tienen un miembro de su familia que recibe y transmite estas imágenes y discursos, contruidos a partir de *fake news*».

En la víspera de la primera vuelta, todos los líderes evangélicos, desde los de las iglesias tradicionales hasta los más mediatizados, llamaron a votar por Bolsonaro. Un hermano vota por un hermano, se dice en los templos, presentados como gigantescas fraternidades. «Por supuesto, no es automático, pero las encuestas muestran que los evangélicos tienen, más que el resto de la población, la sensación de que sus pastores son sus relés en relación con el mundo político, es una relación de confianza que se traduce en votos», dice Ronaldo de Almeida. Una fidelidad aún más marcada cuando se trata de la muy jerárquica Iglesia Universal.

Pero este compromiso tampoco significa ceguera. Unos 40 diputados evangélicos no fueron reelegidos el año pasado por ser considerados ineficaces, corruptos o parte de la vieja política. Magno Malta, el pastor que dirigió la oración por la victoria de Bolsonaro y que había sido considerado como candidato ideal a vicepresidente del ex-capitán, perdió su apuesta de regresar para un nuevo término en el Senado. Más aún, esta figura homofóbica perdió ante un candidato abiertamente gay. Como dijo el cantante brasileño Tom Jobim, «Brasil no es un país para principiantes».

En la noche del 28 de octubre, los analistas políticos compitieron en metáforas meteorológicas para describir la elección de Bolsonaro ■

En la noche del 28 de octubre, los analistas políticos compitieron en metáforas meteorológicas para describir la elección de Bolsonaro como un huracán, un tsunami o una tormenta perfecta. Era una

forma de resumir la combinación de los esfuerzos de al menos tres grupos: los militares, los neoliberales y los evangélicos. Algunos analistas reconocen también el apoyo de la mayoría de los medios de comunicación y del Poder Judicial, en el contexto de colapso de la izquierda. Para Ronaldo de Almeida, sin embargo, la victoria bolsonarista no fue una sorpresa: «Ya vimos esta película en Río de Janeiro hace dos años».

Hasta 2016, parecía imposible que un pastor evangélico asumiera el liderazgo de la segunda ciudad más grande del país y la capital del Carnaval. Los evangélicos estaban ciertamente muy presentes en el resto del Estado, pero la metrópoli parecía ser una excepción. El senador Marcelo Crivella,

también obispo de la Iglesia Universal y sobrino del líder Edir Macedo, logró sin embargo atraer a la mayoría de los votantes con una campaña que mezclaba el antipetismo, la guerra contra la «ideología de género» y un cuestionamiento del papel de la escuela presentada como centro para la promoción del marxismo y la decadencia sexual. Con ese discurso, rompió los techos de cristal y fue elegido alcalde.

El ingreso de Crivella a la Alcaldía de Río de Janeiro también puso fin a la idea de que el activismo político de los evangélicos les permitiría imponerse en los niveles legislativos –regional y federal–, pero que serían incapaces de ganar los cargos ejecutivos, por ser aún una minoría de la población. Las elecciones generales de 2018 confirmaron la fuerza de los evangélicos en el Parlamento. Eduardo Bolsonaro, uno de los hijos del nuevo presidente, se convirtió así en el diputado federal elegido con más votos en la historia de Brasil, con 1,8 millones de votos. Lo mismo ocurre con las mujeres elegidas: la evangélica Joice Hasselmann, que se define a sí misma como «Bolsonaro con falda», obtuvo el récord de más de un millón de votos. Y en la Asamblea del Estado de San Pablo, la abogada Janaina Paschoal, conocida por su activismo radical en favor de la destitución de Rousseff, fue la diputada estadual elegida con más votos en la historia brasileña, y superó incluso a los diputados federales, con más de dos millones de votos. Esta activista «provida» proviene de familias espiritistas y dice que asiste a cultos católicos y evangélicos.

Es la misma ambigüedad que la que demuestra Bolsonaro, presentado como «el más cristiano de los candidatos» a pesar de ser incapaz de citar la Biblia sin equivocarse. Wilson Witzel, un ilustre desconocido que en pocas semanas pasó de 3% de la intención de voto a convertirse en gobernador de Río de Janeiro, desempeñó el mismo papel. Es católico, pero su lenguaje, referencias y metáforas lo convierten en un «evangélico» a los ojos de los fieles del templo.

Christina Vital, profesora de la Universidad Federal de Fluminense (Niterói), se encargó de analizar los resultados de las elecciones de 2018 en los estados de Río de Janeiro y San Pablo para el Instituto de Estudios Religiosos (ISER) y la Fundación Heinrich Böll, y concluyó que el surgimiento de personalidades como Witzel y Bolsonaro es el resultado de una estrategia que ella llama de «aliados de los evangélicos». 2018 fue el año testigo de una explosión en el número de candidatos de base religiosa, sin ser necesariamente candidatos confesionales, o sea, miembros de una jerarquía religiosa

o pastores. Estos últimos vieron aumentar su presencia de manera constante desde 1989, con un incremento adicional de 8,2% en 2018 en el caso de los diputados federales. Sin embargo, nada comparable a lo que ocurrió entre 2010 y 2014, cuando los candidatos religiosos aumentaron en 40%, incluyendo, por primera vez, a un sacerdote, el pastor Everaldo Pereira –el del bautismo de Bolsonaro–, que se embarcó en la carrera presidencial.

En una entrevista con el sitio de investigación brasileño Agência Pública, poco después de las elecciones –el estudio del ISEB se publicará en los próximos meses–, Vital señaló que en Río de Janeiro y San Pablo las candidaturas confesionales representaban solo 46% de las candidaturas religiosas (122 de 260). Además, muchos de ellos no eran miembros de las formaciones políticas tradicionalmente vinculadas a las iglesias –el Partido Republicano Brasileño, articulado con la Iglesia Universal y el Partido Social Cristiano (PSC) con la Asamblea de Dios–, sino a grupos laicos como el PSL, por el cual se postuló Bolsonaro tras cambiar varias veces de partido. Para la socióloga, los evangélicos han tratado de asociarse a las identidades profesionales, en particular las relacionadas con la justicia y la seguridad pública. «Esto ciertamente viene de la observación de que había una demanda en la sociedad por más seguridad, y también del peso especial que tiene la justicia en los medios de comunicación y en la sociedad, principalmente con la operación Lava Jato»⁴. Presentar candidatos «aliados de los evangélicos» en lugar de religiosos permite superar el rechazo que encuentran los evangélicos en los estratos más privilegiados y educados. Para esta parte de la población, Bolsonaro es un miembro del Parlamento vinculado al mundo militar y de seguridad y Witzel es un juez.

Se trató de una estrategia muy efectiva, a juzgar por los resultados en las dos ciudades más importantes del país. De los 260 candidatos considerados como «religiosos», 23% fue elegido. Los evangélicos representan 13% de la Asamblea Municipal de San Pablo y 24% de la Asamblea Municipal de Río de Janeiro. Aún más impresionante, señala Vital, «casi 30% de los diputados federales de Río son evangélicos».

Las elecciones de 2018 demostraron que los evangélicos están profundamente arraigados en el panorama electoral, tanto en el nivel legislativo como en el ejecutivo. Su peso es tanto mayor cuanto que la Iglesia católica está

4. Andrea Dip: «Mudança de estratégia nas candidaturas evangélicas ajudou a eleger Bolsonaro» en *Agência Pública*, 5/12/2018.

profundamente dividida, y parte de su jerarquía adopta sin vacilar las posiciones del jefe de Estado de extrema derecha, incluidas las más violentas. Queda por ver cuál será el impacto político de este movimiento cristiano en los próximos cuatro años. Su peso en el gobierno es real, pero algunos de los militares que forman parte del gobierno ya están haciendo sentir su malestar. Este es también el caso de la elite neoliberal que no adhiere a toda la agenda conservadora de las iglesias.

«Lo que está claro es que hay una mayor aceptación de los evangélicos en la sociedad que antes, su capital social y político es más importante, así como su influencia», teme Campos Machado. Ella cree que las minorías deben esperar ataques tanto en el campo legislativo como en las calles e incluso en los establecimientos educativos. Diniz Alves coincide: «El mundo gira en ciclos. El ciclo actual, por lo menos en el corto y mediano plazo, tiende a favorecer la influencia evangélica en Brasil». □

POLÍTICA y gobierno

Primer semestre de 2019

Ciudad de México

Volumen xxvi N° 1

ARTÍCULOS: **Theresa Kernecker**, Entre las preferencias de los votantes y del partido: Lealtad partidista en 16 congresos latinoamericanos. **Amanda Driscoll y Michael J. Nelson**, Crónica de una elección anunciada: Las elecciones judiciales de 2017 en Bolivia. **Patricio Navia y Sebastián Rivera**, Personalización de la política, atributos personales y evaluación presidencial: El caso de Chile, 2008-2016. NOTAS DE INVESTIGACIÓN: **Aldo Adrián Martínez-Hernández y Asbel Bohigues**, El giro a la izquierda en los parlamentos latinoamericanos ¿Cuándo y cómo se dio? **Leiv Marsteintredet**, La vicepresidencia y los problemas de la sucesión presidencial en América Latina: Viejos y nuevos retos para el presidencialismo. ENSAYO BIBLIOGRÁFICO: **Gerardo L. Munck, Richard Snyder**, La política comparada en la encrucijada: Problemas, oportunidades y perspectivas desde el norte y el sur.

Política y Gobierno es una publicación semestral de la División de Estudios Políticos del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), Carretera México-Toluca 3655, Km 16,5, Lomas de Santa Fe, 01210 Ciudad de México. Apartado postal 116-114, 01130 Ciudad de México. Tel.: 727.9836/727.9800, ext. 2202. Fax: 570.4277/727.9876. Correo electrónico: <politicaygobierno@cide.edu>. Página web: <www.politicaygobierno.cide.edu>.

Pentecostalismo y política en Argentina

Miradas desde abajo

Para entender el peso creciente de los evangélicos en la política argentina, no basta con mirar los intentos, hasta ahora frustrados, de poner en pie partidos confesionales. Además de su participación en movilizaciones nacionales, como la campaña de rechazo a la legalización del aborto, y del impacto social de iniciativas contra las adicciones en las cárceles y en barrios populares, los evangélicos han incrementado su presencia en el ámbito estatal a escala local, tanto en municipios gobernados por el peronismo como en aquellos gobernados por Cambiemos.

MARÍA PILAR GARCÍA BOSSIO

En el último tiempo, y en un contexto en el que la política mundial y latinoamericana está dando un giro a la derecha, han recobrado fuerza los interrogantes sobre los vínculos entre religión y política en general, y entre algunas religiones y la política nacional en particular. Así, mientras que para el caso argentino la Iglesia católica se encuentra en el ojo de la tormenta por la financiación estatal, las iglesias evangélicas, y específicamente las pentecostales, se constituyen en la gran incógnita del juego político electoral. La victoria de Jair Bolsonaro en Brasil, con un amplio apoyo evangélico, trae la cuestión de cuán imbricada puede estar la adscripción a una religión con la elección de una opción política, y qué grado de influencia pueden tener los líderes religiosos sobre las preferencias electorales de sus fieles. En este artículo nos proponemos indagar en el juego político entre iglesias pentecostales y Estado en Argentina, para intentar dilucidar cuán fuerte puede ser este vínculo.

María Pilar García Bossio: es profesora de Sociología por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Es docente auxiliar de la Universidad Torcuato Di Tella (UTDT) y becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina.

Palabras claves: acción social, evangelismo, peronismo, territorio, Argentina.

■ Un poco de historia

Para poder hablar de lo que nos interesa en este artículo, debemos establecer primero algunas coordenadas generales sobre la situación del pentecostalismo en Argentina. Esto nos lleva a hacernos dos preguntas: qué entendemos por pentecostalismo y qué vínculos existen entre religión y Estado en el país.

En términos generales, podemos decir que el pentecostalismo hunde sus raíces en la Reforma protestante, que propone que la autoridad religiosa descansa únicamente en las Sagradas Escrituras. De esta forma, la salvación se obtiene solo mediante la fe y la gracia y a través de Cristo, y para gloria de Dios¹. Por esa razón, no hay una estructura humana de poder jerárquico, como sería el papado católico, sino que la máxima autoridad se constituye en el Evangelio (de ahí que sean iglesias evangélicas y no apostólicas), y las distintas denominaciones se reúnen, principalmente, en torno de una forma de comprender la Biblia. Ahora bien, existen liderazgos que circunstancialmente atraviesan distintas comunidades y asociaciones que tienen una función de representación ante el Estado o la sociedad civil, pero estos nunca pueden violar la autonomía propia de cada iglesia.

Dentro de las distintas formas del protestantismo, surgen en Estados Unidos a principios del siglo xx las iglesias pentecostales, que se caracterizan por destacar la actualidad de los dones del Espíritu Santo, lo que les permite abrazar una serie de manifestaciones como la capacidad de curación y de hablar en lenguas (glosolalia), el don de profecía e incluso la posibilidad de traer prosperidad a la vida terrena. Estas iglesias se expandieron a partir del viaje de pastores con ánimo de misión, con especial anclaje en América Latina.

En Argentina, la presencia protestante se produjo a la par de la construcción del Estado nacional, con el permiso del culto privado a protestantes ingleses en 1813 y de culto público en 1825². Sin embargo, esta presencia estuvo durante mucho tiempo restringida a iglesias nacionales de países con los que se tenía algún tipo de vínculo (interés comercial o migratorio) y quedó en un lugar relegado frente a la preponderancia institucional de la Iglesia católica. Esto cristalizó en 1853 en la Constitución Nacional, que estableció en el

1. Pablo Semán y Nicolás Viotti: «Todo lo que usted quiere saber sobre los evangélicos y le contaron mal» en *Anfibia*, 2018.

2. Susana Bianchi: *Historia de las religiones en Argentina*, Sudamericana, Buenos Aires, 2009.

artículo 2 el sostenimiento del culto católico apostólico romano. Así, si bien existía libertad religiosa (asegurada en el artículo 14 para los argentinos y en el 20 para los extranjeros), no había igualdad institucional.

El vínculo entre protestantismo y migración nos permite comprender por qué los primeros pentecostales se establecieron en comunidades migrantes y de sectores populares³. De ese modo, ya a principios del siglo xx encontramos misiones estadounidenses, canadienses y suecas que se expandieron tanto en el interior del país como en Buenos Aires. Estas iglesias promueven

**Un parteaguas es la
campaña de sanación
del pastor Thomas Hicks,
que tiene lugar en los
estadios de fútbol
de Atlanta y Huracán ■**

los dones del Espíritu Santo con una línea teológica conservadora y un fuerte recelo hacia la política y la intervención pública. Ya a mediados del siglo xx, y al igual que en otras iglesias protestantes, se desarrolla un proceso de protestantismo autóctono, en el marco del cual se produce tanto una mayor centralidad de la cura divina en la práctica religiosa como el inicio de un pro-

ceso de proselitismo, que viene acompañado de una mejor relación con otras iglesias protestantes y con la Iglesia católica. Un parteaguas es la campaña de sanación del pastor Thomas Hicks, que tiene lugar en los estadios de fútbol de Atlanta y Huracán durante el segundo gobierno de Juan D. Perón, en la década de 1950. Podemos ver aquí dos elementos importantes para el análisis de nuestra coyuntura: por un lado, la visibilidad de la diversidad religiosa cuando la Iglesia católica y el Estado están en conflicto (como ocurrió durante los enfrentamientos entre Perón y la Iglesia en esos años); y por otro, la utilización de espacios públicos que no asociamos con la actividad religiosa (como estadios de fútbol) para llevar adelante actos masivos de manifestación de la fe.

La dictadura cívico-militar iniciada en 1976 buscó debilitar la diversidad religiosa e instalar un estricto control que se materializó en el Registro Nacional de Cultos, donde todas las religiones no católicas deben inscribirse a fin de poder establecer relaciones con el Estado. Mencionamos esto no solo porque da cuenta del carácter restrictivo hacia las prácticas religiosas

3. Para más información sobre la historia de las iglesias pentecostales en Argentina, v. P. Semán: «De a poco mucho: las pequeñas iglesias pentecostales y el crecimiento pentecostal. Conclusiones de un estudio de caso» en *Cultura y Religión* vol. 4, 2016; Joaquín Algranti: *Política y religión en los márgenes*, Ciccus, Buenos Aires, 2010 e Hilario Wynarczyk: *Ciudadanos de dos mundos*, Unsam Edita, Buenos Aires, 2009, entre otros.

no católicas, sino también porque el registro existe hasta nuestros días, si bien ha cambiado su perfil policial por otro de registro estadístico, y sigue teniendo un lugar central en las vinculaciones y la legitimación de las relaciones entre las religiones no católicas y el Estado.

Con el retorno de la democracia en 1983 se produjo un reavivamiento de la diversidad religiosa, con visibilidad en el espacio público y mediático de las religiones que estaban en el territorio y la llegada de religiones y espiritualidades nuevas. Sin embargo, si bien el Estado redujo su regulación restrictiva, se produjo un auge de la regulación social, que calificaba como «secta» a cualquier formato organizativo que se alejara del imaginario de lo que debería ser una «religión» (algo fuertemente moldeado en Argentina según el modelo católico)⁴. Esta acusación pesó con fuerza sobre las religiones de matriz africana, sobre religiones y espiritualidades orientales y sobre las iglesias pentecostales, que iniciaban un periodo de renovación. Si bien con el tiempo estos discursos antisectas se moderaron en la opinión pública, muchos de sus prejuicios quedaron insertos en el sentido común nacional e influyeron en las opiniones de sectores tanto conservadores como progresistas (por ejemplo, la acusación de que los afroumbandistas practican ritos satánicos o de que los evangélicos son «lavadores de cerebros» y estafadores de la gente pobre).

Como mencionamos, hacia los años 80 se produjo una renovación en las iglesias pentecostales, que incluso llevó a pensarlas en términos de neopentecostalismo. Esta forma retoma las ideas centrales del pentecostalismo y las profundiza, sobre todo las que giran en torno de la lucha contra los demonios (guerra espiritual), la sanación, la prosperidad y el proselitismo, que se alejan de las formas teológicas más académicas. A la vez, se produjo una renovación de los aspectos culturales, se adaptó el uso de medios de comunicación masivos y estrategias empresariales en la gestión de las iglesias y se inició una intervención más directa en la política. El evangelista Carlos Annacondia y el pastor Héctor Giménez son representantes emblemáticos de esta época, en la que comienzan a construirse las megaiglesias. La Iglesia Universal del Reino de Dios (ampliamente conocida por su presencia mediática y su influencia política en Brasil) ingresó en esos años a Argentina, pero sin participar de las instituciones interdenominacionales.

4. Alejandro Frigerio e H. Wyncarczyk: «Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos» en *Sociedade e Estado* vol. 23 N^o 2, 2008.

Finalmente, los últimos años dieron paso a un cierto aquietamiento de la efervescencia mediática producida entre las décadas de 1980 y 1990. Sin embargo, no se redujo la acción territorial de las iglesias pentecostales ni se detuvo su expansión, aunque ya no tanto en forma de megaiglesias o templos que provienen de organizaciones nacidas en el extranjero, sino como pequeñas iglesias locales, insertas en barrios populares y con una continua acción social en el territorio, específicamente en torno del trabajo en comedores, casas de cuidado de niños y ancianos, y trabajo en la prevención y recuperación de adicciones, además de una tarea de más largo aliento en las cárceles. Estas pequeñas iglesias, muchas veces alejadas de cualquier forma de instrucción teológica por fuera de la lectura de la Biblia, construyen lazos comunitarios y ganan visibilidad mediática en la medida en que comienzan a ser vistas por el Estado como un espacio confiable para la puesta en marcha de políticas sociales. Pero antes de profundizar en este punto, veamos un poco los intentos de intervención directa en la política por parte de las iglesias evangélicas.

■ Manifestaciones y partidos⁵

Como hemos mencionado, la relación de los evangélicos con la política mutó en el tiempo, en un contexto nacional donde existe históricamente una desigualdad legal entre las religiones. Así, la Iglesia católica no solo está inserta jurídicamente en el sistema estatal, sino que se constituyó históricamente en la interlocutora privilegiada del Estado en áreas como salud, educación y acción social territorial.

En este marco, podemos identificar dos grandes estrategias de las iglesias evangélicas para intentar acceder a los beneficios del Estado y la política: «desde arriba», cambiando su estatuto legal u obteniendo una victoria electoral desde un partido confesional; o «desde abajo», insertándose en la estructura estatal como elementos necesarios para la gestión del territorio y la articulación de políticas públicas. Desde el retorno de la democracia hasta la primera década de 2000, las iglesias optaron principalmente por la primera estrategia, mientras que en los últimos años han incursionado mayormente en la segunda.

5. Para este apartado, tomé como referencia los textos de H. Wyncarczyk: *Ciudadanos de dos mundos*, cit. y *Sal y luz a las naciones. Evangélicos y política en la Argentina, 1980-2001*, Siglo Veintiuno / Instituto Di Tella, Buenos Aires, 2009; Marcos Carbonelli: «Apuestas representativas y estrategias políticas: los evangélicos y la esfera partidaria en el AMBA, 2001-2011», tesis de doctorado en Ciencia Política, Universidad de Buenos Aires, 2013.

Entre 1980 y 2001 podemos ver las primeras señales de participación política, lo que surge de un cambio profundo en el ámbito teológico por parte de las iglesias, que dejan de ver la política como aquello que está «en el mundo» y por tanto está contaminado y comienzan a concebir la acción política como una forma más de evangelización (si bien hubo participación política anterior a este periodo, es en este momento cuando se da de forma simultánea en la mayoría de las iglesias evangélicas). Esto, sumado a la presión ejercida por la regulación social, que veía el crecimiento evangélico en el espacio público como señal del avance de las «sectas», hizo que las iglesias evangélicas se movilizaran de manera interdenominacional y organizaran el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE), donde confluían las tres grandes federaciones evangélicas que nuclean a las iglesias, sobre todo con fines de representación pública. Estas son la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA), la Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (FECEP) y la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE). Mientras las dos primeras tienen presencia pentecostal, la última reúne mayormente a iglesias protestantes más antiguas.

Las iglesias comienzan a concebir la acción política como una forma más de evangelización ■

Uno de los catalizadores de la organización de las iglesias evangélicas en el espacio público fue la protesta ante un proyecto de ley de cultos, la «Ley Centeno», que pretendía modificar el Registro Nacional de Cultos, pero sin revertir la preeminencia legal de la Iglesia católica, y volvía la legislación de hecho más restrictiva para los cultos no católicos que el decreto-ley promulgado por la dictadura. Esto provocó dos concentraciones masivas en el Obelisco de la ciudad de Buenos Aires, en 1999 y 2001, en las que se oró por la nación y sus gobernantes y se manifestó en contra de la condición desigual de las diversas religiones. La manifestación logró que la ley no se sancionara y se mantuviera *statu quo*. Al mismo tiempo, sirvió para fortalecer a las federaciones, que se convirtieron en portavoces oficiales de las iglesias evangélicas hasta el día de hoy.

Anteriormente, se habían organizado la Asociación Alianza Evangélica Argentina (ALEVA) y Civismo en Acción (CEA), donde confluían grupos de evangélicos de clase media y alta, con tendencias liberales, y pentecostales de clase media y baja, más identificados con el peronismo. Si bien estas instancias no tuvieron una vida más allá de los inicios del retorno de la democracia, constituyeron el primer intento de pensar en términos de una «ciudadanía

evangélica». En la década de 1990 se constituyeron partidos políticos provinciales evangélicos en Buenos Aires y Córdoba, que participaron en las elecciones pero con magros resultados⁶. En estos casos, la apuesta política era fuertemente confesional, con campañas en los templos e incluso, para el caso cordobés, con pastores en las listas. Tras sus primeros intentos, estas organizaciones realizaron un giro hacia una política de alianzas que se alejara de la idea del partido confesional, que tampoco tuvo éxito. Un caso destacable de este periodo es el del pastor metodista José Míguez Bonino, quien participó en la Asamblea Constituyente de 1994, pero como parte del Frente Grande, una fuerza de centroizquierda; es decir, por fuera de su pertenencia religiosa.

Finalmente, para este periodo hubo un intento de participación pentecostal en estructuras políticas seculares junto con militantes católicos, como el caso de la Democracia Cristiana y el Polo Social, que apuntaban a pensar en términos de un «evangelio social», pero ninguna de ellas cosechó éxitos electorales significativos. Tampoco estos intentos de política más o menos partidaria confesional contaron con el apoyo de las federaciones, que siempre vieron en la búsqueda de un «voto evangélico» un motivo de disputas internas más que una posibilidad de proyecto político.

Tras la crisis económica, política y social de 2001, las iglesias evangélicas participaron en la Mesa de Diálogo junto con otras religiones y sectores del Estado y la sociedad civil, aunque no en la mesa original, con fuerte participación de la Iglesia católica, sino en su versión ampliada. Luego de estos acontecimientos, se produjeron nuevos intentos de organización política, entre los que podemos identificar al menos dos estrategias: la articulación del pentecostalismo con el peronismo y el intento de conformar un partido propio. Entre los primeros podemos mencionar para el Gran Buenos Aires a agrupaciones a escala local, como el Movimiento Justicialista Cristiano, el movimiento Cristianos en Acción y el Frente Unión por la Fe. Los tres se caracterizan por tener como base iglesias de mediano tamaño, dedicadas a tareas de asistencia social y que no respondían de forma directa a los espacios institucionalizados en las federaciones. Lo que se produjo, entonces, fueron alianzas con el peronismo de base de organizaciones con fuerte

6. Nos referimos al Movimiento Cristiano Independiente en la provincia de Buenos Aires y al Movimiento Reformador Independiente en la provincia de Córdoba, que participaron en las elecciones generales de 1993 y 1995. El primero se presentó también en 1994 a la convocatoria de Asamblea Constituyente. Formaron parte del Frente País Solidario (Frepasso) y, más tarde, de la Democracia Cristiana y del Polo Social.



anclaje territorial. Sin embargo, tampoco fue suficiente para obtener victorias electorales significativas.

Quien sí obtuvo una victoria electoral reciente fue Cynthia Hotton, que ocupó un escaño legislativo en la Cámara de Diputados nacional de la mano de Propuesta Republicana (PRO), lugar desde donde intentó fundar un partido político cristiano, Valores para Mi País. Sin embargo, el acceso a esta posición dependió más de la trayectoria personal de la ex-diputada (que pertenece a una familia de larga tradición diplomática) que a su trayectoria dentro de una militancia evangélica. Hotton presentó un nuevo proyecto de ley para reorganizar la legislación sobre cultos, pero no prosperó. Si bien ponía en pie de igualdad a la Iglesia católica con las iglesias evangélicas, el proyecto era fuertemente restrictivo para otras creencias que salieran de ese modelo cristiano.

De esta manera, es posible ver una continuidad en el proceso político de las iglesias evangélicas en general y de las pentecostales en particular: no hay una relación directa entre pertenencia religiosa y opción política. La dinámica

**No hay una relación
directa entre
pertenencia religiosa
y opción política ■**

de la democracia argentina no parece establecer un vínculo directo entre las creencias en el plano de lo moral-espiritual-religioso y las preferencias en términos electorales. Por su parte, las iglesias evangélicas no han logrado aún presentar una opción política que pueda incluir a las numerosas denominaciones locales o que se vuelva atractiva para votantes no necesariamente evangélicos⁷. Frente a esto, sin embargo, se han generado nuevas estrategias de participación política, y fundamentalmente, un intento de quebrar la desigualdad frente a la Iglesia católica.

■ Centralidad de las federaciones y política institucional «desde abajo»

En la actualidad, vemos una complejización del accionar evangélico en política, que no descarta totalmente la participación «desde arriba», pero busca al mismo tiempo nuevos caminos. Ejemplos de esta modalidad política más directa persisten en las intervenciones de iglesias evangélicas, mayormente pentecostales, en las manifestaciones en contra de proyectos de ley que amplíen derechos en materia de género, como la Ley de Educación Sexual Integral (ESI), el matrimonio igualitario o el debate por la legalización del aborto. En estos temas han establecido alianzas con sectores católicos y

7. M. Carbonelli y P. Semán: «El poder real del voto confesional» en *Anfibia*, 2018.

se han manifestado numerosas veces en el espacio público, lo que visibilizó fuertemente su presencia como sector social con capacidad de presión en las calles. En este sentido, existen iniciativas de partidos interconfesionales con la finalidad de combatir la denominada «ideología de género»; uno de los últimos en crearse fue el «Partido Celeste», llamado así por el color de los pañuelos que articularon la lucha contra la legalización del aborto, en oposición a los pañuelos verdes que identifican a quienes la apoyan⁸.

Sin embargo, muchos pentecostales comprenden que la opción de acceso a cargos políticos por vía electoral es difícil, casi imposible si pensamos en partidos confesionales, por lo que iniciaron un proceso de acceso al poder «desde abajo», buscando obtener cargos públicos no electivos, tanto en las provincias como en los municipios, particularmente en líneas medias de la estructura estatal. En esta estrategia cobraron renovada importancia las asociaciones y federaciones evangélicas, ya que presentan un interlocutor viable para el Estado que, acostumbrado a los vínculos históricos con la Iglesia católica, prefiere establecer diálogos con representantes de grandes grupos más que con cada iglesia o pastor en particular. Esto es especialmente evidente en el caso de ACIERA, que reúne a un número importante de iglesias pentecostales y que se ha convertido en la vocera oficial de las posturas políticas del evangelismo pentecostal respecto a la política, lo que no quita que existan tensiones dentro de las federaciones. Por esta razón, ACIERA ha tendido a proponer una posición política apartidaria, que sin embargo deja abierta una ventana a propuestas concretas en diferentes espacios políticos. En este marco, la oposición a leyes sobre derechos sexuales y reproductivos constituye un piso de valores no negociables a la hora de dialogar con el Estado, a la vez que ha separado a ACIERA de otras federaciones más abiertas en estos temas, como la FAIE.

Ahora bien, el diálogo que puede establecer el Estado con las asociaciones es importante pero coyuntural, por lo que el acceso a cargos no electivos presenta otras potencialidades, ya que permite acciones a más largo plazo. Al mismo tiempo, estos cargos se encuentran en un nivel lo suficientemente bajo en el radar para no ser detectados por las grandes campañas que promueven la separación entre Iglesia (católica) y Estado, y con ello, la separación entre las religiones y el ámbito estatal. Esto se observa particularmente en un tipo específico de dependencias que existen tanto en los niveles provincial como municipal: las direcciones de culto. Estas oficinas, muchas de las cuales han

8. «¿Quiénes están detrás del Partido Celeste?» en *El País*, 28/8/2018.

surgido en los últimos diez años, tienen como objetivo primordial establecer vínculos entre el Estado local y las religiones el territorio. Cumplen por lo general con al menos dos tareas: facilitar la inscripción de las religiones no católicas en el Registro Nacional de Cultos y establecer un puente entre las necesidades de las religiones y el Estado, particularmente en lo que refiere a actividades en el espacio público y articulación de acción social.

En la provincia de Buenos Aires, las direcciones municipales de culto son una veintena, entre los 135 municipios bonaerenses, y están concentradas en el Conurbano, La Plata y alrededores, con excepción de la oficina de cultos de Bahía Blanca. La mayoría de estas direcciones municipales mantienen vínculos fluidos con las iglesias evangélicas locales, o tienen en la actualidad un director o directora evangélico pentecostal. Estas dependencias locales, muchas veces marginales incluso en el organigrama municipal, se convierten en espacios de articulación en dos niveles que las vuelven eficientes como vía de acceso al Estado. Por un lado, son oficinas cuyos encargados requieren de un cierto *habitus* religioso no siempre sencillo de encontrar en las líneas medias de gestión –porque no solo deben ser personas con cierta sensibilidad religiosa, sino que además deben estar dispuestas a mantener una postura más o menos abierta a religiones que les resultan desconocidas o extrañas–, y con el que muchos dirigentes evangélicos ya cuentan, teniendo incluso algunos una agenda interreligiosa en su haber. Por otro lado, si no se accede al cargo de dirección, se puede establecer un diálogo rápido con estas oficinas, pues las formas de las iglesias evangélicas son fácilmente traducibles a ese *habitus* católico secular que aún está presente en el imaginario de lo que es una religión para la mayoría de los argentinos. A la vez, la ubicación de estas oficinas en el gran organigrama estatal hace que por lo general no lleguen a ellas conflictos coyunturales que sí son espacios de debate en la arena política «desde arriba», y por lo tanto no se les requieren posiciones en temas como la despenalización del aborto o la implementación de la *ESI*. Esto no quiere decir, sin embargo, que para algunos dirigentes, sobre todo cuando son pastores, el límite entre su función como empleados estatales y como líderes religiosos no sea problemático.

Esto es aún más destacable si tenemos en cuenta que las direcciones existen en municipios tanto peronistas como gobernados por Cambiemos –la alianza oficialista liderada por Mauricio Macri–, aunque se pueden ver algunos patrones diferenciados. Mientras que en los municipios peronistas la mayoría de los directores de culto son pastores o miembros destacados de comunidades evangélicas pentecostales, las direcciones que iniciaron o continuaron su

gestión bajo el gobierno de Cambiemos provienen en su mayoría de trayectorias católicas, si bien en el último año se ha producido un incremento de direcciones gestionadas por evangélicos. Un caso interesante es el de La Matanza, jurisdicción gobernada por el peronismo kirchnerista, donde en 2018 se anunció la creación de una Subsecretaría de Culto que sería dirigida por un pastor pentecostal tras un acuerdo con la Iglesia católica⁹. De esta manera, hay una creciente presencia evangélica en estos espacios, siendo una vidriera de la capacidad de gestión, articulación y diálogo de las iglesias pentecostales con el Estado y con la sociedad en su conjunto. Si a esto sumamos la legitimidad que progresivamente han ganado las iglesias pentecostales en el espacio social debido a su trabajo en áreas como recuperación de adicciones, asistencia social y cárceles, podríamos afirmar que se está construyendo un perfil de político evangélico.

■ Proyecciones

¿Serán decisivos los fieles pentecostales en las próximas elecciones presidenciales? ¿Votarán todos como un bloque a opciones políticas de derecha? Luego de lo expuesto, podemos contestar que el panorama es todo menos sencillo. Claramente, las iglesias pentecostales están tomando una centralidad nada despreciable en la arena política, tanto «por arriba» como «por abajo». Sin embargo, esto no quiere decir que sus fieles actúen de forma monolítica en términos de participación política, ni que se pueda identificar a las iglesias pentecostales con una única opción partidaria. Lo que no se puede negar es que hoy hay una intención mayor que en el pasado de «meterse en política», que hay grandes sectores de estas iglesias que están dispuestos a manifestarse públicamente para defender su posición en temas coyunturales y que no hay temor por parte de los dirigentes religiosos de intervenir de forma directa en la estructura estatal. Esto lo entendió el Estado en el nivel local mucho antes de que se hiciera evidente en la opinión pública y por eso estableció vínculos de largo plazo con las iglesias pentecostales abriendo espacios a su intervención en las direcciones de culto, ya sea como directores o simplemente como integrantes de la comunidad a los que no se puede ignorar si se habla de diversidad religiosa y de los aportes que las religiones hacen en términos de asistencia social.

¿Serán decisivos los fieles pentecostales en las próximas elecciones presidenciales? ■

9. «Las iglesias evangélicas amplían su influencia en los barrios y capturan la atención de la política» en *La Nación*, 30/12/2018.

Sabemos que en Argentina es poco probable que se conforme un partido político confesional con posibilidades reales de éxito, pero también sabemos que es plausible que, en una situación de coyuntura política local compleja y de giro a la derecha en términos internacionales, se pueda comenzar a evocar los principios y valores religiosos que descansan en ese *habitus* colectivo, incluso de sectores no religiosos, y que estos den paso a una fórmula electoral que se presente como un espacio de conservación de los «buenos valores» en un país en crisis constante, incluso de sus identidades. Se está conformando a la vez una clase política pentecostal, que participa en distintos sectores del arco político, desde el peronismo hasta Cambiemos, y que está ganando experiencia en gestión pública de cara a la sociedad en su conjunto.

En este sentido, es interesante pensar, en la actual coyuntura, de qué formas se puede interpelar al creyente desde posiciones más progresistas, de manera que se valore la diversidad religiosa como parte de las múltiples identidades en nuestra sociedad, a la vez que se llegue a acuerdos mínimos en temas tan polémicos como los que refieren a la salud sexual y reproductiva. Mirar lo que está sucediendo a escala local puede ser una herramienta interesante, pues allí están teniendo lugar experiencias diversas que dan paso al conocimiento cara a cara y a relaciones cotidianas en las que los múltiples prejuicios se reducen y se asumen nuevos desafíos en las relaciones entre religión y política. ☒



REVISTA DE CULTURA Y CIENCIAS SOCIALES

2018

Gijón

Nº 98

EL TURISMO

Problemas, potencialidades y visibilidad en el ámbito de la arquitectura

SUSCRIPCIONES

Suscripción personal: 39 euros

Suscripción bibliotecas e instituciones: 51 euros

Suscripción internacional: Europa - 66 euros (incluye gastos de envío)

América y otros países - 86 euros (incluye gastos de envío)

Suscripción digital: 22 euros

Ábaco es una publicación trimestral de CICEES, C/ La Muralla Nº 3, entlo. 33202 Gijón, España. Apartado de correos 202. Tel./Fax: (34 985) 31.9385. Correo electrónico: <revabaco@arrakis.es>, <revabaco@telecable.es>. Página web: <www.revista-abaco.es>.

La «irrupción evangélica» en México

Entre las iglesias y la política

En las últimas elecciones mexicanas, llamó la atención la alianza de Andrés Manuel López Obrador con el Partido Encuentro Social (PSE), inspirado en valores evangélicos y políticamente pragmático. En un caso como el mexicano, con una larga tradición laica que separa las iglesias del Estado, anclada en la Constitución de 1917, no solo estamos frente a la irrupción de «los evangélicos» en política, sino ante la legitimación de nuevos discursos religiosos y reconfiguraciones políticas y sociales.

CECILIA A. DELGADO-MOLINA

El 2 de julio de 2018 fueron las elecciones presidenciales en México y se eligió también el Congreso Federal, gobernadores, alcaldes y legisladores locales. El Movimiento de Regeneración Nacional (Morena) se consolidó como el gran triunfador al obtener resultados históricos en el país y llevar a la Presidencia a Andrés Manuel López Obrador, quien venció luego de dos intentos previos en 2006 y 2012. Morena se presentó a las elecciones en alianza con el Partido Encuentro Social (PES), una organización de origen evangélico con un discurso conservador en temas de moral sexual y derechos sexuales y reproductivos, que sin embargo se ha distinguido por alianzas políticamente pragmáticas.

En este artículo mostramos los reacomodos para articular discursos en apariencia contradictorios, la representación que el PES consiguió en el Congreso Federal y lo que hasta este momento ha implicado su presencia, así como los

Cecilia A. Delgado-Molina: es doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sus áreas de especialidad se concentran en la sociología de la cultura, religión y política y violencias.

Palabras claves: evangélicos, Partido Encuentro Social (PES), Andrés Manuel López Obrador (AMLO), México.

reacomodos y tensiones con Morena en el estado de Morelos, única entidad federativa donde el PES conservó su personería jurídica como partido y donde, como veremos, el presidente López Obrador nombró delegado federal al ex-presidente nacional del PES.

En un caso como el mexicano, con una larga tradición laica que separa las iglesias del Estado, no solo estamos frente a la irrupción de «los evangélicos» en política, sino ante la legitimación de nuevos discursos religiosos y el aprovechamiento de estos procesos por actores políticos que ponen en pie alianzas políticas y religiosas de manera pragmática.

■ Un poco de contexto histórico

La tradición laica de México es constitutiva de la nación. En el proceso de gestación institucional que siguió a la Independencia, México se separó del resto de los países latinoamericanos que firmaron concordatos u otro tipo de acuerdos similares con la Iglesia católica, al elevar a rango constitucional las Leyes de Reforma de 1859, que incluyeron la nacionalización de los

México se separó del resto de los países latinoamericanos que firmaron concordatos u otro tipo de acuerdos similares con la Iglesia católica ■

bienes eclesiásticos, la separación de la Iglesia del Estado, la supresión de órdenes religiosas masculinas, el reconocimiento del matrimonio civil como único vínculo válido en el país, el carácter del Estado como responsable del registro civil de nacimientos, defunciones y la administración de cementerios, la reducción de las festividades religiosas católicas y la libertad de cultos religiosos¹. Su aplicación rigurosa no se dio sino hasta el gobierno de

Sebastián Lerdo de Tejada (1872-1876), cuando también progresó la apertura del país a otras iglesias –catalogadas entonces como «protestantes»²–, que se insertaron rápidamente en el norte de México, aunque en las últimas décadas el mayor crecimiento se produjo en el sudeste del país.

Durante el gobierno de Porfirio Díaz (1884-1911), las Leyes de Reforma no se derogaron, pero su aplicación fue laxa. Eso cambió con la Revolución de 1910, que tuvo un tinte anticlerical y antirreligioso que se plasmó en la

1. Felipe Tena Ramírez: *Leyes fundamentales de México, 1808-1985*, Porrúa, Ciudad de México, 1967.
2. Patricia Galeana: «Clericalismo y soberanía» en P. Galeana: *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, Secretaría de Gobernación, Ciudad de México, 2001.

Constitución de 1917 con la prohibición de la educación religiosa, del enclaustramiento conventual y del uso de vestimenta religiosa en la calle. El conflicto escaló hasta los enfrentamientos armados entre el Estado y la Iglesia católica en la llamada Cristiada o Guerra de los Cristeros, ocurridos entre 1926 y 1929³. La pacificación del conflicto generó un *modus vivendi* entre la Iglesia católica y el Estado. En ese marco, las iglesias no católicas permanecieron en ciertos niveles de anonimato o clandestinidad, pues toda actividad pública, y mucho más de carácter político, les estaba prohibida por ley.

La reforma constitucional de 1992 conllevó cambios importantes para el país, aun si socialmente no significó en muchos casos más que una puesta al día jurídica respecto a prácticas sociales ya establecidas⁴. Fueron reformados los artículos 3, 5, 24, 27 (fracciones II y III) y 130, en los que se encuentra el marco constitucional de la cuestión religiosa. La iniciativa de reforma fue presentada el 10 de diciembre de 1992 por el Grupo Parlamentario del Partido Revolucionario Institucional (PRI), que gobernó desde tiempos de la Revolución Mexicana, y fue rápidamente aprobada por ambas cámaras. La reforma reconoció jurídicamente a las asociaciones religiosas y, por lo tanto, «la libertad de los creyentes de organizarse y expresar su fe de manera colectiva, [manifestada] en el artículo 130^º de la Constitución»⁵. Además, se reformaron aspectos referentes al régimen patrimonial de las iglesias y a la libertad religiosa, que abrieron la puerta a la celebración del culto público extraordinario; también, a la situación jurídica de los ministros del culto, a quienes se les reconoce el derecho al voto activo (votar), pero no al voto pasivo (ser votados), a menos que se separen del ministerio religioso cinco años antes.

Durante las negociaciones entre el gobierno y la Iglesia católica que arrancaron a principios de 1992, se planteó la posibilidad de que las iglesias pudieran contar con medios de comunicación, y recuerda Genaro Jaimes Olivares, director general adjunto de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación entre 1993 y 2001, que el obispo Luis Reynoso Cervantes, vocero de la Conferencia Episcopal Mexicana, opinó que no era «el momento propicio, pues los católicos no contaban con experiencia en ese terreno y argumentó que los evangélicos podrían arrebatarnos el mercado de feligreses fácilmente»⁶.

3. Jean Meyer: *La Cristiada*, FCE / Clío, Ciudad de México, 2007.

4. Roberto J. Blancarte: «Laicidad y secularización en México» en *Estudios Sociológicos* vol. XIX N^º 57, 2001, p. 256.

5. *Ibíd.*, p. 257.

6. Jacinto R. Munguía: «Las claves de la negociación» en *Reforma*, 12/5/2002.

A partir de las reformas, el número de asociaciones religiosas evangélicas que obtuvieron reconocimiento y personalidad jurídica, lo que se traduce en mayor seguridad y publicidad, aumentó⁷, aunque algunas se agruparon en asociaciones nacionales por el temor a las complicaciones que podían venir con la reforma. Conformaron así legalmente frentes que, con el paso del tiempo, han reclamado representar a los creyentes evangélicos y demandado ser interlocutores del gobierno. Algunas se agruparon también en organizaciones no gubernamentales (ONG) de defensa de los derechos y libertades religiosas, como es el caso de los grupos asociados a los conflictos religiosos en Chiapas⁸ y a la Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (Confraternice), que ya en 1995 buscaron formar el primer partido político estructurado de origen cristiano evangélico, llamado Frente de la Reforma Nacional⁹.

En el proceso electoral de 2000 se habilitó en las urnas la alternancia en el poder presidencial después de 70 años de gobiernos priístas (1930-2000). Es entonces cuando por primera vez se escucha hablar del «voto evangélico» y, como afirma el presidente de Confraternice, cuando surgieron «operadores proselitistas de las tres principales fuerzas políticas (PRI, PAN y PRD) enfocados al campo religioso evangélico»¹⁰. Si bien diversos sectores apoyaron al candidato del Partido Acción Nacional (PAN) Vicente Fox, a la postre el primer presidente de la alternancia, fue la propia Confraternice la que presentó un extrañamiento ante la Secretaría de Gobernación por violaciones al Estado laico cuando el mandatario besó el anillo del papa Juan Pablo II en su visita al Vaticano¹¹.

Este breve recuento histórico nos permite ver cómo hasta 2000 las iglesias evangélicas jugaron un papel de defensa del régimen laico del Estado mexicano como una estrategia para garantizar la libertad religiosa y defender los derechos de sus creyentes, especialmente en los casos asociados a violencia religiosa y desplazamientos, así como para ganar visibilidad como interlocutores en el escenario político del país.

7. Alberto Hernández: «Las iglesias evangélicas y la ley de asociaciones religiosas y culto público» en P. Galeana: ob. cit.

8. Carolina Rivera Farfán: «Acción política de organizaciones evangélicas en los Altos de Chiapas» en *Iztapalapa* N° 62-63, 2007.

9. Arturo Fabela Gutiérrez: «Iglesia evangelista en México: expansión y lucha social (1992-2014)» en *El Cotidiano* N° 185, 5-6/2014.

10. C. Rivera Farfán: ob. cit.

11. «Envían evangélicos ‘extrañamiento’ a Fox por besar la mano al Papa» en *Proceso*, 1/8/2002.

■ El PSE, ¿el «partido evangélico»?

En su primera época, el PES operó aliado al PRI, como ocurrió en las elecciones federales de 2003, y logró su registro como asociación política nacional en 2005 (en la legislación mexicana, paso previo para convertirse en partido político). En su trayectoria política, su presidente Hugo Éric Flores Cervantes tuvo cargos asociados a los, hasta entonces, tres partidos más grandes del país: fue subsecretario del Comité Ejecutivo Nacional del PRI, oficial mayor de la Secretaría de Medio Ambiente en el gobierno de Felipe Calderón (PAN, 2006-2012) y, finalmente, funcionario del gobierno de la Ciudad de México en tiempos de Marcelo Ebrard, quien fuera jefe de Gobierno (2006-2012) por el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y es actualmente el secretario de Relaciones Exteriores en el gobierno de López Obrador¹².

En 2013, con el regreso del PRI al palacio presidencial y 20 meses después de iniciado el proceso legislativo, se concretó la reforma al artículo 24 de la Constitución, que incorporó el concepto de «libertad religiosa», de carácter más público, en lugar de la anterior «libertad de culto», de carácter más bien privado. Esto se percibió como un triunfo para la cúpula católica y generó resistencias entre los grupos evangélicos, que dejaron de ver a este partido como «defensor del laicismo y (...) garante de la seguridad de los evangélicos»¹³, según las expresiones de asociaciones como Confraternice y el Secretariado de Comunicación Social de las Iglesias Cristiano Evangélicas (Secosice). Al mismo tiempo, la reforma incorporó restricciones al uso político de actos religiosos públicos.

El PES logró su registro como partido político nacional en 2014 y utiliza como logo el símbolo *ichtus*, dos elipses que forman un pez y cuyo significado es «Jesús Cristo, Hijo de Dios, Salvador». Aunque se lo ha identificado como un partido evangélico, en México la ley excluye la posibilidad de que existan partidos confesionales, por lo que su discurso se caracteriza por la ambigüedad, tejida a partir de estrategias de eufemización y negociación simbólica¹⁴, así como por las expresiones públicas de desconfianza hacia el PES de organizaciones que

El PES utiliza como logo el símbolo *ichtus*, dos elipses que forman un pez y cuyo significado es «Jesús Cristo, Hijo de Dios, Salvador» ■

12. Ver Imelda García: «Las andanzas del PES» en *Reporte Índigo*, 19/12/2017.

13. Elio Masferrer Kan: «El campo político religioso mexicano a inicios del 2014» en *El Cotidiano* N° 185, 2014, p. 10.

14. Jean Tavares: «Le Centre catholique des intellectuels français. Le dialogue comme négociation symbolique» en *Actes de la recherche en sciences sociales: La représentation politique-2* N° 38, 1981.

agrupan a diversas iglesias evangélicas, tales como Confraternice y Secocise, que han afirmado que el partido solo representa a un reducido porcentaje de las comunidades evangélicas en México¹⁵.

Para conservar su registro, los nuevos partidos deben obtener en las elecciones federales un mínimo de 3% de los votos y presentarse, la primera vez, sin alianzas. El PES se presentó a las elecciones intermedias de 2015 en las que se renovó la Cámara de Diputados y obtuvo diez curules, entre ellas la de su presidente Flores Cervantes, quien fue diputado federal de 2015 a 2018 con 3,5% de la votación, con lo que logró conservar el registro para presentarse a las elecciones de 2018. En diciembre de 2017 se anunció que el PES se sumaba a la alianza de Morena –que también se presentaba por primera vez a una elección presidencial¹⁶– con el Partido del Trabajo (PT), identificado con la izquierda histórica, y que postulaba a López Obrador. La alianza con los evangélicos sorprendió a muchos, pues López Obrador era el candidato de la izquierda mexicana y en su movimiento, después convertido en partido político, confluían los sectores más progresistas en materia de derechos sexuales y reproductivos¹⁷, así como históricos defensores del Estado laico.

Si se analizan los discursos de López Obrador durante su gestión como jefe de gobierno de la Ciudad de México (2000-2006) y los de sus campañas electorales (2006, 2012, 2018), se observa que su discurso nunca ha sido linealmente «progresista», sino que más bien ha sido tejido a partir de la misma negociación simbólica y eufemización de las diferencias, lo que permitió, durante la campaña, la confluencia de discursos aparentemente contradictorios. Esto, sin embargo, cambió el escenario de la vida política del país, pues si bien tanto Fox como Calderón hicieron siempre público su catolicismo y sus posiciones conservadoras en materia de moral sexual y derechos, el discurso teológico-religioso se mantuvo censurado. La presencia de Dios en los discursos políticos dio inicio a una tendencia que se consolida cada vez más en la vida pública del país.

El «efecto AMLO» en las elecciones de 2018 fue arrollador y Morena obtuvo la mayoría en los congresos locales, federal y ayudadntías. El PES, a partir de

15. «El PES, protestantismo y política» en *Siempre!*, 27/1/2018 e Iván E. Saldaña: «Confraternice le pide a ministros de culto no encabezar actos proselitistas» en *Excelsior*, 11/2/2015.

16. Morena surgió tras la fractura del Partido de la Revolución Democrática (PRD).

17. La Ciudad de México, gobernada por el PRD desde 1997 hasta 2018, y actualmente por Morena, es la única entidad del país que legisló la interrupción legal del embarazo en 2007.

su alianza con esta coalición, obtuvo 30 diputados y cinco senadores¹⁸. El grupo parlamentario del PES ha presentado tres iniciativas legislativas que han sido poco referenciadas por la prensa y que, si bien están pendientes de tratamiento, permiten ver la construcción de una agenda legislativa propia, que al mismo tiempo busca abrir espacios y legitimar el camino para la participación de las iglesias y los grupos confesionales en la política mexicana. La primera iniciativa es el proyecto de decreto que busca agregar en el artículo 4 de la Constitución el reconocimiento por parte del Estado del derecho y el deber preferente de los padres de educar convenientemente a sus hijos, una de las batallas de los grupos conservadores que apelan al discurso de la «ideología de género» para oponerse a la educación sexual integral, utilizando el lenguaje de los derechos humanos como estrategia para legitimar sus discursos en el ámbito público. Las otras dos iniciativas, si bien constituyen dos proyectos separados, forman parte de una estrategia que abre el camino para la participación política de las iglesias desde otras lógicas. Se trata del proyecto de decreto que reforma el artículo 82 de la Ley del Impuesto sobre la Renta para establecer que serán deducibles las donaciones que reciban las asociaciones religiosas y el proyecto de decreto que reforma el artículo 41 de la Constitución para establecer el financiamiento de origen privado de los partidos políticos.

Señalo en general a los grupos conservadores, pues las posturas «provida» y «profamilia» acercan a los evangélicos a los católicos conservadores¹⁹, como se puede ver en las iniciativas que presentó el PES en la anterior legislatura, que incluyeron la protección de la vida desde el momento de la concepción y limitaciones a los contenidos de educación sexual en los materiales educativos, apoyadas por el Frente Nacional por la Familia²⁰, que aglutina a una serie de ONG de origen religioso, preponderantemente católico, en la estrategia de los conservadurismos de ciudadanizar los argumentos separándose legal y discursivamente de las iglesias.

Las pugnas por la representatividad del PES como partido evangélico y la construcción de este discurso por parte de sus líderes ante el electorado

**Las posturas «provida»
y «profamilia»
acercan a los evangélicos
a los católicos
conservadores ■**

18. Sonia Corona: «Los evangélicos se aferran a López Obrador» en *El País*, 12/7/2018.

19. Julio Córdova Villazón: «Viejas y nuevas derechas religiosas en América Latina: los evangélicos como factor político» en *Nueva Sociedad* N° 254, 11-12/2014.

20. José Manuel Ruiz Ramírez: «Las leyes evangélicas del Partido Encuentro Social» en *Nexos*, Blog de la redacción, 26/10/2016.

no deben hacernos perder de vista que, si bien la tradición laicista de México ha configurado la exclusión de los partidos confesionales, también configuró las formas en que los sectores religiosos y moralmente conservadores se han insertado en el campo político, estableciendo entre religión y política relaciones de connivencia y compromiso mutuos²¹, y que el llamado «clero político» no ha sido exclusivo de la Iglesia católica, aunque desde las iglesias evangélicas las prácticas políticas han buscado abrir espacios y proteger la libertad religiosa, y ahora, hacer valer lo que consideran es su representatividad demográfica y social en el campo político. Como afirmó el presidente de Confraternice: «En el interior de la Iglesia evangélica se ha abandonado la interpretación originalmente católica de ‘Al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios’, para comprender el evangelio de Jesucristo como soberano sobre todas las esferas de la vida, pública o privada»²².

■ Pragmatismo político y religioso: el caso de Morelos

La acción del PES, si bien impulsa una agenda propia, se ha distinguido por el pragmatismo político y también religioso, como ilustra el caso del estado de Morelos, una de las 33 entidades del país, colindante con la Ciudad de México.

En 2015, el popular futbolista Cuauhtémoc Blanco ganó, sorpresivamente, la Alcaldía de Cuernavaca, la capital del estado. Postulado por un partido local, el Partido Social Demócrata, con el que finalmente rompió en medio de acusaciones de no haber respetado «el contrato» por el que había sido postulado, fue finalmente sometido a juicio político por el congreso local. Enfrentado al gobierno estatal, Blanco se alió a otros actores políticos que mantenían frentes abiertos contra el gobernador, incluyendo al entonces rector de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos Alejandro Vera y al obispo católico de la diócesis de Cuernavaca Ramón Castro, con quienes encabezó la conformación del Frente Amplio Morelense, una agrupación de organizaciones sociales que demandaba la renuncia del gobernador Graco Ramírez por la situación de violencia e inseguridad que impera en el estado. Pero, al mismo tiempo, el alcalde anunció su afiliación al PES, partido que lo postuló como su candidato a gobernador para el periodo 2018-2024.

21. C. Delgado-Molina: «Religión y política en un contexto de violencia: el caso de Morelos (2012-2017)», tesis de doctorado, UNAM, 2018.

22. A. Farela Gutiérrez: ob. cit.

Después de una serie de negociaciones con Morena, que tenía su propio candidato a gobernador, y de una encuesta, Blanco fue finalmente postulado por la alianza lopezobradorista y resultó ganador. Sin embargo, la cercanía del nuevo gobernador con la Iglesia católica local continúa vigente; prueba de ello es la celebración de una misa en el interior del Palacio de Gobierno el 12 de diciembre de 2018²³, un hecho sin precedentes en el país que motivó la denuncia de organizaciones como República Laica ante la Secretaría de Gobernación²⁴. A cuatro meses de haber asumido el cargo, se ha enfrentado ya con la dirigencia nacional de Morena²⁵.

Flores Cervantes fue nombrado coordinador estatal del Programa de Desarrollo en Morelos ■

A pesar de estas alianzas, el presidente del PES Flores Cervantes fue nombrado coordinador estatal del Programa de Desarrollo en Morelos, un nuevo y controversial cargo creado para consolidar en una sola persona todos los enlaces de las entidades con el gobierno federal²⁶. Entre sus primeras acciones se encuentran las reuniones con líderes de las iglesias evangélicas en el estado, con el argumento de preparar los censos para los programas sociales.

El caso nos ilustra que las alianzas entre actores políticos y religiosos siguen lógicas pragmáticas que permiten avanzar las agendas de todos los involucrados, buscando por un lado el apoyo para los triunfos políticos y por el otro la convergencia en temas de moral sexual y de derechos. Por lo tanto, debemos observar con cuidado la evolución de la agenda legislativa en Morelos, pues uno de los temas álgidos que permitieron tales confluencias en el estado fue la aprobación del matrimonio igualitario en 2017.

■ Nuevos discursos religiosos

Se debe ser cuidadoso al analizar la presencia evangélica en la política mexicana, pues se corre el riesgo de sobreestimar o subestimar el fenómeno. Sabemos que, comparativamente con otros grupos religiosos –católicos, bíblicos no evangélicos y sin religión–, si bien los evangélicos tienen menor resistencia

23. «Ofician misa para la Virgen de Guadalupe en Palacio de Gobierno de Morelos», video, en *Aristegui Noticias*, 12/12/2018.

24. Rodrigo Vera: «Denuncian a Cuauhtémoc Blanco ante Segob por misa guadalupana en Palacio de Gobierno» en *Proceso*, 14/12/2018.

25. Suzzete Alcántara: «Arremete Yeidckol Plevinsky contra Cuauhtémoc Blanco» en *El Universal*, 10/9/2018.

26. «Presentan a delegado federal Hugo Eric Flores Cervantes» en *Diario de Morelos*, 5/12/2018.

a la participación política de las iglesias, un porcentaje mayoritario la rechaza. Por ejemplo, de acuerdo con la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México (ENCREER) de 2016, 9,7% de los evangélicos está de acuerdo en que los candidatos a puestos de elección popular usen símbolos o recursos religiosos para ganar votos, frente a 8,6% del conjunto nacional que aprueba ese uso; y 24% de los evangélicos aprueba que las religiones participen abiertamente en la política electoral, frente a 20,7% que lo aprueban en el nivel nacional²⁷.

Es poco plausible pensar que la representatividad que declaran los líderes religiosos evangélicos se traduzca en la existencia de un «voto evangélico», un tema aún pendiente de estudio por los especialistas del fenómeno religioso, pues en México este fenómeno parece tener configuraciones distintas que en otros países de la región, probablemente debido a la tradición laica del país. Sin embargo, los evangélicos comparten disposiciones comunes que orientan su acción y que son relevantes en la vida pública, pues empiezan a legitimar nuevos discursos religiosos, tales como las continuas referencias morales, bíblicas y religiosas que el nuevo presidente hace en sus conferencias de prensa matutinas²⁸, así como la asociación de los feminicidios con la tasa de divorcios o aseveraciones como «está en la Biblia» para legitimar dichos.

En ese sentido, el riesgo es que subestimemos el fenómeno y la capacidad de las alianzas interreligiosas e interpolíticas para el impulso de ciertas agendas relacionadas con moral sexual y derechos, lo que a partir del pragmatismo político y religioso abre caminos hasta ahora vetados en México, que tendrán consecuencias a futuro. De ahí la importancia de defender el Estado laico como la estrategia para construir un régimen de convivencia que no se asiente en creencias religiosas y que garantice una sociedad que respete los derechos. ☒

27. Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM): Encuesta Nacional de Creencias y Prácticas Religiosas (ENCREER), 2016.

28. Arturo Rodríguez García: «Retener el salario es un pecado social, 'está en la Biblia': López Obrador» en *Proceso*, 31/1/2019; Servicio Especial de la Mujer (SEM) México: «Desintegración familiar y divorcios causa del feminicidio: AMLO» en *SEM México*, 29/1/2019.

Itinerarios del pentecostalismo chileno (1909-2017)

El rol de las mujeres en el pentecostalismo inicial, las divisiones sociales y los contextos históricos y étnico-culturales permiten reconstruir la historia del pentecostalismo chileno trazando sus particularidades nacionales y sus nexos con tendencias más generales. Un pentecostalismo autóctono convivió con un evangelismo de misioneros y dio forma a un movimiento que fue creciendo en el tiempo, fue tensionado por la dictadura militar y hoy forma parte, en sus expresiones conservadoras, de la lucha contra la denominada «ideología de género».

MIGUEL ÁNGEL MANSILLA /
LUIS ORELLANA URTUBIA

En este artículo, se trata de mostrar, de una manera sintética y esquemática, el devenir del pentecostalismo chileno y su particularidad continental, especialmente el peso de un pentecostalismo autóctono. El análisis está dividido en ocho apartados en los que se destacan: el rol de las mujeres en el nacimiento del movimiento pentecostal chileno (1909-1910); la cuestión pentecostal (1910-1924); el crecimiento y la división (1925-1937); la pluralización y la visibilidad pentecostal (1938-1949); el pentecostalismo posfundacional (1950-1989) y, finalmente, el pentecostalismo liminal (1987-2017) y el doble estigma del pentecostalismo indígena (1911-2017). Por último, se incluye un breve apartado sobre los pentecostales y la política.

Miguel Ángel Mansilla: es sociólogo y doctor en Antropología. Es director de la revista *Cultura y Religión* y director de Investigación del Instituto de Estudios Internacionales (INTE) de la Universidad Arturo Prat (UNAP). Es autor de *La cruz y la esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX* (Manda / CIAL-UNAM / UNAP, Ciudad de México, 2014) y *La buena muerte. La cultura del morir en el pentecostalismo* (UNAP / RIL, Santiago de Chile, 2016).

Luis Orellana Urtubia: es doctor en Estudios Americanos. Se desempeña como investigador asociado del INTE (UNAP). Es autor de *El fuego y la nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile 1909-1932* (CEEP, Santiago de Chile, 2008).

Palabras claves: evangelismo, pentecostalismo, política, protestantismo, religión, Chile.

■ El rol de las mujeres en el nacimiento del pentecostalismo chileno (1909-1910)

La gran mayoría de las investigaciones sobre el pentecostalismo a escala mundial sitúan como orígenes únicos del pentecostalismo Gales (1904) o la calle Azusa, en Los Ángeles (1906). En Chile, el pentecostalismo nace como movimiento en 1909 y en 1910 surge como denominación la Iglesia Metodista Pentecostal. Entre las particularidades del pentecostalismo chileno, se destaca que no recibió influencia de Gales o Azusa, sino de la Misión Mukti, dirigida por Pandita Ramabai y proveniente de la India, en 1905. La misionera Minnie Abrams, ayudante de Ramabai, envió su folleto *El bautismo del Espíritu*

Santo y fuego a Mary Ann Louise Hilton, esposa de Willis C. Hoover, pastor estadounidense de la Iglesia Metodista de Valparaíso¹.

Un segundo y desconocido aspecto es la importancia que tuvieron las mujeres en el nacimiento del movimiento pentecostal ■

Un segundo y desconocido aspecto es la importancia que tuvieron las mujeres en el nacimiento del movimiento pen-

tecostal. Su papel fue especialmente relevante en el centro y sur del país, concretamente en Concepción y Temuco: «las hermanas se trasladaron en el tren a Chiguayante (Concepción) para la obra del Señor, las cuatro hermanas siguientes, además de la esposa del pastor: Isabel Fernández de Núñez; Juana viuda de González; Rosa Fontena de Sepúlveda; Noemí de Kopmann»². También, encontramos a Auristela Oliveira, Natalia de Arancibia y Remigia Arancibia. No obstante, dos mujeres cumplieron un notable rol: Elena Laidlaw y Laura Ester Contreras.

Laidlaw fue un emblema inicial del pentecostalismo chileno. El protagonismo fundante que tuvo en el movimiento y su expansión por el sur de Chile (septiembre de 1909 a febrero de 1910) fue una verdadera revolución religiosa y social. No obstante, el temor que produjo su liderazgo conllevó finalmente a su exclusión. En febrero de 1910, se organizó la Primera Iglesia Metodista Pentecostal y, en marzo de 1910, la Segunda Iglesia Metodista Pentecostal. Una vez que el movimiento se organizó, el rol testimonial y predicativo de las mujeres continuó, pero ya no en el nivel de liderazgo de Laidlaw. En segundo lugar, encontramos a Contreras, quien no fue predicadora como Laidlaw,

1. W. Hoover: *Historia del avivamiento pentecostal en Chile*, Imprenta Excelsior, Valparaíso, 1948.

2. *Chile Evangélico* [Concepción], 13/11/1909, p. 3.

pero sí fue escritora e ideóloga del movimiento en ciernes. En esta etapa, Contreras escribió siete cartas dirigidas al reciente grupo de pentecostalizados con el fin de motivarlos, dirigirlos y mantenerlos unidos. De igual modo, una vez organizado el movimiento, dejó de escribir. Finalmente, ambas mujeres fueron excluidas del pentecostalismo: Laidlaw fue expulsada y olvidada y Contreras fue integrada como esposa de un pastor, invisibilizada y, a la postre, también olvidada.

El problema de esta etapa fue que el rol de la mujer no se definió como parte del liderazgo formal, pastoral o administrativo, dado que las mujeres que lideraron esta etapa eran esposas de pastores y de líderes –excepto Laidlaw, que era soltera y que quizás por eso mismo quedó aislada y luego fue expulsada–. De este modo, el liderazgo de la mujer quedó invisibilizado y subyugado en la «ayuda idónea» tras el líder masculino, porque en última instancia era la pastora o esposa del pastor quien administraba la iglesia cuando el pastor no estaba, se enfermaba o salía en misión.

■ La cuestión pentecostal (1910-1924)

El pentecostalismo nació como parte de la protesta popular, luchando por el derecho a participar en el trabajo religioso, no solo como «obrero», sino también como «pastor» (patrón). Representó un requerimiento de movilidad social ascendente en el trabajo religioso y un reclamo de inclusión de las expresiones, los símbolos y las costumbres populares en la liturgia protestante. Desde ahí, el pentecostalismo será entendido como religión de los pobres, en la cual las mujeres tendrán una alta participación como predicadoras de la Palabra en la calle, en el proceso de sanación, oración, profecías, sueños y ayunos, y serán las encargadas de expandir el pentecostalismo hacia los barrios. Es la época en que todos predicán en la calle: niños, jóvenes y adultos, hombres y mujeres.

Las mujeres son expertas en predicar en las puertas de bares y tabernas. Los hombres no van cerca de estos lugares porque corren un doble riesgo: ser golpeados por los parroquianos o atrapados por el vicio. Por consiguiente, eran las mujeres las que estaban dispuestas a ir y «dar las buenas nuevas a estos encarcelados». Los motivos son principalmente tres: ellas son las más beneficiadas por la liberación de «sus» hombres (padre, marido o hijos) del «infierno» que era el alcoholismo para la familia; no corrían el riesgo del hechizo del alcohol, porque una esposa y madre no frecuentaba esos lugares; y corrían menos riesgo de ser violentadas físicamente. Por contraste, el púlpito

era (y es) un espacio de hombres dado por Dios: las mujeres deben callar en la congregación mientras haya predicadores varones o pastores; si no los hay, pueden predicar, pero no desde el púlpito, sino desde el llano. Un tema central fue la oferta de sanidad. En el discurso sanador, la mujer cumple un rol fundamental en tres aspectos: transgrede los prejuicios hacia el pentecostalismo y busca ayuda, propone la oferta sanadora y colabora en todas las técnicas terapéuticas posibles de la religión (oración, ayuno, imposición de manos y vigiliat), para que el paciente y la familia reciban la promesa de sanidad. Además, cumple un rol activo en el crecimiento del pentecostalismo en los sectores populares. En esta primera etapa, el rol de la mujer fue fundamental para la extensión y el arraigo del pentecostalismo en barrios pobres y espacios de miseria.

■ Crecimiento y división (1925-1937)

En 1925 se aprueba en Chile una nueva Constitución que establece la separación del Estado de la Iglesia católica. No obstante, los pentecostales siguieron

**Los pentecostales
siguieron siendo agredidos
en sus predicaciones
callejeras y sus templos
eran apedreados ■**

siendo agredidos en sus predicaciones callejeras y sus templos eran apedreados. En esta época también comienzan en Chile el caudillismo y las intervenciones militares en la política, que darán lugar a una duradera cultura golpista. Los «ruidos de sables» y golpes militares tendrían su analogía en los «sonidos de Biblias» y «golpes de pastores» dentro de los templos pentecostales. Esto se evidencia a partir de 1923: la tónica predominante en el pentecostalismo es su carácter cismático y sus constantes luchas internas.

En esta época tiene lugar una competencia interna por crecer y legitimar el discurso cismático de las distintas denominaciones; será la lucha oculta entre las dos denominaciones que se autodefinen como continuadoras del pensamiento pentecostal fundacional: la Iglesia Evangélica Pentecostal (IEP) y la Iglesia Metodista Pentecostal (IMP). En 1909, el pentecostalismo contaba solo con tres grupos. En 1911 ya tenía por lo menos diez. En 1929, al adquirir personería jurídica, bajo el nombre de Corporación Iglesia Metodista Pentecostal de Chile, tenía por lo menos 22 congregaciones en diversos barrios y pueblos³.

3. L. Orellana Urtubia: *El fuego y la nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile 1909-1932*, CEEP, Concepción, 2008.

En 1932, la Corporación Iglesia Metodista Pentecostal de Chile experimentará uno de los mayores cismas de su historia: el nacimiento, desde su seno, de la Iglesia Evangélica Pentecostal (IEP). Esta división incrementó la competencia no solo intereclesial, sino también dentro de las iglesias, por la consecución de criterios e indicios de poder (cantidad de conversos y templos). La competencia religiosa nace al alero de dos paladines del pentecostalismo: Manuel Umaña, al frente del metodismo pentecostal (IMP), y el patriarca Hoover, al frente de los evangélicos pentecostales (IEP), y no se limitó a Chile, sino que se extendió a Bolivia y Argentina.

■ Pluralización y visibilidad pentecostal (1938-1949)

El pentecostalismo no solo se diversificó a través de los acontecimientos cismáticos, sino también con la llegada del pentecostalismo misionero. En 1937 arribaron a Chile las Asambleas de Dios Autónomas, de origen sueco; luego, provenientes de EEUU, las Asambleas de Dios (1941), la Iglesia del Evangelio Cuadrangular (1945) y la Iglesia de Dios (1950). Dos aspectos diferencian el pentecostalismo misionero y el nacional: en el primero, los pastores rinden cuentas financieras y eclesiásticas a su denominación; además, los pastores tienen la posibilidad de ser remunerados por la denominación y los cargos de liderazgo regionales y nacionales se extienden por periodos elegidos y decididos por los mismos pastores.

En esta etapa nacerán otras tres denominaciones pentecostales significativas a escala nacional. Dos de ellas se originan en la IMP: la Iglesia Pentecostal Apostólica, fundada en 1938 por un pequeño grupo disconforme con su iglesia de origen, y la Iglesia Pentecostal de Chile, fundada en 1947. También en esta época se funda la Iglesia Misión Pentecostal. Esta última, junto con la Iglesia Pentecostal de Chile, integrará el Consejo Mundial de Iglesias en 1961, un acontecimiento de gran relevancia para el pentecostalismo chileno, ya que lo ubica como parte de una organización mundial caracterizada por el ecumenismo y el progresismo religioso. Esto se verá reflejado en una carta de protesta que ambas denominaciones envían al dictador Augusto Pinochet en 1986.

El pentecostalismo misionero mantuvo la misma dinámica del pentecostalismo criollo y se extendió desde el centro hacia el sur del país. Pero mientras el primero se constituyó como un pentecostalismo urbano, el segundo alcanzó también las áreas rurales. Asimismo, compartirán prácticas musicales, producto de las influencias campesinas en los himnarios y coritos religiosos.

Como señala Juan Sepúlveda, la música pentecostal está influenciada por el «gusto campesino de la zona central y el campesinado sureño con clara influencia mexicana y un folclore con característica lastimosa y sufriente»⁴.

El pentecostalismo, como expresión comunitaria, era un espacio de refugio⁵, de participación y solidaridad, es decir que permitía construir un capital comunitario para los «campesinos urbanos» no sindicalizados, que no tenían empleo o lo tenían esporádicamente. Estos evangélicos pertenecían a familias con marcadas carencias, a menudo con muchos hijos, que vivían hacinadas en viviendas insalubres; generalmente, eran analfabetos y la mayoría había sufrido la ausencia de un padre proveedor responsable, no tenían identidad de clase y, por tanto, no participaban de las convocatorias revolucionarias de cambio social y político predicadas por varios partidos políticos. Estos grupos despreciados, cuando se convertían al pentecostalismo, le encontraban sentido a su situación a través de una teodicea del sufrimiento y el discurso de la compensación diferida. Los nuevos conversos expresaban su dolor y desilusión del mundo y del pasado mediante la predicación, en testimonios y en canciones locales, que expresaban que «la finalidad del hombre en la vida es salvar su alma, y para salvarla debe vivir con santidad, y para vivir con santidad debe renunciar a todos los placeres de la vida, debe trabajar, humillarse, sufrir y ser misericordiosos»⁶. Solo que la mayoría de los pentecostales no tenían mucho a qué renunciar, porque venían de la pobreza y la miseria social.

■ El pentecostalismo posfundacional (1950-1989)

En esta etapa surge un nuevo tipo de pastor, el obispo, que se distancia del feligrés corriente, vive en condiciones de vida que superan la media de la congregación y transgrede la utopía pentecostal inicial, donde todos eran iguales. Los obispos y los superintendentes pasan a ocupar los cargos de manera vitalicia y, en algunos casos, estos cargos son dinásticos. El imaginario del pastor como un hombre pobre y sin morada, que dona todos sus recursos para la construcción del templo, es reemplazado por un pastor pequeño burgués que con su casa pastoral y su templo construido se parecerá más a

4. J. Sepúlveda: *De peregrinos a ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*, Fundación Konrad Adenauer / Comunidad Teológica Evangélica de Chile, Santiago de Chile, 1999, p. 108.

5. Christian Lalive d'Epinay y Narciso Zamanillo: *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile, 1968.

6. Victor Turner: *El proceso ritual. Escritura y antiescritura*, Taurus, Madrid, 1988, p. 202.

un profesor de escuela pública, pero seguirá defendiendo el ser «obrero de Dios», con la expresión «siervo de Dios». Pero este pasa a ser un título honorífico: un obrero que es digno de su salario. En este proceso se pueden destacar tres etapas: la de competitividad intrapentecostal, la de estancamiento y redefinición, y la de tránsito del anonimato a la visibilidad.

Competitividad intrapentecostal. El 26 de febrero de 1950, en una conferencia realizada en Tomé, región del Biobío, el entonces superintendente Manuel Umaña fue ascendido a obispo pentecostal; fue el primero elegido en el país⁷. El pentecostalismo denominacional vino a satisfacer una nueva necesidad: una movilidad meritocrática para acceder a posiciones de liderazgo, que en otras instituciones sociales era inexistente o imposible, pues la gran mayoría de los pastores eran adultos, más bien mayores para escalar en otras instituciones, semianalfabetos y pobres. Predicar, construir casas pastorales, poner en pie templos e ir de una ciudad a otra fueron los nuevos desafíos pastorales, pues había que albergar a nuevos miembros, y por sobre todo, darles espacio a los nuevos líderes que llegaban. Esto se logró construyendo «iglesias madres» e «iglesias hijas».

El pastor seguía siendo el siervo de Dios, pero la expresión perdía su asociación inicial con el ser último de la escala social de la iglesia; aquel que «lava los pies de su feligresía» lo hace como jefe, maestro o dirigente de la iglesia. Ser pastor se constituyó en el gran y máximo deseo de los nuevos feligreses. Luego, este nuevo tipo de pastor será muy criticado y resistido por otros que sentían una nostalgia por el «pastor de antes», el pastor del pentecostalismo fundante.

Este nuevo tipo de pastor será muy criticado y resistido por otros que sentían una nostalgia por el «pastor de antes» ■

También aparece en escena el misionero pentecostal. No se trata solo de aquel que va de una ciudad a otra por el interior del país, sino de aquel que viaja a países vecinos como Bolivia o Argentina, que fueron los destinos más solicitados –en especial el centro y sur de Argentina–. Las migraciones en busca de trabajo a Argentina fueron utilizadas por los misioneros para levantar iglesias pentecostales chilenas. De esta forma, el trabajo de misionero también fue otra vía de movilidad social y geográfica que incentivó a los potenciales líderes, así como a los jóvenes

7. Víctor Sepúlveda: *La pentecostalidad en Chile*, CEEP, Concepción, 2009.

pentecostales, a trascender el pastorado local⁸. El misionero adquirirá connotaciones de héroe y de mártir, aquel que se sacrifica y es a veces vilipendiado e incluso encarcelado por causa de la prédica del Evangelio.

Sin embargo, desde el pentecostalismo misionero aparece una nueva figura mucho más atractiva, que conlleva otra forma de movilidad social. Nos referimos al evangelista, modelo inventado por los ingleses en el siglo XVIII y popularizado por los estadounidenses en el siglo XIX, que resultará inmensamente atractivo en Chile. El 2 de febrero de 1952, llegó a Chile el evangelista estadounidense Clifton Erickson, cuya labor dejó huellas indelebles en las Asambleas de Dios del país. Donde la campaña de Erickson habría de lograr un efecto más notable y trascendente fue en Valparaíso. Estas campañas evangelistas harían del pentecostalismo un fenómeno muy notorio, producto de la masividad que concentraría en los estadios locales⁹, y permitirían unificar, por ejemplo, criterios y creencias doctrinales como la sanación, el cielo, el infierno y el apocalipsis, etc. De este modo, el obispo será el máximo logro de un pentecostalismo nacional, aunque el espacio es más cerrado y selectivo. En cambio, el modelo evangelista del pentecostalismo misionero será más accesible y masivo, incluso prestigioso y admirado. Esto generará una influencia recíproca entre ambos tipos de pentecostalismo, aunque internamente seguirán distinguiéndose y rechazándose.

Los pentecostales misioneros rechazaban a los «criollos» porque no preparaban el sermón, sino que abrían la Biblia «con el dedo gordo derecho» ■

Los pentecostales criollos no reconocían a los pentecostales misioneros como verdaderos pentecostales por dos motivos: no llevaban el «apellido» pentecostal en sus denominaciones y, además, como señalan algunos autores, no se daban los tres glorias a Dios o no danzaban en el Espíritu. Por otro lado, los pentecostales misioneros rechazaban a los «criollos» porque no preparaban el sermón, sino que abrían la Biblia «con el dedo gordo derecho» (pulgar), algo que veían como un acto supersticioso. Pero también había un rechazo a los cultos, que se consideraban desordenados porque la oración se hacía en alta voz o porque se danzaba, etc. Sin embargo, esto intensificaba la identidad pentecostal. Los de origen misionero se sentían pentecostales distintos por su origen

8. L. Orellana, Nicolás Panotto y Zicri Orellana: «El pentecostalismo chileno en Argentina. El trabajo misionero de Elías López en Mendoza» en *Intus-Legere Historia* vol. 12 Nº 2, 2018.

9. Eduardo Carreño: *Clifton Oliver Erickson, s/e*, Santiago de Chile, 1952.

estadounidense, que los hacía sentirse mejores, más cultos, mejor formados que los «nacionales»; por otro lado, los nacionales se hacían ver «más espirituales» por las danzas, las oraciones en alta voz, etc. Sin embargo, cualquier visitante profano no vería diferencias entre cultos pentecostales: todos serían desordenados, grotescos, carnalescos y folclóricos. Además, aunque todos los predicadores pentecostales tuvieran capacitación bíblica o teológica, sus predicaciones eran anecdóticas, testimoniales, con fuerte uso de las emociones y el autoritarismo.

Estancamiento y redefinición (1964-1973). De una u otra forma, el pentecostalismo en esta etapa ha cambiado, aparecen discursos renovadores, como el de la participación y el compromiso social aún incipiente. Se aprecia un cambio en la concepción del trabajo y la educación, que ya no son solo formas de movilidad social, sino además maneras en que los creyentes pueden contribuir más y de mejor manera con sus diezmos y ofrendas a la construcción de templos, para así pasar de la casa-templo al templo propiamente tal.

Aunque en esta época los templos eran pequeños y precarios, estaba cambiando la mentalidad del espacio, el tiempo social y la historia entre los pentecostales. Los barrios marginales, donde se habían construido los primeros templos, comenzaban a urbanizarse, y surgían la necesidad y el deseo de construir instalaciones más grandes. Es decir, se desarrollaba algo propio de un grupo que intentaba ser tomado en cuenta política y socialmente. En esta etapa no se construyeron los grandes templos, pero sí se soñaron, pensaron e imaginaron, por ejemplo, la Catedral Evangélica que fue iniciada a fines de 1967.

Del anonimato a la visibilidad (1973-1986). En septiembre de 1973, Pinochet tomó el poder en Chile mediante un golpe militar y la simbiosis simbólica entre Iglesia católica y Estado sufrió una fisura irremontable. Pinochet, molesto por la condena de la jerarquía católica a las violaciones a los derechos humanos, buscará su legitimación en la iglesia pentecostal más grande de Chile: la IMP.

En un momento, el pentecostalismo fue un canal de expresión para los campesinos, los obreros, los indígenas y el subproletariado, porque, como señala Cristian Parker, «presentó ciertos rasgos de protestas implícitas contra las condiciones de miseria y opresión en que vivían los nuevos contingentes de obreros y subproletarios»¹⁰. Pero esa protesta y rebeldía serán invisibilizadas

10. C. Parker: *La otra lógica en América Latina: Religión popular y modernización capitalista*, FCE, Ciudad de México, 1996, p. 254.

durante la dictadura. No obstante, sí se manifestaría en el nacimiento de cientos de nuevos grupos y denominaciones pentecostales. Pese al llamado a obedecer al pastor, al mismo tiempo se rebelaban contra él, produciendo cismas y llevando una parte de la iglesia como base para levantar una nueva. De este modo, la obediencia a la dictadura derivó en una desobediencia a la figura del pastor-patrón-militar. La obediencia política derivó en rebeldía religiosa, la sumisión al Estado resultó en insumisión a la iglesia. Esto se expresa en el sostenido crecimiento de iglesias evangélicas, especialmente pentecostales, que pasaron de unas 500 denominaciones a comienzos de la década de 1970 a más de 1.500 a fines de 1980. Toda nueva iglesia se constituye a partir de una división de la iglesia original. Un pastor se erige contra el antiguo pastor. Así, la división y el levantamiento contra el pastor se reproducen una y otra vez.

■ El pentecostalismo liminal (1987-2017)

El cuadro que se incluye en la página siguiente presenta porcentajes de evangélicos sobre la población chilena total sin ofrecer datos específicos sobre los pentecostales. Sin embargo, permite deducir aspectos cualitativos. El pentecostalismo crece en épocas de crisis estructurales y por efecto de ellas (1940-1960; 1970-1989). En ese marco, a) el pentecostalismo se presentó como alternativa comunitaria y como un nexo entre campo y ciudad y entre sociedad tradicional y sociedad modernizada, en el contexto del capitalismo exportador de recursos primarios (salitre, carbón) y de la crisis de la sociedad campesina; b) el pentecostalismo se presenta como alternativa proteccionista, participativa e identitaria de frontera sociorreligiosa en contextos de modelo estatista y ausencia de la democracia. Sin embargo, cuando la sociedad chilena habilita otros espacios de participación popular, la identidad pentecostal entra en crisis. Así, desde la segunda mitad de la década de 1980, el movimiento entró en una etapa de crisis de definición.

A partir de fines de la década de 1980, las fronteras identitarias se tornan difusas y ambiguas: los grupos pentecostales se preguntan quiénes son, qué quieren ser, hacia dónde mirar. Unos miran hacia el pasado, reconstruyen la memoria y mitifican a sus fundadores. Otros se preocupan por el presente, pero pocos por el futuro escatológico. Es decir, las doctrinas troncales del pentecostalismo, como el infierno, el cielo, el premilenarismo o el diablo comienzan a declinar, y empiezan a predominar temáticas como la salud, la prosperidad, la vivienda, el trabajo o la educación. Se rompen las fronteras entre sagrado y profano: lo sagrado se profana y lo profano se sacraliza. Ya no

Cuadro

Chile: evolución de la población general y de los evangélicos, 1920-2002

Año	Población total	Evangélicos	Porcentaje
1920	3.785.000	54.800	1,44
1930	4.365.000	63.400	1,45
1940	5.065.000	118.400	2,34
1952	6.295.000	225.500	4,06
1960	7.374.000	425.700	5,58
1970	8.884.000	549.900	6,18
1973	Sin información	Sin información	8,0
1992	Sin información	Sin información	12,4
2002	11.226.309	1.699.725	15,24

Fuente: Óscar Corvalán: «Distribución, crecimiento y discriminación de los evangélicos pentecostales» en *Cultura y Religión* vol. 3 N° 2, 2009.

existe la idea clásica «trabajo para el Señor» y «trabajo para el mundo», ahora, «el trabajo es del Señor y para el Señor». No existe conciencia de peregrinos, ni de oposición a otros grupos religiosos¹¹.

La secularización impactó sobre el pentecostalismo. Fenómenos socioculturales como el regreso de la democracia, el neoliberalismo, la globalización y el posmodernismo lo afectaron profundamente. Se registra una menor asistencia de los pentecostales a los templos, principalmente la segunda generación (aquellos nacidos en hogares pentecostales). Aunque esto afecta a todos los grupos religiosos, los pentecostales aparecen como los más resentidos, habituados a asistir más de una vez a la semana al templo. Esta secularización es interna: se observa en el descenso en la frecuencia de reunión (y la aparición de pentecostales «domingueros»), en el surgimiento de nuevas experiencias religiosas y en los cambios en las creencias, en la moral y en los rituales, con la influencia neopentecostal. Los énfasis del pentecostalismo en el mesianismo y el milenio, el cielo y el infierno, han disminuido. Los líderes pentecostales no solo han traicionado el *ethos* surgido del mito fundacional (el pastor como siervo de Dios), sino que también se han generado distintas polémicas que han aparecido en la prensa como denuncias de enriquecimiento ilícito. Por otro lado, los pastores son criticados y son concebidos por la nueva

11. M. Mansilla: *La buena muerte. La cultura del morir en el pentecostalismo*, UNAP / RIL, Santiago de Chile, 2016.

generación de jóvenes evangélicos universitarios como analfabetos o poco formados; esto provoca o bien deserción o bien traslado del pentecostalismo al protestantismo misionero (metodistas, presbiterianos, bautistas, etc.). De igual modo, las nuevas generaciones discrepan con la concepción homofóbica y con las posturas contra el aborto o contra las adopciones homoparentales.

El pentecostalismo consolidado detenta templos en espacios céntricos, pastores influyentes en las ciudades y en el gobierno, está jerarquizado y ha reemplazado la escala meritocrática por la herencia de cargos. No obstante, en las cúpulas pentecostales se expresan características más generales de la sociedad chilena: centralismo, machismo y traspaso de posiciones de poder. A estos espacios de poder no llegan mujeres ni indígenas; incluso algunos espacios son directamente herencias familiares. En algunas iglesias-catedrales, los pastores reciben diezmos millonarios: es el olvido y la traición al fundacionalismo que predicaba la libertad y la igualdad social, uniendo la propuesta política derechista (libertad) e izquierdista (igualdad), algo que hoy es solo remembranza de un pasado que estos líderes nunca vivieron. Este pentecostalismo incursionó en política en la década de 1990, pero le fue mal:

A mediados de los años 90, surgió entre estos cristianos un movimiento político, la Alianza Nacional Cristiana. En 1996, este grupo firmó un acuerdo electoral con Renovación Nacional. Su convenio facilitó la elección de cuatro concejales en las elecciones municipales de ese año. Dicho acuerdo no pudo ser renovado en la siguiente elección (2000), lo que impidió la reelección de sus candidatos. Uno de los esfuerzos importantes en materia de inclusión política evangélica fue la precandidatura presidencial del pastor Salvador Pino (1999).¹²

Han establecido redes de ayuda social: trabajo carcelario y hospitalario, hogares de rehabilitación de drogadictos y alcohólicos, hogares de ancianos, escuelas y liceos. Fueron beneficiados con la Ley de Igualdad Religiosa (1999) y su posterior aplicación en distintas reparticiones de gobierno, y así varios pastores se transformaron en funcionarios gubernamentales. En regiones y alcaldías han alcanzado visibilidad mediante la Unidad de Pastores Comunales y consiguieron cercanía y poder negociador significativo. El gobierno ha reconocido, a través del Senado, un pastor de cada región de Chile como hijo ilustre de la ciudad. Los alcaldes han reconocido póstumamente a pastores, preferentemente pentecostales, y bautizaron calles con sus nombres.

12. María Francisca Caldeón: «En busca de la tierra prometida... Cultura política de líderes evangélicos», tesis de maestría en Ciencia Política, Universidad de Chile, 2008.

En consecuencia, el pentecostalismo abandonó el discurso de protesta social y simbólica: los demonios son enfrentados mediante textos psicológicos (*spiritual coaching*), los enfermos van a las clínicas, los cismas se enfrentan en los tribunales de justicia y no «a la buena de Dios»; los templos se construyen con créditos hipotecarios, préstamos bancarios o cheques y transacciones electrónicas de los «hermanos bendecidos», y en su edificación, la prestación de servicios ha desplazado a los trabajos voluntarios; la atención pastoral está mediada por el trabajo de secretarías y agendas mensuales; los pastores, especialmente los obispos, ya no van acompañados de ujieres sino de guardaespaldas; los predicadores ya no predicán en las calles sino que son conferencistas internacionales, y cuando viajan de iglesia en iglesia, no se hospedan en casa de hermanos sino en hoteles; la moda es que los nombres de pastores, obispos o superintendentes sean desplazados por el de «apóstol» o «profeta». Estos «personeros» de Dios aparecen ahora en los *mass-media*, en portadas de diarios y en reuniones con representantes del gobierno. La sociedad chilena ya no es suciedad, como antes predicaban, sino un pequeño cielo y una sombra milenaria para disfrutar, por lo cual el discurso del cielo es para funerales; el infierno pasó de moda y el Diablo es metaforizado. Los pentecostales lo llaman el «tiempo de la cosecha».

Las iglesias comienzan a concebir la acción política como una forma más de evangelización ■

■ **Pentecostalismo indígena: el doble estigma**

Los indígenas chilenos, como los de toda América Latina, eran y son grupos de personas estigmatizadas. Son vistos como pobres, alcohólicos, sucios, flojos y sin interés por la movilidad social. Esto ha sido el fundamento para la expropiación de sus tierras y el desprecio de su lengua nativa y de toda su cultura (alimenticia, educacional, indumentaria, habitacional, mitos y líderes). Sin embargo, los grupos indígenas encontraron en el pentecostalismo una esperanza de redefinición identitaria, aunque por ello fueran doblemente estigmatizados: como indios y como «canutos», como se llama en Chile a los protestantes.

El movimiento pentecostal comenzó a vincularse tempranamente con el mundo mapuche: tomó contacto con ellos en 1911. El contacto no se originó como resultado de misiones pentecostales a territorios con gran población indígena, sino por la migración de los indígenas a las ciudades (Concepción y Temuco), donde encontraron a los pentecostales en sus propios lugares de

residencia, barrios pobres y marginales, donde poseían sus templos, o también en las calles y caminos cuando salían a predicar. Cada vez que algún indígena se convertía al pentecostalismo, era conminado rápidamente por este movimiento a regresar a su tierra para llevar la nueva religión, especialmente a su núcleo familiar¹³.

En cuanto al pentecostalismo y su vínculo con los aymaras, primero llegó en 1938 al altiplano boliviano de la mano del pastor Manuel González, mientras que al altiplano chileno llegó en 1957 a través del converso y luego pastor Braulio Mamani, quien comenzó a predicar en lengua aymara en Cariquima (Chile) y llegó hasta Sabaya (Bolivia). Durante los primeros años, su crecimiento fue muy lento, pero se fue acelerando a partir de la década de 1970 con la asunción del liderazgo indígena local. Mamani destacó que, en 12 años de trabajo, había levantado más de 40 locales (iglesias pequeñas) en esta frontera chileno-boliviana. Utilizó su testimonio para llegar hasta sus hermanos aymaras; una vez que estos se convertían, se sellaba entre ellos una doble hermandad: indígena y pentecostal. La supuesta desventaja de la lengua se constituyó en el motor de la conversión, junto con otros elementos significativos, como los sueños y las interpretaciones de las enfermedades como signos del llamado de Dios¹⁴.

La comunidad indígena, desestabilizada por los acelerados procesos de modernización (urbanización, crisis económica, crisis política, etc.), habría visto en el pentecostalismo una forma de comunidad sustituta que le permitía reproducir el orden tradicional propio de las poblaciones indígenas rurales, actuando como una especie de refugio sociocultural. En esta propuesta, para el caso urbano, el concepto de comunidad remitía a una entidad unitaria, auto-suficiente, clausurada, fuente de valores (o antivalores) y ajena a las hibridaciones. No obstante, en el mundo rural e indígena ocurrió todo lo contrario: emergieron comunidades familiares, híbridas, indígenas, dirigidas por indígenas y alejadas del control metropolitano. Lo que importaba a la dirigencia urbana era la cantidad de conversos y bautizados y según esta medida, se trataba de un crecimiento exitoso; por lo tanto, el evangelismo del mundo rural no era controlado, vigilado, intervenido ni obstaculizado. Ya sea que

13. M. Mansilla, Wilson Muñoz y L. Orellana: «Los dilemas comunitarios y étnicos y religiosos. Las investigaciones antropológicas del pentecostalismo aymara y mapuche en Chile (1967-2012)» en *Estudios Atacameños* vol. 49, 2014.

14. M. Mansilla y Wilson Muñoz Henríquez: «¿Evangélicos o aymaras? Dinámicas de las representaciones culturales de los evangélicos aymaras (Chile)» en *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* N° 54, 2017.

se tratara de la comunidad mapuche-pentecostal o aymara-pentecostal, en realidad se trataba predominantemente de una comunidad indígena pentecostal, en tanto sus valores y prácticas identitarias solían estar alineadas con la religión pentecostal, pero teniendo como base y fundamento el horizonte indígena. En este escenario, más allá de las limitaciones socioculturales estructurales, los sujetos pudieron desplegar paulatinamente una serie de prácticas y creencias, lo que en última instancia haría más efectiva y dinámica la conversión, su pertenencia al movimiento religioso y a su etnia, y finalmente su identificación identitaria. De este modo, el pastor era considerado un «hulmen» entre los mapuches o un «jilakata» entre los ayamaras.

■ Los pentecostales y la política

Los pentecostales hicieron cuatro intentos de que uno de los suyos accediera a la Presidencia y no les fue bien: el primero fue en 1938, con Genaro Ríos («el hermano Genaro»); el segundo fue en 1970, con el pastor Manuel Vergara de la Iglesia Evangélica del Pesebre Humilde de Cristo, quien no logró las firmas exigidas para candidatear. El tercero fue Salvador Pino Bustos en 1999. Un cuarto intento, con menos suerte aún, fue en 2017.

Hasta noviembre de 2017, se creía que el único diputado evangélico había sido Edmundo Salas, quien ejerció su cargo por el Distrito 45 (Región del Biobío) entre 1990 y 2006. Según Salas, fue evangélico desde niño y se hizo militante del Partido Demócrata Cristiano en 1967. No obstante, en las últimas elecciones presidencial y parlamentaria (2017), la intervención de los pentecostales en política junto con otras tradiciones evangélicas y protestantes fue notoria, y actualmente hay tres diputados pertenecientes al partido Renovación Nacional (RN), de tradición derechista. Todos fueron elegidos con un discurso vinculado a la ideología del «ombliguismo», es decir, la permanente oposición de las iglesias evangélicas, en particular de las pentecostales, a los proyectos del Estado en relación con las libertades sociales, como la ley de aborto, la ley de diversidad sexual, la ley de identidad de género, etc., en línea con batallas conservadoras más globales contra la denominada «ideología de género». ☒

Dios y el «diseño original»

La cruzada evangélica contra el matrimonio igualitario en Cuba

ABRAHAM JIMÉNEZ ENOA

La discusión de la nueva Constitución cubana alentó una fuerte movilización de las iglesias evangélicas. El blanco era el artículo 68, que habilitaba el matrimonio igualitario. Finalmente, el gobierno retiró el artículo antes de que la nueva Carta Magna fuera aprobada en febrero pasado en un referéndum popular. No obstante, tanto el desarrollo evangélico como el de los movimientos LGBTI son parte del nuevo paisaje cubano, en medio de las reformas y de la apertura limitada, hoy, por primera vez en medio siglo, sin un presidente de apellido Castro.

Todos los martes, todos los jueves, todos los sábados, de todas las semanas, alrededor de 700 feligreses esperan las 10 de la mañana con el estómago vacío. «Es un culto de ayuno», dice el diácono Omar Rivas en la puerta de la Iglesia Metodista Universitaria del Vedado, y explica que «para que el Espíritu Santo se apodere del cuerpo, no se pueden ingerir alimentos porque se generan desechos en el organismo». El templo está situado en la intersección de las calles 25 y κ. Es grande, espacioso, está rodeado por unos jardines bien cuidados. En la fachada, en una ventana, luce una pancarta a colores de casi dos metros de alto.

La pancarta reza: «Estoy a favor del diseño original» y muestra las siluetas de cuatro muñequitos que simulan a un hombre y una mujer que llevan de la mano a dos niños. Debajo de las figuritas, otro mensaje: «La familia como Dios la creó». Luego, una imagen: un grupo de fieles celebra la unión matrimonial

Abraham Jiménez Enoa: periodista cubano. Es director de *El Estornudo*, una revista digital con sede en La Habana.

Palabras claves: Constitución, evangelismo, matrimonio igualitario, Raúl Castro, Cuba.

de una o varias parejas. Al final, una última frase: «Matrimonio = hombre + mujer». Dentro del templo, en uno de los alargados asientos de madera, una anciana tiembla mientras ora con los ojos cerrados. Su susurro se mezcla con el del resto de los devotos y provoca una especie de zumbido que se esparce por todo el recinto. Faltan aún algunos minutos para las 10 am, y mientras el pastor se alista para subir al estrado, algunos parroquianos aprovechan para predicar.

A través de varios bafles, colgados en las paredes blancas y azules del templo, se escucha: «Te pedimos por Cuba, por los pecados de esta tierra, misericordia por los gobernantes de esta nación». Es la prédica de una señora que se mueve por toda la parte delantera del salón con un micrófono en la mano. Los feligreses del fondo, los que casi no pueden ver hacia delante por la lejanía, levantan la vista y la posan en una de las tres enormes pantallas LED que reproducen lo que acontece. Una muchacha comienza a tocar el piano. Es el turno de la prédica del pastor. Su nombre es Lester Fernández, tiene 39 años, usa gafas de pasta y estará hablándole a todo su rebaño por dos horas.

Durante la arenga, Fernández dirá frases como esta: «Una nación se revela en contra de la voluntad de Dios y si el juicio viene en contra de la voluntad de Dios, las catástrofes naturales serán cada vez peores. Entonces, necesitamos quien nos pastoree». U otra como esta: «Tus hijos no van a estar siempre bajo tu resguardo, no te aferres a ellos, la vida es un sople, aférrate a Dios, necesitamos al pastor». En el culto hay un momento para la oración, para el rezo individual. Algunos se arrodillan en el suelo, otros casi se acuestan, o se viran de espaldas al estrado para apoyar el rostro y las manos en el asiento. Después bailan, cantan, con el «Aleluya». Casi al final del ayuno, el pastor Fernández dice que quiere compartir algo con los fieles. Todos hacen silencio y escuchan con atención. «Hace unos días, Dios, en una farmacia, le puso delante a Marielita Castro a una de nuestras hermanas». Los fieles gritan exacerbados después de la noticia. «¡Ay, Dios mío, por qué no me la pones a mí para que veas todas las cosas que le voy a decir!», exclama primero y agrega después: «pero nuestra hermana le habló desde la génesis hasta el final y terminó diciéndole, a pesar de todo, Dios te ama». La algarabía es infernal, la historia del encuentro de una parroquiiana de la iglesia con la hija de Raúl Castro, ex-presidente y primer secretario del Partido Comunista de Cuba (PCC) –único legal en el país–, sabe a triunfo en el templo. En la puerta de la congregación se han tenido que quedar varios devotos, pues el salón está repleto, no hay más sitio. Hay una frase tallada en el concreto encima de los que se apiñan en la entrada para escuchar la prédica del pastor: «Yo soy el camino, la verdad y la vida».



Fidel Castro enfermó gravemente en 2006. Un problema intestinal provocó que entregara sus poderes de manera interina a su hermano Raúl Castro, quien asumió formalmente la Presidencia de la isla dos años más tarde y en poco tiempo comenzó a reformar los sectores de la nación que a lo largo de 49 años su hermano –17 de primer ministro y 32 de presidente– había obstruido. Después de mucho tiempo y poco a poco, los cubanos obtuvieron, por fin, la posibilidad de comprar y vender sus casas y autos, pudieron acceder a los hoteles de su isla, comenzaron a conectarse a internet y supieron lo que era

**Mariela Castro,
con su padre en la silla
presidencial, aprovechó
la coyuntura para
fortalecer el Cenesex ■**

montarse en un avión y estar por unos días fuera de la versión caribeña del socialismo. Mariela Castro, con su padre en la silla presidencial, aprovechó la coyuntura para fortalecer el Centro Nacional de Educación Sexual (Cenesex), una institución que dirige desde 2000 y que es reconocida internacionalmente por su labor en la defensa de los derechos de las personas LGTBI en Cuba. Así, una comunidad que había estado excluida del discurso político y de la agenda pública del país, comenzó a abrirse espacio.

Raúl Castro se mantuvo como presidente durante dos mandatos de cinco años. Y en abril de 2018 le entregó su cargo al ingeniero electrónico Miguel Díaz-Canel, el primer cubano que, desde 1959, sin el apellido Castro, guía los hilos de la nación. En su discurso de despedida frente a la unicameral Asamblea Nacional, Raúl Castro dedicó parte de sus palabras a la impronta que dejó: una Cuba diferente y cambiante, con una Constitución añeja –de 1976, modificada en 1992 y 2002– que nada tenía que ver con el país emergente que surge. El nuevo gobierno tendría que encargarse de reformarla y someterla a un referéndum popular. Fue entonces cuando un equipo de trabajo presidido por el propio ex-presidente elaboró el nuevo proyecto de Constitución. Los 605 diputados parlamentarios lo discutieron y luego, entre agosto y noviembre de 2018, fue sometido a consulta en las calles y en los centros laborales. Según datos ofrecidos por el gobierno, se celebraron 133.681 reuniones populares en las que participaron 8.945.521 de los 11,2 millones de habitantes de la isla. Las opiniones fueron compiladas por funcionarios del PCC y presentadas a la comisión que trabajó en la elaboración de la nueva Carta Magna para una última revisión y su posterior consulta popular mediante un referéndum.

El artículo número 68 del borrador inicial, que definía el matrimonio como «la unión entre dos personas», fue el más polémico. Según cifras del gobierno, el apartado originó 192.408 opiniones, 24,57% del total de la consulta. Además, fue mencionado en 88.066 reuniones –66% de ellas–. Homero Acosta, secretario del Consejo de Estado, dijo en diciembre pasado que la mayoría de las opiniones proponían «sustituir la unión concertada entre dos personas y volver a un hombre y una mujer». La principal voz que se alzó en contra de abrirle la puerta al matrimonio igualitario en Cuba, desde que se publicó el proyecto de reforma constitucional, fue la de varios grupos evangélicos que desplegaron una inusual campaña en el espacio público, en una nación donde la libertad de expresión es una utopía.

El primer gesto fue una declaración oficial en la que se unieron la Iglesia Evangélica Pentecostal Asamblea de Dios, las Convenciones Bautistas Occidental y Oriental, la Liga Evangélica de Cuba y la Iglesia Metodista en Cuba. Allí puede leerse:

1. Que la familia es una institución divina creada por Dios y que el matrimonio es exclusivamente la unión de un hombre y una mujer, según enseña la Biblia, la palabra de Dios.
2. Que la ideología de género no tiene relación alguna con nuestra cultura, nuestras luchas de independencia, ni con los líderes históricos de la Revolución. De igual manera, tampoco guarda vínculo con los países comunistas, dígase la antigua Unión Soviética, China, Vietnam y menos aún Corea del Norte.
3. Que la gracia de Dios es para todos los seres humanos independientemente de su orientación sexual e ideología política o religiosa, para ser regenerados y transformados una vez que hayan procedido al arrepentimiento, por medio de la fe en Jesús Cristo.

La campaña no solo contempló la promoción de la declaración. Los representantes de estas iglesias abandonaron sus templos y salieron a la calle a transmitir un mensaje: «Estoy a favor del Diseño Original. Matrimonio = hombre + mujer». En todo el país comenzaron a pegar carteles y pegatinas con la misiva: en las puertas de las casas, en los postes de electricidad, en las paradas de ómnibus, en los parabrisas de los autos... Organizaron además jornadas en las que, paralelamente, en las provincias de Guantánamo, Holguín, Pinar del Río y La Habana, repartieron biblias en las principales avenidas mientras predicaban sobre la posición de Dios con respecto a la composición de la familia, que se contraponía a la intención del Estado cubano de hacer legal el matrimonio entre homosexuales. Las manifestaciones más notorias fueron las que se realizaron en La Habana, una en los predios de la Iglesia Metodista de Mariano, donde se agolparon más de 3.500 fieles en un culto

bautizado «Clamor por la familia», la otra en el Malecón, organizada por la misma congregación de Marianao y la Iglesia Metodista en Cuba. Ambas iglesias decidieron terminar la ceremonia con una fiesta de confirmación de votos matrimoniales frente al mar. Así, más de 200 parejas posaron, vestidos de cuello y corbata los hombres y con ropas nupciales las mujeres, para reafirmar el compromiso de «amarse hasta que la muerte los separe» y que «varón y hembra» es el matrimonio y la base de la familia «como Dios nos creó».

Con la llegada a Cuba del servicio 3G para teléfonos celulares, las redes sociales se convirtieron en otro bastión de los evangélicos para promover sus campañas. Con la tecnología en función del credo, han podido divulgar cada uno de sus cultos y ceremonias haciéndolos visibles más allá de los límites de sus templos, más allá de sus feligreses. Hace un par de meses, un video clip de hip hop evangélico se hizo viral y levantó un polvorín de polémicas en las redes por su letra agresiva y por estar cargado de mensajes de violencia y odio a través de alegorías simbólicas. «Diseño original» es el nombre, y su director es un tal CJ Martínez, a todas luces un seudónimo. Las imágenes son en blanco y negro y está filmado en un primer plano fijo. En cámara solo aparece un novel rapero que desliza su flow. A medida que avanza el clip, fieles evangélicos –niños, adolescentes, hombres, mujeres, ancianos– van apareciendo en la propia silueta del intérprete y tararean la letra mientras se escucha la voz del rapero. «Ayer fue prohibido / hoy es aceptado / mañana por algún motivo va a ser obligado», dice uno de los estribillos referidos al matrimonio gay. En el minuto 3:05 tiene lugar la siguiente escena: un adolescente sale en cámara, hace como si rapeara, estruja su rostro, pone cara de malo, mueve su cabeza al ritmo frenético de la canción y simula degollarse con la mano derecha. En ese instante la canción dice: «No quiero esta depravación en mi país / Arranquemos el mal / Sí / Pero de raíz / Quiero que mi hijo crezca en un lugar feliz». Al parecer, el movimiento contra el matrimonio homosexual liderado por una fracción de las iglesias evangélicas cubanas asustó al gobierno, pues la campaña promovida fue a su vez una campaña por el «No» a la reforma constitucional.

Según la Oficina Nacional de Estadísticas (ONEI), de los 11,2 millones de habitantes de Cuba, 10% pertenece a las iglesias evangélicas. Varios de sus representantes, al ver la posición del Estado en favor de la ampliación de los derechos de los homosexuales, decidieron reunir entre 21 denominaciones más de 500.000 rúbricas para oponerse a la reforma constitucional. El Estado, que nunca antes había sentido una confrontación tan directa, acostumbrado a imponer su voluntad política e ideológica a cualquier costo, temió



EI
TO

que la situación se le escapara de las manos, pues no solo los evangélicos eventualmente podrían decir «no» a la nueva Carta Magna, sino que, según la ONEI, alrededor de la mitad de la población cubana sigue doctrinas regentadas por preceptos bíblicos –católicos, evangélicos, testigos de Jehová, entre otros grupos religiosos– y, por tanto, asumen de manera tradicional la composición de la familia. Todos ellos también eran potenciales votantes del «No».

Aquí no hay vencedores y vencidos. Lo que estaba antes es la voluntad que tenemos, pero este no era el momento para establecerla porque no hubo consenso. Pero mantenemos la intención de lograrlo en el futuro. El Código de Familia se someterá a votación porque es la forma más democrática de definirlo,

declaró el secretario del Consejo de Estado Homero Acosta en diciembre pasado ante la Asamblea Nacional, y dejó así en claro el paso atrás del gobierno. De esta manera, la comisión que elaboró el proyecto de reforma constitucional modificó el polémico artículo 68 convirtiéndolo en un nuevo apartado, el 82, en el que se define el matrimonio como «una institución social y jurídica que se funda en el libre consentimiento y en la igualdad de derechos, obligaciones y capacidad legal de los cónyuges». No obstante, el artículo comprende una polémica disposición transitoria, la cual indica que una vez entrada en vigor la nueva Constitución que fue aprobada el 24 de febrero con 86,85% de los votos, se realizará una consulta para la aprobación del Código de Familia. Y es ahí donde debe quedar declarada «la forma de constituir el matrimonio», para luego lanzar otro referéndum que pondría los derechos de los gays en manos de la mayoría.



«Es un momento muy decisivo el que se está viviendo en el país, el artículo 82 divide a la iglesia», afirma el reverendo Raúl Suárez, con voz suave, casi imperceptible, en un salón del Centro Memorial Martin Luther King, una organización macroecuménica de inspiración cristiana de la que es director y fundador. Suárez tiene 83 años y, aunque ya es un pastor jubilado, aún es el rostro del protestantismo en la isla. Fue presidente del Consejo Ecuménico de Cuba y pertenece a la Iglesia Bautista Ebenezer. Es pequeño y liviano, mira fijo a los ojos, habla despacio, bien bajito, con puntos y comas, con una cadencia exacta. «El protestantismo llegó aquí en la década de los ochenta del siglo XIX. La primera en existir fue una iglesia evangélica episcopal sin apellido y a partir de ahí comenzaron a unirse otras iglesias», cuenta a modo de repaso histórico.

En Estados Unidos, en esa época, un grupo de cubanos conoció el Evangelio, se bautizó y regresó para fundar las primeras iglesias protestantes cubanas. En 1898, con la intervención militar estadounidense en la isla y su posterior ocupación, juntas misioneras del sur y el norte de EEUU organizaron nuevas iglesias en el país. Poco a poco, los norteamericanos recién llegados fueron asumiendo el liderazgo del protestantismo en la nación, al discriminar a los cubanos por su corta experiencia. Así, desde los inicios del siglo XX y hasta 1959, los principales representantes de las iglesias protestantes en Cuba fueron estadounidenses. «Con el triunfo de la Revolución Cubana en 1959 se inició un proceso de nacionalización de ese protestantismo. Los dos primeros años fueron de mucha felicidad, todo el mundo se enamoró de la Revolución. Hubo mucho bautismo y crecieron considerablemente las iglesias», cuenta Suárez. Pero, a partir de 1962, Fidel Castro emprendió su romance con la Unión Soviética e importó el modelo soviético con respecto a la religión. En un abrir y cerrar de ojos, en las escuelas y universidades se comenzó a enseñar marxismo y el Estado se convirtió al ateísmo.

En un abrir y cerrar de ojos, en las escuelas y universidades se comenzó a enseñar marxismo y el Estado se convirtió al ateísmo ■

Hubo una presión ideológica muy fuerte. La gente se hacía marxista de la noche al día porque creían que era lo mismo que el ateísmo. Creció un sector ateo materialista dentro de la Revolución que entendió que los homosexuales, los delincuentes y los religiosos no estaban aptos para servir a la patria. Así se instauraron las UMAP [Unidades Militares de Apoyo a la Producción] con esos tres grupos. Una medida que, según me dijo Fidel, surgió de un grupo de generales dentro del Ejército

rememora el pastor. Suárez tenía 35 años cuando tocaron a la puerta de su casa. De algún modo, algo en él, en su interior, le decía que ese día estaba por llegar. El rumor de que en la provincia de Camagüey estaban encerrando a las personas que el gobierno consideraba «desafectas» ya había llegado a sus oídos. Después de abrir la puerta, le entregaron una citación, con un día, hora y lugar. «Lleva un cepillo y pasta dental, poca ropa, nada más», le dijeron. Tras varias horas de viaje, un ómnibus lo depositó en una de las UMAP, los campos de trabajo forzado que el gobierno cubano instauró entre 1965 y 1968. Allí estuvo diez meses. Primero trabajó en la agricultura, después en la cocina y terminó como planificador de una brigada de corte de caña. Su estancia no fue de las más prolongadas, corrió con suerte: cuando todo indicaba que llegaría al año en aquel lugar, llegó una orden desde las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) con la indicación de que los mayores de 27 años podían regresar a casa.

A pesar de cargar en su espalda, y para siempre, con el peso de la discriminación, Suárez perdonó a Cuba, pero, sobre todo, perdonó a Fidel Castro. «En 1984, el reverendo Jesse Jackson visitó Cuba. Organizamos un culto donde fue el predicador. Asistieron 35 denominaciones religiosas. Fidel también acudió a esa celebración y a partir de que entró en ese templo, sin gorra, cambió el panorama de la religión en el país». Un año más tarde, por primera vez después del triunfo revolucionario, Fidel Castro sostuvo un encuentro con 14 líderes protestantes, y entre ellos se encontraba el reverendo Suárez. La reunión duró alrededor de tres horas y media. Tenía la intención de limar las asperezas de antaño. «Somos compañeros, hermanos, cubanos, tenemos que llevarnos bien todos, trabajen para que la iglesia entienda la obra de la Revolución, que yo hablaré con la Revolución para que los entienda a ustedes», les encomendó Castro. Luego hicieron un brindis. Hoy, Cuba tiene reconocidas 57 denominaciones religiosas evangélicas; de ellas, 32 pertenecen al Consejo de Iglesias Ecuménicas. El resto decidió no pertenecer a la institucionalidad.



«El matrimonio igualitario es una cuestión del Estado, que reconoce que es un derecho que tienen los homosexuales de unirse entre ellos y formar una pareja estable. De las iglesias bautistas, como la mía, ninguna se ha reunido para firmar un acuerdo en contra», aclara Raúl Suárez haciendo alusión a la declaración pública que hicieron algunas de las iglesias evangélicas asentadas en la isla. El reverendo es partidario de «respetar la libertad que tiene cada persona de decidir qué hacer con su vida, siempre que contribuya al bien colectivo». Pero opina que «el pueblo no ha sido instruido todavía para esto, por eso hubo tanto debate, el tema del matrimonio homosexual está verde en Cuba».

Suárez recuerda que en 1993 acudió una noche al cine. Quería ver un largometraje que había sido recién estrenado y del que todos hablaban: *Fresa y chocolate*. Cuando la película llegó a su fin, se descubrió con lágrimas en los ojos, abandonó la sala con un pañuelo en la mano. El film de Tomás Gutiérrez Alea y Juan Carlos Tabío le oprimió el pecho. «Educó al pueblo, más que de tolerancia trataba de amor al prójimo, fue una película que hizo propaganda positiva», dice Suárez sobre la impronta que ha dejado la película en la sociedad cubana, el relato de la amistad entre dos jóvenes: un estudiante universitario comunista adoctrinado por sus prejuicios y un discriminado artista homosexual.

Cuando Suárez estaba activo como pastor de su iglesia, una pareja de jóvenes gays comenzó a acudir a sus cultos. El reverendo les abrió las puertas y el resto de los fieles los acogieron como hermanos de fe. Tiempo después, ocurrió un encontronazo. Un día el pastor salía del templo y se topó con la pareja que se besaba, que se abrazaba, enroscados los dos delante de la iglesia. Los llamó a contar, los regañó. Les dijo que estaban poniendo en riesgo su pastorado y que lo podían sacar de la iglesia por culpa de ellos, por su conducta impropia. «Ustedes tienen bastante tiempo para estar solos, tienen que darse a respetar», les indicó. La pareja aceptó la crítica y hoy, cuenta, siguen acudiendo a misa y están bautizados.

La Iglesia Bautista Ebenezer se distingue por ser inclusiva. Uno de sus tres pastores es gay y varios de sus 150 feligreses también lo son.

La Iglesia Bautista Ebenezer se distingue por ser inclusiva. Uno de sus tres pastores es gay ■

A veces me preocupa que la gente crea que esta es la iglesia de los homosexuales –dice Sánchez–. Ellos vienen aquí no porque lo sean, sino porque son cubanos, personas que han tomado una decisión de fe también como el resto. La Biblia no es un código de ética nada más, con ella se educa, se forma a la gente, se aprende a respetar.

Antes de asumir la jubilación, otras de las acciones que realizó el reverendo en favor de los homosexuales fue invitar a su iglesia a un ginecólogo y a un psicólogo para que ofrecieran conferencias a sus fieles. «Quería que la gente entendiera que la homosexualidad no es una enfermedad ni un vicio».



«Se confunde el mensaje del cristiano con el odio. El odio tiene que ver más con un sentimiento que con una expresión», dice, sin inquietarse, Sandy Cansino, presidente de la Unidad Pastoral en La Habana. A los 45 años, Cansino se ha vuelto un personaje rechazado por los activistas de la comunidad LGBT en Cuba. No hay día que pase que no se pelee en las redes sociales con varios de ellos. Su perfil en Facebook es un campo de batalla, un ring de boxeo. Es, de algún modo, la insignia del evangelismo virtual, su seña y escudo. Es mulato, corpulento, usa espejuelos y todo el tiempo expone su criterio, dice lo que cree sin temor al debate. Sentado en uno de los bancos de madera del templo de la Liga Evangélica de Cuba expone: «A la comunidad homosexual le digo que Cuba es un paraíso para ellos. Les han abierto las posibilidades para que estén presentes en la cultura, en el arte, en la televisión, tienen participación social. No encuentro la discriminación por ningún lado». Este es el

eje de una teoría que ha elaborado con el paso de los años. Cansino cree que «desgraciadamente, Cuba es un país pobre y los aliados se le están cerrando, por eso está buscando dinero por todas partes y la ONU tiene mucho para emplearlo en los derechos de los homosexuales».

Según el pastor, personas que están en el más alto nivel del gobierno lo mantienen informado. Sus fuentes le han dicho que «Cuba se está preparando para ser un lugar donde puedan venir a operarse los gays, para volverse un paraíso, un sitio donde la ciencia esté en función de la diversidad». Una situación que le provoca irritación, que lo enfada hasta más no poder. Cansino piensa que los cubanos están dejando de ser cubanos porque están importando la cultura y las costumbres europeas. De algún modo, asocia la homosexualidad con una conducta europea; la expresión de libertad sexual con una imposición social. «Esto se ha vuelto una isla de turismo sexual. Homosexuales mayores están viniendo a tener relaciones con jovencitos. Es un panorama terrible. Si se legalizan estas medidas para los gays, se instaura también la prostitución en Cuba. Por eso es que están creando estos servicios de salud», opina Cansino. Entre las cosas que le han informado sus fuentes, según el pastor, se encuentra la construcción, por primera vez en la nación, de un hotel destinado a la comunidad LGBT. Y está en lo cierto, pues a mediados de este año la compañía Muthu Hotels & Resorts, en colaboración con Gaviota –un grupo empresarial de las Fuerzas Armadas– tiene previsto abrir un hotel cinco estrellas plus en Playa Playuela, Cayo Guillermo. «La Revolución nació porque íbamos a ser el burdel de las Antillas. Ahora estamos retrocediendo a ese nivel. Toda la evolución que se ha alcanzado, tras miles de años de humanidad, hoy ya no sirve. La ideología de género no ha sido efectiva en el poco tiempo que lleva de existencia», dice Cansino.

El líder evangélico dice estar cansado de «los ataques infundados» de Mariela Castro y de la comunidad LGBT ■

Con respecto a la aprobación de la reforma constitucional y la entrada en vigor del artículo 82, el pastor evangélico cree que «es ambiguo» y «puede repercutir en el futuro de una nación». Como la mayoría de los cristianos que se oponen a la homosexualidad, asume que Mariela Castro es la gran culpable «de lo que está ocurriendo en el país con respecto a los gays». «Lo que ha sucedido es porque ella es la hija de Raúl Castro. ¿Por qué no se ha manifestado contra el sistema político cubano que es heteronormativo y nos satanizan a nosotros?». El líder evangélico dice estar cansado de «los ataques infundados» de Mariela Castro, de la comunidad

LGBT y de la Seguridad del Estado. Dice que todos siempre argumentan lo mismo, sin razón, sin convencimiento: que la iglesia es contrarrevolucionaria, que recibe dinero del exterior para sus campañas, que la Central de Inteligencia Americana (CIA) está detrás de ellos moviendo los hilos. Las últimas cinco veces que Cansino ha salido del país han sido un embrollo. Lo han sacado de la fila de migración, le han quitado el pasaporte, lo han llevado a interrogatorio. «No tengo ningún misterio, me tienen montada una guerra psicológica. El Señor es el que me da fuerzas para salir adelante», afirma. Según explica, la comunidad evangélica internacional tiene la vocación de servir en todo el mundo. Es por ello que recibe dinero para sus proyectos comunitarios y que solamente lo pone en función de ese fin. Algunos de esos proyectos son ayudar económicamente a los payasos terapeutas de los hospitales infantiles o a los damnificados de los desastres naturales. Uno de los mayores reclamos de los cristianos en Cuba es que el gobierno los autorice a realizar una manifestación pública, como la comunidad LGBT, que celebra todos los años una jornada dedicada a la lucha contra la homofobia y la transfobia. «Nada de lo que hemos hecho se ha hecho con autorización del gobierno. Si ellos tienen una marcha, que nos den una también a nosotros. ¿Cuál es el miedo? Si ningún cristiano ha ido a tirarles piedras, a tirarles una bolsa con estiércol. Ellos sí son capaces de hacer cualquier cosa».

En la contienda virtual que sostiene Cansino cotidianamente con activistas LGBT, ha salido a relucir un rumor punzante. El pastor ha hecho caso omiso, se ha pasado con ficha para evitar una polémica encendida que lo haga perder los estribos. Pero es un dato que sus rivales manejan como un as en su contra. Dice que el hecho de que utilicen el discurso de que su hija es lesbiana es una bajeza. «No tengo problema alguno con el camino que puedan coger cualquiera de mis dos hijos. Son adultos y escogen lo que quieren, no controlo sus vidas íntimas. Los eduqué con principios para el beneficio social. Que me digan eso es una bajeza digna de las personas que lo dicen».

Cansino alega que es «el colmo de la desfachatez» que los activistas quieran quebrarlo utilizando esa arma filosa, y que, por esa misma razón, a pesar de estar abierto al diálogo, ha tenido que bloquear a algunos en las redes sociales. «Cuando me escriben por privado, me ofenden, me dicen malas palabras, me amenazan, pero lo tengo todo guardado por si un día me pasa algo. Si tú eres hombre, hombre, no armas ese chisme; entonces, es que estás a punto de ser homosexual».



Cuatro o cinco meses fue lo que duró. No más. Ese tiempo le bastó para hartarse. «Mucha hipocresía, mucha mentira, vergüenza me daban mis hermanos, me cansé», dice de carretilla Roberto Ramos, sin tomar apenas aire. Ramos es un artista visual de 43 años. Está sentado encima de una patineta de skateboard en el estudio de tatuajes La Marca, en La Habana vieja. Tiene el pelo largo y lo lleva recogido como un samurái, es delgado como un palillo de dientes. El paso del tiempo no ha cambiado su estilo de vida.

Hace 25 años, Cuba padeció los peores días de su historia. El campo socialista se había desplomado y la isla dejó de amamantarse con las importaciones que llegaban en cantidades industriales desde Europa del Este. El PIB se contrajo en 36%. «No había nada que hacer, no había actividades en la calle, no había conciertos, no había nada, mucha hambre y mucho aburrimiento era lo que había». Entonces, un día, su hermano menor, que de vez en cuando iba con unos amigos a pescar a Tarará, un balneario al este de la ciudad, lo invitó a que lo acompañara a su casa de estudio religioso. Llegó al culto, entró, conversó y no le desagradó la idea. Empezó a acudir. Poco tiempo después se bautizó en la iglesia de Marianao.

«Los pastores se sienten con un poder sobre uno, tienen mucho ego y se les olvida para qué uno va a la iglesia». Se queja de que «se supone que para aceptar al Señor o a Jesús Cristo como salvador, hay que cambiar el modelo de vida, pero ellos no se conforman con la transformación espiritual del ser». En su iglesia, a Roberto Ramos le empezaron a cuestionar su manera de vestir y el largo de su pelo. Los pastores, además, sostenían que la homosexualidad es un pecado y que en la iglesia abundaban los gays «convertidos», las personas que después de aceptar a Jesús dejan, por obligación y conciencia, de tener relaciones con otras personas de su mismo sexo, porque «Dios los aborrece». El artista comenzó a observar por todas partes actitudes machistas que dejaban a las mujeres en un segundo plano, y que había cultos destinados a enjuiciar sus comportamientos. «Discriminaban a la gente, la transformación también tenía que ser física y yo seguí con mi pinta *grunge*. Decían que es un plan divino, pero parece que el plan divino era que yo mintiera y dijera que Dios me había cambiado. Me fui apartando y me cansé». Ramos cree que la relación que deben tener los creyentes con la religión es personal y que no debe estar mediada por los pastores. A él, que fue evangélico, no lo toma por sorpresa la posición de algunos de los cristianos hoy en Cuba. «De la iglesia no se puede esperar una inclusión de

derechos y eso me reafirma mi decisión de haber salido, fue una de las cosas más sabias que hice en mi vida».



«No estoy en contra de que cada cual tenga derecho a tener su propia fe y adorar a su propio dios, pero de lo que sí estoy en contra es de la propagación del odio y del proselitismo desvergonzado de la Iglesia, en sus maquinaciones y manipulaciones», dice Idania del Río, diseñadora y una de las dueñas de la tienda de diseño Clandestina. A los 37 años, Idania está enfadada. La campaña desplegada por una parte de la iglesia evangélica cubana la llevó a ingeniar una pequeña serie de ilustraciones que cuelga en Facebook y que está destinada a desacralizar la visión cristiana sobre las relaciones entre personas del mismo sexo.

Entre ellas están una cruz que rompe la estrella de la bandera de Cuba; Dios, que siendo alumno en un instituto de diseño, es rechazado por su profesor porque solo se le ocurren ideas entre personas heterosexuales; Dios que quiere escuchar música y los dos *plug* de su dispositivo son machos. Cuando los evangélicos inundaron las calles con sus carteles, Idania y un grupo de activistas respondieron. Tomaron los propios carteles que los religiosos difundían y los transformaron. Sustituyeron la expresión «diseño original» por «diseño cubano», a la silueta de hombre y mujer entrelazados le agregaron cuatro composiciones más: mujer-mujer, hombre-hombre, mujer-hombre-mujer, hombre-mujer-hombre. Y añadieron una frase: «Una familia muy original». Imprimieron miles de ellos y los distribuyeron en la propia tienda y en la red de activistas de la comunidad LGBT. «Estoy sorprendida del poder que ha alcanzado la iglesia evangélica en Cuba. Ha crecido aprovechándose de las carencias económicas de los barrios pobres, los lugares donde el Estado ya no llega. Van ahí y le dan comida a la gente, le dan dinero y los hacen suyos», dice Idania.

Cuando los evangélicos inundaron las calles con sus carteles, Idania y un grupo de activistas respondieron ■



«La libertad tiene muchos riesgos», reflexiona Marta María Ramírez. Su expresión viene precedida de una anécdota: «Varios amigos gays se despertaron en la mañana y tenían a personas en el frente de sus casas, les pegaban carteles en las fachadas de sus hogares». Eran evangélicos.

Cuando se inició la potente campaña pública de un sector del evangelismo para manifestarse en contra del matrimonio igualitario, muchos activistas de la comunidad LGBT pidieron la intervención estatal. Marta María, 42 años, activista y periodista, no lo tenía claro. A pesar de ser una de las voces que más han peleado en el país en los últimos años por los derechos de los homosexuales, la situación le creó un conflicto.

«Son discursos ultrafundamentalistas cargados de expresiones de odio. Por un lado, sé que son discursos muy riesgosos y sé adónde pueden llegar, pero, por otro lado, no se puede pedir la intervención estatal para quitarles sus libertades. No me cabe en la cabeza darles libertades a unos para quitárselas a otros. Ese es otro riesgo», señala la activista.

Isbel Díaz, fundador de Abra, centro social y biblioteca libertaria, también es activista LGBT y opina sobre el asunto: «Ha sido el resultado de un pequeño intento de jugar a ser democrático, el gobierno se ha encontrado con algunas fuerzas de la sociedad civil que han expresado abiertamente su postura convirtiéndose en un peligro para el poder».

«Es más importante mi libertad como ciudadano que el matrimonio. No sabemos hasta dónde llega la libertad de expresión, hasta dónde llega la libertad de mis derechos. Hay que mirar hacia las tradiciones de luchas en Latinoamérica y cuestionar a la democracia en sí», argumenta en favor de la manifestación pública. Una de las últimas actividades que organizó la comunidad LGBT antes del referéndum constitucional, para pronunciarse a favor del matrimonio igualitario, fue Cubacolor, una movilización promovida por activistas que se citaron en el parque John Lennon del barrio del Vedado.

La idea fue vestirse con los colores de la bandera del orgullo gay, enrollarse en ella, pintarse el cuerpo, decir «aquí estamos» ante la sociedad. Lidia Romero, activista de 49 años, lo explica así: «No queremos agredir a la Iglesia, queremos que nos respeten. Quisimos hacer presencia, porque el cuerpo es político. Una manera de expresarnos desde lo pacífico».



«Las iglesias están difamando y no podemos permitirlo. Están diciendo cosas como que el sistema de educación va a empezar a enseñar a los niños

a masturbarse, a ser homosexuales. Hay que hacer algo», dice preocupado Jancel Moreno, de 20 años. Estaba cursando el segundo año de la carrera de Medicina en la provincia de Villa Clara cuando lo empezaron a perturbar los mensajes y las manifestaciones de los evangélicos en La Habana. «Hay que salir de las redes sociales», se dijo. Pensó un par de ideas y las compartió en Facebook con la comunidad LGBT. Una de ellas era organizar una «besada» ante la Iglesia Metodista Universitaria del Vedado. El joven viajó a la capital. Sin bajarse del ómnibus que lo transportaba, sonó su teléfono móvil. Era la rectora de su universidad.

—Tengo que verte esta noche a las 8 pm en mi oficina —escuchó.

—Profesora, no voy a poder, estoy en La Habana.

Después de un *impasse*, la rectora le ordenó que fuera de inmediato a la sede del Ministerio de Salud Pública, que lo iban a estar esperando. Cuando el joven llegó, lo recibió una médica en compañía de dos agentes de la Seguridad del Estado. Le comunicaron que habían revisado su perfil en las redes sociales y que habían detectado una convocatoria para una manifestación pública, que eso era ilegal en el país y que amén de estar fuera del marco de las leyes, el acto se podía prestar para que se sumara a la contrarrevolución; le advirtieron, además, que la iglesia podría reaccionar violentamente. La convocatoria se desinfló. Solo unos pocos activistas pudieron llegar hasta los predios de la iglesia de 25 y κ para besarse y tomarse fotos delante de las pancartas en contra del matrimonio igualitario.

Ahora Jancel Moreno tiene otra idea: maquillarse, llenarse el rostro de golpes, de moretones, enrollarse en la bandera del orgullo gay, preparar un cartel que diga «No más odio», darle la mano a un amigo, subir por la calle 23 del Vedado con una flor blanca y depositarla en la puerta de la iglesia. ☒

El silencio no es espiritual

El movimiento

#MeToo evangélico

ELIZA GRISWOLD

«Rezo para despertar a los pastores que necesitan despertar», dice Autumn Miles, una líder evangélica de 37 años sobreviviente de abuso doméstico. Miles es una de las impulsoras del #ChurchToo en la conservadora Iglesia Bautista del Sur y busca transformar la iglesia, derrumbar «los muros de Jericó» desde adentro. Es una expresión más del #MeToo, el movimiento de mujeres que ha conmovido la escena pública estadounidense.

El miércoles 13 de junio de 2018, 10.000 miembros de la Convención Bautista del Sur se congregaban en los alrededores del centro de convenciones Kay Bailey Hutchison, en el centro de Dallas, para la conferencia anual de su denominación. Unas 25 mujeres, de pie sobre el pasto descolorido, los miraban de cerca. Llevaban pancartas blancas con consignas escritas en negro y azul que decían, por ejemplo, «Convoquemos a las mujeres a predicar desde la primera mañana de Pascua» o «Puedo reconocer el Mal porque sé lo que es el Bien». Estaban allí representando un movimiento de protesta que incluye grupos como el #SilenceIsNotSpiritual y #ChurchToo y que tiene el potencial de transformar el evangelismo presionando a las iglesias para que condenen el abuso doméstico, capacitando a los pastores para contener a las víctimas y permitiendo a las mujeres acceder a posiciones de liderazgo. «Dios valora a las mujeres», me dijo Ashley Easter, una de las organizadoras de la protesta.

Eliza Griswold: es periodista y poeta. Colabora con *The New Yorker* desde 2003 sobre temas de religión, política y medio ambiente.

Palabras claves: evangelismo, #ChurchToo, Iglesia Bautista del Sur, #MeToo, Estados Unidos.

Nota: la versión original de este artículo en inglés fue publicada con el título «Silence Is Not Spiritual: The Evangelical #MeToo Movement» en *The New Yorker*, 15/6/2018. Traducción: Rodrigo Sebastián.

Entre las manifestantes estaba Autumn Miles, una líder evangélica de 37 años que sobrevivió al abuso doméstico. Dueña de una alborotada melena de un color que ella describe como «rubio fluorescente», Miles, hija de un pastor de la Convención Bautista del Sur, creció en Terre Haute, Indiana. Se casó con su novio de la secundaria a los 18 años y después de seis años de abuso físico y psicológico, le pidió el divorcio. Miles contó que un comité de siete hombres mayores de la iglesia a la que pertenecía su familia la llamó para que explicara su decisión; le solicitaron a su padre que no estuviera presente. «Sé que suena raro, pero sentí la presencia del mal», comentó Miles. Le pidieron que volviera con su abusador. Ella se negó y abandonó la iglesia. Cuando su padre la defendió, lo despidieron. Desde entonces, Miles ha compartido su historia con muchas congregaciones evangélicas y ha hablado de la necesidad de cambiar las enseñanzas sobre abuso sexual y doméstico.

«Hay un pequeño grupo en la iglesia que mira a una mujer y le dice: ‘Tienes que obedecer’», me dijo, y citó Efesios 5:22: “Esposas, obedezcan a sus maridos, así como obedecen al Señor”. El pasaje quedó en el centro de los debates evangélicos sobre el rol de las mujeres. El ex-esposo de Miles lo citó para justificar sus abusos. Cuando comenzó el movimiento #ChurchToo en noviembre de 2017, las sobrevivientes de abuso contaron cómo fueron silenciadas por los líderes de la iglesia y muchas relataron que les pidieron que «obedecieran». En abril de 2018, el movimiento irrumpió en la iglesia de la Convención Bautista del Sur después de que salieran a la luz unas grabaciones del presidente del Seminario de Teología de la Southwestern Baptist, Paige Patterson, en las que aconsejaba a una víctima de abuso hace 18 años. Patterson le pedía que obedeciera a su marido y que rezara por él a la noche. «Prepárate, porque puede ponerse un poco más violento», le dijo. (Patterson sostuvo luego que sus comentarios habían sido mal interpretados).

En mayo, tras una serie de denuncias contra Patterson por su manejo de dos casos de violación, más de 1.000 mujeres de la Convención Bautista del Sur firmaron una petición en la que pedían su renuncia. Fue despedido, y la conferencia realizada a mediados de 2018 terminó por convertirse en un referéndum sobre el modo en que la iglesia enfrenta los casos de abuso doméstico. En una carta abierta¹ a los hombres de la Convención Bautista del Sur, la líder evangélica Beth Moore escribió: «Las Escrituras no fueron el motivo del

1. «A Letter to My Brothers» en *The LPM Blogs*, 3/5/2018, disponible en <<https://blog.lproof.org/2018/05/a-letter-to-my-brothers.html>>.

colosal desprecio y falta de respeto hacia las mujeres por parte de muchos de estos hombres. Solo fueron la excusa. El motivo fue el pecado. La falta de piedad».

Desde el escenario de Dallas, los Bautistas del Sur reflexionaron sobre la crisis del #MeToo y el rol de las mujeres que viene agitando a la iglesia. «Vimos el rechazo al fundamentalismo y un entusiasmo por participar en la cultura

**Los Bautistas del Sur
reflexionaron sobre
la crisis del #MeToo
y el rol de las mujeres
que viene agitando
a la iglesia ■**

contemporánea, en lugar de darle la espalda», me comentó Jonathan Merritt, un periodista del *Religion News Service*. Merritt, hijo de un ex-presidente de la Convención Bautista del Sur, James Merritt, ha asistido a la conferencia durante 25 años. Este año, su padre acogió con beneplácito la idea de que una mujer se convirtiera en presidenta de la Convención, algo impensado hasta el día de hoy. James Merritt

también formó parte de un panel sobre el #MeToo, junto con tres mujeres y otro hombre, en el que sostuvo: «La iglesia es el lugar donde la mujer abusada debería sentir la mayor seguridad. Y el pastor es la persona más idónea a la que debería poder recurrir». Más tarde, una sobreviviente de abuso sexual, Trillia Newbell, contó que fue «manoseada» en un viaje con el grupo de música de su escuela. En otra sesión, el vicepresidente Mike Pence se dirigió a la Convención y señaló: «Con Donald Trump en la Casa Blanca, haremos que Estados Unidos vuelva a ser un lugar seguro». El nuevo presidente de los Bautistas del Sur, J.D. Greear, tuiteó luego lo que muchos interpretaron como una crítica a los comentarios de Pence: «Sé que eso dio una señal terriblemente confusa. Estamos agradecidos de que los líderes de la sociedad quieran hablar en nuestra Convención, pero que no se equivoquen. Nuestra identidad es el Evangelio»². Jonathan Merritt dijo: «La vieja guardia fue destruida en su enfrentamiento cuerpo a cuerpo con la nueva guardia».

Cuando Autumn Miles escuchó los comentarios de James Merritt, dijo: «Quiero abrazarlo. Quiero sentarme a su lado y agradecerle en nombre de las mujeres abusadas». Y agregó: «Las iglesias pueden ser el paraíso y me gustaría ver que en verdad lo sean». En 2017, Miles trabajó con Lifeway Research, una consultora de opinión pública enfocada en el cristianismo, en un trabajo de investigación sobre abuso doméstico en la iglesia para el que se entrevistó a miles de pastores. Descubrió que, si bien 97% de los pastores afirmó que

2. Disponible en <<https://twitter.com/jdgreear/status/1006948651246211077>>.

sus iglesias eran un lugar seguro para las víctimas de abuso, solo 52% tenía un protocolo de respuesta. «Por definición, nuestras iglesias no son lugares seguros», me dijo Miles.

Miles conduce un programa de radio y graba videos en Facebook desde un columpio en el porche de su casa de Dallas; los videos tratan sobre temas tabú, como incesto y problemas matrimoniales, y reciben millones de visitas. «Digo todo lo que Dios me pide que diga», me cuenta. Hace dos semanas, me reuní con Miles en Katz's Deli en el Lower East Side de Nueva York. La encontré tomando un café, un poco somnolienta. Había llegado a las 3:30 de la madrugada después de largas demoras en el vuelo. Tomaba su desayuno con otra sobreviviente de abuso doméstico, quien parecía un poco nerviosa cuando llegó. «Nunca conté toda mi historia», me dijo, sentada frente a Miles con un plato de salchichas y huevos fritos, «solo algunos fragmentos».

Para alentarla, Miles compartió su propia historia. Tenía 11 años la primera vez que ofreció su vida a Jesús y comenzó a predicar la Palabra de Dios entre sus compañeros. «Quería salvar a toda la gente de mi secundaria», me contó. A los 13, comenzó a usar un anillo de oro de castidad, lo que significaba que no tendría relaciones sexuales antes de casarse. Un tiempo después, cuando todavía estaba en la secundaria, comenzó a tener relaciones con su novio. Como no se lo contó a nadie, cree que el secreto y la vergüenza que sentía le dieron al novio poder sobre ella. Se casaron y, durante los primeros seis meses del matrimonio, Miles estaba aterrorizada porque creía que Dios quería que muriera y que su esposo iba a matarla. No lograba rezar y pensó en suicidarse.

Una noche de 2001, mientras estaba despierta en la cama, escuchó una voz en su interior que le decía: «¿Te acuerdas de mí?». La voz la sacó de la cama y la hizo cruzar el pasillo, hasta que terminó parada frente a una Biblia azul y con temor de abrirla. «Pensé que caería un rayo», me comentó. Pronunció lo que ella llamó una «plegaria rebelde». «Dios, no creo en ti», comenzó, y pidió una señal clara de su existencia. Abrió la Biblia y sus ojos se detuvieron en un verso que decía: «los justos tendrán vida eterna». Cayó al piso y pidió perdón a Dios por su deslealtad. Cree que esta experiencia directa con Jesús la ayudó a divorciarse. «La Biblia dice: 'Él sana a los quebrantados de corazón y les venda las heridas'. No dice 'Regresa para que te hagan más daño'».

Miles apoya firmemente el movimiento #ChurchToo, aunque no siempre esté de acuerdo con sus líderes, muchos de ellos «ex-vangélicos» que abandonaron

la iglesia porque creen que es esencialmente dañina para los jóvenes. «La idea de que solo hay una forma de vivir el sexo ha provocado mucho daño», me dijo Allison Ahearn, una de las cofundadoras de #ChurchToo. Para Ahearn, la tolerancia hacia el abuso sexual y doméstico es parte de un patrón más amplio de disfuncionalidad entre los evangélicos blancos, 81% de los cuales apoyan a Trump. «Nacionalismo, tribalismo, Donald Trump, todos son componentes de un mismo engranaje», agregó. «Algunos quieren reparar las partes dañadas. Yo quiero destruir el engranaje».

Miles está entre quienes quieren hacer reparaciones. No busca destruir la iglesia; quiere reformarla. Hasta el día de hoy, piensa que tener relaciones antes de casarse es una traición a su fe. «Cuando mi hija cumpla 13, la sentaremos y hablaremos con ella sobre la virginidad», me contó. Si bien actualmente algunas iglesias evangélicas ordenan a mujeres, Miles adopta una postura intermedia. Considera que ambos cónyuges del matrimonio pueden trabajar como copastores, como Aquila y Priscilla, dos de los primeros cristianos de la antigua Roma. «No todos creen en esto», comenta mientras saca su Biblia y busca el salmo Timoteo 3:1-16, que establece quién puede liderar la iglesia. «Si alguien desea dirigir una iglesia, realmente desea un buen trabajo», empieza. Ed Stetzer, profesor en Wheaton College y director del Billy Graham Center, cree que el conservadurismo teológico de Miles la convierte en una fuerza más poderosa para la reforma. «La realidad es que existe una subcultura evangélica –me explicó– y quizás sea más efectivo hablar desde su interior que gritar desde afuera».

Además, ella permanece fiel a destacadas figuras evangélicas como Jerry Falwell padre, a quien atribuye haberla salvado después de su divorcio. Fue Falwell, un amigo de la familia, quien sugirió a su padre que Autumn fuera a la universidad que él fundó para encontrar un nuevo marido. «Vengan a Liberty –dijo–, le encontraremos un buen hombre». Falwell, que fue clave para el surgimiento de la derecha religiosa, era fuertemente antigay, pero Miles lo veneraba. «Si bien era beligerante, entregaba su corazón a la gente que sufría», comentó.

Una noche, cuando todavía estaba en Nueva York, Miles citó a tres de sus seguidoras de Facebook en un restaurant de la cadena Shake Shack en el centro. En un Hilton Garden Inn, intercambió sus tacos aguja por un par de zapatillas rosas de caña alta y se fue caminando a paso largo. Pensé que le resultaría difícil identificarlas en la multitud, pero no caí en la cuenta de que es imposible no advertir a Miles, con sus largas uñas color carmesí y su lápiz labial fucsia. Cuando abrió la puerta de vidrio, tres chicas *millennials* le sonrieron.

Nos sentamos a una mesa grasienta y después de una breve charla sobre las extensiones de pestañas, pasamos a conversar sobre las relaciones. A una de las mujeres le preocupaba que su marido, que había perdido su trabajo en Microsoft, estuviera perdiendo también el rumbo como cristiano. Temía no gustarle y se sentía insegura con su cuerpo todo el tiempo. «¿Tienes una belleza infartante! –le dijo Miles–. No lo digo solo para tirarte rosas. ¿Qué te parece que piensa Dios cuando te miras en el espejo y dices: ‘Dios, podrías haberte esforzado un poco más’». Miles le saca el pan a su hamburguesa con queso y panceta y la envuelve en hojas de lechuga, mientras otra de las mujeres comparte su historia. Criada como judía, había escapado de un matrimonio abusivo en la comunidad Ortodoxa Moderna cuando, a los 29, se convirtió al cristianismo. «Entré a la iglesia e hice un clic», cuenta. Pero, hace poco, un novio cristiano la dejó y su rechazo fue una fuente de deshonra en su iglesia. Los mayores le pidieron que dejara de enseñar en la escuela dominical por un tiempo, lo cual le causó un gran enojo.

«A veces el rechazo de un hombre es un gran regalo –le contesta Miles–. La gente de la iglesia es la más cruel». Creer en Dios requiere desinflar el ego. Y luego agrega: «Dios dijo: ‘Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome la cruz, y sígame’. ¿Dijo que comamos hamburguesas con queso, que tengamos hijos, que nos volvamos ricas y que después lo sigamos? No». Las mujeres se ríen.

Miles sacó una copia de su último libro, *I Am Rahab* [Yo soy Rahab]³, sobre la prostituta bíblica, que, según el Libro de Josué, ayudó a Dios a destruir Jericó, la ciudad del pecado. Miles se identifica con Rahab y espera que las demás mujeres también lo hagan. «Hay que derribar los muros de Jericó desde adentro», les dice. Eso quiere decir que hay que defender lo que es justo dentro de la iglesia y destruir las viejas formas de pensar, sostenidas en el miedo y en el yo. «Creo que ustedes todavía tienen algo de Jericó en su interior», comenta. Las mujeres se toman de la mano y Miles reza para que elijan al hombre adecuado en lugar del hombre que está a mano. Un par de turistas alemanes observan al grupo de cabezas inclinadas.

«Hay que derribar los muros de Jericó desde adentro» ■

Dos noches después, Miles va a orar a Graffiti, una iglesia Bautista del Sur, que anteriormente fue una sinagoga, en el Lower East Side. El pastor, Taylor

3. A. Miles: *I Am Rahab: Touched By God, Fully Restored*, Worthy Publishing, Franklin, 2018.

Field, un hombre de 63 años con una cola de caballo canosa y pantalones cargo negros, podría pasar por un baterista exhausto. Se mudó de Oklahoma a Nueva York hace 32 años para trabajar como jardinero de la iglesia y al comienzo predicaba en una de las típicas tiendas convertidas en iglesias (*storefront churches*). Hace casi una década mudó Graffiti al edificio de la antigua sinagoga.

Field saluda a Miles con un tono cansino y toma de la pared una fotografía enmarcada para mostrarle los antros de ventas de drogas que en alguna época atestaban su calle. «Pasó de ser un lugar de crack a un lugar de culto», comenta. El servicio vespertino es un asunto privado. Los cinco integrantes del personal de la iglesia, jóvenes y entusiastas, superan en número a los feligreses. La mayor parte del servicio consiste en cantos y en un breve sermón pronunciado por Field sobre la importancia de las diferencias. «Es un gran, gran reino –dice–. ¿No los alegra que todos seamos distintos?». Después del servicio, Miles va a la oficina de Field para preguntarle cómo maneja el abuso doméstico en su iglesia. Field le cuenta que a lo largo de los años le pidieron que interviniera en una cantidad de situaciones difíciles y que en algunos casos no estaba seguro de haberlas manejado bien. Una vez, recibió un puñetazo cuando se interpuso entre una víctima y su abusador; otra vez, un hombre lo apuntó con un arma.

«Intenté ser un salvador, pero la situación me superó», dice. Es educado, pero la presencia de una periodista lo pone nervioso. «No soy más que un pastor local», afirma, haciendo énfasis en que no está capacitado para hablar sobre política o reformas dentro de la Convención Bautista del Sur. Pero tanto a él como a Miles la «agitación» del momento les parece emocionante, porque es una oportunidad para preguntarse: «¿Qué dice en verdad la Palabra de Dios?». Toda lectura de las Escrituras implica una interpretación y esta pregunta es tan antigua como la fe. «Siempre está dando vueltas», agrega. Al igual que muchos otros líderes evangélicos, piensa que el cambio debe venir desde adentro. «Somos todos tribales», le dice a Miles. Cuando el encuentro finaliza, la invita a orar. Y ella comienza: «Rezo para que esto despierte a los pastores que necesitan despertar». ☒

Democracia, evangelismo y reacción conservadora

**JEAN-JACQUES
KOURLIANDSKY**

En varios países latinoamericanos, el «desborde» evangélico hacia la política está transformando el paisaje democrático. El caso más conocido es el de Brasil, pero en América Central esa incidencia viene desde más lejos en el tiempo y se imbrica con la época de la Guerra Fría. Aunque se trata de un fenómeno con diversas tendencias, el evangelismo político actual contribuye al giro a la derecha regional.

América Latina vive desde 2014 un momento democrático muy particular. De Argentina a Perú, pasando por Brasil y Guatemala, la democracia tiende a expresar los intereses de minorías económicamente privilegiadas. En el corazón de esta paradoja, existen instrumentos culturales que permiten esconder los egoísmos sociales. Históricamente, las democracias viven un pulso permanente entre razón y persuasión. Las contradicciones políticas y sociales tendrían que superarse en democracia por la vía del debate entre ciudadanos debidamente informados y los consecuentes eventos electorales. Pero desde sus comienzos, grupos social y políticamente diversos intentaron acortar el espacio de la razón. A veces militarmente, instaurando dictaduras presentadas como democracias de un tipo particular: «auténtica», «orgánica», «popular», «participativa», «racial». A veces buscando el poder, imponiendo por vías persuasivas la hegemonía de una minoría, instrumentalizando colectivamente diversos tipos de emocionalidades –nacionales, religiosas, pacifistas, europeístas, mundialistas– para «fabricar consensos»¹.

Pero la afirmación de esta hegemonía cultural y política instrumentaliza también hoy, como en el siglo XIX, la religión. No se trata mayormente de las religiones tradicionales, católica o evangélicas históricas, sino de religiones nuevas.

Jean-Jacques Kourliandsky: es director del Observatorio de América Latina de la Fundación Jean Jaurès, investigador del Instituto de Relaciones Internacionales y Estratégicas (París) y asesor parlamentario en la Asamblea Nacional francesa. Ha publicado varios libros y artículos relativos a la política exterior de diversos países latinoamericanos.

Palabras claves: democracia, derechas, evangelismo, reacción conservadora, América Latina.

1. En David Colon: *Propagande. La manipulation de masse dans le monde contemporain*, Belin, París, 2019.

A veces son religiones «laicas», que sacralizan formas de poder, un jefe carismático o una única manera de gobernar, siguiendo el molde de las religiones monoteístas: la unidad latinoamericana, la unión europea². Pueden ser también religiones de tipo distinto, evangélicas pentecostales o carismáticas. Tomaron una dinámica decisiva en los últimos años de la Guerra Fría, especialmente en América Latina y en África³, lo que no quiere decir que no estén presentes en Europa o en Asia.

Son múltiples los factores que se deben tomar en cuenta para intentar armar una propuesta explicativa de la erosión de la razón democrática. En este artículo nos centraremos en uno solo, por su presencia especialmente significativa en América Latina: el factor religioso pentecostal. La victoria de Jair Messias Bolsonaro el 28 de octubre de 2018 en Brasil dejó en evidencia esta paradoja democrática. Una de las palancas electorales utilizadas con éxito por Bolsonaro fue la alianza, táctica o sincera, con potentes grupos evangélicos carismáticos.

La democracia, en Brasil como en América Latina y en otras partes del mundo, está en crisis. Su dinámica se funda cada vez menos en la razón para convencer y debatir, y más en la persuasión y en la manipulación del inconsciente. Socavada por factores estructurales, económicos, en contradicción con una sociedad regulada políticamente por ciudadanos iguales en derechos. No es nada nuevo. Pero la economía globalizada, que da más oportunidades a las minorías ciudadanas conectadas con los flujos financieros transnacionales, profundiza la contradicción.

■ Derechas y evangelismo

La victoria presidencial del candidato ultraderechista brasileño Bolsonaro recibió el apoyo de la mayoría de las confesiones evangélicas pentecostales. Este apoyo fue indudablemente decisivo. No fue un apoyo total. No todos los electores brasileños que se definen como evangélicos votaron por Bolsonaro, ni tampoco todos los pastores. El denominado Frente de Evangélicos por el Estado de Derecho se organizó de manera pública en noviembre de 2016 para rechazar el golpe de Michel Temer, en disconformidad con las bancadas evangélicas en las asambleas legislativas locales y en el Parlamento⁴. Por otra parte, observadores

2. V., para América Latina, Elías Pino Iturrieta: *El divino Bolívar. Ensayo sobre una religión republicana*, La Catarata, Madrid, 2003, y para Europa, Antonin Cohen: *De Vichy à la Communauté européenne*, PUF, París, 2012.

3. Para África, v. Camilla Strandsbjerg: *Religion et transformations politiques au Bénin. Les spectres du pouvoir*, Khartala, París, 2015 y Joseph Tonda: «Economie religieuse du pentecôtisme en Afrique centrale» en *Courants religieux et rapports sociaux*, actas del seminario de la Fundación Gabriel Péri, París, junio de 2009.

4. Nilza Valeria Zacarias: «Precisamos falar da fé de Leonardo» en *Le Monde diplomatique Brasil* N° 125, 5/12/2017.

atentos de la vida política brasileña señalan que sectores del evangelismo apoyaron en un pasado no tan lejano a gobiernos del Partido de los Trabajadores (PT).

No es un caso aislado. Daniel Ortega, en Nicaragua, consiguió ganar elecciones presidenciales apoyándose en este sector religioso. La Coordinadora Evangélica Iglesia y Sociedad (Cepres) llamó, en una proclama de octubre de 2011, a votar por el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN). En 2018, en México, Andrés Manuel López Obrador incluyó en su coalición electoral al Partido Encuentro Social (PES), de matriz evangélica.

Pero estas alianzas, subrayadas por algunos analistas⁵, entre progresistas o partidos de izquierda y grupos pentecostales son de carácter más bien excepcional. Las afinidades mayoritarias no van en esta dirección. Las mayorías pentecostales votan por las derechas y no por las izquierdas. Los acuerdos pasados entre izquierdas y evangélicos reflejaban intereses coyunturales compartidos, como cuando Dilma Rousseff, necesitada de apoyo, participó de la inauguración de la gigantesca réplica del Templo de Salomón de Jerusalén construido en San Pablo por la Iglesia Universal del Reino de Dios. Los evangélicos de Nicaragua, por ejemplo, apoyaron a Ortega porque este les otorgó un estatus oficial idéntico al del catolicismo, históricamente dominante, desde su llegada a la Presidencia en octubre de 1979, tras la Revolución Sandinista⁶. Son convergencias puntuales que permiten a cada una de las partes conseguir beneficios particulares, pero luego llegarían los divorcios.

Los acuerdos pasados entre izquierdas y evangélicos reflejaban intereses coyunturales ■

La incompatibilidad con las izquierdas tiene una doble fuente. La primera es geopolítica. Muchas de estas iglesias evangélicas son de origen norteamericano. Generalmente actuaron dentro de un marco cultural ligado a Estados Unidos y a menudo fueron un vector de influencia de este país, instrumentalizado por Washington durante la Guerra Fría, especialmente en América Central⁷, para contrarrestar la penetración de ideologías que desafiaban la presencia de EEUU, ya fueran laicas, en sus formas comunistas, socialistas, nacionalistas o tercermundistas, o religiosas, como la teología de la liberación. Este apoyo oficial tuvo una incidencia fuerte en América Central, territorio de conflicto indirecto agudo entre las dos potencias

5. André Corten: «Pentecôtisme et politique en Amérique latine» en *Problèmes d'Amérique Latine* N° 24, 1-3/1997 y Lamia Oualalou: *Jésus t'aime. La déferlante évangélique*, Les Éditions du Cerf, París, 2018.

6. Apoyo de 500 pastores popularizado como «Declaración de los 500», 5 de octubre de 1979.

7. Esto fue teorizado por primera vez en el «Informe Rockefeller» (1969) y ulteriormente en el «Documento de Santa Fe» I y II (1980) instrumentalizado en 1981 con la creación del Instituto de Democracia y Religión encargado de financiar iglesias evangélicas y sectores conservadores de la Iglesia católica.

mundiales: Rusia y EEUU. En este contexto, llegó a la Presidencia de Guatemala, en 1982, un militar adepto a una de estas iglesias, José Efraín Ríos Montt⁸.

La llegada al papado de Karol Wojtyła como Juan Pablo II, un pontífice conservador y anticomunista, suspendió la ofensiva de Washington contra la teología de la liberación y la Iglesia católica. La Congregación para la Doctrina de la Fe, en sus instrucciones de 1984 y 1986⁹, criticó el uso «de herramientas marxistas» por parte de los curas de la teología de la liberación. Pero los evangélicos latinoamericanos siguieron siendo apoyados por fundaciones privadas y misiones evangélicas estadounidenses. Y muy rápidamente apareció la evidencia de un conflicto más profundo: la existencia de puentes ideológicos entre estas iglesias y las fuerzas económicas dominantes y sus partidos. El individuo está en el corazón de su pensamiento. Los evangélicos privilegian la relación personal con Dios y valorizan el dinero y la riqueza para conseguir la salvación eterna. Basadas en lo que se define como «teología de la prosperidad», consideran que corresponde a cada uno conseguir la bendición divina a través de su capacidad para enriquecerse.

Estas iglesias se definen como empresas religiosas. Las obras terrenales de cada uno, empezando por las de los pastores, tienen que ser visibles¹⁰. Tienen entonces un concepto de «religión de mercado», ampliado por el uso masivo de tecnologías de la comunicación, desde la televisión hasta WhatsApp, Facebook y Twitter¹¹. Estas coincidencias facilitaron la convergencia con las fuerzas del mercado y sus representantes, lo cual les permitió ampliar su influencia y ganar un peso electoral propio en distintos parlamentos latinoamericanos. En 1986 se conformó en Brasil el Frente Parlamentario Evangélico, transversal a los partidos, que hoy cuenta con 91 diputados. Pero además los evangélicos ingresaron a diversos parlamentos con sus propios partidos, como en el caso de Perú, con el partido Restauración Nacional del pastor Humberto Lay Sun¹².

En ruptura con los conceptos de modestia, humildad, austeridad o pobreza, que constituían un código ético predicado por las iglesias históricas, los pentecostales legitiman sus discursos en una necesaria refundación que supone una relectura de lo sagrado y una reinterpretación de la Biblia para encontrar el camino, único, hacia la Verdad y evitar los desvíos que conducen al Mal y a Satanás¹³. Este discurso polarizado impide cualquier diálogo interreligioso.

8. Ríos Montt se convirtió en 1978 para afiliarse a la Iglesia Evangélica del Verbo, rama de una iglesia madre ubicada en California, Gospel Outreach.

9. «Libertatis Nuntius» (1984) y «Libertatis Conscientia» (1986).

10. V. el manifiesto adoptado por la bancada evangélica brasileña el 1º de noviembre de 2018, «O Brasil para os brasileiros» en *Folha de S. Paulo*, 7/11/2018.

11. Ver Jean-Pierre Bastian: *La modernité religieuse en perspective comparée*, Karthala, París, 2001.

12. Ver Véronique Lecaros, *La conversión al evangelismo*, PUC, Lima, 2016.

13. Ver Andrea Dip: *Em nome de quem?*, Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 2018.

En Brasil, pero también en Haití, los seguidores de estas iglesias no solo denuncian como demoníacos los cultos afroamericanos, sino que además pueden llegar a agredir a sus fieles. En sentido opuesto, manifiestan una fuerte solidaridad religiosa y política con Israel mediante la analogía entre el Israel bíblico y el Israel actual. La Iglesia Universal brasileña adoptó para sus templos una arquitectura inspirada en las sinagogas. Su presión religiosa y política condujo a Guatemala, Honduras y Paraguay, hace algunos meses, a discutir el traslado de sus embajadas de Tel Aviv a Jerusalén, en línea con la decisión de Donald Trump. También se expresó en el mismo sentido el nuevo presidente brasileño, aunque aún no lo ha concretado. La Confraternidad Evangélica de Honduras (CEH)

Los seguidores de estas iglesias denuncian como demoníacos los cultos afroamericanos ■

señaló: «Aplaudimos la decisión del Estado de Honduras (...) de reconocer Jerusalén como capital de Israel (...) Admitimos que la historia bíblica y la universal registran que Dios bendice a toda aquella nación que bendice a la nación de Israel (...) Pedir por la paz de Jerusalén (Salmo 122:6)»¹⁴.

Esta intolerancia religiosa está acompañada de otra, la de respetar un orden moral rígido, un código que puede ser más o menos exigente según las denominaciones. Marcelo Crivella, obispo de la Iglesia Universal del Reino de Dios elegido en 2016 alcalde de Río de Janeiro, redujo el apoyo financiero de la ciudad al Carnaval, espectáculo criticado por su confesión. Todas estas iglesias-partidos pusieron énfasis en la oposición a los casamientos entre personas del mismo sexo. Fabricio Alvarado, candidato evangélico del partido costarricense Restauración Nacional, que obtuvo casi 40% de los votos en la segunda vuelta de las elecciones presidenciales de 2018, lo expresó así: «Nos oponemos al Estado laico, porque quienes lo promueven en realidad buscan un Estado ateo»; y también «Costa Rica les ha dejado claro algo a los políticos: nunca más se metan con la familia, nunca más se metan con nuestros hijos» y «No estamos dispuestos a aceptar una agenda LGBTI proaborto y la ideología de género. Hagamos que [la elección] sea nuestro referendo sobre matrimonio hombre y mujer»¹⁵. Así, se removilizó con éxito el elemento machista de la cultura tradicional. Y vimos algo similar en el debate constitucional en Cuba. Allí

14. «Confraternidad Evangélica de Honduras pide a JOH que traslade embajada a Jerusalén» en *Confidencial HN*, 3/5/2018.

15. «El 'shock religioso' que puso a Fabricio Alvarado, predicador de una iglesia evangélica, como favorito para las elecciones presidenciales de Costa Rica» en *BBC Mundo*, 5/2/2018; Gerardo Ruiz R.: «Fabricio Alvarado: 'Nunca más se metan con la familia'» en *La Nación*, 4/2/2018; Sofía Chinchilla C.: «Fabricio Alvarado: 'Nunca dije que fuera la primera opción' salirse de la Convención de Derechos Humanos» en *La Nación*, 20/2/2018.

los legisladores, presionados por sus bases, tuvieron que retirar en enero de 2019 el proyecto de matrimonio igualitario del texto de la nueva Constitución.

De este modo, los «empresarios» de estas religiones comienzan a entrar en política para proponer una lectura de la democracia de mercado conforme a su interpretación de la sociedad, lo que «naturalmente» facilitó vínculos entre ellos y una ultraderecha neoliberal y radicalizada. Se creó así una especie de híbrido político que podríamos llamar «nacional-evangelismo».

Bolsonaro no abandonó el catolicismo, pero se hizo bautizar evangélico; Jimmy Morales, quien hizo estudios en el Instituto Evangélico de América Latina, llegó a la Presidencia de Guatemala; el mencionado Alvarado se colocó entre los dos más votados en Costa Rica; en Venezuela, un candidato evangélico desconocido, Javier Bertucci, del Movimiento Esperanza por el Cambio, consiguió captar 10,8% de los sufragios en las presidenciales de mayo de 2018. Y hasta en Colombia la movilización evangélica detrás del expresidente Álvaro Uribe y de su partido Centro Democrático terminó de dar vuelta la balanza en la consulta sobre la paz negociada por el gobierno del presidente Juan Manuel Santos con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC)¹⁶.

■ Brasil: ¿un laboratorio?

Brasil, por su tamaño y por el carácter espectacular y democrático de la llegada al poder presidencial de un candidato con un discurso cargado de intolerancia, autoritarismo y referencias a Dios como Bolsonaro, merece un examen particular. Muchas son las explicaciones propuestas para entender su victoria presidencial a fines de 2018. Pero, en verdad, la mayoría de los comentarios no tienen nada de explicativo: expresan, más bien, un rechazo por razones ideológicas o morales. Pensamos en los calificativos que presentan al nuevo inquilino del Planalto como «demagogo», «populista», «Trump tropical» o simplemente «fascista». Este vocabulario tiene connotaciones despectivas más que explicativas y no permite entender con claridad la mecánica de la llegada al poder de un diputado que hasta hace poco parecía una figura ultra y más bien folclórica¹⁷.

16. Ver Talita Bedinelli, Ana Marcos y Javier Lafuente: «La fe evangélica abraza las urnas en América Latina» en *El País*, 13/4/2018; Sally Palomino y A. Marcos: «El botín de los votos cristianos en Colombia» en *El País*, 19/1/2018.

17. Bolsonaro es afiliado al Partido Social Liberal (PSL) desde 2016. Fue miembro del Partido Demócrata Cristiano (PDC), del Partido Progresista Reformador (PPR), del Partido Progresista Brasileño (PPB), del Partido Laborista Brasileño (PTB), del Partido del Frente Liberal (PFL), del Partido Popular (PP) y del Partido Social Cristiano (PSC).

Sin desestimar las verdades parciales que acompañan cada una de estas definiciones, queremos centrar nuestro intento de comprensión en el factor religioso, que acaso ha sido relativamente poco estudiado (fuera de los análisis de los estudiosos de la religión). Mirando incluso superficialmente el sentido de las últimas elecciones, se impone a cualquier observador el impacto de las referencias bíblicas en el discurso del candidato vencedor. Dios aparece ya desde la primera página de su plan de gobierno¹⁸: «Dios encima de todos». Y al pie de la misma página, se puede leer una cita del Evangelio de Juan: «Van a conocer la Verdad y la Verdad os hará libres». En la noche del 28 de octubre de 2018, apenas se conoció su victoria, las primeras palabras de Bolsonaro se refirieron a Dios: «Nunca estuve solo, sentí a mi lado siempre la presencia de Dios». Tenía la Constitución en una mano y la Biblia en la otra.

La Iglesia Universal puso la red Record TV a disposición de Bolsonaro ■

Este discurso puede entenderse como un guiño a los pastores pentecostales que apoyaron su candidatura. Aunque educado en una familia católica, lanzó su campaña electoral en 2016 desde Israel. El 12 de mayo de 2016 fue bautizado en las aguas del río Jordán por el pastor de la Asamblea de Dios Everaldo Pereira, dirigente del Partido Social Cristiano (PSC). La ceremonia fue filmada y difundida en YouTube. Bolsonaro integró en su plan de gobierno elementos fundamentales de la doctrina carismática, especialmente en lo que se refiere a la educación y a la familia. Y, sobre todo, condenó la denominada «ideología de género».

A partir de ese momento fue ganando el apoyo evangélico y muchos pastores llamaron a votar por quien daba claros mensajes «en defensa de la familia». Aunque el ex-capitán no fuera su apuesta inicial, la Iglesia Universal puso su canal de televisión, la red Record TV, a disposición de Bolsonaro. Pero acaso fue más importante la adopción por parte del vencedor de una expresión evangélica. Habló de todas las temáticas, tanto sociales como económicas o diplomáticas, en forma carismática. Propuso lo que definió como el «camino de la Verdad», «decente, liberal, basado en el individuo, la familia, las Fuerzas Armadas», y lo opuso al de «las ideologías perversas», el «marxismo cultural», el «gramscismo», la izquierda, el PT o el Foro de San Pablo. Hizo entonces una campaña profética, basada en una transposición al mundo laico de la Verdad bíblica tal como la entienden los pentecostales. La referencia a la salvación individual le sirvió para legitimar la economía de mercado y la propiedad privada, presentada como «sagrada». Demonizó a sus adversarios políticos con la intolerancia practicada por los evangélicos hacia las demás confesiones. Los satanizó como «socialistas» o «comunistas». Depositario de la Verdad, con mayúscula, no tenía por qué

18. «O caminho da prosperidade», Proposta de Plano de Governo, 2018.

debatir con los otros candidatos, identificados como seguidores del camino del error. El día del último debate antes de la primera vuelta, todos los candidatos debatieron en TV Globo, excepto Bolsonaro, que en el mismo horario tuvo la posibilidad de hablar sin ser puesto en apuros en Record TV, el canal de la Iglesia Universal.

Ya sea por oportunismo electoral o por convicción, Bolsonaro se propone gobernar como representante de una extrema derecha nacional-evangélica. Que, por supuesto, tiene elementos añadidos clásicos como autoritarismo, sectarismo, occidentalismo, anticomunismo y liberalismo económico. Pero todos estos valores se articulan en un andamiaje pentecostal, lo que permite definir este régimen como nacional-evangélico, en referencia asumida al nacional-catolicismo que definía el «régimen» franquista español entre 1939 y 1975.

Las primeras medidas del gobierno de Bolsonaro se inscriben en este marco. La ministra de la Mujer, Familia y Derechos Humanos, la pastora evangélica Damares Alves, defendió la tradición familiar desde una posición «terriblemente cristiana»¹⁹. El presidente tuvo como invitado estrella en su investidura al primer ministro israelí Benjamín Netanyahu, confirmando el sitio especial que Israel ocupa en el mundo evangélico. La posición adoptada por Bolsonaro refleja la de la bancada parlamentaria evangélica, expresada de la manera siguiente a *BBC Brasil*, el 7 de diciembre de 2017, por el diputado Jony Marcos, del Partido Republicano Brasileño: «Jerusalén siempre fue la ciudad santa de los judíos y de los cristianos».

Esta lucha por el inconsciente de las mayorías apelando a los elementos más creativos de las corrientes cristianas es un fenómeno que va más allá de Brasil y ya se extiende a otros países latinoamericanos²⁰ y a otras regiones del mundo²¹. Y, de hecho, ya se nota en África. Una crisis de la democracia y el crecimiento de las confesiones pentecostales son algunas de estas vías de erosión del laicismo. El control de los medios masivos de comunicación permite persuadir y reducir la necesidad democrática de convencer, instrumentalizando los miedos. Todo ello permite preservar las jerarquías socioeconómicas economizando el costo de golpes de Estado o de la violencia social. Pero existe el riesgo de que se profundicen grietas sociales artificialmente tapadas, y estas acaban acumulando una presión que despierta volcanes sociales aparentemente adormecidos. ☒

19. «Ministra de Derechos Humanos de Brasil se dice 'terriblemente cristiana'» en *La Vanguardia*, 2/1/2019.

20. Amy Erica Smith: «For Latin America's Evangelicals, Bolsonaro Is Just the Start» en *Americas Quarterly*, 12/11/2018.

21. Para el caso de África, v. Bettina Rühl: «Christliche Nächstenliebe» en *IPG. Internationale Politik und Gesellschaft*, 28/12/2018.

Dios y rock & roll

Cómo el evangelismo transformó el rock

Los itinerarios del rock en contextos evangélicos latinoamericanos dan cuenta de una de las facetas culturales más innovadoras del evangelismo. Considerado inicialmente como algo satánico, el rock evangélico se fue transformando desde la década de 1960 en un género musical que viabilizó el desarrollo del evangelismo pentecostal entre los sectores juveniles. Un recorrido por el rock evangélico ilumina las complejas dinámicas de innovación y estandarización del mundo evangélico e incluso su vinculación con la industria discográfica.

MARIELA MOSQUEIRA

■ Introducción

¿Cómo fue posible la amalgama entre rock y dios? ¿Cómo fue posible la sincretización de una estética mundana y una cultura religiosa? ¿Cómo una misma actividad musical pasó de ser considerada satánica a convertirse en un canal de comunión con lo sagrado y en una herramienta de evangelización? ¿Cómo se fusionaron las figuras del rockero y el evangélico? ¿Cómo fueron posibles el desarrollo y la transnacionalización de toda una industria cultural dirigida a las juventudes evangélicas?

El rock cristiano, como todo objeto artístico, es un fenómeno social e histórico. Sus formas y contenidos son resultado del despliegue de redes recurrentes de actividad colectiva que, a lo largo del tiempo, han sedimentado circuitos

Mariela Mosqueira: es socióloga y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) con sede en el programa Sociedad, Cultura y Religión del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL). Es docente de grado y posgrado de la UBA y de la Universidad Nacional de la Matanza (UNLAM).

Palabras claves: evangelismo, *heavy metal*, pentecostalismo, religión, rock.

de producción, distribución y consumo, consensos estéticos y jerarquías. De modo que, desde una perspectiva interaccionista¹, el mundo social del rock cristiano supone un conjunto –numeroso– de personas que actúan juntas de modo recurrente y coordinado en la producción de una amplia serie de eventos y objetos que le son característicos. La rutinización de la actividad colectiva, entonces, habilita la emergencia y difusión de una serie de convenciones que facilitan la coordinación de las distintas líneas de acción por tratarse de acuerdos compartidos acerca de cómo hacer las cosas.

¿Cuáles son las convenciones estético-religiosas que dan cuenta de la actividad rock en contextos cristianos? Dentro del universo evangélico, los grupos de rock se conciben como «ministerios» destinados a la evangelización de los sectores juveniles. Por ello, en tanto «ministros», los músicos deben dar muestras a la comunidad religiosa a través de «señales», «pruebas» y «frutos». Las señales son confirmaciones que Dios emite a los artistas, en diversos formatos que van desde la certeza interior hasta la apertura de espacios y la obtención de recursos para desplegar el ministerio rockero. Las pruebas son los obstáculos que los artistas deben superar y los frutos son los resultados espirituales de la actividad musical, que suelen traducirse en conversiones, reafiliaciones, éxito de ventas del material discográfico, capacidad de convocatoria o frecuencia de *shows*, entre otros.

En este contexto de creencia, los rockeros evangélicos deben dar testimonio de un estilo de vida ajustado a los principios cristianos, lo que supone la construcción de una persona artística sincrética que conjuga la estética propia del músico de rock secular con la ética religiosa. Esta misma lógica orienta la producción del objeto artístico, que en su forma mantiene el ritmo de rock, pero en su contenido lírico comunica la marca religiosa. Así, el rock, para ser cristiano, debe sujetarse a la orden divina de evangelizar. El rock debe despojarse de todo vestigio profano para devenir sagrado. Y como rock consagrado, debe cumplir su comisión de «ir y predicar a toda criatura» puertas afuera de las iglesias.

Desde sus inicios, el rock cristiano funciona como un marcador inter- e intrageneracional en las comunidades creyentes y se convirtió en un objeto artístico-religioso a partir del cual se vivencia la fe desde la condición etaria y, a la vez, se transita la experiencia juvenil desde la identidad religiosa. Así, el rock cristiano, en términos prácticos, opera también como un objeto de entretenimiento y consumo propio de las juventudes evangélicas y como objeto juvenil de mediación con lo sagrado.

1. Howard S. Becker: *Los mundos del arte*, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2008.



© Nueva Sociedad / Martín Eito 2019

Martín Eito (Argentina, 1965) estudió dibujo con Óswal y Sábat. Obtuvo importantes premios en distintas bienales de arte joven. Trabajó para editoriales y medios argentinos y extranjeros. Publicó dos libros de su autoría y numerosos más como ilustrador. También realizó animaciones para internet y tv. Página web: <www.casaeito.com>.

De este modo, el rock, que obtuvo cierta legitimidad en el espacio social evangélico al configurarse explícitamente como una herramienta de evangelización de las juventudes seculares, en términos concretos opera más bien como un mundo artístico-religioso que tiende a concentrar sus redes de producción, distribución y consumo en el medio evangélico y es, principalmente, un objeto de consumo-devoción-entretenimiento propio de la feligresía juvenil. Así, el binomio entretenimiento-evangelización se constituyó en una tensión permanentemente actualizada en toda la historia del rock cristiano.

A la luz de estas coordenadas, la propuesta de este artículo es reconstruir históricamente la emergencia, consolidación y expansión del rock en contextos cristianos latinoamericanos. Así, daremos cuenta de sus redes de producción, difusión y consumo desde la década de 1970 hasta la actualidad y pondremos de relieve el despliegue de una cartografía del mundo del rock cristiano organizada en torno de la distinción entre el circuito *mainstream* y la escena *underground*. Finalmente, este itinerario nos permitirá comprender las complejas dinámicas del mundo evangélico y el lugar de las industrias culturales cristianas en la innovación y la estandarización del creer.

■ Entre el *mainstream* y *underground*: albores y devenires del rock cristiano

El rock cristiano tiene su origen en Estados Unidos en la década de 1960, de la mano de lo que se denominó Movimiento de Jesús (*Jesus Movement*), que fue una corriente contracultural cristiana conformada por jóvenes *hippies* conversos al Evangelio que planteaban un «retorno» al cristianismo primitivo

El Movimiento de Jesús fue una corriente contracultural cristiana conformada por jóvenes *hippies* conversos al Evangelio ■

mediante la fusión de los principios religiosos con estéticas y sensibilidades éticas propias del movimiento *hippie* (comunitarismo, vida sencilla, pacifismo, autenticidad, etc.). Siguiendo estos preceptos, se conformó la llamada «música de Jesús» (*Jesus Music*), que supuso la fusión de ritmos propios de las culturas juveniles de los años 60 con mensajes cristianos². Estos nuevos estilos musicales habilitaron poco a poco la conformación de un mercado juvenil cristiano, que contó con producciones fonográficas, festivales y la apertura de locales cristiano-juveniles (café, *pubs*, bares).

2. Entre los solistas y bandas más destacados del movimiento se encontraban Larry Norman, Mind Garage, Sons of Thunder, Barry McGuire, Resurrection Band, Petra, Keith Green y Andraé Edward Crouch.

La popularización del Movimiento de Jesús implicó un reverdecer espiritual en las juventudes cristianas estadounidenses y dio paso a una reforma en los cultos y tradiciones religiosas. El énfasis del movimiento en la conversión configuró nuevas formas de comunicar el evangelio a los sectores juveniles a través de revistas alternativas, programas de radio y emprendimientos artístico-religiosos novedosos (teatro, pintura, danzas, caricaturas). Con el correr de las décadas, estas nuevas sonoridades y estéticas se diversificaron, profesionalizaron y extendieron geográficamente, lo que dio lugar a una industria cultural de escala global en torno de la categoría «música cristiana contemporánea».

Dentro de la trayectoria del rock evangélico estadounidense, es preciso destacar el metal cristiano o metal blanco (*white metal*). Staint, Messiah Prophet y Stryper son consideradas las bandas fundadoras del género en EEUU a fines de la década de 1970. Su objetivo manifiesto fue la evangelización de la creciente escena *heavy metal* de aquel entonces. En términos estilísticos, el metal cristiano es similar a su par secular; la única diferencia entre uno y otro es el contenido lírico. Las letras del metal blanco, como todas las formas de rock cristiano, tienen como tema central la predicación de Jesucristo. De los grupos pioneros de metal cristiano estadounidense, el más destacado y exitoso hasta hoy es Stryper. Conocidos por su estilo glamoroso y su práctica de arrojar Biblias al público, lograron compartir escenarios con las bandas más importantes del *heavy metal* internacional, grabar con sellos seculares importantes y ganar prestigiosos premios a lo largo de su carrera.

Además del trabajo evangélico de las bandas, otra de las instancias importantes para la expansión del *heavy metal* cristiano en EEUU fue la creación –en 1984– del movimiento Sanctuary [Santuario] (también llamado The Rock and Roll Refuge). Esta primera «iglesia del metal», establecida en California por Bob Beeman, operó como una comunidad de fe «alternativa» orientada a aquellos conversos procedentes de la escena metálica que eran abiertamente rechazados por las iglesias evangélicas convencionales de la época. Sanctuary no solo animó a sus jóvenes feligreses a conservar sus vestimentas negras, sus tatuajes y cabellos largos, sino que también incorporó la musicalidad y las prácticas dancísticas típicas del metal (pogo y sacudidas de cabeza) a sus cultos.

Hacia fines de la década de 1980, el metal cristiano comenzó a diversificarse y expandirse geográficamente. En su dimensión estilística, comenzó a transitar sonoridades y estéticas más extremas, primero con el *thrash metal* de grupos como Deliverance, Believer y Tourniquet; luego, con el *death metal* de Mortification y Deuteronomium y, más recientemente, con el desarrollo del

black metal (también llamado *unblack metal* o *holy unblack metal*) de bandas como Horde y Antestor. En términos geográficos, la escena *heavy metal* cristiana –que siempre se desarrolló por fuera de los circuitos comerciales de música cristiana– se expandió hacia el norte de Europa y, con menor vigor, hacia Australia y América del Sur. Esta expansión mediante canales de comunicación informales y redes propias (*fanzines*, pequeños sellos discográficos, sitios de internet y programas radiales) terminó configurando una escena transnacional de metal cristiano en la que se articulan y trascienden las diversas escenas locales.

En sintonía con estas tendencias, el rock cristiano comenzó su derrotero en América Latina hacia la década de 1970, de la mano de jóvenes cristianos inconformistas con las tradiciones heredadas del modelo misionero denominacional imperante en la región, que por la época tomaron contacto con

El rock cristiano comenzó su derrotero en América Latina hacia la década de 1970, de la mano de jóvenes cristianos inconformistas ■

las estéticas y éticas difundidas por el Movimiento de Jesús. Las primeras innovaciones juveniles en el terreno musical se caracterizaron por incluir elementos armónicos y rítmicos del pop y del rock en antiguos coros, o directamente optaron por la ejecución de *covers* en español de éxitos de bandas cristianas norteamericanas en cultos o festivales evangélicos. Los pioneros

en el escenario local fueron Profecías, Antioquía y Pueblo de Dios en Argentina; La Tierra Prometida y Generación de Jesús en México; y Vencedores por Cristo, Palavra da Vida y Comunidade s8 en Brasil.

Durante esta primera etapa, la actividad del rock se desplegó en los márgenes del medio cristiano debido a la intensa oposición que recibió de parte de pastores y líderes. En efecto, a medida que las nuevas sonoridades se extendían entre los jóvenes evangélicos, se desplegaba toda una serie de prédicas, notas periodísticas, libros, cursos y especialistas que se dedicaban a demostrar el supuesto origen demoníaco del rock. Esta marginalidad del incipiente rock cristiano gestó redes cooperativas dislocadas de las jerarquías religiosas y caracterizadas por el amateurismo. Sin una clara división del trabajo, la producción y distribución de fonogramas fue escasa y errática. Pero hacia 1980, la música joven fue abriéndose un lugar en el interior de las iglesias latinas con vocación reformista y se configuró como una herramienta de evangelización juvenil. Así, algunas bandas y solistas comenzaron a grabar sus primeras placas en pequeñas productoras discográficas cristianas, lo que les permitió ganar difusión y renombre en las comunidades evangélicas latinas.

Como consecuencia de este impulso, alrededor de estas figuras artísticas se articuló todo un circuito de sociabilidades que fueron exclusivamente juveniles. Los grupos musicales y los solistas daban conciertos, portando una visible estética juvenil, en iglesias de diversas denominaciones, al aire libre, en pequeños teatros, en *pubs* y en campañas evangélicas, y convocaban a una gran cantidad de jóvenes que se transformaron en sus seguidores. Estos espacios de ocio, consumo y entretenimiento fueron tierra fértil para la emergencia de modos novedosos de vivir y expresar la fe desde la condición etaria que difundieron un estilo *juven* de ser cristiano que proponía un modo «auténtico», «intenso» y «personal» de relacionarse con Dios. Fue así como la movida del rock latinoamericano avanzó estimulada por una incipiente industria cultural cristiana, que fue generando circuitos de sociabilidad que operaron como: a) espacios de consumo y entretenimiento para la feligresía juvenil, b) estrategias de evangelización para las juventudes inconversas y c) marcadores etarios para disputar un nuevo tipo de experiencia religiosa.

La década de 1990 es considerada como la «época dorada» del rock cristiano en América Latina debido a la proliferación de nuevas bandas, la facilidad técnica para grabar, la frecuencia de conciertos y la mayor difusión del rock en los medios de comunicación confesionales. Este impulso fue posible en el marco de renovación, crecimiento y apertura cultural desplegado en el campo evangélico regional durante esos años. Es así como en un contexto de mayor tolerancia, el rock cristiano pudo ampliar sus circuitos, movilizar recursos e iniciar un itinerario de profesionalización artística. Entre los grupos de rock que se consagraron en la época se destacan Kyosko y Rescate en Argentina; Rojo y Strike 3 en México, y Rebanhão Oficina G3, Catedral y Fruto Sagrado en Brasil. Es preciso destacar que durante esta década y la siguiente comenzó a desplegarse también un proceso de jerarquización de la actividad rockera cristiana en América Latina, que progresivamente colocó a ciertos grupos y estilos de rock en un lugar hegemónico, mientras que otros quedaron en uno subalterno. Se fueron conformando así un *mainstream* y un *underground* del rock cristiano regional, donde se actualizará una y otra vez la tensión entretenimiento/evangelización. De este modo, aquellas variantes de rock cristiano sincretizadas con las estéticas más contestatarias de la cultura juvenil –como el *heavy metal*, el *punk* y demás estilos asociados– tendieron a ser marginadas del circuito juvenil-cristiano, mientras que aquellas variantes más conformistas, como el rock fusionado con el *pop*, la balada o el *ska*, fueron integradas. En el caso argentino, por ejemplo, bandas como Rescate, Alas de Fuego, Puerto Seguro o Kyosko se consagraron como bandas del *mainstream* juvenil-cristiano porque contaron con el apoyo de las jerarquías religiosas y

con la fidelidad de un amplio público. Por ese motivo, sus temas inundaron las radios cristianas y las bandas fueron continuamente invitadas a tocar en congresos, iglesias o campamentos, mientras que otras estéticamente más disruptivas como Boanerges, Nuevo Pacto, Lázaro, Extrema Unción y Mike & Desafiados desarrollaron su actividad artístico-evangelizadora de modo autónomo en circuitos «mundanos». Sin contar con el patrocinio de ninguna iglesia o productor cristiano y con una cantidad modesta de público juvenil evangélico, las bandas tuvieron que hacerse un lugar en el *under* secular a partir de las conexiones que ellas mismas iban gestando.

Esta distribución desigual de los apoyos y recursos del mundo del rock cristiano, con el correr del tiempo, tendió a alejar la actividad rockera *under* de los circuitos cristianos convencionales. Por lo tanto, durante la década de 1990 y la siguiente, el rock cristiano *mainstream* se concentró y estabilizó dentro de las iglesias. Aunque de manera explícita la actividad rockera convencional siguió sosteniendo su voluntad evangelizadora, en la práctica la producción, la distribución, la difusión, los conciertos y los públicos se emplazaron en territorio cristiano y constituyeron el rock en un objeto artístico-religioso destinado al consumo y al entretenimiento de la feligresía juvenil.

Ciertas experiencias musicales gestadas por las juventudes evangélicas iniciaron un proceso de institucionalización en el marco de la industria cultural que ellas mismas ayudaron a construir y consolidar, mientras que otras –aquellas más disruptivas– fueron relegadas hacia la periferia y se convirtieron en núcleos aglutinadores de sociabilidades juveniles evangélicas heterodoxas, que en algunos casos devinieron en comunidades estético-juveniles «alternativas» a las iglesias, inspiradas en la experiencia estadounidense de Sanctuary. Entre los precursores regionales podemos mencionar a la Comunidad Zadoque (actualmente Crash Church Underground Ministry) en Brasil, el Movimiento Despreciados y Desechados en Chile, la Comunidad Caverna en Bolivia, la Iglesia Alcance Subterráneo en México, la Comunidad Pantokrator en Colombia, el Ministerio Cristiano Metalero Teocracia en Paraguay y Comunidad Cultura Alternativa (también llamada Iglesia del Underground) en Argentina.

Finalmente, avanzado el nuevo milenio, el rock *mainstream* latinoamericano se insertó en redes transnacionales de música *gospel*; un proceso que debe comprenderse en el marco de la expansión y la dinamización de la industria musical cristiana en los países latinos y en EEUU, marcado por el pulso globalizador de las agencias evangélicas. Adicionalmente, el desarrollo de

las nuevas tecnologías en materia de comunicación, como internet, favoreció la interconexión de los mundos musicales cristianos y abrió pasarelas para la difusión y translocalización de los sonidos consagrados del rock latino. Esta dinamización y consolidación del mundo del rock cristiano en la escena global captó la atención de los medios de comunicación seculares y de las multinacionales discográficas, lo que habilitó el *crossover* al mercado comercial secular de algunas bandas de rock cristiano latinas. Aunque las bandas cristianas patrocinadas por disqueras seculares no sumaron nuevos públicos fuera de las iglesias, este hecho significó para los empresarios fonográficos la incorporación de una nueva categoría de consumidores: las juventudes cristianas.

Esta dinamización y consolidación del mundo del rock cristiano en la escena global captó la atención de las multinacionales discográficas ■

■ Industrias culturales evangélicas: innovar y estandarizar el creer

El recorrido trazado por el rock en contextos evangélicos sedimentó una cartografía compleja que concentra un núcleo denso de redes convencionales de cooperación que se emplazan en el espacio juvenil-cristiano transnacionalizado que denominamos circuito *mainstream*, y una constelación de redes no convencionales, autónomas y complejamente hilvanadas que se sitúan en los márgenes del medio juvenil-evangélico y constituye una escena *underground*. Siguiendo el planteo de Howard Becker, es posible afirmar que estos circuitos configuran dos formas de orientación dentro del mundo del rock cristiano respecto de los patrones convencionales que organizan la actividad musical: mientras en el *mainstream* se condensan las formas recurrentes y rutinarias de impulsar el rock cristiano, en el *underground* reverberan formas innovadoras, inconformistas o no convencionales. De este modo, los artistas *mainstream* conocen y aceptan las convenciones, limitan sus trabajos a ella y, por ello, gozan de una red aceptada de cooperación para la producción, la distribución y el consumo de sus objetos artístico-religiosos. Por su parte, los artistas *underground* son aquellos que conociendo las convenciones deciden renunciar a ellas –de modo total o parcial– y se abocan a la innovación artística. Aunque logran mayor libertad creativa al correrse de las pautas convencionales, no cuentan con el apoyo de las redes de producción y distribución habituales y tienen que crearlas de modo personal o autónomo, lo que vuelve la actividad musical más costosa. No obstante, la sola existencia de estos modos no convencionales de hacer las

cosas habilita la posibilidad de que algunas de esas innovaciones puedan ser eventualmente incorporadas o institucionalizadas, y esto abre brechas hacia cambios sutiles o revolucionarios dentro del mundo del rock cristiano. Por otra parte, las fronteras no son infranqueables. Por el contrario, las redes cooperativas, a pesar de sus tramos dislocados, presentan pasajes, y también las posiciones diferenciadas jerárquicamente dan cuenta de un escenario de disputas donde lo que se pone en cuestión no son solo los objetivos o las formas de llevar a cabo la actividad del rock desde la marca evangélica, sino fundamentalmente el modelo de «juventud evangélica conformista» que el propio mundo del rock cristiano ha contribuido a institucionalizar y difundir, modelo que eyecta hacia la periferia las variantes más contestatarias de la síntesis cultura evangélica/cultura juvenil.

Por lo tanto, el itinerario del rock cristiano, con sus variaciones en el tiempo y su cartografía actual de condensación y dispersión, nos permite reflexionar sobre la importancia de las industrias culturales en las configuraciones y dinámicas propias del mundo evangélico latinoamericano. En efecto, si trazamos una mirada panorámica, podríamos decir que, en sus primeras etapas (1970-1990), el rock cristiano se constituyó en un elemento sumamente innovador y disruptivo que dinamizó la heterogeneización de la experiencia evangélica, habilitó nuevas formas de vivir el Evangelio desde la condición juvenil y dio paso a formas de evangelización y liderazgo religioso más sincréticas. Luego, como vimos, esta efervescencia dio paso a un ciclo de homogeneización e institucionalización del rock cristiano que contribuyó a estabilizar todo un mundo de sociabilidades, consumos y experiencias de fe exclusivamente juveniles en el medio evangélico, que permitieron retener a las nuevas generaciones de creyentes dentro de las iglesias. De modo que aquello que en un momento fue apertura, innovación y pluralización de las formas del creer evangélico en el ciclo siguiente se configuró como densificación, estandarización y hasta encapsulamiento sociocultural.

En efecto, una reciente encuesta realizada entre jóvenes evangélicos de Argentina arrojó algunos datos interesantes que dan cuenta de las dinámicas de estabilización que venimos refiriendo. En cuanto a las sociabilidades, 70% de los jóvenes encuestados se identifica como «evangélico de cuna» y 75% afirma que sus amigos más cercanos pertenecen a la iglesia. La abrumadora mayoría (90%) declara asistir al templo por lo menos una vez por

semana. De manera contundente, la vida social de los jóvenes evangélicos transita casi exclusivamente en la órbita de su comunidad de fe³.

Respecto de la relación con Dios y con la autoridad religiosa, el desarrollo de un mundo evangélico orientado a los jóvenes redundó en la intensificación de formatos íntimos y emocionales de vinculación con lo sagrado y con el liderazgo. En efecto, los jóvenes encuestados afirman relacionarse con Dios en primer lugar por medio de la oración personal (53%) y en segundo lugar, por medio de la música (31,3%). Solo 10% declara hacerlo a través de la lectura bíblica. Estos datos ponen de manifiesto la suma importancia que adquirió la industria fonográfica en el medio evangélico y cómo sus objetos artístico-religiosos formatean y sensorializan la conexión con lo divino.

Una tendencia similar se observa en los modos de relacionamiento juvenil con la autoridad religiosa. 47,7% de los jóvenes encuestados manifestó que su vínculo de comunión más importante es con su líder juvenil; solo 7,1% manifestó tenerlo con el pastor general. Asimismo, 86,3% afirmó que su líder de célula es una persona cercana, que le ofrece contención y cuidado. De este modo, la consolidación de liderazgos religiosos específicos para cada categoría de edad y la difusión del estilo de organización eclesial por grupos pequeños (células) supusieron el ascenso de la figura del líder intermedio y el declive de la autoridad pastoral tradicional. Esta dinámica podría sugerir que, entre las nuevas generaciones de evangélicos, se está optando por formas de pastoreo más sensibles e íntimas tendientes a priorizar el relacionamiento cara a cara y la reciprocidad.

Para finalizar, y a partir de lo que venimos argumentando en este artículo, las industrias culturales en el medio evangélico han operado desde sus inicios hasta la actualidad como polos dinamizadores de ciclos de innovación y ciclos de estandarización del creer. En este sentido se constituyen, tomando prestada la metáfora de Pablo Semán⁴, en una fuerza motriz que a la vez que densifica tradiciones, también pluraliza y diversifica las experiencias, prácticas y subjetividades religiosas. ☒

3. La primera encuesta a jóvenes evangélicos de Argentina se realizó el 21 de agosto de 2017 durante la Convención Nacional de Jóvenes «Sobrenatural», organizada por Catedral de la Fe, una de las megagiglesias más importantes de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Se trata de un estudio descriptivo con muestreo intencional no probabilístico realizado a partir de encuestas personales en modalidad coincidental (438 casos). Esta encuesta se ejecutó en el marco de dos proyectos de investigación en curso financiados por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet, PIP 112-201501-00375) y la Agencia Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FONCYT, PICT-2016-2223), en colaboración con el Instituto Creer.

4. P. Semán: «Las industrias culturales y la transformación del campo religioso: procesos y conceptos» en Joaquín Algranti (dir.): *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*, Biblos, Buenos Aires, 2013.

Comer, rezar, vivir

Las megaiglesias de Nigeria construyen sus propias ciudades

El Campamento de la Redención (Redemption Camp), a 48 kilómetros de Lagos, tiene 5.000 casas, caminos, recolección de residuos, policía, supermercados, bancos, un parque de diversiones, una oficina de correos e incluso una planta generadora de energía de 25 megavatios. En Nigeria, la línea divisoria entre iglesia y ciudad se está desvaneciendo rápidamente.

RUTH MACLEAN

«**A**-leluuuu-ya», retumba la inconfundible voz del pastor Enoch Adeboye, también conocido como el supervisor general. El sonido fluye a través de miles de altavoces colocados en todos los rincones del Campamento de la Redención¹. Los compradores del mercado hacen una pausa en su regateo y los fieles –algunos de los cuales han estado durmiendo en colchonetas en este auditorio gigante durante días– dejan de lavarse los dientes para unirse a la respuesta. Aleluya es el tema de la convención del Espíritu Santo de este año en una de las mayores megaiglesias de Nigeria, y durante toda la semana la palabra resuena entre los millones de asistentes². Al caer la tarde del viernes, Adeboye, una celebridad de la iglesia, subirá al escenario en su nuevo y amplio auditorio para dar el último sermón de la convención, de tres horas de duración. Hay helicópteros que aterrizan junto al edificio de tres kilómetros cuadrados para llevar a los ricos y poderosos de Nigeria a lo que promete ser la noche del año.

Miles de fieles suben la colina hacia el reluciente auditorio. Lustrosos vehículos todoterreno, Toyotas Corolla en mal estado y autobuses amarillos atestados saturan la autopista desde Lagos, a 48 kilómetros de distancia. Pero no todos tienen que lidiar con el tránsito. Muchos de los que se dirigen al auditorio viven

Ruth Maclean: es corresponsal de *The Guardian* en África occidental.

Palabras claves: megaiglesias, pentecostalismo, Nigeria.

Nota: la versión original de este artículo en inglés fue publicada con el título «Eat, Pray, Live: The Lagos Megachurches Building Their Very Own Cities» en *The Guardian*, 11/9/2017. Traducción de Carlos Díaz Rocca.

1. Para más información, v. la página de The Redeemed Christian Church of God, Redemption Camp: <<http://city.rccgnet.org/>>.

2. Se puede encontrar información al respecto en <<http://convention.rccgnet.org/>>.

a la vuelta de la esquina. La sede internacional de la Iglesia Cristiana Redimida de Dios en el estado de Ogun ha pasado de ser una megai Iglesia a convertirse en un vecindario completo, con departamentos que cuentan con todo lo necesario para las necesidades prácticas y espirituales de sus miembros.

Una planta generadora de energía de 25 megavatios que se alimenta con gas proveniente de la capital nigeriana suministra electricidad a las 5.000 residencias privadas del lugar, 500 de ellas construidas por la empresa constructora de la iglesia. Cada pocos meses surgen nuevas urbanizaciones donde hace solo unos años crecían densos bosques de palmeras. Se imparte educación desde la guardería hasta el nivel universitario. El centro de salud del Campamento de la Redención tiene una unidad de emergencias y una sala de maternidad.

En la Holiness Avenue (Avenida de la Santidad), una sucursal de la cadena de comida rápida Tantalizers hace buenos negocios. Hay en el lugar una oficina de correos, un supermercado, una docena de bancos, fabricantes de muebles y talleres de mecánica. Se está trabajando en un aeródromo y un politécnico. Y en caso de que los niños se aburran, hay un parque de diversiones con una rueda de la fortuna.

■ De campamento a ciudad

Creado hace 30 años como base para las multitudinarias reuniones anuales de la iglesia, así como para sus encuentros mensuales, el Campamento de la Redención se ha convertido en un hogar permanente para muchos de los seguidores de la iglesia. «El Campamento se está transformando en una ciudad», dice Olaitan Olubiyi, uno de los pastores, en cuyas oficinas se sintoniza permanentemente Dove TV, el canal de televisión de la iglesia.

En todo el sur de Nigeria, el paisaje está permeado por el cristianismo en una u otra de sus variantes. Los grandes carteles que muestran parejas que se miran con amor a los ojos, que a primera vista parecen anunciar ropa o condones, publicitan una iglesia pentecostal. Los taxistas reproducen una y otra vez CD pirateados con los sermones de sus pastores favoritos y memorizan los pasajes destacados. «Soy un ganador» se lee en las calcomanías que adornan los parachoques de los autos más elegantes y declaran su lealtad a la Capilla de los Ganadores, una megai Iglesia blanca cuya sede, Canaanland (Tierra de Canaán), en la región de Ota, muestra pulcras verjas y césped bien cuidado. «En el lugar de donde vengo, la gente quiere los tractores para cultivar. Aquí solo los usan para cortar el pasto», exclama un visitante mientras conduce por Heaven's Gate (Puerta del Cielo). Es un mundo alejado de las multitudes, humos y basura del exterior.

Canaanland tiene bancos, comercios, una universidad y una gasolinera: es una de las muchas iglesias que comienzan a ofrecer estos servicios. Pero ninguna puede igualar en escala al Campamento de la Redención. Daddy GO –como llaman afectuosamente al carismático Adeboye sus seguidores– ha perfeccionado el paquete durante la última década.

«Si esperas al Estado, no se hará», dice Olubiyi. De modo que el Campamento depende muy poco del Estado: construye sus propias carreteras, recoge sus propios desperdicios y organiza sus propios sistemas cloacales. Y al estar bien fuera de Lagos, al igual que los campamentos de otras megaiglesias, tiene poco que ver con las autoridades municipales. Los funcionarios estatales pueden verificar que la iglesia cumpla con las regulaciones, pero se espera que informen a la oficina correspondiente del Campamento. A veces, según el jefe de la planta de generación de energía, el gobierno envía a los técnicos que manejan sus propias centrales eléctricas para aprender de ellos.

Hay un cuartel de policía en el lugar, que ocasionalmente se ocupa de la muerte o la desaparición de un niño, pero de la seguridad del Campamento se encarga principalmente un pequeño ejército de guardias privados con uni-

**De la seguridad
del Campamento se
encarga principalmente
un pequeño ejército
de guardias privados con
uniformes azules ■**

formes azules. Dirigen el tránsito, controlan a las multitudes y evitan que los niños que no han pagado la pulsera ingresen en el Emmanuel Park, donde se ubica la rueda de la fortuna ya mencionada.

Comfort Oluwatuyi tiene un comercio de alimentos en el Campamento de la Redención. Dice que paga un alquiler muy bajo por su pequeña tienda y puede ganar hasta 10.000 nairas por día (unos 28 dólares), y mucho más cuando hay una convención. El mercado se organizó hace siete años, cuando las mujeres del Campamento se lo solicitaron a Mummy GO –Foluke, la esposa de Adeboye– para no tener que cruzar la autopista de ocho carriles cada vez que necesitaban unos tomates. La hija de diez años de Oluwatuyi, Emmanuelle, la ayuda a verter aceite de palma en botellas de plástico y a poner papas en bandejas metálicas. Emmanuelle y todos sus hermanos nacieron aquí. «Es común que un niño nazca, crezca, sea educado en este Campamento y luego viva aquí», dice el pastor Olubiyi. Fuera de la convención del Espíritu Santo, el Campamento de la Redención tiene el entorno sereno y las comodidades de un pueblo de retiro, en gran parte debido a que la planta de generación de energía, alimentada por un

gasoducto propio que llega desde Lagos, elimina la necesidad de los ruidosos generadores a diésel.

«Mi generador está de vacaciones. A la mañana puedo escuchar el canto de los pájaros», dice Kayode Olaitan, un ingeniero retirado que trasladó aquí a su familia desde Lekki, una de las áreas más exclusivas de Lagos, hace dos semanas. Carga en el auto a su nieta con un vestido rosa, listo para ir al servicio de vigilia nocturna. El pulcro *bungalow* de 100.000 dólares de Olaitan se ha construido sobre lo que antes era un pantano. Los obreros están raspando concreto de las losetas, dando los toques finales a las 75 casas idénticas hechas por Haggai en la Urbanización Nueve. Haggai, la empresa desarrolladora de propiedades de la iglesia, lleva el nombre del profeta (Hageo, en español) que ordenó a los judíos que construyeran el segundo Templo de Jerusalén. Casi todas las casas en la Urbanización Nueve han sido vendidas, y Haggai está a punto de continuar con la Urbanización Diez. No hay muro perimetral alrededor del Campo de la Redención, por lo que puede expandirse indefinidamente.

Las hipotecas se negocian a través del banco Haggai, cuya central está en Lagos. Ha habido un efecto colateral en las áreas circundantes: en algunos casos, el precio de la tierra cerca del Campamento de la Redención se ha multiplicado por diez en la última década. Durante años, las personas han tenido casas en esa zona para quedarse después de las convenciones y los servicios religiosos mensuales. Pero cada vez hay más familias, como los Olaitan, que desean vivir a tiempo completo con otros con quienes comparten sus valores, en un lugar dirigido por personas en las que creen que pueden confiar. «Sentimos que estamos viviendo en presencia de Dios todo el tiempo. Hace unos días, Daddy GO hizo una caminata de oración por aquí», dice Olaitan. Si bien hay que ser cristiano y miembro de la iglesia para comprar y vivir en el lugar, no existe tal requisito para hacer negocios. El banco FCMB es una de las empresas que se ha instalado aquí, justo detrás del auditorio, con sus falsas columnas corintias en blanco brillante. Afuera, una joven con sofisticadas gafas de sol y una camiseta polo con un estampado en el pecho que dice «Millonaria» ha convencido a Tayo Adunmo para que abra una cuenta. Esta empleada bancaria trabaja normalmente en Lagos, pero ha estado en el Campamento de la Redención durante la semana del Espíritu Santo y dice que ya ha inscrito a 500 personas. Adunmo tenía una cuenta bancaria, pero decidió abrir otra porque el monto mínimo de retiro es de 200 nairas (unos 0,56 dólares), una quinta parte del mínimo en su banco actual. Le encantaría vivir en el Campamento, dice, pero no puede costearlo a menos que encuentre trabajo allí.

Al igual que los demás negocios del lugar, los bancos se sienten atraídos por la infraestructura y la cantidad de gente: es como tener un puesto en un festival de música. Pero los tentáculos de la Iglesia Cristiana Redimida de Dios llegan mucho más lejos: dice que tiene cinco millones de miembros en Nigeria y más en sus filiales en otros 198 países. «Está prácticamente en todas las ciudades de Nigeria, y eso significa negocios», dice Olubiyi. Los bancos están interesados en «cualquier lugar donde se congreguen dos millones de personas».

Esto también significa negocios para la iglesia, por supuesto. Los aviones privados de Daddy GO no aparecen de la nada, aunque hay gran cantidad de efectivo que fluye de los platos de limosna, que hoy son a menudo terminales para tarjetas de crédito. Las instituciones religiosas están exentas de impuestos en Nigeria. Los pastores afirman que sus actividades que generan ingresos pagan impuestos, pero es difícil decir dónde terminan estas y dónde comienza la iglesia. En cualquier caso, la iglesia tiene miembros poderosos, por lo que se necesitaría un valiente recaudador de impuestos para controlar sus finanzas.

De hecho, Daddy GO es un ex-profesor de matemáticas y claramente no ha perdido la facilidad para las cifras. Está constantemente soñando con nuevas empresas, entre ellas una imprenta, cientos de chalets de vacaciones en el sitio y una fábrica de ventanas propiedad de la iglesia, que importe los componentes de China y los arme para venderlos o usarlos en proyectos de campamentos. «Este es nuestro mejor momento. Hemos producido 200.000 copias de diferentes libros y revistas en los últimos tres meses», dice Ben Ayanda, jefe de la imprenta de la Iglesia Redimida, vestido con una túnica de color amarillo brillante y verde y pantalones combinados. Saca de una pila de papeles la parte v de *Gemas de sabiduría*, de Daddy GO. «Si traes menos de la décima parte de *todo*, pierdes las bendiciones, porque Él es muy bueno para las matemáticas», se lee en una línea.

En la convención, los últimos rezagados se apresuran, dejando atrás a los vendedores ambulantes que ofrecen pañuelos Aleluya y una valla publicitaria que anuncia gas de cocina marca Aleluya, para estar allí cuando aparezca la estrella. Por lo general, es posible saber cuándo Daddy GO está a punto de aparecer, ya que es precedido por su saxofonista personal. Finalmente, el hombre que se queda con el dinero que ingresa, que le da a todo este vecindario su *razón de ser*, el alcalde de facto de lo que efectivamente es una ciudad completamente nueva, toma su lugar en el vasto escenario y levanta el micrófono. Daddy GO, de 75 años, luce un traje de manga corta de color verde hierba, un moño y un reloj de oro. Después de rezar de rodillas ante el atril, se pone de pie. «¿Alguien va a gritar Aleluya?». ☒

Interpretar la era de la violencia global

ENZO TRAVERSO

En este artículo, se esbozan evaluaciones generales sobre la violencia del siglo pasado y se inscribe a América Latina dentro del escenario más amplio y horroroso de la violencia contemporánea. Alguna vez el continente de rebeliones sociales y revoluciones políticas, donde la violencia parecía tener un potencial emancipatorio, América Latina se ha convertido en un continente de víctimas: desde las de la Conquista hasta las de las dictaduras de la década de 1970.

■ Comparaciones

Los investigadores suelen ver a América Latina como una suerte de *matrix* de la violencia moderna, como el emplazamiento original de una larga cadena de guerras y genocidios que configuraron la trayectoria de la civilización occidental desde el siglo XVI en adelante. Retrospectivamente –este concepto apareció recién durante la Segunda Guerra Mundial–, América Latina se ha convertido en el lugar del primer genocidio global. Allí surgieron las formas

originales de conquista y exterminio, que representaron de manera anticipada el racismo moderno y la destrucción colonial. Como han señalado muchos investigadores, la ideología de los conquistadores –el casticismo español y la idea de la limpieza de sangre– preanunció el mito ario y la biología racial de los nazis, del mismo modo en que el genocidio microbiano introducido por Hernán Cortés anticipó los «holocaustos victorianos» del imperialismo británico en la India y la devastación belga del Congo en el siglo XIX.

Enzo Traverso: es historiador. Actualmente es profesor de la cátedra Susan y Barton Winokur de Humanidades en la Universidad de Cornell. Es autor, entre otros libros, de *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador* (FCE, Buenos Aires, 2014), *Las nuevas caras del fascismo* (Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2017) y *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria* (FCE, Buenos Aires, 2018).

Palabras claves: genocidio, guerra, historia, Holocausto, violencia, América Latina.

Nota: este artículo se basa en la conferencia «New Approaches to Violence in Latin American History», Universidad de Columbia / New School for Social Research, Nueva York, 13 de mayo de 2016. Traducción del inglés de Mariano Grynszpan.

La conquista del Nuevo Mundo proporciona el paradigma de todas las narrativas de genocidio: el colonialismo como el campo donde se produce un violento choque entre Occidente y la «otredad» no occidental (de acuerdo con el modelo epistemológico de Tzvetan Todorov) o, en términos marxistas, como el espacio histórico donde se desarrolla un proceso criminal de acumulación originaria de capital (según la interpretación clásica de Eduardo Galeano). Esta narrativa fundacional se propagó a escala global y finalmente regresó a la propia América Latina, donde la violencia multiforme del siglo xx tiende a ser subsumida bajo el concepto de genocidio. Existe hoy una propensión a clasificar muchas experiencias históricas diferentes de violencia como genocidio. Ese es el marco académico de nuestros tiempos, dominados por el discurso sobre los derechos humanos: allí el pasado aparece representado como una era indeterminada de violencia, frente a la cual surge nuestra época de sensatez posttotalitaria y democracia liberal pacífica. Por supuesto, esta tendencia está muy relacionada con nuestro régimen global de historicidad, tan sensible a los derechos humanos como despolitizado. Entre 1910 y 1980 (es decir, entre la Revolución Mexicana y la Nicaragüense, pasando por Cuba y los movimientos guerrilleros de la década de 1960), América Latina aparecía frente a los ojos del mundo como el continente

de las rebeliones sociales y las revoluciones políticas, donde la violencia tenía un potencial emancipatorio. Desde los años 80, en cambio, se ha convertido en un continente de víctimas: desde las de la Conquista hasta las de Augusto Pinochet, Jorge Rafael Videla y Efraín Ríos Montt.

Soy bastante escéptico en cuanto a ese desplazamiento, que traslada el concepto de genocidio desde su campo original (el derecho penal) hacia las humanidades. Resulta peligroso transformar una categoría jurídica en una herramienta analítica para la interpretación histórica, porque ese procedimiento reduce la complejidad de la experiencia histórica –con sus múltiples causalidades, actores y dimensiones temporales– a una confrontación binaria entre victimarios y víctimas, y empobrece así nuestra comprensión. Creo que esta metamorfosis del genocidio en un prisma hermenéutico global muestra el sometimiento del ámbito académico al arbitrio de la *memoria*, que está mucho más interesada en alcanzar el reconocimiento público de las víctimas que en explicar el proceso histórico que las produjo.

Enredados en una lucha legítima por la justicia, los historiadores proporcionaron apoyo académico a los reclamos reivindicativos y olvidaron a veces que su tarea consiste en elaborar un discurso crítico sobre el pasado. En cierta medida, no se trata de

algo sorprendente ni nuevo: la actual bibliografía latinoamericana sobre genocidio evoca la historiografía antifascista de las décadas de 1930 y 1940, así como la española producida en el exilio durante los años de la dictadura de Francisco Franco. Los historiadores no viven en una torre de marfil y no pueden escapar a las limitaciones intelectuales, políticas e incluso psicológicas que les impone su sociedad (a veces, a partir de su propia experiencia); pero deben marcar una distancia crítica en la relación que cualquier sociedad establece con su propio pasado. En mi opinión, el hecho de no abusar del concepto de genocidio –y evitar aplicarlo a cualquier forma de violencia– no implica establecer una jerarquía moralmente indigna entre las víctimas, sino que busca preservar la lucidez y agudeza históricas. En otras palabras, lo que sugiero no es eliminar el concepto de nuestro léxico, sino incorporarlo dentro de un enfoque metodológico multicausal y con más matices.

Un segundo error se vincula a la habitual percepción de América Latina como *el* escenario privilegiado de la violencia moderna. Esto surge a partir de dos motivos: la violencia social endémica de sus sociedades y el recuerdo todavía fresco de las dictaduras militares. En las últimas décadas, la violencia social se ha convertido en el prisma a través del cual la opinión pública internacional percibe a América Latina, más allá de la

literatura, el folclore y el turismo; y esa imagen suele ser amplificadas por la industria cultural (películas, series de televisión, etc.), que ha reemplazado los relatos de mafias sicilianas o ítalo-estadounidenses por historias mucho más atrapantes sobre narcos colombianos y mexicanos, como Pablo Escobar o el Chapo Guzmán.

Al mismo tiempo, las dictaduras militares de los años 70 y comienzos de los 80, percibidas adecuadamente como el equivalente latinoamericano del fascismo europeo, dejaron un legado de sufrimiento y pasado conflictivo, que se unieron a la reviviscencia del recuerdo del Holocausto en Occidente. Estas memorias entrecruzadas reafirmaron la tendencia a transformar el Holocausto en un paradigma de violencia moderna y a subsumir a las víctimas de la represión militar bajo la categoría de genocidio. Evidentes tanto en términos de las prácticas como de la retórica política, las afinidades entre el fascismo clásico y las dictaduras militares latinoamericanas se vieron realzadas por la presencia de decenas de miles de exiliados de América Latina en Europa, entre ellos muchos escritores brillantes, que recrearon la atmósfera intelectual del antifascismo de la década de 1930.

Sin embargo, esta violencia social endémica y el retorno del fascismo disimulan algunas diferencias históricas enormes con Europa y ocultan algo

obvio: durante el siglo xx, América Latina no debió atravesar ninguna guerra mundial y quedó a salvo del cataclismo sufrido entre 1914 y 1945. Esto significa que, durante el siglo pasado, América Latina ocupó un lugar «marginal» dentro de la historia global de violencia y, si se compara con Europa o Asia, aparece como un continente afortunado (lo que resulta muy paradójico, ya que en la actualidad se ha convertido en el objeto elegido para los estudios sobre violencia). Desde luego, todos los datos son relativos y deben evaluarse dentro de su correspondiente contexto temporal y demográfico: la Guerra del Paraguay (1864-1870) tuvo efectos devastadores que, de acuerdo con varias investigaciones, redujeron la población de este pequeño país en 40%; en menos de una década, en los conflictos militares de la Revolución Mexicana murieron más de 1,5 millones de personas sobre una población de 15 millones, es decir, más de 10%; en 1982, la contrainsurgencia llevada a cabo por Ríos Montt en Guatemala mató a 85.000 personas en unos pocos meses, etc.

Las cifras son enormes, sobre todo cuando –como en el caso de Colombia o Guatemala– las consideramos en el marco de procesos históricos desarrollados a lo largo de varias décadas. De todos modos, el hecho es que América Latina no experimentó la macroviolencia de las guerras mundiales del siglo xx. Comúnmente

se acepta que el número de víctimas de la dictadura militar argentina (que duró siete años) o del régimen de Pinochet en Chile (que se prolongó durante 17) es de 30.000 desaparecidos, una cifra que equivale al primer día de la Batalla del Somme durante la Primera Guerra Mundial, a una semana de matanzas en un solo campo de exterminio nazi o a los cuatro ataques aéreos que destruyeron Dresde entre el 13 y el 15 de febrero de 1945. Cuando hablamos de guerras mundiales, nos referimos a conflictos que mataron a 12 y más de 50 millones de personas respectivamente (con mayoría de civiles en el caso de la Segunda Guerra Mundial). A partir de 1954 en Guatemala, EEUU intensificó sus intervenciones militares contra las revoluciones y los movimientos guerrilleros en América Latina, pero nunca bombardeó con napalm como en Vietnam, ni realizó ocupaciones duraderas como en Afganistán o Iraq. En otras palabras, pese a su reputación como tierra de violencia endémica, América Latina parece ser a escala global un continente pacífico y muy civilizado.

■ Matanza industrial

Con las disculpas del caso, es necesario adoptar en cierta medida una mirada «eurocéntrica» para construir un enfoque genealógico sobre el siglo xx como era de la violencia global. Aunque en 1918 Europa dejó de ser el eje central del mundo, la Primera Guerra

Mundial fue la cuna de los cataclismos del siglo. Entre 1914 y 1945, el continente vivió una segunda Guerra de los Treinta Años, que rápidamente se convirtió en una guerra civil internacional y fue mucho más allá de sus propios límites territoriales. Después de 1945, esta contienda terminó oponiendo a dos bloques geopolíticos –oriental y occidental– cuyas fronteras estaban definidas desde un punto de vista ideológico. Esta era de violencia tuvo su origen en una crisis europea global: una crisis política, determinada por el colapso del viejo orden liberal y la irrupción de las masas en la esfera pública, que se extendió hasta el advenimiento del fascismo y el comunismo; una crisis económica, determinada por el final del *laissez-faire* y la introducción en todos los países de diferentes formas de intervención estatal; y finalmente una crisis cultural, que puso en tela de juicio la idea hasta entonces dominante de progreso.

Durante este tiempo, nuevos paradigmas científicos se fundieron con cosmovisiones conservadoras heredadas de la tradición de la contra-Ilustración, lo que creó formas híbridas y desconocidas de modernismo reaccionario. A partir de 1914, la modernidad reveló su cara más destructiva y aterradora: la de la guerra total. Un continente en gran medida rural descubrió las leyes de un mundo mecanizado, una temporalidad completamente desconectada del ritmo de

la naturaleza y un sometimiento de los cuerpos al Moloch arrollador e impersonal de los ejércitos de masas. De pronto, el concepto de modernidad ya no se identificaba con el progreso material; estaba relacionado, más bien, con una guerra industrial llevada a cabo por gigantescos ejércitos organizados como fábricas fordistas, que incorporaban soldados transformados en «trabajadores de la destrucción» (definición que apareció de manera simultánea en 1915 en los escritos de Henri Barbusse y Arnold Zweig). La guerra total se convirtió en una masacre racionalizada y tecnologizada, cuyo resultado ya no era una muerte en la gloria, sino en serie: una muerte «sin atributos», una muerte anónima en masa. Según la definición de Walter Benjamin, era una muerte «mecánicamente reproducible», cuyo «aura» se perdió para siempre en el barro de las trincheras. Inaugurada con el mito de la muerte heroica, la Primera Guerra Mundial finalizó con conmemoraciones al «soldado desconocido».

Guerra civil internacional. Durante esta segunda Guerra de los Treinta Años, Europa experimentó una extraordinaria fusión de conflictos: clásicas guerras infraestatales, revoluciones, guerras civiles, guerras de liberación nacional, genocidios y confrontaciones violentas surgidas a partir de divisiones de clase, nacionales, políticas, ideológicas y también religiosas. La idea de «guerra

civil europea» sintetiza todos estos conflictos. Se trata de un concepto acuñado aparentemente por el pintor alemán Franz Marc, quien lo utilizó en una carta que escribió desde el frente poco antes de morir en Verdún; pese a lo que afirmaba la propaganda, Marc señaló que la guerra mundial era «una *guerra civil europea*, una guerra contra el enemigo interno invisible del espíritu europeo»¹. A comienzos de 1943, tras regresar de una misión al Cáucaso en el momento de la derrota alemana en Stalingrado, Ernst Jünger definió la Segunda Guerra Mundial en el frente oriental como «absoluta, hasta un punto que Clausewitz no podría haber concebido, ni siquiera después de las experiencias de 1812: es una guerra entre Estados, entre pueblos, entre ciudadanos y entre religiones con el objetivo de la extinción zoológica»².

Por supuesto que «guerra civil europea» y «guerra civil internacional» son conceptos contradictorios: «guerra civil» implica una ruptura en el orden interno de un Estado, y Europa y el mundo no eran un Estado ni una federación ni en 1914 ni en 1945. Sin embargo, los conflictos que atravesaron en esos años adquirieron los rasgos de una guerra civil. De acuerdo con todas las teorías modernas del derecho, la guerra tiene sus reglas, que establecen quiénes pueden declararla (*jus ad bellum*) y cómo conducirla (*jus in bello*). Por un lado, la

guerra solo puede ser declarada por una autoridad legítima, es decir, por un Estado soberano; por el otro, necesita contar con un conjunto de reglas compartidas por todos los beligerantes, que deben respetar los derechos de los prisioneros (sobre todo, su derecho a la vida), evitar ataques sobre la población civil y no transformar a esta en un objetivo militar. Las leyes de la guerra no eran más que un aspecto del *Jus Publicum Europaeum*, es decir, un sistema codificado de relaciones entre Estados que poseían el monopolio de la legítima violencia en sus territorios. Esta concepción está implícita en la famosa frase inicial del tratado de Carl von Clausewitz sobre la guerra, que data de la primera mitad del siglo XIX: «La guerra no es más que un duelo a gran escala». De hecho, la práctica social de retarse a duelo estaba muy difundida entre las capas aristocráticas hasta 1914 y revelaba una mayor adaptación a las leyes y a ciertas normas compartidas respecto al uso de la violencia. Más que un remanente del feudalismo, la práctica del duelo parecía representar un espejo del proceso de civilización –autocontrol y regulación normativa de conflictos– encarnado por el orden dinástico a lo largo del siglo XIX. En otras palabras, su código tan formalizado

1. Cit. en Modris Eksteins: *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age*, Bantam, Londres, 1989, p. 94.

2. E. Jünger: *The Paris Diaries*, Farrar, Straus & Giroux, Nueva York, 1992.

reproducía las normas de guerra fijadas por el *Jus Publicum Europaeum*.

En el verano europeo de 1914, cuando estas normas aún parecían darse por sentadas, el atentado de Sarajevo detonó un conflicto que puso el continente en llamas. Ninguno de los responsables había imaginado a ejércitos de millones de hombres atrincherados durante años; nadie había pensado en armas químicas, bombardeos, ciudades destruidas y asesinatos en serie producidos por el fuego de las ametralladoras. El *habitus* mental y las referencias culturales se asociaban a la experiencia europea del siglo XIX, con sus guerras «civilizadas» entre Estados del Antiguo Régimen que se profesaban un mutuo respeto.

■ Fascismo

El «embrutecimiento» cultural y político engendrado por la Primera Guerra Mundial creó las premisas históricas tanto para el comunismo como para el fascismo e inventó nuevas formas de violencia que se propagaron rápidamente por todo el mundo. En la década de 1920, esta imaginación llegó a América Latina: dentro del panorama intelectual y la vida política, el comunismo se convirtió en un nuevo actor junto al nacionalismo, el populismo y un liberalismo exhausto. Artistas mexicanos como José Clemente Orozco y Diego Rivera pintaron murales titulados *La trinchera*, en los que las formas europeas de guerra se trasladaban a



Figura 1.
La trinchera, de José Clemente Orozco, 1926 (Patio Grande del Antiguo Colegio de San Ildefonso, Ciudad de México).

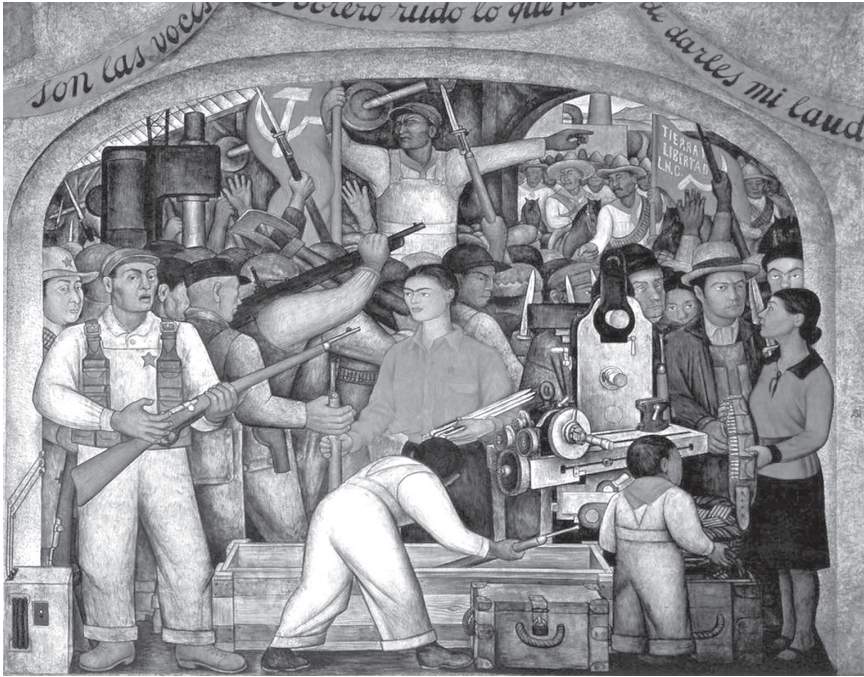


Figura 2. *La distribución de las armas (En el arsenal)*, de Diego Rivera, 1926 (Secretaría de Educación Pública, Ciudad de México).



Figura 3. *Sombrero mexicano con hoz y martillo*, de Tina Modotti, 1927.

un contexto latinoamericano, y la Revolución Mexicana –una guerra campesina por la tierra y el poder– comenzó a ser representada a través de los códigos políticos y estéticos

del comunismo soviético, como en *La distribución de las armas* de Diego Rivera (1926) o en las fotografías de Tina Modotti.

La relación entre los fascismos de Europa y de América Latina sigue siendo un tema controvertido en el ámbito académico. Federico Finchelstein pone en duda una hipótesis comúnmente aceptada, que presenta el fascismo como resultado de la Primera Guerra Mundial³. Desde una perspectiva europea, eso es algo incuestionable. Desde una perspectiva mundial,

3. F. Finchelstein: *Ideología, violencia y sacralidad en Argentina y en Italia, 1919-1945*, FCE, Buenos Aires, 2010.

se trata de una afirmación que debe ser relativizada o desestimada. Finchelstein logró demostrar de forma convincente que sí existió un fascismo argentino; que su influencia en materia política, social y cultural fue profunda y duradera; y, finalmente, que no fue un producto importado, sino el resultado de un proceso histórico endógeno. En otras palabras, tenía profundas raíces nacionales. Fue contemporáneo al fascismo europeo y emergió como parte de una experiencia fascista *global*. Desde luego, Argentina no conoció la Primera Guerra Mundial pero, al igual que muchos otros países latinoamericanos, ya tenía su propia tradición de militarismo, dictadura y nacionalismo, con experiencias de «colonialismo interno» y guerras de exterminio. Tenía su propia cultura de violencia y su propio racismo (la creación de una identidad nacional moderna, opuesta a la otredad de sus enemigos: por un lado, los pueblos rurales, nómades e indígenas; por el otro, los extranjeros urbanos, principalmente los judíos).

Por supuesto que el fascismo europeo jugó un papel importante en el proceso genético e ideológico de construcción de la versión argentina o chilena, pero su influencia –particularmente italiana y española– se combinó con tradiciones nacionales y terminó creando algo peculiar. Los fascistas latinoamericanos no se consideraban a sí mismos como simples discípulos o imitadores, y en verdad no lo eran.

Hubo múltiples razones para que los fascismos latinoamericanos fueran «sincréticos». De acuerdo con la definición de Finchelstein, combinaron lo secular y lo sagrado y así se convirtieron en «fascistas y religiosos al mismo tiempo». En otras palabras, desde José Félix Uriburu hasta Jorge Rafael Videla y desde Pinochet hasta Ríos Montt mostraron diferentes formas de «fascismo cristianizado» (no solamente católico). Ese «fascismo cristianizado» fue mucho más que una ideología religiosa o conservadora, habida cuenta de que derivó en el «terrorismo de Estado». En las dictaduras de Videla, Pinochet o Ríos Montt, la violencia adquirió una dimensión redentora y sacralizada. Legitimado por esa ideología, el exterminio de los enemigos se convirtió en el instrumento de una nación «regenerada». Tal como explica Virginia Garrard-Burnett, el pentecostalismo de Ríos Montt sostenía la visión de una nueva Guatemala, formada a partir de una mezcla potente de religión, racismo, seguridad, nacionalismo y capitalismo⁴.

Por lo general, los estudiosos del fascismo hacían caso omiso de América Latina. Consideraban que su objeto de análisis era un fenómeno político exclusivamente europeo y clasificaban el fascismo latinoamericano dentro de

4. V. Garrard-Burnett y Ronald Flores: *Terror en la tierra del Espíritu Santo. Guatemala bajo el general Efraín Ríos Montt, 1982-1983*, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, Ciudad de Guatemala, 2013.

diferentes categorías, como dictadura militar, populismo, autoritarismo, etc. Otros investigadores lo limitaban a una experiencia importada exótica o a una copia incompleta de su arquetipo europeo. Esta evaluación simplemente omite que incluso en Europa, desde España y Portugal hasta Hungría y Rumania, el fascismo se extendió en el marco de una simbiosis permanente con las dictaduras militares. De hecho, la peculiar historia latinoamericana echa luz sobre la naturaleza del fascismo como experiencia histórica *global* y pone en duda el relato conservador, que plantea una especie de equivalencia entre el fascismo y el comunismo como hermanos enemigos o gemelos totalitarios, igualmente opuestos a la democracia liberal. El fascismo latinoamericano surgió en la década de 1930 bajo la influencia de las potencias del Eje, pero alcanzó su auge en los años de la Guerra Fría; durante ese periodo, estableció una alianza orgánica con EEUU, que lo legitimó en nombre de la lucha contra el totalitarismo. Los regímenes militares más sangrientos del continente se vieron respaldados de manera activa (o fueron instalados directamente en el poder) por EEUU. Si se pone la lupa en Argentina, Chile, Brasil o Guatemala, la concepción antitotalitaria de François Furet no parece demasiado convincente.

■ Guerras anómicas

Desde luego, el *Jus Publicum Europaeum* tenía sus ambigüedades y sus

propósitos ideológicos ocultos. Dado que su corolario implícito era la visión del mundo no occidental como un vasto espacio abierto a la colonización, las guerras de conquista y las masacres aparecían *ipso facto* como meras guerras en nombre de la ley natural. Concebidas como invasiones y muchas veces también como campañas de exterminio, en las que las tropas europeas no se enfrentaban a otros ejércitos regulares sino a tribus y combatientes sin un estatus definido, las guerras coloniales no distinguían entre soldados y civiles. Desde esta perspectiva, la violencia del colonialismo constituyó un modelo para las guerras totales del siglo xx. Está claro que no eran guerras civiles, porque enfrentaban a fuerzas que se encontraban a una gran distancia desde lo político y lo cultural. No eran conflictos que oponían a miembros de la misma comunidad, y su violencia no provenía de la crisis interna de un Estado incapaz de mantener el monopolio de la fuerza. Sin embargo, algunas características eran similares. Como en una guerra civil, no había normas compartidas y cada una de las partes beligerantes intentaba destruir a su enemigo: la guerra colonial no conocía la figura del «enemigo legítimo» (*justus hostis*). Los elementos sediciosos internos de la guerra civil, al igual que los nativos rebeldes de la guerra colonial, eran forajidos que debían ser subyugados o destruidos, y con los cuales era imposible alcanzar algún acuerdo.

La guerra civil no busca una paz justa, sino la destrucción del enemigo. En la Conferencia de Casablanca realizada en enero de 1943, Winston Churchill y Franklin D. Roosevelt señalaron en una declaración conjunta que sus fuerzas aliadas no accederían a ningún acuerdo con Alemania y Japón; solamente aceptarían su «rendición incondicional». Es interesante observar que en esa declaración, que ya anunciaba los juicios de Núremberg y de Tokio, el presidente estadounidense y el primer ministro británico no usaron el término convencional de la jerga militar: «capitulación» (*capitulation*). Prefirieron adoptar el concepto que los unionistas habían impuesto a los confederados al final de la Guerra de Secesión de EEUU y hablar de rendición incondicional. Esta expresión –«rendición incondicional» (*unconditional surrender*)– no pertenecía al derecho internacional; había sido tomada del derecho mercantil, donde indicaba una cesión de propiedad. En una capitulación, los soldados deponen sus armas durante una ceremonia pública y simbolizan así su derrota, pero siguen perteneciendo al ejército de un Estado cuya existencia legal es reconocida por el derecho internacional (y por el vencedor). En cambio, en una rendición incondicional, el ejército derrotado se convierte en una especie de propiedad del vencedor, que impone su dominación. En Casablanca, Roosevelt y Churchill decidieron rechazar cualquier tipo de

negociación con Alemania y Japón. La rendición incondicional permitió redefinir por completo el mapa internacional. En la segunda mitad del siglo xx, muchas guerras –desde la de Vietnam hasta la última en Iraq– reprodujeron características similares tanto en las prácticas militares como en la conclusión: un cambio de régimen político, impuesto por el vencedor sobre el enemigo derrotado.

■ Partisanos

La historia de la violencia del siglo xx está dominada por otra figura de la guerra civil: el partisano. Se trata de un combatiente irregular que aparece en todos los escenarios de conflicto y a veces juega un papel decisivo. Durante la Segunda Guerra Mundial, millones de partisanos llevaron a cabo una lucha paralela a la que desarrollaban los ejércitos regulares con su gigantesca movilización de soldados. Desde 1943 en adelante, la Resistencia adquirió una dimensión masiva como movimiento armado tanto en Europa oriental y en los Balcanes como en las sociedades occidentales, desde Holanda y Bélgica hasta Francia e Italia. En China, a su vez, el ejército de partisanos comunistas experimentó un enorme crecimiento bajo la ocupación japonesa y terminó tomando el poder en 1949. Durante la guerra, la propaganda fascista y nazi justificaba la represión, la violencia, la deportación y la masacre de civiles con el pretexto de

la lucha contra los partisanos. Los países ocupados por las tropas alemanas estaban cubiertos de carteles que amenazaban con matar a todo tipo de combatientes de la Resistencia, a quienes se llamaba «bandidos» y «terroristas». Después de la Segunda Guerra Mundial, el foco del combate partisano pasó a ser Vietnam y América Latina, donde la Revolución Cubana estableció una suerte de paradigma continental de la guerrilla.

Carl Schmitt esbozó el retrato del partisano como un «tipo ideal»⁵. Ante todo, es un combatiente *irregular*, que se diferencia de un soldado uniformado. La profunda *motivación* de su lucha radica en un «compromiso político intenso», como indica la etimología de su nombre, que remite a la pertenencia a un partido. Su actividad combina «movilidad, rapidez y alternancia inesperada de ofensiva y retirada», especialmente cuando se coordina con la de un ejército regular. Finalmente, el partisano tiene un «carácter telúrico»: en la mayoría de los casos está profundamente arraigado en un territorio que desea liberar, y su acción aprovecha los vínculos orgánicos con la población local tanto en las montañas como en las ciudades. Por lo tanto, el partisano es una figura central dentro de una guerra que reivindica una justa causa, pero no reconoce un *justus hostis*. La Segunda Guerra Mundial exaltó tanto al guerrillero de liberación como al combatiente político;

sus rasgos se fundieron en el partisano y le confirieron a veces un aura casi mítica. En los países donde un ejército de liberación creado por partisanos tomó el poder contra las fuerzas de ocupación, su líder carismático se convirtió de manera natural en el jefe de un nuevo Estado, como ocurrió con el mariscal Tito en Yugoslavia. Después de la Segunda Guerra Mundial, el partisano se transformó en el héroe de innumerables guerras y revoluciones en Asia, África y América Latina. En la Italia de posguerra –valga en este caso un recuerdo personal–, el *partigiano* era una figura mítica, que condensaba muchas expectativas y valores: el renacimiento de la democracia y la redención de la nación, pero también el paradigma de una concepción militar de revolución y comunismo heredada del bolchevismo ruso.

■ No contemporaneidad de la violencia

El siglo xx experimentó una mezcla de guerras totales, guerras civiles y genocidios. Creó un contexto en el que una violencia salvaje y ancestral se combinó con la violencia moderna de la guerra total, con la tecnología de los bombardeos aéreos y el exterminio industrial de las cámaras de gas. Tomando prestadas las

5. C. Schmitt: *Teoría del partisano. Comentario sobre la noción de lo político*, Prometeo, Buenos Aires, 2017.

expresiones de Alain Corbin, uno podría decir que durante esa época turbulenta las «pulsiones dionisíacas» de muchedumbres vengadoras coexistieron con las «masacres pasteurizadas» de la violencia estatal. En otras palabras, la violencia nacida de la regresión del proceso civilizatorio se sumó –en una pasmosa dialéctica de «no contemporaneidad»– a la violencia moderna y mucho más letal de la sociedad industrial. Esa violencia conllevaba los resultados del proceso civilizatorio: el monopolio estatal de las armas, la racionalidad empresarial y productiva, la fragmentación de tareas y la división del trabajo, el control de las pulsiones, la neutralización social de las normas éticas, la separación espacial entre víctimas y ejecutores. Tanto la imagen de aldeas quemadas como los hornos crematorios de Auschwitz forman parte de la memoria de la Segunda Guerra Mundial.

Observada a través de la lente de la antropología, la violencia del siglo xx –desde la guerra civil rusa hasta el Holocausto y desde Hiroshima hasta los campos de matanza de Camboya– revela esta mezcla de arcaísmo y modernidad. Mientras los ingenieros de las fábricas Topf de Fráncfort inventaban crematorios especiales, resistentes a un uso prolongado a muy altas temperaturas, los grupos de operaciones (*Einsatzgruppen*) libraban su lucha contra los partisanos (*Partisanenkampf*) en el frente

oriental, donde los combatientes capturados eran colgados en las plazas centrales de los pueblos. La lucha de los nazis contra los partisanos perpetuaba una tradición de «cacería humana» que, inventada en la Edad Media y adoptada por la aristocracia bajo el absolutismo, era cualquier cosa menos moderna. Por su parte, el Ejército Rojo cometió violaciones en masa. Con su imaginación colonial, el secretario de Estado estadounidense George Kennan describió el avance del Ejército Rojo en Prusia oriental en 1944 como el saqueo de una «herda asiática». Una situación similar de «no simultaneidad» o «asincronismo» de prácticas violentas propias de diferentes épocas también caracterizó la guerra en el Pacífico. Mientras los científicos reunidos en Los Álamos creaban la primera bomba atómica, en la jungla asiática los *marines* decoraban sus vehículos con cráneos de soldados japoneses asesinados, desenterrando costumbres que provenían de las guerras con los pueblos indígenas en el siglo xix. El ejército japonés llevó hasta el paroxismo la coexistencia de la racionalidad tecnológica con el código de honor heredado de la ética samurái, familiarizando a sus oficiales y soldados tanto con el uso de armas químicas como con la práctica del suicidio ritual (*seppuku*) en nombre del emperador. Estas formas diferentes de violencia –«caliente» y «fría», arcaica y moderna– coexistieron en la misma guerra. Civilización y barbarie

no son dos conceptos absolutamente antagonicos, sino dos aspectos asociados del mismo proceso histórico, que encierra tendencias emancipatorias y destructivas al mismo tiempo. Pese a las ideas ingenuas de Norbert Elias sobre el proceso civilizatorio⁶, estas tendencias forman parte de todas las guerras modernas: durante el último conflicto bélico en Iraq, las más sofisticadas armas convivieron con las más primitivas formas de tortura en la prisión militar de Abu Ghraib.

■ Secularización de la ciencia

Desde la perspectiva de la historia universal, la Segunda Guerra Mundial aparece como la condensación traumática de muchas transformaciones que anticiparon el concepto moderno de *globalización*. Todos los elementos de este proceso –creciente interdependencia económica, desplazamientos masivos de poblaciones, exilio y diáspora, transferencia tecnológica y científica, hibridez cultural entre naciones y continentes– se desarrollaron y aceleraron a través del prisma de la guerra. Cuando miles de académicos europeos perseguidos emigraron a EEUU (según muchos historiadores, este fenómeno representó un éxodo cultural y científico de una orilla a otra del océano Atlántico) y millones de soldados norteamericanos, asiáticos, africanos y australianos combatían en Europa, súbitamente surgió y se hizo visible

una nueva percepción del planeta, una nueva imaginación y un nuevo paisaje mental.

La Segunda Guerra Mundial también fue un potente catalizador de la investigación científica y la ciencia aplicada. Durante el conflicto, la distinción entre ciencia e ingeniería, entre ciencia como conocimiento y tecnología como dominación de la naturaleza, los objetos y los seres humanos, se convirtió en un límite cada vez más poroso. La guerra engendró a una nueva elite tecnocrática, que abarcaba a responsables políticos y militares, ingenieros, dirigentes industriales, inventores de sistemas (computadoras, láseres, radares, equipos aeronáuticos y misiles), así como a una gran cantidad de investigadores (físicos, matemáticos, biólogos, economistas, geógrafos, etc.) formados en universidades europeas y estadounidenses. Según Dominique Pestre, la guerra les ofreció oportunidades casi inagotables para inventar y crear sin ningún tipo de restricción económica, y se generó así una ilusión sostenida sobre el poder ilimitado de la ciencia. En otras palabras, la guerra promovió la *secularización* de la ciencia –un descenso desde su torre de marfil a un mundo profano, donde se tornó intrínsecamente técnica y práctica–, que encontró su ilustración emblemática en la fabricación (y el uso) de la bomba atómica.

6. N. Elias: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* [1939], FCE, Madrid, 1987.

La guerra aérea ilustra con claridad este cambio tecnológico. Su presencia en la Primera Guerra Mundial exhibió algunas formas primitivas, que se desplegaron principalmente sobre las ciudades fronterizas y ocasionaron un número muy limitado de bajas. Sin embargo, durante la Segunda Guerra Mundial, los bombardeos aéreos significaron una destrucción sistemática y planificada de las sociedades civiles de los países enemigos (Coventry, Dresde, Hamburgo, Tokio e Hiroshima siguen siendo los símbolos de esa desmesura de devastación). Según el filósofo Peter Sloterdijk, la Segunda Guerra Mundial engendró una forma nueva y eminentemente moderna de «aterrorismo»: el objetivo del bombardeo aéreo no era solo el ejército enemigo, sino también su sociedad civil, cuyo hábitat natural (en el sentido biológico de la palabra) debía ser destruido⁷. Los avances tecnológicos específicos experimentados durante las décadas de posguerra no cambiaron esta concepción; simplemente la perfeccionaron hasta llegar a la reciente invención de los drones, que parecen hacer realidad el sueño de una contienda bélica sin bajas humanas (en el bando agresor).

■ Intelectuales

El «embrutecimiento» de las sociedades europeas afectó profundamente a la cultura en su conjunto, desde los niños de las escuelas primarias hasta las

elites intelectuales. Durante la Guerra Civil española, la lucha contra el fascismo dio una nueva forma a todas las herramientas pedagógicas: los textos escolares adoptaron una orientación política (por ejemplo, la «Cartilla aritmética antifascista», que usaba balas para enseñar a hacer cuentas). Según George Orwell, en la década de 1930 la política europea irrumpió en la cultura. Los escritores ya no podían encerrarse en un universo de valores estéticos, a resguardo de los conflictos que laceraban a la sociedad. Fue la edad de oro del compromiso intelectual.

En este contexto, la Guerra Civil española adquiere una enorme dimensión simbólica al trazar nuevas divisiones y clarificar las actitudes políticas. El triángulo entre liberalismo, comunismo y fascismo, que había polarizado la escena política tras la finalización de la Primera Guerra Mundial, parece ser reemplazado por una confrontación única entre fascismo y antifascismo. Este antagonismo político deviene militar y genera una profunda metamorfosis en el campo de la cultura: el intelectual deja de ser un *personaje de escritor* y se transforma en un *soldado*. El «intelectual» ya no es el de la época del caso Dreyfus, cuando encarnaba la defensa de valores universales como igualdad y justicia. Ahora se

7. P. Sloterdijk: *Temblores de aire*, Pre-Textos, Valencia, 2003.

convierte en un combatiente dentro de un contexto de guerra. Entre sus herramientas no solo están los lápices y las máquinas de escribir, sino también las armas. Los intelectuales del siglo xx han definido su papel y legitimidad según su apoyo o denuncia a guerras y revoluciones. Por supuesto que se podrían hacer consideraciones similares con respecto a América Latina tanto en la década de 1930 (cuando el antifascismo era concebido como una lucha contra todo tipo de dominio «neocolonial») como en la de 1960 (cuando la Revolución Cubana produjo una división duradera y una ola de radicalización política entre los intelectuales del continente).

Eric Hobsbawm escribió que el nacionalsocialismo no logró prevalecer debido al persistente legado de la Ilustración. Las fuerzas del Eje –que habían proclamado claramente su deseo de erradicar la idea universal de humanidad– fueron derrotadas por una coalición entre el liberalismo y el comunismo, los herederos de la Ilustración en el siglo xx. Sin embargo, este conflicto no se reducía a un choque titánico entre la Ilustración y la anti-Ilustración; también revelaba las antinomias de la modernidad cuando –al decir de Benjamin– el racionalismo instrumental era incapaz de usar el progreso técnico como una «llave para la felicidad» y lo transformaba, en cambio, en un «fetiche del hundimiento»⁸.

La Primera Guerra Mundial había revelado la modernidad como *desnaturalización* de la violencia, una violencia confiscada y monopolizada por un aparato mecánico anónimo; la Segunda Guerra llevó a muchas corrientes del pensamiento crítico a reconocer que existía un vínculo entre la modernidad técnica y la deshumanización del planeta. De pronto, la famosa «jaula de hierro» descrita por Max Weber como el destino del racionalismo occidental parecía adoptar una forma concreta y espantosa. En agosto de 1945, inmediatamente después del bombardeo de Hiroshima, Albert Camus escribió que la ciencia se había convertido en un «crimen organizado» y que en el futuro el mundo debería elegir entre «el suicidio colectivo o la utilización inteligente de las conquistas científicas»⁹.

■ Paisajes mentales

Hace unas semanas tuve la oportunidad de admirar por segunda vez un maravilloso mural de Diego Rivera en el Palacio de Bellas Artes de la Ciudad de México. Fue pintado en 1934 y se denomina *El hombre controlador del universo*, aunque también se lo conoce como *Hombre en la encrucijada*. Ambos títulos son

8. W. Benjamin: «Teorías del fascismo alemán» en *Estética y política*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009.

9. A. Camus: «Combat, 8 August 1945» en *Writings 1944-1947*, Princeton UP, Princeton, 2006, p. 326.

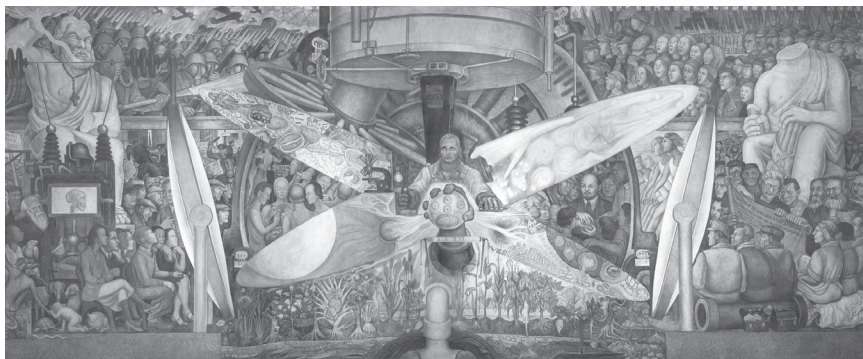


Figura 4. *El hombre controlador del universo* (*Hombre en la encrucijada*), de Diego Rivera, 1934 (Palacio de Bellas Artes, Ciudad de México).

absolutamente pertinentes, pero además se lo podría llamar *La era de la guerra civil internacional*. La composición está dominada por una hélice central gigantesca, que simboliza el siglo xx como era de la tecnología. Sería un mundo de máquinas, y los seres humanos debían elegir –al decir de Benjamin– entre transformarlo en una «llave para la felicidad» o en un «fetiche del hundimiento». Listas para la batalla final, dos fuerzas sociales y políticas opuestas encarnan este

dilema: por un lado, los ejércitos fascistas con fusiles, bayonetas, lanzallamas y armas químicas; por el otro, los ejércitos proletarios de la revolución con sus banderas rojas. En la parte de abajo, la naturaleza aparece amenazada. La ciencia y la cultura se involucran en este conflicto titánico entre progreso y fascismo. En mi opinión, tal vez por su suntuosa ingenuidad, este mural representa a la perfección el paisaje mental del siglo xx y el marco donde se inscribió su violencia. ☒

ESTUDIOS INTERNACIONALES

Septiembre-Diciembre de 2018

Santiago de Chile

Nº 191

ARTÍCULOS: **José Antonio Peña-Ramos, Joaquín Ferro-Rodríguez**, Evolución de los intereses y la presencia de Estados Unidos en la triple frontera. **Sofía Boza Martínez, Juan Rozas González y Rodolfo Rivers**, Rechazos de exportaciones por incumplimiento de medidas no arancelarias: el caso de los productos agrícolas latinoamericanos en la frontera de Estados Unidos. **Gerardo Coppelli Ortiz**, La globalización económica del siglo xxi. Entre la mundialización y la desglobalización. OPINIÓN: **Joaquín Fernando Huerta, Sebastian Hurtado Torres**, El fallo de la Corte Internacional de Justicia y la política exterior chilena posterior a la Guerra del Pacífico. **Luis Winter Igualt**, Bolivia-Chile: el reciente fallo de la Corte Internacional de Justicia. RESEÑAS.

Estudios Internacionales es una publicación del Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile. Condell 249, Casilla 14187 Suc. 21, Santiago 9, Chile. Tel.: (56-2) 4961200. Fax: (56-2) 2740155. Correo electrónico: <inesint@uchile.cl>. Página web: <www.iei.uchile.cl>.

Summaries ■ *Resúmenes en inglés*

Tomás Straka: 20 Years of Chavism: The Cracking of the «Magical State» [4501]

The Bolivarian Revolution benefited from an increase in oil prices of around 1,000% since the arrival of Hugo Chávez to power, at the beginning of 1999, until the peaks of the second oil boom. However, this tended to reinforce dependence on hydrocarbons and reactivated the illusions of «Saudi Venezuela,» in the midst of inefficient and increasingly authoritarian public resource management. Today, after two decades of that experience, Venezuela is experiencing a combination of crises that speak of the exhaustion of the Chavista project. *Keywords: Bolivarian Revolution, Rentierism, Hugo Chávez, Nicolás Maduro, Venezuela.*

Eduardo Febbro: «The ‘Yellow Vests’ Are Growing in a Political Desert»: Interview with Michel Wieviorka [4502]

Keywords: Ecological Transition, Protest, «Yellow Vests» (Gilets Jaunes), Emmanuel Macron, France.

Pablo Semán: Who Are They? Why Do They Grow? What Do They Believe In? Pentecostalism and Politics in Latin America [4503]

Evangelicals have become an inexhaustible source of enigmas, panics, and pontifications, and a great challenge for progressive forces. Its growth underscores that secularization does not function as a wall capable of nullifying exchanges between the world of religion and politics. But it also shows effective theological connections with popular beliefs and sensibilities, materialized in the «prosperity theology» and spiritual warfare. *Keywords: Modernization, Pentecostalism, Prosperity Theology, Protestantism, Spiritual Warfare, Latin America.*

Alejandro Frigerio: The Pentecostal Religious Experience [4504]

The Pentecostal movement, born in the United States in the first years of the 20th century, has experienced a vigorous expansion in Latin America during the last three decades. Its strong emotive component, its

magical-religious practices, and its insistence on direct, personal, and permanent communication with the divinity and in its daily miraculous intervention relate it to the popular and traditional forms of religiosity, at the same time that they make it the object of strong criticism from some secular intellectual sectors. *Keywords: Pentecostalism, Popular Religiosity, Protestantism, Religion, Latin America.*

**Ari Pedro Oro / Marcelo Tadvald:
Reflections on the Brazilian
Evangelical Field [4505]**

The formation of the evangelical camp in Brazil presents various «waves», from historic Protestantism to Neo-Pentecostals. In order to understand its expansion in recent times, it is necessary to analyze its growing presence in the public space, the media, and national politics and, at the same time, analyze the causes of its growth. In this expansion the Universal Church of the Kingdom of God, known throughout Latin America and beyond, has an important role. *Keywords: Evangelicals, Religious Field, Brazil.*

**Lamia Oualalou: Evangelicals and
Brother Bolsonaro [4506]**

Baptized in the River Jordan in Israel, Jair Bolsonaro maintains a productive religious ambiguity: he became evangelical while remaining Catholic. His election first attracted the evangelical vote and, later, the support of great churches such as the Universal Kingdom of God. Previously, a bishop of that church took over the City Hall of Rio de Janeiro, in the context of a conservative turn at both the local and national levels. *Keywords: Evangelicals, Jair Bolsonaro, Universal Church of the Kingdom of God, Brazil.*

**María Pilar García Bossio:
Pentecostalism and Politics in
Argentina: Views from Below [4507]**

To understand the growing weight of evangelicals in Argentine politics, it is not enough to look at the attempts, until now frustrated, to set up religious parties. In addition to their participation in national mobilizations, such as the campaign against the bill to legalize abortion, and the social impact of campaigns against addictions in prisons and poor neighborhoods, evangelicals have increased their presence at the State at a local level, both in municipalities governed by Peronism as in those governed by Cambiemos. *Keywords: Evangelism, Peronism, Social Action, Territory, Argentina.*

**Cecilia A. Delgado-Molina: The
«Evangelical Invasion» en Mexico:
Between Churches and Politics [4508]**

In the recent Mexican elections, the alliance of Andrés Manuel López Obrador with the Partido Encuentro Social (PES), inspired by evangelical and politically pragmatic values, drew attention. In a case like the Mexican one, with a long secular tradition that separates the churches from the State, anchored in the Constitution of 1917, we are not only facing the emergence of «the evangelicals» in politics, but in the face of the legitimization of new religious discourses and political and social reconfigurations. *Keywords: Evangelicals, Andrés Manuel López Obrador (AMLO), Partido Encuentro Social (PES), Mexico.*

**Miguel Ángel Mansilla / Luis Orellana
Urtubia: Itineraries of Chilean
Pentecostalism (1909-2017) [4509]**

The role of women in early Pentecostalism, social divisions and

historical and ethno-cultural contexts allow us to reconstruct the history of Chilean Pentecostalism by tracing its national peculiarities and its links with more general tendencies. An autochthonous Pentecostalism coexisted with a missionary Evangelism and thus shaped a movement that grew over time, was strained by the military dictatorship and today is part, in its conservative expressions, of the struggle against the so-called «gender ideology». *Keywords: Evangelism, Pentecostalism, Politics, Protestantism, Religion, Chile.*

Abraham Jiménez Enoa: God and the «Original Design»: The Evangelical Crusade against Equal Marriage in Cuba [4510]

The discussion of the new Constitution encouraged a strong mobilization of the evangelical churches. The target was article 68, which enabled equal marriage. Finally, the government withdrew the article before the new Magna Carta was approved last February in a popular referendum. However, both the evangelical growth and that of the LGBTI movements are part of the new Cuban landscape amid reforms and limited openness, today, for the first time in half a century, without a president with the surname Castro. *Keywords: Constitution, Evangelism, Equal Marriage, Raúl Castro, Cuba.*

Eliza Griswold: Silence is not Spiritual: The Evangelical #MeToo Movement [4511]

«I pray to wake up the pastors who need to wake up», says Autumn Miles, a 37-year-old evangelical leader who survived domestic abuse. Miles is one of the promoters of #ChurchToo in the conservative Southern Baptist Church

and seeks to transform the church, to tear down «the walls of Jericho» from within. It is yet another expression of #MeToo, the women's movement that has shaken the United States public stage. *Keywords: Evangelism, #ChurchToo, #MeToo, Southern Baptist Church, United States.*

Jean-Jacques Kourliandsky: Democracy, Evangelism, and Conservative Reaction [4512]

In several Latin American countries, the evangelical «overflow» into politics is transforming the democratic landscape. The best-known case is that of Brazil, but in Central America this incidence comes from farther back in time and overlaps with the era of the Cold War. Although it is a phenomenon with diverse tendencies, the current political evangelism contributes to the regional right turn. *Keywords: Conservative Reaction, Democracy, Evangelism, Right, Latin America.*

Mariela Mosqueira: God and Rock & Roll: How Evangelism Transformed Rock [4513]

Rock itineraries in Latin American evangelical contexts account for one of the most innovative cultural facets of Evangelism. Considered satanic in the beginning, evangelical rock was transformed since the 1960s into a musical genre that made the development of Pentecostal Evangelism among the youth sectors possible. A tour of evangelical rock illuminates the complex dynamics of innovation and standardization of the evangelical world and even its connection with the recording industry. *Keywords: Evangelism, Heavy Metal, Pentecostalism, Religion, Rock.*

Ruth Maclean: Eat, Pray, Live: The Megachurches of Nigeria Build their Own Cities [4514]

The Redemption Camp, 30 miles from Lagos, has 5,000 homes, roads, garbage collection, police, supermarkets, banks, an amusement park, a post office and even a 25-megawatt power plant. In Nigeria, the dividing line between church and city is rapidly fading.
Keywords: Megachurches, Pentecostalism, Nigeria.

Enzo Traverso: Interpreting the Era of Global Violence [4515]

In this article, general assessments of the violence of the last century are outlined, and Latin America is registered within the broader and horrific scenario of contemporary violence. Once the continent of social rebellions and political revolutions, where violence seemed to have an emancipatory potential, today Latin America has become a continent of victims, from those of the *Conquista* to those of the military dictatorships of the 1970s. *Keywords: Genocide, History, Holocaust, Violence, War, Latin America.*

revista CIDOB d'
afers
internacionals

Diciembre de 2018

Barcelona

Nueva época N^o 120

REPENSAR EL DESARROLLO DESDE EL PASADO DE LA COOPERACIÓN
INTERNACIONAL ENFOQUES CRÍTICOS ALTERNATIVOS

Coordinado por Rafael Domínguez Martín y Simone Lucatello

ARTÍCULOS: **Rafael Domínguez y Simone Lucatello**, Introducción: historizando y descolonizando la cooperación internacional. **Daniel Lemus Delgado**, La Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD) como una práctica hegemónica (1945-2000). **María Elena Romero y Alejandro García**, De las seguridades japonesas: un enfoque crítico de la cooperación nipona. **Gustavo Louis Henrique Pinto y Rafael Gonçalves Gumiero**, Auge y declive de las relaciones entre la SUDENE y la «Alianza para el Progreso». **Silvina M. Romano**, ¿Ayuda fallida de Estados Unidos hacia América Latina? El caso de Bolivia. **Antonio Sianes, Francisco Santos y Luis Fernández Portillo**, Acordes y desacuerdos en la política de cooperación de la UE con América Central. **Gisela Carrasco Miró**, Cooperación trilateral Sur-Sur al desarrollo: por una descolonización de la solidaridad. **Élodie Brun**, La cooperación Sur-Sur de Brasil, Chile y Venezuela: interés y pérdida de esencia. **Carlos Cerda Dueñas**, Cooperación en la turbulencia bipolar: México y el Consejo de Ayuda Mutua Económica. **Gerardo Bracho**, El CAD y China: origen y fin de la ayuda al desarrollo. **OTROS ARTÍCULOS:** **Branislav Pantovi y Gabriela Michelini**, Ciencia y cultura de la memoria en la diplomacia serbia. **Juan Tovar Ruiz**, La doctrina Trump en política exterior: fundamentos, rupturas y continuidades. **RESEÑAS DE LIBROS.**

Revista CIDOB d'Afers Internacionals es una publicación académica cuatrimestral de relaciones internacionales y desarrollo de la Fundación CIDOB, c/ Elisabets, 12 - 08001 Barcelona, España, Tel. (+34) 93 302 6495. Se edita en formato impreso y digital. Página web: <www.cidob.org/publicaciones/filter/53216>.

Alemania: F. Delbanco, Tel.: (49 4131) 2428-8, e-mail: <post@delbanco.de>.

Argentina: Distribuidor: Jorge Waldhuter, Pavón 2636, Buenos Aires, Tel./Fax: 6091.4786, e-mail: <jwalibros@ciudad.com.ar>. Librerías, Buenos Aires: Librería De la Mancha, Av. Corrientes 1888, Tel.: 4372.0189.

Bolivia: en La Paz: Yachaywasi, Tel.: 2441.042, e-mail: <yachaywa@accelerate.com>, Fax: 244.2437.

Colombia: Librería Fondo de Cultura Económica, Calle 11 No. 5-60, Barrio La Candelaria, Bogotá, Colombia. Tel.: (571) 2832200, e-mail: <libreria@fce.com.co>.

Costa Rica: Librería Nueva Década, Tel.: (506) 2225.8540, e-mail: <ndecada@ice.co.cr>.

Ecuador: LibriMundi, Tel.: (5932) 252.1606, 223.4791, e-mail: <librimu1@librimundi.com.ec>.

España: Marcial Pons-Librero, Tel.: (34 914) 304.3303, e-mail: <revistas@marcialpons.es>; Mundi-Prensa Libros, (34 914) 363.702.

Guatemala: F&G Libros de Guatemala, 31 avenida "C" 5-54, zona 7, Colonia Centro América, 01007 Guatemala, Tel.: (502) 2433 2361 (502) 5406 0909, e-mail: <informacion@fygeditores.com>.

Japón: Italia Shobo, Fax: 3234.6469; Spain Shobo Co., Ltd., Tel.: 84.1280, Fax: 84.1283, e-mail: <info@spainshobo.co.jp>.

Nicaragua: Instituto para el Desarrollo y la Democracia (Ipade), Km 9 1/2 carretera a Masaya, Tel.: 276.1774 (Ext. 8), Apartado Postal 2438, e-mail: <comunicacion@ipade.org.ni>.

Perú: El Virrey, Bolognesi 510, Miraflores, Lima, Tel.: 444.4141, e-mail: <info@elvirrey.com>.

Puerto Rico: en Río Piedras: Compañía Caribeña de Libros, Tel.: (1-787) 297.8670, e-mail: <cclibros@yahoo.com>.

Ventas y consultas por Internet:

<www.nuso.org>

Distribución internacional a librerías:

<distribucion@nuso.org>

PARA SUSCRIBIRSE A NUEVA SOCIEDAD

SUSCRIPCIÓN	ANUAL	BIENAL
Incluye flete aéreo	6 números	12 números
América Latina	US\$ 70	US\$ 121
Resto del mundo	US\$ 107	US\$ 196
Argentina	\$ 900	\$ 1.800

> Formas de pago

1. **Pago online:** Ingrese en <<http://www.nuso.org/suscribe.php>>, donde encontrará un formulario para registrar su pedido y efectuar el pago.
2. **Pago con tarjeta de crédito vía postal:** Complete el cupón incluido en la revista y envíelo por correo a: Nueva Sociedad, Defensa 1111, 1º A, C1065AAU Buenos Aires, R. Argentina.
3. **Pago con cheque:** Envíe un cheque por el importe correspondiente a la orden de Fundación Foro Nueva Sociedad a la siguiente dirección: Nueva Sociedad, Defensa 1111, 1º A, C1065AAU Buenos Aires, R. Argentina, acompañado de los datos del suscriptor (nombre, domicilio postal completo, teléfono, correo electrónico).

> Para otros medios de pago y cualquier otra consulta, escriba a <distribucion@nuso.org>.

¿OTRA VEZ LOS MILITARES?
Democracia, inseguridad, ciudadanía

COYUNTURA

Pablo Stefanoni. Biblia, buey y bala... recargados. Jair Bolsonaro, la ola conservadora en Brasil y América Latina

TRIBUNA GLOBAL

Oliver Bullough. Moneylandia. Cómo los especuladores comenzaron a gobernar el mundo

TEMA CENTRAL

Rut Diamint. ¿Quién custodia a los custodios? Democracia y uso de la fuerza en América Latina

Marcelo Fabián Sain. ¿Los militares como policías? Cambios en la seguridad en Argentina, 2013-2018

Samuel Alves Soares. ¿Volvieron los militares en Brasil? La democracia obstruida por la cuestión militar

Verónica Zubillaga / Rebecca Hanson. Los operativos militarizados en la era post-Chávez. Del punitivismo carcelario a la matanza sistemática

Paz Verónica Milet. Fuerzas Armadas y democracia en Chile. Avances y temas pendientes

Francisco Rojas Aravena. Costa Rica: siete décadas sin Fuerzas Armadas

Francisco Leal Buitrago. Militares y construcción de paz en la Colombia actual

Raúl Benítez Manaut. México: los militares en tiempos de cambio

Laura Tedesco. De militares a gerentes. Las Fuerzas Armadas. Revolucionarias en Cuba

Fernando Molina. «Patria o muerte. Venceremos». El orden castrense de Evo Morales

Helena Carreiras. La integración de género en las Fuerzas Armadas.

Condicionamientos y perspectivas

Mariel R. Lucero. La larga marcha de las mujeres en las Fuerzas Armadas latinoamericanas

ENSAYO

Maristella Svampa. Imágenes del fin. Narrativas de la crisis socioecológica en el Antropoceno

SUMMARIES

EL FUTURO DEL TRABAJO
Mitos y realidades

COYUNTURA

Fernando Rosso. La enigmática supervivencia política de Mauricio Macri
Carmelo Mesa-Lago. El «enfriamiento» de la economía cubana

TRIBUNA GLOBAL

Ulrich Brand / Markus Wissen. Nuestro bonito modo de vida imperial. Cómo el modelo de consumo occidental arruina el planeta

TEMA CENTRAL

Joan Subirats. ¿Del poscapitalismo al postrabajo?

Víctor Figueroa. ¿Hacia el fin del trabajo? Mitos, verdades y especulaciones

Uta Dirksen. Trabajo del futuro y futuro del trabajo. Por una transición progresista

Luca Sartorio. ¿Qué sabemos (y qué no sabemos) sobre el futuro del trabajo?

Alyssa Battistoni. Luces y sombras del ingreso básico universal

Fernando Isabella. ¿Qué hacer?

Trabajo, tecnología y regulación social

Francesca Briá. Ingreso básico y precariedad laboral en la economía de los robots

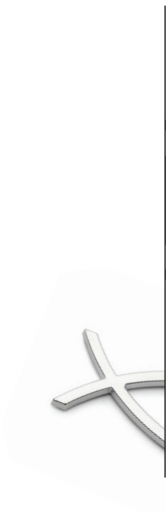
Dani Rodrik. Trabajo y desarrollo humano en un mundo desindustrializado

Sofía Scasserra. El despotismo de los algoritmos. Cómo regular el empleo en las plataformas

Éric Sadin. La inteligencia artificial: el superyó del siglo XXI

Luis Moreno. Robotización, neofeudalismo e ingreso básico universal

Yves Citton. Ralentizar o acelerar. Algunos dilemas de las izquierdas del siglo XXI.



www.nuso.org

Marzo-Abril 2019

COYUNTURA

Tomás Straka 20 años de chavismo: el quiebre del «Estado mágico»

TRIBUNA GLOBAL

Eduardo Febbro Entrevista con Michel Wieviorka

TEMA CENTRAL

Pablo Semán Pentecostalismo y política en América Latina

Alejandro Frigerio La experiencia religiosa pentecostal

Ari Pedro Oro / Marcelo Tadvald Consideraciones sobre el campo evangélico brasileño

Lamia Oualalou Los evangélicos y el hermano Bolsonaro

María Pilar García Bossio Pentecostalismo y política en Argentina. Miradas desde abajo

Cecilia A. Delgado-Molina La «irrupción evangélica» en México. Entre las iglesias y la política

Miguel Ángel Mansilla / Luis Orellana Urtubia Itinerarios del pentecostalismo chileno (1909-2017)

Abraham Jiménez Enoa La cruzada evangélica contra el matrimonio igualitario en Cuba

Eliza Griswold El silencio no es espiritual. El movimiento #MeToo evangélico

Jean-Jacques Kourliandsky Democracia, evangelismo y reacción conservadora

Mariela Mosqueira Dios y rock & roll. Cómo el evangelismo transformó el rock

Ruth Maclean Comer, rezar, vivir. Las megagiglesias de Nigeria construyen sus propias ciudades

ENSAYO

Enzo Traverso Interpretar la era de la violencia global

