



Sociedad y Religión: Sociología,
Antropología e Historia de la Religión en
el Cono Sur

ISSN: 0326-9795

revistasociedadysreligion@gmail.com

Centro de Estudios e Investigaciones
Laborales

García-Ruiz, Jesús; Michel, Patrick

El neo-pentecostalismo en América latina. Contribución a una antropología de la
mundialización

Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur,
vol. XXIV, núm. 41, mayo, 2014, pp. 43-78

Centro de Estudios e Investigaciones Laborales
Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387239044003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**EL NEO-PENTECOSTALISMO EN AMÉRICA
LATINA. CONTRIBUCIÓN A UNA
ANTROPOLOGÍA DE LA MUNDIALIZACIÓN¹**

*Neo-pentecostalism in Latin America: contribution to a
political anthropology of globalisation*

JESÚS GARCÍA-RUIZ

CNRS, EHESS

jesus.garcia-ruiz@wanadoo.fr

PATRICK MICHEL

Centro Maurice Halbwachs (CNRS, EHESS, ENS)

Patrick.Michel@ens.fr

Fecha de recepción: 1 de marzo de 2014

Fecha de aceptación: 18 de abril de 2014

Partiendo del análisis del neo-pentecostalismo en América latina y en el marco de una antropología política de la mundialización, el artículo se propone contribuir al desarrollo de un instrumental intelectual renovado que permita pensar las recomposiciones que afectan los escenarios contemporáneos. El rol del neo-pentecostalismo en América latina,

¹ El presente texto ha constituido una primera presentación de los resultados de una investigación que ha sido publicada bajo el título *Et Dieu sous-traita le Salut au marché – De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine* (Armand Colin, Paris, 2012). El artículo es una traducción y reelaboración a cargo de Jesús García Ruiz del texto escrito junto a Patrick Michel en el 2010 titulado “Neo-pentecostalism in Latin America: contribution to a political anthropology of globalisation”, *International Social Science Journal*, Vol. 61, (202) 411-424.

aprehendido simultáneamente como indicador y modalidad de gestión de las recomposiciones en proceso, es analizado a partir de tres dimensiones: 1) la producción de una “individualización compatible”, es decir, la manera en que las nuevas instituciones comunitarias evangélicas tienden a fabricar un individuo globalizado, según una lógica integrada plenamente a las lógicas de mercado; 2) la rearticulación del vínculo individuo-comunidad-universal, analizando el modo en que se forjan – mediante la desterritorialización y reterritorialización– las nuevas pertenencias comunitarias y las nuevas lealtades, en relación con las movilidades sociales inducidas por los usos de lo religioso; y, finalmente, 3) el establecimiento de una relación renovada con lo político en la cual la religión y política se mezclan permanentemente en un espacio caracterizado por la extrema fluidez y circulación.

Palabras claves: Neo-pentecostalismo, Individualización, Comunidad, Política, América Latina

From an analysis of the neo-Pentecostalism in Latin America and in the context of a political anthropology of globalization, the article intends to contribute to the development of a renewed intellectual instrumentation that allows us to think renovation projects that affect the contemporary settings. The role of neo-Pentecostalism in Latin America, apprehended simultaneously as an indicator and mode of management of the renovation projects in process, is analyzed from three dimensions: (1) the production of a "compatible individualization", that is to say, the way in which the new evangelical community institutions tend to produce a globalized individual, according to a logic fully integrated by the logic of market; 2) the rearticulation of the individual-community-universal link, analyzing the way in which they are forged - through the deterritorialization and reterritorialization - the new community belongings and the new loyalties, in relation to the social mobilities induced by the uses of religion; and, finally, 3) the establishment of a renewed relationship with the political where religion and politics are mixed permanently in a space characterized by extreme fluidity and movement.

Key-Words: Neo-pentecostalism, Individualization, Community, Politics, Latin America

INTRODUCCIÓN

Partiendo del análisis del neopentecostalismo en América latina, el propósito del artículo es contribuir a desarrollar elementos de un instrumental intelectual renovado, necesario para pensar las recomposiciones que afectan el escenario contemporáneo. Esas recomposiciones, inducidas por la celeridad de la mundialización, son ampliamente aprehendidas y vividas por los actores bajo la modalidad de la “crisis”. Una crisis en la que el crecimiento de los neopentecostales en América latina como en otras partes –pensemos que es la corriente religiosa junto con el islam, e incluso más, que progresa con mayor rapidez en la escala mundial- sería tanto un indicador como un instrumento de gestión. Lo religioso evangélico aparece de hecho como un recurso privilegiado de definición identitaria y de inscripción de dicha identidad reconstruida en un universo de circulación fluida. Ese religioso neo-pentecostal constituye un espacio pertinente de observación de los nuevos valores de las sociedades trabajadas por un movimiento con el que encuentran fuertes afinidades. El neopentecostalismo representa, a su vez, un indicador particularmente significativo del modo en que esas sociedades se relacionan con el pluralismo religioso. Está tentado, por todas partes, a pasar explícitamente de actor religioso –al que parecía posible reducirlo-, a actor social, económico y, finalmente, político.

El neopentecostalismo, como forma globalizada y globalizadora, nos obliga a pensarlo como movimiento para liberarse de la inercia de las categorías existentes. Tal proceso se encuentra confrontado permanentemente con un universo intelectual marcado por la especialización creciente –“ese narcisismo de la pequeña diferencia”- del que habla Pierre Hassner. En esta perspectiva se comprende mejor la lógica que condujo a Alain Rouquié (1998) a catalogar América latina como un “Extremo Occidente”; las evoluciones de lo contemporáneo

nos llevan a tomar conciencia de una “insularidad” que, habiendo sido hasta un cierto punto ficticia, justificaba no obstante la necesidad de un acercamiento a su análisis por las especificidades. Es preciso revisar este tópico, a la luz de las rápidas transformaciones que alcanzan, no únicamente a cada uno de los escenarios regionales, sino también al escenario mundial en su conjunto.

Por lo tanto, en el marco de una antropología política de la mundialización, se sitúa el análisis propuesto del neopentecostalismo en América latina. Su rol aprehendido como indicador y modo de gestión de las recomposiciones en proceso, será tratado en tres dimensiones estrechamente articuladas:

- la producción, vía lo religioso, de una individuación compatible con los procesos de globalización/mundialización en proceso; es decir, la manera cómo las nuevas instituciones evangélicas tienden a fabricar el individuo globalizado, según una lógica integrada plenamente al mercado;
- la gestión, vía lo religioso, del vínculo individuo-comunidad-universal, analizando cómo se forjan -mediante la desterritorialización y reterritorialización- nuevas pertenencias comunitarias y nuevas lealtades, en estrecha relación con las nuevas movilidades sociales inducidas por los usos de lo religioso;
- el establecimiento, finalmente, vía lo religioso, de una relación renovada con lo político mediante una lógica en la cual religión y política se combinan y se redistribuyen permanentemente en un espacio caracterizado por la extrema fluidez y circulación.

Esas tres dimensiones aparecen como centrales si se estima que no somos aún capaces de pensar, en su totalidad, tanto los efectos de la aceleración en la individuación de las creencias, como el resultado de la revitalización inevitable que produce la

mundialización. Esta incapacidad es susceptible, tanto de conducir a numerosos contrasentidos como también alimentarlos.

LO RELIGIOSO EN LA FÁBRICA DEL INDIVIDUO COMPATIBLE

La primacía asignada al individuo en el escenario globalizado reposa sobre varios equívocos. Este individuo no es producto del proceso moderno de emergencia del sujeto autónomo, resultante de la emancipación de las lógicas comunitarias que lo frenan. La individuación contemporánea prevalece, ciertamente, bajo el modo de la legitimación, de la individualización moderna. Pero se diferencia, no obstante, notoriamente. Más que un individuo autónomo, la individualización contemporánea tiene por finalidad producir individuos que adhieren a formas comunitarias renovadas en correlación con las exigencias del mercado mundial. Esta individuación podría ser definida como el proceso mediante el cual un grupo emergente adquiere, diferenciándose de otros grupos, caracterizaciones específicas que le permiten definirse, ser reconocido y, gracias a las cuales construir su centralidad, ya sea para sustituirla por otra o redibujando sus contornos para participar en ella.

En lo global, es decir, en la interacción permanente que “trabaja” a las sociedades contemporáneas (producción de lo global a partir de lo local y recomposición de lo local a partir de lo global), la fábrica del individuo ahí donde se requiere- no se comprende sino como fábrica del individuo compatible. En este procedimiento de producción, lo religioso ocupa una función central, como uno de los registros más performantes para recomponer una totalidad en concordancia con las exigencias ideológicas que informan y construyen un momento específico de la historia de las sociedades.

Varios interrogantes surgen aquí. El primero tiene que ver con las razones de esta actitud particular que reconoce y asigna a lo religioso y a aquello de que se vale, para desplegarse *como tal*, en el espacio público en recomposición. El segundo conduce a señalar que, cuando lo religioso está implicado, no lo está de manera genérica. Lo religioso pertinente para la fábrica del individuo compatible no es lo religioso tradicional, organizado por la ficción de la autonomía de campos, sino un religioso fluido (Bauman, 2006) que niega el modelo de institución que reivindica el monopolio, de lo cual el neopentecostalismo proporciona una ilustración perfecta. El tercero tiene que ver con que no es fundamentalmente lo religioso de lo que se trata, sino de la capacidad que tiene para difundir un modelo. Una cuestión subsidiaria tiene que ver con la naturaleza de la institución: es claro que los actores individuales autónomos gozan, en este marco descrito, de una operacionalidad no equivalente a aquella que pueden reivindicar las Iglesias “del protestantismo histórico” y, sobre todo, la Iglesia católica. La naturaleza de la operación constituye un cuarto problema: ¿la fábrica del individuo compatible se reduciría a una simple manipulación en la que, bajo la cobertura de lo religioso, se perseguiría un objetivo de instauración y de difusión de un modelo y la obtención de una sumisión a las modalidades de funcionamiento del mismo?

De todas maneras, lo religioso no estaría afectado por un sentido propio. Es, ante todo, un repertorio que ofrece a los actores en presencia, los recursos necesarios para articular (o re-articular) una relación con ellos mismos, con el otro y con el mundo. Ese repertorio es neutro en la medida en que los contenidos que propone son portadores de una plasticidad tal que son susceptibles de ser puestos al servicio de estrategias contradictorias y simultáneas.

Sobre esta problemática del “individuo compatible” y, potencialmente, “conforme”, América latina constituye un espacio privilegiado de observación. Las razones por las cuales la cuestión se plantea con particular agudeza, son numerosas. Ha intervenido una explosión demográfica (Bolivia ha pasado entre 1950 y hoy de 2,7 a 9,8 millones de habitantes, Guatemala de cerca de 2,8 a 14,5, Ecuador de 3,3 a 14,4, Perú de 7,6 a 28,6, Colombia de 12,5 a 48,2, México de 27,8 a 112, Brasil de 54 a 190). De este proceso resultan poblaciones jóvenes y, en ciertos países, hay cerca de 50% de ellos con menos de 25 años. A esta transición demográfica, conjugada con el abandono de las sociedades agrarias, se suma una desregulación institucional: las instituciones sociales históricas han manifestado su incapacidad, al menos relativa, de encuadrarlas. Los jóvenes se socializan, por lo tanto, en modalidades diferentes a aquellas, orgánicas, de las sociedades tradicionales, lo que explica, en parte, una verdadera ruptura de las lógicas de pertenencia que afectan al conjunto de los grupos sociales.

Esos elementos, reforzados por circulaciones internas y externas (urbanización y migración), señalan la necesidad de encontrar nuevos espacios donde construir redes sociales y redefinir criterios creíbles de pertenencia, lo que plantea la cuestión de las instituciones, ya sea haciendo sentir la necesidad de una nueva institucionalidad, o que se intenten orientar en su perspectiva las instituciones recientes a las evoluciones en proceso.

Lo religioso como repertorio permite enunciar tanto la dificultad de establecer una relación con el movimiento como la necesidad de lograrlo, ya que ha constituido un espacio privilegiado de puesta en evidencia de las evoluciones que conforman las sociedades. El período contemporáneo se sitúa, de esta manera, bajo el signo –para América latina– del agotamiento de una gestión de las comunidades y del individuo por la mediación de un religioso homogéneo, en su contenido y en su

capacidad de informar al conjunto de lo social. La pluralización de la oferta religiosa desborda y acelera la de las sociedades.

Pero el rol de lo religioso no se circunscribe al repertorio pertinente de enunciación de las transformaciones resentidas y un medio de contribuir a los reposicionamientos necesarios: en el proceso que conduce a la emergencia del individuo compatible con las normas en vigor en el mundo global, es susceptible de constituir la matriz misma de la que va a salir ese individuo compatible.

La urgencia de esa producción en América latina aparece en mayor medida en ciertos estados-nacionales, afectados por los efectos plurales de la Guerra fría y debilitados posteriormente en el contexto de la globalización; dan la impresión de no encontrarse en situación de administrar eficazmente las identidades ni continuar desempeñando su rol tradicional de mediador entre los individuos y el mercado².

Tres procesos convergentes concurren a este debilitamiento : “el efecto frontera” que puede considerarse como detenido, hasta la desposesión, debido a las lógicas múltiples estrechamente entremezcladas, en las cuales intervienen tanto los acuerdos internacionales o la actividad de las multinacionales, como la criminalidad organizada; en segundo lugar, las multinacionales y los grupos que han emergido en la globalización, asignándose la administración de lo local, además de entrar en competencia con los Estados, las privan de su monopolio tradicional de producción

² Esta evolución recubre en numerosas ocasiones dinámicas observables en otros terrenos. Por lo que se refiere a Nigeria, Eliza Griswold describe una situación en la que frente a la carencias del Estado, que “renuncia a su misión de promover el bien estar de su pueblo (...) la religión se convierte en un medio poderoso de forjar las identidades”. Ver “Au nom de Jésus o de Mahomet”, in *The Atlantic* (Boston), retomado en *Courrier International*, Paris, n° 986, 24 septiembre 2009, pp. 46-48.

de la norma; finalmente, el desmoronamiento –o el desdibujamiento– de las identidades nacionales conlleva la posibilidad de fisuras por las que pueden precipitarse grupos cuya estrategia tiene por objetivo la fábrica de identidades alternativas, cuyo espectro es muy amplio. Encontramos aquí, evidentemente, la reivindicación de la identidad étnica, ilustrada por los movimientos indígenas en Bolivia, en Ecuador, en Guatemala o en México y que se extienden, en mayor o menor medida, por todo el continente; la cuestión en estos casos es la del acceso al ejercicio del poder de grupos representados por dichos movimientos. Pero también la implementación y el despliegue operacional de una identidad religiosa, aún cuando no pretenda substituir a las identidades tradicionales consideradas como pertinentes, afirma, no obstante, su capacidad y su derecho a conformarlas, a remodelarlas conforme con los objetivos perseguidos por aquellos que operacionalizan las referencias religiosas.

Esas construcciones identitarias tienen tendencia a liberarse, en la primera fase, de la referencia nacional para enraizarse y desarrollarse en lo global de donde proceden. Pero es para mejor reintroducir esa referencia, en la segunda fase, a partir de lo religioso, y a través de una articulación renovada entre lo nacional y lo global.

El desarrollo de los evangélicos en los últimos cincuenta años ha dado lugar a una pluralización institucional que va más allá de la inducida por el protestantismo histórico, cuya organización presenta equivalencias con la manera de organizar el territorio por parte de la Iglesia católica. El neopentecostalismo se organiza, por su parte y sobretodo, a partir de las mega-Iglesias, sobre una base extraterritorial, organización que tiene por efecto una privatización de lo religioso.

Por otra parte, ese religioso privatizado, movilizado para la gestión de los efectos de lo global sobre las sociedades, se desterritorializa al mismo tiempo que se activa lo étnico. Ahora bien, esta activación que se desprende también de lo global, se opera, debido a la reiteración del origen, en el marco de la pertinencia del territorio en relación con la reivindicación identitaria. Estas evoluciones paradójicas de la relación con el territorio –desdibujamiento versus reafirmación- obligan a repensar la cuestión de la pertenencia a partir de la mirada de una tensión estructurante en la cual la selección de los criterios se convierte en central: según se defina por lo ético o por lo religioso, la cuestión de la relación con el territorio, lo político y la legitimidad será articulado en términos diferentes. El problema reside en que frecuentemente los dos criterios son utilizados simultáneamente, lo que conlleva numerosas contradicciones: lo religioso descalifica a lo étnico argumentando que se trata de paganismo; lo étnico, por su parte, es capaz de elevarse al rango de lo religioso, movilizándolo de esa manera ese registro no únicamente en el marco de una afirmación identitaria sino también directamente político como reivindicación de ejercicio del poder (García Ruiz, 1991: 259-273).

Este equívoco en la relación entre lo ético y lo religioso sirve de marco de fondo a la reivindicación del segundo, desempeñando un rol motor en la renovación de la definición de la nación. Y partiendo del pasaje a lo político de actores religiosos, por una parte, al igual que recurriendo a procesos de constitución de identidades religiosas transnacionales, por transferencia de iglesias de una parte del continente y a su conjunto, por otra. Se trata, por lo tanto, de un proyecto que va más allá de lo religioso solamente. Tal es el caso de la *Igreja Universal do Reino de Deus* que, desde Brasil, se ha expandido al conjunto de América latina, donde es conocida bajo el nombre “Para de Sofrir” [“Arrête de

souffrir”] (Silveira, 2000). Esta exportación contribuye a una acentuación de la segmentación del espacio latinoamericano.

El pasaje de un individuo no (o insuficientemente) compatible al individuo acorde con las normas del capitalismo mercantil mundializado (o de la mundialización tal como se presenta en el mercado) resulta de la explosión de las sociedades tradicionales y de la transformación que se depende de los sistemas de parentesco. Y al mismo tiempo, de un sistema de autoridad en el cual el futuro del individuo depende de su inserción en las relaciones de poder y de autoridad organizadas por una gerontocracia de la cual el individuo se emancipa. En este contexto de emancipación, el sistema cultural (o de representaciones) no logra producir nuevas significaciones en el contexto de los procesos de cambio. No están capacitados para de construir el régimen operacional del nuevo contenido de las creencias. Es en este nivel donde intervienen actores religiosos nuevos, exógenos o no, que proponen instrumentos presentidos como pertinentes para gestionar desregulaciones inducidas por las fluctuaciones, resultado de la aceleración de la globalización. El objetivo era proporcionar al individuo desorientado, como modalidad inmediatamente legible (relación entre Reino de Dios y bienes de ese mundo), la posibilidad de situarse en el nuevo contexto de intereses y de objetivos de los actores.

Para las nuevas corrientes religiosas (y particularmente para la nebulosa evangélica), la preocupación es articular una oferta religiosa radicalmente diferente tanto de la oferta tradicional como de las tentativas de construcción en el marco del catolicismo, de una alternativa a dicha oferta; pero además de emanciparse de la lógica territorial, de introducir una concepción renovada de la relación de la religión en el mundo. A diferencia del catolicismo tradicional para el que el fiel era recompensado en el más allá, y del catolicismo de movimientos sociales, que postula una transformación *hic et nunc* del mundo, pero sobre un modelo

que tiene más que ver con lo político que con lo religioso, la galaxia evangélica logra conjugar economía y religión, reino de Dios y mundo de abajo : para el creyente, portador de la promesa de prosperidad, la recompensa es inmediata y visible.

El mundo global se caracteriza por una extrema fluidez entre lo religioso, lo económico y lo político. La función primera de un actor religioso en ese mundo “líquido” (Bauman, 2006) es “vender elementos religiosos” y conquistar partes del mercado frente a la concurrencia suscitada por la pluralización de la oferta religiosa. Ken Eldred, pastor norteamericano, no duda en afirmar durante una intervención en el *Congreso mundial de crecimiento de Iglesias*, que tuvo lugar el 30 de octubre del 2004 en Guatemala:

Ese mundo es un mundo de pastores y de hombres de negocios. Esta relación entre pastores y hombres de negocios ha sido atada en el cielo, constituye un matrimonio atado en el cielo. Jesús comenzó su vida como comerciante, como hombre de negocios y ha hablado de business (sic).

Es precisamente esta perspectiva la desarrollada en la literatura de tipo pedagógico difundido por el movimiento evangélico. Concibiendo lo religioso como bien mercantil, el mismo título de ciertos libros es revelador: *Vendiendo la Iglesia*, de Ph. Kenneson y J. Street o *Marketing para las congregaciones* de N. Shawchuck *et al.* Se lee en este último (Shawchuck *et al.*, 1992:21) que:

El mercado exige que la Iglesia estudie sistemáticamente las necesidades, los deseos, las propuestas, las preferencias y la satisfacción de sus miembros y de aquellos que quiere convertir (...) aquellos que planifican la acción de la Iglesia deben fundarse sobre esta información para tener una idea precisa de las expectativas.

En esta lógica, el actor religioso es simultáneamente un actor económico, formado y sometido a las reglas de la economía mundializada. Difunde al mismo tiempo la mercancía que introduce en el mercado y de la que asume la promoción y la difusión, los valores sobre los que reposa el buen funcionamiento

del mercado, su aceptación y la de sus reglas como espacio legítimo de organización de la vida colectiva. Se presenta por lo tanto como siendo además un actor religioso y económico, un actor ideológico, lo cual lo constituye de *facto* potencialmente en actor político.

Lo que se encuentra en tela de juicio, en relación con el rol de los evangélicos, es el discernimiento entre un espacio global de producción y un posicionamiento renovado permanentemente frente al movimiento y regido por la interacción, igualmente permanente, entre registros estrechamente imbricados (pero que necesitan, no obstante, para funcionar, el poder pensarse como autónomos). En esa perspectiva, la economía, lo político y lo religioso estarían en situación de participar de la misma lógica global, de un *continuum* cuya finalidad es aportar un sentido a la institución, es decir, la articulación de ese sentido con la creación de institucionalidad necesaria para perpetuarse.

En otros términos, lo que se encuentra en tela de juicio es cómo, con los neopentecostales, Dios ha llegado a confiar la salvación al mercado, erigiéndolo en árbitro supremo. Es ahí donde está en juego la relación con la Teología de la Prosperidad: que los bienes materiales del creyente constituyan una prueba de la benevolencia de Dios para con ellos y una validación de la lealtad que el creyente manifiesta para con dicho Dios. Ahora bien, los valores promovidos y sacralizados vía lo religioso son los valores dominantes del mundo globalizado. El funcionamiento del sistema está, por lo tanto, en la circunferencia: lo religioso no se encuentra en el origen pero representa uno de los puntos de la circunferencia de un círculo.

Constituyendo la riqueza una bendición divina y la pobreza una sanción del pecado, los cristianos, discípulos de Cristo, tienen derecho a los bienes de este mundo, incluso al lujo. Es decir, no únicamente a lo necesario, sino también a lo superfluo. De ahí

que recurran a las técnicas de marketing. Se trata, partiendo de la comunidad de propuestas que organizan los fieles, de proporcionarles un modelo de ser religioso que responda a sus esperanzas.

Para D. Miller (1996: 28) la exigencia es tan fuerte que *“los responsables de las instituciones religiosas que no lograrán encontrar en el mercado el nicho en el cual sus Iglesias y sus fieles, podrían fallar a su misión”*. A. Pritchard (1966: 246) llama no obstante la atención -validando así la realidad de esta estrategia organizada por el mercado- contra los riesgos que engendraría: *“la comercialización transforma el auditorio en soberano según el principio que quiere que el cliente tiene siempre razón”*.

PRODUCCIÓN DE LO COMPATIBLE Y VERIFICACIÓN DE LA CONFORMIDAD: LA CONVERSIÓN

La conversión constituye el punto de partida necesario y obligatorio del proceso de “fabricación” del individuo compatible. Para los neo-pentecostales la conversión se asigna por objetivo la inserción en una comunidad militante, que se propone, por intermedio de un proselitismo intenso, preparar el mundo para la segunda venida de Cristo. Nos encontramos ante la presencia de una forma de ficción que consiste en pensar como un proceso propiamente individual aquello que tiene que ver con lógicas colectivas y finalizadas. Pero más allá de un cierto límite, en términos de número de convertidos, la conversión se convierte en un marcador social que valoriza la pertenencia: independientemente incluso de la Iglesia a la que se pertenece, lo esencial es formar parte de una comunidad de “elegidos”, los cuales tienen como responsabilidad acrecentar sus efectivos, atrayendo nuevos adeptos. Este proceso de proselitismo explica el

desarrollo de estrategias específicas, cuya finalidad es la saturación progresiva invadiendo la totalidad de lo social.

Verse reconocido es un indicador, y la conversión adquiere una significación que sobrepasa el solo registro religioso. Cuando Samuel Huntington en *“Qui sommes nous?”* aborda los procesos de integración latinoamericana, reconoce la dificultad de medir los cambios que intervienen en ese registro y retiene la “conversión” como el indicador privilegiado del grado de dicha integración: *“Incontestablemente una manifestación evidente de integración para los inmigrantes hispánicos es la conversión al evangelismo protestante”* (Huntington, 2004: 238). La importancia asignada a la conversión como indicador de la recomposición de la identidad y de las lealtades vale también para el reconocimiento de su rol central en materia de cambio cultural. Esto se observa en primer lugar en la transformación de prácticas en una evolución de representaciones, de modalidades de aprehensión de la causalidad de lo social. Finalmente, el cambio afecta las pertenencias institucionales e inclusive la naturaleza de la institución.

La conversión constituye de hecho un momento decisivo de un proceso de formateo que se despliega tanto desde arriba como desde abajo y que pasa por la recolección del conjunto de informaciones disponibles sobre el convertido, llamado a someterse a la institución, la cual asume su cotidianidad tanto en lo que se refiere a su organización del tiempo (ceremonias, procesos rituales, lectura de la Biblia, oraciones, prédicas, reuniones, etc.) como en términos de reorganización de las relaciones sociales, incluyendo el control y la planificación del presupuesto familiar.

La conversión se verifica también en el registro del lenguaje. Además de la adquisición de cierta retórica que hace posible, a través de la autobiografía, revisar la declinación de una identidad remodelada, se trata de movilizar categorías provenientes de lo

religioso con el fin de convertir en inteligible un contexto renovado por la nueva mirada del convertido. El nuevo miembro de la Iglesia interioriza y se apropia de un modelo discursivo; la terminología utilizada constituye un elemento de verificación de la transformación cultural que lo conduce, a partir de una “compatibilidad” reivindicada, a solicitar a los otros miembros de la Iglesia la testificación de su “conformidad”. Ese cambio se expresa en un doble registro: la conceptualización del proceso y la interpretación de lo que cambia. Se trata de una incorporación mimética que permite pasar del pecado a la salvación, es decir, “nacer de nuevo”. Ese contexto le permite igualmente integrar metáforas y el nuevo universo simbólico asociado.

Para los neopentecostales, el objetivo explicitado consiste, ya que el reino se encuentra en este mundo, en reconquistar el “mundo del diablo” a través del crecimiento numérico, es decir, atrayendo cada vez más fieles al “Reino de Dios”. Este proceso es pensado como una “guerra espiritual” en la cual es necesario “equipar”, “armar” a los creyentes para conducirlos a la batalla (Murphy, 1992). Es necesario, por lo tanto, comprometerse de manera permanente para disputarle al diablo aquellos que atrae hacia “su” reino.

Las iglesias, responsables de la organización de la individuación, van a desarrollar, para asignar un contenido, una pedagogía específica que tome como punto de partida una conversión que implique una entera sumisión a Dios. Esta sumisión se expresa en todos los registros de la existencia del convertido: desde la aceptación de la literalidad de la Biblia a la adopción de un modelo familiar conforme a la norma, de la conciencia de pertenecer a una comunidad electiva (y de ser, por lo tanto elegido) a una disciplina consentida libremente que conduce al convertido a plegarse al conjunto de reglas de funcionamiento de la Iglesia. Es teniendo en cuenta esta sumisión

como serán evaluados -siendo el pastor el único actor legítimo para hacerlo- la lealtad del convertido para con Dios y su integración a la comunidad de fe. Lo que equivale a decir que la sumisión a Dios pasa por la sumisión al pastor.

La obediencia, teológicamente teorizada como camino de salvación, prueba de fe y conformidad con la voluntad divina, constituye el instrumento primero del funcionamiento y de la consolidación de un modelo religioso; modelo que pretende abrazar la totalidad de lo social, es decir, un orden que va mucho más allá de lo religioso. La *Fraternidad Cristiana de Guatemala*, integrada por más de 26.000 miembros y que dispone de uno de los edificios de culto más grandes de América latina, ha adoptado como divisa “*amor, orden, poder*”. Lo que no es difícil comprender como amor...de Dios, orden... social, poder... del pastor.

Emprendedor individual, el pastor-líder-propietario representa una figura típico-ideal de una lógica de privatización que afecta lo religioso; se trata de una privatización equivalente a la de la electricidad, del teléfono o de la educación. Encarna, de manera emblemática, una nueva institucionalidad inducida por un Estado que se desentiende de lo local. Evidentemente no es neutro que el rol cumplido y cuya finalidad es la reproducción de los valores de los grupos dominantes en la sociedad se encuentren en contradicción con el rol histórico que lo religioso ha desempeñado en ciertas circunstancias como vehículo de una cierta forma de protesta contra el orden social existente.

Lo religioso es un instrumento de gran importancia en la difusión de modelos ideológicos. Lo religioso neopentecostal, cuya progresión mantiene relaciones estrechas con una globalización que legitima, constituye por su parte cada vez más, un vector eficaz de recomposiciones concretas de las sociedades, inducidas por la globalización. Marie-Aude Fouéré llega a una conclusión análoga en relación con Tanzania (Fouéré 2008: 47-

98). Las estrategias desplegadas por los evangélicos se organizan a través de lo global. Esas iglesias defienden la acción individual como el único criterio justo de organización de las sociedades (meritocracia) y atribuyen al individuo la totalidad de la responsabilidad de lo que hace con su vida. En conformidad con una idea neoliberal, tienen lo que se merecen (Galbraith, 1993). En esta “Teología de la Redistribución”, es al mercado constituido, si no en Dios todopoderoso, al menos en intérprete de su voluntad al que le toca distribuir a cada uno según sus capacidades y méritos, su justa parte de riqueza. Y nadie, ni el Estado ni ningún movimiento social puede poner en tela de juicio esta distribución. El consumo, garantía de la bendición divina, permite medir la adecuación de la voluntad divina, el éxito, el bienestar, incluso la dignidad humana.

Siguiendo esta concepción, la pobreza y la exclusión no serían consideradas como un problema social. Por efecto de una justicia trascendente, aquellos que quisiesen presentarse como víctimas, verían que se les opone su culpabilidad. No es sorprendente que, sobre tales bases, los actores neopentecostales se sientan en pleno acuerdo con un mundo en movimiento, y se piensen como parte de los principales beneficiarios. La pastora Jane Hamon se permite declarar directamente: *“es el mejor período para vivir en este planeta”* (Hamon, 2004). Las condiciones que ofrece el período actual definido como un “proceso de transformación” (y no de transición) permite la edificación de una “iglesia de poder”, lo cual implica que conviene desplegar todos los esfuerzos posibles para acelerar su desarrollo y la conduce a reclamar *“una revolución en la ciudad (...) Una revolución en esta nación (...) Una revolución en todas las naciones de la tierra. Voy a darles una definición del término revolución. Es un cambio radical en la estructura social”*. Y el actor central de esta revolución no es otro que la Iglesia, *“una Iglesia que ama, pero que es una Iglesia violenta contra las fuerzas enemigas”*. Sus miembros están en primera línea

“en el frente, son pioneros, guerreros están implicados en la batalla”. El recurrir a una terminología militar, guerrera incluso: *“la revelación profética es un arma espiritual de destrucción masiva”*, ilustra la lógica de la conquista y la certeza de la victoria que se encuentran en el dispositivo central de la empresa neopentecostal.

Aquí el dinero ocupa un espacio central y constituye el instrumento privilegiado del retroceso del dominio del Diablo: *“no hay nada que aterrorice más al diablo que una repartición justa de la riqueza”* (Hamon, 2004). El acento se pone lógicamente sobre el imperativo del pago del diezmo y la ofrenda, como condición de la expansión del reino. Se trata, como lo afirma expresamente Jane Hamon, *“de romper con el espíritu de pobreza y de penuria, (...) de expulsar los paradigmas mentales fuera de la Iglesia”* (Ibid).

Un actor neopentecostal no se convierte en actor económico como consecuencia de su estatuto de actor religioso. Es su éxito económico el que fundamenta su legitimidad de actor religioso. Paralelamente irán creciendo su prestigio religioso y su riqueza personal. El actor neo-pentecostal aparece como un *businessman*: los efectivos de su iglesia constituyen su cifra de negocios. Entrar en la Iglesia significa abastecerse como consumidor de bienes simbólicos ante un vendedor con garantías. Pues las iglesias proporcionan a una clientela cautiva, servicios, tanto en educación, como en salud, y en vivienda, lo que testifica un control social vía la privatización y la desposesión del Estado.

Esto significa, en primera instancia, que el actor neopentecostal, además de vender lo religioso, vende movimiento o más precisamente modalidades operativas de ajuste al movimiento, como argumento de venta.

En la realidad se trata más bien, como lo hemos visto, de ajustar al individuo a un cierto tipo de movimiento, orientado,

finalizado, para ponerlo al servicio de esta orientación. Y en lograr la puesta en conformidad de los grupos familiares, más allá del espacio social cada vez más amplio de que disponen.

El peso de la dimensión propiamente económica en la dinámica neo-pentecostal, da la impresión de que afecta la cuestión de saber, en la lógica de la implementación de instituciones, qué concordancia hay con la privatización de lo religioso. ¿El *business* está al servicio de lo religioso? ¿Puede la religión reducirse al *business*? Pero en realidad, no hay por qué oponer religión y *business*, ya que los dos participan conjuntamente de un mismo movimiento, constituyendo registros de una matriz común cuyo objetivo es producir una posición frente al movimiento. El problema no es la relación entre campos pensados como diferentes. Se trata de modalidades de circulación en un espacio global de actores capaces de asumir todos los roles simultáneamente.

LA NEO-COMUNIDAD

La neo-comunidad, reuniendo a los convertidos en torno a su pastor, tiene por finalidad articular la relación entre individuo conforme a la universalidad manifiesta y sacralización de normas del mercado. La matriz de compatibilidad es también el espacio privilegiado de verificación de la conformidad: un lugar en el que intervienen cotidianamente la reafirmación del sistema normativo implementado y en el que se organiza la sumisión al modelo por medio de la interiorización renovada, cada vez, de una cierta visión del mundo desarrollado gracias a las categorías propias de un código discursivo, construido minuciosamente, puesto a prueba permanentemente y perfeccionado sin cesar. Lo que se encuentra en juego aquí es la capacidad de las iglesias evangélicas para atraer no solamente a sus miembros sino también al conjunto de la sociedad a construir las categorías que son las

suyas, mediante una sintaxis usual, capaz de encuadrar la aprehensión de lo real hasta en su dimensión más cotidiana.

La mayoría de los pentecostales latinoamericanos, hasta un pasado reciente, podían pensarse como “sin raíces”, debido a la descomposición de las estructuras de parentesco y las estructuras de control tradicionales. La conversión constituye en esta perspectiva la promesa de la salida del aislamiento social, promesa vehiculizada por la certeza de la salvación. El “renacimiento espiritual”, emocionalmente estimulado, constituye la garantía de la reorganización de todos los aspectos de la vida, incluyendo la dimensión social y económica. Ya que la comunidad a que da acceso la conversión implica también el acceso a la inserción social y profesional, el mensaje pentecostal anuncia una vida mejor. El neopentecostalismo se inserta en esta promesa, a la que dará forma por medio de la “Teología del Reino” y de la “Teología de la Prosperidad”.

Esta teología se funda en el pasaje del pre al post-milenarismo. Si el Reino se encuentra ya en este mundo, es necesario proseguir su conquista para que progrese lo más posible hacia el momento de la segunda venida de Cristo. El pentecostalismo postula retirarse del mundo, lo que lo lleva a no interesarse por las realidades sociales exteriores, mostrándose reticente en relación con el compromiso político. El neo-pentecostalismo, por su parte, postula un proyecto en el que enuncia claramente la necesidad de transformar el mundo: es necesario que las Constituciones y las leyes sean el reflejo fiel de las prescripciones bíblicas (Hoge, Johnson & Luidens, 1994). La constatación hecha por Daniela Helmsdore en relación con Colombia según la cual el neopentecostalismo se plantea alcanzar “*las clases medias y altas con un alto nivel de profesionalización*” (Helmsdore, 1996:79-84) puede ser aplicada al conjunto de América latina (en el caso de la Argentina, ver Algranti 2009 y en el de Guatemala, García-Ruiz, 2004:81-94).

La capacidad primera de una neo-comunidad es la de unificar un conjunto tanto más disparatado, ya que está integrado por grupos organizados de las “clases medias” a los cuales se suman actores provenientes de la alta burguesía o de los “nuevos ricos”, al igual que grupos reclutados territorialmente y constituidos por segmentos más desfavorecidos: empleados, pequeños comerciantes, artesanos, empleados domésticos, etc. Poco importante cuantitativamente, (entre 8 y 10 por ciento del conjunto), este componente contribuye a acrecentar la diversidad interna del conjunto.

Es teniendo en cuenta esta pluralidad que la nueva teología neo-pentecostal se piensa como operacional. Derivada directamente del *modus operandi* definido por Peter Wagner (1990: 12), uno de los pastores y teólogos norteamericanos de gran influencia en América latina, el modelo de formación de cuadros se funda en la psicología, en la sociología y en la estrategia; conocimientos que al igual que dimensión espiritual y la teología tienen que formar parte del *cursus* de un futuro pastor neopentecostal. Este debe desarrollar un conocimiento fino de las características demográficas, psicológicas y sociológicas del medio en el que ejercerá su ministerio, de tal manera que utilice eficientemente los recursos y las competencias disponibles, por una parte, y las maneras de implementar los métodos de evangelización y de proselitismo, por otra.

La neo-comunidad constituye el lugar natural de la conversión de la cual se encarga de estabilizar los efectos. Presenta características precisas cuyo inventario puede ser establecido (ver Grunlan & Mayers, 1998): se considera que aporta apoyo, consolación y reconciliación; proporciona seguridad y sentido-significado; legitima, sacralizando, normas y valores; constituye un lugar de identificación, organizando la identidad en una relación con el pasado lejano (los orígenes) y el futuro, en este

mundo y en el otro; permite que el individuo madure. Finalmente, instaura al individuo en un régimen de autoridad y en un sistema jerárquico en el que las responsabilidades de cada uno son definidas puntualmente. De ahí la necesidad para el pastor-líder de construir una institución autónoma caracterizada, retomando la fórmula de Allen Tippet (1966), por una imagen propia, un funcionamiento propio, una difusión propia, una metodología propia y formas de acción propias.

La neo-comunidad se presenta como un espacio de relaciones sociales, económicas y políticas, como lo señala con fuerza el pastor norteamericano David Ireland (2004a):

No podemos limitar nuestra influencia al único sector religioso. Debemos pensar sobre el cambio en el sector político, debemos informar y pensar en el sistema de educación, debemos provocar cambios en el sector económico y de los negocios, debemos cambiar la familia.

La estrategia de saturación que se desprende de este programa tiene por finalidad, sin duda, el captar nuevos adeptos. Una segunda finalidad, muy importante también, es imponer sus categorías, incluyendo a aquellos que no participan del movimiento. Los evangélicos logran demostrar su capacidad para transformar los comportamientos sociales a partir de esta imposición de sus categorías.

El objeto de esta estrategia de saturación comparte claramente la idea según la cual el poder se manifiesta por la capacidad de nombrar. Se trata, insistiendo sobre un número reducido de categorías centrales, de reorganizar un espacio cultural. La “nueva cultura” implica una concepción redefinida de la persona, de la relación entre la persona y el mundo, entre la persona y la divinidad y en sus relaciones interpersonales. Todo sistema cultural es capaz de asignar sentido-significado a esos registros (García-Ruiz, 2006:152-186). Los cambios que intervienen en esos cuatro registros constituyen el núcleo mismo de una

transformación radical en que la aceptación de Cristo como salvador personal se convierte en el origen de una “identidad espiritual”, es decir, de una imagen valorizante de sí mismo, una perspectiva de victoria, de un poder de la palabra, todas condiciones de eficacia.

Pero la identidad espiritual del individuo se sitúa, sobre todo, bajo el signo de la sumisión, de la sujeción, de la dependencia: no es sino integrándose en una Iglesia que la conversión puede encontrar el espacio de su realización (en la conferencia de Jorge H. López, pastor principal de la *Fraternidad Cristiana de Guatemala*, el título de la conferencia es particularmente significativo de esta visión: *La Iglesia es mi familia*, del 23 de abril 1995). La Iglesia es la única depositaria del sentido-significado del mundo, de los designios de Dios, de las esperanzas en relación con el convertido. En consecuencia es en su seno donde pueden expresarse los “carismas” (Burgess & Van der Maas, 2003).

La “puesta a disposición” que constituye la conversión, como fundamento de la neo-comunidad, se encuentra en el principio de la responsabilidad que incumbe, tratándose del funcionamiento de dicha neo-comunidad, a cada miembro que tenga que ver con las finanzas o con procesos de expansión (responsabilidad proselitista), en un contexto de ritualización y sacralización de la eficiencia.

Esta se mide en la implementación de un dispositivo cuya finalidad es el control del convertido en el registro religioso, evidentemente, pero también en todos los otros registros, hasta el nivel de la organización del presupuesto familiar que conlleva un cambio en las actitudes de vida. Esta reestructuración del presupuesto es doblemente importante para la Iglesia: en primer lugar porque su objetivo es el de garantizar el pago del diezmo (la primera deuda es la que se tiene con Dios), y en segundo lugar para con el grupo familiar, ya que los gastos se concentran sobre el

núcleo familiar, lo cual crea las condiciones de una utilización de los ingresos disponibles en el mejoramiento de las condiciones de vida y en la educación de los hijos.

Por otra parte, la convicción del creyente de que Dios tiene para con él un plan individual, lo conduce a inscribirse en una lógica de superación de sí mismo, favorecida por la inserción en una red de relaciones y de comunicaciones que conllevan el crecimiento de los recursos para poder implementar tal o cual proyecto profesional. En otras palabras, la convicción conlleva como objetivo favorecer la movilidad social ascendente, sobre todo teniendo en cuenta que esta movilidad constituye una verificación de las promesas de la Iglesia.

La capacidad de la neo-comunidad para organizarse en red económica, pone en evidencia por la existencia de anuarios en los que se encuentran inventariados los miembros evangélicos de diversas profesiones y sectores de actividad, lo que hace posible que cada uno pueda encontrar el especialista que necesita. El reflejo de dirigirse prioritariamente a otro miembro de la misma Iglesia cuando se solicitan servicios, se explica evidentemente por el nivel de confianza que facilita el contacto con un empresario y debido a la garantía que ofrece el pastor, es decir, debido a la certeza de poder beneficiarse con un arbitraje eficaz en caso de problemas. Esta garantía puede manifestarse también cuando se necesita recurrir al crédito: la pertenencia a la misma Iglesia facilita el contacto entre las dos partes, ya se trate de crédito privado o público.

La constitución de la neo-comunidad tiene como objetivo paliar la carencia generalizada del Estado, aportando respuestas apropiadas a solicitudes que han quedado insatisfechas ya sea en el nivel del reconocimiento o del estatuto de actor. En otros términos, la conversión permite acceder a una dignidad (que probablemente no existe), de inscribirse en una comunidad (lo

que significa que el individuo se percibe como aislado), y convertirse en actor de su propio destino (lo que significa posiblemente que se contentaba con la función que le era asignada).

Las iglesias evangélicas manifiestan una capacidad para apropiarse de ese tipo de solicitudes y aportar soluciones en función de la naturaleza institucional específica de la Iglesia. En otros términos: al solicitante le es reconocida una dignidad en la Iglesia, se encuentra inscrito en la neo-comunidad que organiza la Iglesia y reconocido como actor en el seno de la Iglesia.

Pero si la pertenencia a la neo-comunidad es puesta al servicio de una promoción social, un cambio de estatuto en el marco de una movilidad ascendente puede traducirse por un cambio de Iglesia, lo que corresponde claramente a estrategias individuales. ¿Qué ocurrirá entonces con esta pertenencia cuando el objetivo sea alcanzado? ¿Es el individuo el que está al servicio de la comunidad o, en último término, es la comunidad la que está al servicio del individuo?

Las modalidades de organización y de institucionalización de lo religioso neo-pentecostal se caracterizan igualmente por la integración en redes. Para David Cannistraci (1996:190) esas redes son

(...) esencialmente agrupaciones de Iglesias autónomas y de ministerios individuales que se unen voluntariamente en una estructura organizada. El marco de trabajo de relaciones humanas es suficiente para facilitar la interdependencia entre los miembros de la red de trabajo y su supervisión apostólica.

La terminología utilizada en esta descripción (“autónoma”, “voluntariamente”, “relaciones”, “interdependencia”, “supervisión”) pone en evidencia la verdadera naturaleza de las redes observadas en el terreno.

Estas instituciones son “translocales” y transnacionales, lo que significa que sus miembros no se encuentran en espacios de competencia interna; están articuladas por “relaciones” determinadas por interdependencias, lo que implica una jerarquía reconocida voluntariamente; en otras palabras, se trata de estructuras creadas por una nueva generación de líderes. Ese nuevo tipo de liderazgo ha sido descrito por John Eckhardt, que dirige su propia institución (*Crusaders Ministries*, cuya sede está en Chicago). Con el líder los miembros de la red mantienen relaciones de confianza; de ahí la idea de que las estructuras de las organizaciones se fundan sobre la confianza en una persona y no en “equipos”, en “comités” o en “consejos”. Es esta “confianza” la que hace que la red crezca y se expanda.

En la red, la autoridad es ejercida a partir de lógicas de influencia y no por lógicas institucionales o verticales. La red es pensada como una estructura de servicios y no de control. Es, en consecuencia, la Iglesia local la que es portadora de legitimidad y no la red. Considerando que la afiliación es voluntaria y la estructura móvil, los responsables de la red corren el riesgo, si intentan instrumentalizarlo, de sabotearse ellos mismos y de ser excluidos de la red. Eso significa que la red debe tener permanentemente la capacidad de ofrecer servicios, añadir valor al liderazgo de la Iglesia local.

El objetivo es lograr constituir una red de redes, en la que las iglesias y las instituciones locales tendrían las posibilidades de articularse en función de su sensibilidad pero también en función de su evolución en el tiempo: poder entrar y salir libremente conservando constantemente la iniciativa.

LA RELACIÓN CON LO POLÍTICO: LA EDIFICACIÓN DE LA “NACIÓN CRISTIANA”

Si bien es cierto que la tentación de legitimar el crecimiento de los evangélicos por la difusión de una ideología liberal norteamericana es grande, este crecimiento traduce y vuelve emblemático también una pluralización que conlleva ciertos efectos en el seno mismo del movimiento evangélico, el cual conduce a una parte del mismo a constatar, en el nombre de la religión, la ideología en cuestión. En efecto, diversos elementos permiten establecer que dicha pluralización-diversificación se encuentra en proceso (en Bolivia, Ecuador, Venezuela, Chile, Brasil o Guatemala).

Queda asentado no obstante, que por el momento el crecimiento evangélico es suficiente por sí mismo, ya que es capaz de generar sentido propio. Su progresión testifica, en primer lugar, su capacidad para incorporarse a un movimiento a tal punto que da la impresión de que se confunde consigo mismo, lo cual permite proponer, de manera plausible, su trascendencia en la situación de debilitamiento de la credibilidad de las trascendencias vehiculadas por los actores tradicionales (Estado, Iglesia católica); y para producir legitimidad, también en situación de decaimiento.

Esta capacidad de pesar, debido a su influencia cada vez mayor, sobre la evolución de las sociedades y de informar lo social, conduce mecánicamente a interrogarse sobre el pasaje a lo político. Este pasaje no resulta necesariamente de una estrategia propia y planificada. El crecimiento numérico que refuerza el peso electoral potencial del mundo evangélico lleva a los actores políticos a intentar garantizar su apoyo, sin que esté establecida la influencia efectiva de las Iglesias y la homogeneidad del voto evangélico; y sin que el establecimiento de la garantía de lo uno y lo otro aparezcan como necesarios: se piensan como posibles y se

supone que los actores tradicionales lo tienen en cuenta en la definición de su línea de conducta.

El proyecto divino de una “gran nación” para el pueblo de Dios se encuentra en el corazón de la reflexión *necesariamente* política de los evangélicos. De esta manera, el obispo brasileño Edir Macedo, fundador de la *Igreja Universal do Reino de Deus*, se refiere a la promesa hecha por Dios a Abraham de convertirse en “el padre de numerosas naciones”, promesa retomada por todos los responsables evangélicos de los países de la región. Macedo asume la función de llevar a cabo “*el gran proyecto de nación elaborado y querido por el mismo Dios*”. “*Desde el origen –precisamente todo lo que nos ha esclarecido sobre su intención como estadista de formar una gran nación*” (Macedo, 2008: 8).

Es para implementar “*el proyecto de nación de Dios*” que debe ser utilizado el “*enorme potencial*” del voto evangélico, señala. Ya que, según él, existen intereses de dos tipos: el interés propio de los cristianos de beneficiarse con una representación auténtica, y el interés de Dios de que su proyecto de nación sea conducido a buen término. La “fe evangélica” es pensada como articulación de la “nueva nación cristiana” que debe constituirse en el núcleo de un proyecto político.

Hemos subrayado que la construcción identitaria, resultado de la conversión y de la integración en una neo-comunidad, tendía, en un primer momento, a liberarse de la referencia a lo nacional para enraizarse en su procedencia global. En una segunda fase, se intenta reintroducir esta referencia a partir de lo religioso, generando una articulación renovada entre lo nacional y lo global.

Es sobre esta síntesis que un predicador como Jorge H. López pone el acento, invitando a:

(...) a proclamar a Jesús para transformar la nación. Vamos a reforzar la familia, vamos a construirla. Hoy Dios quiere darnos una visión. ¿Cómo ven ustedes sus familias? ¿Siempre miserable, siempre pobre, siempre

enferma, siempre ignorante? ¿Cómo ven a sus niños? ¿Pobres pequeños, pobres pequeños futuros desastres (...) pobres pequeños desempleados? Por lo contrario, es necesario que comiencen a verlos como el Señor quiere que los vean, de la manera como lo dijo a Abraham. “Yo bendeciré tu familia”. Pero dijo también: “en ti serán bendecidas todas las familias de Guatemala”. (López, 2004).

Existe una articulación típico-ideal entre diferentes registros: estigmatización de la pobreza, rol central de la familia, obediencia a Dios, transformación de la nación. Esta transformación proyectada que se propone someter la nación a una concepción cristiana, en la interpretación que hacen los evangélicos, plantea evidentemente la cuestión del poder. Hemos evocado el sermón pronunciado en la *Iglesia Fraternidad Cristiana* (Guatemala) el 20 febrero de 2004 por el pastor norteamericano David Ireland (2004b), en la que consideraba que era imposible “*limitar nuestra influencia únicamente al sector religioso*”. Su conclusión era simplemente que “*las predicaciones [debían] producir un cambio en el gobierno de Guatemala*”.

En la obediencia requerida a los fieles, en el servicio de la construcción de la “nación cristiana”, se origina aquello que nos veríamos tentados a designar como “la teoría de la doble ciudadanía”:

“Todos los creyentes tienen una doble ciudadanía. Somos guatemaltecos, pero por intermediario de Cristo, nuestra Ciudad se encuentra en los cielos” (Epístola los Filipenses, 3: 20). Como ciudadanos del Reino, tenemos derechos y deberes. Estamos sometidos a las leyes eternas del Reino de Dios y, por otra parte, participamos de su autoridad” (Caballeros, 2002).

Lo religioso tiende a imponerse como una de las vías de acceso a lo político para grupos que hasta ahora se habían mantenido alejados del ejercicio del poder. Se trata de un recurso que es necesario no desperdiciar por parte de los actores políticos tradicionales. La posibilidad para lo religioso de ejercer esas

funciones resulta de la institucionalidad adquirida por las iglesias, de su autonomía financiera, del uso de los medios de comunicación de masas de los que son propietarios, de su capacidad para formar responsables eficaces. La política tradicional se encuentra profundamente afectada, no solamente debido a la irrupción en la escena de actores nuevos, sino también debido a la pretensión manifiesta de aquellos que conforman lo político a partir de lo religioso. Se trata, esencialmente, de validar por medio de la referencia, a ese religioso de contenidos propiamente políticos, un conservadurismo renovado que se proclama como moral y se presenta como de inspiración divina.

La invocación de un supuesto proyecto escatológico de Dios hace posible justificar la voluntad de ver a los cristianos ejerciendo el poder político. La Teología del Reino se apropia de un tema implementado por la Teología de la Liberación, severamente criticada por sus lazos con el marxismo. Pero se distancia rápidamente legitimando el sistema neoliberal capitalista, negando la pertinencia de las temáticas de la justicia social y desemboca en una nueva teología de la opresión que acepta la exclusión.

Para muchos autores, las corrientes evangélicas constituyen, no obstante, un apoyo a la democracia: la pluralización del campo político inducido por su emergencia sirve, en tanto tal, a la causa de dicha democracia. Este análisis se enfrenta con tres límites.

En primer lugar, los riesgos existentes de desvío, sobre los cuales Albert de Surgy ha llamado la atención: la negación de una “sociedad dividida”, la preocupación por testificar “la unidad orgánica del pueblo de Dios”; la estigmatización de aquellos que se hacen cómplices de “las potencias de las tinieblas” (de Surgy, 2001); según el mismo autor, al contribuir a los imaginarios colectivos políticos y pentecostales, aceptando ser los cómplices, pueden en todo momento caer “*en el imaginario del totalitarismo, en el fantasma del pueblo-uno, de una identidad substancial y de una*

comunidad orgánica unificada en su cabeza, de un poder encarnado sin mediaciones, sin procedimientos y de un Estado liberado finalmente del mal de la división”, como lo señalan Corten y Mary (2001: 617-636).

En segundo lugar, y más fundamentalmente, la idea del apoyo que aportan a la democracia los evangélicos no pone en evidencia la fuerte orientación de dicho movimiento, al menos por el momento: apoyo directo a la democracia pero en el marco de una concepción particular. Si el neo-pentecostalismo se sitúa al servicio de una orientación política, esta orientación es masivamente la del liberalismo. La idea defendida, en consecuencia, es la de una cierta democracia, necesariamente liberal. Una perspectiva norteamericana bien ilustrativa sobre el tema la encontramos en torno a lo que Fareed Zakai designa como las “democracias no-liberales” [*iliberall democracy*], es decir, la aparición, después de la caída de la Unión soviética y de su imperio, de un gran número de nuevas democracias carentes de un pasado liberal y de la cultura asociada, “*fenómeno desestabilizador en la vida internacional*”, según el autor (2000: 617-636).

Finalmente ¿el problema se sitúa sobre todo en los riesgos que lo religioso hace correr a lo político? Los dos límites señalados más arriba tienen en común que parten de lo religioso para llegar a lo político. En otros términos, son los contenidos y las dinámicas propias de lo religioso que, aplicados a lo político, lo conformarían, pesarían sobre sus despliegues y lo amenazarían de perversión.

Ahora bien, lo que se observa sobre todo en los Estados Unidos, da la impresión de que precisamente participa de un proceso inverso, es decir, una total apropiación por lo político, de las lógicas de lo religioso para desplegarse como tal y no como religioso. Como lo señala Neal Gabler, el conservadurismo ha

pasado, debido a una evolución, a ser resultado no tanto de alianzas entre la derecha y los protestantes evangélicos, sino *“de una convicción que no sufre ninguna oposición política (...) de un movimiento político a un tipo de fundamentalismo religioso”* (Gabler, 2009).

Este fundamentalismo, contrario a la idea de consenso, de compromiso, de respeto del derecho de las minorías, de aceptar someterse al voto mayoritario, reposa –señala el autor– *“sobre verdades inmutables que no pueden ser negociadas, no pueden ser objeto de compromiso o cambiar”*, de tal manera que es: *“diametralmente opuesto a la democracia liberal tal y como nosotros la hemos practicado en los Estados Unidos”*. Gabler concluye diciendo: *“cuando la política deviene religión, cada decisión política se convierte en cuestión de vida o muerte”*, *“toda batalla política es una cruzada, una guerra santa, una cuestión de bien y de mal”* (Ibid).

El discurso de los evangelistas latinoamericanos participa plenamente de esta lógica. La utilización de lo religioso en el terreno político, sin que sea necesario remitir su utilización a una fe y a un contenido de creencia, induce de hecho una manera de ver el mundo, de representarse la autoridad y de ejercer el poder. Orienta los programas políticos, pretende redefinir la normatividad y cierra, ya que se adosa, a un absoluto no negociable, que son los regímenes de verdad. Pero como el discurso está articulado por lo religioso, el proceso se inscribe claramente en el registro político, asignándose por objetivo la transformación de las sociedades.

No se trata de lo religioso que pasa a lo político, sino de lo político que, transitando por lo religioso y captando en beneficio propio la mayor operacionalidad atribuida a aquello que se refiere a la legitimidad última, se transforma en religión para desplegarse como político. La religión aparece siempre, en esas condiciones,

como un medio (reenviamos a la constatación de Gabler según la cual “*la tolerancia política no logra su rol de contrapeso frente a la vehemencia religiosa*” (Ibid); se trata de una coartada en el siguiente sentido: proporcionar la justificación de la que tiene necesidad el funcionamiento político.

BIBLIOGRAFÍA

- ALGRANTI J. (2009). *Néo-pentecôtisme et protestation sociales: une étude de la communauté évangélique Rey de Reyes*, Thèse de doctorat, Universidad de Buenos Aires (Argentine) et Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, (Paris).
- BAUMAN, Z. (2006). *La Vie liquide*. Chambon: Le Rougue.
- BURGESS, S., & VAN DER MAAS, E. (2003). *The News International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids: Zondervan.
- CANNISTRACI, D. (1996). *Apôtres and the Emerging Apostolic Movement*. Ventura, C.A: Regal Books.
- CORTEN A., & MARY, A. (2001). Introduction. En Corten, A. & Mary, A. (Eds.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique/ Amérique latine*. Paris: Karthala.
- DE SURGY, A. (2001a). *Contribution au collectif Imaginaires politiques et pentecôtismes, Afrique/ Amérique latine*. Paris: Karthala.
- _____ (2001b). *Le Phénomène pentecôtiste en Afrique Noire. Le cas béninois*. Paris: L'Harmattan.
- FOUERE, M-A. (2008). La fabrique d'un saint en Tanzanie post-socialiste : Essai d'analyse sur l'Église, l'État et le premier président Julius Nyerere. *Les Cahiers d'Afrique de l'Est*, 39, 47-98.
- GABLER, N. (2009, 17 de diciembre). Le conservatisme, une nouvelle religion. *Los Angeles Times*, repris in *Courrier International*, 998-999.
- GALBRAITH, J.K. (1993). *La République des Satisfaits - La culture du contentement aux États-Unis*. Paris: Seuil.
- GARCIA-RUIZ, J. (2004). Le néo-pentecôtisme au Guatemala: entre privatisation, marché et réseau. *Critique Internationale*, 22, 81-94

- _____ (2006). La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala. Millénarisme, fin de l'histoire et pouvoir. *Socio-anthropologie*, 17-18, 152-186.
- _____ (1991). *Historias de nuestra Historia: la construcción social de las identificaciones en las sociedades mayas de Guatemala*. Guatemala: Iripaz.
- GRUNLAN S.A. & MAYERS, M.. (1988). *Cultural Anthropology: A Christian Perspective*, Great Rapids: Zondervan Publishing House.
- HELMSDORE, D. (1996). Participación política en Colombia (1990-1994). *Historia crítica*, 12, 77-86.
- HOGUE, D.R., JOHNSON B. & LUIDENS, D.A. (1994). *Vanishing Boundaries: The Religions of Mainline Protestant Baby Boomers*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.
- HUNTINGTON, S. (2004). *Qui sommes-nous? Identité nationale et choc des cultures*. Paris: Odile Jacob.
- MACEDO, E, & OLIVEIRA, C. (2008). *Plano de Poder. Deus, os cristãos e a política*. Rio de Janeiro: Editora Thomas Nelson Brasil.
- MICHEL, P. (2000). La démocratie d'Est en Ouest. En Jaffrelot, C (Dir.), *Démocraties d'ailleurs*, Paris: Karthala.
- MILLER, D.E. (1996). *Reinventando el protestantismo norteamericano: el cristianismo en el Nuevo Milenio*. Berkeley: University of California Press.
- MURPHY, E. (1992). *Handbook for Spiritual Warfare*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- PRITCHARD, A. (1996). *Servicio de buscadores*. Grand Rapids, Michigan: Baker.
- ROUQUIÉ, A. (1998). *Amérique latine : Introduction à l'Extrême Occident*. Paris: Seuil.
- SHAWCHUCK, N. KOTHEER, P; WRENN, B ; RATH, G. (1992). *Marketing para las congregaciones. Eligiendo servir a la gente más efectivamente*. Nashville: Abingdon.
- SILVEIRA, L. (2000). *Teatro, templo y mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*. Ecuador: Abya Yala
- TIPPETT, A. (1969). *Verdict Theology in Mission Theory*. Lincoln, Il: Lincoln Christian College Press.
- WAGNER, P. (1990). *Church Planting for a Greater Harvest*. Ventura, CA: Regal Books.

ZAKARIA, F. (1997). The Rise of Illiberal Democracy. *Foreign Affairs*, 76 (6), 22-43.

FUENTES

CABALLEROS H. (2002). *Ministerios El Shaddai, El Poder Transformador del Espíritu Santo (Pt. 1)*, 17. Documento de trabajo.

HAMON, J. (2004). *Prêche cycle «Le décret de Cyrus»*. Predica del 22 de Febrero, Guatemala.

IRELAND, D. (2004a). A l'*Iglesia Fraternidad Cristiana, La Iglesia en la sociedad*, predica del 20 de febrero 2004, cassette 01, Guatemala.

----- (2004b) *La iglesia en la sociedad, Iglesia Cristiana para la familia – Fraternidad Cristiana*, predica del 20 de febrero, cassette 02 Guatemala.