

LEGITIMIDAD SIN MOVIMIENTO. TRANSFORMACIONES EN LA POLITICIDAD EVANGÉLICA EN ARGENTINA

*Legitimacy without movement. Transformations in Evangelical politics in
Argentina*

Marcos Andrés Carbonelli*

<https://orcid.org/0000-0003-2884-1613>

CEIL – CONICET / Universidad Nacional Arturo Jauretche
m_a.carbonelli@yahoo.com.ar

Artículo recibido 11/10/2021

Artículo aceptado: 8/11/2021

RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar la vigencia de la hipótesis que conceptualiza a los evangélicos como un movimiento social en Argentina. A partir de los hallazgos de los estudios sobre acciones públicas evangélicas en el nuevo milenio, explicaremos los límites de la tesis movimentista y propondremos una tesis de reemplazo. La misma identifica un proceso de legitimidad sociopolítica que comprende a todo este espacio religioso, sin la constitución de un sujeto colectivo. En las conclusiones formularemos una agenda para este campo de estudios, que contemple las diferentes aristas de la politicidad evangélica. Los argumentos de esta propuesta se sustentan en un análisis crítico de los estudios que componen el estado del arte imprescindible

* Doctor en ciencias sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigador adjunto del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales del Conicet. Profesor de la Universidad Nacional Arturo Jauretche, Buenos Aires, Argentina.

en la materia y en los datos empíricos producidos por investigaciones del autor de este manuscrito.

Palabras Claves: Evangélicos, politización, Argentina, legitimación

ABSTRACT

The aim of this article is to analyze the validity of the hypothesis that conceptualizes Evangelicals as a social movement in Argentina. Based on the findings of studies on Evangelical public actions in the new millennium, we will explain the limits of the movement thesis and propose a replacement thesis. This thesis identifies a process of socio-political legitimacy that includes all this religious space, without the constitution of a collective subject. In the conclusions we will formulate an agenda for this field of studies, which contemplates the different aspects of Evangelical politicization. The arguments of this proposal are based on a critical analysis of the studies that make up the essential state of the art in the field and on the empirical data produced by the research of the author of this manuscript.

KEYWORDS: Evangelicals, politicization, Argentina, legitimacy

INTRODUCCIÓN

En Argentina, el crecimiento demográfico evangélico entre finales de la década del ochenta y principios de los noventa incentivó la producción de una primera camada de estudios orientado a preguntarse por la potencialidad política de dicho fenómeno. La pregunta trazaba un puente comparativo a la luz de lo que acontecía en otros países latinoamericanos, como Brasil (cfr. Silveira Campos, 2005; Campos Machado, 2006), Colombia (cfr. Cepeda Van Houten, 2007) y Perú (cfr. López Rodríguez, 2004), donde los evangélicos no solo habían aumentado de manera ostensible su feligresía a expensas del catolicismo, sino que también habían protagonizado proyecciones partidarias exitosas. Inclu-

sive en Chile, donde los partidos confesionales no fueron exitosos, la celebración de un *Te Deum* evangélico (entre otras prerrogativas) remitía a una presencia pública de esta confesión religiosa que ponía en entredicho su carácter subalterno estructural (cfr. Fediakova, 2002; 2004).

El objetivo de este artículo es examinar la vigencia de una de las tesis más extendidas sobre la politicidad evangélica en Argentina, construida al calor de sus movilizaciones públicas en los años noventa: la hipótesis que conceptualiza a los evangélicos como un movimiento social. De manera concreta, nuestra intención es examinar los rendimientos interpretativos de esta conjetura, a la luz de las acciones públicas protagonizadas por actores pertenecientes a este mundo religioso en el segundo milenio. A estos fines, en un primer apartado reconstruiremos sucintamente las raíces teóricas de esta hipótesis, sus principales premisas e implicancias, valiéndonos de la reconstrucción argumental de sus hacedores, Matt Marostica e Hilario Wynarczyk. El segundo momento condensa un examen de su vigencia, contraponiendo sus cláusulas con los hallazgos de una camada de estudios que, a partir de los años dos mil, continuó analizando el derrotero político evangélico en el espacio público. En el tercer apartado propondremos una tesis de reemplazo, que dialoga con la categoría “cultura pública” del sociólogo brasileño Emerson Giumbelli y con la noción de legitimidad sociopolítica, la cual incorpora y sintetiza los últimos hallazgos sobre las intersecciones entre lo evangélico y lo político. Finalmente, en las conclusiones formularemos una agenda para este campo de estudios, que contemple las diferentes aristas que componen la politicidad evangélica.

Por tratarse de un artículo de revisión de antecedentes y discusión teórica, los argumentos que lo componen no se sustentan en datos empíricos de manera directa sino del análisis crítico de los estudios que componen un estado del arte imprescindible en este tópico. La excepción a esta regla se compone con las referencias a estudios donde quien suscribe a estas líneas participó como investigador responsable o coresponsable; un hecho que lo afilia indefectiblemente a la producción de evidencia empírica.

I. LA TESIS MOVIMENTISTA

La etiqueta teórica movimentista no se aplicó exclusivamente al mundo evangélico en lo que respecta a sus proyecciones políticas. Formó parte de una corriente dentro del campo de la socio-antropología de la religión a principios de los años noventa, dominante en el análisis de las formas culturales disidentes al catolicismo hegemónico en la región (Frigerio, 1991; Carozzi, 1993). La premisa básica de este planteo es que se podía estudiar a los grupos religiosos no católicos bajo el mismo andamiaje teórico –conceptual con el que se estaban abordando los nuevos movimientos sociales que desbordan la estructuración clásica entre capital y trabajo en los últimos treinta años del siglo XX.

Wynarczyk (2009) y Marostica (1994; 1997) adaptaron esta corriente al campo de estudios sobre las proyecciones políticas de los evangélicos, no sin antes realizar una descripción pormenorizada de la situación de ese mundo religioso. Dicha reconstrucción resulta importante, porque funciona en el argumento de ambos autores como condición de posibilidad de su activación política.

Para entender la proyección pública evangélica, Wynarczyk propone un principio de organización política del espacio de creencias evangélicas, valiéndose de una historización de su conformación migrante y sus afinidades teológicas y pastorales. Este autor divide al campo evangélico en dos grandes grupos. El primero corresponde al polo histórico liberacionista, constituido por las denominadas iglesias “históricas”, provenientes de corrientes inmigratorias europeas y norteamericanas, de extensa raigambre en nuestro país. En el plano pastoral y teológico estas comunidades se caracterizan por una lectura hermenéutica-histórica de la Biblia, esto es, por la pretensión de interpretar los textos sagrados a la luz de su contexto socio-histórico, poniendo en cuestión las interpretaciones literales y las extrapolaciones directas de las sentencias bíblicas a realidades contemporáneas. Para Wynarczyk (2009) esta postura hermenéutica habilitó el diálogo con la teología de la liberación y a partir de él, la construcción de fuertes lazos con la militancia por los derechos humanos y con sectores progresistas de la Iglesia Católica. Esto explica, por ejemplo, que pastores destacados de este

polo o sector evangélico participaran de manera prominente en el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH).

Wynarczyk (2009) denomina al segundo polo conservador bíblico y agrupa en él a iglesias evangélicas, pentecostales y neopentecostales. Su nominación responde al ejercicio de una lectura en gran medida “literal” de los textos sagrados, que redundaba en posicionamientos ortodoxos en cuestiones vinculadas a la moral sexual y al compromiso político. En este sentido Wynarczyk (2009) subraya que estas comunidades fueron históricamente reacias a participar políticamente, puesto que asociaban a la política como una esfera pecaminosa y de corrupción, capaz de corroer las almas nobles y justas. Su actitud *fugas mundi* las llevaba a concentrarse en las décadas del setenta y del ochenta en la empresa de la salvación de las almas, sin involucrarse en las cosas mundanas de manera profunda.

Para Wynarczyk (2009) estas diferencias doctrinales y teológicas influyen en las posiciones políticas de las iglesias. Explican, en primer término, la constitución diferencial de las organizaciones de tercer grado, las federaciones: mientras que las iglesias del polo histórico liberacionista se agruparon en la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE), las pertenecientes al polo conservador lo hicieron en gran parte en la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA), mientras que el sector pentecostal lo hizo en FECEP (Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal).

En la perspectiva de este autor, las iglesias agrupadas en FAIE mantuvieron un diálogo intenso con el marxismo teórico y con la teología de la liberación. En consecuencia, plantearon la integralidad entre revolución social y proyecto cristiano, estimulando el compromiso del creyente en política. Por el contrario, el segundo continente de comunidades afiliadas a ACIERA y FECEP criticó acérrimamente las formas marxistas, considerándolas una amenaza al pluralismo religioso (por la visión de la religión como un hecho superestructural). También desincentivaron la participación de los creyentes en la arena partidaria por concebirla como un terreno pecaminoso. En su interfaz pública se concentraron en la crítica a las propuestas inmorales de la modernidad, como la homosexualidad, el aborto, la vida licenciosa, la pornografía y las formas heterodoxas de familia.

Por su parte Marostica (1997) subraya que el espacio evangélico argentino se conformó a partir de la inserción de tres corrientes u “olas” inmigratorias evangélicas. La primera corresponde a las iglesias “históricas” (metodistas, valdenses, luteranos, anglicanos, entre otros) durante la primera mitad del siglo XIX. Hacia 1880 se produjo el arribo de las corrientes evangelicales, caracterizadas por una fuerte orientación misionera. Alrededor de 1910 tuvo lugar la inserción de las primeras misiones pentecostales, que completaban este registro.¹ En el período previo a la consolidación democrática, el mundo evangélico todavía se encontraba enmarcado bajo el paradigma misionero: una modalidad de organización eclesial de carácter cerrado, derivada de la sedimentación de las citadas “olas” inmigratorias que dieron origen a la separación de las comunidades, de acuerdo a diversas tradiciones litúrgicas y pastorales, y que fomentaron la preservación de la identidad denominacional, el aislamiento social y el apoliticismo como dogma (Marostica, 1997, p. 247).

La reconstrucción de las tradiciones teológicas y del imperio del denominacionalismo en ambos autores son claves, porque fijan el punto de partida desde el cual se edificó la posibilidad de la constitución de un movimiento social. A priori podría pensarse que el contexto de la recuperación democrática jugó un rol decisivo. En efecto, la recuperación democrática en Argentina (1983) propició una mayor apertura gubernamental hacia los grupos cristianos no católicos. Diversas entidades y denominaciones evangélicas contaron con la aquiescencia de las autoridades para la realización de multitudinarios cultos y campañas de sanidad en estadios, plazas y parques, y para la utilización y adquisición de medios masivos de comunicación.

Sin embargo, en la perspectiva adoptada por Marostica (1994; 1997) y Wynarczyk (2009) la construcción de una identidad comunitaria se realiza a partir de la conjugación de dos elementos preponderantes que se desprenden de la teoría de los movimientos sociales adaptada

¹ Para Wynarczyk, Semán & de Majo (1995) este esquema se complementa con una cuarta corriente, correspondiente al neopentecostalismo, conformado por la acentuación de ciertos rasgos constitutivos del pentecostalismo clásico, que a su vez se sintetizan con elementos inherentes a la religiosidad popular.

al hecho religioso: la acción de los líderes y la propagación de marcos interpretativos.

Ambos autores subrayaron la emergencia en los años ochenta de una nueva camada de líderes que renovó las políticas pastorales y las maneras de entender la relación entre los evangélicos y lo mundano. Estos nuevos pastores difundieron dos marcos interpretativos: la idea del “evangelio del poder” y la noción de “la unción”. Ambos destacaron la circulación en el ambiente eclesial de la imagen de la Argentina como una tierra bendecida a partir de la visitación del Espíritu Santo; una acción trascendente cristalizada en la multiplicación de las iglesias, y que necesitaba ser expandida a partir de la misión a todos los espacios y a todas las personas, para lograr que “el país se convierta” (Wynarczyk, 2009). Estas cosmovisiones propiciaron “la salida a la calle”, la expansión, la ruptura de los muros de la seguridad denominacional y la búsqueda de adhesiones.

Un ícono de este movimiento fueron las campañas de líderes carismáticos neopentecostales, como las de Carlos Annacondia en la década de 1980 que favorecieron la organización de actividades interdenominacionales que atravesaron las fronteras de las comunidades, las tornaron porosas y apuntalaron la construcción de una identidad común: “ser evangélico”. Marostica asigna un rol primordial a los líderes y su carisma en esta etapa, en la medida en que no sólo contribuyeron a la unidad de aquello que se encontraba inconexo, dotándolo de un sentido de pertenencia, sino que asimismo favorecieron la conformación de un nuevo repertorio de creencias y acciones colectivas (1997, p.66). Como lo advirtieron tempranamente Wynarczyk, Semán & de Majo (1995), estos nuevos marcos de sentido se irradiaron desde el sector pentecostal hacia el resto del campo evangélico, por lo que denominaron pentecostalización al proceso cultural comandado por una fracción del arco evangélico.

El pasaje de un movimiento religioso consolidado a un movimiento social *stricto sensu* se conectó, según la mirada coincidente de Marostica (1997) y de Wynarczyk (2009), con su reacción a una serie de iniciativas restrictivas protagonizadas por sectores del catolicismo integral. Dichos sectores, merced a sus influencias en una parte de la clase política, hacia finales de los ochenta y principios de los noventa impul-

saron un proyecto de ley de cultos orientado a aumentar la regulación estatal de la diversidad religiosa no católica. Como bien muestran los estudios de Frigerio (1993) y Frigerio & Wynarczyk (2008), el crecimiento evangélico a expensas del catolicismo había generado preocupación en la conducción de la Conferencia Episcopal Argentina y sectores católicos afines hicieron circular en la prensa asociaciones entre los evangélicos y sectas “lavadoras de cerebro”.

Frente a esa estigmatización y fundamentalmente, frente a las maniobras legislativas orientadas a andamiar una ley de cultos restrictiva, Marostica (2000) puntualizó cómo el liderazgo evangélico de las federaciones y algunos pastores prominentes construyeron discursivamente un segundo marco interpretativo: la presencia de un complot católico antievangélico. Tanto Marostica como Wynarczyk subrayaron la eficacia simbólica de este marco interpretativo porque no solo fue creído y puesto en circulación al interior del mundo de las iglesias, sino que inclusive movilizó a sus creyentes, que participaron de activas marchas en el espacio público, en clave de protesta. Nació así la movilización evangélica en el espacio público, que tuvo en su primera fase dos episodios (1991 y 1993) y que también contó con la particularidad de la unión y el trabajo en conjunto de las federaciones evangélicas.

En este nuevo contexto de reacción frente a un horizonte de amenaza, ACIERA, FAIE y FECEP lograron suturar el fraccionamiento estructural del campo evangélico y se consolidaron como portavoces legítimos del reclamo colectivo, encabezando movilizaciones y diseñando un proyecto de ley propio en nombre de la totalidad del campo evangélico. Este proceso de negociación y petición frente a las autoridades no estuvo exento de tensiones internas, debido a la coexistencia de diversas posturas. Algunas de ellas estaban orientadas hacia posiciones radicales (la obtención de los mismos derechos que la Iglesia Católica, posición que Wynarczyk (2009) denomina como el anhelo de un “duopolio”), otras eran moderadas (alcanzar algunas prerrogativas del culto católico, sin derogar otras), o inclusive, laicas, tendientes a la supresión de cualquier reglamentación sobre el campo religioso, emulando así la situación jurídica propia de los Estados Unidos. Estas diferenciaciones internas constituyen el eje a partir del cual Wynarczyk (2009) toma distancia de los aportes de Marostica (1997): desde su perspectiva, el movi-

miento evangélico no representa un sujeto social homogéneo, sin fisuras. Por el contrario, su constitución como tal representa una situación de equilibrio momentánea, de cara a la dinámica de fuerzas en litigio que atraviesan permanentemente el campo evangélico.

Retrospectivamente, el éxito de esta acción colectiva residió en la capacidad de los dirigentes de las federaciones para detectar y difundir un marco de injusticia que atravesaba la diversidad de iglesias, entidades y denominaciones evangélicas, y articular una estrategia de denuncia pública que remaricara la mutua pertenencia a una situación de minoría discriminada por sobre las diferencias teológicas, doctrinales y políticas que históricamente dividieron a las propias entidades federativas y a sus respectivas iglesias afiliadas. Se trató, entonces, de una modalidad representativa con un mandato acotado, dado que el posicionamiento legítimo de las federaciones para interpelar al Estado fue posible porque ciñeron su actividad pública a una agenda concentrada exclusivamente en la denuncia de un marco de injusticia compartido.

Las iglesias evangélicas movilizadas y coordinadas por sus líderes, más allá de sus diferencias pastorales, teológicas, eclesiales e ideológicas, lograron expresar su preocupación en el espacio público como un colectivo unificado por primera vez en la historia. Y su acción tuvo éxito, porque la iniciativa restrictiva no llegó a convertirse en ley. De allí en más, la propuesta de una ley de culto se consolidó en la década del noventa como una demanda constante del movimiento evangélico, organizada por el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE), integrado por las tres federaciones evangélicas y orientado a tomar la iniciativa en el diseño de un proyecto de ley que instaurara en Argentina la igualdad entre los credos.

En retrospectiva, la tesis de los evangélicos como un movimiento social ostentó dos fortalezas. En primer lugar, ofreció una mirada de conjunto de la situación política de los evangélicos. Se constituyó como una teoría ambiciosa, de amplio poder explicativo, capaz de dar cuenta de los procesos y las lógicas políticas que atravesaron a un mundo religioso en crecimiento y en ebullición durante un proceso temporal extenso. En segundo término, se valorizó porque pudo explicar la acción política de los evangélicos por una vía positiva, que contrastaba con su malograda suerte en el campo partidario. En efecto: mientras en otras

partes de América Latina grupos evangélicos protagonizaban experiencias partidarias de proporciones (como Cambio Noventa en Perú y, fundamentalmente, los primeros indicios de la conformación de la bancada evangélica en Brasil con el consecuente soporte del voto confesional), el caso argentino se singularizó en el contexto latinoamericano por su fracaso sistemático.

En las explicaciones de esta ineficacia, Wynarczyk (2010) y Semán (2021) coinciden en la prevalencia en el cuarto oscuro de las identificaciones políticas por sobre las religiosas: la mayoría de los creyentes que se convirtieron al pentecostalismo entre finales de los ochenta y ya entrados los noventa pertenecían a los sectores populares y como han marcado cuantiosos estudios, en dicho estrato social la adhesión al peronismo forma parte de una identificación de clase y territorial. Como indica Semán (2021) el peronismo, entendido no tanto como herramienta partidaria sino más bien como nicho cultural, como una estructura del sentir, facilitó la conversión, porque los recién llegados al mundo evangélico decodificaron la novedad pentecostal a partir de sus pertenencias y matrices políticas primigenias y encontraron muchos puntos en común: la noción de justicia social, la integración entre restauración material y espiritual, el ensalzamiento de los humildes, entre otros elementos. Bajo estas claves, el *habitus* político no se vio reemplazado por un *habitus* religioso, sino que propició una suerte de superposición: el peronismo funcionó como un puente hacia el pentecostalismo sin perder su preponderancia a la hora de evaluar opciones políticas, boleta en mano.

A estos elementos Wynarczyk (2010) agrega que las iniciativas partidarias contaron con escaso apoyo por parte de las federaciones evangélicas. Estas decidieron concentrar todas sus energías en la causa de la ley de cultos, porque temían que las dinámicas competitivas de las políticas contaminaran el ambiente de las iglesias y de las federaciones, llevando división y recelo. En suma y de cara a las dificultades del terreno partidario, la conceptualización de las acciones públicas evangélicas como el repertorio propio de un movimiento social se ofreció también como la exposición de una politicidad positiva, una pista fértil frente a la infructuosidad de otros caminos. En el apartado siguiente veremos los límites de esta conceptualización teórica, identificados por

un conjunto de estudios que continuaron el análisis de las proyecciones públicas de los evangélicos en el nuevo milenio.

2. LAS MOVILIZACIONES EVANGÉLICAS EN LOS AÑOS DOS MIL

A mediados de la primera década del dos mil se constituyó una corriente de estudios sobre la politicidad evangélica que se ocupó particularmente de analizar los posicionamientos de sus instituciones – iglesias y federaciones, en controversias que se desplegaron en el espacio público argentino en dicho tiempo. Particularmente, estos trabajos pusieron el foco en dos tópicos: a) el debate público sobre la extensión de derechos sexuales y reproductivos (DSyR, educación sexual en las escuelas, matrimonio entre personas del mismo sexo y despenalización del aborto), y b) la discusión extra e intraparlamentaria en torno a la sanción de una nueva ley de cultos en Argentina. Sus hallazgos pusieron en duda la vigencia de la tesis movimentista aplicada a los evangélicos. Para hacer justicia a sus críticas, dividiremos este apartado en dos secciones, cada una de ellas consagrada a la reconstrucción de las controversias donde los evangélicos supieron intervenir.

2. a. Iglesias, federaciones evangélicas y la agenda de derechos sexuales y reproductivos

El ciclo de intervenciones públicas en estos debates sobre DSyR se inició con la oposición de ACIERA a la promulgación de la ley de Unión Civil en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en 2003 y a los proyectos de ley de Educación Sexual Escolar en 2004. Como muestra el estudio de Jones, Azparren & Polischuk (2010), en ambos tópicos la citada federación criticó el avance del Estado sobre la esfera íntima de los sujetos; puntualmente, sobre la potestad de los padres de decidir la educación sexual de sus hijos. Como telón de fondo de sus acciones, se desprendía la intención de preservar el *status quo* moral (la familia heterosexual como pilar de la sociedad) del afán regulativo del Estado y de los avances de la denominada ideología de género. En sus pronunciamientos públicos ACIERA se arrogó la representación de los evangéli-

cos, una acción que fue criticada por dos iglesias aglutinadas en FAIE, la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP) y la Iglesia Evangélica Luterana (IELU). No solo se estaba discutiendo el vínculo normativo entre iglesias y Estado; también el uso público de la categoría o apelativo “evangélico”.

Además de impugnar la representación colectiva ensayada por ACIERA, las citadas iglesias del arco protestante histórico defendieron el paradigma de derechos civiles y la noción de laicidad radical, esto es, la separación entre Estado e iglesias, autonomizando al primero frente a las tentativas de injerencia e imposición de un orden moral particular por parte de las segundas. Jones *et al.* (2010) destacan que la intensidad de la disputa fue tal que terminó minando y debilitando la organización del Obelisco evangélico de 2003; un evento que se venía celebrando de manera bianual desde 1999 entre todas las federaciones evangélicas, con el fin de mantener vigente el reclamo por la igualdad de cultos y orar por la situación del país.

Esta confrontación intraevangélica se reeditó y alcanzó mayores proporciones en ocasión del debate en torno al matrimonio igualitario entre personas del mismo sexo. Tanto el trabajo de Carbonelli, Felitti & Mosqueira (2011) como el de Jones & Carbonelli (2012) remarcan cómo las intervenciones de diferentes iglesias y federaciones evangélicas fracturaron el espacio religioso a partir de clivajes permanentes, al mismo tiempo que propiciaron alianzas inéditas. Las federaciones ACIERA y FECEP, junto con la diputada evangélica Hotton esgrimieron argumentos de índole jurídica y científica en sus pronunciamientos y acciones en diferentes arenas públicas: en el debate parlamentario, en medios masivos de comunicación, en redes sociales y en la calle (Carbonelli *et al.*, 2011). La sofisticación de los argumentos ensayados en la palestra pública por parte de los grupos evangélicos opositores al matrimonio igualitario también es resaltada por Jones y Carbonelli (2012) a lo que adicionan la enunciación de un “nosotros evangélico” en boca de ACIERA. Estos autores recuperan la línea teórica de Boltanski (1990) al conceptualizar dicha pretensión como una maniobra de engrandecimiento: al evocar el “nosotros evangélico” y el desacuerdo de “millones de argentinos”, tanto los dirigentes de ACIERA y FECEP como la diputada evangélica engrandecieron sus figuras públicas. Apelaron a recur-

sos discursivos para mostrarse como portavoces de causas y denuncias que excedían sus intereses particulares y para asumir (tácitamente) la representación legítima de la comunidad evangélica como sujeto político.

Tanto el estudio de Carbonelli *et al.*, (2011) como el de Jones & Carbonelli (2012) coinciden en la impugnación que iglesias del mundo del protestantismo histórico y la federación FAIE le propinaron a la apuesta orientada a unificar a todo el mundo evangélico tras un liderazgo conservador. Pastores de la IELU, de IERP y de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina (IEMA) no solo desautorizaron la pretensión de ACIERA, sino que además se posicionaron a favor de la iniciativa impulsada por los sectores de la diversidad sexual, apelando a argumentos religiosos y jurídicos. Defendieron una libertad de los creyentes de raíces también bíblicas y frente a la idea de usar al Estado como garante de un orden considerado sacro e inmutable, abogaron por la separación laica y la autonomía del poder temporal. Para Jones, Cunial & Quintáns (2014) este posicionamiento guarda relación con la postura progresista de estas mismas iglesias durante la última dictadura militar, donde como tuvimos ocasión de mencionar, participaron activamente en grupos en defensa de los derechos humanos. Puntualmente dos elementos unifican una y otra intervención: el posicionamiento como iglesias, a nivel institucional (y no solamente del laicado), y las alianzas que dichas intervenciones allanaron con actores religiosos y no religiosos.

El arco de alianzas y antagonismos al interior y por fuera del mundo religioso se constituye en el segundo gran dato que emerge del análisis de este ciclo de intervenciones. Todos los estudios del período coinciden en subrayar la reorganización política del espacio religioso argentino en torno a un clivaje meridional: la oposición o la defensa de la extensión de DSyR. Bajo esta perspectiva, ACIERA y FECEP realizaron múltiples actividades junto a la Conferencia Episcopal Católica, mientras que las iglesias del arco protestante histórico hicieron lo propio con sectores progresistas católicos (por ejemplo, los curas por la opción por los pobres) y con activistas de la diversidad sexual.

El debate en torno a la despenalización del aborto tampoco quedó marginado de estas confrontaciones. Durante el primer decenio de los dos mil se dieron micro-controversias en este punto, al calor de

las iniciativas del movimiento de mujeres. El trabajo de Jones, Cunial & Azparren (2012) ejemplifica cómo las acciones y los argumentos ensayados tanto por los detractores como por los defensores de este proyecto funcionaron en tándem con los mismos elementos conjugados en la cuestión de la educación sexual y el matrimonio entre personas del mismo sexo. Una vez más ACIERA sintonizó con la jerarquía católica para pronunciarse contrario de la despenalización, y en línea con la construcción imaginaria de un bloque religioso homogéneo, algunos de sus líderes esgrimieron públicamente la idea de una mayoría creyente en Argentina (certificada inclusive por estudios científicos, como la encuesta de CONICET de 2008) para decretar el carácter anti- mayoritario de la propuesta. En otras palabras, estos líderes aducían la inviabilidad del proyecto por la despenalización por su carácter contrario a un consenso extendido entre la mayoría cristiana (católica y evangélica) del país. Otra vez fueron líderes y pastores de las iglesias pertenecientes al polo histórico liberacionista (siguiendo la tipología de Wynarczyk, 2009) los que se desmarcaron de estos pronunciamientos, resignificando el lema “defensa de la vida” y manifestándose preocupados por la situación de mujeres víctimas del patriarcado. En la lectura histórica de estos actores, el tema del aborto integraba un problema asociado a la inequidad social y la desigualdad y discriminación de género.

En suma, una mirada de conjunto sobre el ciclo de intervenciones evangélicas en los debates adheridos a la extensión de DSyR en Argentina en los dos mil muestra el desgarramiento interno de este espacio religioso en posiciones antagónicas, que a su tiempo remiten a visiones encontradas acerca del lugar normativo de lo religioso en una sociedad democrática. También la disputa permitió traslucir la apuesta de algunos sectores evangélicos por construir una representación colectiva basada en una visión moral y las querellas sufridas por esta iniciativa.

2. b. La nueva discusión sobre igualdad y libertad religiosa

En su reconstrucción del devenir de la movilización evangélica por una nueva ley de cultos en Argentina, el estudio de Carbonelli & Jones (2015) señala que las federaciones evangélicas intentaron retomar el

trabajo realizado en la década anterior en este campo e impulsar una ley definitiva. Existieron pre proyectos, ronda de consultas que incluyeron a las tres federaciones evangélicas, al episcopado católico y a la Secretaría de Cultos. Todas estas iniciativas resultaron infructuosas, sin siquiera alcanzar al recinto parlamentario. La excepción resultó el proyecto de la diputada Hotton, que, a diferencia de todos sus antecesores, logró en 2010 ser discutido en comisiones legislativas y obtener dictamen favorable. El trabajo de Carbonelli & Mosqueira (2012) marca cómo el proyecto de ley formaba parte de una estrategia de la diputada, orientada a encolumnar a la comunidad evangélica, o a buena parte de ella, tras su figura. Como analizó Carbonelli (2015a) el caso de Hotton se singulariza dentro del conjunto de trayectorias evangélicas partidarias, porque consiguió ser diputada nacional a partir de una militancia desarrollada en un partido de centro derecha. Luego formó un monobloque parlamentario y diseñó una agenda pública basada en la intervención en controversias morales y en la ley de cultos. Hotton pretendía que ambas causas la erigieran como la representante de los intereses de los evangélicos y, en la perspectiva de una apuesta mayor, como la referente de una mayoría interconfesional en Argentina, organizada en torno a valores como la anti-corrupción, la defensa de la vida desde la concepción, y de la familia heteronormativa como pilar constitutivo de la sociedad.

En términos concretos, el proyecto de ley de cultos presentado por Hotton postulaba el mantenimiento de la posición diferencial de la Iglesia Católica en el campo religioso y la creación de la figura de la personería jurídica religiosa para todas aquellas otras confesiones que cumplieran con requisitos tales como la acreditación de la presencia efectiva en el territorio argentino, un informe detallado de los principios y doctrinas religiosas y la identificación de autoridades administrativas. El reconocimiento estatal habilitaba prerrogativas como la exención de impuestos fiscales, la inembargabilidad e inejecutabilidad de los templos, lugares de culto y objetos sagrados y el libre acceso de sus ministros a las cárceles, hospitales, asilos y dependencias de las Fuerzas Armadas. Cabe destacar que el proyecto Hotton poseía una cláusula restrictiva donde marginaba de la nominación religiosa al estudio de la parapsicología, a la astrofísica, la astrología, las prácticas adivinatorias o

mágicas, a las prácticas satánicas y a los cultos cuyos oficios religiosos incluyan actos de crueldad sobre animales, y también estipulaba la posibilidad de castigar penalmente a quienes injuriaran públicamente a una autoridad religiosa.

Carbonelli & Jones (2015) interpretan que la iniciativa legislativa de Hotton se proponía alterar parcialmente las fronteras del campo religioso a partir de un modelo de estratificación tripartito. El catolicismo permanecería en un sitio de religión preferencial por el financiamiento estatal y por su prescindencia del reconocimiento del Registro de Cultos. Los credos, “reconocidos” por el poder público, obtendrían garantías para ampliar su actividad proselitista en diversos espacios públicos. Finalmente, el último nivel se reservaría a los cultos afroamericanos (umbanda, batuque, candomble) y a las prácticas de curanderos y adivinadores, excluidos del reconocimiento estatal, y posicionados por fuera del campo religioso legítimo. Durante las primeras rondas de consulta y debates en comisiones, el proyecto Hotton contó con el respaldo explícito de las federaciones ACIERA y FECEP.

Pese a una primera etapa auspiciosa, el proyecto no llegó a debatirse en el recinto legislativo y perdió estado parlamentario. El desencadenante de su fracaso resultó por las fuertes críticas que le propinaron sectores evangélicos, no sólo del polo histórico, como la FAIE, sino también de iglesias pentecostales y megapentecostales, como es el caso del pastor Guillermo Prein del Centro Cristiano Nueva Vida (Cfr. Carbonelli & Mosqueira, 2012). Sus cuestionamientos hacían foco en que el proyecto Hotton abandonaba la causa de la igualdad religiosa (valor rector de la lucha evangélica de los noventa) y legitimaba el rol arbitral del Estado al momento de reconstruir las fronteras de lo religioso. En este esquema, los evangélicos pasaban así de culto perseguido a culto establecido. de etiquetados a etiquetadores. Semanas más tarde, la organización CEPAS también criticaría fuertemente el proyecto y haría blanco en los avales y derechos que el proyecto Hotton otorgaba a las organizaciones de tercer grado (federaciones y confederaciones) por sobre las de primer grado. Esta crítica también desnudaba un creciente malestar de consejos pastorales e iglesias barriales con el liderazgo de ACIERA.

Una recusación formal presentada por comunidades umbandas ante la comisión legislativa del Congreso Nacional a cargo del seguimiento del proyecto Hotton terminó por debilitar sus respaldos dentro de la propia cámara. La pérdida de su estado parlamentario expresó sintomatológicamente las visiones encontradas dentro del mundo evangélico en torno a cuál debía ser el rol del Estado en la regulación del hecho religioso. Como marcan en su estudio Carbonelli & Mosqueira (2012), mientras que algunos sectores, con la federaciones ACIERA y FECEP a la cabeza bregaban por un modelo “estatalista”, donde el Estado tuviera la potestad de atribuir privilegios y des-categorizaciones; otros sectores (entre los que se contaba FAIE, pero también líderes pentecostales) postulaban un esquema separatista partidario de la menor regulación posible y proclives a ponderar la bandera histórica de la igualdad radical entre todos los credos.

3. LA CRISIS DE LA TESIS MOVIMENTISTA Y SU REEMPLAZO

A la luz de las controversias analizadas en el apartado anterior queda en evidencia la ausencia de marcos interpretativos y líderes consensuados en el espacio evangélico durante el período 2001-2010. Tanto la polémica por la intervención en los debates sobre derechos sexuales y reproductivos como la orquestada en torno al proyecto de ley de cultos mostraron interpretaciones disímiles y contrapuestas que convivieron, de manera conflictiva, en el mundo evangélico. Algunos sectores interpretaron la primera década del milenio como el momento de desplegar un avance sustantivo sobre las esferas públicas, de reposicionar definitivamente a los evangélicos como una religión establecida y al mismo tiempo, frenar iniciativas que ponían en riesgo valores considerados vitales y adheridos a la identidad nacional, naturalizada como cristiana y pro vida. Otros sectores eligieron acompañar la extensión de derechos sexuales y reproductivos, y cuestionar lógicas de empoderamiento donde lo evangélico asumía implícitamente posiciones de privilegio y roles de control.

En el mismo sentido, la década del dos mil resultó el tiempo de los liderazgos cuestionados antes que el de los consolidados. Por un

lado, se registraron líderes que construyeron apuestas representativas, es decir, maniobras discursivas orientadas a posicionarse como representantes de la totalidad de los evangélicos en cada controversia o polémica donde participaran. Por el otro, liderazgos o autoridades que no ensayaron ningún tipo de apuesta representativa, pero que se encargaron de desautorizar las construidas y exhibidas por otras federaciones e iglesias. A diferencia de la década del noventa, cuando de manera circunstancial, las federaciones ACIERA, FAIE y FECEP lograron representar al colectivo en la demanda por la igualdad, en los dos mil se puso en evidencia la dificultosa representación del colectivo evangélico en Argentina (Algranti, 2010; Semán, 2013).

Por otro lado, lo que muestran los estudios reseñados en el segundo apartado es que los clivajes que organizaron los enfrentamientos evangélicos en el segundo milenio no siguieron estrictamente los criterios clásicos de un polo conservador bíblico enfrentado a un polo histórico liberacionista. Los posicionamientos evangélicos en las controversias sobre la extensión de derechos sexuales y reproductivos se ajustaron a esta lógica (al menos en el plano institucional/formal), pero no fue así en el debate interno sobre la nueva ley de cultos. Antes que la primacía de criterios teológicos se estructuró más bien a partir de una rivalidad intensa entre quienes bogaban por la institucionalización de un régimen de desigualdad y quiénes lo rechazaron. Como vimos en el punto anterior, la iglesia de Prein y el CEPAS -dos organizaciones pentecostales y, por ende, del polo conservador bíblico- cuestionaron abiertamente a sus federaciones. Dicha rivalidad atravesó, fragmentó y diluyó los polos anteriormente mencionados, y puso en entredicho su vigencia como herramienta heurística para interpretar las fracturas políticas del mundo evangélico en la primera década del milenio.

Ahora bien, la crisis de la tesis movimentista no debiera conducir a nuestro juicio a una clausura epistemológica en lo que refiere a la detección de procesos que atraviesan todo el espacio evangélico. En este punto, consideramos que los mismos estudios que refutan la hipótesis movimentista también habilitan la enunciación de una tesis de reemplazo que ya anticipamos en otro lugar (Carbonelli, 2019): la legitimación sociopolítica del mundo evangélico en Argentina. Si se considera el ciclo de intervenciones evangélicas en el espacio público argentino

en los últimos 30 años, lo que se detecta es un creciente reconocimiento que los evangélicos se ganan por parte de actores del mundo religioso, político y cultural. Ejemplifiquemos. La jerarquía católica, que históricamente conceptualizó a la disidencia cristiana como un competidor nato a nivel territorial, a partir del año 2003 pasó a considerar aliados estratégicos a los liderazgos de ACIERA y FECEP en el enfrentamiento nato que sostienen contra la agenda de género. En sentido inverso, los activistas de la diversidad sexual sumaron a sus actividades públicas a aquellos pastores y pastoras distantes de las hermenéuticas conservadoras de la Biblia. Los políticos profesionales, por lo menos desde la crisis del 2001 hacia nuestros días, incorporan de manera sistemática a las iglesias y comunidades evangélicas en las tareas vinculadas a la planificación y a la ejecución de políticas públicas en áreas sensibles, como la asistencia social (Carbonelli, 2015b), el abordaje del consumo problemático de drogas (Jones & Cunial, 2016; Algranti & Mosqueira, 2018), la contención de la violencia en espacios carcelarios (Algranti, 2012) y la gestión de la diversidad religiosa a escala local (García Bossio, 2018). En todos los casos, los que se le imputa a los evangélicos de manera positiva es un manejo temprano y especializado de los tópicos señalados y la capacidad de movilizar recursos materiales y simbólicos a nivel territorial, merced a su penetración y reconocimiento en redes vecinales. Incluso en el pedregoso terreno de la arena electoral, “lo evangélico” se consolida como una identidad lábil, capaz de cimentar y potenciar trayectorias militantes en diferentes planos ideológicos. Así, mientras los trabajos de Carbonelli (2012) sostienen la vigencia de la afinidad entre peronismo y pentecostalismo y su fertilidad para germinar trayectorias militantes, otros estudios del mismo autor (Carbonelli, 2016) y de otros investigadores/as (Semán, 2021; Semán & García Bossio, 2021) señalan cómo iglesias medianas y grandes se están convirtiendo en canteras de cuadros para partidos de orientación de centro-derecha, subrayando paralelamente la diversidad ideológica constitutiva de este mundo religioso.

La legitimidad sociopolítica evangélica adquiere mayor transparencia aun si se advierte su penetración en el mundo de las producciones culturales. Los estudios de Algranti (2014) sobre editoriales evangélicas, los de Mosqueira (2019) y Semán & Gallo (2008) sobre bandas de

rock cristianas masivas y los de Rocca (2013) sobre pastores que se transforman en *celebrities* mediáticas exhiben, en su articulación, cómo lo evangélico puede adaptarse a las pautas de los grandes medios de comunicación y de consumo y usarlos a su favor para expandirse simbólicamente y atravesar fronteras de clase, de edad y de género. Siguiendo en este punto el planteo del sociólogo Emerson Giumbelli (2013), lo evangélico se ha consolidado en Argentina como una cultura pública, esto es, una categoría social con amplia publicidad que puede ser utilizada para llenar estadios, sellar acuerdos en oficinas públicas o bien acelerar el cambio en el paisaje demográfico de las creencias.

4. CONCLUSIONES

La caducidad de la tesis movimentista y la postulación de una hipótesis de reemplazo que identifica un proceso de legitimación sociopolítica evangélica construida “desde abajo” configura una agenda tentativa de investigación, estructurada en torno a un interrogante: ¿es necesario producir desde las ciencias sociales una categoría que nomine a los evangélicos como un colectivo político?

La pregunta no resulta antojadiza por dos motivos. El primero es que los propios miembros del espacio evangélico -pastores, pastoras, evangelistas, músicos, fieles, etc.-siguen utilizando categorías que remiten a una identidad colectiva. Se refieren a sí mismos como “cristianos”, hablan de “la iglesia evangélica”. El segundo motivo remite a la contraposición incluso beligerante entre diferentes rostros públicos evangélicos (Carbonelli, 2019). Por un lado, un modelo de religión pública evangélica que sostiene la primacía de un orden moral sacro que el Estado debería tutelar antes que invadir y que reclaman una estratificación jerárquica del campo religioso, con su correspondiente esquema de reconocimientos, privilegios y marginaciones. Por el otro, un proyecto orientado a retomar las raíces laicas del protestantismo, el cual reivindica la autonomía del Estado y que sostiene a ultranza el reclamo de igualdad radical entre todas las confesiones religiosas. Mientras el primer modelo es respaldado por las federaciones que agrupan la mayor cantidad de iglesias y eso le permite arriesgar una representación colec-

tiva e invocar en el espacio público la idea de una mayoría, el segundo proyecto se encapsula en un grupo minoritario de iglesias que al mismo tiempo es demográficamente marginal en el mundo evangélico.

En suma, el lenguaje de la interacción coloquial colisiona con la inexistencia (por ahora) de un proyecto o un sentir político capaz de enhebrar (otra vez) los fragmentos de un espacio social heterodoxo y autónomo en su carácter denominacional. Entonces... ¿a qué nivel debemos atender? Que los evangélicos se sigan reconociendo como “cristianos”, más allá de su denominación, ¿configura la pista de una potencialidad política latente? ¿o debemos hacer justicia en términos epistemológicos a la gravitación de dos niveles distintos en la interacción: uno situado a escala cultural/religiosa (donde la identificación “cristiana” circula con fluidez y se reproduce con facilidad) y otro en un plano político donde todavía no hay liderazgo, ni proyecto y por lo tanto tampoco un nombre propio?

La cuestión de los rostros públicos evangélicos y sus confrontaciones conduce a una segunda observación, y con ella, a una nueva propuesta de trabajo. Los estudios que analizaron los posicionamientos evangélicos en el segundo milenio adoptaron deliberadamente un sesgo institucionalista, en la medida en que examinaron al detalle los argumentos, estrategias, alianzas y antagonismos de federaciones e iglesias. Para continuar el análisis de las modalidades de religión pública que habitan el espacio evangélico es tiempo de profundizar en las actitudes, prácticas y pareceres de los creyentes y sus puntos de distancia o de contacto con las posturas públicas de las organizaciones que se adjudican, en muchos casos, su representación tácita. Esta maniobra analítica resulta clave para identificar las diferentes aristas que componen la politicidad evangélica, sus articulaciones y tensiones. En términos concretos, ¿existe realmente una mayoría moral en el mundo evangélico que rechaza la despenalización del aborto, de las drogas, y las formas heterodoxas de familia? Tal rechazo, ¿tiene un correlato expreso en el aval a partidos políticos, confesionales o figuras seculares embanderadas en esta agenda? ¿Qué ideas acerca del rol del Estado, del pluralismo y la igualdad religiosos circulan entre los que se consideran herederos de la tradición protestante en Argentina? Estas son algunas de las preguntas que configuran líneas de investigación pendientes sobre este mundo re-

ligioso, cada más reconocido y legitimado en su interfaz pública pero que se resiste (todavía) a una identificación política total.

BIBLIOGRAFÍA

- Algranti, J. (2010). *Política y Religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus.
- Algranti, J. (2012). “Cuando ellos tengan dos mil años, hablamos! Sociología de los capellanes en las cárceles bonaerenses”. *Question/Cuestión*, v. 1, n.36, p. 1-15.
- Algranti, J. (2014). “Industrias del creer: Orientaciones productivas del complejo editorial cristiano en Argentina”. *Desacatos*, n. 46, p. 108-123.
- Boltanski, L. (1990). *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Carozzi, María Julia (1993). “Tendencias en el Estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos en América: Los últimos 20 Años”. *Sociedad y Religión*, n.10/11, p. 3-31.
- Campos Machado, M. (2006). *Política e Religião. A participação dos evangélicos nas eleições*. Río de Janeiro: Editora FVG.
- Carbonelli, M. (2012). “En el evangelio y en el partido: trayectorias políticas de pastores en el Gran Buenos Aires”. *Revista Colombiana De Antropología*, vol. 48, n. 2, p.89-113.
- Carbonelli, M. (2015a). “Valores para mi País. Evangélicos en la esfera política argentina 2008-2011.” *DADOS- Revista de Ciências Sociais*, vol. 58, n. 4, p. 981-1015.
- Carbonelli, M. (2015b). “Pan y Palabras. La inserción evangélica en la gestión pública en Argentina.” *Religião e Sociedade*, vol. 35, n. 2, p. 73-95.
- Carbonelli, M. (2016). “Los evangélicos y la arena partidaria en la Argentina contemporánea.” *Estudios Políticos*, n. 37, p. 193-219.

- Carbonelli, M. (2019). “Los rostros políticos de los evangélicos en la Argentina reciente”. *Revista Rupturas*, vol. 9, n. 1, p. 59-81.
- Cepeda van Houten, A. (2007). *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Fediakova, E. (2002). “Separatismo o participación: Evangélicos chilenos frente a la política.” *Revista de Ciencia Política*, vol. XXI, n. 2, p. 32-45.
- Fediakova, E. (2004). “Somos parte de esta sociedad’. Evangélicos y política en el Chile post autoritario”. *Política*, n. 43, p. 253-284.
- Frigerio, A. (1991). “Nuevos movimientos religiosos y medios de comunicación: la imagen de la Umbanda en Argentina”. *Sociedad y Religión*, n. 8, p. 69-84.
- Frigerio, A. (1993). “La invasión de las sectas. El debate sobre Nuevos Movimientos Religiosos en los Medios de Comunicación en Argentina”. *Sociedad y Religión*, n. 10/11, p. 32-69.
- Frigerio, A & Wynczyk, H. (2008). “Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos.” *Sociedade e Estado*, vol. 23, n. 2, p. 227-260.
- García Bossio, M. (2018). “La laicidad problematizada. Su uso para pensar organismos estatales”. *Religião & Sociedade*, v. 38, n. 2, p. 148-173.
- Giumbelli, E. (2013), “Cultura Pública: Evangélicos y su Presencia en la Sociedad Brasileña.” *Sociedad y Religión*, vol. XXIII, n. 40, p. 13-43.
- Jones, D. Azparren, A. & Polischuk, L. (2010). “Evangélicos, sexualidad y política: las instituciones evangélicas en los debates públicos sobre Unión Civil y Educación Sexual en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2003-2004)”. En *El activismo religioso conservador en Latinoamérica* (pp. 193-248). Juan Marco Vaggione (compilador). Córdoba: Ferreyra Editor.
- Jones, D. Cunial, S. Azparren, A. (2012). “Aborto, derechos y religión: posiciones y argumentos evangélicos en el debate sobre la

- despenalización del aborto en Argentina (1994-2011).” En *La salud y la enfermedad: aspectos sociales* (pp. 140-163). Analía Kornblit, Ana Clara Camarotti & Gabriela Wald (compiladoras). Buenos Aires: Teseo,
- Jones, D. Luján, S. & Quintáns, A. (2014). “De la resistencia a la militancia: las Iglesias evangélicas en la defensa de los derechos humanos (1976-1983) y el apoyo al matrimonio igualitario (2010) en Argentina”. *Espiral*, v. 21, n. 59, p. 109-142.
- López Rodríguez, D. (2004). *La seducción del Poder. Evangélicos y Política en el Perú de los Noventa*. Lima: Ediciones Puma del Centro de Investigaciones y Publicaciones (CENIP).
- Marostica, M. (1994). La Iglesia Evangélica en la Argentina como Nuevo Movimiento Social. *Sociedad y Religión*, n. 12, p. 3-21.
- Marostica, M. (1997). *Pentecostal and politics; the creation of the Evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993*. Ph. D. dissertation (in Political Science). Political Sciences Departament. Berkeley: University of California.
- Marostica, M. (2000). “La Nueva Política Evangélica: el movimiento evangélico y el complot católico en la Argentina.” *Ciencias Sociales y Religión*, n. 2, p.11-30.
- Mosqueira, M. (2019). *Dios y rock & roll: Cómo el evangelismo transformó el rock*. Nueva Sociedad, n. 280, p. 147-157.
- Rocca, L. (2013). “Identidades desdobladas: Bernardo Stamateas como productor de bienes simbólicos”. En *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas* (pp. 201-226). Joaquín Algranti (director). Buenos Aires: Biblos.
- Semán, P. (2013). “Pentecostalismo, política, elecciones y poder social.” *Cultura y Religión*, n. 7, p. 60-81.
- Semán, P. & Gallo, G. (2008). “Rescate y sus consecuencias: cultura y religión: sólo en singular.” *Ciencias Sociales y Religión*, n. 10, p. 73-84.
- Semán, P. (2021a). *Vivir la fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

- Semán, P. (2011b). Evangélicos, política y poder en la Argentina reciente: de la contingencia a las fijaciones. En De la Torre, R. y Semán, P. (2011) *Religiones y espacios públicos en América Latina*. CLACSO-CALAS. (pp. 229-244).
- Semán, P. & García Bossio, M. (2021). Evangelicals and politicians in Argentina and Brazil: transformations and conservative choices. *Cultural Studies*, vol. 35, n. 6, pp. 1049-1066.
- Silveira Campos, L. (2005). “De ‘políticos evangélicos’ a ‘políticos de Cristo’: la trayectoria de las acciones y mentalidad política de los evangélicos brasileños en el paso del siglo XX al siglo XXI.” *Ciencias Sociales y Religión*, n. 7, p. 157-186.
- Wynarczyk, H. Semán, P. & de Majo, M. (1995). *Panorama actual del campo evangélico en Argentina*. Buenos Aires: Facultad Internacional de Estudios Teológicos.
- Wynarczyk, H. (2009). *Ciudadanos de dos mundos. El Movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: UNSAM Edita.
- Wynarczyk, H. (2010). *Sal y luz a las naciones. Evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)*. Buenos Aires: Instituto Di Tella y Siglo XXI Editora Iberoamericana.