

TRANSVERSAL, DIALÓGICA Y TERRITORIAL: LA INVESTIGACIÓN DEL CAMPO EVANGÉLICO EN LA TRAYECTORIA DE PABLO SEMÁN

Transversal, dialogic and territorial: the investigation of the evangelical field in Pablo Semán's trajectory

María Pilar García Bossio*

<https://orcid.org/0000-0002-2960-8533>

Universidad Católica Argentina-CONICET, Argentina

mapilargarciabossio@gmail.com

Recibido: 24-09-2022

Aceptado: 24-10-2022

Cuando pensamos en los estudios sobre el mundo evangélico, en Argentina en particular y en el Cono Sur en general, es inevitable encontrarnos con la obra de Pablo Semán. Formado como sociólogo en la Universidad de Buenos Aires, realizó el Doctorado en Antropología Social en la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Brasil), donde incorporó nuevas perspectivas para pensar el campo religioso. Actualmente, es investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET), investigador y docente de la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES). Su investigación ha ahondado en las experiencias religiosas, musicales, literarias y políti-

*Doctora en Ciencias Sociales (UBA), profesora en Sociología (UNLP). Docente en la Universidad Torcuato Di Tella. Becaria posdoctoral UCA-Conicet, con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales (IICS/ UCA- Conicet). Consejera por Argentina de la Asociación de Ciencias Sociales de la Religión de América Latina (ACSRAL). Miembro del Comité Editorial de la Revista Protesta y Carisma.



cas de los sectores populares; pero también ha sabido realizar análisis de la industria cultural en su conjunto, en especial en torno a la literatura de autoayuda y a procesos de desarrollo musical amplios.

Un autor prolífico en el campo académico: muchos de sus artículos, capítulos de libro y libros son obras claves en las discusiones actuales en Argentina y América Latina. Entre sus libros, en los cuales estudia el campo religioso, podemos mencionar: *La religiosidad popular: creencias y vida cotidiana* (2004); *Bajo continuo: exploraciones descendidas sobre cultura popular y masiva* (2006); *Entre santos, cumbias y piquetes: las culturas populares en la Argentina reciente* (2006, coordinado junto con Daniel Míguez y María Julia Carozzi); *Religiões e política em tempos de mudança* (2019); *Religiones y espacios públicos en América Latina* (2021, editado junto con Renée de la Torre); y, su último libro, *Vivir la fe* (2021), una edición, veinte años después, de su tesis doctoral. Algunos de sus artículos, en especial “Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea” (2001), se han convertido en lecturas ineludibles para comprender la religión en sectores populares.

Además de este desarrollo académico, Semán ha hecho de la difusión científica otro de sus grandes aportes a las ciencias sociales, dando a conocer a un público más amplio aquello que se debate desde la academia, buscando ampliar las fronteras del conocimiento y derribar prejuicios insertos en nuestro sentido común. Muestra de ello son sus publicaciones en las revistas *Anfibia*, *Nueva Sociedad*, y en diversos medios gráficos y digitales.

En esta entrevista, conversamos sobre su trayectoria en la investigación del campo religioso evangélico, sus influencias, su forma de acercamiento, los cambios que se vienen produciendo al interior del mundo evangélico argentino y en la relación de estas iglesias con la sociedad en general; y posibles agendas de investigación en la temática para Argentina y América Latina.

P: Quería iniciar preguntándote cómo llegaste a estudiar el mundo evangélico, y cuál fue tu primer acercamiento: ¿tenías contacto previo?, ¿tenías prejuicios?

Yo vengo de una familia donde mis padres y una parte de mis abuelos son ateos y laicistas, y yo me crié en el seno de una experiencia de proletarización y de militancia política. No tenía las herramientas, las palabras para decirlo, pero siempre tuve la conciencia contradictoria de que esa experiencia de acercarse al pueblo omitía el dato de la religiosidad del pueblo. Yo siempre me di cuenta de eso. Incluso, a los diez años yo he conversado estas cosas con mi papá y con mi mamá.

Cuando estaba estudiando Sociología, no había mucha investigación empírica. De hecho, yo trabajaba en cinco materias al mismo tiempo porque era la forma de hacer Sociología y ganar un dinero sin hacer consultoría, y poder investigar algo autónomamente. Una de las materias donde trabajaba se llamaba "El lazo social de Durkheim a Touraine", una materia hiperteórica, que se preguntaba "¿por qué hay lazo social y no más bien la nada?". En ese tiempo yo vivía en el Abasto, era la época de la hiperinflación del 1988-1989, con un grado de disgregación importante, y yo veía surgir, o creía que veía surgir, iglesias pentecostales en el barrio. Entonces articulé la opción más teórica de la materia con una situación empírica, con una hipótesis bastante mala, precaria y mecanicista: en un momento de disgregación las iglesias reconstruyen el lazo social. Sin embargo, que yo propusiera investigar eso llamó mucho la atención a la generación de sociólogos mayores que yo (que eran mucho mayores porque no había una generación en el medio), que me impulsaron a hacerlo, aunque el tema no tuviera nada que ver con sus preocupaciones. A mis maestros de ese momento, Juan Carlos Portantiero, Emilio de Ípola, les parecía interesante. A Beatriz Sarlo no solo le parecía interesante, sino que me hizo preguntas sobre mi objeto de investigación, que eran las preguntas que debía hacerse un etnógrafo. Esto en un momento en el que en la carrera de Antropología lo que sucedía con el mundo evangélico no se veía.

También tuve una gran maestra que fue mi directora de beca de maestría (aunque en ese momento no había maestrías), María del Carmen Feijoó. Ella es una persona que entiende, y entendía en ese momento, el mundo simbólico de las prácticas de las mujeres populares, de una manera que pocas veces alguien lo entendió, y a mí me ayudó muchísimo, porque me hacía preguntas hiperinteresantes. En esa época

para mí un director era una persona que te hacía preguntas. Alguien que también me ayudó mucho con preguntas fue Elizabeth Jelin.

Quienes me ayudaron muchísimo en ese camino, porque para mí las interlocuciones fueron parte de la investigación, fueron Alejandro Frigerio y Marita [María Julia] Carozzi. Ellos, además de que me hacían las preguntas que la mayor parte de los antropólogos y sociólogos de la Universidad de Buenos Aires (UBA) en ese momento no se hacían (ya que no venían de la UBA), tenían una conciencia de la necesidad de interlocutar con una bibliografía con la que venían trabajando. A través de ellos tuve una especie de formación sistemática, acompañamiento. Fui muchas veces a campo con Alejandro Frigerio, entre otros, a cultos evangélicos masivos como los de Benny Hinn, o los recitales de Marcos Witt. Si bien no escribimos juntos, él se interesaba y me ayudaba a entender. Con Marita conversé miles de veces. También tuve bastante interacción con el grupo de Fortunato Mallimaci, Juan Esquivel y Verónica Giménez Béliveau, con quienes intercambiábamos, aunque ellos venían con otros objetos.

Al mismo tiempo, cuando esta investigación progresó, fui a hacer un doctorado a Brasil, donde tuve también otras interlocuciones importantísimas: Ari Pedro Oro, que fue mi director de tesis y que también tenía paciencia para escuchar y hacer preguntas frente a mi cosa más verborrágica; Claudia Fonseca, que me planteaba permanentemente preguntas concretas que me obligaban a construir el objeto de investigación como etnográfico, en el mismo sentido que Beatriz [Sarlo], pero con muchísima más conciencia. Ella me llevó a entender algo que yo entiendo mejor recién ahora, que es que la etnografía no es la técnica, sino la construcción del objeto, es una perspectiva epistemológica. Otávio Velho tiene toda esa raíz y al mismo tiempo una capacidad de pensar fuera de la caja que es descomunal.

El debate de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur¹ para mí es importante. Desde lo personal me beneficié muchísimo, pero sobre todo es un espacio que ya estaba asentado donde, más o menos conscientemente, se buscaba una forma de salir de la

¹ La ACSRM está en proceso de expansión, pasándose a llamar a partir de 2022, Asociación de Ciencias Sociales de la Religión de América Latina (ACSRAL).

colonialidad epistemológica, un intento de crear investigaciones centradas en un territorio y en un mundo académico donde no simplemente operábamos como si fuéramos el banco de pruebas de teorías de otros. Creo que soy parte de una generación que impulsó esas maneras de ver. Y uno lo ve hoy, por ejemplo, en las cosas que está escribiendo Alejandro Frigerio, quien en su momento trataba de probar cómo funcionaban otras cosas acá, pero que ahora encontró que las cosas que decíamos acá, o que él dice acá, tienen que interpelar a los otros. Ese movimiento, creo yo, es muy importante y es parte de mi trayectoria formativa.

Respecto al campo yo llegué cada vez desde distintos lugares, pero siempre desde esta trayectoria. Al principio yo tenía todos los prejuicios sobre la religión. Porque aparte en esa época estudiaba Psicoanálisis y me psicoanalizaba. Y la ideología del psicoanálisis era contra la religión. Yo tenía tantos prejuicios que me resultaba difícil entrar a una iglesia. Entonces, mis primeros trabajos fueron sobre el material escrito, que igual para mí fue interesante. Mi primer objeto de investigación fue el diario *El Puente*, y los debates del diario, y ver que no había solamente pentecostales, sino que había un mundo evangélico, con sus discusiones (por ejemplo, si usar o no instrumentos musicales eléctricos). Alejandro Frigerio se reía de mí porque era como un paracaidista, pero uno que veía algo interesante, que era la idea de campo evangélico. Pero tenía tantos prejuicios que no podía acercarme a una iglesia. Me acuerdo que la primera vez que fui a una, que aparte quedaba al lado de la Facultad de Psicología, pensaba: "Qué va a pasar si me ven mis compañeros de la Facultad de Psicología que dicen que todos estos tipos son psicóticos, van a pensar que yo soy psicótico".

Fui a la iglesia del pastor Giménez, y entré, y todo lo que vi, lo vi desde mis prejuicios. Me acuerdo de que me fui muy angustiado, fui a mi psicoanalista y le dije: "No, porque no puede ser, que las personas tengan tanto poder, y digan las cosas, y la gente le haga caso". Y mi psicoanalista me hizo una pregunta que me sirvió subjetivamente, pero también para la investigación. Eso para mostrar que no solamente son buenos interlocutores los colegas. Me dice: "Eso es lo que vos pensás que el pastor puede hacer, ¿por qué no lo investigás?". Es interesante

porque ese prejuicio que yo tenía lo tiene mucha gente ahora. Hemos ido tratando de combatirlo con más o menos escaso éxito.

Ahí empecé a ir a la iglesia, y con todas las interlocuciones pero también con esa pregunta de mi analista, empecé a tomar contacto con gente, empecé a hablar con la gente, ya con una idea de campo evangélico. En esa época, como yo era joven y tenía muchísima fuerza, empecé a ir a varias iglesias al mismo tiempo, iba a seis. Aparte me tomé un trabajo muy específico entre 1993 y 1994, que es que agarré el censo que había hecho Saracco (1992) sobre las iglesias evangélicas, y recorrí en bicicleta casi toda la ciudad de Buenos Aires para comprobar más o menos cómo iba. Y lo que me daba cuenta es que iba habiendo más, que por lo menos había una que no estaba contada, pero no porque no la contó Saracco, sino porque el mundo evangélico crecía.

Entonces empecé a trabajar con el censo al mismo tiempo que estaba haciendo entrevistas, estaba viendo varias iglesias, y estaba analizando la configuración cuantitativa del campo evangélico y *El Puente*. Estaba trabajando con cuatro objetos muy diferentes. En la parte específicamente etnográfica me focalicé en el grupo de jóvenes de la iglesia del pastor Giménez. Después integré todo eso en dos artículos que no se entienden mucho porque están muy mal escritos, pero que yo creo que tienen mucho de lo que yo pude pensar después, que es una tensión entre las unidades mínimas del mundo evangélico: los creyentes, las iglesias (aunque la iglesia de Giménez era una iglesia grande), y el mundo evangélico en general como resultado y como causa de lo que pasa en esas interacciones. Eso fue lo que me habilitó para ir a hacer el Doctorado, que funcionó como mi tesis de maestría. El artículo sobre el campo evangélico tiene valor, porque en parte yo lo desarrollé con Hilaro Wynarczyk, y pude poner en palabras una cosa que sin él hubiera sido imposible, que era ver la pentecostalización del mundo evangélico (Wynarczyk y Semán, 1994), que es algo que empezamos a decir en ese momento. Y después otra cuestión era el artículo de jóvenes (Semán, 1994), en el que trataba de ver la pentecostalización de los jóvenes como una reacción respecto de los 90 como años críticos, por un lado (ese está escrito en 1994, al inicio de la crisis); y por otro, de ver la aproximación al mundo evangélico como una construcción consciente de

contracultura (y que anticipaba que puede haber rebeldía contra los lugares comunes de la izquierda).

P: ¿Esas primeras iglesias eran todas pentecostales o había también lo que llamamos iglesias históricas?

Entrevisté pastores históricos que me ayudaron a entender el mundo evangélico, pero trabajé en iglesias que eran todas históricas o neopentecostales. Trabajé en la de Giménez, que era la más innovadora. En la del pastor Passuelo en Once, que fue una experiencia muy interesante porque era una iglesia por un lado muy clásica, pero con un grupo juvenil muy innovador. Después trabajé bastante tiempo, con un permiso, en la iglesia Rey de Reyes, donde hice muchísimas entrevistas, y donde fueron más generosos de lo que yo me merecía porque aún no sabía lidiar con las formas del trato evangélico. La de Freidzon era una gran innovación. Trabajé también en una iglesia que estaba en San Cristóbal, que era una iglesia pentecostal argentina, digamos, también más bien clásica.

La cuarta iglesia, a la que fui muchísimo tiempo a la escuela dominical, y donde entrevisté a toda la iglesia, era una iglesia rarísima, que era Asamblea de la Fe Apostólica en Cristo Jesús. Pude entrar porque estaba dando clases en la Universidad de El Salvador, y un alumno, que era el hijo del pastor me dijo: "Qué raro, vos sos el único tipo que habla humanamente de los pentecostales, te quiero invitar a mi iglesia, a la iglesia que pastorea mi papá". Era rarísima en el sentido de que tienen una doctrina pentecostal no *mainstream*. Es una iglesia donde todavía se usan mantillas y separan hombres de mujeres en el culto, y, a la vez, desde el punto de vista de su teología social era y es bastante más avanzada que otras. Hace poco fui, debe haber cambiado su inserción denominacional, pero está ligada a un grupo mexicano, antes eslavo, en el que hay intelectuales pentecostales importantes. La otra iglesia con la que trabajé mucho es una que ahora no me acuerdo cómo se llama, que quedaba en la avenida Cobo, acá en el sur de la Ciudad, era una iglesia que tenía a medias, digamos, el pastor Vaccaro con un pastor coreano. Todos esos pastores, todos, me ayudaron a entender el mundo evangélico. Vaccaro por su historia, por su pensamiento; Saracco, también, aun-

que no fui a la iglesia de él, es una mezcla de interlocutor académico y nativo perfecto, todo se puede conversar con él, todo se debe conversar con él. Conversé mucho con los ayudantes, o los segundos de Giménez, tipos rapidísimos, inteligentísimos y muy capaces, y tenían categorías de pensamiento político-organizacional muy interesantes.

A esas seis iglesias fui de 1992 a 1995. Fui más a la de la Fe Apostólica en Cristo Jesús, a la de Passuelo y a la de Giménez. A las otras fui menos, pero fui bastante. Aparte eran iglesias chicas, por lo que pude entrevistar mucha gente. Mientras, hacía el archivo del diario *El Puente*, y el trabajo sobre el censo de iglesias evangélicas, que era fácil, pero que para mí fue muy interesante. Un gran proyecto sería actualizar ese censo. Fue un trabajo de campo descomunal para solo dos artículos. Alejandro me decía que yo con eso ya tenía la tesis de doctorado, y efectivamente él tenía razón.

Lo que me pasa es que cuando me fui a Brasil descubrí la etnografía en términos más clásicos, de coresidencia. Y al mismo tiempo yo justo había entrevistado a un joven de la iglesia de Passuelo, que me invitó a su casa, conocí la casa y vi otra perspectiva de la posición del creyente. Ahí decidí dejar de hacer entrevistas en las iglesias como venía haciendo (debo haber hecho no menos de 60 entrevistas grabadas, más todas las conversaciones que porque no están grabadas uno no las llama “entrevistas” pero debería, muchas veces son más importantes). Entre esa entrevista que para mí fue clave para cuestionar el lugar de investigación, y que justo iba a Brasil, y que Alejandro me decía que hiciera la tesis sobre lo que tenía, decidí hacer una tesis de residencia, de pensar la religiosidad desde los sectores populares. Influido mucho por la idea de cultura de los sectores populares, que aprendí con Claudia, y con Luiz Fernando Dias Duarte, que es autor de un libro fantástico. Yo hablé poco con él, lo leí mucho, y aunque no estaba para nada de acuerdo me parecía fascinante. Su libro *De la vida nerviosa de las clases trabajadoras urbanas* (1988) es para mí uno de los mejores libros de las ciencias sociales de América Latina, y a mí me sirvió para pensar, muy en contrapunto, la experiencia popular.

Entonces, desde que empecé las materias del Doctorado en 1995 empecé el trabajo de campo cada vez que venía a Buenos Aires. A inicios de 1996 me fui al sur del Conurbano (en la provincia de Buenos

Aires) y ahí empecé otra investigación, que yo pensaba que iba a ser sobre los evangélicos, y terminó siendo sobre cosas que veía que ocurrían entre, o a través de, católicos y evangélicos. Me pasó que yo quería hacer una experiencia como las que leía en los antropólogos, pero no me salía, entonces los primeros meses estuve haciendo entrevistas y me manejaba como el entrevistador que había sido. Hacía entrevistas biográficamente orientadas; hice 40 al principio, y me di cuenta de que con eso no se podía hacer la tesis que yo imaginaba que quería hacer. Pero como ya había empezado, pensé en cuotas, sobre todo por edades, porque me parecía que el fenómeno de las generaciones era importante, y llegué a 120 entrevistas, muy sistematizadas en su desarrollo y análisis, y con eso terminé el primer año del trabajo de campo. Y pensaba que no tenía nada, porque era un sociólogo en el barrio.

Después de eso me alquilé una habitación y me instalé en el barrio, iba y volvía, de Brasil al barrio. Me fui transformando en el etnógrafo, más que por mi cualidad porque la gente me llevaba a eso. Me venían a buscar, no sabían quién era, pero trataban de saberlo y de implicarme en actividades. Y yo que para hablar soy suelto, pero para relacionarme no, me veía obligado a implicarme en tramas de interacción, acompañar a gente en enfermedades, velorios, nacimientos, fiestas, procesiones, actividades religiosas en el barrio. Eso me permitió acumular un trabajo etnográfico *strictus sensus*, digamos, hacer un diario de campo de interacciones reales, no de interacciones experimentales. Fueron cuatro años que derivan en la tesis que hoy es el libro *Vivir la fe* (Semán, 2021), donde fui empezando a ver algunos complejos de actividad, sensibilidad, temas, transversales a católicos y evangélicos, que la mayoría eran pentecostales; y que obtenían esas observaciones un apoyo muy fuerte en las diferencias generacionales.

Después hay otra cosa que fue muy importante metodológicamente: que las maestras del colegio primario público del barrio, que habían advertido que los pentecostales eran muy colaborativos con la comunidad educativa, hicieron "clandestinamente" un censo, porque preguntaban la religión de los padres. Me contaron, y yo tabulé ese censo, que era sobre 180 familias. Tuve que eliminar familias del total de casos por algún error que había, y después hice lo mismo que con Saracco, que fue ir casa por casa. Porque como a muchas de las familias que de-

cían que su religión era evangélica, o católica, yo las conocía, entonces entendía la forma de declarar la religión en el censo. Fue muy interesante porque con muy pocos números se pueden hacer conclusiones muy interesantes. Eso se combinó también con que yo pude observar una cantidad de iglesias mucho mayor que la que reporto en el libro, y de las que saqué algunos datos sistemáticos: edad, trabajo, estado civil del pastor. Son datos muy fáciles de obtener con los que se pueden razonar muchas cosas. Y ese es un ejemplo que yo lo tomé casi directamente de un libro de Brandão (1980) que se llamaba *Os deuses do povo*, donde él hace todo un razonamiento sobre la productividad de los sectores populares en el campo religioso. Con una metodología bourdiana invierte el razonamiento bourdiano.

P: Es interesante que en este recorrido se ve cómo desde los estudios sobre el campo evangélico te acercás a la religiosidad de los sectores populares.

Todavía tengo material de campo que no analicé de esa época. Lo que pasa es que también en las iglesias evangélicas en ese momento, los que estaban, incluso cuando yo hacía entrevistas adentro de las iglesias, o en el salón de la iglesia, o en un bar cercano a la misma, la mayor parte de los fieles eran de sectores populares, salvo una parte de los fieles de Rey de Reyes. Hay una densidad de material, y una heterogeneidad de pistas, porque yo seguía trabajando con *El Puente*, seguía viendo los pastores que veía en Capital, mientras tenía el trabajo de campo en el barrio en esas líneas, lo más etnográfico, las entrevistas biográficamente orientadas, y el material cuantitativo. Diferente fue en el mundo católico que obligaba a proyectarse más hacia arriba y entrevistar sacerdotes, directores de colegios, catequistas. Estructuralmente, eran mundos que estaban distribuidos desigualmente en la escala social. Obviamente que había católicos pobres, pero los católicos pobres no dirigían la parroquia. La dirección del catolicismo del barrio estaba en manos de gente que finalmente me quedaba muy arriba socialmente por la posición que yo ocupaba en el barrio. Yo era joven, no tenía plata, vivía en una choza y estaba mucho con los evangélicos. No era que sospechaban de mí o que no me querían, pero era gente que era menos accesible. Está toda esa cuestión que discuten mucho los antropólogos, que investi-

gamos mucho los sectores populares porque podemos "violentar fácilmente" su intimidad, y en gente de clase media baja era más difícil, si bien, al cabo de cinco años, muchísimas de esas fronteras cayeron. Pero a mí me resultó más difícil hablar con el párroco que con cualquiera de los 17 pastores que entrevisté en el barrio, porque cualquier párroco católico en Argentina te mira de arriba, salvo que vos vengas investido de alguna cosa que yo no tenía.

Querría destacar que todo ese trabajo me permitió ver transversalmente elementos de la religiosidad, no popular, sino de los sectores populares, distribuida en distintas prácticas: católicas, evangélicas, de cura (que no necesariamente eran exclusivamente católicas). Entonces eso me permitió entender la religiosidad en general, específicamente la de los sectores populares, porque era mi campo, más allá de la pertenencia denominacional. Cosa que para mí es importante, más allá de que yo sigo estudiando los evangélicos, la pertenencia evangélica, y la relación con la denominación. Pero me permitió entender que esa relación no es lo único que hay que estudiar. Que no es homogénea, no es estable, y no es inmune a las relaciones con otras referencias culturales o denominacionales. Toda esa experiencia que me permitió ver la religiosidad de los sectores populares, por un lado, y lo que es transversal a católicos y evangélicos por el otro, también me permitió entender la construcción de las distintas denominaciones evangélicas y la heterogeneidad dentro del mundo evangélico.

En ese contexto, lo otro que fui viendo, y que también fue parte de la experiencia del Doctorado, es que para mí en ese momento, y creo que aún lo son, eran muy importantes las pequeñas denominaciones evangélicas. Que la base de la expansión demográfica del mundo evangélico eran las pequeñas iglesias, que esa expansión significaba una especie de recuperación, reapropiación legítima de los medios de producción de bienes religiosos por parte de los sectores populares. Que eso no era admisible por los católicos, por los grupos más elevados del mundo evangélico ni por los ateos. Todos iban contra eso, y por eso ese fenómeno que era y sigue siendo importante, fue y sigue siendo relativamente invisible.

Es así que el conjunto de características del mundo evangélico que identifiqué, ya en ese momento, son la heterogeneidad, la relación

de conflicto y cooperación al interior del mundo evangélico con los históricos y con otros grupos (incluso en la cotidianidad del trabajo del pastor). También el peso de las pequeñas iglesias en la demografía pentecostal, y el peso de la industria cultural evangélica como un factor de contención dentro del mundo evangélico. Esto último es algo que después exploré más acabadamente, pero que en los 90 ya se veía. Había una estructura muy dinámica, muy capaz de crecer, muy heterogénea, muy abierta, con el peso de las iglesias pequeñas, y ya con el peso de una industria cultural, que era importante.

Así terminé el Doctorado con una discusión con la teoría bourdiana del campo religioso, y un descubrimiento para mí del valor del texto de Bourdieu (2000) sobre la disolución de lo religioso, desde una mirada mucho más abierta a la porosidad del campo y a la eficacia de los agentes, que era lo que finalmente yo veía. Y a destruir cualquier visión que pensase que el campo religioso tenía que ver con la "cura de almas", era mucho más que eso. Lo veía con otros autores, pero estaba bueno apoyarse en Bourdieu contra sí mismo. Eso está en libro, algo que fue escrito hace más de 20 años, pero que lo estoy pudiendo decir ahora, porque el estado del campo de las ciencias sociales no permitía decir eso. En ese momento la visión era mucho más denominacionalista, poco abierta a la porosidad, a los conflictos internos, a la heterogeneidad, a la transversalidad, eso se puede leer mejor ahora que antes.

P: Ya has descrito las principales características del campo evangélico a lo largo de tu investigación durante toda la década de 1990, ¿qué peso tenían en ese momento las asociaciones o federaciones de iglesias evangélicas?

Desde el ángulo de observación que yo tenía no tenían tanto peso. Pero no quiere decir que no lo tuvieran. Yo tengo observaciones relativamente más marginales de esa época, pero fueron muy importantes para mí. Mi diálogo con pastores bautistas que entendían la lógica política del campo fue importantísimo. Por ejemplo, cuando se celebró el centésimo aniversario de la Iglesia Bautista del Centro, ellos invitaron a Annacondia a predicar, que era algo totalmente inusual. Hablé mucho con los pastores que estaban en ese momento a cargo de la Iglesia y que

me explicaron por qué ellos estaban haciendo ese giro, que para muchos otros pastores del mundo bautista era contradictorio, pero que ellos, muchos bautistas, ya lo habían hecho antes. Desde Villa Aurora [donde hizo el trabajo de campo] no tenían mucho peso, porque más bien no había ninguna de las iglesias que se quisiese afiliarse a nada. Para ellos tenía más peso la industria cultural. Ellos iban y escuchaban radios evangélicas, iban a la librería, pero si alguien los quería meter en algo decían: "No, rajá de acá, no me controles".

En cambio, yo creo que en el mundo de iglesias más grandes, o mesoiglesias, las actitudes de esa dirigencia eran más importantes, porque aparte fue el momento en que los evangélicos progresivamente fueron adquiriendo conciencia y desarrollando expectativas alrededor de su propio peso. Entonces muchos empezaron a invertir en la vida confederativa, digamos. Yo creo que en todo ese proceso lo que fue pasando es que FAIE (Federación Argentina de Iglesias Evangélicas) se fue debilitando, por un montón de cuestiones que tienen que ver con su escaso éxito proselitista, pero también con cambios políticos a nivel mundial; que Aciera (Alianza Cristiana de las Iglesias Evangélicas de la República Argentina) se fue fortaleciendo, incluso superando, o conteniendo o deglutiendo otras tentativas de agrupamiento de los evangélicos (sobre todo pentecostales). En ese momento no lo escribí, pero lo vi, habría que hacer una historia de eso. Esos movimientos institucionales en ese nivel fueron importantísimos, sobre todo en la crisis de 2000-2001, alrededor de algunas movilizaciones evangélicas. Además, esto sentó bases para un futuro, para esta actualidad en que yo creo que esas asociaciones tienen relativamente más peso.

En ese contexto, para mí una observación de algo a ver, incluso antes que la transformación de Aciera, es un gran movimiento de transformación institucional interna, que no sé hasta dónde es consciente y que incluso habría que dialogarlo con los actores, que es la de la Unión de Asambleas de Dios (UAD). Por un nivel empírico más acotado, y también por una historicidad anterior. Si uno ve cómo reaccionó la UAD frente a la presencia de los fenómenos neopentecostales estrictamente dichos (que en ese momento uno los podía aislar, por un lado, en la Iglesia Universal del Reino de Dios; y por otro, los grandes predicadores internacionales y nuevas formas de bautismo en el Espíritu

Santo), lo que se ve es que, o permitieron, o incentivaron, o admitieron, formas de renovación interna de algunas denominaciones de la UAD que fueron las que más éxito tuvieron. En términos de proselitismo, de experiencia de crecimiento, de relación con el resto del mundo evangélico y con el Estado, y de relaciones internacionales. Para mí en el centro de esas iglesias están, siendo muy diferentes y muy parecidas al mismo tiempo, la iglesia de Freidzon, la iglesia de Carnival y la iglesia de Guillermo Prein. Que aparte, no casualmente para mí, están distribuidas en puntos geográficos estratégicos de la Capital Federal: el sur, el centro y el norte. Más en el oeste uno podría ver otras iglesias, tal vez la del pastor Crudo. Para mí, quizás en esos momentos no se advirtió lo suficiente, pero fue una transformación estratégica del mundo pentecostal, porque fue lo que permitió que las iglesias evangélicas pentecostales más clásicas se renovaran sin que apareciera una iglesia del tipo de la Iglesia Universal del Reino de Dios. Quien podría haberlo hecho fue Giménez, que por distintos motivos fracasó.

Hay dos cosas más muy importantes en todo ese período de mucho crecimiento del mundo evangélico. Una es que el advenimiento de la democracia hace que todo el control autoritario de la pluralidad religiosa esté obligado a ceder (esto lo observa bien Daniel Miguez, podría desarrollarse más). El autoritarismo en los grupos religiosos tuvo muchísimos efectos, aunque es obvio que desde 1983 en adelante, entre la disgregación social, la crisis y los motivos para hacerse evangélico, la acumulación de recursos pastorales para contener a la gente, pero también la apertura del mercado religioso, o como uno quiera llamarlo, fue un factor importantísimo. Influyó más la desinstitucionalización que la institucionalización, por así decir. La otra es un modo de institucionalización en el mundo evangélico que es central, e Hilario Wynarczyk lo describe, pero hay que sacar más consecuencias de eso todavía, que es la experiencia de Annacondia. Lo que amplió, densificó y vertebró el mundo evangélico la experiencia de Annacondia no se compara con todo lo que hayan hecho, en ese momento, ni Acierta, ni FAIE, ni nadie.

Annacondia (no solo él sino también el equipo que lo asesoraba y el movimiento evangelístico detrás de él) puso el concepto y la *performance* que implicaba que: "Yo voy, predico, incorporo fieles a las iglesias, si y solo si ustedes se ponen de acuerdo". Eso a nivel micro y meso,

a nivel local, fue densificando el mundo evangélico. Porque primero permitió que los pastores establecieran contacto cooperativo entre ellos, y en segundo lugar, porque amplió la cantidad de fieles. Eso que hizo Annacondia es central para todas las décadas de los 1980-1990, 1970 también. En el mismo sentido, con menos influencia, Cabrera hace lo mismo, y hasta cierto punto la influencia de Giménez es la misma. Los grandes evangelizadores carismáticos tuvieron un papel importante en esto. Eso es una parte del mundo evangélico que fue descripta, pero no totalmente interpretada.

Terminados los 2000, un poco yo quise salir de los sectores populares, y por distintas razones de la vida me encontré con la literatura de autoayuda. Yo ya había empezado a ver eso en el campo, había una cultura de literatura masiva que operaba en las sensibilidades religiosas de los sectores populares, pero que obviamente operaba mucho más en ese momento en clases medias. Entonces me dediqué a la literatura de autoayuda, la comparé en Argentina y en Brasil. Y al mismo tiempo, eso me metió en temas de industria cultural, específicamente con las experiencias musicales evangélicas, como *Rescate*; y eso me permitió, por un lado, ver cómo había cambiado, cómo cambiaba en los 2000 el mundo evangélico; pero también cómo esas cosas habían tenido una influencia antes que yo no había advertido del todo. Lo que hace a esa capacidad antropofágica, de deglutirlo todo, que tiene el mundo evangélico. Así como Annacondia, o como los grandes evangelizadores, la literatura evangélica, pero sobre todo la música evangélica, cumple un papel clave, seguro desde la década de los 2000, en la incorporación de nuevos fieles y en la retención de los jóvenes dentro de las iglesias. La aparición de la función musical dentro de las iglesias es importante.

Una cosa que yo no investigué, pero que es parte de una agenda que hay que incorporar, es que en la medida que todo este mundo evangélico fue creciendo y diversificándose, fue muy importante toda la cuestión terapéutica y carcelaria. Ya en los 90, fueron identificados como contraparte del Estado y de la acción social más en general. Eso también se incorporó a la experiencia evangélica y se materializó como crecimiento. Ahí hay una cosa a describir también: cuánto se densificaron, complejizaron, perfeccionaron, especializaron las organizaciones de atención social evangélica. Porque los pastores tienen una capacidad

de atención social, sobre todo los de las grandes y meso iglesias, que todavía no está lo suficientemente ponderada en la literatura. Los trabajos de Joaquín Algranti y Mariela Mosqueira (Algranti y Mosqueira, 2018; Mosqueira y Algranti, 2019) hicieron grandes aportes en este sentido, pero todavía hay cosas por decir.

En ese mismo contexto, todo el proceso de creación de expectativas, acciones, lineamientos y organizaciones políticas dentro del mundo evangélico, que desde el Movimiento Cristiano de fines de los 80, a lo que pasó en 2002, a la actualidad, ha dado un salto enorme, porque hay una implicación política mucho más alta de los evangélicos si uno la ve en el tiempo, aunque es plural, contingente, y más o menos flexible. En ese contexto creo que hay que evaluar lo que está pasando con Aciera contemporáneamente.

P: ¿Ves que en la actualidad estas asociaciones, en particular Aciera, ha ido ganando visibilidad fuera del mundo evangélico?

Lo primero que ganó importancia como nombre es “evangélico”. Ante la política, la idea de evangélico es importante. Después localmente hay que verlo, eso lo tenés más claro vos que yo (García Bossio, 2018), que es que hay pastores que son muy importantes para el municipio o para la provincia, no solo para la nación, y que además de los grandes pastores, y además de la marca evangélica está la institución Aciera, que ha ido construyéndose de forma cada vez más clara como *la* referencia del mundo evangélico para la interlocución con la política. Porque es la que contiene a la mayor cantidad de iglesias organizables. Hay iglesias que no son organizables, quizás la mayoría, pero de organizables, las que tienen intereses y posibilidad de participar en proyectos asociativos, la mayor parte está en Aciera.

Eso le da a Aciera una representatividad enorme, y al mismo tiempo una heterogeneidad muy grande. Ahí hay un tema que yo creo que lo está manejando relativamente bien, que es no confundir la representación evangélica con la representación partidaria de los evangélicos. Representan a los evangélicos ante el Estado como evangélicos, no como partido. Después si alguien quiere hacer un partido, disputar cargos, etc., que se presente y arme un partido, que deje su iglesia o no, es

otra cosa. Lo que no quiere decir que Aciera no interactúe, y no se beneficie de la existencia de políticos evangélicos. Pero es un proyecto de representación más bien corporativa. No teológica, no partidaria, es política de representación del sector. En ese contexto yo creo que Aciera es muy consciente, o bastante consciente, de que Argentina vive un estado de tensión enorme donde la radicalización no es lo mejor que puede pasar. Y tiendo a ver como una agenda de investigación la derivación de la experiencia Bolsonaro, que hace que los pastores evangélicos en general, y los que están en Aciera en particular, sean mucho más cautos de ver en experiencias como la de Bolsonaro algo bueno. Porque esa experiencia trajo mucha división al mundo evangélico en Brasil, e incluso muchos problemas teológicos o de contradicción con la fe, y esa posibilidad divisiva que tiene la política fue anticipada y prevenida por los evangélicos acá, no solo en función de Bolsonaro sino también de cosas que venían pasando acá.

Aciera entiende cuáles son los límites de los denominadores comunes que se puede tener, y de cómo se trabaja en función de ellos. En la medida que es consciente de ello también es más eficaz, porque no pretende hacer cosas que no puede hacer, pero sí hace o trata de hacer bien las que sabe que puede hacer. Hay otra cosa que yo veo que me parece importante, que es agenda pura de trabajo para adelante, es que en Aciera hay una conciencia más clara de que son una asociación de iglesias evangélicas de la República Argentina. Que la sigla está dejando de ser casual, que de la misma manera que, haciendo una comparación polémica a propósito, la izquierda se fue nacionalizando a pesar de que era internacionalista, los grupos evangélicos se van nacionalizando a pesar de que son globales y mundiales y de vocación universal. Aciera adquiere dimensiones, compromisos, preocupaciones, conceptualizaciones, sensibilidades argentinas. Y todo eso está presente en la conmemoración de los 40 años. Si uno ve lo que se presenta musicalmente ahí, no solo es una actualización en términos de qué géneros y qué prácticas son admitidas, sino también qué tono tienen las canciones, las músicas en relación a la identidad nacional.

En este sentido es muy importante observar el documento de Aciera en la conmemoración, que es mucho más que una formalidad. Hay que leerlo bien, hay que analizarlo bien, pero en principio yo diría

que es un documento que está lleno de sutilezas que antes los evangélicos no tenían, y eso me parece importante. Empieza a tener el grado de sofisticación, densidad y sutileza, que son complementarias, que tienen los documentos de la Iglesia Católica, que hay que empezar a leerlo entre líneas. No solamente para decodificar el lenguaje de la proveniencia religiosa, sino del tipo de tensiones que compone y que intenta expresar. Es un documento comprometido con valores políticos claves como la democracia y la paz, que son valores que en este momento están en disputa, y es una forma de tomar posición en esa disputa. Esas dos cosas son importantes. Y yo personalmente diría que de todas las posiciones que he escuchado en el último tiempo, y esta es una posición absolutamente personal, es la que más me representa.

P: En este contexto de tensiones actuales, ¿qué lugar ocupan en el mundo evangélico -y sobre todo en el inscripto en sectores populares- las temáticas de género y diálogo con el feminismo? En tu libro trabajás sobre liderazgos femeninos evangélicos en el barrio.

El tercer artículo que yo escribí sobre evangélicos fue sobre violencia doméstica, en 1997, y para mí ya estaba claro que una de las causas de crecimiento evangélico era el lugar que le daba a las mujeres (Semán, 1997). Un lugar diferente y mejor desde la perspectiva de género que el que le daba el catolicismo. En ese momento, hablaba del “mujerismo” para diferenciarlo del feminismo, pero no despectivamente, sino para diferenciar estilo de reivindicación de cuestiones de género. Para mí en ese momento era clarísimo que los evangélicos crecían por el tipo de espacio que les daban a las mujeres, y cómo funcionaban en los barrios más todavía.

A su vez, el debate sobre cuestiones de género tiene raíces globales que para mí son más societales que ideológicas, hay transformaciones sociales que ponen en cuestión la heteronomía de las mujeres y permiten el planteo de la autonomía. Entonces surgen con más facilidad cuestionamientos al género, a la construcción de género y a las lógicas familiares. El mundo evangélico ha integrado en parte esos cambios, aunque no lo sepa, aunque no lo quiera reconocer, y aunque no lo

pueda reconocer, pero justamente, el liderazgo religioso femenino en el mundo cristiano lo han impulsado los protestantes, pero sobre todo los evangélicos, y de hecho. La protección a las mujeres respecto a la violencia también. Y no hay más que ver, por ejemplo, cómo se planteaba eso en una iglesia que justamente dialogaba con temas "modernos" en los 90, como la iglesia de Carnival. Donde hay una pastora como Alejandra, que aparte es psicóloga, y tiene una inserción en un debate contemporáneo desde una perspectiva que es evangélica.

Por otro lado, creo que los debates más contemporáneos sobre género que surgen por todas estas determinaciones no cuajaron en sensibilidades cristalizadas todavía. Sí cuajaron en niveles organizativos y de militancia muy importantes en todos los bandos. Pero ninguna de las cuestiones de género que se discutió, desde el matrimonio igualitario en adelante, fue plebiscitada. Entonces, yo creo que todo ese orden legal refleja, sobre todo, un debate superestructural, donde hay una lógica de organizaciones, de cabildeo, de toma de oportunidades, que sanciona leyes, y que va a tener consecuencias sobre las prácticas, obviamente, pero también sobre el ordenamiento de las sensibilidades. Creo que nadie sabe exactamente bien lo que ocurre, por ahí en grupos más militantes sí creen saberlo, pero no lo saben. A mí me parece que en ese contexto, donde por ejemplo, grupos radicales de distintas posiciones respecto de distintos problemas han tomado una posición taxativa y que no tiene retroceso, me parece que Aciera está más atenta a la diversidad, a la heterogeneidad, a la diferencia de los problemas, a distinguir las agendas, y a lo que pasa en la sociedad en general y en las iglesias en particular.

No sé qué va a pasar con eso, porque aparte, yo que soy partidario de una agenda que tenga que ver con el cuestionamiento a la heteronorma, y de la agenda de autonomía de las mujeres, más allá de que pueda tener desacuerdos sobre cómo se tramita, creo que todo eso no está definitivamente saldado en la sociedad argentina, y creo que no necesariamente se va a saldar en la lista de las discusiones de género. Por ejemplo, si hay un movimiento de radicalización global de la política hacia la derecha, que es lo que yo más me temo, esas cuestiones se van a saldar por un balance general global y no por cuestiones particulares. Entonces, probablemente las alegres habilitaciones no consolidadas en

las organizaciones sociales pueden terminar en regresiones, espero que no. Creo que Aciera es un interlocutor de esa situación institucional y social, en la medida en que fue escuchando lo que pasaba.

P: A lo largo de la entrevista has marcado puntos clave para una agenda de trabajo sobre el mundo evangélico en Argentina. ¿Cuál sería una agenda de investigación que cruce temáticas y experiencias de países latinoamericanos?

Voy de los temas más generales a los más particulares. Un primer gran tema epistemológico, que creo que es para todos, es: ¿cómo es posible una investigación dialógica desde las ciencias sociales con lo que sucede en el campo religioso en América Latina? Nuestra capacidad dialógica siempre fue más limitada que la que necesitábamos, pero no siempre tuvo las mismas limitaciones. Entonces hay que identificar cuáles son nuestras limitaciones contemporáneas y cuáles son nuestras posibilidades. Porque aparte yo creo que en el contexto de crisis y desdemocratización, ya no solamente es una acción de investigación, sino que es una acción política, poner en cuestión los marcos que impiden que nosotros seamos más receptivos y más dialógicos con los grupos que investigamos. Esa es una primera gran cuestión, que en todo caso no sé si es un punto de una agenda, sino que es una dimensión de toda investigación.

Después, yo creo que deberíamos renovar los conceptos teóricos desde los cuales nos enfrentamos a la relación entre religión y política. No es que no haya nada en ese sentido, vos has contribuido; Emerson Giumbelli, Marcos Carbonelli, Renée de la Torre, Mariela Mosqueira, Joaquín Algranti contribuyen; yo he contribuido. Pero me parece que es necesario ampliar esa contribución y sistematizarla. En ese punto de esa agenda hay que ver cómo define la frontera entre religión y política. Y eso también tiene que ver con una agenda efectivamente poscolonial de los estudios sobre religión en América Latina.

Esos dos puntos que te acabo de decir son más bien transversales y efectivamente más generales. Después hay que empezar a estudiar longitudinalmente el mundo evangélico, porque van apareciendo nuevas investigaciones, pero no se va haciendo una comparación intertem-

poral, que es una forma de hacer un estudio longitudinal. Pero también hay que hacer un estudio longitudinal de forma directa, no solo indirecta; estudiar una denominación, un conjunto de denominaciones, una asociación a lo largo del tiempo, eso nos está faltando, y no nos da perspectiva.

En ese mismo contexto hay que estudiar los procesos de renovación del mundo evangélico, que son muy importantes, y no dejar que todo lo que ocurre con Bolsonaro ocuya renovaciones, por ahí un poco menos importantes ahora, no sabemos si no van a ser más importantes después, que son renovaciones teológicas, políticas y culturales que tienen un peso enorme: ¿cómo se asocian y se hacen representar ante el Estado?, ¿cómo intervienen en las crisis?, ¿qué posiciones políticas adoptan?, ¿cómo se van posicionando ante la radicalización y la polarización? ¿qué se hace con la música?,

Dentro de las renovaciones también incluiría los efectos de la agenda de género en el mundo evangélico. Que no son solamente las distintas posibilidades de elaboración, discusión o relación con las nuevas normatividades sobre reproducción, matrimonio, etc., sino también qué es lo que pasa con los distintos sujetos y los fieles en los cultos y en las pertenencias. Me parece que es algo que no sabemos mucho lo que ocurre, pero ocurren cosas. Justamente, una de las cosas que yo había observado es cómo hay una plataforma estética muy convergente con la del feminismo en los estilos de alabanza en algunos grupos de jóvenes. Tiene que ver con las renovaciones, pero también con el diálogo, con los efectos del feminismo. O con los efectos del cambio en la agenda de género. Hay una cosa que la radicalización ocultó, y si triunfa lo va a seguir ocultando. En Brasil, en el 2000, había una mujer en una iglesia evangélica, no sé si no era la Iglesia Universal del Reino de Dios, que hacía publicidad de lencería y juguetería erótica evangélica en la televisión, en un horario evangélico. Entonces, esa apertura estuvo, después se cerró, pero nadie dice que no vaya a estar si no sigue la radicalización.

Como agenda entonces, lo intertemporal o longitudinal, las renovaciones, y un punto más. Me parece que hay que tener alguna posibilidad de investigar la heterogeneidad estructural del mundo evangélico en sus institucionalidades. Así como no hay un sujeto evangélico

único, tampoco hay un tipo de iglesia u organización evangélica única. En este momento tenés desde distintos tipos de iglesias, a organizaciones culturales, organizaciones económicas, organizaciones sociales. Entonces esa heterogeneidad hay que analizarla, entenderla, sistematizarla, etc.

P: Algo que dicen con Renée de la Torre en la introducción del libro *Religiones y espacios públicos en América Latina*, tiene que ver con poder pensar las particularidades, las tensiones y contradicciones. En términos comparativos, hablaste en tu trayectoria sobre la comparación Argentina-Brasil, pero ¿dónde más se podría ver?

En ese contexto de la comparación internacional, me parece que, de la misma manera que el caso Bolsonaro ocluye procesos importantes de renovación, el caso Brasil sobredetermina el panorama de investigación. Un caso muy importante para mí para incluir a la comparación, tanto por población como por diferencias con el estilo de desarrollo y politización, es Colombia, donde hay una población evangélica muy importante; hay una participación social y política importante y heterogénea, no son solo de derecha, por más que hay iglesias importantes que se orientaron a la derecha; habría que ver qué es lo que se puede hacer ahí. Y me parece que en Perú y Chile también. Finalmente, yo acabo de verlo y estuve trabajando en eso en Uruguay. La comparación dentro del Cono Sur tiene que ser sacada del eje Brasil-Argentina, o para nosotros los argentinos tiene que ser sacada de la comparación *bis a bis* con Brasil, que parece ocupar todo el panorama.

REFERENCIAS

- Algranti, J., & Mosqueira, M. (2018). Sociogénesis de los dispositivos evangélicos de “rehabilitación” de usuarios de drogas en Argentina. *Salud colectiva*, 14, 305-322.
- Bourdieu, P. (2000). “La disolución de lo religioso” en *Cosas dichas*. Gedisa.

- Brandão, C. R. (1980). *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. Livraria Brasiliense Editora.
- De la Torre, R. & Semán, P. (2021) Introducción: religiones y espacios públicos en América Latina. En de la Torre, R. y Semán, P. (eds.) *Religiones y espacios públicos en América Latina*. CLACSO, CALAS.
- Dias Duarte, L. F. (1988). *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Zahar.
- García Bossio, M. P. (2018). La laicidad problematizada. Su uso para pensar organismos estatales. *Religião & Sociedade*. 38 (2), 148-173.
- Míguez, D., Semán, P., & Carozzi, M. J. (2006). *Entre santos, cumbias y piquetes: las culturas populares en la Argentina reciente*. Editorial Biblos.
- Mosqueira, M., & Algranti, J. (2019). Pastor ¿usted en qué cree? Sociología de los procesos de liderazgo e institucionalización en iglesias evangélicas de pequeña y mediana escala. *Cultura y religión*, 13(1), 85-103.
- Saracco, N. *Directorio y censo evangélico -DYCE-*. Facultad Latinoamericana de Teología. Logos.
- Semán, P. (1994). Identidad de los Jóvenes Pentecostales. En Frigerio, A. (comp.). *El Pentecostalismo en la Argentina*. Centro Editor de América Latina.
- Semán, P. (1997). Religión y cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana. *Nueva sociedad*, 149, 130-145.
- Semán, P. (2001). Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 3(3), 45-74.
- Semán, P. (2004). *La religiosidad popular: creencias y vida cotidiana*. Capital Intelectual SA.
- Semán, P. (2006). *Bajo continuo: exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. Editorial Gorla.
- Semán, P. (2019). *Religiões e política em tempos de mudança*. Baioneta.

- Semán, P. (2021). *Vivir la fe: Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina.:* Siglo XXI Editores.
- Wynarczyk, H. & Semán, P. (1994). Campo Evangélico y Pentecostalismo en Argentina. En Frigerio, A. (comp.). *El Pentecostalismo en la Argentina*. Centro Editor de América Latina.