

El juego de las interpretaciones religiosas. Aproximaciones al estudio las representaciones evangélicas sobre la situación social de la Argentina

The game of the religious interpretations. Approximations to the study the evangelical representations on the social situation of the Argentina

Joaquín Algranti¹

Recibido el 13-11-2009
Aceptado el 19-12-2009.

Resumen

El objetivo del artículo consiste en analizar las representaciones de los creyentes, legos y especialistas neo-pentecostales sobre la situación de la Argentina atendiendo, puntualmente, a los problemas sociales, sus orígenes, responsables y la forma de resolverlos. El trabajo se encuentra dividido en tres partes. En la primera, nos proponemos caracterizar a grandes rasgos la perspectiva de los fieles con respecto a lo que ellos reconocen como la situación social de la Argentina y el modo de resolver sus conflictos. La segunda apunta a identificar las representaciones en relación a los movimientos de protesta social, concentrándonos en la figura estigmatizada del *piquetero*. Por último, la tercera hace blanco en la importancia de la dimensión espiritual que reconocen los entrevistados a la hora de concebir el cambio social, atendiendo a los modelos alternativos de acción.

Palabras claves: neo-pentecostalismo, protesta social, política, problemas sociales.

Abstract

The aim of this paper is to analyze the neo-pentecostal's representations of Argentine reality focusing, specially, on social problems, it's origins, responsables and ways to solve it. The paper is divided in three different parts. In the first one, we will characterize the believer's perspective on what they identify as the main social problems of Argentine and the possibilities to tackle their conflicts. The second one is focus on their representations about social protest movements, studying the stigmatize presence of the "piqueteros" in public life. Finally, in the third part, we will explore the spiritual dimation of social change from the evangelical point of view, considering the alternative model of action that they propose.

Key words: nep-pentecostalism, social protest, politics, social problems.

Introducción

A la hora de imputar conductas políticas a los grupos neo-pentecostales, los estudios sociológicos tienden a relegar las representaciones que poseen los mismos agentes con respecto a la sociedad y sus problemas. Se suele asumir que la respuesta a la pregunta ¿cómo se conducen políticamente los evangélicos? se encuentra en otros planos de la vida religiosa, distinto de las opiniones que puedan sostener los creyentes. Para algunos, por ejemplo, subyace al análisis teológico, es decir, al conocimiento formal del sistema de doctrinas y los acentos específicos que encuadran la soteriología y escatología pentecostal, al ofrecer un relato sobre la salvación, el fin de los tiempos y el lugar que está llamada a ocupar la iglesia (Wynarckzyk, 1993; Westmeier, 1999). Para otros, por el contrario, es preciso encontrar las respuestas en la opinión de los líderes y en la trama de alianzas y negociaciones que tejen con la política partidaria, pero también con el Estado y la sociedad civil en la construcción de nuevas redes de influencia (Freston, 2001; Oro, 2003; Campos Machado, 2006). Por último, podemos reconocer aquella perspectiva que construye sus análisis a través de axiomas generales sobre la naturaleza de las “mentalidades latinoamericanas” y su relación con una cultura política que aparece de forma hipostasiada, abstrayéndose del análisis empírico y sus formas variadas de expresión (Bastian, 1997; Dodson, 1997; Martin, 2002). Dentro de la literatura Argentina nos encontramos fundamentalmente con los dos primeros casos. Aquí, la pregunta por el diagnóstico social que realizan los creyentes tiende a insinuarse -todavía de manera indirecta- en las investigaciones de corte antropológico². Es justamente en esta línea de estudios sobre la que nos proponemos comenzar el trabajo, indagando en torno a las razones que identifican los miembros -centrales, intermedios y periféricos³- de Rey de Reyes cuando se los interroga por la situación del país, el origen y los responsables de los problemas sociales.

Nos gustaría avanzar en dos direcciones que van a marcar las coordenadas generales del artículo. Por un lado, nos proponemos sistematizar la perspectiva de los creyentes con respecto a lo que ellos reconocen como la situación social de la Argentina y el modo de resolver sus conflictos. Por el otro, nos interesa indagar en la propuesta evangélica de transformación del mundo que subyace al ethos social del neo-pentecostalismo en la actualidad. El trabajo se inscribe en el marco de un proyecto de investigación orientado al estudio de la dimensión política de las mega-iglesias evangélicas en Buenos Aires, Argentina. El proyecto cuenta con un corpus de treinta y tres entrevistas abiertas, extensas y recurrentes, observaciones participantes y análisis de documentos de la iglesia de Rey de Reyes⁴.

1-El origen de los problemas sociales

Un modo de introducirnos en el abordaje de los temas planteados consiste en recurrir directamente a las entrevistas. En cada uno de los encuentros hacíamos referencia a la situación del país. En algunos pocos casos se trataba de preguntas directas como: *¿Qué opinas de la*

realidad Argentina? ¿Cuál te parece que es el origen de sus problemas y cómo se solucionan? Y en la mayoría de los casos era la misma conversación la que derivaba en estas cuestiones. Es interesante notar que, en contra de nuestras propias preconcepciones, las respuestas no eran mecánicas ni automáticas, sino que suscitaban -casi siempre- un esfuerzo extra en los creyentes, como si estuvieran pensando y definiendo una posición durante la misma charla. Pese a que la iglesia ofrece elementos simbólicos, pero también materiales, para articular un discurso en torno a estos interrogantes, no pudimos identificar una postura unitaria transmitida desde las posiciones de autoridad hacia los creyentes. A su vez, el esfuerzo reflexivo de los entrevistados no se traducían en una diversidad inabarcable de posiciones, sino que permitía reconocer, por el contrario, ciertas regularidades sobre las que se asentaban los planteos. Veamos algunos breves fragmentos de entrevista que nos van a permitir identificar patrones comunes.

“...Dios permite ciertas cosas para demostrar su poder. Es una forma de después mostrar el poder de él. Cuando estaba toda la economía hundida, Dios mueve su mano y pasamos de ser un país deudor a ser un país que no debe y le damos de comer al mundo y vivimos mucho mejor y todo el mundo va a preguntar y ¿Cómo fue? Y ¡Dios lo hizo!...no es ¡Menem lo hizo!, no, no, es ¡Jesús lo hizo! ¿Entendés?” (Luis, miembro periférico)

“...lamentablemente el materialismo ha ocupado el lugar de Dios dentro de la sociedad y hoy lamentablemente, un gran porcentaje de la sociedad es no digo ateo, pero vive su vida a lo que te criaste o a lo que vos querés. Dándole la espalda a Dios. ¿Y eso que generó? Se perdieron los temores.” (Julio, miembro periférico)

“Y si que hay una mirada, mi mirada es que el mundo se cae a pedazos porque el hombre a decidido ser su dios, ¿no? Entonces cuando uno confía solamente en uno mismo, se quita la posibilidad de poder confiar en otro y en recibir la ayuda o ayudar al otro, ¿no? Entonces, el hecho de no mirar hacia arriba hace que uno empiece a mirar desde su propio ombligo, ¿no? O sea, no puede mirar más que desde su propia nariz. Entonces eso produce desconfianza, inseguridad y ahí es donde se van quebrando los valores, donde la palabra ya no tiene más valor.” (Cristina, líder)

“ (...)Siempre que Dios me mostró a Argentina me la mostró como una niña, como niña india, mujer. Y una mujer o una adolescente abusada, maltratada. Así me la mostró. Que va a ir a mejor no lo dudo, pero tampoco debemos olvidar el estado y lo que se está viviendo en este momento. Hoy por hoy la violencia familiar, es un tema que está en boga...en el momento en que me pasó lo que a mí me pasó con mi matrimonio, no lo estaba.” (Adelfa, miembro periférico)

“La mayoría de los problemas comienzan en la casa por padres divorciados, padres alcohólicos, padres violentos....muchos chicos que han vivido por ahí experiencias muy feas, fueron quizás violados, abuso, maltrato, maltrato verbales, a veces no necesariamente son maltratos a nivel físico sino verbales donde se los denigra y donde sienten que son un estorbo, que están en la casa pero que son un estorbo; pero es propio también de toda la realidad que vivieron sus padres, cuando vos viviste toda una vida el odio, el rencor, viviste el desprecio, después cuando sos adultos si no sabes, das lo que recibiste, transmitís eso. Yo creo que hace

unos quince o veinte años atrás la sociedad era diferente porque las familias eran diferentes.” (Pablo, co-pastor y líder)

“...una iglesia es un lugar en donde uno ve la herida que causaron algunas políticas que han afectado mucho a los Argentinos y el estado en que dejo a la Argentina.” (Claudio, pastor)

“...como puede ser que en la Argentina Suar y Tinelli, dos empresario (televisivos) o como quieras llamarle, facturen no se cuantos millones y millones de dólares anualmente y están pervirtiendo una sociedad.” (Hugo, co-pastor)

“Yo a veces veo las cosas que se hacen acá en la iglesia...de ayudar a la gente, que comparado al mundo es una mínima parte, pero es algo. Si los que tienen la capacidad de ayudar, por ejemplo, los presidentes, los ministros...si pudieran hacer la cuarta parte de lo que hace la iglesia, el país sería otra cosa (...) en algún momento yo creo que tiene que cambiar todo, pero también depende de la iglesia, de cómo se mueva la iglesia, de cómo prediquemos, de cómo traigamos gente, de cómo nosotros nos preparemos.” (Alejandra, líder)

La elección de citas breves aisladas de la trayectoria social de los entrevistados posee un sentido estratégico. Aquí no apuntamos a reconstruir la historia personal de un caso representativo, ni tampoco desentrañar las estructuras de significado sobre una noción o un símbolo. Nuestro interés hace blanco en la diversidad de opiniones y en el reconocimiento de las regularidades que subyacen a esta diversidad. Cuando los creyentes reflexionan sobre el origen de los problemas sociales hablan de la acción de Dios y del alejamiento del hombre, recurren a la figura del “mundo” y del Diablo, del materialismo, el pecado y la herencia espiritual; hacen referencia a situaciones personales, acusan a las políticas de gobiernos, a la influencia de los medios de comunicación y a la pérdida de valores o la crisis en la familia, insisten en una situación de decadencia general que coloca a la iglesia en una posición de responsabilidad frente al entorno: los cristianos son llamados a ser la “*sal de la tierra y la luz del mundo*” (Mateo, 5,13-16). Según pudimos reconocer en nuestras entrevistas, es posible identificar sobre el trasfondo de estas opiniones variadas, cuatro niveles o claves de interpretación que tienden a repetirse en los creyentes, ya sea que pertenezcan al núcleo duro, a los cuadros medios o a la periferia institucional. Se trata de un nivel, llamemoslé, *Cosmológico*, un nivel *Biográfico*, un nivel *Social* y un nivel *Colectivo*. Profundicemos un poco sobre las divisiones de esta clasificación.

En primer lugar surge el nivel Cosmológico como una referencia recurrente, casi obligada, a la hora de ensayar una respuesta que contemple la dimensión espiritual del asunto. Recordemos que en la perspectiva o “forma de ver” de la mirada evangélica el reconocimiento del mundo espiritual como un plano condicionante de la realidad cotidiana se extiende también sobre la sociedad. Aquí la clave interpretativa, es decir, los recursos simbólicos que ponen a disposición del sujeto la práctica religiosa y los esquemas perceptivos que actualiza, apuntan a la reconstrucción de explicaciones espirituales sobre los problemas de la realidad social. La situación de la Argentina suele interpretarse en los términos del *Problema del Mal*. Aquí se ponen en juego la figura del “mundo”, la del Diablo y en cierta forma también la de Dios. Por eso las explicaciones remiten en algunos casos al materialismo o al humanismo para hablar de las tendencias seculares a hacer de los “hombres” o las “cosas” falsos dioses; o acusan al Diablo de reproducir situaciones de pecado que ciegan a las personas y las mantienen en la adicción, el adulterio o el egoísmo. Las interpretaciones más heterodoxas, que coinciden siempre con las

posiciones periféricas, hablan incluso de una “herencia espiritual negativa” que pesa sobre la Argentina desde los tiempos de la colonia o piensan la crisis como una obra del mismo Dios que deja que los problemas sucedan para mostrar las consecuencias de la desobediencia y la gracia de su poder. En las primeras tres citas mencionadas aparece el plano cosmológico al que nos referimos. Podemos hacer dos breves consideraciones sobre este nivel. La primera remite a la traspolación directa de las lógicas espirituales que rigen la vida del cristiano llevadas a la sociedad. Los mismos principios que funcionan para las personas en su relación con el sufrimiento, funcionan para la realidad social: el distanciamiento de Dios, la exposición al pecado o la inclinación a adorar falsos dioses, para nombrar los más reconocidos. La segunda consideración subraya que en este plano se opera una negación completa de lo social como un factor determinante de la crisis. De hecho, podemos afirmar que esta clave de interpretación funciona a fuerza de excluir o poner entre paréntesis las cuestiones terrenales como pueden ser las políticas de gobierno, las medidas económicas o los cambios de la cultura. Las explicaciones habitan y cobran sentido en relación al mundo espiritual. Por último es importante señalar que aunque todos los entrevistados hacen referencia a este nivel, las menciones son generales y las repreguntas conducen, casi siempre, al relato bíblico de Adán y Eva y la caída del hombre en desgracia.

En segundo lugar aparece el nivel Biográfico. Aquí el criterio de construcción de las explicaciones sobre el origen de los problemas sociales no se recuesta en la cosmología, sino en la experiencia personal de “*llegada al Evangelio*” o en la forma en que se habita la religión desde los diferentes espacios de pertenencia. En todo caso el punto de partida es siempre la vivencia y la práctica del sujeto. Por eso el modo de leer la situación de la sociedad remite a dos estrategias. La primera consiste en proyectar la trayectoria de “conversión” o “pasaje” del creyente sobre la Argentina. Es común que las personas que antes eran descreídas hagan foco en la tendencia humana a reemplazar a Dios por el hombre, que los que sufrieron de las adicciones adviertan sobre el impacto de la droga en la sociedad o que aquellos que atravesaron situaciones de violencia en la pareja, como es el caso de la tercera cita, construyan una representación del país como una persona maltratada. La dimensión biográfica plantea quizás las mayores posibilidades de innovación e incluso distanciamiento con los discursos de la iglesia al poner como punto de anclaje a las experiencias individuales. En un sentido similar, la segunda estrategia apunta a comprender el origen de los problemas desde su posición y trabajo específico dentro de los ministerios de Rey de Reyes. Por ejemplo, los miembros que participan activamente del ministerio de Evangelización insisten en el desconocimiento de la “*buena nueva*” del mensaje cristiano en los diferentes sectores de la sociedad como causa de las conductas equivocadas, mientras que aquellos que trabajan en la Fundación otorgan un lugar central a los condicionantes sociales de la pobreza, entre otras causas. En ambos casos se establece un diagnóstico desde la experiencia en donde el enlace del lenguaje religioso con la trayectoria social del sujeto se convierte en una clave de interpretación de la realidad, sus conflictos y soluciones.

A continuación podemos reconocer un tercer nivel analítico que prioriza el factor Social como punto de referencia. Las citas de Pablo, Claudio y Hugo, que mencionamos más arriba, se orientan en esta dirección. Nos encontramos sin lugar a dudas dentro del núcleo duro y los cuadros medios de la iglesia. Estas posiciones internas tienden a incorporar en su discurso los debates actuales del universo evangélico y el giro sobre tres áreas claves de la realidad nacional: las medidas políticas, el rol de los medios masivos de comunicación y la decadencia de la familia. Por ejemplo, cuando hablan de la política los entrevistados se focalizan especialmente en temas como la Ley del aborto, el matrimonio homosexual, la legalización de la marihuana y en

menor medida la Ley de Culto. Se trata de áreas del debate público que las autoridades de la iglesia sienten que le competen y que son excluidas en parte por el monopolio católico de la legitimidad religiosa. La “mala política” es responsable de impulsar leyes que van en contra de los valores cristianos. En este sentido, también se extiende la crítica a los medios de comunicación porque “...los medios te están bombardeando constantemente las 24 horas del día y ellos imprimen en la sociedad lo que les parece correcto y la sociedad lo toma” (Daniel). A “lo bueno lo llaman malo y a lo malo lo llaman bueno” los medios seculares son responsables, para algunos, de invertir sentidos, de naturalizar y fomentar valores no cristianos con respecto a la sexualidad, el matrimonio, el noviazgo o el éxito en la vida⁵. Por último, el factor social más nombrado en las entrevistas a la hora de hablar de los problemas del país es la familia. Ella aparece como expresión, síntoma, de la crisis de la sociedad, pero también como responsable en la medida en que el modelo de familia disfuncional -con padres divorciados, terceras personas en cuestión o hijos no reconocidos- es no sólo tolerado, sino también difundido. El ámbito familiar se transforma por lo tanto en un área de activa intervención religiosa bajo la forma de encuentros, cursos especializados, literatura de consulta y prédicas semanales. De esta manera, podemos ver que la clave de interpretación que se pone en juego al reconocer los factores sociales que influyen en la situación del país, hace blanco por ahora en la dimensión de los valores antes que en la dimensión material.

Finalmente, surge el nivel Colectivo. Lo denominamos de esta forma para destacar la mención de la iglesia como un agente responsable e involucrado en la resolución de los conflictos sociales. Desde diferentes posiciones -centrales, intermedias y periféricas- los entrevistados suelen hacer propio un llamado al protagonismo de la comunidad cristiana en la transformación del “mundo”, como aparece en la última cita de Alejandra que marcamos antes. “La sociedad está cegada por el Diablo y los que quedan para actuar somos nosotros”, plantea Fabio en la misma dirección; o como dice Diego: “La iglesia tiene un llamado y tiene que ser luz en medio de las tinieblas”. En nuestras entrevistas es recurrente que los diagnósticos sociales culminen con el reconocimiento de Rey de Reyes como un modelo, el ejemplo de una institución activa, confiable que se compromete con los problemas de sus miembros, con el barrio y la Argentina. Esto es en parte un reflejo de los discursos de liderazgo que circulan dentro del neopentecostalismo y que la iglesia incorpora, ajustándolos a sus necesidades, pero conservando la propuesta de “llevar el Evangelio” a todos los ámbitos de la vida, reactualizando a su modo la lógica de la religión integral. Por ahora, se trata de señalar solamente la presencia marcada en el corpus de entrevistas de una tendencia a interpretar la situación del país en los términos de un compromiso social entre el cristiano, la iglesia y el “mundo”.

Para concluir es importante subrayar nuevamente que los cuatro niveles mencionados son clasificaciones analíticas que surgen del trabajo de campo, de las regularidades que es posible establecer en base a las respuestas de los entrevistados. No son de ninguna modo excluyentes entre sí. De hecho conviven, se potencian y refuerzan mutuamente articulando la perspectiva cosmológica con la biográfica, contraponiendo a veces los factores sociales, es decir, la figura de la política o los medios de comunicación, al rol de la iglesia. Las combinaciones dependen del modo en que los mismos agentes se apropian y negocian los significados del lenguaje religioso según los recursos con los que cuentan en un momento determinado. Un rasgo llamativo que podemos insinuar al menos como una tendencia dentro de nuestro corpus de entrevistas y que deberá ser constatadas con nuevas investigaciones, consiste en la presencia dominante del nivel cosmológico en las posiciones periféricas mientras que en las posiciones del núcleo duro predomina el nivel social a la hora de construir un diagnóstico sobre la situación de la Argentina.

Es posible que estas tendencias se correspondan con la posesión o no del respaldo simbólico y la legitimidad que otorga el ejercicio de funciones que lleva a que, por ejemplo, un co-pastor insista en el impacto de las medidas políticas en el plano familiar, abstrayéndose casi por completo de la dimensión religiosa, mientras que un miembro periférico se enfoque exclusivamente en cuestiones espirituales, en la acción del Diablo o la herencia del “mundo” en la sociedad. Puede ser que lo que esté de fondo sea el intento de la periferia por compensar simbólicamente -a través del manejo sutil de los conocimientos bíblicos y las experiencias numinosas- la ausencia de la autoridad legítima que detentan los especialistas. Para profundizar en torno al diagnóstico social de los evangélicos vamos a explorar a continuación las representaciones sobre las formas seculares de protesta que encarna el movimiento de piquetero en nuestro país.

2- Los límites de la protesta: el caso de los piqueteros

El lenguaje religioso les permite a los creyentes reconstruir un diagnóstico sobre la situación del país, a través de la combinación creativa de diferentes niveles de interpretación en los que se incorporan, como pudimos ver, la perspectiva cosmológica, la biográfica, la social y la colectiva. Más allá del juego de articulaciones, el análisis común de los entrevistados los lleva a reconocer la existencia de una crisis en la Argentina cuyos orígenes son espirituales -alejamiento de Dios, idolatría, materialismo, presencia del pecado etc.-, pero se expresan de manera cotidiana en la pérdida de los valores cristianos y el impacto que genera en todos los ámbitos, especialmente, en la familia. La conciencia evangélica de vivir en una sociedad conflictiva nos lleva a preguntarnos por las representaciones de los creyentes respecto a los sectores que eligen a la movilización social como forma de reclamo para luchar por sus derechos. Este es caso del movimiento piquetero que supo encarnar la renovación de las formas tradicionales de acción colectiva, como los sindicatos o los partidos políticos, a partir de nuevos métodos de protesta y formas de organización⁶. Representan sin duda una de las expresiones más interesantes del campo político argentino de los últimos veinte años y conservan actualmente una presencia pública importante que divide las opiniones de la sociedad. En el presente apartado nos proponemos continuar nuestras exploraciones en torno a la orientación social del neopentecostalismo, indagando en la postura de los miembros de Rey de Reyes sobre este movimiento. La visión evangélica del “mundo” presenta nuevas aristas y matices cuando se la confronta con las urgencias de la política en su versión, quizás, más heterodoxa y, en su momento, disruptiva.

En un principio era un lugar común para los científicos sociales de la religión identificar políticamente a los grupos pentecostales con los partidos conservadores y con el rechazo de la protesta social. Existían poderosas razones para pensar de esta manera dado que los estudios clásicos demostraban convincentemente la matriz conservadora de los pentecostales al indagar en la ética individualista (d’Epinay, 1968:157-161) o en el carácter sectario de su moralidad (Camargo, 1968: 153-155). Con el surgimiento de iglesias autónomas y el abandono progresivo de la perspectiva misionera el panorama se volvió más complejo. Las experiencias históricas de apoyo a la revolución Sandinista en Nicaragua, la presencia pentecostal en Chiapas como refugios de etnicidad o el respaldo explícito a la dictadura del General Ríos Montt en Guatemala, estudiado por David Stoll (1990), ponían en evidencia las múltiples formas que puede adoptar el vínculo entre religión y política. En este sentido, las investigaciones posteriores se focalizaron especialmente en las formas de inserción dentro el juego democrático en Perú, con Alberto Fujimori, y sobre todo en Brasil con la *Iglesia Universal del Reino de Dios* en donde se destacan

los trabajos de Ari Oro (2003, 2007), Campos Machado (2006) y Paul Freston (1993, 2001). De esta forma vemos que las variaciones de la experiencia religiosa nos advierte sobre la necesidad de ser cauteloso en el análisis de la relación que establecen o pueden establecer los pentecostales con los movimientos de protesta social. Veamos a continuación -no a través de documentos institucionales, ni de encuestas, ni de análisis teológicos- qué dicen los entrevistados cuando se les pregunta por las organizaciones piqueteras.

“Creo que fueron emergentes sociales. Esto surgió como una problemática social, como algo que sucedió en el país y de alguna manera la gente salió a reclamar o a querer tener esos derechos. Si sirve o no sirve habría que ver qué objetivos tiene cada uno, habría que ver qué los mueve y qué respuesta tienen ellos con respecto a lo que reclaman. Para dar una respuesta tendría que meterme donde están ellos y meterme en sus zapatos, ¿no?” (Cristina, líder)

“(…) No compartimos algunas cosas como la violencia, no compartimos que a veces destruyan la ciudad o molesten al ciudadano común que tiene que ir a trabajar, pero no cuestionamos sus razones. No decimos, están equivocados, lo que están exigiendo o pidiendo está mal. Creemos que no es la forma y que hay otras formas que pueden dar mucho más.” (Pablo, co-pastor y líder)

“En la Argentina, lamentablemente, se forman grupos desde la situación de una necesidad extrema, entonces se forman grupos a partir de las heridas. Por supuesto que lo que deseamos y lo que queremos es que esas heridas desaparezcan. El primer movimiento piquetero que fue el de Cutralcó tenía que ver con el hecho de la pérdida del trabajo y la pérdida de trabajo ahí involucraba que esa ciudad se moría porque vivía de YPF. (...) Nosotros tenemos que aprender como comunidad a tener los oídos abiertos para restaurar las heridas, eso a nosotros como nación nos va a hacer una nación diferente.” (Ricardo, líder)

“Creo que los piqueteros, las personas que piden, reclaman... yo creo que reclaman lo justo, lo que ellos necesitan. Realmente no está desde el punto de vista de condenarlo ni de juzgarlos. Cuando uno tiene hambre ¿qué puede hacer? pedir. Ahora más allá de como pidan ellos, quemando, rompiendo, destruyendo, eso queda a criterio de las personas, pero yo pienso que hay otras formas de reclamar.” (Jorge, seguridad Escuela)

“Toda persona tiene derecho a expresarse, toda persona tiene derecho manifestarse en lo que es correcto. Vos tenés derecho a defender tus derechos puesto que las leyes están puestas para cumplirlas. Hay leyes laborales y están para cumplirlas. Pero también hay que entender una cosa tus derechos terminan donde comienzan los míos. Con respecto a los piqueteros yo tengo en claro una cosa: Dios dice que vos tenés derecho a protestar, a defender lo que es tuyo, pero nunca perjudicando a otros” (Julio, miembro periférico)

Al igual que las citas del apartado anterior sobre la situación de la Argentina, el tema de los piqueteros pone en evidencia una actitud reflexiva de los entrevistados no sólo frente al grabador, sino también durante las charlas informales. Lejos de las respuestas mecánicas, los miembros de las tres posiciones de la iglesia ensayan una posición propia, recuperando elementos en muchos sentidos contrapuestos a las representaciones dominantes que pesan sobre estos grupos. Los niveles cosmológicos, biográficos, sociales y colectivos surgen en sus discursos, pero de forma diluida en comparación con las reflexiones sobre el origen de los

problemas sociales. Una diferencia importante entre las representaciones del apartado anterior y las que trabajamos ahora, consiste en que la pregunta por los movimientos piqueteros remite directamente al problema evangélico de la relación con las autoridades humanas, pero también al problema análogo de la crítica de la injusticia. El principio de la *adecuación activa*⁷, aparece como una tensión latente en el discurso de los entrevistados. Por un lado el *polo de la adecuación* remarca la necesidad de un respeto indiscutido por las autoridades. De hecho la parte cinco del Manual III de la Escuela de Vida enseña sobre la importancia de “*la obediencia en tres áreas sociales de la vida: en el mundo, en la familia y en la iglesia*” (2006:129). Aquí plantea de forma directa la cuestión de las autoridades terrenales:

“¿Y que decir acerca de las autoridades terrenales? ¿Utilizó Jesús prerrogativas para no respetarlas? De ninguna manera, antes bien, cumplió toda justicia pagando impuestos, y aceptando aún el dolor del castigo físico, para cumplir con la voluntad del padre. Cristo es nuestro ejemplo de vida bajo autoridad (...) Tenemos que ser conscientes que el Señor nos ha delegado autoridad para ganar esta ciudad, pero no podremos ejercerla eficazmente si no aprendemos a estar en obediencia a nuestras autoridades. Jesús fue nuestro ejemplo con su vida de obediencia hasta la muerte. Cuidémonos de la rebeldía que infecta nuestro corazón y hace abortar los planes de Dios para nuestra vida” (Manual III de la Escuela de Vida, 2006:127)

La sumisión y la obediencia, insiste el manual, tienen que ver tanto con la actitud como con la conducta del cristiano. De esta forma, podemos decir que refuerzan una disposición frente a la figura de la autoridad en términos de reconocimiento. No importa si las autoridades son espirituales, este es el caso, del líder de la célula, los Timoteos, los supervisores y la posición del pastor, o si se trata de autoridades terrenales, de los padres, los maestros en la escuela, los maridos, el jefe en el trabajo, la policía, los funcionarios o los gobiernos de turno. Los esquemas de percepción y disposición de la ética evangélica se orientan hacia la aceptación del orden social, con sus jerarquías y desigualdades, en un momento determinado. En este sentido, la mediación de las formas simbólicas del neo-pentecostalismo refuerza la correspondencia entre las estructuras mentales y las estructuras de poder, haciendo de las autoridades históricas principios sagrados de clasificación de la realidad. Si restringimos el fenómeno a esta dimensión se cumplen sin duda las palabras de Karl Marx (1963:73) cuando en “El comunismo del periódico Rheinischer Beobachter” escribía que “*Los principios sociales del cristianismo predicán la necesidad de una clase gobernante y una oprimida, y lo único que tiene para esta última es el piadoso deseo de que la otra se muestre caritativa.*” Las mediaciones simbólicas de la religión pueden ser -y en parte son- un poderoso fundamento del orden establecido. Por eso, desde el polo que denominamos con el término de adecuación el movimiento piquetero parece ir en contra del principio de sumisión y respeto por las autoridades de “este mundo”, utilizando metodologías de choque que identifican las citas, como el uso de la violencia, los enfrentamientos con la policía, la interrupción del tránsito, las peleas con otros ciudadanos, el ocultamiento del rostro o la producción inevitable de destrozos durante las marchas. El rechazo del método y el respeto por la institucionalidad igualan sin duda a los evangélicos con los sectores más conservadores de la sociedad, aquellos que reproducen, siguiendo a Maristella Svampa (2005:257), el “*consenso negativo contra las organizaciones piqueteras*” que se afianza durante el gobierno de Néstor Kirchner entre el 2003 y el 2007.

Sin embargo, la postura religiosa adopta nuevos matices y complejidades si se la observa desde el *polo activo*, que complementa el primer momento de la adecuación a la sociedad con un impulso a actuar sobre ella y transformarla. Es interesante señalar que la misma “sensibilidad evangélica” que se somete a las autoridades -en sus versiones sagradas y profanas- habilita a su

vez al reconocimiento de las necesidades sociales, al derecho a manifestarse, a reclamar lo justo, a hacer que se cumplan las leyes. Así como el sufrimiento puede transformarse en capacitación, el discurso institucionalista de la autoridad puede reconvertirse en el derecho a exigir que se cumpla con las reglas de juego. El hecho de que los entrevistados, en casi todos los casos, no pongan en cuestión las razones que mueven a la protesta, sino que las valoren como causas justas plantea una ruptura con los sentidos dominantes construidos en torno a los piqueteros. Siguiendo nuevamente a Svampa en sus análisis sobre el “consenso negativo”, la autora plantea la acción implícitamente orquestada entre el gobierno kirchnerista y los medios masivos de comunicación que lleva a criminalizar el reclamo piquetero, estigmatizando la protesta como enemiga de la estabilidad democrática. El lenguaje religioso contribuye a tomar distancia de las censuras del sentido común identificándose con la necesidad y con la crítica de la injusticia. “*Los cristianos vivimos en el mundo, pero no somos del mundo*”, me recuerda Alejandra de veintiún años al hablar de los discursos mediáticos sobre los piquetes. Este desapego por el “mundo de los hombres”, propio de la tradición profética dentro del cristianismo, se traduce en una tendencia a reconocer las demandas de trabajo, salud y educación de los sectores socialmente dominados, a los que pertenece el grueso de la población evangélica. Desde el polo activo es necesario tener los “*oídos abiertos*”, como insiste Ricardo de cuarentaisiete años, a las “*heridas*” sociales y espirituales de estos grupos para responder a sus problemas. No se trata tan sólo de hacer de la iglesia un medio de expresión del malestar social, una forma de protesta simbólica como planteaba acertadamente Francisco Rolim durante la década del ochenta. Ahora la cuestión consiste en reconocer la legitimidad de los reclamos y en ensayar formas alternativas de acción que tengan a la iglesia, a la comunidad evangélica, como protagonista del cambio. A continuación vamos a trabajar con los ejemplos que emergen de las entrevistas para reconciliar la lucha social con la lucha espiritual.

3- Lucha social, lucha espiritual

La sensibilidad evangélica que refuerza el neo-pentecostalismo en los últimos diez años tiende a orientarse paulatinamente hacia el mundo social con sus problemas y conflictos. En este sentido, la superposición del “Evangelio” con los ámbitos seculares produce un impacto que se expresa en la perspectiva de los creyentes en su intento por conciliar, extender y redefinir los principios religiosos cuando se los confronta con los distintos dominios de la sociedad. Desde esta clave, la pregunta por el movimiento piquetero pone en evidencia, como pudimos ver, la tensión entre el reconocimiento y la crítica de las protestas sociales. Aquí cobra relevancia el concepto de *adecuación activa* como un modo determinado de orientación frente al mundo. Pero, ¿qué ocurre cuando se aplica esta noción para pensar alternativas a las formas convencionales de lucha social? En el presente apartado nos proponemos explorar las opciones y referencias recurrentes de los entrevistados frente a este interrogante. Vamos a ver que el modo cristiano de defender los derechos consiste en radicalizar en parte las reglas existentes, es decir, transformar el mundo marchando a favor de él.

Durante las conversaciones con los miembros de Rey de Reyes era llamativa la referencia al modelo japonés de protesta como ejemplo paradigmático de una forma de manifestación pacífica y efectiva, que logra su objetivo sin perjudicar a otros sectores. La protesta productiva aparece en las representaciones y el discurso de los creyentes como el reverso exacto de las acciones piqueteras.

“Hay muchas formas de poder manifestarse sin llegar a lastimar o perjudicar a otros. Yo lo tomo esto como algo más concreto. Mirá los japoneses por ejemplo. El japonés cuando quiere protestar por algo en su trabajo... Ellos trabajan seis horas por la cantidad de personas que son y por lo que es su convenio de trabajo. Pero cuando no están de acuerdo con algo, ellos fichan su tarjeta y trabajan seis horas más, están haciendo mucho más. Entonces tienen una forma de manifestarse que no genera ningún conflicto hacia vos.” (Julio, ex miembro de Rey de Reyes)

“Se comenta que en Japón una forma de manifestarse para pedir aumento es multiplicar la producción. A mí me parece que no es nada malo. Lo malo es sentarse y decir: ah! no me aumentaron entonces no hago nada. No es la forma. Si yo quiero un aumento voy a demostrarle a mi jefe, mi patrón que lo merezco, pero voy a demostrarlo trabajando, ¿entendés? Y creo que la forma de ayudar al país a cambiar no es la del piquete, pararme acá, frenar y cortar. Yo creo que nosotros como cristianos tendríamos que ir y en vez de hacer un piquete decir: ¿qué hace falta?, ¿qué podemos ayudar?, ¿qué podemos hacer como pueblo cristiano?”. (Hugo, Consejería)

“No sé que es lo que los mueve a estas personas a hacer los piquetes o los distintos tipos de protesta, no sé. Yo creo que tampoco somos tontos como para dejar que nos metan los dedos en los ojos y que se estén riendo de nosotros. Creo que un cristiano también tiene que opinar en ese tipo de cosas...pero por ahí hay otras formas. Vos fijáte los japoneses, cuando protestan ¿qué hacen? Trabajan más. En vez de parar ellos producen más. Son distintas maneras de ver las cosas y los dos están protestando.” (Juan, Fundación)

Una de las primeras impresiones del contrapunto entre el modelo japonés y el piquete era el desconocimiento que, a nuestro entender, mostraban los actores del origen del conflicto dado que la situación del piquetero no es la del trabajador peleando por sus condiciones laborales, sino la del desocupado que exige la restitución de su puesto. En este sentido la protesta productiva es impracticable al menos que se contemple la experiencia de las empresas recuperadas por los trabajadores, que la mayoría de los entrevistados desconocían. Sin embargo, al profundizar las charlas estas primeras impresiones eran redimensionadas en función de las estructuras de significado más profundas que acompañaban el razonamiento de los creyentes y nosotros no podíamos reconocer. Existen por lo menos dos rasgos fundamentales que se desprenden de las citas mencionadas. El primero, consiste en lo que podríamos denominar como una *economía de signos o referencias* que comparten los miembros de la iglesia. La participación en espacios comunes -pensemos por ejemplo en los cultos, la escuela, las reuniones de célula o las actividades conjuntas- pone a disposición de los agentes un conjunto de prácticas, símbolos y discursos que circulan dentro de la comunidad religiosa. Por eso no es extraño que representantes de las tres posiciones institucionales de Rey de Reyes utilicen el ejemplo del modelo japonés a la hora de ensayar alternativas a la protesta piquetera. Después de todo es uno de los recursos que aplican los pastores en las prédicas, los maestros en la Escuela de Vida y los líderes en los grupos celulares para hablar de la necesidad de un cambio positivo a través del trabajo. Forma parte del universo simbólico de la vida evangélica y es sin duda una forma de diferenciarse de las opiniones convencionales. Aquí surge también la referencia paradigmática al pueblo guatemalteco conocido con el nombre de Almolonga. Para los cristianos es el modelo de un pueblo bendecido, prosperado por Dios, gracias a la experiencia de evangelización del 92% de sus habitantes. Cuentan que las cárceles cierran por la disminución drástica de la delincuencia,

que los cultivos duplican su tamaño, que la pobreza y la corrupción son cosas del pasado. El portal evangélico “God Tube” presenta videos y noticias detalladas sobre estos episodios. En la economía de signos del universo evangélico, Almolonga, ocupa el lugar de la tierra transformada por el poder divino, representa el potencial de cambio que subyace a cada nación y a cada pueblo. De ahí que la protesta productiva de Japón derive en el ejemplo de Guatemala, confirmando el carácter transnacional de los paisajes o flujos culturales que moviliza la religión (Appadurai, 2001:45). Ambas referencias cobran significado dentro del neo-pentecostalismo al condensar, a su manera, los signos del cambio posible que confrontan a la realidad social con formas alternativas de crecimiento.

El segundo rasgo, tiene que ver con una estrategia de cambio que apunta a radicalizar lo existente a través del reconocimiento de su dimensión espiritual. El concepto de *adecuación activa*, que define el horizonte en que se resocializa el sujeto, es clave para comprender esta mirada. Podemos plantear que el modelo japonés expresa en el plano de la protesta social la orientación cristiana frente al mundo y sus distintos dominios. El punto de partida para expresar una diferencia y actuar sobre el entorno consiste en la adecuación con las reglas del juego social, con las instituciones, las jerarquías, en una palabra, con las estructuras de poder y las autoridades en un momento determinado. La adecuación con la realidad objetiva establece la base sobre la que se afianza el *ethos* del neo-pentecostalismo para intervenir activamente en la modificación de las reglas. En este sentido, la misma dimensión espiritual que sacraliza el orden existente funciona a su vez como un poderoso fundamento motivacional de la conducta que habilita a las personas a introducir modificaciones en los espacios cotidianos de interacción. Aquí se conjuga la tensión propia de todas aquellas imágenes religiosas que intentan conservar a la sociedad transformándola. Es interesante señalar el modo en que, por ejemplo, Diego de treinta y tres años -un miembro periférico de Rey de Reyes- aplica el mismo principio para referirse a la necesidad de que el “Evangelio impacte” en los movimientos de protesta como es el caso de los piqueteros:

*“Lo fundamental es que son almas por las que el Señor murió y tendríamos que llegar a ellas, eso sería fundamental; son almas que tenemos que llegar al conocimiento de ellos. (...) entonces, que esa gente que está reclamando lo material, reclame lo espiritual, que si son capaces de cortar las calles, agarrarse a palos con la policía, si son capaces de llevar esa lucha pero a lo espiritual, de agarrarse a piñas con el Diablo por un alma, **si son capaces de llegar a ese extremo de dar la vida por un ideal, que la den por Cristo**, en el cual si hay recompensa de fruto sólido, concreto, real...por que un movimiento político, social, pueden lograr logros, han transformado países, han transformado la historia, pero se han caído.”* (Diego, ex miembro de Rey de Reyes)

La adecuación aparece nuevamente, pero en relación a las mismas prácticas de este movimiento. No se trata de marginarlos, ni de descalificar el sentido de su protesta. El objetivo para Diego es redireccionar su lucha, reconvertir sus convicciones en función de ideales espirituales, más permanentes y sólidos que las conquistas sociales. Así como el sufrimiento puede ser trasmutado en capacitación, toda actividad humana es plausible de orientarse según una perspectiva espiritual. Si existe una propuesta de cambio de la sociedad en el neo-pentecostalismo ella responde a un criterio de radicalización de las reglas sociales tal y como se presentan al creyente en la vida diaria: transformemos las relaciones laborales trabajando más, transformemos a la protesta piquetera incorporando su espíritu combativo a la vida cristiana, redefinamos la política participando en ella. “¿En dónde está la revolución evangélica de la que todos hablan? ¿En donde está el cambio radical?” se preguntaba el pastor Alejandro Quiroga durante la convención internacional de líderes -Generación de fuego- el 5 de septiembre del

2008. Y seguía: “Es el momento de que la iglesia impacte en los medios, en la política, en el arte...en la sociedad! Hay que perder el miedo a la manifestación porque el avivamiento es para adentro, para la iglesia, pero la revolución se hace en la calle.” Esta llamada a revolucionar el mundo expresa, entre otras cosas, el sentimiento de quietud que experimentan los líderes al no poder trasladar, como quisieran, la renovación religiosa hacia los diferentes dominios de la sociedad.

Conclusiones

El ethos social del neo-pentecostalismo

Hacia fines de la década del sesenta Christian Lalive d’Epinay elabora uno de los diagnósticos más importantes de su tiempo en torno a la ética social del pentecostalismo y el protestantismo chileno, que marcará el horizonte de los estudios posteriores. Pese a los límites epistemológicos de la perspectiva funcionalista, que sintetiza claramente Ricardo Mariano (2008), este autor logra establecer los ejes de las discusiones futuras sobre el tema. Los resultados de su encuesta, realizada a estudiantes y pastores pentecostales y protestantes -en su mayoría metodistas-, arrojan datos concluyentes sobre la posición religiosa de estos grupos ante los partidos, las organizaciones sociales y los problemas socio-políticos de América Latina. Para d’Epinay (1968:157-161) la ética social del pentecostalismo lleva a un alejamiento del mundo en donde predomina el desinterés por las cuestiones de Estado así como la desconfianza y el rechazo a cualquier forma de intervención en la sociedad por fuera del trabajo evangelizador. Por eso, caracteriza a esta ética con el tipo niebuhriano⁸ “*Cristo contra la cultura*” para referirse a la naturaleza dualista y polarizadora del pensamiento pentecostal en consonancia con las motivaciones teológicas de su escatología. En contraposición, la ética protestante evidencia en su diagnóstico un mayor potencial de involucramiento con el mundo, especialmente, en relación a la defensa de los derechos de la iglesia y a la posibilidad de convertirse en rectora de las normas de acción política. A ella le corresponde, retomando la tipología de Richard Niebuhr, el modelo de “*Cristo y la cultura en paradoja*” dado que existe una relación ambivalente con los problemas sociales de su tiempo. Nuestro autor concluye su análisis contraponiendo el dualismo radical de los pentecostales con una nueva generación de teólogos protestantes capaces de acercar la religión al tipo “*Cristo, el transformador de la cultura*”, es decir, a una ética evangélica dispuesta a transformar la sociedad desde adentro, aceptando las reglas de juego sin perder su identidad.

Es probable que la importancia metodológica que le asigna d’Epinay a los especialistas -o sea, a los pastores en su posición de representantes privilegiados del movimiento religioso- y a los acentos teológicos -como un reflejo muchas veces mecánico de los fundamentos motivacionales de la acción- lo haya llevado a percibir el germen del cambio de la ética social en la nueva teología protestante, descartando de plano al pentecostalismo. Sin embargo, la experiencia histórica terminó invirtiendo los términos de su diagnóstico. Podemos decir que son justamente los pentecostales quienes, tiempo después, movidos por la necesidad de expandirse, ensayan nuevas formas de relación con la cultura popular, ensamblando el lenguaje de los sectores a los que apuntan con los medios técnicos disponibles en cada momento. Este pasaje, que da origen a lo que se denomina en el mundo académico como el neo-pentecostalismo, plantea una ética social renovada en donde se reestructuran los elementos ya dados de esa primera matriz misionera, para utilizar la expresión de Marostica (1997:51-60), incorporando

nuevas variantes. Se trata de un desplazamiento que ha sido documentado, con matices y diferencias, por distintos investigadores (Mariano, 1995; Oro y Semán, 2000; Marostica, 1997; Miguez, 1998c; Freston, 1999; Corten y Marshall-Frattani, 2001). En relación a nuestro trabajo de campo podemos plantear que la iglesia de Rey de Reyes se inscribe en este giro hacia una nueva ética social todavía difusa.

En la Argentina, la iglesia de Rey de Reyes, como una expresión particular de los circuitos formales del neo-pentecostalismo urbano, actualiza a su manera el vuelco sobre la cultura y los problemas de la sociedad. En este sentido, más que de una ética nos gustaría hablar de un *ethos social* para tomar distancia de los modelos abstractos y normativos de la conducta, volcándonos al análisis de los hábitos o modos de ser aprendidos, que el individuo desarrolla en sociedad a lo largo de su vida. La acepción que le otorga Aristóteles a la noción de *ethos* al estudiarlo como una segunda naturaleza y que después la sociología incorpora y amplía añadiendo la dimensión corporal, cognitiva y simbólica, nos habilita a estudiar el “modo de ser” -el carácter- evangélico, como una construcción histórica anclada en las prácticas cotidianas. El *ethos social* de este grupo, entendido como la orientación religiosa frente al mundo, posee por ahora una forma incipiente. Se caracteriza por la circulación de nuevos discursos que hacen blanco en la necesidad de participar, involucrarse, “llevar el Evangelio” a todos los planos de la sociedad. Esta reedición, todavía frágil, de una matriz integral que caracterizó al catolicismo hasta mediados de los años setenta y que expresa, a nuestro entender, la lógica de la *superposición dinámica* (Algranti, 2007) que adopta el espacio de la religión en nuestro país, aparece reflejada en las representaciones de los creyentes.

El reconocimiento de la dimensión espiritual, pero también humana de los problemas sociales no culmina en el alejamiento escatológico del “mundo”, sino que apunta a transformar ambos planos de la realidad desde una respuesta cristiana. Ahora, el campo de acción del neo-pentecostalismo es por supuesto el sujeto, los valores y la familia, -tres ámbitos tradicionales de la iglesia- pero avanza también sobre el barrio, el entorno laboral, las necesidades sociales y por qué no, sobre los dominios desprestigiados de la política e, incluso, hacia todas las posiciones seculares de autoridad tanto en la esfera empresarial como en la mediática, la educativa y la cultural. En una palabra, la religión, el “Evangelio”, tiende a consolidarse discursivamente en los términos de una propuesta de cambio social capaz de superponerse con todos los ámbitos de la vida. El juego de las interpretaciones religiosas implica combinar creativamente las claves hermenéuticas -es decir, los niveles cosmológicos, biográficos, sociales y colectivos- en el marco de una práctica atravesada por la *adecuación activa* al entorno social; esto significa aceptar el orden de las cosas tal y como se presentan, pero apostar a la transformación del medio radicalizando sus principios. Aquí pueden incorporarse significantes de otras cadenas discursivas en la medida en que el trabajo retroactivo de significación les otorgue un sentido “evangélico” a las nociones utilizadas. Es posible hablar de política, revolución, lucha social, movilizaciones, derechos y demandas dentro de una matriz evangélica que fija los significados a partir de la producción discursiva de la necesidad de un cambio. En el caso de Rey de Reyes sus puntos fuertes como iglesia refieren a un *ethos social* que en el plano del discurso y las representaciones de los sujetos se extiende a todos los dominios de la vida, haciendo del cristianismo un motor de cambio, que hasta el momento se hace efectivo sólo en la asistencia social, en la educación y en el trabajo con las necesidades subjetivas y familiares de sus miembros. En fin, se trata de una subpolítica, para utilizar el término de Beck, “desde abajo”, invisible, subterránea, en la que se construyen espacios cambiantes de sociabilidad que configuran una red ampliada de pertenencia desde donde es posible intervenir socialmente. La dimensión más política del neo-

pentecostalismo consiste, a nuestro entender, en la habilidad para reunir a las personas dispersas en ámbitos comunes de participación en los que comienza a consolidarse un discurso común sobre la necesidad y la posibilidad de una transformación de la sociedad a partir de fundamentos religiosos.

Bibliografía

Algranti, Joaquín. (2007). “La insurrección de las minorías: el caso del pentecostalismo. Aportes para una revisión crítica del concepto de campo religioso en la Argentina”. En *Interpretaciones, Revista de Historiografía y Ciencias Sociales de la Argentina*, n° 3. <http://www.historiografia-arg.org.ar>

Appadurai, Arjún. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bastian, Jean, Pierre. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Camargo, C, P, F. de. (1968). “Religoes em Sao Paulo”. En Marcondes, J.V., (org.) *São Paulo: Espírito, povo, instituição*. Sao Paulo: Pionera.

Campo Machado, María. (2006). *Política e Religião. A participação dos evangélicos nas eleições*, Rio de Janeiro: FGV Editora.

Corten, A. y Marshall-Frattani, R. (2001). *Between Babel and Pentecost, Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington: Indiana University Press.

D’Epinay, Christian. (1968). *El refugio de las masas*. Chile: Del Pacífico, S. A.

Dodson, M. (1997). “Pentecostals, Politics, and Public Space in Latin America”. En Cleray, Edward y Stewart-Gambinos, Hannah (eds.) *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, pp. 25-41, Westview Press.

Freston, Paul. (1999). “Neo-pentecostalism in Brazil: Problems of definition and the struggle for hegemony”. En *Archives de Science Sociales des Religion*, Année 44, 105, pp. 145-161, Paris.

-(2001) *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge: University Press.

Gramby-Sobukwe, S. y Hoiland, T. (2009). “The Rise of Mega-Church Efforts in International Development: A Brief Analysis”. En *Transformation* Vol. 26, N° 2, pp. 104-117.

Mariano, Ricardo. (1995). *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*, Tesis de Maestría, Universidade de São Pablo.

Mariano, Ricardo (2008) “El refugio de las masas: recepción de la obra de Lalive D’Epinay y El Refugio”. En

Revista Cultura y Religión, Vol II, N° 2, www.revistaculturayreligion.cl

Marostica, M. (1997). *Pentecostals and politics: The creation of the evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993*. Tesis de doctorado, University of Berkeley.

Marx, Carlos y Engels, Federico. (1963). *Sobre la religión*, La Habana: editora política.

Miguez, Daniel. (1997). *To help you find God: The making of a pentecostal identity in a Buenos Aires suburb*, Amsterdam: Vrije Universitat.

Oro, Pedro. (2003). "A Política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religiosos e políticos brasileiros". En *Revista brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 18, N° 53, pp. 52-69.

Oro, Pedro. y Semán, P. (2000). "Pentecostalism in the Southern Cone Countries: Overview and Perspectives". En *International Sociology*, Vol, 15 No.4, pp. 605-627.

Rey de Reyes (2006) *Escogidos con un propósito*, documento de la iglesia. Ministerio a las naciones, Escuela de Vida, Nivel 3, Buenos Aires, ediciones propias.

Semán, Pablo. (2000). *A Fragmentacao do cosmos: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires*. Tesis doctoral, Porto Alegre.

Stoll, David. (1990). *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley: University of California Press.

Svampa, Maristella. (2005). *La sociedad excluyente. La argentina bajo el signo del neoliberalismo*. Buenos Aires: Taurus.

Thumma, S. y Dave, T. (2007). *Beyond Megachurch Myths: What We Can Learn from America's Largest Churches*, Jossey-Bass publisher.

Wynarckzyk, Hilario. (2000). "Los evangélicos y la política en la Argentina. Actualización de nuestro conocimiento del tema". En *Boletín de lecturas sociales y económicas*, pp. 52-66, Buenos Aires:UCA.

Westmeier, K,W. (1999). *Protestant Pentecostalism in Latin America. A Study in the Dynamics of Missions*, Cranbury, New Jersey: Associated University Press.

Notas

¹ Sociólogo, Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, profesor en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y miembro del *Área de Sociedad, Cultura y Religión* del CEIL-PIETTE del CONICET. (UBA-CONICET). jalgranti@hotmail.com

² Nos referimos especialmente a las investigaciones de Daniel Míguez (1998b, 1998c). En su trabajo de campo sobre la iglesia evangélica de Villa Eulalia el autor explora las explicaciones de los creyentes sobre la realidad social, profundizando en el impacto de la identidad pública que propone el pentecostalismo y en el modo en que se interpretan los problemas sociales.

³ El sistema de integración en “células” -pequeños grupos de 6 a 10 personas a cargo de un líder- que propone la iglesia, configura tres posiciones claramente definidas en el espacio social de Rey de Reyes: nos referimos al *núcleo duro* de pastores, co-pastores y jefes de ministerio, los *cuadros medios* de líderes y supervisores y la *comunidad periférica* como el grueso de la congregación que asiste a los cultos, pero que no cuenta con una posición de autoridad en la estructura jerárquica de la organización. Estas tres posiciones divididas por criterios de responsabilidad interna y formación religiosa, definen a su vez tres modos de pertenecer a la iglesia según el grado de adscripción a las reglas, normas, discursos y prescripciones sexuales, alimenticias y sociales.

⁴ Siguiendo a los estudios de Thuma y Travis (2007) y Gramby-Sobukwe y Hoiland (2009), podemos denominar a Rey de Reyes como una mega-iglesia dado que se trata de una organización religiosa de grandes dimensiones con una congregación de 22.000 miembros, organizados hacia adentro en grupos relativamente autónomos, pero interdependientes de trabajo y en áreas o ministerios abocados a una tarea en particular -evangelización, coro, asistencia social, consejería, deportes, medios de comunicación etc-. El Ministerio fue fundado en 1986 por el Pastor Claudio Freidzon y se encuentra ubicado en la zona norte de la Capital Federal en el barrio de Belgrano. Su localización marca un hito importante en la geografía pentecostal dado que consume el esfuerzo histórico por acceder a los sectores de mayores ingresos, marcando el pasaje de la periferia al centro de la ciudad de Buenos Aires. Estas iglesias presentan una compleja red de relaciones internas con su sistema de autoridad y estructuras de gobierno. Generalmente, se trata de organizaciones transnacionales que participan de los circuitos externos de difusión y financiamiento, pese a que conservan una autonomía económica. Uno de sus rasgos distintivos de alguna de ellas consiste en el trabajo sistemático de formación de líderes religioso, ofreciendo de forma gratuita espacios de enseñanza y canales de promoción para los creyentes que intenten profesionalizarse en el “Evangelio”. En la Argentina existe, especialmente a partir de la década del noventa, una consolidación importante de las mega-iglesias dentro de los circuitos formales e informales, en el marco de un crecimiento general del mundo evangélico.

⁵ En este sentido no es extraño que una fracción de los grupos evangélico haya apoyado la nueva ley de medios audiovisuales votada recientemente en la Argentina.

⁶ Aunque es imposible resumir la historia dinámica de este movimiento en un párrafo podemos presentar algunos rasgos generales. Los primeros grupos piqueteros surgen en las provincias de Neuquén y Salta a mediados de 1996 como una reacción al impacto de las políticas de corte neo-liberal (privatización de empresas estatales y reducción del sector público) en las economías regionales. Pese a que su base social es heterogénea predomina la figura del desocupado como referente del movimiento. Su método de lucha es el corte de las rutas o el tránsito urbano, su forma de organización social es la asamblea y el trabajo territorial y su principal demanda es la recuperación de puestos laborales y la negociación de planes de ayuda social con el Estado. Como señala Maristella Svampa (2005: 242) las organizaciones de desocupados incorporan elementos de la lógica sindical, la lógica político partidaria y la lógica de la acción territorial. Es posible agrupar a las diferentes organizaciones según el modo en que se articulan y redefinen estas tres lógicas. Luego de un momento de auge del movimiento piquetero durante la crisis social del 2001 y el 2002 se encuentra actualmente (2008) en una etapa de fragmentación producto, en parte, de las estrategias de gobierno.

⁷ Al utilizar el término de *adecuación* nos proponemos hacer blanco en un aspecto central de los grupos neopentecostales vinculado a la capacidad de restituir la correspondencia básica entre los esquemas de expectativas, percepción y disposición de los sujetos con las condiciones sociales objetivas que ofrece un entorno cada vez más excluyente. Esta disposición se construye, en primera instancia, a partir del vuelco del universo religioso sobre las necesidades prácticas de los creyentes. Ahora bien, la adecuación debe ser analizada a su vez a partir del carácter profundamente *activo* que implica la restauración del vínculo individuo-sociedad. No se trata solamente de un reajuste y una transformación subjetiva de los modos del ver, del pensar y del actuar, sino también de un intento por impulsar este cambio hacia afuera. La orientación activa apunta justamente a trascender la instancia de adecuación con la sociedad, es decir, a ir más allá de una mera reinserción en los parámetros que exige el mercado de trabajo, el nivel de consumo o la familia -por nombrar algunas instituciones de referencia-, para promover una redefinición de lo social en los términos propios del universo evangélico.

⁸ Para un análisis detallado de esta tipología clásica sobre las formas de relación entre el cristianismo y la cultura ver Niebuhr, Richard (1975) *Christ and Culture*, Harper collins Torchlight, Nueva York.

