
LA POLITICA EN LOS MARGENES:

ESTUDIO SOBRE LOS ESPACIOS

DE PARTICIPACIÓN SOCIAL

EN EL NEO-PENTECOSTALISMO

JOAQUÍN ALGRANTI

Resumen: *el artículo apunta a estudiar los espacios de interacción, pertenencia y trabajo que ofrece el neo-pentecostalismo, a través de la iglesia evangélica de Rey de Reyes. El trabajo se encuentra dividido en tres partes. La primera parte, concierne al estudio de la morfología del ministerio. La segunda, tiene como objeto la caracterización general de los principales ritos evangélicos. Finalmente, la tercera parte, apunta al análisis del uso de las emociones, indagando en la capacidad de significación política que despliega el discurso neo-pentecostal en la Argentina.*

Palabras claves: *política, neo-pentecostalismo, espacios de interacción, emociones, morfología*

El objetivo del presente artículo consiste en estudiar los espacios de interacción, pertenencia y trabajo que ofrece el neo-pentecostalismo en la ciudad de Buenos Aires, Argentina. El desarrollo de redes ampliadas de sociabilidad, es decir, de ámbitos colectivos de encuentro e intercambio definidos en función de tareas específicas, invita a pensar el potencial político que subyace a las formas de organización religiosas. En realidad, el potencial no es algo que pueda establecerse exclusivamente a través de los aspectos morfológicos de gestión y distribución de los grupos humanos, también es preciso recuperar aspectos propios de los ritos y del uso de las emociones en el neo-pentecostalismo.

El estudio se encuentra acotado a un circuito restringido dentro del mundo evangélico que podríamos denominar con el término de *neo-pentecostalismo formal* para dar cuenta de un grupo relativamente nuevo de iglesias grandes de más de 20.000 miembros que crecen en zonas urbanas de clase media y media alta. Este es el caso por ejemplo, del Centro Cristiano Nueva Vida del pastor Guillermo Prein en Parque Patricios, la Catedral de la Fe del reverendo Carnival en Parque Chacabuco o la iglesia de Rey de Reyes del pastor Claudio Freidzon sobre la vamos a basar nuestra investigación. La idea de formalidad refiere específicamente a la búsqueda activa del respaldo de instituciones nacionales y extranjeras que contribuyen a una definición de si mismos en base a criterios simbólicos de legitimidad, trayectoria y reconocimiento social. A su vez, la adscripción institucional funciona como un poderoso criterio diferenciador hacia dentro del mundo evangélico, marcando la distancia con los circuitos ampliados de pequeñas iglesias informales con un altísimo grado de creación y dispersión, como supo anticiparlo d'Epinau (1968) en sus trabajos sobre Chile.

El artículo se encuentra dividido en tres partes. La primera parte, concierne al estudio de la morfología general del ministerio atendiendo a la estructura jerárquica, las áreas de trabajo y el sistema de organización celular. La segunda, tiene como objeto la caracterización de los principales ritos evangélicos dentro de la iglesia. Finalmente, la tercera parte, apunta al análisis del uso de las emociones, indagando en la capacidad de significación política que despliega el discurso neo-pentecostal en la Argentina. Los materiales originales del artículo incluyen la observación participante de diferentes cultos, actividades y reuniones de células a lo largo de cuatro años, y la realización de entrevistas abiertas, extensas y recurrentes a miembros de diferentes jerarquías, desde pastores y supervisores hasta creyentes periféricos alejados de la estructura eclesiástica de Rey de Reyes.

SOBRE REY DE REYES: COORDENADAS GENERALES

El Ministerio fue fundado en 1986 por el Pastor Claudio Freidzon y cuenta actualmente con más de 20.000 miembros. 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 consuma 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. La iglesia se extiende a través de librerías, negocios, tres templos, una fundación, señales de radio (FM Gospel 101.9), programas de televisión, el diario Enfoque, el Cristo Bar y su propia escuela, el Buenos Aires Christian School. El impacto geográfico de Rey de Reyes se traduce en una serie de circuitos definidos en base a una impronta cristiana que se expresa fundamentalmente a través de sus prácticas, como la evangelización pública, los grupos de encuentro y los círculos de sociabilidad, y de su estética relacionada a la arquitectura de sus templos así como a los modos de vestir y andar de los fieles.

La composición social de los participantes se inscribe – en su mayoría– dentro de los sectores medios y medios bajos, con un predominio general de mujeres y un alto índice de jóvenes. Los miembros se encuentran organizados en células. Se trata de un sistema de crecimiento, como vamos a ver más adelante, que permite ordenar a las multitudes dispersas que asisten al templo en una red de grupos diferenciados que actúan de forma conjunta. Rey de Reyes pertenece a la Unión Asamblea de Dios y suele contar con la presencia ocasional de pastores importantes del extranjero, como Luis Palau, así como con el apoyo de autoridades locales dentro del neo-pentecostalismo tales como el evangelista Carlos Annacondia de *Mensaje de Salvación*, el pastor Pedro Ibarra de la iglesia *El Puente* y el pastor Donald del Centro Familiar Cristiano.

MORFOLOGÍA GENERAL DE LA ORGANIZACIÓN RELIGIOSA

Para comenzar es preciso describir el sustrato material que actúa de soporte de la vida colectiva, configurando criterios de organización y distribución de las poblaciones. La morfología social apunta al estudio de la forma en que los grupos humanos se establecen sobre un territorio en base a sistemas de gobierno, jerarquías y división del trabajo (MAUSS, 1979). Rey de Reyes presenta cambios sustantivos en su morfología que lo lleva por etapas diferenciadas según la estructura de organización interna, el modelo de crecimiento y la impronta teológica. A continuación vamos a explicar a grandes rasgos los distintos niveles que componen actualmente las áreas del templo con los circuitos de autoridad y pertenencia en donde se integra a los miembros de la congregación. Nos vamos a focalizar especialmente en la estructura jerárquica, con

sus círculos internos de sociabilidad, el sistema de organización celular, que contribuye al crecimiento planificado de la iglesia, y los ministerios, como las áreas de trabajo que la institución ofrece a sus miembros.

Estructura Jerárquica

El análisis de la morfología social nos lleva a describir el sistema de organización interna de la iglesia, en base a los criterios de funcionamiento correspondientes a la última etapa de su desarrollo que comienza a partir de 1998 y se extiende hasta la actualidad. La estructura jerárquica presenta un modelo vertical en el sentido de que cada individuo que ocupa un lugar de liderazgo responde a un superior inmediato al que rinde cuentas sobre su desempeño con las personas que tiene a su cargo. Las autoridades más importantes en términos de capacitación religiosa, decisiones institucionales y proyección de la iglesia, son el pastor Claudio Freidzon y en un segundo plano su esposa Betty. La cadena de jerarquías continúa con un primer círculo de co-pastores compuesto por dos personas sumamente cercanas a Freidzon que lo acompañan desde sus primeras campañas evangelizadoras en la Plaza Noruega por el año 1986. El grado de autoridad de cada uno se corresponde con la responsabilidad de llevar adelante ministerios claves de la iglesia como son el Área de Jóvenes y la Escuela, sumado al privilegio de ser unas de las pocas personas que poseen sus propios cultos e incluso pueden reemplazar en ocasiones al pastor durante sus viajes. En una segunda línea encontramos lo que podríamos denominar como “aprendices de pastores”, es decir, los líderes en instancias de preparación para predicar en los cultos oficiales del templo. Cada uno de ellos aparece a cargo de áreas indispensables de la iglesia como es la Fundación, la Administración Contable y las Células de Jóvenes, la Consolidación de los nuevos miembros y la Intercesión Espiritual. Al círculo de los co-pastores lo sigue un segundo círculo de autoridad que agrupa a los responsables y sus ayudantes de cada uno de los diferentes ministerios que delimitan las áreas de trabajo de la iglesia; ellos constituyen el grueso de la estructura estable y rentada de la organización compuesta de 30 personas dedicadas tiempo completo a la vida religiosa. En un tercer nivel identificamos el círculo que corresponde a los supervisores de células; este grupo reúne a aquellos líderes que fueron ascendiendo en responsabilidad a medida que su propia célula fue creciendo y diversi-

Contornos del Sistema Celular

Las células son los espacios mínimos de interacción y pertenencia que ofrece Rey de Reyes a su comunidad. Todo miembro estable pertenece a una célula que oscila entre tres y doce personas a cargo de un líder seguido por un Timoteo que lo acompaña, como un aprendiz a su maestro, en cada una de las actividades. Entre ambos llevan adelante la vida del grupo a través de reuniones, entrevistas individuales y encuentros de oración dentro de los circuitos geográficos que ofrece la iglesia y más allá de ella en las casas particulares de los fieles. Los criterios de división de las células son por género, edad, estado civil y tareas desempeñadas en la institución; es por eso que existen múltiples ámbitos de inserción para el recién llegado según su situación personal. Hay células de adolescentes, jóvenes y ancianos, divididos en hombres y mujeres, también hay grupos para nuevos matrimonios y ya consolidados y células mixtas según las actividades de los creyentes en los distintos ministerios. Así por ejemplo los miembros que participan del coro, la escuela o el mismo equipo de fútbol tienen la oportunidad de formar parte del mismo grupo si lo desean. Según los datos obtenidos de diferentes informantes, existen alrededor de 2.070 células inscriptas de las cuales aproximadamente 1.100 pertenecen al área de jóvenes entre 12 y 30 años, 750 al grupo de mujeres de 30 a 55 y 210 a hombres adultos del mismo rango etario. Como queda en evidencia el núcleo más importante de la congregación son los jóvenes, divididos por género y con una mayoría femenina, seguido de las mujeres adultas. Por último aparecen los hombres entre 30 y 55 años como la población más difícil de captar y también de conservar no sólo para Rey de Reyes, sino también para todo el movimiento evangélico.

El dispositivo celular opera sobre diferentes dimensiones que hacen a la reproducción ampliada y el mantenimiento de espacios de sociabilidad: en términos temporales, la vida del grupo funciona sobre la base de la continuidad y la permanencia en donde el compañero pasa a ser el testigo regular de los acontecimientos cotidianos que configuran las biografías personales. La duración y la rutina constituyen puntos de anclaje fundamentales que le otorgan identidad a la célula sobre el contraste de los ámbitos efímeros, transitorios y cambiantes que ofrece la sociedad; en términos espaciales, la apropiación de territorios compartidos permite ubicar las experiencias dentro de los circuitos geo-

gráficos del templo; las reuniones se llevan a cabo en los dominios materiales y simbólicos que delimitan las redes cristianas en el barrio a través de la iglesia, la escuela, la fundación, los bares e incluso el espacio público; la interacción y el lazo social se construye en base al mutuo conocimiento focalizado en el trabajo colectivo de las vivencias dolorosas; la célula contribuye a la adaptación del Evangelio a la vida íntima del sujeto. A partir de la guía espiritual de los líderes el creyente logra incorporar la clave hermenéutica que ofrece el pentecostalismo para interpretar el curso de los acontecimientos a la luz de la Palabra, inculcando el hábito diario de la lectura bíblica; la naturaleza afectiva de los lazos sociales que se construyen refuerza el anclaje identitario de los miembros a través de un sentimiento conjunto de identificación. La célula como unidad de pertenencia constituye el espacio básico de socialización del sujeto religioso.

De este modo, el sistema celular plantea una morfología de la comunidad religiosa que responde a criterios de distribución, integración y seguimiento de los creyentes a partir de una red de relaciones en donde cada grupo cuenta con un representante instruido por la iglesia, bajo la forma de los líderes, los timoteos, los supervisores o los mismos feligreses. La conducta pastoral, en términos de un modelo de interacciones duraderas basadas en círculos reducidos de sociabilidad y mutuo conocimiento, atraviesa toda la vida del templo generando esquemas de percepción y disposición que encauzan la conducta. La metáfora biológica de la iglesia-cuerpo que utilizan las autoridades para referirse a la institución, representa un sistema de organización fundado en la autonomía relativa de sus partes en la búsqueda por adaptarse constantemente a las necesidades del medio bajo los límites definidos por la estructura jerárquica del templo.

Ministerios de Trabajo: el caso de la Fundación

Los ministerios constituyen la unidad organizativa de las áreas de trabajo en las que se especializa la iglesia. No todos poseen la misma importancia ni cuentan con infraestructuras similares; tampoco existe un sistema fijo de prioridades que ordene los esfuerzos de Rey de Reyes en una sola dirección. Por el contrario, la estrategia institucional obedece a criterios de adaptación y variabilidad que varían en el tiempo y se traducen en reestructuraciones internas respecto a las áreas que

deben ser privilegiadas en cada situación. Es así que durante la etapa de intenso avivamiento, los ministerios favorecidos fueron los de alabanza, adoración y evangelización. Posteriormente, cuando la integración estuvo por encima del crecimiento, la Escuela de vida y de líderes recibió una atención especial en el intento por dar una unidad de prácticas, doctrinas y creencias a la congregación. Hoy en día la preocupación más urgente reside en la ampliación de las tareas de asistencia social de la Fundación en las provincias, el ministerio de prédica a las naciones en manos de Freidzon y su esposa y la proyección hacia la primera universidad evangélica-pentecostal de la Argentina.

En lo que respecta a las áreas¹ orientadas más allá de la comunidad religiosa, hacia otros ámbitos de la sociedad, podemos reconocer especialmente al ministerio de la fundación. La fundación constituye una red de servicios abocados a la asistencia social en distintas dimensiones: ofrece cursos gratuitos de capacitación profesional, talleres, servicios especiales, comedores para niños y adultos, asesoramientos diversos y asistencia a chicos de la calle, drogadependientes y a personas mayores o con invalidez. Por último, se organizan semestralmente las llamadas Operación Bendición, para designar a las campañas intensivas – de 4 a 7 días – de asistencia social y evangelización en zonas carenciadas del interior del país. Actualmente, la fundación condensa el cambio de la ética social del neo-pentecostalismo en la Argentina, dado que es la expresión más acabada de un modelo de iglesia hacia afuera, como dicen sus miembros, preocupada por trabajar con la necesidad no solo desde la atención personalizada de los problemas de los creyentes, sino también a partir de la apertura hacia los ámbitos seculares de la vida social. Como observan Mariz y Machado (2005) el estudio de la ética religiosa, como una de los legados más importantes de Max Weber a la sociología de la religión, contribuye a comprender el fundamento subjetivo de la acción y su impacto en el mundo social. Nos permite reconocer que la iglesia crece en los márgenes, en las zonas grises en donde la intervención del Estado es débil o inexistente y los candidatos solo aparecen en tiempo de elecciones, bajo las fórmulas del clientelismo y las promesas de campaña. La estrategia de la fundación apunta a diferenciarse de la política partidaria: evita los momentos de elecciones, no mantiene relación con ningún partido, se limita a convocar al intendente de la zona, reúne a las iglesias evangélicas del lugar, realiza un trabajo intensivo de asistencia a través de obras, servicios

y distribución de alimentos y lleva a cabo un evento de cierre, pero no funda iglesias propias en las provincias, sino que deja los resultados de la evangelización para los templos locales. Mas que un fin en si mismo la atención de la necesidad es un medio para acceder al plano en que el discurso del neo-pentecostalismo es mas fuerte; nos referimos a la praxis religiosa de significación del malestar social, es decir, al trabajo con las estructuras de sentido de los sujetos y la forma en que se relacionan, explican y viven los acontecimientos cotidianos. La fuerza política del neo-pentecostalismo reside en el plano fenomenológico de la experiencia y la significación.

TRES FORMAS DE COMUNICACIÓN CON LO SAGRADO: SOBRE LOS RITOS EVANGÉLICOS

El culto constituye, en la vida del cristiano, una de las tres formas de experiencia más comunes y a la vez más significativa de conexión del hombre con la divinidad. Se trata de un rito, un acto simbólico en los términos de Cazeneuve (1971) en donde se condensan las dos caras de lo numinosos bajo la forma de la impureza y la potencia mágica. La naturaleza ambigua del rito refiere a una concepción de lo sagrado que, fiel a su herencia protestante, tiende a romper con las instancias previas en la búsqueda de un trato directo, personal con Dios, sin mediaciones ni intermediarios. El principio teológico de que la presencia divina no habita en los templos, en las imágenes o en cualquier otro tipo de representación fetichista, posee su correlato en las prácticas cotidianas que quedan expuestas a numerosas formas de manifestación religiosa, ya sea a través de sensaciones, imágenes, sonidos u otras experiencias puntuales como los sueños, las profecías o la glosolalia. Pese al carácter eminentemente práctico-mágico con que se suele asociar al pentecostalismo, sus representaciones también desarrollan una dimensión profundamente teórica de representación-explicación del mundo que llevan a actuar en el entorno y transformarlo. Aquí el mito juega un papel clave. Como ha notado Idoyaga Molina (2001), el Antiguo y Nuevo Testamento es un claro ejemplo de mito historicado o historia mitificada en tanto relato que integra hechos históricos -los de la vida de los profetas y de Cristo- en la mitología hebrea sacralizándolos, a la vez que reelabora el corpus mítico. Para el cristiano, los relatos sobre la partida de Abraham, las pruebas que enfrenta Job o el ascenso

de José, poseen el estatuto de mitos ejemplares que se actualizan en la vida del creyente, como modelos de acción que orientan la conducta y permiten ordenar los sucesos muchas veces dispersos y caóticos de la experiencia en función de la narrativa mítica. Más allá de los múltiples caminos en que lo sagrado puede irrumpir en la vida del creyente suspendiendo el curso ordinario de los acontecimientos, existen tres instancias privilegiadas de comunicación que la iglesia promueve, gestiona y en cierta forma regula según sus posibilidades: se trata de la oración, los encuentros de célula y los cultos semanales.

El significado de la oración consiste en la posibilidad de hablar directamente con Dios, refiere a un momento generalmente individual aunque también puede ser colectivo en que el cristiano busca la comunión espiritual, es decir, la correspondencia entre sus acciones y la voluntad divina. La oración privada como ejercicio y técnica corporal puede darse en cualquier ámbito y apunta justamente a un dialogo fluido que tiende a alejarse de las formas ritualizadas de la ceremonia para adoptar un carácter cotidiano, práctico y subjetivo. Pese a que la iglesia propone un modelo más o menos estandarizado de oración, existen tantas formas de orar como de reírse, cantar a bailar en los cultos. A su vez el instrumento privilegiado de esta práctica es la Biblia sobre la que se suele emplear una lectura devocional en donde el creyente pide un mensaje para cada día, atendiendo a sus necesidades, preocupaciones y deseos. La presencia de lo sagrado se manifiesta generalmente a través de sensaciones físicas como la calma, la paz y el bienestar o por medios de pensamientos y reflexiones y a veces, también, a partir de visiones y palabras proféticas. En términos generales la oración individual no queda nunca restringida al ámbito privado de la vida íntima sino que también puede llevarse a cabo en forma abreviada en cualquier espacio público o situación en la que se encuentre el creyente.

Los encuentros de célula definen una segunda instancia de comunicación con la divinidad, pero esta vez desde un círculo de pertenencia ampliado que enmarca la experiencia religiosa del sujeto en la interacción con otros. Las reuniones semanales de grupo cuentan con una rutina que estructura la experiencia de los fieles en base a momentos de charla informal, lectura de la Biblia, alabanza y oración. Las conversaciones ocasionales crean un ambiente distendido de intercambio y bromas que contribuyen a la integración del grupo y al mutuo conocimiento. El guía, que conoce la situación personal de cada uno, aprovecha este

momentos para preguntar frente a los demás por cuestiones íntimas que pasan a formar parte de los temas compartidos de la charla. Sobre este clima de confianza previa comienza la reunión con una breve oración para pasar posteriormente a la lectura del pasaje de la Biblia correspondiente a la última prédica del pastor. El análisis de la Palabra va acompañado primero de aclaraciones teológicas e históricas que buscan encauzar el sentido del relato y luego el guía, ayudado por su Timoteo, encabeza el trabajo grupal de adaptación del mensaje bíblico a las realidades cercanas de los miembros; de aquí surgen las peticiones puntuales que se incluyen en la oración y la alabanza final. A diferencia de los pasos que suele incluir el ejercicio individual y solitario de las plegarias, la expresión colectiva de la célula responde a técnicas diferentes. Cuando las reuniones ocurren en casas particulares, la oración conjunta reproduce un culto en miniatura con música de fondo en donde los miembros forman un círculo tomados de las manos, desplegando sus plegarias individuales mientras el líder, como un jefe de ceremonia, conduce la alabanza. En estas oportunidades son comunes las manifestaciones del Espíritu Santo a través de estados de trance extáticos, el don de lenguas y los desmayos momentáneos. Por eso no es extraño que una de las principales preocupaciones de las autoridades de la iglesia consista en regular los encuentros de células para evitar que surjan espacios que emulen a los cultos oficiales, generando circuitos alternativos.

Por último, nos encontramos con los diferentes cultos semanales que ofrece Rey de Reyes, como una de las principales formas de conexión del hombre con la divinidad, esta vez, por medio de ritos multitudinarios que definen la Gracia – aunque también podríamos decir *potencia*, *mána*, *orenda* o *wakan* – de la comunidad religiosa. El espacio, la temporalidad, las prácticas y gestos que actualiza el rito de los cultos condensan el espíritu del pentecostalismo en su versión más explícita. No se trata de una actividad entre otras, ni de una rutina o exigencia estricta, la naturaleza de este hecho social radica en su capacidad de reunir voluntades individuales en la búsqueda conjunta de una experiencia fundamentalmente vivencial de lo sagrado, aquello que Rudolf Otto (1965) denominó como “lo numinoso”². En esta búsqueda es preciso destacar un segundo elemento vinculado a la presencia del pastor como un líder espiritual, con unción, que representa el canal a través del cual el Espíritu Santo puede obrar milagros, respondiendo a las necesidades específicas, concretas, materiales y afectivas, de los

fieles. Por eso los encuentros generales ofrecen la oportunidad de explorar el cruce entre las demandas específicas y la respuesta carismática del pastor en el marco de un entorno espiritual pero también técnico y mecánico que resalta su figura. En la definición de la situación y la especificidad del culto, se pone en evidencia una de las características distintivas de los grupos pentecostales vinculado a los rasgos sincréticos que pueden adoptar los ritos no sólo en los casos extremos que observan profundamente Cordeu y Sigfredi (1971) en sus estudios de los movimientos mesiánicos de los Guaycurú del Chaco, sino en los casos más cercanos de las iglesias urbanas que logran asimilar los estilos culturales (DOUGLAS, 1973) de las clases medias. Es así que es posible identificar un trabajo constante de innovación, creación y recuperación de ritos, adaptándolos a las necesidades simbólicas del medio cultural en el que se insertan. En el caso de Rey de Reyes, por ejemplo, a los modelos tradicionales de expresión de lo numinoso en la iglesia, relacionados a los ritos de la imposición de manos, el soplo de Dios o el acto de arrojar el saco, se fueron agregando nuevos ritos. Se trata de la asimilación progresiva de elementos de la liturgia católica en los cultos semanales. Dos ejemplos claros de esta tendencia son el rito de la Santa Cena que se lleva a cabo una vez por mes sobre el final de los cultos cuando el pastor bendice los trozos de pan y jugo de manzana que beben los presentes a modo de comunión. Y la ceremonia de Entrega de Bebes durante la cual los padres que lo deseen ponen a sus hijos recién nacidos bajo el cuidado y la bendición de Dios; se trata de una instancia previa al bautismo en los términos protestantes de una aceptación consciente y deliberadas de la fe, pero que refigura el sacramento católico tan arraigado en la cultura Argentina. Considerando la dimensión flexible, dinámica y cambiante de los ritos, como cristalizaciones de las formas del creer, es posible complementar el diagnóstico sobre el proceso de pentecostalización del mundo evangélico (WYNARCZYK; SEMÁN; DE MAJO, 1995) con un movimiento contrario de catolización del neo-pentecostalismo.

EL LUGAR DE LAS EMOCIONES: LA LÓGICA DE LA COMPENSACIÓN

La caracterización a grandes rasgos de la morfología y los ritos de la iglesia nos permite ahora indagar en los usos neo-pentecostales de los

sentimientos religiosos en ámbitos colectivos de expresión. Es importante resaltar que los sentimientos religiosos forman parte de la vida cotidiana de los creyentes, de sus espacios privados de oración y lectura de la Biblia que el neo-pentecostalismo refuerza a cada momento. En este apartado nos gustaría reflexionar brevemente en torno a la dimensión política de las emociones religiosas en su capacidad histórica de fundar comunidad y producir esquemas de interpretación del mundo social que dotan de sentido a la experiencia. El potencial político del neo-pentecostalismo en la Argentina no se debate – por ahora – en el terreno partidario, en el juego de alianzas, apoyos y rupturas con líderes del oficialismo o la oposición. Por el contrario, el ámbito en el que el discurso evangélico se hace fuerte es en los márgenes de las instituciones modernas de la sociedad salarial, en la crisis o, mejor dicho, en la reestructuración del Estado, la iglesia católica y el sistema democrático. Frente a una sociedad irrepresentable bajo las formas tradicionales de representación (SIDICARO, 2006), se afianzan aquellos universos de sentido capaces de significar el malestar de su tiempo. Es en esta clave de análisis que nos gustaría abordar la fuerza política de las emociones.

El retorno sobre la dimensión vivencial de la experiencia religiosa le permite a los grupos evangélicos – y al movimiento carismático dentro del catolicismo – ofrecer un bien simbólico diferencial, es decir, construir una identidad propia fundada en la creación de nuevos ritos, prácticas y formas de comunicación con lo sagrado. La posición de heterodoxia, de minoría en el espacio social de las religiones, implica que el neo-pentecostalismo se encuentra excluido de los recursos estatales en términos de apoyo económico así como en las formas del reconocimiento oficial y el respaldo jurídico. De hecho, la condición de evangélico en un contexto católico es portadora de múltiples marcas de estigmatización, expresadas en cadenas de significantes que lo asocian con la pobreza, la marginalidad, la manipulación, el engaño, el lavado de cerebros, el fundamentalismo y la irracionalidad, entre otras cosas. Como observa Mary Douglas (1973), desde las posiciones de autoridad religiosa y social los poderes espirituales de los grupos periféricos son calificados como peligrosamente ambiguos en oposición al manejo consciente, legítimo y calificado de los detentadores del monopolio de los bienes de salvación. La situación de despojo de los grupos socialmente desfavorecidos, tiende a traducirse en la búsqueda

activa por compensar simbólicamente las restricciones sociales. Es así que la espiritualización de las prácticas y los discursos suele ser el reverso de una posición dominada en la sociedad y dentro del universo religioso.

Esta lógica de la compensación simbólica se desarrolla al interior del mundo evangélico e incluso dentro de las mismas iglesias en donde los sujetos que habitan en la periferia institucional, más cerca de los márgenes que de los círculos formales de inscripción, son portadores de discursos altamente espiritualizados en comparación con las posiciones oficiales del templo. El neo-pentecostalismo ofrece al creyente un acervo de símbolos, ritos y prácticas que se conjugan con circuitos efectivos de sociabilidad y capacitación. El lenguaje religioso habilita un conjunto de herramientas conceptuales y simbólicas que le permiten al sujeto hablar de si mismo, construir un mapa cognitivo que explica el problema del sufrimiento, como dice Geertz (2005), y orienta la acción del hombre en el mundo. Las emociones juegan aquí un papel fundamental en dos sentidos complementarios: construyen lazos sociales de identificación y pertenencia y despliegan una capacidad prácticamente inagotable de significación; ambos son elementos fundantes, siguiendo los estudios de Laclau (2005), de la lógica de construcción de identidades colectivas del populismo. La forma en que el neo-pentecostalismo intenta producir una totalidad hegemónica a través de la articulación equivalencial de la experiencia con lo sagrado, la formación de una frontera interna antagonica y la configuración de un sistema estable de significación, invita a pensar los puntos de correspondencia que existen con la lógica de construcción de las identidades colectivas que desarrolla el populismo. La identidad evangélica puede incorporar ritos católicos o creencias populares, hablar de la prosperidad económica, curar enfermedades terminales, expulsar demonios o atar los espíritus malignos de otros cultos, en una palabra, puede añadir elementos en principio ajenos a su sistema de creencias gracias a la flotación de un conjunto de significantes indefinidos que sólo fijan su significado retroactivamente, cuando entran en relación con la cadena de equivalencias del discurso evangélico.

Con respecto al trabajo religioso de construir lazos sociales sabemos desde Max Weber que el carisma funda comunidad en base a la emoción, esto es, la atracción que ejerce el líder e iguala a los fieles como hermanos bajo un mismo sentimiento de pertenencia. El componente afectivo

es clave a la hora de establecer un régimen de validación comunitaria del creer, para utilizar el término de Hervieu-Leger (2004, p. 164), compensando el carácter inestable y cambiante propio de la dominación carismática. En el neo-pentecostalismo la administración de la experiencia colectiva es inseparable como pudimos ver del dispositivo de crecimiento y contención celular.

Ahora bien, los usos neo-pentecostales de la emoción que contribuyen a crear lazos de solidaridad en base a vivencias comunes, funcionan a su vez como poderosos instrumentos simbólicos de significación. El juego de correspondencias que se establecen entre ritos, símbolos y estados de ánimo durante los cultos da cuenta de la eficacia de la experiencia religiosa para crear mecanismos de expresión. Los creyentes ríen, bailan, saltan, aplauden, se abrazan, lloran, rezan en voz alta, oran en Lenguas espirituales, tiemblan, caen y vuelven a levantarse; lo numinoso se expresa en el cuerpo bajo la forma de sentimientos visibles, espectaculares, que marcan los momentos del rito (KRAMER, 2005). El carácter pasajero de las emociones – que pasan de la alegría al llanto, de la angustia a la liberación- no las desmiente como formas de experiencia sino todo lo contrario, las confirma en base a un sistema de valores, símbolos y creencias que se actualiza en las expresiones rituales de la emotividad. Los símbolos dominantes, como la triada Yahvé-Jesús-Espíritu Santo, constituyen ideas generales de orden, es decir, formulan principios de orden cósmico, con sus leyes, reglas y prohibiciones, que orientan la acción del hombre en el mundo, ahuyentan al caos y explican el sufrimiento (GEERTZ, 2005). Aquí se ponen en juego modelos más o menos estandarizados de relación del creyente con el mundo vivido en su carácter cotidiano, práctico, cambiante. El neo-pentecostalismo no trabaja solo con experiencias límites como la muerte y la enfermedad, sino también, y especialmente, con todos aquellos dominios de la vida social que escapan a las formas tradicionales de representación, generando incertidumbre.

PALABRAS FINALES

El Pasaje al Acto de la Política

Las formas de la violencia material y simbólica que produce una sociedad excluyente, desigual en el modo de distribuir los riesgos, las oportu-

nidades y los costos, tiende a traducirse en el plano fenomenológico de la experiencia en términos de sufrimiento. Aquí el peso de la objetividad social, con sus contradicciones y arbitrariedades, se hace cuerpo en la vida de los sujetos que suelen experimentar los conflictos de la sociedad como dramas personales. La dificultad para comprender la génesis y el desarrollo de las fuerzas sociales que modifican la trayectoria profesional, familiar o afectiva de los individuos, lleva a un proceso de subjetivación de estas fuerzas que son vividas exclusivamente en términos biográficos. En este sentido la experiencia cotidiana se transforman en el dominio por excelencia para dar una respuesta práctica a situaciones generales. El discurso neo-pentecostal actualiza, reajusta, la matriz simbólica del cristianismo tanto a las necesidades metafísicas de la existencia, o sea, la pregunta por la muerte, los orígenes o el sentido de la vida, como a las necesidades mundanas desprovistas de sus antiguos marcos de interpretación. La pobreza, el desempleo, la familia, la sexualidad o el amor, son ámbitos de la vida cotidiana que necesitan ser explicados en un contexto de reestructuración profunda de los rasgos que los hacían reconocibles dentro de la sociedad salarial. La política partidaria y el catolicismo institucional, profesionalizados en sus estrategias de representación, encuentran dificultades para conectarse con las estructuras de sentir de nuestro tiempo, con aquellos elementos emergentes de todo proceso cultural que apuntan a los nuevos significados, valores, prácticas y relaciones que surgen en el seno de la sociedad (WILLIAMS, 1997). Aquí es donde el neo-pentecostalismo se hace fuerte, en los márgenes de un medio cultural marcado por la presencia hegemónica del catolicismo no solo en los términos institucionales de la legitimidad social sino en las formas más inconscientes y durables de los hábitos, las costumbres y las preferencias (FRIGERIO, 2007).

El uso de los sentimientos religiosos, en su doble capacidad de fundar comunidad y construir sentido, devela su dimensión política relacionada a la fuerza movilizadora de los símbolos que el discurso religioso dirige sobre la sociedad civil. El desafío todavía pendiente consiste en explorar el potencial que despliega el neo-pentecostalismo para canalizar las demandas insatisfechas y fragmentadas de una sociedad que encuentra dificultades para representarse a sí misma. O a la inversa, mirando esta vez desde la política, podríamos preguntar en qué medida el discurso neo-pentecostal actualiza un modelo de

construcción de las identidades colectivas que se asemeja a la lógica del populismo.

Llegado a este punto es posible ensayar una respuesta provisoria para concluir. El estudio de los espacios de interacción de uno de los templos más representativos de lo que denominamos el neo-pentecostalismo formal, nos permite dar cuenta del trabajo religioso por construir lazos afectivos de pertenencia e identificación que hacen a una morfología de la iglesia orientada al crecimiento, la consolidación y la apertura sobre la sociedad civil. Después de una etapa de trabajo casi exclusiva en torno a las secuelas del neo-liberalismo en la vida de los sujetos durante la década de 1990 (ALGRANTI, 2007), la iglesia de Rey de Reyes -junto con otros ministerio- busca abrirse a circuitos considerados en otro tiempo como seculares. La proyección del templo se vuelca sobre la educación formal y superior, la asistencia social y los dominios marginales de la política. Decimos marginales en el sentido de que no hay por ahora una acción conjunta de participación bajo la forma partidaria, como fue el caso del proyecto fallido del Movimiento Cristiano Independiente (MCI). Las incursiones dentro de los partidos actuales son de carácter individual y dan cuenta de un espectro sumamente variado en términos ideológico, como quedo demostrado en las últimas elecciones presidenciales del 2007. Desde nuestro punto de vista la fuerza política del neo-pentecostalismo no reside, en este momento, en los dominios profesionalizados del sistema democrático, expuesto a una crisis de representación, sino en la movilidad de los agentes en todos los niveles posibles de la sociedad, en las formas de organización propias de la subpolítica (BECK, 1997). El discurso religioso despliega toda su capacidad de producir sentido y movilizar a su grey cuando actualiza elementos de la lógica populista de construcción de las identidades colectivas. La importancia de los ámbitos de interacción y reconocimiento, el desarrollo de lazos afectivos, la figura carismática del líder, la producción simbólica de significantes vacíos y flotantes que recuperan contenidos de diferentes esferas de la sociedad y la construcción de una frontera antagonica que separa al cristiano del mundo, son todos elementos propios del populismo que el movimiento evangélico lleva de forma latente en sus mismas practicas y discursos. El pasaje al acto de este potencial político depende de que pueda cristalizarse en torno a una demanda específica, como fue el caso de la *Ley de Libertad de Conciencia y Religión*

durante el primer gobierno de Carlos Menem que analizo Matt Marostica (1997). Las posibilidades de una nueva articulación hegemónica capaz de unir la dispersión del movimiento evangélico convirtiéndolo en un sujeto político con fuerza y autonomía propia requieren, por sobre todas las cosas, de la difícil tarea de hallar una reivindicación común en donde cristalice la voluntad de cambio que el neo-pentecostalismo contiene a la vez que alimenta.

Notas

- ¹ Nos referimos específicamente al colegio evangélico *Buenos Aires Christian School*, que conforma el ministerio educativo más importante de la iglesia, ofreciendo un servicio de formación primaria y secundaria basado en un modelo pedagógico espiritual. El trabajo con los medios de comunicación (FM 88.1 Gospel, el diario Enfoque, la página Web, en la que se publican sermones y artículos y el programa de televisión Nueva Mujer, conducido por Betty Freidzon). Finalmente, podemos mencionar el *ministerio a las naciones* como otra de las áreas significativas de crecimiento hacia fuera de Rey de Reyes a través de prédicas, cruzadas y campañas del pastor y su mujer en países de los cinco continentes.
- ² Lo numinosos en su doble condición de vivencia de índole positivo, es decir como *fascinans*, pero también en la dimensión negativa de *tremendun*, que representan las manifestaciones diabólicas y el temor a dios, permite recuperar la dimensión vivencial de la vida religiosa que el neo-pentecostalismo fomenta en los creyentes. La experiencia subjetiva en su dimensión corporal constituye el plano de encuentro con lo sagrado que los grupos pentecostales defienden como criterio de pertenencia y participación.

Referências

ALGRANTI, J. Globalización religiosa y reencantamiento del mundo. La afinidad electiva entre el capitalismo y el universo pentecostal. In: ARONSON, P. (Org.). *Notas para el estudio de la globalización: un abordaje multidimensional de las transformaciones sociales contemporáneas*. Buenos Aires: Biblos, 2007. p. 107-129.

BECK, U. La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización refle-

xiva. In: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. *Modernización reflexiva*: política, tradición y estética en el orden social moderno. Madrid: Alianza, 1997. p. 13-73.

CAZENEUVE, J. *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

CORDEU, E, J.; SIFFREDI, A. *De la algarroba al algodón*: movimientos mesiánicos de los Guaycurú. Buenos Aires: Juarez, 1971.

D' EPINAY, C, I. *El refugio de las masas*. Chile: Del Pacífico, 1968.

DOUGLAS, M. Poderes y peligros. In: DOUGLAS, M. *Pureza y peligro*: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Madrid: Siglo XXI, 1973. p. 129-155.

FRIGERIO, A. Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina, In: FRIGERIO, A. *Ciencias sociales y religión en América Latina*: perspectivas y debates. Buenos Aires: Biblos, 2007. p. 87-113.

GEERTZ, C. La religión como sistema cultural. In: GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*, España: Gedisa, 2005, p. 87-118.

HERVIEU-LEGER, D. Las comunidades bajo el reinado del individualismo religioso, In: HERVIEU-LEGER, D. *El peregrino y el convertido*: la religión en movimiento, México: Instituto Cultural Helénico, 2004. p 164-211.

IDOYAGA MOLINA, A. Lo sagrado en las terapias de las medicinas tradicionales del NOA. In: IDOYAGA MOLINA, A. *Scripta ethnologica XXIII*. Buenos Aires: CAEA-Conicet, 2001. p. 22-40.

KRAMER, E, W. Spectacle and staging of power in brazilian neo-pentecostalism. *Latin American Perspective*, v. 32, n. 1, p. 95-120, 2005.

LACLAU, E. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

MARIZ, C.; MACHADO, M. D. Weber e o neo-pentecostalismo. *Caminhos*, Goiânia, v. 3, n. 2, jul./dez. 2005. p. 253-274.

MAROSTICA, M. *Pentecostals and politics*: the creation of the evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993. Tesis (Doctorado) – Berkeley University, 1997.

OTTO, R. Mysterium Tremendum. *Revista de Occidente*, Madrid, p. 18-34, 1965.

SIDICARO, R. *La crisis del Estado y los actores políticos y socioeconómicos en la Argentina (1989-2001)*. Buenos Aires: Eudeba, 2006.

WILLIAMS, R. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península, 1997.

WYNARCZYK, H.; SEMÁN, P.; DE MAJO, M. J. *Panorama actual del campo evangélico en la Argentina*. Buenos Aires: Fiet, 1995.

Abstract: the aim of this paper is to point out the interaction spaces, belonging and work that neo-pentecostalism creates, through the analysis of Rey de Reyes evangelical church. The article is divided in three parts. The first one is related to the general morphology of the church. The second one tackles three of the mains evangelical's rites. Finally, the third one, analyze the use of emotions, in order to explore the skill of neo-pentecostal discourses for political signification.

Key words: politic, neo-pentecostalism, interaction spaces, emotions, morphology

JOAQUÍN ALGRANTI

Doctorado en Ciencias Sociales en la UBA, con una beca del Conicet (UBA/CEIL-PIETTE). Profesor de la Universidad de Buenos Aires. Sociólogo.