

NOTAS PARA EL ESTUDIO DE LAS COMUNIDADES PENTECOSTALES

Joaquín M. Algranti*

Summary: The author analyzes the relationship between neo-liberalism and pentecostalism focusing on the religious experience in the community groups of Rey de Reyes's church. Firstly, he explores the concepts of community and society according to the sociological tradition. Secondly, he tackles the strategies of the church to deal with the social suffering, related to the consequences of liberal's policies. Finally, he studies the cellular system of organization developed by pastors to manipulate the religious practices within the church. The concept of elective affinity helps the author to find the connections and oppositions between the religious ideas and the economic world.

Key words: pentecostalism, community, neo-liberalism, elective affinity.

Introducción

Nuestro punto de partida es el diagnóstico o más bien la advertencia que realiza Nikolas Rose (1996) sobre la reconfiguración del territorio de gobierno bajo un lenguaje político que hace blanco en la comunidad. Los espacios de interacción construidos a partir de lazos de solidaridad, compromiso y pertenencia, ofrecen un ámbito privilegiado para rediseñar las estrategias de poder en la búsqueda de un nuevo equilibrio al difícil arte de administrar la existencia individual y colectiva. Ahora bien, este giro de la racionalidad política sobre los elementos comunitarios de las relaciones sociales, no aparece libre de tensiones. Lejos de toda mirada mecanicista, el mundo social se construye a través de complejos entramados de correspondencias y articulaciones coyunturales que marcan tanto la estabilidad de sus estructuras como el ritmo de sus cambios. La riqueza de los análisis radica justamente en el estudio de los juegos de relaciones, homologías

y desajustes que se establecen ante el retorno del pensamiento político sobre lo comunitario en el contexto de una lucha por el monopolio legítimo de gestionar, administrar y dirigir la experiencia colectiva¹. En este combate pocos espacios sociales tienen tanta trayectoria como el universo religioso con sus reglas de funcionamiento, sus códigos y su campo de dispersión.

El presente trabajo apunta a comprender el rol de las comunidades evangélicas en el marco de una relación que bien podríamos denominar siguiendo a Max Weber de afinidad electiva entre dos formaciones culturales: la doctrina neo-liberal y el pentecostalismo de masas. El grado de intensidad al que alude el concepto de afinidad electiva reconoce diferentes registros que van desde el mero "parentesco espiritual", como señala Michael Löwy (1997:14), hasta la creación de una figura completamente nueva a partir de la fusión de los elementos relacionados. El estudio de las características que adoptan las formas del estar juntos del pentecosta-

*Centro de Estudio e Investigaciones Laborales Programa de Investigaciones Económicas sobre Tecnología, Trabajo y Empleo - CONICET, Universidad de Buenos Aires (Argentina). E-mail: jalgranti@hotmail.com

lismo, nos permitirá discernir en términos generales la fuerza de esta relación; para ello el artículo cuenta de cuatro partes: 1) la primera consiste en una revisión crítica de los conceptos de comunidad y sociedad a través del diálogo con los principales autores del pensamiento sociológico; 2) la segunda aborda las acciones que llevan a cabo los pentecostales en relación con las diferentes formas de sufrimiento social que dejan las secuelas de la reestructuración económica acorde a la lógica de mercado; 3) la tercera analiza el lugar que ocupa el sistema celular de organización de los templos evangélicos en el gobierno activo de los sujetos. Nuestro trabajo de campo en la iglesia Rey de Reyes nos permitirá ilustrar algunos análisis teóricos con ejemplos concretos elaborados a partir de entrevistas abiertas, extensas y recurrentes y la observación participante. Por último, el artículo plantea una reflexión final en torno a la persistencia de las ideas religiosas en el espíritu del capitalismo tardío y el rol del pastoreo en las nuevas formas de integración de la sociedad.

Precisiones epistemológicas: el discurso religioso en las ciencias sociales

La propuesta de Tonnies

En la historia del pensamiento sociológico la distinción entre comunidad y sociedad aparece como un eje estructurante de los diagnósticos sobre las transformaciones del mundo moderno. Este par conceptual o ideaelemento, como los llama Nisbet (1969), contribuye al desarrollo de un relato científico en torno al cambio social que permite dar cuenta del pasaje entre dos formaciones his-

tóricas. El proceso de modernización encuentra en el juego de oposiciones entre la vida comunal y las organizaciones sociales, un modelo explicativo del traspaso a un tipo especial de relación humana centrado en el individualismo, el contrato y la impersonalidad. Más allá de las críticas que este relato pudo despertar durante el siglo XX, resulta interesante observar como ambos polos contrapuestos lograron conservarse, con variaciones y ajustes, en las ciencias sociales, trasladándose a los dominios difusos del sentido común de la sociología.

Uno de los caminos posibles para recuperar los conceptos del mundo de las prenociones, es a través de la mirada crítica que supo construir el materialismo histórico en su intento por denunciar la matriz teológica del pensamiento especulativo. Se trata de una clave de análisis sumamente productiva a la hora de encarar la revisión del par comunidad-sociedad desde una lectura orientada a identificar los resabios religiosos inscritos en sus mismas bases. A su vez, la mediación de la crítica nos permitirá contraponer a las definiciones formales y dogmáticas de los modos de acción social una perspectiva que trabaja en el encuentro entre las técnicas etnográficas y los análisis sociológicos, en la búsqueda por captar el sentido situacional de las prácticas en donde las asociaciones guiadas por el interés se mezclan con los principios de identificación y solidaridad.

Cuando planteamos la influencia de la matriz teológica en las formas modernas de conocimiento, nos referimos a los límites por momentos borrosos e indefinidos entre una serie de campos científicos en proceso de autonomización y la persistencia de los modelos religiosos como discursos autorizados

de saber. La filosofía es el ámbito por excelencia en el que estas fronteras se desdibujan constantemente, como logra demostrarlo el auge del idealismo alemán en el siglo XIX. No es nuestra intención rastrear los elementos espiritualistas de la lógica especulativa (Seguy, 1998), sino dejar planteado a grandes rasgos el estado de situación en el que nace la respuesta del materialismo al pensamiento abstracto. Feuerbach y Marx en un principio² y luego Althusser, emprenden la crítica al edificio teórico del sistema hegeliano y sus jóvenes representantes a través de la crítica inseparable de la religión, es decir, plantean la ruptura con un sistema teórico que niega sus condiciones sociales de producción, asume una estructura de análisis teleológica y plantea un método empirista de leer la realidad como un texto transparente en el que es posible abstraer la esencia, el principio universal encarnado en la historia. Es en este contexto epistemológico de transición en el que nace la obra de Tonnies "Comunidad y Sociedad" contribuyendo a delimitar el espacio todavía frágil de la sociología alemana.

Sus trabajos operan en un doble sentido frente a la especificidad del discurso científico y la persistencia de los modelos religiosos de análisis. Por un lado, logra distanciarse de las definiciones sustantivas o esenciales de la comunidad a partir del estudio tipológico de las formas de interacción social. Aquí la teoría de la voluntad humana le permite identificar el origen de las entidades colectivas, no a partir de principios dogmáticos o trascendentes sino en el sentido de la acción social y las formas históricas en que se estabilizan los modos de convivencia entre los hombres. Sobre estas bases construye una mirada en torno al proceso de moderni-

zación, haciendo foco en la complejidad y la violencia implícita que asume cada traspaso evolutivo al destruir la organización social que le antecede. De esta forma, el progreso aparece en su carácter destructivo colocando a las relaciones comunales en una posición privilegiada al ser el origen de las sociedades modernas, su crítica actual y su superación en las formas del socialismo. Los aportes de Tonnies configuran un diagnóstico de época desde una sociología de la interacción social que le permite desarrollar un relato científico sobre el pasaje entre formaciones históricas.

Por otro lado, su planteo epistemológico mantiene fuertes líneas de continuidad con un sistema de pensamiento de carácter teológico que se expresa indirectamente a través de las tipologías. La propuesta de aprender la realidad social a partir de juegos de oposiciones más o menos irreconciliables entre modelos de conducta abstractos³ lo lleva a postular la distinción entre la "voluntad esencial", como aquella forma de relación de naturaleza afectiva, territorial y familiar que deriva en las comunidades, y la "voluntad de arbitrio", como un tipo de acción que descansa en el dominio del intelecto, el individualismo y el interés personal conformando la célula fundante de las sociedades modernas. Este sistema binario de análisis, propio de la cosmología cristiana, se expresa también a partir de una concepción del cambio social desde una lectura teleológica. La comunidad forma parte del paraíso perdido de la unidad y la cohesión de las voluntades que es sacrificado en nombre del avance del intelecto bajo la promesa de la reconciliación final a través de un nuevo equilibrio. Salvando las distancias entre los autores, podemos afirmar que las concepciones

evolucionistas de Tonnies tienen más elementos en común con los análisis especulativos de Hegel en su filosofía de la historia universal⁴ que con los diagnósticos desgarrados que construyen Simmel, Weber y Marx sobre el proceso de modernización de Occidente.

No se trata de responsabilizar a Tonnies por la distinción entre sociedad-comunidad; de hecho, como bien señala Nisbet (1973), la historia de este par conceptual se remonta a los tiempos de cristianismo primitivo en su lucha con las estructuras familiares del parentesco romano, a un lento proceso de configuración del modelo de la comunidad religiosa enfrentada con el mundo secular. Una de las formalizaciones más importantes de este conflicto aparece en el trabajo de San Agustín, *La ciudad de Dios*, prolongándose en las reflexiones teológicas y políticas de la baja Edad Media. Durante la ilustración la comunidad va a ser foco de numerosas críticas muchas de ellas de naturaleza religiosa como es el caso de Erasmo, Montaigne y los ideólogos de la Reforma Protestante en el siglo XVI. Su retorno va a llegar poco después en una nueva etapa del pensamiento moderno que tiende a recuperar desde el discurso sociológico la pregunta por la cohesión, la unidad y la integración frente al individualismo de la vida social.

El trabajo genealógico de ambos conceptos nos llevaría a través de una multiplicidad de discursos en los que se redefine, estabiliza y subvierte el contenido cambiante de las comunidades cristianas y su contradicción irresuelta con el orden profano. La historia de las ideas nos permite ubicar los esfuerzos de Tonnies en el sentido de una resignificación o reapropiación de categorías de orden teológicos dentro del campo todavía

incipiente de las ciencias sociales. El problema es que sus contribuciones se quedan a medio a camino entre un método y una propuesta sociológica y una clave de interpretación propia de los resabios dogmáticos que conserva el idealismo alemán. El resultado fue la recepción acrítica del par comunidad-sociedad dentro la sociología hasta el punto de arrastrar esta ficción teórica al terreno natural e incuestionado del sentido común.

Continuidades y rupturas

La fuerza con la que se arraigan las prenociones en el discurso sociológico remite a los límites entre lo pensado y lo impensado en una época. Por eso, la tendencia a aprender la realidad social desde un método dualista de conocimiento, no tiene que ver exclusivamente con la vigencia del discurso religioso en las ciencias sociales. En todo caso es preciso buscar las razones últimas de este modelo epistemológico en las condiciones de emergencia y producción de los saberes científicos en las sociedades modernas. Aquí se ponen en juego las relaciones objetivas que construye el sistema capitalista, a través de la división del trabajo y la universalización de la forma mercancía, como los dos ejes principales que marcan el nacimiento del racionalismo formal⁵.

En sus estudios sobre la cosificación, Georg Lukács (1975), utiliza este concepto para designar los límites del pensamiento burgués relacionados al progreso de las ciencias en el dominio de las leyes parciales y acotadas de su campo, mientras que renuncian al abordaje intelectual de la sociedad como un todo históricamente determinado. La expresión filosófica de esta impotencia del pensa-

miento para captar la totalidad social, consiste en la conceptualización del mundo en términos de antinomias irreconciliables como es el caso de las contraposiciones entre teoría y práctica, sujeto y objeto, libertad y necesidad, individuo y sociedad o forma y contenido. Cada uno de estos pares conceptuales refleja la incapacidad de los sistemas abstractos de conocimiento para comprender la génesis social de sus objetos, es decir, las condiciones de producción, la red de relaciones objetivas que desnaturalizan la realidad para explicarla en su carácter histórico, artificial y transitorio.

El par comunidad-sociedad no es ajeno a la crítica materialista de las ciencias modernas. En su contraposición lógica surgen reminiscencias de los esquemas abstractos que reducen la estructura de la acción social a criterios formales de funcionamiento, despojados del contexto que le da sentido a la práctica. En realidad esta tendencia, que alcanza de lleno a la sociología, posee expresiones diferentes muchas veces irresueltas otras veces insinuadas en los análisis de los clásicos. Por ejemplo, en el caso de Max Weber (1998) las tipologías de las relaciones comunitarias y sociales tienden a reproducir los límites de la conceptualización binaria de Tonnies. Sus aportes consisten más bien en la ampliación de las definiciones de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* reforzando el carácter procesual de ambos conceptos. Por otro lado, en sus estudios sobre sociología de la religión el análisis de las comunidades trasciende los esquemas formales a través de los entramados complejos de relaciones determinadas históricamente. Ya sea en su forma de tipo ideal o en los trabajos históricos, la conciencia trágica de Weber mantiene a raya las formulas inocentes de la reconstruc-

ción del lazo comunitario (Portantiero, 1997).

El primer avance hacia una ruptura de esta antinomia llega con la pregunta por la integración social que plantean Durkheim y Parsons en la búsqueda por comprender el funcionamiento de las sociedades complejas y altamente diferenciadas. Más allá de sus rasgos específicos, las nociones de solidaridad orgánica y comunidad societal comparten el distanciamiento con las categorías clásicas de Tonnies y la propuesta de construir conceptos alternativos que conservan a la totalidad social como horizonte de análisis. De esta forma, el juego de oposiciones lógicas pierde terreno ante una perspectiva que hace foco en la articulación y la complementariedad de las acciones humanas en el marco de estructuras objetivas que se estabilizan a fuerza de integrar los intereses racionales con los sentimientos de pertenencia. De ahí la importancia de la figura de la ciudadanía, el trabajo, las corporaciones y los valores morales en la reproducción de la vida social. El logro indiscutido de ambos autores es haber despojado parcialmente a los conceptos de sus resabios religiosos para abordarlos no desde el sentido común de la sociología sino como verdaderos objetos de estudio. El carácter parcial de este avance tiene que ver con que las relaciones comunales todavía conservan la función mistificada de crítica y antídoto a los males del individualismo moderno, conformando el fundamento invisible de la sociedad.

Posteriormente, la polaridad conceptual fue desplazada de los principales ejes de discusión dentro del pensamiento sociológico. Su abandono se corresponde con un momento de relativa estabilidad social en el marco de un modelo keynesiano de integración en donde los discursos científicos sobre el cambio

de las formaciones históricas pierden relevancia. Como observa de Marinis (2005), esta ausencia se traslada a los principales cuerpos teóricos de nuestro tiempo que desarrollan Luhmann, Bourdieu, Giddens y Habermas. Finalmente, tras un largo silencio, ambos conceptos retorna como una clave de análisis privilegiada para explicar los cambios que introducen la reconfiguración del Estado, las instituciones y las relaciones sociales frente a un capitalismo globalizado. Lejos de contribuir a la superación de las antinomias, los usos de los contemporáneos reactualizan la matriz religiosa de las categorías ofreciendo versiones *aggiornadas* de un mismo límite epistemológico. Este es el caso de Bauman (2003) que, pese a sus esfuerzos por desarrollar una mirada crítica en torno a las relaciones entre las comunidades, el mercado y la globalización, retoman de forma espontánea los conceptos de Tonnies, reforzando este sistema de pensamiento con la tensión irresuelta entre libertad y seguridad. Desde otra perspectiva, lo mismo ocurre con Maffesoli (1990). La actualización de la antinomia aparece disimulada en el choque entre tribalismo, como la forma de sociabilidad emocional de los micro-grupos, y las estructuras de organización económico-políticas de las sociedades modernas. La vigencia del discurso religioso en la sociología contribuye a una cierta inversión de la realidad en la que los conceptos nominan de antemano al mundo de los hombres, contribuyendo a la mistificación y el desconcierto de las ciencias sociales.

Una forma de tomar distancia con los modelos convencionales de análisis es a través del abordaje que plantea Nikolas Rose en correspondencia con el método arqueológico y el bagaje conceptual de Michel Foucault.

Aquí el reconocimiento de la comunidad sólo existe en el sentido de una construcción histórica, es decir, como objeto de una serie de discursos, dispositivos y prácticas de poder que hacen blanco en los elementos emotivos de las relaciones sociales. El contraste con la sociedad como el ámbito del interés, el cálculo egoísta y el individualismo, también pierde fundamento más allá de las formaciones discursivas que sostienen esta distinción en un momento determinado. De este modo, la comunidad en sí misma refiere a una construcción que en la actualidad aparece vinculada a los esfuerzos de la racionalidad política por reconfigurar el territorio de gobierno que supo ocupar "lo social". Los sentimientos subjetivos de unidad ya no funcionan como crítica o remedio a los abusos del capitalismo; la matriz religiosa que actúa de soporte invisible de algunas prenociones de la sociología retrocede ante al estudio genealógico de los conceptos y sus condiciones de producción.

Los trabajos de Rose nos permiten desmitificar las nociones esencialistas que enfrentan a la comunidad con la sociedad para hacer blanco en las redes complejas de tecnologías y prácticas de poder que respaldan a los discursos dominantes de una época. En nuestro caso, se trata de estudiar el juego de afinidades y articulaciones que existen entre los grupos evangélicos de corte pentecostal y el neo-liberalismo. Para indagar en esta relación es preciso apartarse de los modelos formales de la acción social, en la búsqueda por comprender el sentido de las prácticas situacionalmente. El universo simbólico de la religión no admite distinciones rígidas entre las formas de entendimiento colectivas fundadas en la afectividad y las apuestas individuales propias de una racio-

nalidad motivada por intereses concretos. La solución tampoco es reconocer el famoso punto medio, esto es, la existencia de ambos tipos de componentes en toda relación social. Nuestra tarea consiste más bien en identificar la estructura de relaciones entre los diferentes elementos que actualizan las prácticas en un contexto determinado. De ahí surgen las combinaciones originales que le permiten a la vida religiosa responder tanto a las búsquedas profundas de significado como a las necesidades materiales, cotidianas, inseparables de la lógica del cálculo y el beneficio personal. Es en este terreno donde cobra relevancia la articulación de las comunidades evangélicas con el neo-liberalismo, a partir del trabajo constante con las distintas formas de sufrimiento social que se hacen cuerpo en la vida cotidiana.

Secuelas sociales del Neoliberalismo

Administrar el riesgo

Las políticas económicas se aplican a partir de un universo simbólico que le permite significar tanto el origen de sus medidas como las consecuencias de sus actos. Los cambios sociales van siempre acompañados de múltiples discursos que configuran un conjunto de relatos legitimadores de las relaciones de fuerza. Siguiendo los análisis de Bourdieu (1999) podemos decir que el neo-liberalismo construye una verdadera *sociodicea*⁶ del capitalismo tardío a través de la represión de las determinaciones históricas y la génesis violenta de las transformaciones estructurales de la sociedad. Para la Argentina, el acontecimiento negado que anticipa las formaciones culturales, políticas

y económicas de la década del '90, así como la producción a gran escala de nuevos riesgos, es sin duda la última dictadura militar. En esta etapa se lleva a cabo la rearticulación de las relaciones de poder a partir del desmantelamiento de la base material de los sectores populares, la orientación del mercado hacia la especulación financiera, la consolidación de grandes empresas monopólicas, el crecimiento de la deuda externa y la implementación del terrorismo de Estado.

Sólo a partir de la violencia fundante de la dictadura y sus consecuencias es posible comprender la libertad con la que opera una de las fuerzas más significativas de la globalización: el neo-liberalismo. Las fórmulas del crecimiento que sostuvieron los ideólogos de los mercados mundiales, como Kenichi Omae o Soros, tuvieron su traducción a la realidad latinoamericana en los diagnósticos del Consenso de Washington. Desde este enfoque la única forma de revertir la crisis financiera era a través de una serie de reformas estructurales orientadas a promover la estabilización de la economía por medio del ajuste fiscal y la reducción del Estado, fomentando la liberalización del comercio internacional, la apertura de las exportaciones y la privatización de los servicios públicos. Este paquete de medidas de corto alcance llevaron a una serie de *booms* de expansión limitados por la capacidad de los mismos factores exógenos que permitieron su desarrollo. Como señala Stiglitz (2003) siguiendo los análisis de Karl Polanyi, el mito de la eficiencia de un mercado autorregulado por las leyes de la oferta y la demanda, termina erosionando las bases del capital social, es decir, las redes de contención, seguridad y respaldo que actúan de soporte de las relaciones sociales. De este modo, las

formas abstractas del riesgo se llenan de contenido específico a partir de la marginalidad urbana, la precarización laboral y los problemas de acceso a la vivienda, la educación y la salud (Wacquant, 2001). Con respecto a su dimensión simbólica, la doctrina del neo-liberalismo también opera como un régimen de verdad⁷ que actualiza los presupuestos liberales del interés individual frente a un colectivo equiparado, en un principio, con los límites de la libre acción. En realidad, el ethos individualizado de esta ideología no es incompatible con las estructuras de organización y funcionamiento propias de las comunidades. Como observa Rose (1999), es posible identificar en los últimos años un viraje de la racionalidad política sobre la lógica comunitaria como un espacio de gobierno capaz de contener los vacíos que deja la reconfiguración de las prácticas, los discursos y los modelos de autoridad fundados en el territorio ampliado de “lo social”. El desgaste de los dominios públicos y sus instituciones se desarrolla correlativamente al resurgimiento de una estrategia de poder que refuerza la participación activa, responsable y consciente de los sujetos en su propio gobierno. Se despliega toda una batería de programas de asistencia, proyectos cooperativos y políticas de microfinanciamiento que apuntan a la recuperación de comunidades locales abandonadas a las fuerzas del mercado. Los discursos que pone en circulación la doctrina neo-liberal no se restringen a la esfera económica ni se agotan en el mero individualismo; conforman visiones del mundo capaces de reproducirse en todas las capas sociales, naturalizando las relaciones de producción existentes.

Aunque la globalización constituye un fenómeno de mayor complejidad y alcance que

la doctrina neo-liberal, la relación entre ambos va más allá de una correspondencia transitoria. Es preciso insistir en las determinaciones materiales que actúan de soporte de una nueva cultura globalizada que crece y se renueva a partir de la negación de sus condiciones sociales de existencia. La impronta universalista del capital así como las relaciones de poder que lo sustentan, constituyen las dimensiones reprimidas de algunos estudios contemporáneos. Este es el caso de la “sociología del riesgo” de Ulrich Beck (1998). Desde su mirada, el mismo proceso de modernización que dio origen a la sociedad industrial habilitaría, en una fase histórica superadora, la posibilidad de autoconfrontación con los efectos colaterales de sus actos, o sea, con las consecuencias no deseadas de la racionalización de Occidente. A la reflexión moderna, inseparable de la fe en la ciencia, el progreso y el incremento elitista del saber, el autor contrapone la idea de reflexividad, entendida como la democratización de la conciencia de los riesgos ante los peligros transnacionales que transforman la vida cotidiana. Un nuevo sujeto consciente de la naturaleza global y despersonalizada de las amenazas que lo rodean, estaría en condiciones de enfrentar los desafíos del proceso globalizador, politizando espacios ajenos a las instituciones tradicionales.

El punto ciego de los análisis de Beck y de los teóricos de la reflexividad, como Giddens y Lash, puede esclarecerse retomando la crítica que realiza Bourdieu (1991) al objetivismo en “El sentido práctico” cuando explicita la incapacidad de la razón teórica para objetivar su propia mirada, asumiendo en el objeto de estudio los principios de su relación con el objeto. De esta forma, el sociólogo adjudica a las instituciones y las

prácticas individuales la naturaleza reflexiva propia de su posición social en el campo académico. La noción de reflexividad supone que el mismo proceso de modernización alcanza un momento de transparencia consigo mismo, una segunda ilustración, en la que puede ver las consecuencias de sus actos y, en cierto sentido, disminuir el daño y anticipar sus causas. Esta postura no sólo homologa la mirada del teórico con la vida social y las estructuras objetivas, sino que también desvía el foco de los verdaderos causantes del riesgo, de las condiciones en que éste se produce, administra y gestiona discrecionalmente en la sociedad. Se produce un efecto de despolitización⁸ que niega la existencia de responsables directos, a la vez que desplaza a la economía política del centro de la escena en el momento en que esta se convierte en una de las principales fuerzas disgregadoras de lo social. Las consecuencias de la gestión del riesgo se expresan en las formas de precarización, informalidad y exclusión que emergen ante el retiro del Estado. Pese a su apariencia caótica e irregular las secuelas del neo-liberalismo presentan patrones comunes que Bauman (2001) logra sintetizar bajo el término de economía política de la incertidumbre. Este concepto remite a la capacidad de los capitales financieros para erosionar la autoridad de las instituciones locales siempre que aparezcan como una amenaza a la libre movilidad de las fuerzas económicas. La incertidumbre también se convierte en una experiencia vital de las prácticas cotidianas donde la violencia social se hace cuerpo a través de angustias, depresiones y enfermedades. La traducción fenomenológica de las grandes transformaciones del mundo social en la vida íntima es la experiencia ineludible del sufri-

miento; el dominio por excelencia de la religión.

La opción evangélica

En la Argentina al igual que en el resto de Latinoamérica, la globalización parece ir de la mano con un crecimiento histórico del mundo evangélico encabezado por la vertiente neo-pentecostal. La historia de esta denominación se remonta al período posterior a la guerra civil norteamericana, a una época en la que los sectores populares se distancian del formalismo de los cultos protestantes para volcarse hacia una vivencia más emotiva de la religión. Los pioneros del pentecostalismo, como Charles Fox Parham y William Seymour, logran sintetizar la herencia carismática del metodismo, el pietismo y los movimientos de santidad. Su cuerpo de doctrinas comparte la postura luterana de la salvación por la fe, la importancia del bautismo y la autoridad de la Biblia, pero refuerzan la figura del Espíritu Santo y su manifestación a través de dones o carismas particulares. El don refiere a la presencia de la gracia divina en el hombre por medio habilidades especiales que van desde la destreza para ciertas prácticas cotidianas a la acción de sanar o hablar en lenguas –glosolalia. Su perspectiva doctrinal complementa la recuperación de elementos mágicos¹⁰ en la experiencia con una poderosa ética intra-mundana que se expresa, entre otras formas, en la férrea voluntad evangelizadora y misionera.

América Latina fue el blanco de numerosas campañas evangélicas en las distintas regiones. Según los estudios de Wyncarczyk et al (1995), el caso argentino reconoce cuatro

grandes oleadas protestantes: 1) la primer llegada tiene que ver con las denominaciones históricas -Metodistas, Anglicanos, Presbiterianos, etc.- vinculadas a la inmigración europea entre 1825 y 1850; 2) la segunda, entre 1881 y 1924, es un protestantismo de corte misional proveniente de iglesias norteamericanas como la Bautista, los Hermanos Libres y El Ejército de Salvación, entre otros; 3) la tercer corriente, hacia 1910, es el pentecostalismo todavía dependiente de las sedes extranjeras y el trabajo con comunidades étnicas; 4) la cuarta oleada puede fecharse a partir de 1954 con la campaña masiva que lleva a cabo Thomas Hicks, instalando la prédica de la sanidad y las manifestaciones milagrosas del poder divino. Entre la década del sesenta y el setenta comienzan a gestarse los movimientos neo-pentecostales que marcaron la renovación del mundo evangélico con el regreso de la democracia en 1983. Desde perfiles diferentes, pero con un mismo núcleo básico de creencias, las iglesias del pastor Héctor Giménez, el reverendo Omar Cabrera, el obispo Gabriel Vaccaro y el evangelista Carlos Annacondia, lograron condensar el avivamiento¹¹ o despertar del espíritu en la Argentina. A estos nombres conocidos que conforman lo que podríamos denominar como el pentecos-talismo formal por el reconocimiento de instituciones nacionales y extranjeras, se suman un universo de pequeños grupos de corte informal con un altísimo grado de “creación y dispersión”, como supo anticiparlo d’Epinay (1968) en sus trabajos sobre Chile.

El avance del neo-pentecostalismo es inseparable de un trabajo meticuloso, sistemático y constante con las formas que adopta la desgracia inmerecida del sujeto. Nuevamente queda en evidencia la capacidad de las

ideas religiosas para construir fundamentos psicológicos de la acción que median el vínculo del hombre con la sociedad. Sólo que esta vez la referencia espiritual no apunta a la ética del trabajo bajo las formas de la “vocación profesional” elevadas a la condición de destino. La concepción calvinista puritana, que supo analizar Max Weber (1987), correspondía a la fase de formación de un capitalismo moderno todavía incipiente. Para un período histórico signado por el desmantelamiento de la sociedad salarial y la desinstitucionalización (Dubet y Martuccelli, 2000), las bases religiosas de la conducta requieren de principios que trabajen sobre las necesidades sociales encarnadas en la vida práctica. De este modo, la noción de “plan divino” es el fundamento motivacional desde donde el neo-pentecostalismo aborda el trabajo con el sufrimiento a partir de una dialéctica compuesta de tres etapas:

La primera, consiste en la resignificación del fracaso individual a la luz de una teodicea que encadena los acontecimientos dispersos en una relación de necesidad con respecto al fin último del reencuentro con dios. El “plan para tu vida” contempla este pasaje por experiencias difíciles para restituir la centralidad de la dimensión espiritual en el orden de prioridades de la experiencia íntima del sujeto. Por eso, el sentido religioso de la desgracia niega el absurdo y responsabiliza al hombre de su situación, relegando la fuerza y la determinación de los condicionamientos externos del mundo social. La segunda etapa apunta a revalorizar las experiencias desafortunadas del creyente en términos de aprendizaje y capacitación. Las iglesias capitalizan las disposiciones, saberes y habilidades previas de sus miem-

bros a través de espacios de trabajo que contribuyen a la organización y desarrollo de la comunidad. El traspaso de la justificación a la revalorización de las vivencias dolorosas culmina con el llamado a evangelizar el mundo. En esta tercera etapa, el fracaso abandona su dimensión subjetiva, personal, y se exterioriza en las formas de vida profana y sus repercusiones; ahora el sufrimiento queda homologado con aquello que está afuera, en la sociedad, en contraposición con el espacio seguro que garantiza la red de circuitos del templo. El plan de dios que ofrece el discurso evangélico parte de los diferentes modos en que la violencia social se encarna en la experiencia en la búsqueda por restituir el sentido de la práctica.

La vida religiosa que ofrece el pentecostalismo refuerza la dimensión adaptativa del sistema de creencias a las condiciones y riesgos sociales que extiende la doctrina neo-liberal. El horizonte de su acción es el progreso del creyente tanto en el nivel espiritual como en la sanidad del cuerpo y la prosperidad económica. En este caso la religión ofrece el soporte simbólico a las prácticas orientadas a reconquistar el mundo aceptando sus reglas de juego. Por eso, el modo de ser cristiano que reproduce la idea de “plan divino” puede definirse con el nombre de adecuación activa. Con este concepto buscamos resaltar una dimensión clave de los grupos pentecostales relacionada con la capacidad de restituir la correspondencia entre los esquemas de expectativas, percepción y disposición de los sujetos con las condiciones sociales objetivas que ofrece un entorno adverso. Si bien este principio forma parte de la gran mayoría de las religiones, en el pentecostalismo logra un grado de eficacia sin precedentes. Al mismo tiempo, la ade-

cuación debe ser analizada a partir del carácter profundamente activo que implica la restauración del vínculo individuo-sociedad. No se trata solamente de una transformación subjetiva de los modos del ver, del pensar y del actuar, sino también un intento por proyectar este cambio hacia afuera. La voluntad dinamizadora del cristiano es su compromiso con la modificación del entorno a partir de una cierta correspondencia básica.

Finalmente, podemos sistematizar los puntos de contacto que existen entre la imagen religiosa que construye la mirada pentecostal y el neo-liberalismo, a partir de cinco rasgos comunes. El primero remite al plano de la cosmovisión donde ambas configuraciones socioculturales comparten la preferencia por el individuo, ya sea a través de la relación personalizada¹² con dios o en la búsqueda del interés individual. Pese a que el momento comunitario constituye una dimensión clave de la vida evangélica, el vínculo íntimo del hombre con lo sagrado conserva el lugar preferencial. Un segundo rasgo refiere al desarrollo de discursos legitimadores de las relaciones sociales existentes y la distribución desigual de la riqueza. El punto de confluencia de los diagnósticos neo-liberales y la teodicea pentecostal del sufrimiento es la justificación, económica en un caso y espiritual en otro, de la existencia de sectores socialmente favorecidos. También ambas perspectivas comparten la idea de progreso individual a partir del trabajo y la adecuación a las exigencias cambiantes del mercado.

La correspondencia entre el carácter mundializado del capital financiero y la voluntad universalista del cristianismo, representa el tercer elemento que marca la impronta global en términos de estrategias, forma de organización y representaciones sociales.

El sentido de pertenencia religiosa conjuga la identidad nacional del templo con la participación en redes de asociaciones de alcance mundial, que operan localmente a través de la ayuda económica, la transmisión de conocimientos y el desarrollo de misiones evangelizadoras. Existe un cuarto aspecto de carácter simbólico que tiene que ver con la presencia explícita de la racionalidad económica en el discurso pentecostal, por un lado, y la incorporación de la racionalidad propiamente religiosa y mistificadora en las premisas del neo-liberalismo, por otro. La teología de la prosperidad, entendida como la orientación de la prédica hacia el bienestar material del creyente mediado por la ofrenda en el templo, expresa la necesidad de responder espiritualmente a las cuestiones de la vida cotidiana desde una apuesta religiosa inseparable de la lógica del sacrificio y la reciprocidad. En dirección inversa, la doctrina liberal descansa en principios profundamente dogmáticos, como los mitos económicos de la autorregulación del mercado, la acción de la mano invisible o las ventajas de un Estado reducido, logrando un alto grado de circulación y eficacia en la sociedad gracias a su carácter reificado (Stiglitz, 2003).

Si bien estos cuatro aspectos dan cuenta de un juego de correlaciones entre las ideas religiosas y económicas, el eje dominante que articula la analogía estructural entre ambas configuraciones, reside en el trabajo con las formas del sufrimiento social. La estela que deja el avance de la segunda Modernidad en los países periféricos consiste en el arte de administrar el daño materializado en las formas de la marginalidad urbana, la pobreza, el desempleo y la estratificación. La respuesta a la economía política de la incertidumbre en el plano subjetivo de la vida íntima y las prácticas cotidianas es el llamado a resigni-

ficar la experiencia en relación a un plan de dios que dota de sentido al fracaso individual a la vez que ofrece nuevas estrategias de supervivencia. El pentecostalismo logra desarrollar un fundamento motivacional de la acción, una estructura de conciencia en términos de Habermas (1992), sumamente eficaz en la tarea de restituir el vínculo entre individuo-sociedad mediado por la iglesia. Ahora bien, si tenemos en cuenta que el campo religioso es inseparable de una ortodoxia católica que se remonta a los mismos orígenes de la Argentina como nación, y que en todo caso el pentecostalismo corresponde a la última oleada de una tradición evangélica que lo antecede, entonces: ¿Cuál es la característica que le permite a esta denominación convertirse en el grupo de mayor crecimiento en todo el mundo? ¿Qué elementos le permiten imponerse en la eterna competencia religiosa por otorgar sentido a la desgracia inmerecida del sujeto? Las consecuencias de la economía de libre mercado no explican por sí mismas el auge pentecostal dado que, en última instancia, las condiciones sociales que reproducen generan un efecto igualador para todas las religiones. La eficacia simbólica del discurso evangélico obedece tanto a las condiciones objetivas de la crisis, como a la habilidad para construir espacios colectivos de interacción, pertenencia y sociabilidad.

Comunidades pentecostales

Modelos de organización: el sistema celular

La vida de los templos evangélicos depende del difícil arte de conducir a los grupos humanos, aquellos rebaños de hombres que

le dan sentido a la autoridad del pastor. Es importante resaltar que el ejercicio del pastoreo constituye una de las tecnologías de poder más antiguas que surge en las sociedades orientales de Egipto, Asiria y Judea para ser retomada posteriormente por el pueblo hebreo hasta convertirse en uno de los pilares del cristianismo durante la Edad Media. Michel Foucault (1990) logra captar la naturaleza de este poder vinculada al seguimiento personalizado de cada uno de los fieles que encuentran en el líder no sólo la promesa de salvación, sino también el cuidado y la guía como correlato de la obediencia y la fidelidad de sus miembros. Se trata de un modelo de autoridad que sufre diferentes transformaciones a lo largo del tiempo que van desde la institucionalización eclesiástica bajo la formas del despotismo católico hasta el desarrollo de un discurso “hebraico-bíblico” (Foucault, 1996: 64) que cuestiona la legitimidad de las instituciones medievales. El carácter cambiante del poder pastoral nos advierte sobre la necesidad de comprenderlo en relación con un contexto determinado en el que se definen las tácticas y las estrategias locales para la conducción de grupos.

En el pentecostalismo de masas, la administración de las experiencias colectivas responde al juego de relaciones que se establece entre los cinco ministerios fundamentales de la iglesia: el apostólico, el profético, el evangélico, el pastoral y el educacional. Cada uno de ellos corresponde con una dimensión clave en la vida religiosa de la congregación. El apostolado representa la tarea ejecutiva de llevar adelante la dirección del templo en sus aspectos doctrinales y organizativos, es la cabeza de la institución. El ministerio profético define el horizonte espiritual de la vida cristiana a través de profecías, señales y prodigios, son los ojos y la boca de dios. El tra-

bajo evangélico asume la tarea de proselitismo en la que se difunde el mensaje de salvación en el mundo profano, se construye el cuerpo de la iglesia. La acción pastoral refiere al seguimiento personalizado de los miembros a través de grupos reducidos a cargo de líderes espirituales que cuidan de cada uno de los creyentes y responden a la jerarquía eclesiástica; aquí es crucial el sistema de organización de células. Por último, el ministerio de enseñanza apunta a la labor educacional del templo por medio de escuelas, institutos bíblicos y seminarios religiosos que refuerzan la obra de transmisión de valores y modelos de vida cristianos. Sobre estas áreas se configuran múltiples espacios de participación colectiva en los que se definen los modos de estar juntos que diferencian al universo evangélico.

Ahora bien, no todos los pastores trabajan en la misma dirección ni apuntan a un desarrollo equilibrado de los ministerios. En realidad cada denominación se focaliza en el ámbito que le brinda mayores resultados según el momento en que se encuentre dentro de los límites que fija el pasaje entre el movimiento religioso, con escasa estructura y alta participación, a la Iglesia como el sistema más estable de organización y continuidad. Si bien el pentecostalismo abre el juego a la aparición de especialistas dedicados exclusivamente al trabajo evangélico como es el caso de Carlos Annacondia o Dante Gebel, las tareas pastorales conservan un lugar central en la reproducción de las tecnologías de poder cristianas. Aquí la administración de la experiencia colectiva es inseparable del dispositivo de crecimiento y contención celular. Se trata de un sistema organizativo que permite ordenar a las multitudes dispersas que asisten al templo en una red de grupos diferenciados que actúan de

forma conjunta. Todo miembro estable pertenece a una célula que oscila entre cuatro y ocho 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 de la célula a través de reuniones, entrevistas individuales y encuentros de oración. Para llegar a ser líder es preciso atravesar una instancia de formación¹³ que ofrece la iglesia y conseguir un grupo de creyentes a quienes pastorear. Su desempeño es evaluado constantemente por supervisores que funcionan también como guías y consejeros de los líderes.

El dispositivo celular opera sobre diferentes dimensiones que hacen a la reproducción ampliada y el mantenimiento de espacios de sociabilidad: 1) 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; 2) en términos espaciales, la apropiación de territorios compartidos permite ubicar las experiencias dentro de los circuitos geográficos 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; 3) la interacción y el lazo social se construye sobre el mutuo conocimiento focalizado en el trabajo colectivo de las vivencias dolorosas. La desgracia como moneda de cambio o carta de presentación da

cuenta de la presencia de la divinidad en la persona al trasmutar el fracaso en diferentes formas de aprendizaje que utiliza el templo¹⁴; 4) finalmente, 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. Estos cuatro elementos configuran el núcleo básico, el soporte del poder pastoral que crece a fuerza de reproducir espacios diferenciados de identificación que colocan a los fieles en distintos círculos de sociabilidad.

El círculo primario y fundamental de interacción es la célula, como el área de más fácil acceso para los recién llegados. La segunda línea de pertenencia dentro de las jerarquías del templo corresponde al grupo de los líderes con sus respectivos Timoteos. Si bien la apertura es relativamente amplia, la condición de liderazgo marca un primer filtro entre el creyente que restringe su participación a los ritos ordinarios y aquél que acepta la responsabilidad de un cargo que demanda instrucción, entrenamiento y controles regulares. Este espacio también habilita una cuota de poder sobre el grupo dirigido y la posibilidad de formar parte de la estructura todavía precaria de la iglesia. La tercera línea marca un punto de inflexión en términos de accesibilidad porque los supervisores pertenecen a la estructura estable de la institución con capacidad de decidir sobre los líderes e interceder ante los grupos directivos. Las dos últimas líneas definen el círculo de mayor autoridad compuesto por cinco copastores, encargados cada uno de un ministerio diferente, y los dos pastores principales como las máximas figuras del templo. El

dispositivo celular ofrece un modelo de organización fundado en el desarrollo de grupos reducidos con un alto nivel de integración y permanencia en el tiempo. Esta red de redes coloca a la experiencia colectiva en el centro de la vida religiosa transformando a la comunidad indiferenciada en pequeños rebaños y haciendo de cada oveja un pastor de hombres.

La apuesta religiosa

A nivel de la práctica la estructura organizativa del templo se traduce en múltiples círculos de sociabilidad que abarcan casi todos los ámbitos de la experiencia cotidiana. El modo cristiano de ser en el mundo incluye a la familia, el trabajo, los amigos, el sexo, la educación, la pareja o el mero entretenimiento, reservando un espacio para cada área dentro de la misma dinámica de los grupos. La regulación activa de las diferentes esferas de sentido de los sujetos produce un efecto totalizador¹⁵ en el que la iglesia, a través de sus representantes y sus símbolos, se convierte en la mediación insalvable entre el creyente y su entorno. El resultado consiste en un proceso secundario¹⁶ de socialización o socialización de segundo orden. A partir de este concepto buscamos reconocer el conjunto de dispositivos, prácticas, saberes y discursos que pone en circulación el pentecostalismo en el intento por adecuar los esquemas de percepción y disposición de los fieles a los modelos religiosos. Ser cristiano es, por sobre todas las cosas, una cierta forma de mirar, percibir y conducirse con los otros, es decir, un modo de sensibilidad específico.

El salto al universo simbólico de los grupos evangélicos suele contemplar, en la ma-

yoría de los casos, la combinación de dos elementos fundamentales. Por un lado, la condición sufriente del sujeto previa a la conversión. Los testimonios de los entrevistados remiten generalmente a un estado de crisis y abandono en donde las formas primarias de socialización como la familia, la escuela y el trabajo aparecen colapsadas, dejando secuelas que se hacen cuerpo a través de depresiones, enfermedades o ataques de violencia. Por otro lado, la resignificación del sufrimiento llega de la mano de la recuperación de uno de los discursos más antiguo que conoce la tradición judeo-cristiana, el discurso de la espiritualidad. Como identifica Michel Foucault (2002), la experiencia espiritual remite a un modelo de conocimiento que concibe el acceso a la verdad¹⁷ a través de la transformación del sujeto en algo distinto de sí mismo, es decir, el acto de conocer es portador de un contenido que sólo se revela a quien pone en juego su existencia. De este modo, la verdad es indisociable de una conversión que transfigura al hombre en algo diferente de lo que era antes, la divinidad revelada conmueve los fundamentos del ser para llevarlo más allá de sí. Este discurso arcaico que supo enfrentarse a la teología e inspirar los principales sistemas filosóficos de la modernidad, es retomado por el pentecostalismo en la búsqueda por homologar la conversión con el cambio radical de la persona. La socialización de segundo grado tiene como punto de partida la ruptura con los esquemas ordinarios -mundanos- de percepción para aprender la mirada espiritual del cristiano. El soporte material del proceso de aprendizaje son los distintos círculos de sociabilidad que indicamos anteriormente. Entre ellos se tejen prácticas de solidaridad, cuidado y afecto que permiten con-

traponer a la crisis de la sociedad la fórmula maestra del lazo comunitario devenido en el cuerpo fundamental del pueblo de dios. Como reconoce uno de los líderes del templo:

“El cuerpo para un cristiano es la totalidad de los miembros de una congregación, de una comunidad; la totalidad es el cuerpo. Todos aunque sean...ehh aunque tengan...aunque sean distintas personas juntas forman un solo cuerpo, un solo cuerpo y van todos hacia una misma meta. Eso es un cuerpo. En la Biblia Jesús habla de esto del, del... del cuerpo no?, es decir... dice que aunque los miembros tengan distintas funciones todos juntos en armonía funcionan y van hacia la misma meta, hacia un mismo propósito (...) buscar a dios y estar en comunión con dios, vivir para dios, servir a dios; eso hace el cuerpo y justamente es cuerpo por que cada miembro ayuda al otro a que esto pueda ehhh ejercerse con mayor precisión ehhh con mayor eficacia.(...) Esta fe hace que seamos un cuerpo. La fe nos une por que...qué es un cuerpo? Tenemos la misma esperanza, la misma fe, la misma pasión, el mismo dios, la misma creencia, las mismas metas, el mismo espíritu, por que es un espíritu para todos, es el mismo espíritu y la misma fe, que nos hace ser uno.”

La metáfora del cuerpo reconcilia en el plano simbólico los principios de diferenciación funcional que extiende el sistema de células con la idea de una totalidad integrada en la que todos son uno y cada uno representa al todo. La comunidad imaginada de las denominaciones evangélicas se presenta a sí misma siguiendo el esquema binario del cristianismo en donde el valor de la identidad depende de la exclusión del mundo profano. Ahora bien, es preciso distanciarse de

las categorías nativas para comprender el sentido de la práctica en situación. Aunque los grupos cristianos llevan adelante un trabajo efectivo que refuerza los vínculos de mutuo compromiso y entendimiento, su tarea no se agota allí. Los beneficios de pertenecer se ajustan a los criterios del interés individual y la apuesta. El pentecostalismo habilita a través de las células un régimen de promoción que le otorga al creyente la chance de crecer en la estructura del templo y pasar de ser un simple devoto a un Timoteo, en primera instancia, después a un líder con perspectivas de alcanzar el puesto de supervisor o entrar en los círculos directivos. Cada una de estas instancias va acompañada de la capacitación de la persona y el control de una cierta cuota de poder entendido como el monopolio de bienes religiosos que envisten al sujeto de autoridad sobre los hombres. Entre los recursos de los líderes cuentan los vales de donaciones con comida y ropa que se distribuyen al interior de la congregación, la posibilidad de formar a miembros del grupo con aptitudes de liderazgo y la función de intercesores entre los fieles y los distintos niveles en las jerarquías del templo. El rol de guía espiritual va acompañado del reconocimiento de la institución y de sus pares que interpelan al creyente través de un llamado religioso a completar su verdadero destino, a convertirse en aquello para lo que fueron creados. La posición del sujeto dentro del universo simbólico que emerge de este conjunto de prácticas y discursos es inseparable de la autoridad que otorga la función. El pastoreo es una moneda valiosa no por el enriquecimiento individual, que más que un dato es un prejuicio del sentido común y a veces también de las ciencias sociales, sino por la chance de restituir el imaginario de

una carrera con su profesionalización y especialidad, en la que la persona es reconocida en su cargo por sus colegas y por aquellos a quienes conduce. Los peligros del dispositivo celular hacia el interior de la iglesia son los defasajes en el crecimiento a partir de una multiplicación de líderes con pocas oportunidades de llegar a ser supervisores o ascender en la estructura jerárquica. Esta contradicción produjo verdaderos éxodos hacia congregaciones más pequeñas con mayores posibilidades de ascenso. La práctica religiosa es el arte de combinar los sentimientos colectivos de pertenencia a un todo que trasciende al individuo con la lógica de la apuesta pascaliana en donde el creyente actúa como el jugador ante una partida calculando los riesgos y los beneficios de cada movimiento. El camino de la fe tiene tanto de espiritualidad como de hábitos, costumbres y usos cotidianos, la vivencia genuina de lo sagrado obedece también a las reglas de la repetición, de la mímica, como plantea Pascal “*seguir el modo por donde ellos comenzaron, haciendo como si creyesen, tomando agua bendita, haciendo decir misas*” (1984: 157).

Lejos de los modelos formales de la antinomia comunidad-sociedad, los espacios de pastoreo producen una síntesis original de ambas abstracciones teóricas. La célula funciona tanto como un ámbito de contención y afecto como de interés y ganancia. Por eso, las estructuras de relaciones entre los elementos que reproduce el grupo son variables principalmente en función del tiempo. Frente al corte sincrónico tienden a prevalecer los elementos de unión, reconocimiento y respaldo entre los miembros especialmente con aquellos que son nuevos. En cambio ante una mirada diacrónica de la evolución de la célula quedan en evidencia los proyectos per-

sonales, las acciones interesadas y las competencias que funcionan de forma subterránea orientando las acciones, las alianzas y las estrategias internas. Esta combinación no devela una debilidad o una flaqueza de la vida religiosa. Por el contrario, la expansión de pentecostalismo de masas es impensable por fuera de la habilidad para asimilar los modelos de conducta del entorno dentro de sus propios esquemas de sentido. De ahí nacen las estrategias adaptativas que le permiten responder a las necesidades concretas con la capacidad cristiana de adecuación y supervivencia. Es en este punto de articulación, siempre cambiante e indefinido, entre los espacios de interacción y las estructuras sociales donde resurge la pregunta por la fuerza de la vínculo, el grado de afinidad electiva, que define el encuentro del neo-liberalismo con el universo pentecostal. Este interrogante es el objeto de nuestras reflexiones finales.

El juego de afinidades

Para responder a la pregunta por el juego de relaciones y su respectiva intensidad, que surgen entre el pentecostalismo, como la denominación evangélica de mayor crecimiento en todo el mundo, y la doctrina neo-liberal, con su vuelco sobre los espacios colectivos de participación, es necesario retomar el concepto de afinidad electiva. La perspectiva weberiana ofrece un modelo de análisis que hace blanco en la génesis histórica, las relaciones de dominación y las necesidades económicas de las formaciones sociales, a la vez que plantea la antigua relación entre las estructuras y las imágenes del mundo bajo una mirada no determinista que recupera el

principio de causalidad inversa en el abordaje de los condicionamientos recíprocos de la realidad social.

Esta postura ha sido descuidada en los estudios de sociología de la religión, al comprender a la expansión evangélica a través de diferentes formas de reduccionismos, economicistas, conspirativos y politológicos. Otra forma de reduccionismo que presentan autores tan interesantes como Bastian (1994), Martin (1990), Stoll (1990) e incluso d'Épinay (1968), es la tendencia a comprender el fenómeno protestante bajo el paradigma etnocéntrico de la modernización que restringe los planteos y los análisis a la contribución o no de las ideas religiosas al modelo de desarrollo de los países dominantes. Por otro lado, la noción de afinidad electiva nos permite trascender los límites epistemológicos de la matriz teológica de pensamiento que analizamos en la primera parte del artículo operando una triple ruptura: con las lógicas de las antinomias, que piensa la realidad en términos de opuestos irreconciliable renunciando al abordaje del mundo social como un todo, con la perspectiva evolucionista, que concibe el traspaso de la comunidad a la sociedad en términos de una teleología de la historia, y con los modelos abstractos de conducta, que analizan las prácticas sociales por fuera de sus contextos específicos de actualización. Se trata de una clave de análisis que apunta a comprender la estructura de las cosmovisiones evangélicas desde su autonomía y eficacia propia, buscando los puntos de contacto con la forma de conducta y las estrategias de poder que despliega el discurso neo-liberal. Los trabajos de Michael Lowy (1997) en torno al mesianismo judío y la utopía libertaria constituyen un avance importante al intentar

distinguir los niveles¹⁸ de afinidad electiva, empezando por la correspondencia simple, la homología estructural entre dos configuraciones socioculturales, hasta lograr niveles de intensidad que terminan en la fusión de los elementos y la creación de figuras nuevas.

Según nuestras indagaciones la relación entre los pentecostales y el neo-liberalismo plantea un tipo de afinidad de tercer grado, es decir, un modo de articulación que descansa en la alianza estratégica de ambas partes a través de la concordancia implícita, coyuntural y cambiante de intereses. La intensidad de la relación reconoce dos dimensiones complementarias. Por un lado y en un nivel de carácter más superficial, los puntos de encuentro surgen en torno a la preferencia por el individuo, la construcción de relatos legitimadores de las relaciones sociales, las estrategias globales de funcionamiento y el intercambio entre racionalidad económica y religiosa expresados en la forma de la teología de la prosperidad y los mitos del mercado autorregulado. Por otro lado, es posible identificar en un nivel más profundo de correspondencia, la acción del movimiento pentecostal sobre las secuelas del capitalismo relacionadas a la erosión del capital social y su traducción en las formas del desempleo, pero también en las figuras subjetivas de la *"incertidumbre y la perplejidad"* como indica Lewkowicz (2004: 168). Aquí, el sistema de creencias y prácticas religiosas contribuye al desarrollo de estrategias de adaptación que convierten al pentecostalismo en la primera denominación popular del universo protestante; esto implica una ruptura con los grupos históricos abocados a la transformación de América Latina de acuerdo a los patrones europeos de modernización.

Los modelos evangélicos de comunidad, contención y participación institucional se fortalecen ante el retiro parcial del Estado a un rol que combina el trabajo de policía con el asistencialismo. Si la gestión del riesgo implica el abandono de amplios sectores de la población a los vaivenes del mercado y la incertidumbre de los ciclos económicos, el trabajo pentecostal ofrece una alternativa de pertenencia fundada en la seguridad de las certezas religiosas, en el “Plan para tu vida” capaz de transmutar la desgracia en capacitación, el desconcierto en destino. El soporte de la afinidad electiva de este vínculo tiene que ver con el desarrollo de fundamentos motivacionales de la práctica, o sea, un conjunto de creencias, conductas y disposiciones que orientan la acción del hombre bajo una matriz religiosa que recompone la relación desgarrada del individuo con la sociedad. Se establece, de forma implícita y momentánea, una articulación estratégica entre los efectos colaterales del neo-liberalismo y la necesidad religiosa de responder al estado sufriente del sujeto, al malestar que antecede a la conversión. Este intercambio se retroalimenta hasta alcanzar niveles de asociación prácticamente orgánicos entre ambas configuraciones socioculturales. El secreto de su correlación radica en los círculos de sociabilidad que reproduce el pastoreo a través de los dispositivos celulares de integración.

El modo de estar juntos que despliega el pentecostalismo encuentra puntos de adecuación plena con las estrategias neo-liberales que identifica Niklas Rose relacionadas al autogobierno de las comunidades, el trabajo de “empoderamiento”¹⁹ de los individuos y la reestructuración de una economía de poder que delega en los sujetos la responsabili-

dad de reproducir sus condiciones de existencia. La vida cristiana no sólo se ajusta fácilmente a la situación social de abandono de las instituciones y el avance del mercado, sino que tiende a profundizar el descentramiento de la relación individuo-sociedad para instituir a la iglesia como la mediación insalvable entre el hombre y el mundo. La célula es el espacio seguro de encuentro, la unidad básica de socialización -de segundo orden- que le ofrece al individuo el acceso a un nuevo universo simbólico y material. Los elementos de solidaridad, identificación y cuidado conviven con las formas del interés y el egoísmo en donde el sujeto logra reconocerse tanto en el afecto de los demás como en la lógica del intercambio. El carácter orgánico de la afinidad entre los pentecostales y el neo-liberalismo remite justamente a la eficacia del dispositivo celular en la construcción de micro grupos integrados en la totalidad templo. El cristiano se define por la participación activa en la construcción de los mismos ámbitos que moldean su conducta contribuyendo al gobierno de sí y al fortalecimiento de la iglesia.

Ahora bien, más allá de los puntos de adecuación entre ambas formaciones socioculturales es preciso reconocer una diferencia sustancial que surge de los análisis. Si la estrategia de poder de la doctrina neo-liberal se apoya en el desarrollo a gran escala de pequeñas comunidades transitorias con un alto grado de dispersión y dependencia de los recursos públicos, los grupos evangélicos encuentran su razón de ser en la permanencia, la estabilidad y la coordinación de la experiencia colectiva dentro de los límites autónomos de cada templo. La naturaleza de los vínculos que fomenta el pastoreo constituye una fuerza social en crecimiento cuyo

signo no está fijado previamente, es decir, el pentecostalismo puede ser el mejor aliado de la racionalidad económica en una coyuntura determinada y en otra puede dar expresión a la crítica de la miseria real y la necesidad de transformar el mundo de los hombres. El potencial emancipador de las comunidades religiosas en el marco de la crisis social será objeto de futuras investigaciones.

Notas

1. En un trabajo previo (Algranti y Re: 2005) pudimos delimitar el espacio de competencia entre diferentes formas de comunidades – de consumo, territorial, religiosa y cultural- indagando en los procesos de configuración identitarios de los sujetos. Los espacios elegidos de sociabilidad constituyen verdaderos anclajes de identificación y pertenencia de los actores tanto en la construcción de un relato sobre sí mismos como en la comprensión de la sociedad.
2. En “La esencia del cristianismo” Feuerbach (2006) realiza un ataque contundente al desdoblamiento religioso de la realidad en un mundo imaginario, identificando en la conciencia de dios la conciencia que el hombre tiene de sí mismo. La religión ya no sería la antesala del Saber Absoluto como creía Hegel, sino la autoproyección del sujeto que se enajena y se arrodilla ante su propia esencia. Se opone a la inversión fantástica de la realidad, la reafirmación de la naturaleza como punto de partida de la existencia y del pensamiento. Posteriormente, Marx (1985), en las once tesis de “La ideología Alemana” continúa la crítica al idealismo absoluto extendiéndose hacia la problemática antropológica de Feuerbach con su idea abstracta del hombre, la incompreensión de las contradicciones terrenales como origen de la alienación religiosa y la ausencia de la actividad práctica para captar la realidad. La noción de praxis buscar terminar con la parálisis contemplativa para lanzar al sujeto histórico a la reconquista del mundo. En este punto es sumamente interesante el planteo de Enrique Dussel (1993) al trascender la crítica a la matriz religiosa del pensamiento reconociendo en los mismos análisis de Marx los fundamentos implícitos de una nueva teología inspirada en el modelo pietista de acción.
3. En “El Asalto a la Razón”, Lukács (1968) concibe el antagonismo conceptual de Tonnies como una forma de irracionalismo de carácter subjetivista. La teoría de la voluntad expresa justamente el pasaje de las formaciones históricas concretas a entidades suprahistóricas que volatilizan las condiciones sociales de emergencia y producción.
4. Así como Hegel construye un relato de la historia a partir de la pregunta religiosa por el significado último del sufrimiento -¿A quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio?-, Tonnies también reproduce un modelo de comprensión histórica evolucionista fundado en la concepción cristiana de la pérdida y la recupera-

- ción de un estado ideal de equilibrio entre los hombres.
5. Esta noción refiere a un sistema de conocimiento que se orienta a los aspectos del fenómeno que son captables intelectualmente producibles por el entendimiento, mientras abandona el estudio de las condiciones objetivas en las que nace el discurso científico. El racionalismo moderno se jacta de haber descubierto “*el principio de la conexión de todos los fenómenos con que se enfrenta la vida del hombre en la naturaleza y la sociedad*” (Lukács, 1975: 43). Los sistemas filosóficos de Kant y Hegel representan los mayores intentos de formalizar este modelo epistemológico.
 6. El concepto de *sociodicea* remite al proceso de construcción de discursos legitimadores de las relaciones sociales, borrando su historia y sus luchas para afirmar el presente de la dominación devenido en el orden natural de las cosas. Aquí es importante comprender la dominación no exclusivamente en los términos marxistas de la conciencia sino también en el sentido fenomenológico del cuerpo, las costumbres, los hábitos y las conductas. La sociología está siempre en peligro de contribuir activamente al desarrollo de discursos oficiales que naturalizan las relaciones de fuerza existentes.
 7. Ver Slater, David (1996).
 8. En “El espinoso sujeto”, Zizeck (2001) utiliza el término “despolitización” para dar cuenta de los efectos de la teoría de la sociedad del riesgo en el análisis de la realidad social. El hecho de negar la existencia de responsables directos de las amenazas globales sumado a la aceptación común del capital y las relaciones de mercado como el marco neutral, incuestionado, de la vida en sociedad, lleva a un desplazamiento de la política de su verdadero eje: la economía capitalista como principio generados de riesgos desigualmente distribuidos.
 9. Desde sus mismos orígenes el movimiento protestante realiza un vuelco sobre los elementos emotivos de la experiencia religiosa como reacción contra la postura escolástica que defiende la ortodoxia calvinista después de la Reforma. El pietismo de Baxter, Spener, Francke y Zinzendorf recupera los aspectos sensibles y sentimentales de las vivencias místicas frente a la ascética racional del calvinismo. Esta renovación también se extiende a Inglaterra a través del Metodismo de Wesley que refuerza la doctrina de la santificación y la gracia del espíritu santo dentro de la iglesia anglicana. Los avivamientos religiosos adoptan en Estados Unidos de mediados del siglo XIX el modelo de movimientos de santidad, constituyendo el trasfondo histórico de la emergencia del pentecostalismo, como una nueva renovación del mundo protestante en su versión más emotiva vinculada a los dones sagrados.
 10. Lejos de todo elemento peyorativo y

etnocentrista nuestra referencia a la noción de magia no es para contrastar con la idea de una religión auténtica, sino para subrayar la dimensión más técnica, instrumental y utilitarista de la manipulación de las entidades sagradas que ponen en juego todas las religiones. La tendencia a la descalificación de la magia que surgen en un principio en los primeros estudios etnológicos de Frazer, pero también en la sociología durkhemiana y las interpretaciones psicológicas de Freud, tienden a comprender a esta práctica bajo una matriz de pensamiento evolucionista que la coloca en una fase inicial del desarrollo de la humanidad, destinada a ser superada por la religión monoteísta y esta, a su vez, también tendría el mismo destino a partir del proceso de secularización de la modernidad. Nuestra perspectiva se inscribe en los estudios posteriores a estos diagnósticos, en el modelo de análisis de Marcel Mauss, Cassirer y Levi-Strauss en la búsqueda por abordar los ritos mágicos como universos simbólicos de significado con legalidad, eficacia y coherencia interna, estableciendo puntos de continuidad con las religiones institucionalizadas.

11. El avivamiento o despertar del espíritu (*awakening*) remite a momentos históricos de efervescencia religiosa signados por la recuperación de las vivencias emotivas, combinadas con un retorno a las fuentes bíblicas para recuperar el “verdadero” sentido del Evangelio. Estos procesos de transformación y cambio suelen ser reacciones

contra el monopolio simbólico de las ortodoxias sacerdotales en nombre de un regreso a las fuentes. La reforma protestante del siglo XV, el impulso pietista y metodista, así como el gran despertar originado en California, Estados Unidos, a fines del siglo XIX, son ejemplos de este mecanismo cristiano de renovación interna. Los avivamientos suelen aparecer en contextos de crisis social en los que nacen nuevas denominaciones religiosas, como es el caso del pentecostalismo.

12. Para profundizar sobre las formas de relación directa con la divinidad que propone el protestantismo ver el capítulo “*The religious community*” en el libro de Robert Nisbet, *The Social Philosophers. Community & Conflict in Western Thought*, Thomas Y. Crowell Company, Inc. New York, 1973.

13. En Rey de Reyes la formación de los líderes cuenta de un año de cursos semanales en lo que se instruye en el conocimiento de la Biblia, la alabanza, la oración y el trabajo de grupos. Esta instancia le permite al templo mantener una correspondencia doctrinal entre los diferentes eslabones que componen su estructura. Luego el líder está en condiciones de pastorear su propia célula; estos espacios son variables según las actividades que se realicen en su interior por eso existen diferentes tipos de células algunas están divididas por género, otras por edades o trabajos específicos.

14. Las iglesias evangélicas suelen habili-

- tar múltiples espacios de participación en los que se revaloriza los conocimientos previos del creyente aunque estén relacionados a experiencias dolorosas o traumáticas. Los ex adictos pueden contribuir a la asistencia a drogodependientes o aquellas parejas que se hayan logrado atravesar crisis importantes se les abre la posibilidad de trabajar en el área de consolidación de matrimonios.
15. Ver Algranti, J. (2005).
 16. El carácter secundario de la socialización no apunta a comprender el proceso de adquisición de conocimientos específicos vinculados a “roles” dentro de la división del trabajo como plantean Berger y Luckman (1986). Nuestro punto de partida no es la experiencia de integración fuertemente institucionalizada de la sociedad salarial, sino las diferentes formas de exclusión social y el modo en que se hacen cuerpo en las personas promoviendo la adhesión a los discursos totalizadores del universo religioso.
 17. Según los estudios de Foucault en *La Hermenéutica del sujeto*, los modos de transformación del hombre dentro de la espiritualidad occidental oscilan entre las formas del amor –Eros- y las ascesis –askesis-. Ambas técnicas aparecen en las estrategias del pastoreo del pentecostalismo, ya sea a través del perdón y las curaciones, o en el cuerpo de disciplinas que componen el ayuno y la oración.
 18. Michael Löwy (1997) identifica cuatro grados de afinidad electiva directamente relacionados a los momentos dialécticos de la relación: el primero, apunta a una forma de analogía estática en donde el vínculo entre dos configuraciones socioculturales aparece en potencia como posibilidad, todavía no actualizada. El segundo grado plantea la puesta en marcha de la correspondencia, manteniendo la autonomía y la identidad de las estructuras involucradas. El tercero, identifica distintas modalidades de unión que van desde la “simbiosis cultural” a la fusión total pasando por la fusión parcial de sus elementos. El cuarto grado, reconoce la creación de una nueva figura producto de la fusión de ambas configuraciones.
 19. La noción de *empowerment* surge en el discurso gerencial de las empresas, como señala Lahera Sanchez (2004), en referencia al involucramiento aparente de los trabajadores en las decisiones ejecutivas a través de nuevos modelos de autoridad. Este concepto es retomado en los estudios de religión (Levine y Stoll, 1997) para dar cuenta del fortalecimiento del sujeto y su capacidad de desenvolverse en el mundo social a partir del universo simbólico que desarrollan los grupos evangélicos.

Bibliografía

- Algranti, J.
 2005 Rey de Reyes: hacia una problematización del poder. *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la*

- Religión en el Cono Sur*, 22/23.
- Algranti, J. y V. Re
2005 Retorno a la comunidad: nuevas subjetividades sostenidas en las redes de formas comunitarias emergentes. En: Susana Murillo (comp.) *Contratiempos. Espacios, tiempos y proyectos en Buenos Aires de hoy*. Buenos Aires: Consejo Editorial del Centro Cultural de la Cooperación.
- Bauman, Z.
2001 *En busca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
2003 *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Bastian, J. P.
1994 *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U.
1998 *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Berger, P y T. Luckmann
1986 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bendix, R.
1962 *Max Weber an intellectual portrait*. New York: Anchor Books edition.
- Bourdieu, P.
1991 *El sentido Práctico*. Madrid: Taurus.
1999 *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- d' Epinay, C. L.
1968 *El refugio de las masas*. Chile: Del Pacífico.
- de Marinis, P.
2005 16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es). *Papeles del CEIC*, 15.
- Dubet, F y D. Martuccelli
2000 *¿En que sociedad vivimos?* Buenos Aires: Losada.
- Dussel, E.
1993 *Las metáforas teológicas de Marx*. España: Verbo Divino.
- Feuerbach, L.
2006 *La esencia del cristianismo*. Buenos Aires: Claridad.
- Foucault, M.
1990 *Tecnología del yo y otros textos afines*. España: Paidós Ibérica.
1996 *Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Altamira.
2002 *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J.
1992 *Teoría de la Acción Comunicativa*, Tomo I. Madrid: Taurus.
- Lahera Sanchez, A.
2004 *La participación de los trabaja-*

- dores en la democracia industrial.* España: Catarata.
- Levine, D. y D. Stoll
1997 Bridging the gap between empowerment and power in Latin America. En: Susanne Hoeber y James Piscatori, Boulder (eds.). *Transnational religion and fading State.* Colorado: West-view Press.
- Lewkowicz, I.
2004 *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez.* Buenos Aires: Paidós.
- Löwy, M.
1997 *Redención y Utopía: El judaísmo libertario en Europa central. Un estudio de afinidad electiva.* Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Lukács, G.
1968 *El Asalto a la Razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler.* Barcelona-México: Grijalbo.
1975 *Historia y conciencia de clase.* Barcelona: Grijalbo.
- Maffesoli, M.
1990 *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas.* Barcelona: Icaria Editora.
- Martin, D.
1990 *Tonges of fire: The explosion of Pentecostalism in Latin America.* Oxford: Basil Blackwell.
- Marx, K.
1985 *La ideología alemana.* Buenos Aires: Cártago.
- Niebuhr, R. H.
1957 *The social source of denominationalism.* United States: Meridian Books.
- Nisbet, R.
1962 *Community & Power. Formerly "The quest for community".* New York: Oxford University Press.
1969 *La formación del pensamiento sociológico.* Buenos Aires: Amorrortu.
1973 *The social philosophers. Community & Conflict in Western Thought.* New York: Thomas y Crowell Company Inc.
- Pascal, B.
1984 *Pensamientos.* Argentina: Hyspamerica.
- Portantiero, J C.
1997 Gramsci y la crisis cultural del 900: en busca de la comunidad, *Sociedad*, 11.
- Rose, N.
1996 The death of the social? Re-figuring the territory of government. *Economy and Society*, 25 (3).
1999 *Powers of freedom. Refraining political thought.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Roux, A.
1998 Las misiones protestantes. En:

- Las religiones constituidas en occidente y sus contracorrientes.* Madrid: Siglo XXI.
- Seguy, J.
1998 *La religiosidad no conformista de Occidente.* En: *Las religiones constituidas en occidente y sus contracorrientes*, Volumen 8. Madrid: Siglo XXI.
- Slater, D.
1996 *La geopolítica del proceso globalizador y el poder territorial en las relaciones Norte-Sur: Imaginaciones desafiantes de lo global.* En: Pereyra, Miguel A., Jesús García Mínguez, Miguel Beas y Antonio J. Gómez (comp.). *Globalización y descentralización de los sistemas educativos. Fundamentos para un nuevo programa de la educación comparada.* Barcelona: Ediciones Pomares-Corredor.
- Stiglitz, J.
2003 *Prólogo.* En: Karl Polanyi (ed.). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Stoll, D.
1990 *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley: University of California Press.
- Wacquant, L.
2001 *Parias Urbanos.* Buenos Aires: Manantial.
- Weber, M.
1987 *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, Tomo I. Madrid: Taurus.
1998 *Economía y Sociedad.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Wynarczyk, H, P. Semán, y M. de Majo
1995 *Panorama actual del campo evangélico en la Argentina.* Buenos Aires: Facultad Internacional de Estudios Teológicos.
- Zizek, S.
2001 *El espinoso Sujeto.* Buenos Aires: Paidós.

Resumen

El autor analiza la relación entre el neoliberalismo y el neo-pentecostalismo, concentrándose en la experiencia religiosa en la comunidad evangélica de la iglesia de Rey de Reyes. Primero explora los conceptos de comunidad y sociedad en la tradición sociológica. En segundo lugar aborda las estrategias de la iglesia para lidiar con el sufrimiento social, relacionado a las consecuencias de las políticas neo-liberales. Finalmente, estudia el sistema de organización celular desarrollado por los pastores para manipular las prácticas religiosas en la iglesia. El concepto de afinidad electiva le permite al autor rastrear las conexiones y oposiciones entre las imágenes religiosas y el mundo económico.