

CUATRO PREGUNTAS, CUATRO ENFOQUES, CUATRO IDEAS DE SOCIEDAD. EL PENTECOSTALISMO EN EL IMAGINARIO ACADÉMICO¹

Four questions, four approaches, four notions of society. Pentecostalism in academic imaginary

Joaquin Algranti²

<https://orcid.org/0000-0001-6986-8287>

Universidad de Buenos Aires/ École des Hautes Études en Sciences Sociales /
CEIL CONICET, Argentina

jalgranti@hotmail.com

Recibido: 12 de agosto 2019

Aceptado: 02 octubre 2019

Resumen:

El objetivo del artículo consiste en reconstruir el conocimiento sociológico sobre el pentecostalismo argentino. Para ello nos proponemos identificar en cada etapa de su desarrollo la función epistemológica que cumple un modelo de sociedad imaginada y los enfoques dominantes que la refuerzan. Las preguntas maestras sobre el objeto de estudio varían considerablemente si se

¹ El presente artículo constituye una reelaboración ampliada de la conferencia que tuvo lugar en el *Ciclo Protesta y Carisma: Pasado, presente y futuro de los evangélicos en América Latina* el 4 y 5 de julio de 2019 en el Seminario Internacional Teológico Bautista en la Ciudad de Buenos Aires. Así mismo las ideas rectoras del trabajo encuentran un punto de referencia ineludible en el capítulo titulado *La sociedad imaginada. Reinenciones académicas del pentecostalismo argentino* del libro *Sociología del pentecostalismo en América Latina*, dirigido por el Dr. Mansilla y la Dra. Mosqueira (2020)

² Licenciado y Doctor en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de Francia (EHESS). Se desempeña como Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Programa Sociedad, Cultura y Religión del CEIL.

asume: (a) un diseño de *sociedad en transición*, fuertemente influido por el estructural-funcionalismo; (b) una *sociedad reencantada*, plural y diversa en la que prima el giro hermenéutico e interpretativo; (c) una *sociedad excluyente* analizada a través del conocimiento local, los métodos cualitativos y la perspectiva antropológica o (d) una *sociedad desinstitucionalizada* en donde las redes, las conexiones e intercambios ocupan un lugar clave. En las conclusiones vamos a caracterizar al fenómeno evangélico en base a éste último modelo de sociedad.

Palabras clave: Pentecostalismo; Sociología; Sociedad imaginada; Epistemología

ABSTRACT:

The aim of the paper is to reconstruct the sociological knowledge concerning Argentine Pentecostalism. In order to do this, we propose to identify in each stage of its development the epistemological function that fulfills a model of imagined society and the dominant approaches that it reinforce. The master questions vary considerably if one assumes: (a) a *society in transition*, strongly influenced by structural-functionalism; (b) a *re-enchanted, plural and diverse society* in which the hermeneutic and interpretive turn prevails; (c) an *excluding society* analyzed through local knowledge, qualitative methods and an anthropological perspective or (d) a *de-institutionalized society* in which networks, connections and exchanges occupy a key place. In the conclusions we will characterize the evangelical phenomenon based on this latter model of society.

KEYWORDS: Pentecostalism; Sociology; Imagined society; Epistemology

INTRODUCCIÓN

En lo que al ejercicio de la crítica concierne, el discurso sociológico construye y reconstruye el hecho evangélico a través de un diálogo, un intercambio metódico y alerta, con las tipificaciones y taxonomías no sólo del sentido común -sobre todo en las versiones amplificadas de la escena mediática o las controversias inter-religiosas-, sino también a favor y en contra de los imaginarios que la ciencia misma recrea y di-

funde en distintos momentos. Un aspecto central de estos últimos es la idea de sociedad que sostienen y desde la cual interpelan al fenómeno religioso de acuerdo a paradigmas y enfoques específicos.

Por eso, las preguntas maestras sobre el pentecostalismo, aquellas que contribuyen performativamente a su construcción en tanto objeto de estudio, asumen en cada época a una sociedad imaginada que le otorga un lugar y un valor específico a dichos interrogantes. Esta sociedad y sus sistemas de clasificaciones operan como un marco de referencia tácito que -para expresarlo en términos weberianos- dota de significación cultural al tema de análisis, es decir, conducen las operaciones epistemológicas de recorte, también de omisión y realce de los aspectos significativos en el examen del mundo evangélico. Siguiendo este razonamiento, nos interesa establecer las relaciones efectivas entre una determinada imagen de sociedad y la comprensión de un suceso que pertenece a la cultura y a la producción de las creencias.³

Recuperando en parte el enfoque analítico que introducen tempranamente los abordajes antropológicos en la Argentina (Wright, 2008, pp. 177-225; Ceriani Cernadas, 2008, pp. 121-145; Ludueña, 2012) al subrayar la fuerza heurística que posee las categorías de “imaginación” e “imaginario” en el estudio de la vida religiosa, nuestro artículo se propone explorar -en un sentido análogo, pero con énfasis distintos- las representaciones de segundo orden que envuelven a la idea de sociedad en diversos momentos. No son las imaginaciones rituales de creyentes y especialistas nuestro foco de atención, sino las ideaciones que incumben estrictamente a la academia. Se trata de un vuelco reflexivo cuya tesis podemos resumir de la siguiente manera: el trabajo de invención colectiva de un paisaje religioso, con sus acentos y rasgos dominantes, se articula con una idea simultánea de sociedad que actúa como un encuadre de carácter general -no siempre explícito, ni sistematizado- que organiza y direcciona las investigaciones. De hecho, las hipótesis en torno

³ Cabe señalar que -pese a su importancia- no nos proponemos en este artículo reconstruir el origen extra-lógico de las nociones lógicas (Durkheim & Mauss, 1972, pag. 17), esto es, analizar los esquemas de representaciones de acuerdo al medio académico del que proceden, con su historia, sus conflictos y proyectos en pugna. La economía de nuestro argumento así como la extensión del artículo nos llevan a omitir conscientemente la génesis y desarrollo de las ciencias sociales de la religión en la Argentina.

al pentecostalismo deben mucho a la sociedad imaginada que lo circunda y a las relaciones sociales que evocan.

El modo en que se interpela al pentecostalismo varía considerablemente si como trasfondo de la vida religiosa se reconoce, por ejemplo, (a) a una sociedad en transición, camino a ser moderna, secularizada, industrial envuelta en transformaciones aceleradas que son del orden de la matriz productiva, pero además y especialmente de los sistemas de valores que genera la reagrupación de los individuos en nuevos segmentos de la actividad económica; (b) cambia si el acento se desplaza de los procesos socio-económicos a una apertura cultural, cuyos rasgos destacados responden a la diversidad de elementos emergentes y residuales que surgen tras un gobierno de facto en una sociedad que se descubre reencantada; (c) vuelve a transformarse ante un modelo de organización excluyente, configurado en torno a los efectos del neo-liberalismo, su doctrina práctica, sus criterios de justicia y éxito y sobre todo el problema de la cuestión social que traslada en parte a las organizaciones religiosas y (d) las preguntas redefinen nuevamente sus áreas de competencia cuando la situación general es narrada a través de una imagen doble: compuesta por un lado, por los procesos de desinstitucionalización de prácticamente todos los ámbitos de la experiencia social que verían debilitados los principios de estructuración que los moldeaban y por el otro, por los procesos de reorganización reticular en base a las prácticas y asociaciones centradas en el individuo. En fin, una sociedad en transición no es lo mismo que una sociedad reencantada, excluyente o comprendida en términos de red.

Imágenes diferentes de la totalidad social -a veces incluso su ausencia analítica- suscitan el interés selectivo por enfoques que priorizan, tal vez, la pregunta rectora por la *función* de la vida religiosa, la *hermenéutica histórica de sus procesos, las dinámicas internas del cambio sociocultural* o el *impacto* de lo sagrado en distintos dominios. El objetivo del trabajo no es otro que la reconstrucción del conocimiento sociológico sobre el pentecostalismo argentino, identificando en cada etapa de su desarrollo la significación cultural de una sociedad imaginada y los enfoques dominantes. Cada investigación sobre las variedades de la realidad evangélica procura realizar en sus propios términos una síntesis original y en proporciones nunca exactas de ambas influencias.

Acotar la historia de las ideas, su complejidad y alcance, a periodos específicos implica una reducción que produce correspondencias

imperfectas entre procesos que nunca coinciden palmo a palmo, es decir, no empiezan ni terminan allí donde los sitúa el investigador y su esquema. A sabiendas de los límites que conlleva cualquier propuesta de ordenamiento, consideramos que el campo de estudios puede sacar provecho -aunque sea provisoriamente- de una lectura de segundo grado sobre los criterios que organizan distintas etapas de su desarrollo. Este vuelco reflexivo tiene como su meta más alta, no el ejercicio auto-complaciente del comentario -tan popular en nuestra subdisciplina-, sino aportar en algún punto al fortalecimiento de una tradición que existe a fuerza de reconocerse y reinventarse.

La sociedad en transición

La reconstrucción genética del pentecostalismo en su calidad de objeto de estudio nos permite identificar los mecanismos epistemológicos que sobredeterminan al fenómeno en dos direcciones precisas. La primera consiste en la fuerza que posee en sus inicios el “punto de vista externo”, vale decir, el conjunto más o menos articulado de interrogantes, hipótesis y teorías de las academias centrales -sobre todo anglosajonas y francesa-, en la definición de los problemas y los aspectos relevantes que hacen a la construcción del hecho evangélico en función de lo que es importante para dichas academias, cada vez más atentas a las condiciones de desarrollo de América Latina. La segunda, refiere a la dominancia de los factores socioeconómicos a la hora de producir explicaciones sobre las dinámicas y consecuencias de las imágenes religiosas. Las expresiones culturales son casi epifenómenos de procesos macro indefectiblemente ligados a una filosofía de la historia que ordena a las sociedades en un cuadro evolutivo en dirección a los modelos altamente industrializados de occidente. Pensar al pentecostalismo supone pensar en cierta medida bajo la órbita de estos mecanismos, los cuales se expresan -con intensidad variable- en los dos niveles de análisis que vamos a desarrollar, esto es, las representaciones de la sociedad y los paradigmas dominantes⁴.

⁴ La tarea reflexiva sirve para romper con la actitud espontánea ante las palabras y sus usos y comprender que los objetos de estudio cargan ineludiblemente con la herencia de las construcciones pasadas, cargan con los esquemas o modelos de análisis fundacionales y con el conjunto de términos, razonamientos y explicaciones que lo expresan. Por eso, la construcción sociológica del pentecostalismo es inseparable de la teoría de la modernización y el punto de

La comprensión general que acompaña a las interpretaciones académicas sobre América Latina durante la segunda mitad del siglo XX, conlleva la imagen de una transición. Las metáforas del cambio, el desarrollo, la evolución se desprenden de una narrativa dominante que tematiza el pasaje de un orden tradicional a otro industrial⁵. Se trata de un diagnóstico de época que reconoce transformaciones generales de distinto alcance, relativas tanto a los tipos de relaciones sociales emergentes como a los tipos de personalidad, actitudes, ideas y valores involucrados.

Es probable que Gino Germani, quizás la figura más destacada en los orígenes de la sociología científica en la Argentina y un teórico de referencia para la región, haya logrado sistematizar esta perspectiva en una de sus versiones más complejas y analíticas. En *Política y Sociedad en una época de transición*, el autor identifica tres desplazamientos esenciales: (a) en primer lugar, señala las variaciones en los tipos de acción social, es decir, la racionalización de la conducta que produce el énfasis en las acciones electivas sobre las prescriptivas –“*el tránsito del hábito a la elección deliberada*” (Germani, 1979, pág.95)-; (b) en segundo lugar, reconoce la importancia de la institucionalización del cambio en tanto fenómeno endémico de las sociedades en vías de desarrollo que conviven, normalizan y conocen las reglas que gobiernan sus fuerzas dinámicas y por último, (c) en tercer lugar, plantea el proceso de diferenciación y especialización creciente que distingue a los esquemas industriales de los tradicionales.

La cultura también presenta modificaciones sustantivas entre las que prevalece el imperativo de la secularización -sobre todo de las instituciones científicas, técnicas y económicas- así como la emergencia

vista externo sobre la realidad latinoamericana.

⁵ El paradigma de la modernización representa una macro-teoría que, en competencia directa con el marxismo, establece un modelo sobre el cambio social y los procesos evolutivos que acompañan en su análisis el desarrollo de las sociedades. La modernidad, construida en oposición a las sociedades tradicionales, es leída como un movimiento de escala global, irreversible, cuya fuerza dinámica corresponde al esquema industrial y a un conjunto de valores relacionados con la eficacia, el universalismo y los roles funcionalmente específicos. Esas pautas culturales de raigambre europeo y norteamericano chocan, para este enfoque, con las actitudes de los países del tercer mundo, obstaculizando el desarrollo uniforme y lineal de la modernización (Joas&Knöbl, 2011, pp.301-312).

inexorable de una pluralidad de sistemas valorativos, muchos de ellos contrapuestos. De ahí que para esta comprensión del mundo social en movimiento uno de los principales problemas consista en alcanzar el nivel mínimo de integración normativa entre la estructura social, las motivaciones y la personalidad y plantear soluciones al conflicto que trae aparejado la coexistencia de formas sociales que pertenecen a diferentes épocas. Se trata de una teoría del cambio cuya idea subterránea de temporalidad no excluye las posibilidades de que coincidan en un mismo momento, por un lado, las pautas tradicionales que representan los roles adscriptos, afectivos y particularistas en el marco de instituciones indiferenciadas, y por el otro, pautas propias de la industrialización, es decir, roles universalistas, afectivamente neutros, regidos por los criterios de desempeño, eficacia y organización racional de las prácticas⁶.

La sociedad imaginada es una sociedad en transición y este diagnóstico incluye la situación particular de la Argentina en un marco más amplio, de carácter regional, que participa de las mismas transformaciones. En un gesto análogo a las teorías de la globalización y la modernidad reflexiva que vendrán tiempo después (Algranti, 2012, pp.81-104), la clave de lectura que se instala para comprender la vida social es la idea de un cambio “radicalmente distinto” a todos los conocidos, sin precedentes, acelerado, dramático en sus consecuencias biográficas y, sobre todo y antes que nada, inevitable⁷. Un sistema social en tránsito, de realidades

⁶ Cabe destacar que las lecturas de Gino Germani son fuertemente deudoras del “esquema de las variables de pautas” de Talcott Parsons (1988, pag.71). En ellas se integra una teoría de las orientaciones de la acción con una teoría de los órdenes sociales en donde las formas tradicionales y modernas, si bien responden a principios diferentes, incluso antagónico, pueden hallarse institucionalizadas conjuntamente en la estructura social. Elementos comunitarios y societarios, recuperando la distinción de Ferdinand Tönnies, participan de manera diferenciada, pero con un cierto grado de integración de las sociedades modernas. Vale esta aclaración no para descartar, sino para complejizar la crítica certera a la filosofía de la historia latente del estructural-funcionalismo.

⁷ “Nuestra época, reconocía Gino Germani (1979, pág.89), es esencialmente una época de transición. Si, por un lado, el cambio es un aspecto normal de la sociedad en todo momento, de manera que, en cierto sentido, siempre hubo transición, por el otro solamente el mundo moderno está asistiendo a la emergencia de un tipo de sociedad radicalmente distinto de todos aquellos que lo precedieron, de todas las formas históricas anteriores, y a un ritmo de transformación cuya rapidez

múltiples y contradictorias tracciona el imaginario en el que el pentecostalismo capta por primera vez la atención de las ciencias sociales. Se trata de conocer de qué manera este fenómeno contribuye o no al desarrollo de los procesos en curso. Esto nos lleva al segundo nivel de análisis relativo a los paradigmas o consensos dominantes que dan forma al objeto de estudio para una primera generación de investigadores.

LA PREGUNTA POR LA FUNCIÓN Y LA TOTALIDAD SOCIAL

Aunque no se desprende directamente de sus premisas, el sistema de representaciones que construye la idea de sociedad tiene puntos en común con el paradigma de la modernización y el enfoque estructural-funcionalista. Ambos, es decir, los imaginarios sociales y los modelos epistemológicos de referencia, llevan a una caracterización inicial del pentecostalismo a partir de procesos de gran escala que lo sobredeterminan en base a las preguntas lógicamente afines por la función, la estructura social y el cambio. En esta etapa, el fenómeno religioso, sus ritos, su mitología, su vida interna, no tiene un status de realidad propio, sino que se subordina a esquemas teóricos -de fuerte impronta sociológica e histórica- que ajustan los interrogantes a un conjunto de hipótesis de trabajo preestablecidas. ¿Cuál es el rol que ocupan las pequeñas iglesias pentecostales en ascenso en el pasaje de la sociedad tradicional a la sociedad industrial? ¿En qué medida son un factor que dinamiza o retrasa la transformación de las pautas culturales, esto es, la ruptura con el sistema de creencias del catolicismo popular y la racionalización de la conducta que requiere el capitalismo emergente?

La pregunta por los efectos prácticos, las consecuencias, de la ética evangélica en su entorno remite en este momento a la comprensión funcionalista de la sociedad. Ella aparece como una totalidad de estructuras sociales y culturales, interdependientes en donde la introducción de un elemento nuevo produce necesariamente un impacto en las instituciones que participan en la reproducción y el mantenimiento del sistema (Gallino, 2008, pp.454-456; Harris, 2003, pp.445-458). Explicar la función religiosa es explicar su relación con la estructura social. Este esquema de pensamiento y sus analogías biológicas otorgan un rango privilegiado a los problemas de adaptación, integración y equili-

ya no se mide -como en el pasado- por siglos, sino por años, y es tal que los hombres deben vivirlo dramáticamente y ajustarse a él como a un proceso habitual."

brio a la hora de abordar los conflictos de intereses. Por eso el énfasis en el orden normativo como un punto de partida armonioso de la sociedad no sólo implica, siguiendo la crítica de Wright Mills (2005, pág. 61) a la gran teoría parsoniana, la legitimación virtual de todo poder, sino que introduce asimismo una nueva “ancla metafísica” en el análisis social: el presupuesto de la estabilidad y su contrario, es decir, la idea de que las perturbaciones -endógenas o exógenas- son fuentes de desvío que es necesario encausar o corregir. En lo que a los pentecostales respecta, la temática de la integración normativa y la cohesión comunitaria tiene un lugar destacado en tanto clave de lectura sobre las migraciones internas que produce la industrialización.

A su vez, el supuesto ontológico de la totalidad social permite establecer en los debates de la época dos modelos teórico-empíricos bien definidos: la sociedad tradicional y la sociedad industrial. Ambos comparten una misma teoría del cambio. Se trata de establecer científicamente si los evangélicos son una fuerza que dinamiza u obstaculiza el proceso de modernización latinoamericano⁸.

Este interrogante se sostiene sobre una trama narrativa que media la comprensión de las funciones religiosas y el vínculo que establecen con la estructura social. Para una sociedad en tránsito que identifica en la economía capitalista una de las principales pautas de desarrollo, los sistemas de creencias deben ser analizados de acuerdo a esta variable preponderante. Por eso, la teoría latente del cambio remite a las transformaciones culturales que introduce el *ethos* pentecostal y sus afinidades con el mundo del trabajo y los esquemas industriales emergentes. Es imposible no registrar la tentativa recurrente de poner a prueba la tesis weberiana de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pero en América Latina. Estos esfuerzos sustraen de la hipótesis original su contenido situado e histórico, reconvirtiendo un análisis de im-

⁸ En otro artículo titulado *Auge, decadencia y “espectralidad” del paradigma de la modernización* (Algranti, 2009, pp.57-87) intentamos explorar los puntos ciegos de esta perspectiva epistemológica y el modo en que proyecta sobre el pentecostalismo la pregunta por las condiciones culturales de posibilidad y desarrollo de América Latina. Lejos de agotarse esta lectura se mantiene vigente en las interpretaciones locales y foráneas que actualizan el punto de vista externo sobre la región, vale decir, la mirada europea y anglosajona que incorpora a Latinoamérica en la comprensión de su propia realidad nacional.

pronta hermenéutica en un axioma lógico, una ley del desarrollo de las sociedades. Las narrativas modernizadoras tienden a conceptualizar al catolicismo como un guardián de la tradición a partir de una espiritualidad basada en las emociones, las jerarquías, el autoritarismo, todos atributos contrarios a las aptitudes propias del *homo oeconomicus*⁹ que exige el capitalismo. Se intenta precisar en qué medida el estilo de creencias de los pentecostales refuerzan, sustituyen o transforman estos criterios de valor. Las funciones religiosas representan uno de los factores culturales que explican -y en el mismo acto justifican, legitiman, naturalizan- la situación socioeconómica de América Latina, bajo una filosofía de la historia que la ubica siempre por debajo, pero en constante aproximación hacia los patrones de desarrollo europeos y anglosajones¹⁰.

La sociedad reencantada

La sociología de la modernización y su tesis sobre el carácter secular de las sociedades industrializadas representa la herencia epistemológica de las primeras comprensiones del pentecostalismo latinoamericano. Sin embargo, los abordajes que se inician en Argentina hacia fines de la década de 1980 y con mayor fuerza a principios de los años 90, tienden a cuestionar tanto los fundamentos teóricos del estructural-funcionalismo como la reducción de los fenómenos religiosos a las características socio-económicas de su entorno.

En un contexto de crítica a las definiciones esquemáticas de la secularización, los estudios presentan una marcada sensibilidad hacia

⁹El conjunto de aptitudes formales que sintetiza la corriente utilitarista refiere a un modelo de comportamiento metódico, sistemático, basado en la racionalidad, el cálculo, el interés, el afán de lucro, la psicología egoísta, la reducción de costos y la maximización de las ganancias. Para esta teoría dichos atributos, aparentemente innatos, emergen en el intercambio entre individuos dispersos que establecen relaciones comerciales dentro del mercado sin la influencia de regulaciones públicas.

¹⁰ Los estudios pioneros sobre el pentecostalismo en el Cono Sur surgen a fines de la década de 1960 y se concentran especialmente en las experiencias fundacionales del protestantismo chileno de larga data histórica y las expresiones brasileras marcadas por su ritmo de crecimiento y visibilidad. El caso argentino es diferente. En estos años la academia local se encuentra en un arduo proceso de institucionalización. No existen en esta etapa investigaciones sobre los evangélicos equivalentes a las de Emilio Willems (1967), Candido Procopio Camargo (1968) o Christian d'Epinau (1968).

las variedades fenomenológicas de la religiosidad popular que renuevan el mundo católico y especialmente a aquellas que transcurren por fuera de él. La confrontación directa o la puesta entre paréntesis de los grandes sistemas teóricos que analizan el lugar de la religión en la modernidad, se desarrolla correlativamente a un intento por caracterizar los aspectos formativos de la cuestión evangélica, tales como la hermenéutica historia, la estructura de las organizaciones, los acentos teológicos y los perfiles singulares de liderazgo que diferencian al pentecostalismo local. Retomemos nuevamente los niveles de análisis seleccionados para reconstruir esta etapa de las ciencias sociales de la religión.

El primer nivel contempla a la sociedad imaginada que funciona como marco de referencia para pensar a los grupos evangélicos. Ella nos muestra un cambio de época: las representaciones dominantes ya no se ajustan a la imagen del progreso, el tránsito hacia las pautas culturales y económicas del orden industrializado en tanto arquetipo del desarrollo. Prima, en contraposición, una actitud intelectual de desencanto frente a las narrativas modernizadoras y las categorías maestras de los grandes diseños conceptuales que -a la manera del estructural-funcionalismo o el materialismo histórico- definían las características esenciales del campo de objetos a ser estudiados. El blanco principal de la crítica son los modelos europeos y anglosajones de la secularización y su contraste ante la persistencia renovada del fenómeno religioso. A su vez, los años inmediatamente posteriores a la última dictadura militar (1976-1983) tienden a caracterizarse por la visibilidad que adquieren los elementos residuales y emergentes (Williams, 2000, pp.143-150) de la cultura que habían quedado desplazados -aunque activos- durante los gobiernos de facto. Se trata de un paisaje social construido no a través de la uniformidad y la dirección unívoca de la filosofía de la historia moderna, sino a partir de las nociones recurrentes de monopolio, pluralismo y diversidad¹¹, en consonancia con los valores democráticos en

¹¹ Tiempo después, cada uno de estos conceptos formativo de una etapa de las ciencias sociales de la religión serán objeto de una minuciosa revisión teórica cuya meta es relativizar la situación de “monopolio católico” con la que se caracteriza el estado previo del campo religioso en Latinoamérica, complejizando a su vez las ideas convencionales de “pluralismo”, “diversidad” y regulación del mercado de bienes simbólicos (Frigerio & Wynczyk, 2008). La relectura de Alejandro Frigerio (2007) incluye una crítica de fondo a los usos locales de las teorías de Peter Berger y Danièle Hervieu-Léger a la hora de pensar el vínculo entre religión y modernidad.

proceso de re-institucionalización. Es un vuelco sobre la cultura y las dimensiones extra-institucionales de la vida religiosa que se expresan por ejemplo, en las creencias populares y su tensión con las comprensiones ilustradas de la jerarquía católica, en la aparición de comunitarismos en los márgenes de la iglesia y el interés en ascenso por las minorías, entre las cuales se destaca el pentecostalismo. El principio de complejidad radica en el conocimiento de realidades múltiples, con sus propias reglas y temporalidades, muchas de ellas en tensión o franca disputa por ocupar el lugar de “lo universal” en la definición de lo sagrado. El hecho de que la sociedad sea narrada en términos plurales no anula la existencia de poderosos mecanismos de estigmatización que impactan sobre las minorías en general y sobre el mundo evangélico en particular (Frigerio & Wyncarczyk, 2008, pp.236-243). En cualquier caso, la atención que reciben los grupos minoritarios habilita la comprensión del fenómeno pentecostal en sí mismo, es decir, atendiendo a los rasgos endógenos de su historia y dinámica.

HERMENÉUTICAS HISTÓRICAS

¿Qué ocurre con los enfoques o consensos dominantes en los estudios de religión hacia fines de la década del 80? Es posible identificar dos movimientos simultáneos que ordenan las posiciones locales. El primero de ellos consiste en la revisión crítica del paradigma de la modernización a la hora de entender el lugar de lo sagrado en la sociedad.

Las críticas oscilan entre la impugnación casi total de este marco epistemológico y la crítica selectiva que conserva ciertos aspectos, sobre todo aquellos vinculados a la magnitud de las transformaciones modernas y su impacto en los patrones de acumulación, vale decir, las consecuencias de los esquemas industriales en términos demográficos, las transformaciones de la estructura social, también de la familia y la consolidación de los grandes centros urbanos. Ambas coinciden en el cuestionamiento radical de una de las hipótesis más importantes de este marco de referencia: la tesis de la secularización y las versiones vulgarizadas que la identificaban con el declive irremediable de los mitos y las creencias y a éstas con pautas tradicionales de acción que postergan los procesos de desarrollo. La editorial del primer número de la Revista *Sociedad & Religión* publicada en 1985 ofrece una lectura distante de este modo de entender el fenómeno religioso:

Se pensó que la Secularización -en sus diferentes concepciones: mundo sin Dios, muerte de Dios, fin de las creencias, progreso infinito de la razón, pérdida de influencia de las instituciones eclesiales, etc.- era un proceso irreversible y que englobaba de manera igual a todos los hombres de todas las sociedades. Estos estudios mostraban que así se vivía en los países “desarrollados” y que en los países en desarrollo era un proceso que iría acompañado con la “modernización”, “industrialización” (eufemismo que recubría el modelo propuesto desde esos mismos países del Norte). Lo religioso era mostrado como uno de los mayores obstáculos para ese “cambio”. Al “progreso de la ciencia” se oponía el “oscurantismo religioso de las creencias”. (Editorial/sin autor, 1985:4)

El malestar que genera la universalización de experiencias históricas particulares -encubiertas bajo las premisas de la secularización- se conjuga en el texto completo, por un lado, con la constatación empírica de que el monopolio de lo religioso, cada vez más diversificado, no se encuentra en las instituciones ni en las iglesias, y por el otro, con la valoración creciente de la perspectiva antropológica. La editorial establece una toma de posición que expresa en parte un nuevo programa de trabajo en donde las preguntas por la “función”, la “estructura social” y el “cambio” ya no tienen un rango o una dirección privilegiada. De hecho, un año después Floreal Forni refuerza -en el artículo titulado *Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular*- la ruptura primera con el punto de vista externo que introducen las matrices evolucionistas.

Partimos del supuesto de que no existe un solo camino evolutivo que lleve al conjunto de la humanidad hacia el “progreso”, a imagen de los países ahora desarrollados, sino que el desarrollo en cada cultura implicará explicitación y perfeccionamiento de sus propios valores (lo cual obviamente implicará tensiones y transformaciones pero estas expresadas “al interior” de la cultura y no como imitación o consecuencia de mera presión externa). En tal caso, el sustrato religioso de la cultura es uno de los ele-

mentos claves para comprender el conjunto de valores, símbolos, legitimaciones e interpretaciones del mundo que la orientan. Sin duda en el caso latinoamericano el catolicismo popular es el elemento básico para tal comprensión. (Forni, 1986:5)

El segundo movimiento, complementario del primero, describe un proceso de exploración de nuevas teorías y enfoques sensibles -en la mayoría de los casos- a la captación empírica de las variaciones de la experiencia religiosa. Contra los esquemas homogeneizadores, objetivantes, del pasado, los ensayos académicos se organizan en torno a cuatro corrientes que comienzan poco a poco a influir en las investigaciones sobre el pentecostalismo: (a) el *giro antropológico* pone el acento no en una teoría formal, sino en los métodos cualitativos de análisis y en las nociones émicas, los ritos, los mitos, las prácticas y símbolos que circundan la dimensión vivida del “Evangelio” (Carozzi, 1993).

La influencia de la fenomenología, la lingüística y el realismo simbólico se combinan a su vez con las reflexiones certeras de la academia brasilera sobre los procesos de sincretismo y pasaje; (b) la *teoría del mercado religioso* atiende a las dinámicas de producción, regulación y competencia de bienes espirituales y a las estrategias conscientes de consumo que gobierna el sistema de elecciones de cada individuo (Frigerio, 1999; 2002). La matriz conceptual de Peter Berger se transforma en la clave para entender el pasaje de una situación de monopolio a otra de pluralismo religioso; (c) el *constructivismo estructuralista* remite a los conceptos entrelazados de campo y habitus en el análisis tanto del espacio social de la religión -su génesis, historia y dinámica- como del conjunto de disposiciones adquiridas que organizan, en términos pre-reflexivos y de manera sistemáticas, las formas espontaneas del obrar. En esta corriente, las lecturas de Pierre Bourdieu son constantemente tensionadas por los distintos momentos que componen la obra del autor y por las interpretaciones críticas de Hervieu-Léger sobre las producciones religiosas de la modernidad; y, finalmente, (d) la pregunta por la funciones culturales de las iglesias protestantes¹² en la moderni-

¹² Los primeros antecedentes de relevancia en los estudios sobre el pentecostalismo argentino corresponden a los abordajes pioneros de Norberto Saracco (1989) e Hilario Wynarczyk (1989), investigadores socializados en las formas de vida evangélica. Sus análisis representan sistematizaciones complejas

zación o retraso de las sociedades latinoamericanas reintroduce espectralmente el *paradigma de la modernización* que vuelve a captar, pero esta vez fuera de su tiempo, el interés cíclico de autores anglosajones y franceses (Bastian, 1997; Martin, 1990, 2002; Stoll, 1990; Stoll & Garrard-Burnett, 1993). Es el retorno fantasmático del punto de vista externo en la construcción de grandes diagnósticos de época sobre la “mutación religiosa” de América Latina. Cada corriente será subordinada a sus condiciones efectivas de aplicación. Se trata de una etapa todavía inicial en la que estos enfoques conviven y compiten sin una clara preeminencia de uno sobre otro. En todo caso, los nuevos consensos surgirán más adelante.

La sociedad excluyente

Cuando la “cuestión evangélica” entra finalmente en escena durante la segunda mitad de los años 90’, las preguntas del medio académico ya no identifican como eje, ni meta prioritaria reconstruir la historia, la teología o la estructura de las primeras organizaciones pentecostales, sino atender a problemas epistemológicos más urgentes relativos a las definiciones del objeto y su extrema variabilidad. En una palabra, es preciso comprender analíticamente qué es y por qué crece -lo que tiempo después se conocerá como- el neo-pentecostalismo¹³. Por su parte, la sociedad imaginada acumula un conjunto en ascenso de cambios que desplazan el sistema de representaciones basado en la diversidad y el pluralismo por otro en el que se tematiza de manera recurrente tanto

y empíricamente fundadas de la historia y la teología pentecostal, en el primer caso, y de los procesos singulares de liderazgo carismático así como de las organizaciones que los sostienen, en el segundo. En lo que a la teoría respecta, el esquema analítico que desarrolla Wynczyk (2009) encontrará a lo largo de los años cada vez mayores afinidades con elementos del paradigma revisitado de la modernización - sobre todo en el modo en que lo expresa Jean Pierre Bastian-. Sin embargo, en esta etapa, las investigaciones sobre el mundo evangélico todavía ocupan un lugar subordinado y las interpretaciones oscilan intermitentemente entre el compromiso y el distanciamiento con el objeto de estudio (Elias, 1990, pág.14).

¹³ El término “neo-pentecostalismo” no fue acuñado inmediatamente. Los usos y consensos inestables que suscitó este concepto recorren la literatura especializada sobre el mundo evangélico. Se trata de un tema que excede largamente los límites de nuestro artículo. Por eso, recomendamos a modo de introducción a estos debates la lectura de Paul Freston (1999).

los efectos sociales como culturales del orden neo-liberal, entre los que se destaca, por supuesto, el tópico de la exclusión y sus dimensiones políticas.

El mundo evangélico y sus posibles van a estar contruidos a través de una matriz que los liga indefectiblemente a los sectores populares, a la cuestión social y a la política en sus más variadas expresiones. Esta etapa coincide con la proyección exitosa del giro antropológico y hermenéutico en las ciencias sociales de la religión en tanto modelo calificado de abordaje que logra imponerse sobre las otras corrientes en pugna, produciendo articulaciones interesantes con las categorías de “mercado”, “campo” o “modernidad latinoamericana”.

La captación socio-antropológica de las definiciones evangélicas de la realidad, de su impacto y alcance cotidiano, presenta grados de aproximación con el imaginario de la sociedad en cada momento y lo que se definen como sus problemas centrales. En la academia, al igual que en el periodismo, el arte y otros dominios de la cultura, existen dos vectores que cobran cada vez más relevancia a partir de la segunda mitad de la década del 90'. Por un lado, tiende a visibilizarse la cuestión social relacionada a las figuras llamativas de los nuevos pobres y los excluidos. El desempleo, pero también las zonas grises de la precariedad laboral o directamente la desafiliación aparecen asociadas en términos discursivos a las consecuencias sociales de la política económica. Se trata de una población heterogénea, de ahí en parte la inquietud en torno a las posibilidades efectivas de movilización de amplios sectores dispersos que no se encuadran fácilmente con las versiones esquemáticas de la clase social. Por otro lado, cobra fuerza el diagnóstico generalizado sobre la crisis de las formas institucionales propias de la sociedad industrial y, en términos más amplios podríamos decir, de la primera modernidad. Diversos mundos sociales -pensemos en la familia, la escuela, la fábrica, el sindicato, las iglesias o partidos políticos- que expresaban el anhelo de integración en sociedades complejas, altamente diversificadas, enfrentan procesos acelerados de desestructuración que los muestran incapaces de cumplir sus funciones mínimas: garantizar, por ejemplo, la socialización primaria y secundaria de la mayoría de los individuos.

Las representaciones dominantes sobre la sociedad ya no son aquellas referidas a un tránsito hacia nuevas pautas de desarrollo, ni a un reencantamiento del mundo y consecuente celebración de la dife-

rencia, sino las de un cuestionamiento del régimen de verdad del neoliberalismo seguida de la crítica de sus consecuencias biográficas. La sociedad imaginada por buena parte de la academia y la opinión pública es una sociedad excluyente¹⁴. ¿Qué ocurre con los evangélicos en este escenario? A las preguntas maestras sobre la teoría y la práctica del pentecostalismo y su evidente renovación le suceden otras cuyo tema predilecto son el repertorio de estos grupos para responder creativamente a cuestiones sociales y a las demandas en aumento de politización.

EL GIRO ANTROPOLÓGICO SE CONSOLIDA

En esta etapa tiende a afirmarse la capacidad heurística del giro antropológico y su futura condición paradigmática. La cercanía con el objeto, con sus sistemas de creencias, prácticas y símbolos, sumada a la actitud crítica ante lo que aparecen como nuevas sobre-teorizaciones, vale decir, tesis globales que emulan la ambición objetivante del paradigma de la modernización, dotan a la perspectiva antropológica de una superioridad indiscutible en la producción de conocimiento local. Los métodos cualitativos y el estudio de caso habilitan caracterizaciones situadas del modo en que el neo-pentecostalismo participa de la trama cultural de los sectores populares en grandes centros urbanos.

Las investigaciones se vuelven más sensibles a los problemas concretos que emergen del campo -la construcción de la identidad, los procesos de conversión, el lugar de la mujer, la relación con el dinero, la salud u otros grupos religiosos¹⁵- que a las consideraciones predefinidas de un marco teórico. Esta “*marcada antropologización de los estudios*” que reconocía tempranamente Jorge Soneira (1996, pág.126) produce apropiaciones desiguales de los conceptos de “mercado” y “campo” de raigambre anglosajón en el primer caso y francés en el segundo. Cuando los conceptos, pero sobre todo la teoría que resumen, son utilizados

¹⁴ Se establece una distancia con los marcos de referencia europeos vinculados a la Sociedad del Riesgo y la Modernidad Reflexiva (Beck, 1998; Beck, Giddens y Lash, 1997) dado que las dinámicas socio-económicas que atraviesan a la región colocan en el centro de la escena y de manera prioritaria el problema de la exclusión social, esto es, la lógica del reparto de la riqueza.

¹⁵ Un ejemplo pionero de la academia nacional que expresa la complejización creciente de los temas y abordajes relativos al mundo evangélico aparece en el libro titulado *El Pentecostalismo en la Argentina* que compila Alejandro Frigerio en 1994.

de manera crítica, generando incluso reformulaciones originales de acuerdo a las condiciones empíricas de aplicación, los análisis logran un alcance mayor en un sentido específico: permiten comprender la diversidad del medio religioso, captando a su vez principios o lógicas más amplias de integración que organizan las relaciones sociales y las diferencian de otros ámbitos de la sociedad. Es una operación epistemológica apta para reconocer tanto variaciones como similitudes en ámbitos relativamente circunscriptos de la vida social. Por el contrario, los usos irreflexivos de las categorías producen lecturas universalizantes dado que vuelcan las determinaciones concretas de un punto de vista construido en otras geografías, en base a otras experiencias históricas y discusiones teóricas, en la realidad local (Martínez, 2013, pp.87-95).

El problema subyace en los mismos presupuestos del giro antropológico: su fortaleza en términos de conocimiento local tiene como correlato una dificultad marcada para producir conceptualizaciones sobre niveles de agregación de mayor alcance que el estudio de caso y sus tendencias. Así como no es posible inferir la acción de la estructura tampoco corresponde derivar de las prácticas -al menos no directamente- principios generales de estructuración del espacio social. De ahí surgen dos sesgos recurrentes. Por un lado, la tendencia a aplicar de manera esquemática conceptos que resuelven los desafíos de la escala a través de enfoques macro. Allí donde termina la captación empírica del objeto se produce el salto a conceptualizaciones de orden general, sin revisarlas críticamente en función de las condiciones en las que se producen y aplican. Por otro lado, la tentación de extrapolar los hallazgos del caso a todas las expresiones del fenómeno estudiado o de manera más sutil, pero igualmente reduccionista, formular corrientes o invariantes de la cultura en tanto rasgos esenciales que fijan el objeto a lógicas específicas.

En cualquier caso, el vuelco de las ciencias sociales de la religión sobre la antropología y los abordajes cualitativos tiene consecuencias importantes en el estudio del mundo evangélico. Podemos resumirlas de la siguiente manera. (a) se ofrece un principio de respuesta e indagación a la pregunta por la especificidad cultural del neo-pentecostalismo en la argentina; (b) el punto de vista nativo, es decir, los usos y re-figuraciones situacionales de las creencias, ocupa un lugar predominante por sobre los factores de estabilidad y rigidez -como la historia, la teología, la liturgia o los modelos institucionales- que habían marca-

do las líneas de exploración de la primera etapa; (c) en términos generales, los nuevos estudios confrontan directamente con las versiones revisitadas de la teoría de la modernización en Latinoamérica, anteponiendo las comprensiones locales a los grandes diagnósticos de época; (d) en estos años, el giro antropológico favorece articulaciones originales con el concepto de “campo religioso”, también con el de “mercado de bienes espirituales”, el de “sincretismo” y, por último, con el enfoque de los movimientos sociales y la acción colectiva.

En cada articulación se intenta producir caracterizaciones amplias del medio evangélico que excedan el estudio de caso; (e) la renovación temática tiene como eje de análisis a la cultura popular y el modo en que el neo-pentecostalismo gestiona recursos y competencias específicas para responder a una sociedad cada vez más excluyente, fragmentada, en donde los movimientos de base expresan una nueva forma de construcción política. De este modo, la interpretación académica del fenómeno evangélico¹⁶ en la Argentina es inseparable del im-

¹⁶ Los análisis comparten cuatro premisas que pre-figuran, durante esta etapa, las comprensiones sobre el fenómeno evangélico: (a) La primera, refiere a la crítica a los modelos dicotómicos de la modernización, sin desconocer, a su vez, las producciones religiosas que tracciona la modernidad latinoamericana y sus procesos singulares de sincretismo. (b) La segunda, consiste en la caracterización de los neo-pentecostales como un fenómeno casi exclusivamente popular, de pequeña escala, alta variabilidad y débilmente institucionalizado. Tiende a priorizarse la potencia y creatividad de la producción cultural de los sectores socialmente desfavorecidos, así como su capacidad para construir visiones alternativas que rivalizan con las comprensiones hegemónicas de la religión. (c) La tercera reconoce la dominancia analítica de dos tipos de perfiles de adhesión: los líderes, profesionales de la fe, y los creyentes más o menos periféricos, ambos construyen anclajes identitarios diferentes y potencialmente rivales. En esta lectura, las figuras intermedias, semi-profesionalizadas, no forman parte de las indagaciones de fondo. (d) La cuarta y última, apunta a las oscilaciones entre las estrategias adaptativas y movilizantes de la propuesta evangélica a la hora de establecer su potencial político. Bajo estas premisas, expresadas, por ejemplo, en los trabajos de Matthew Marostica (1994, 1997), Daniel Miguez (1997, 1998) y Pablo Semán (2000, 2007; 2014) confluyen los dos temas emergentes de las ciencias sociales de la religión hacia fines del Siglo XX y principios del SXXI: los Nuevos Movimientos Religiosos y la religiosidad popular. Ellos estructuran las posibilidades y los límites del debate.

pacto de los métodos cualitativos y la perspectiva antropológica en las ciencias sociales de la religión.

La sociedad desinstitucionalizada

Durante la última década es posible identificar un viraje que re-define las áreas prioritarias de estudio, generando líneas de continuidad y ruptura con la etapa precedente. Las ciencias sociales de la religión no se preguntan en primer lugar qué es el neo-pentecostalismo, ni porqué crece en los sectores populares. Se preguntan cómo este fenómeno ya consolidado, atraviesa nuevas metamorfosis, cambia -casi constantemente- la forma y en parte el contenido de su propuesta y hasta qué punto la acumulación de estos desplazamientos mínimos transforman su relación con los ambientes ya conocidos y otros nuevos de la vida social. Las variaciones son del orden de la estructura, es decir, del programa institucional y sus mecanismos de funcionamiento, pero también son del orden de las biografías que sostienen los nuevos perfiles de liderazgo, de los símbolos dominantes que actualizan, y los sectores sociales hacia donde se proyectan aspiracionalmente. Los cambios internos coinciden a su vez con otras formas de representación de la sociedad construidas en torno a la imagen des-institucionalizada de las prácticas a las cuales se describe y conceptualiza a través de la metáfora de la red. En esta etapa, el giro antropológico alcanza una condición casi paradigmática, vale decir, se constituye, en base al éxito de su modo de aproximación al fenómeno religioso, un consenso tácito sobre el valor de los métodos cualitativos en tanto formas privilegiadas de comprender y explicar las realidades extra-institucionales. La reducción a las prácticas, el cuerpo, la experiencia representan -en la mayoría de los casos- la contracara de un desentendimiento sobre la vida interna de las instituciones, tema que exploramos en un trabajo reciente relativo a la teoría

de la desinstitucionalización religiosa¹⁷ y sus consecuencias (Algranti, Mosqueira & Setton, 2019, pp.40-46).

Las representaciones actuales de la sociedad tienden a reforzar una imagen de la misma en base a dos principios, uno negativo y otro positivo. El negativo tiene como eje la tesis de la des-institucionalización, esto es, la crítica a los modelos mentales que describen a la sociedad a través de la integración funcional de instituciones bien delimitadas, cada una de ellas relativamente autónomas y fundadas en su propia legalidad. El positivo plantea un cuadro social diferente, pensado a través de redes abiertas y conectadas que carecen de centros de integra-

¹⁷ La tesis de la desinstitucionalización religiosa representa un esquema conceptual que parte de la crisis de la institución en tanto unidad de análisis de las creencias, colocando el énfasis analítico en el estudio de la “religión vivida” y el ascenso de lo cotidiano. En este marco de referencia, las pautas o vectores dominantes de la espiritualidad contemporánea se encuentran gobernadas por cuatro grandes procesos: (a) el primero, responde al *repliegue de los dispositivos institucionales de autoridad* que participan en la organización de las creencias. Las técnicas sacerdotales, cada vez más recluidas a los dominios del culto, a la inercia de la liturgia, producen una imagen debilitada del experto incapaz de intervenir en el cuerpo, la conciencia, las prácticas y representaciones de los creyentes. (b) el segundo proceso consiste en la *desregulación e individualización religiosa*. Se acentúan las competencias subjetivas en la producción biográfica de estilos del creer ajustados al sistema de preferencias, gustos, combinaciones y descartes de cada persona. El régimen de verdad en ascenso son los criterios múltiples de autenticidad que reinventan los individuos en sus prácticas habituales, en contextos y situaciones disímiles de interacción. (c) el tercer proceso es la *revitalización de los comunitarismos*. Las oportunidades efectivas de micro-socialización, es decir, las sociabilidades mínimas en las que se refuerza los componentes lúdicos, gratuitos, de las interacciones personales, sin más finalidad que el encuentro por el encuentro mismo, representan uno de los rasgos centrales de esta modalidad creyente. Finalmente, (d) los movimientos de fragmentación y recomposición de los espacios de creencias se encuentran mediados por un cuarto y último proceso: nos referimos a la producción, la oferta, la demanda y consumo de una *cultura material espiritualmente marcada* y el modo en que ella contribuye a la ramificación de las influencias transnacionales. Cada uno de estos cuatro procesos, que en su conjunto conforman la teoría de la desinstitucionalización religiosa, puede ser verdadero como tesis o hipótesis de trabajo sujetas a recortes metodológicos, constataciones empíricas, hallazgos particulares y nuevas reformulaciones, pero se tornan falsas cuando se transforman en un encuadre general desde donde inferir conductas y establecer conclusiones.

ción o puntos fijos que reproduzcan separaciones rígidas entre distintos órdenes estructurales. Veamos brevemente cada uno de estos principios para entender después su impacto en la comprensión del fenómeno religioso y sus repercusiones en el mundo evangélico.

En lo que respecta a la des-institucionalización es un lugar común, casi ineludible, declarar el retroceso de las instituciones en tres planos: (a) los fundamentos, sentidos fuertes y legalidades que las sostienen y le dan su razón de ser en base a la especialización jerárquica en el desarrollo de funciones socialmente relevantes; (b) la capacidad de intervenir en los actos de la vida cotidiana, tipificando comportamientos, a través de un sistema de símbolos, normas y costumbres que regulan las relaciones sociales y, en consecuencia, también las actitudes de grupo y, por último, (c) la integración efectiva y perdurable de las instituciones entre sí y de ellas con los distintos momentos biográficos que componen las trayectorias individuales. El retroceso en cada uno de estos planos instala la imagen genérica de una sociedad cuyos principios emergentes de estructuración obedecen a prácticas o acciones atomizadas que ocurren siempre por fuera de las instituciones. Éstas últimas logran perpetuarse más por la inercia de sus propias burocracias, el cuerpo de especialistas que la sostiene y las legitimaciones sedimentadas, que por la indispensabilidad de sus tareas. La tesis sobre la desregulación del creer se desprende en parte de las comprensiones des-institucionalizadas de la realidad social (Mardones, 1996; Mallimaci, 2001; Hervieu-Léger, 2004; De la Torre, 2012).

La contracara de esta lectura es la representación en red de la sociedad. En vez de asumir principios de estructuración ya dados que definen lógicas, funciones y dominios autónomos de la actividad social (las esferas de sentido, los campos, los sistemas), las comprensiones reticulares priorizan la definición de un mundo conexionista. La ontología relacional plantea que todo puede estar conectado con todo, por eso es preciso rastrear empíricamente los enlaces y los dispositivos de totalización que estabilizan momentáneamente las redes. La circulación de recursos, personas, objetos, información se produce a diferentes alcances y velocidades gracias a las condiciones técnicas que transforman las representaciones establecidas del tiempo y el espacio (Castells, 2000, pp.200-218).

Por eso, la interconexión es una de las prioridades epistemológicas de la metáfora de un mundo pensado en términos de espacios

abiertos, dinámicos, sin estructuras de referencia (Latour, 2008, pp.47-69). Se lleva adelante un movimiento de des-categorización de los sistemas de clasificaciones y agrupamientos que describían al orden previo. En esta representación de la realidad, los colectivos pre-constituidos, tal es el caso de las nociones de clase social, nación, familias y naturalmente también los grupos religiosos, pierden su capacidad heurística. En una palabra, la reticularidad, tema del mundo empresarial, también de la filosofía, impacta en las ciencias sociales y en el modo en que la sociedad se imagina y narra así misma (Boltanski & Chiapello, 2002, pp. 204-230)

REDES, PROCESOS, ACTORES

En el presente, el giro antropológico ya no es un movimiento dentro de las ciencias sociales de la religión, sino un enfoque paradigmático que define -a la manera de un pensamiento de grupo- el modo apropiado de estudiar las creencias en las sociedades contemporáneas. No se puede entender el auge de los métodos cualitativos ni su parentesco con las caracterizaciones des-institucionalizadas de la vida social y la metáfora de la red, sin identificar las tres etapas que le precedieron: el sociologismo de la teoría de la modernización, el giro interpretativo junto la constatación de la diversidad religiosa y el esfuerzo por producir conocimiento local. El punto de vista de las prácticas es en parte una reacción frente a las construcciones teóricas del pasado las cuales imprimían a las organizaciones religiosas una sistematicidad, una secuencia, una totalización propia de los esquemas modernizadores. Asimismo, la proyección antropológica se desarrolla correlativamente a la influencia recíproca de la sociología de la cultura. En este contexto intelectual, redes, procesos y actores prefiguran el horizonte epistemológico en el estudio del mundo evangélico.¹⁸

¹⁸ En realidad, existen cinco premisas que hacen a la epistemología de los estudios contemporáneos: (a) la primera consiste en el corrimiento de la cultura y la religiosidad popular -y su dominancia analítica-, habilitando así caracterizaciones alternativas del fenómeno que incluyen su proyecto de inserción en sectores sociales más favorecidos; (b) la segunda reconoce la existencia de un neo-pentecostalismo relativamente institucionalizado, que incluso ralentiza su crecimiento después de una etapa de intensa evangelización. Por eso, los énfasis de los análisis se trasladan hacia la comprensión endógena de las cristalizaciones recientes y sus articulaciones

Ahora bien, los consensos contemporáneos se encuentran expuestos a nuevos límites o sesgos propios de su época. A nuestro entender, los tres más importantes son (a) la tendencia a sobreponderar las prácticas y producir en consecuencia (b) descripciones esquemáticas del concepto de institución, que(c) desestiman el análisis de “lo social” en tanto entrelazamiento de lo objetivo y lo subjetivo en diferentes grados. El primero consiste en dotar a las prácticas creyentes, a sus representaciones, vivencias, a sus técnicas corporales, su emocionalidad y teorías nativas, un rango privilegiado en la comprensión y explicación del hecho religioso.

La preferencia por las acciones a las que se entiende como extra-institucionales, con un grado relativamente bajo de agregación colectiva, pero una cuota importante de creatividad, innovación, también de exotismo, llevan a caracterizaciones genéricas del paisaje espiritual en base a la idea, por ejemplo, de la religiosidad a la carta. Estas lecturas se acercan mucho a una de las ilusiones más graves del pensamiento que reconocía Pierre Bourdieu (1999, pág.157) en *Meditaciones Pascalianas* dado que: *“La visión del agente como individuo (o “sujeto”) consciente, racional e incondicionado, reside en las condiciones sociales de la producción del discurso antropológico, es decir, en la estructura y el funcionamiento de los campos donde se produce el discurso sobre el hombre”*.

exógena con dominios selectos de la sociedad (entre ellos la política, los medios de comunicación, las cárceles y las comunidades terapéuticas); (c) la tercera identifica el principio activo de una praxis institucional compuesta en su mínima expresión por una red de intercambios, conexiones, iniciativas que exceden los límites de la iglesia y cuyo rasgo central es la producción constante de innovaciones culturales; (d) la cuarta remite a una complejización creciente de la escala en donde los pequeños templos de barrio ya no sólo conviven con estructuras eclesiasísticas medianas, sino también con grandes organizaciones y movimientos transnacionales que redefinen el peso específico de cada uno de los agentes del medio evangélico, inaugurando circuitos de circulación y por supuesto también de competencia; (e) la quinta y última premisa señala la importancia creciente de las figuras intermedias de liderazgo, esto es, las prácticas de creyentes semi-profesionalizados en las cuestiones sagradas, a medio camino entre el elenco estable de pastores y los miembros periféricos, en tanto sujetos privilegiados de los análisis contemporáneos. La agencia institucional, el modelo de redes y las producciones culturales son tres constantes de los estudios contemporáneos del mundo evangélico (Algranti, 2010; 2016; Brardinelli & Algranti, 2013; Carbonelli, 2012, 2016; Miguel, 2012; Mosqueira, 2014, 2016; Manchado, 2016; Panotto, 2017, Lago, 2018).

La perspectiva de los actores legos, no la de los profesionales ni semi-profesionales, ni las reconstrucciones de documentos históricos, las representaciones estadísticas o la literatura y productos culturales existentes, se impone como el registro dominante en investigación social. El reverso de esta propensión a exagerar las prácticas consiste en reducir esquemáticamente las instituciones que trabajan sobre una simbólica de lo sagrado a versiones impresionistas o caricaturescas del “tipo iglesia”, al dogma, la doctrina, la liturgia formal, la burocracia, las formas sacerdotales, o sea, las áreas en principio más racionalizadas y especializadas de su actividad a las que se comprende de manera estática, desprovistas de principios activos de invención. La fuerza instituyente de la *praxis* institucional, entendida como el proceso colectivo de construcción de definiciones específicas de la realidad y la autoridad sobre las mismas, es el punto ciego de las interpretaciones que asumen de manera genérica la desregulación del creer¹⁹. Por último, los consensos contemporáneos, suelen inclinarse por una crítica o desatención de “lo social” en dos sentidos importantes para los estudios clásicos. Por un lado, la primacía lógica de las relaciones sociales por sobre el individuo o la estructura, para explorar a partir de ellas los procesos singulares de entrelazamiento de lo subjetivo y lo objetivo o en los términos de Wright Mills (2005, pág.26), la biografía, la historia y cómo ambas se vinculan dentro de la sociedad. Las instituciones en tanto regularidades y tipificaciones del obrar son aspectos centrales de esta articulación. Por otro lado, las bases sociales que agrupadas en un conjunto de actitudes y disposiciones prefiguran tanto la experiencia como la sensibilidad espiritual de acuerdo a una trayectoria directamente vinculada a la socialización primaria y secundaria con sus múltiples vicisitudes. También aquí en los dominios pre-reflexivos de la práctica se vuelve imprescindible una comprensión teóricamente informada del hecho institucional.

¹⁹ A su vez, las creencias desreguladas no suponen la ausencia de mandatos culturales, normas, valores ni un cuestionamiento explícito a la “*legitimidad social*” de la religión (Michel, 2016, pág. 656). Analizadas en sus procesos y efectos, las instituciones sociales pueden expresarse a través de prácticas solitarias que prescinden en primera instancia de las dimensiones colectivas del grupo, dado que estas se encuentran incorporadas a nivel de la experiencia, el lenguaje, el imaginario. Pensemos, por ejemplo, en las conductas relativas al consumo, la higiene, la alimentación o las variadas formas del parentesco, también del patriarcado que pueden actualizarse sin la convalidación constante de una figura externa de autoridad.

CONCLUSIONES

El imaginario último y más reciente de la sociedad, aquel que la describe a partir de un doble movimiento de crisis de los colectivos pre-constituidos y de emergencia de nuevas redes, ensamblados, configuraciones dinámicas, tiene todas las probabilidades de articularse con el discurso cíclico sobre la obsolescencia de las categorías clásicas del pensamiento sociológico. En sus versiones más esquemáticas este punto de vista asimila las transformaciones institucionales del orden industrial, cuyos principios funcionales gobernaron la primera modernidad, con “la muerte de la sociología” y su acervo teórico –incluyendo la idea misma de “lo social” o de la “sociedad”

En sus versiones más complejas los conceptos formativos de la disciplina dejan de ser puntos fijos, estáticos, para ser pensados como operaciones epistemológicas de captación y construcción de objetos de estudio, situando los análisis de coyuntura en un marco de revisión, también de disputa, como señala Perla Aronson (2011, pág.122), por los métodos contemporáneos de las ciencias sociales.

Nos proponemos concluir resumiendo cuáles son, a nuestro entender, las coordenadas que caracterizan la relación de los evangélicos con la última y más actual imagen de la sociedad, es decir, con (a) el supuesto declive de las instituciones religiosas, (b) la metáfora de las redes y como consecuencia de ambas (c) la fuerza simbólica que adquiere las representaciones formalmente desmarcadas de lo sagrado, aquellas que hacen de la espiritualidad una declinación más del discurso de lo inclasificable.

Como vimos a lo largo del artículo, el neo-pentecostalismo argentino es uno de estos casos concretos que cuando se lo analiza a la luz del diagnóstico de la desregulación del creer, entrega una visión distinta a las lecturas contemporáneas. La fuerza instituyente de este grupo radica en la invención de organizaciones que al reproducirse cambian en algún sentido su estructura interna. La lógica del cisma, la fundación y refundación, las adaptaciones, los ministerios transversales, la integración federativa, el parentesco y la sucesión, la naturaleza agonística de las actividades pastorales, describen movimientos de reproducción creativa que giran en torno a la iglesia como una unidad social que promueve –incluso sin quererlo y contra sus propios intereses– el cambio permanente. Es probable que las analogías más profundas entre esta versión del evangelio y el mundo económico, no transcurran por la teo-

logía de la prosperidad como se piensa habitualmente, sino por el concepto de “destrucción creativa” que desarrolla Sombart y perfecciona Schumpeter en sus estudios sobre el capitalismo. Los procesos de innovación subvierten los esquemas preestablecidos, sus condiciones de posibilidad, a través de la figura de los emprendedores que reinician los ciclos de crecimiento a fuerza de destruir las estructuras precedentes. En un registro similar pero propio, las producciones evangélicas de lo sagrado se enfrentan a la destrucción creativa que instituye cada generación en el esfuerzo por actualizar los símbolos y sus medios expresivos a las necesidades de su tiempo: todo lo sólido se desvanece en el mover del Espíritu Santo que portan las nuevas generaciones.

Diferente es la cuestión relativa a las imágenes reticulares de la sociedad ya que el análisis del neo-pentecostalismo en los términos conexionistas de las redes, en donde prima, por ejemplo, la producción de núcleos-periferias o subestructuras, brinda la posibilidad de explorar el medio evangélico sin asumir de antemano los principios de integración que lo ordenan. Es una forma de poner entre paréntesis las caracterizaciones teológico-políticas del mundo protestantes que abundan en la academia o el sesgo teorícista que asume sin demostrarlo las propiedades ontológicas de la identidad evangélica. A su vez, la historicidad de las actividades, las reglas, fuerzas y recursos que componen la red ocupa un lugar de importancia para evitar los excesos de una gramática de la acción que prive a las relaciones sociales de los efectos que produce cada ambiente. Las redes por las que circulan pastores, líderes, miembros o referentes internacionales, así como los objetos de la cultura material, habilitan la construcción de una topografía, tanto simbólica como geográfica, del neo-pentecostalismo que trasciende los argumentos atrapados en la contraposición de la pequeña y gran escala.

Por último, y como correlato de los paisajes conexionistas y reticulares de la sociedad, cabe distinguir el alcance que adquiere la simbólica de la des-marcación en tanto forma de representar las adhesiones selectivas, cambiantes, fluidas de los individuos a distintos grupos o imaginarios de referencia. El agotamiento de los sentidos fuertes del esquema industrial, es decir, de los sistemas de clasificación institucionales, con sus formas de nombrar, definir, establecer fronteras, sus maneras de pensar y recordar, refuerza las posturas contrarias a las etiquetas, apelando a la autenticidad e invención de las biografías. Tiende a instalarse una narrativa contrapuesta a las marcaciones fuertes que refuerza

el discurso de lo inclasificable, un punto de vista fuertemente crítico de las taxonomías y nomenclaturas dominantes de los mundos sociales. En este contexto, la política se reinventa y habla el lenguaje de la ciudadanía, las ciencias el de la inter-disciplina, la religión el de la espiritualidad. El neo-pentecostalismo local alterna estratégicamente-aunque no sin conflicto- las marcas fuertes y débiles en sus definiciones de lo sagrado con el objeto de construir distintos modos de habitar el evangelio. Su horizonte semántico, así como la cultura material, la mitología y los ritos que lo expresa, se amolda situacionalmente tanto al discurso desmarcado de la espiritualidad-inclasificable como a los criterios doctrinales que dibujan los límites precisos con otras formas del creer.

En definitiva, la sociedad imaginada de nuestra época elabora una representación a su medida del fenómeno pentecostal y del modo en que este último produce una síntesis entre estructura y acontecimiento; vale decir, la forma en que la matriz religiosa de significado incorpora las transformaciones históricas y los procesos de innovación del entorno bajo una lógica propia. Los tópicos claves de otras etapas, como la pregunta por el tránsito entre modelos sociales, la singularidad en un contexto de diversidad o las estrategias adaptativas frente a la cuestión social, pero también política del país, pasan a estar subordinados a una epistemología que piensa en términos de redes y prácticas extra-institucionales. La forma simbólica afín a esta corriente de pensamiento es el impulso descategorizante que envuelve a distintos órdenes de producción cultural, entre ellos, la religión

BIBLIOGRAFÍA

- Algranti J (2009) Auge, decadencia y “espectralidad” del paradigma de la modernización. En Steil C, Martin E y Çamurca M (coord.) *Religiones y Culturas*. (57-89) Buenos Aires: Biblos.
- Algranti J (2010) *Política y Religión en los márgenes*. Buenos Aires: CIC-CUS.
- Algranti J (2012) La modernidad reflexiva en clave política. Sobre la filosofía de la historia en la teorías de la globalización. *Espacio Abierto*. 21(1), 81-104

- Algranti J (2016) Modelos de orden, modelos de juego. Notas para una sociología del gusto religioso. *Estudos da Religião*, 30 (3), 145-164.
- Algranti, J Mosqueira M y Setton, D (2019) *La institución como proceso*. Buenos Aires: Biblos.
- Aronson P (2011) *La sociología interrogada*. Buenos Aires: Biblos.
- Bastian, J P (1997) *La mutación religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brardinelli R y Algranti J (2013) *La reinención religiosa del encierro*. Bernal: Centro Cultural de la Cooperación y Universidad Nacional de Quilmes.
- Beck U (1998) *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Beck U Giddens A y Lash S (1997) *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza.
- Bolstanski L y Chiapello È (2002) *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Bourdieu P (1999) *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Camargo C. P. F. de (1968) Religoes em Sao Paulo. En Marcondes J V (Org.) *Sao Paulo: Espírito, povo, instituicao*. Sao Paulo: Pionera.
- Carbonelli M (2012) *Apuestas representativas y estrategias políticas: los evangélicos y la esfera partidaria en el AMBA 2001-2011*. Universidad de Buenos Aires. Tesis de doctorado.
- Carbonelli M (2016) Los evangélicos y la arena partidaria en la Argentina contemporánea. *Estudios Políticos*. 9(37): 193-219.
- Carozzi M J (1993) Tendencias en el Estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos en América: los últimos 20 años. *Sociedad y Religión*, 10(11) : 3-31.
- Castells M (2000) *La sociedad red*, Volumen I. Siglo XXI Editores: México.
- Ceriani Cernadas C (2008) *Nuestros hermanos Lamanitas: indios y fronteras en la imaginación mormona*. Buenos Aires: Biblos.
- D' Epinay C L (1968) *El refugio de las masas*. Chile: Del Pacífico S A.
- De la Torre R (2012) *Religiosidades Nómadas*. México D.F: Publicaciones de la Casa Chata.

- Durkheim E y Mauss M (1972) De ciertas formas primitivas de clasificación. En Mauss, M. *Institución y Culto Obras II* (13-73). Barcelona: Barral.
- Sin autor (1985) Editorial. *Sociedad y Religión*. 1: 3-10
- Elias N (1990) *Compromiso y distanciamiento*. Barcelona: Península.
- Forni F (1986) Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular. *Sociedad y Religión*. 3: 5-24.
- Freston P (1999) Neo-pentecostalism in Brazil: Problems of definition and the struggle for hegemony. *Archives de Science Sociales des Religions*. 44(105): 145-161.
- Frigerio A (1994) *El pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro editor de América Latina S.A.
- Frigerio A (1999) El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. *Ciencias sociales y religión*. 1 (1):51-88.
- Frigerio A (2002). ¿Un nuevo paradigma en el estudio de la religión? Aplicando teorías de la acción racional a dominios irracionales. En *actas del III Congreso Virtual de Antropología y Arqueología NAYa*, octubre. Disponible en <http://www.naya.org.ar>
- Frigerio A (2007) Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En Carozzi M J, Ceriani Cernadas C. *Ciencias sociales y religión en América Latina*. (87-118) Buenos Aires: Biblos.
- Frigerio A y Wynarczyk H (2008) Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, 23 (2): 227-260.
- Gallino, L. (2008). Globalizzazione, società nazionale, società mondo. Borgna P. (a cura di), *Manuale di sociologia*, De Agostini Scuola Spa, Novara, 365-397.
- Germani G (1979) *Política y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires: Paidós.
- Harris M (2003) *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Siglo XXI.
- Hervieu-Léger D (2004). *El peregrino y el convertido*. México D.F: Instituto Cultural Helénico.
- Joas H y Knöl W (2011) *Teoría Social*. Madrid: Akal.

- Lago L (2018) *Territorio de creencias: las prácticas culturales de los jóvenes pentecostales en la ciudad de Comodoro Rivadavia*. Tesis de doctorado, UNQUI, Argentina.
- Latour B (2008) *Reensamblar lo social*. Buenos Aires: Manantial.
- Ludueña G (2012) La noción de imaginación en los estudios sociales de religión. *Horizontes antropológicos*. 37(18):285-306.
- Mallimaci F (2001) Prólogo. En: Esquivel J, García F, Hadida M, Houdin V. *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: el caso de Quilmes*. (13-31) Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Manchado M (2016) Reciprocidades y gubernamentalidad tras la inserción del dispositivo religioso en cárceles de mediana y máxima seguridad de la provincia de Santa Fe (Argentina). *Revista de Antropología Social* 25: 35-60.
- Mansilla, M. y Mosqueira, M. (Dir) (2020) *Sociología del pentecostalismo en América Latina*. Santiago de Chile: Ril Editores.
- Mardones J M (1996) De la secularización a la desinstitucionalización religiosa, *Política y Sociedad* 22:123-135.
- Marostica M (1994) La iglesia evangélica en la Argentina como Nuevo Movimiento Social, *Sociedad y Religión* 12:3-21.
- Martin D (1990) *Tongues of fire: the explosion of Pentecostalism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell.
- Martin D (2002) *Pentecostalism: The world Their Parish*. Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Martínez A T (2013) En torno a la noción de campo religioso. Categorías para estudiar religión y política en América Latina en Giménez Béliveau V y Giumbelli E (Coord). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. (87-108). Buenos Aires: ACSRMB-Biblos.
- Michel P (2009) La "religión" ¿un objeto sociológico pertinente? *Estudios Sociológicos XXVII* (80): 655-669.
- Michel, P. (2016). Las canonizaciones, vector de una estrategia católica "global". *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 26(46), 239-255.
- Miguel G (2012) *Medios de comunicación y minorías evangélicas. Un análisis del discurso evangélico mediático*. Universidad de Buenos Aires. Tesis de doctorado.

- Miguez D (1997) *To help you find God: The making of a pentecostal identity in a Buenos Aires suburb*, Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Miguez D (1998) *Spiritual bonfire in Argentina: Confronting Current theories with an Ethnographic Account of Pentecostal Growth in Buenos Aires Suburb*, CEDLA: Amsterdam.
- Mosqueira M (2014) *Santa rebeldía: construcciones de juventud en comunidades pentecostales del Área Metropolitana de Buenos Aires*. Universidad de Buenos Aires. Tesis de doctorado.
- Mosqueira M (2016). "La manifestación de los hijos de Dios": reconfiguración del campo evangélico y emergencia del sujeto juvenil cristiano en la Argentina (1960-2000). *Revista de Ciencias Sociales*, 30: 53-83.
- Panotto N (2017) "Sí, tenemos una cosmovision política" *Ethos, carisma e identidad en una iglesia pentecostal de Buenos Aires*. FLA-CSO. Tesis de Maestría.
- Parsons T (1988) *El Sistema Social*, Alianza, Madrid.
- Saracco N (1989) *Argentine Pentecostalism: Its History and Theology*, University of Birmingham. Tesis Ph.D.
- Semán P (2000) *A Fragmentacao do cosmos: um estudo sobre as sensibilidades de féis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Tesis de doctorado.
- Semán P (2007) *Bajo Continuo. Exploraciones Descentradas sobre cultura popular y masiva*. Buenos Aires: Gorla.
- Semán P (2014) Industrias culturales y religión en las institucionalizaciones emergentes del creer. En Oro A P y Tadvald M (Org.), *Circuitos religiosos: pluralidade e interculturalidade*, (279-308). Porto Alegre: Cirkula.
- Soneira, A. (1996). Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur (1991-1995). *Sociedad y Religión*, 14(15), 121-126.
- Stoll D (1990) *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley: University of California Press.
- Stoll D y Garrard-Burnett V (1993) *Rethinking Protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press.
- Willems E (1967) *Followers of the new faith culture change and rise of protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.

- Williams R (2000) *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- Wright P (2008) *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.
- Wright Mills C (2005) *La imaginación sociológica*. México. D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Wynarczyk H (1989) *Tres evangelistas carismáticos: Omar Cabrera, Carlos Annacondia y Héctor Giménez*. Buenos Aires: Prensa Ecueménica, documento policopiado.
- Wynarczyk H (2009) *Ciudadano de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: UNSAM.