

El evangelio y sus condiciones de posibilidad

Apuntes sobre las afinidades económicas y culturales del
neo-pentecostalismo en el marco de la globalización

On the conditions of possibility of the gospel

*Analyzing the economic and cultural affinities of
Neo-pentecostalism in the context of globalization*

Joaquín Algranti*

Resumen: En América Latina el proceso globalizador se desarrolla correlativamente a ciertas transformaciones peculiares de los entramados religiosos. Una de ellas es el crecimiento sostenido de los grupos evangélicos de corte neo-pentecostal. En este contexto, surge la pregunta por los factores exógenos y endógenos que colocan a esta denominación protestante en el centro de la renovación espiritual de nuestro tiempo. El concepto de afinidad electiva nos permitirá indagar en el juego de correspondencias que se establecen entre el Evangelio y dos grandes fuerzas vinculadas a la globalización: la doctrina neo-liberal y el posmodernismo. La primera parte del artículo aborda la estructura de interpelación del discurso religioso relativo a las formas de sufrimiento social. La segunda parte analiza la incorporación de los códigos culturales propios del consumo y la producción de mercancías. Por último, el trabajo se propone captar la intensidad de ambas relaciones, distinguiendo distintos grados de afinidad electiva entre ellas.

Palabras claves: Neo-pentecostales. Globalización. Neo-liberalismo. Posmodernismo.

Abstract: In Latin America the globalization process is developed in correspondence with a number of changes within the religious network. One of these changes is related to the steady growth of the evangelical Neo-Pentecostal groups. In this context, the

* Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA, Argentina) y la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Francia), docente en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y de la Universidad del Salvador (USAL) en Buenos Aires, Argentina, investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) en el programa Sociedad, cultura y religión del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (Ceil) <jalgranti@hotmail.com>. Este trabajo es una reelaboración actualizada del texto *Globalización religiosa y reencantamiento del mundo* (Algranti, 2007).

Civitas	Porto Alegre	v. 14	n. 3	p. 523-539	set.-dez. 2014
---------	--------------	-------	------	------------	----------------



question arises about the exogenous and endogenous reasons that place this Protestant denomination in the center of the spiritual renewal of our time. The concept of elective affinity will allow us to explore the set of correspondences that are established between the Gospel and two great forces linked to globalization: the Neo-liberal doctrine and Postmodernism. The first part of the article discusses the interpellation's structure of the religious discourse on social suffering. The second part analyzes the incorporation of cultural codes of consumption and production of goods in the evangelical cultural industry. Finally, the paper intends to capture the intensity of both relationships, distinguishing different degrees of elective affinity between them.

Keywords: Neo-Pentecostals. Globalization. Neo-Liberalism. Postmodernism.

Introducción

La pregunta sociológica por la globalización –por sus orígenes, dinámicas y alcances– requiere la ruptura con dos tipos de obstáculos epistemológicos que, aunque parecen a simple vista de signos opuestos, mantienen una misma relación con aquello que nombran. El primero remite a las nociones propias del sentido común, sobre todo de naturaleza mediática, que tienden a construir cadenas de significado en donde la globalización refiere siempre a lo novedoso, lo inexplicable, a la presencia de fuerzas externas que afectan de distinta manera las biografías individuales. A este obstáculo que asocia el término a la inmediatez de la novedad, se contraponen un segundo problema o sesgo que involucra a los modelos explicativos de los discursos teóricos y a ciertos resabios de la filosofía de la historia –presentes, por ejemplo en los teóricos de la modernidad reflexiva– que aparecen subrepticamente a la hora de explicar las transformaciones sociales de los últimos años (Algranti, 2012, p. 89-96). La globalización emerge en este segundo caso como una fase necesaria, una nueva conquista, dentro de los procesos históricos e institucionales que transcurren entre la primera y la segunda modernidad. La premisa subyacente a las apreciaciones del sentido común y las astucias del pensamiento abstracto es que ambos contribuyen –desde estructuras temporales diferentes– al desarrollo de una mitología tácita del fenómeno, vale decir, fortalecen el discurso legitimador de las relaciones sociales, trasmutando las formas de dominación históricas y arbitrarias en el orden natural de las cosas.

El punto ciego de estas concepciones, tanto en su versión erudita como popular, radica en la negación de tres aspectos fundamentales afines a la sociología crítica: nos referimos a 1) la pregunta genética por los orígenes históricos de todo proceso social, 2) el traspaso violento que conllevan los cambios en los diferenciales de poder y las relaciones de dominación y, por último, 3) los requerimientos económicos, muchas veces solapados, de los

patrones de acumulación vigentes. Estas omisiones tienden a expresarse de forma sintomática en los excesos o extremos de un modelo de organización social. Por eso, uno de los desafíos de la sociología es construir su objeto de estudio a contrapelo de las verdades autoevidentes de la sociedad y las fronteras que dibuja el pensamiento establecido de una época.

Podemos intentar responder a estas exigencias epistemológicas trabajando la problemática de la globalización desde fenómenos sociales relativamente postergados. De este modo, nos proponemos analizar, a modo de ensayo y teniendo como referencia implícita el caso de las mega-iglesias en Buenos Aires,¹ las condiciones de posibilidad y desarrollo del “Evangelio” en una etapa inicial. Utilizamos el término Evangelio en tanto significante vacío (Laclau, 2005, p. 91-97) capaz de expresar la unidad del universo protestante en Argentina. Esta noción se encuentra colonizada por una denominación específica, el neo-pentecostalismo, la cual ha logrado adherir a esta palabra con historia los significados y las formas rituales, estéticas y técnicas de una rama específica dentro de la tradición protestante.

En sintonía con investigaciones recientes (Parker, 2002; Mariz y Machado, 2005; Comaroff, 2009; Burity, 2013), nuestra hipótesis de trabajo es la existencia de un tipo de relación que podríamos denominar de afinidad electiva entre el movimiento neo-pentecostal y dos grandes configuraciones socioculturales vinculadas a la globalización: la doctrina económica del neoliberalismo, especialmente con referencia a sus repercusiones en la sociedad, y la lógica de producción cultural del capitalismo tardío a la que Frederic Jameson (1998; 2009) identifica con el nombre de posmodernismo. El grado de intensidad a la que alude esta forma compleja de causalidad reconoce

¹ En la Argentina existe, especialmente a partir de la década del noventa y junto a la expansión de pequeños templos barriales, una consolidación importante de las mega-iglesias, en el marco de un crecimiento general del mundo evangélico. Según la encuesta nacional realizada en el 2008 por el CEIL del Conicet, los evangélicos representan hoy el 9% de la población, en un contexto cultural marcado fuertemente por la presencia del catolicismo con un 76,5% y un número importante de indiferentes religioso que llega al 11,3%. Estas cifras colocan a nuestro grupo de estudio como la primera minoría religiosa del país. En relación a las mega-iglesias, algunas de ellas se encuentran relacionadas con organizaciones religiosas extranjeras, como la *Iglesia Universal del Reino de Dios* (Iurd) o *Deus é amor*, que replican un modelo corporativo de expansión religiosa (Oro; Steil, 1997). Otras responden, por el contrario, a experiencias nacionales de una segunda generación de líderes argentinos. Siguiendo una tendencia que se repite en numerosos países latinoamericanos, estas mega-iglesias comparten una orientación evangelizadora dirigida hacia la clase media y media alta de Buenos Aires. Las reflexiones que presentamos a continuación tienen como correlato el estudio empírico de las formas políticas de las mega-iglesias evangélicas. La tesis de referencia, titulada “Neo-pentecostalismo y protesta social: estudio de la comunidad evangélica de Rey de Reyes”, fue defendida en el 2009 en co-tutela entre la Universidad de Buenos Aires y la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*.

diferentes registros que van desde el mero “parentesco espiritual” (Löwy, 2007, p. 102; Howe, 1978), hasta la creación de una figura completamente nueva a partir de la fusión de los elementos relacionados.

Para discernir a grandes rasgos la fuerza de esta relación, el artículo se encuentra dividido en dos partes. La primera reconstruye la estructura de interpelación del Evangelio frente a las distintas expresiones de sufrimiento social que produce directa o indirectamente la reestructuración económica, explorando a continuación los puntos de contacto que emergen entre las imágenes neo-pentecostales y el neo-liberalismo. La segunda parte analiza la incorporación selectiva de los códigos culturales, lo enunciados, propios del consumo, el entretenimiento y las mercancías en la difusión del Evangelio. Por último, en las conclusiones, el artículo intenta precisar el tipo específico de afinidad electiva que se establece entre las formaciones religiosas y económicas.

El significado espiritual del fracaso social

En su acepción más amplia el término globalización es utilizado para expresar una idea latente de *cambio* y, podríamos decir también, de *totalidad*. La idea de cambio emerge frente a las comparaciones con la sociedad industrial y sus esquemas institucionales. Esta imagen aparece como un modelo social en crisis que sirve a los fines de establecer continuidades y rupturas con la realidad actual. En otro registro, la idea de totalidad apunta a una rearticulación de la cadena de entramados sociales a escala global, como bien supo anticipar Norbert Elias (1983, p. 153-177), trascendiendo –como nunca antes– los límites geográficos del estado nación.

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 constituyen el soporte de una nueva cultura globalizada. Las secuelas del neo-liberalismo presentan patrones comunes que Zygmunt Bauman (2001, p. 165-170) 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 no es sólo del orden de las instituciones y su alcance efectivo, se transforma también en una experiencia vital de las prácticas cotidianas donde la *violencia social* impacta en las biografías y sociabilidades individuales (Kleinman, Das y Lock, 1997; Didier, 2002; Das, 2002). Allí quedan en evidencia las formas de sufrimiento que, como plantea

Veena Das (2002), toda sociedad debe en un punto ocultarse a sí misma para poder subsistir.

En este contexto, la disputa por la nominación legítima del malestar se transforma en uno de los ejes de la competencia religiosa; aquellos grupos que logren otorgar significado al dolor para transformarlo en un fundamento motivacional de la vida práctica tendrán sin duda más posibilidades de capitalizar los sentimientos colectivos de una época. Esta fuerza latente no debe tomarse a la ligera porque en ella radica el potencial de cambio que transforma a las religiones en guardianas de un poder ambiguo capaz de legitimar el estado de cosas existente o promover su superación. Ahora bien, ¿cuál es, en términos generales y tomando como referencia a las mega-iglesias evangélicas, la especificidad del trabajo neo-pentecostal sobre las formas sociales del sufrimiento?

Podemos comenzar señalando que la estructura de interpelación del discurso religioso al padecimiento individual presenta tres momentos analíticos: 1) la Negación del absurdo, 2) el Cambio en la valoración del sufrimiento y 3) la Externalización del malestar. A continuación nos proponemos sistematizar y poner estos momentos en relación. Podemos adelantar que la eficacia simbólica (Levi-Strauss, 1968, p. 168-186) de la teodicea evangélica radica en su carácter intensamente práctico y dialéctico. Se trata de una interpelación poderosa, dado que no fija el estado actual de la persona sufriente sino que lo asume en su devenir. Utilizamos aquí el término de interpelación para hacer referencia a la capacidad de las formas simbólicas de producir efectos de subjetividad y significación. Nuestro análisis no trabaja entonces al nivel del sentido práctico y sus reapropiaciones singulares, sino en el plano de la gramática del mensaje Evangelio en tanto formación ideológica. La estructura de centrado especular que identifica Louis Althusser en la ideología –y dentro de ella el discurso religioso es el ejemplo paradigmático– plantea justamente la construcción de la subjetividad como reflejo de un Sujeto productor, el Gran Otro; es decir, el orden simbólico que actúa de soporte, continuidad y garantía de los elementos ficcionales propios de toda identidad. El conjunto de ritos, símbolos, lecciones y consumos ostensibles del neo-pentecostalismo se afirma tanto en su capacidad de dar respuesta a las necesidades concretas de los individuos, como en la construcción de un relato duradero sobre la situación del hombre en el mundo. Este trabajo práctico y reflexivo dota al sujeto de herramientas conceptuales, metódicas y críticas que ordenan la experiencia cotidiana, no sólo en términos de una adecuación con el entorno –“La garantía absoluta de que todo es exactamente así” (Althusser, 2002, p. 147)–, sino también en términos activos de transformación de la

realidad social. Su estructura de interpelación presenta tres momentos diferenciados.

El primer momento de negación del absurdo lo podemos ejemplificar con el lema “Dios tiene un plan para tu vida” y su reverso implícito ya menos popular pero igualmente determinante “Dios trabaja siempre en la persona aunque esta no lo sepa, también a través del dolor”. La operación simbólica que dota de sentido al estado sufriente del sujeto descansa en un cosmos racional que se fragmenta e individualiza en los destinos particulares para explicar la contingencia de la vida en los términos de un llamado de la divinidad. Aquí, la referencia al plan tiene que ver con la opción siempre abierta de responder o no a la misión que tiene cada uno dentro de la iglesia. Quienes emprenden este camino se encuentran con el significado espiritual del fracaso social en el alejamiento de Dios. El problema del sufrimiento y el problema del mal, como dos coordenadas básicas de las teodiceas, apuntan a explicar el sentido de la desgracia a través de la figura del “mundo” y la figura del Diablo. El fracaso social en la forma de desempleo, crisis personales, depresiones o conflictos de pareja, por nombrar algunos casos, responde a su vez a causas espirituales, que el neo-pentecostalismo explicita. En este sentido el dolor pasa a formar parte del aprendizaje de las consecuencias de una vida fundada en valores falsos. El fracaso abandona cualquier tipo de vínculo con el absurdo y adopta una matriz teleológica 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. La interpelación evangélica no tendría la eficacia que tiene si fuera tan sólo una justificación estática del mal. Por el contrario, su fortaleza radica en el carácter profundamente dialéctico que utiliza la mediación espiritual para devolverle a la persona la capacidad de acción en el mundo. Este tránsito anuncia el *segundo* momento de la estructura del discurso neo-pentecostal.

La explicación de la desgracia, significada en torno a un plan que se corresponde con el destino del sujeto, avanza hacia una nueva valoración de las vivencias desafortunadas pero esta vez en los términos del aprendizaje y, lo que es aún más importante, la capacitación religiosa. De esta forma, llegamos a una apreciación diferente del sufrimiento que lo codifica como formación del creyente, crecimiento espiritual a través de situaciones siempre únicas e irrepetibles que hacen de los fragmentos desparramados de las biografías un relato no siempre lineal de la búsqueda de Dios y de su acción personalizada. El neo-pentecostalismo logra trasmutar el sinsentido que trae aparejado el

malestar social hecho cuerpo, en formas de capacitación religiosas con un valor y un peso específico dentro de las redes sociales de la iglesia. Ellas operan como espacios de referencia y asignación de recursos sociales, dentro de un territorio delimitado. Valorizar las experiencias traumáticas en términos de conocimiento implica la posibilidad de sobreponerse creativamente a situaciones críticas que demandan un trabajo activo de reelaboración y aprendizaje por parte del sujeto. Esta estructura de interpelación se pone en juego en diferentes espacios.

Por ejemplo, en el evento de fin de año de la mega-iglesia Rey de Reyes, el pastor Freidzon centró el eje de su prédica en la transformación del dolor en victoria. Frente al estadio lleno se convocó a la congregación a realizar el gesto de apuntar y disparar una flecha contra las situaciones dolorosas que acontecieron durante el año para declarar la autoridad de Dios sobre el sufrimiento. Mientras el público realizaba este gesto, en un marco de emotividad y entrega, el pastor repetía incansablemente las siguientes frases: “La victoria que no ves está en camino”, “Las victorias ya están hechas, pero no las vemos”, “De donde venía tu mayor tristeza vendrá tu mayor alegría”. También en la Convención Internacional de Líderes –Generación de Fuego– que organizó el pastor Osvaldo Carnival de Catedral de la Fe, la pastora invitada Brenda Kunneman hizo foco en el mismo tema. El núcleo de su plenaria fue la enseñanza del principio espiritual de Efraín: la habilidad de obtener resultados del desierto. En sus propias palabras: “Dios dice: mi poder es más poderoso en tus áreas más débiles [...] Dios toma tus peores faltas, tus peores luchas y fracasos, aquello que el Diablo usa para derrotarte y ahí planta su semilla. Obtiene resultados, frutos, en las áreas más imposibles de tu vida”. Este cambio de valoración de las experiencias negativas intenta expresarse en todos los niveles de la comunidad evangélica. No sólo las prédicas, sino también las lecciones, los encuentros y las clases vuelven sobre los mismos puntos, multiplicando los ejemplos bíblicos que narran los modelos de aprendizaje a través de las caídas. En cada caso las vivencias pasadas juegan un papel importante en los diferentes ámbitos de la vida del templo. Es evidente que el acervo de conocimiento, esa sedimentación de experiencias que le permite al hombre orientarse en el mundo de la vida, es capitalizado, aprovechando las habilidades diferenciales de la comunidad. De este modo, las mega-iglesias crecen institucionalmente a fuerza de ofrecer múltiples espacios de participación y desarrollo que se traducen en una conducta activa de evangelización. Esto nos lleva al último momento analítico: la externalización del malestar.

El proceso que comienza con la negación religiosa del absurdo y se continúa después con el cambio en la valoración de las experiencias negativas

y culmina, finalmente, con la identificación del malestar en los ámbitos ajenos a la iglesia. En este tercer momento 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, con la sociedad en contraposición al ambiente seguro que garantizan los templos. La contraposición entre el “adentro” y el “afuera”, presenta la carga de una ambigüedad estructural en la que el “mundo” no expresa solamente fuentes de riesgo, sino también un ámbito de potencialidades para la evangelización y para el ejercicio del poder en posiciones de influencia (García-Ruiz, 2006). La experiencia personal de trabajo con las situaciones dolorosas es proyectada sobre la sociedad transformándola en un espacio de intervención. En este sentido, la orientación práctica de la fe descansa en una ética intramundana en donde el cristiano deviene un agente activo de transformación del entorno. Por eso, la negación religiosa del absurdo se traduce en poderosos fundamentos motivacionales de la acción. La estructura de interpelación del Evangelio culmina con la restauración de la subjetividad vulnerada a través de un sistema de creencias, un orden moral, con un espacio objetivo de relaciones que lo sustentan.

Ideaciones religiosas, ideaciones económicas

Ahora bien, de acuerdo con nuestro recorte y en diálogo con los análisis recientes de Joanildo Burity (2013, p. 36), Jesús García-Ruiz y Patrick Michel (2012, p. 35-38), existen al menos cinco puntos de contacto entre la imagen religiosa que habilita la perspectiva neo-pentecostal y el neo-liberalismo. Cuatro de ellos representan formas relativamente débiles de parentesco, mientras que la quinta constituye una relación intensa que sobredetermina, en más de un sentido, a los otros puntos. El *primero* remite al plano de la cosmovisión donde ambas configuraciones socioculturales comparten la preferencia por el individuo –por sus acciones, sus riesgos, sus fallas y recompensas– ya sea a través de la relación personalizada 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 y es sobre el individuo que recae la responsabilidad de su situación en el mundo. 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 –en tanto regímenes de verdad (Slater, 1996, p. 64-70)– y la teodicea pentecostal del sufrimiento es la justificación, económica en un caso y espiritual en otro, de la existencia de sectores socialmente favorecidos y su reverso. 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 transnacional de las redes económica y religiosas, representa el *tercer* punto que marca la impronta global de ambos universos en términos de estrategias, forma de organización y representaciones sociales. El sentido de pertenencia del Evangelio conjuga la identidad nacional con la participación en asociaciones de escala en principio regional, pero también globales, 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 neo-pentecostal, por un lado, y la incorporación de la racionalidad propiamente religiosa 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 espirituales, 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, p. 9-19).

Si bien estos cuatro aspectos dan cuenta de un juego de correlaciones débiles entre las ideas religiosas y económicas de la globalización, el eje dominante que articula la analogía estructural entre ambas configuraciones reside, y esta es nuestra hipótesis de investigación, en el trabajo con las formas del sufrimiento social; en el arte de administrar el daño materializado, por ejemplo, en la marginalidad urbana, la pobreza, el desempleo y la estratificación. La respuesta al impacto biográfico de la política económica de la incertidumbre es el llamado a resignificar 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.

En realidad los modos de capacitación que ofrece el Evangelio no se agotan en la mera supervivencia, sino que apuntan a la construcción de *líderes con autoridad* aptos para destacarse en los distintos ámbitos de la vida cotidiana y, especialmente, en el plano laboral. La condición de liderazgo refiere a la habilidad de influir en las personas, generar confianza, respeto y admiración. El fundamento religioso de la conducta combinado con la voluntad de superación del creyente, despliega en el sujeto las aptitudes de ductibilidad, disposición

al aprendizaje, autonomía y trabajo colectivo que defienden actualmente las teorías del capital humano en el intento por responder a las demandas cambiantes del mercado y su correspondiente incertidumbre. El reverso de esta apropiación religiosa de las exigencias laborales del capitalismo consiste en la espiritualización de la conducta económica profesional, a través de cursos de *coaching* ontológico y un cuerpo creciente de literatura que forma a la cúpula empresarial en los fundamentos trascendentes y el sentido último de la acción humana. El Evangelio logra proponer activamente un fundamento motivacional de la acción, o sea, una estructura de conciencia arraigada a un grupo secundario. Su saber experto radica en la tarea de restituir el vínculo entre individuo-sociedad a través de la mediación de la iglesia. Ésta última deviene un soporte privilegiado en la difícil tarea de compatibilización del individuo (García-Ruiz y Michel, 2012, p. 38-41) con sus contextos cambiantes de acción.

Ahora bien, las consecuencias de la economía de libre mercado no explican por sí mismas el auge neo-pentecostal dado que, en última instancia, las condiciones de posibilidad 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 adoptar el lenguaje, la estética y las pautas expresivas propias de las formaciones culturales de capitalismo tardío.

Lógicas de producción cultural

Uno de los rasgos fundamentales que caracterizan al posmodernismo en tanto lógica de producción cultural, es la erosión de los límites que antes separaban la alta y la baja cultura (Jameson, 1998, p. 50-52). Esta distinción de carácter profundamente moderno se correspondía con el modelo de sociedad industrial, donde la autoridad del arte, pero también de la ciencia y la religión, se fundaba en la búsqueda por acceder a la verdad oculta de la experiencia social, es decir, el intento por develar el sentido profundo, objetivo, que subyace a la vida cotidiana. El acceso estaba mediado por alguna forma de ruptura, con los gustos populares, el sentido común o las creencias de los legos, constituyendo un sistema elitista que distinguía entre los guardianes de los códigos –los lenguajes autorizados y por lo tanto custodiados– y las opciones de la cultura de masas. En términos religiosos estas diferencias se encuentran materializadas en la conformación de un cuerpo de especialistas que monopolizan la producción de bienes simbólicos frente al resto de la comunidad. Es justamente este modelo de autoridad fundado en la distinción tajante entre una cultura superior, exclusiva y auténtica en oposición a las

expresiones populares ligadas al comercio y la vulgaridad, el que tiende a quebrarse con la acción democratizadora que impulsa el posmodernismo –en parte– desde la producción de mercancías.

Las nuevas tendencias culturales repercuten de distinta manera en las figuraciones y ambientes religiosos, favoreciendo a los grupos con mayor capacidad de adaptación a los cambios que introduce el capitalismo tardío. Este es el caso de los entramados evangélicos. Como pudimos ver en otros trabajos (Algranti, 2013, p. 75-84), existen dos orientaciones productivas que rigen la fabricación de mercancías religiosas. Una orientación “espiritual”, dirigida a creyentes formados o en formación, que refuerza la doctrina, la catequesis, la liturgia, la tradición y la enseñanza. Y otra orientación “comercial” que apuesta a la innovación y la ampliación de los sentidos religiosos de acuerdo a las demandas del gran público. Estas orientaciones se plasman en el tipo de bienes culturales que se producen y las estrategias de marcación que se ponen en juego. Ambas orientaciones trabajan hacia adentro en la reproducción e innovación de sus materiales. Conjugan una oferta cultural que incluye –en diferente medida e intensidad– las posiciones clásicas de la sociología weberiana (Weber, 1998, p. 328-364) de la religión, es decir, las figuras rivales, pero complementarias del sacerdote, el profeta y el hechicero. Podemos decir que la tarea sacerdotal de custodiar y transmitir lo sagrado en su liturgia, catequesis y devocionales, la acción herética que subvierte las formas dominantes, bajo el discurso puro del retorno a las fuentes y, por último, el despliegue de estrategias cercanas a la magia que satisfacen necesidades prácticas, concretas (sanidad, liderazgo, depresiones, éxito laboral, bienestar etc.), cada uno de estos registros forman parte de los bienes de cultura que ponen a disposición la industria evangélica.

Existen cruces interesantes entre la lógica de producción cultural del capitalismo tardío y las prácticas neo-pentecostales que se expresan a partir de dos grandes correspondencias. La *primera* remite a la superposición de la economía con la cultura, al avance de los esquemas comerciales sobre las esferas de sentido definidas históricamente en oposición a las urgencias de la vida material. En la difícil tarea de marcar los límites entre religión y mercado, la apuesta del Evangelio consiste en el desarrollo de una versión personal de los modelos de producción dominantes, es decir, se refuerza una industria cultural cristiana. Para empezar, existe un aprovechamiento deliberado de los medios técnicos, los recursos y los saberes específicos de la producción a gran escala de bienes de consumo. La infraestructura propia de las productoras independientes, las discográficas, las editoriales o, como demuestra Airton Jungblut (2002, p. 160-166), también la internet, sirve de plataforma para la difusión de bienes culturales de signo cristiano. Ellos forman parte de una

economía de intercambio y reciprocidades al interior de grandes iglesias como lo demostró recientemente Ilana Van Wyk (2008) para el caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios en Sudáfrica. Se estabiliza un complejo de relaciones productiva entre los distintos agentes orientados a abastecer al nuevo nicho de mercado que conforma la demanda evangélica. Otro aspecto crucial tiene que ver con la adopción del lenguaje y los códigos dominantes de la forma mercancía en la producción de objetos religiosamente marcados. El manejo de los medios técnicos del capitalismo se traduce en la utilización de los esquemas perceptivos que rigen a la sociedad del espectáculo. Los enunciados espirituales se transmiten en los términos del entretenimiento, el consumo y el pastiche que expande el posmodernismo logrando la cercanía con las formas del ver y las sensibilidades de nuestro tiempo. Una parte fundamental de la eficacia simbólica del Evangelio descansa en la síntesis que produce entre los códigos estéticos, lingüísticos, del mundo profano y los argumentos religiosos en el proceso de componer un campo semántico, un grupo de palabras y referencias relativas a la definición de lo sagrado. Esto es comprendido en la industria cristiana como una “evolución”, “un cambio de mentalidad”. Así lo ilustra Natanael, el director del departamento de audiovisuales de uno de los principales punto de venta de música y películas evangélicas.

Mirá yo estoy hace más de quince años en la música y si yo te muestro o te hago escuchar los primeros discos de Marcos Witt [cantautor y productor de música cristiana] que eran bien un pop bien adolescente a escuchar hoy un disco de *Hillsong* [grupo de música, iglesia y sello discográfico] que si vos lo escuchas y lo comparas con cualquier producción como *Coldplay* como *U2* como *Radiohead*, están al mismo nivel, eh... digamos que fue evolucionando para bien. [...] Hubo todo un cambio de mentalidad, yo te decía que nosotros vendemos rock, pop, chamamé, folklore pero tenemos un estilo musical que lo inventó el gueto [como pseudónimo de los evangélicos], que lo llamamos la alabanza y la adoración... la gente busca música que canta en su iglesia local, ¿me entendés? escuché este tema, me gustó... Escuché este tema yo estaba mal y me gustó y... lo quiero... necesito un tema para tener una experiencia con Dios.

La *segunda* correspondencia remite al desgaste de las distinciones rígidas entre alta y baja cultura que caracterizó a la etapa del alto modernismo, expresándose también en los entramados religiosos –como reconoce en sus trabajos David Lehmann (2009)– a través de la conformación de un cuerpo de especialistas constituido en oposición a la comunidad. El funcionamiento burocrático-racional del catolicismo representa tal vez la expresión más acabada de este modelo de autoridad que distingue claramente entre

los guardianes de los bienes del espíritu y el resto de la feligresía. Por el contrario, la lógica de producción cultural del posmodernismo contribuye al debilitamiento de los modelos de autoridad fundados en la distinción inflexible entre especialistas y legos. La opción neo-pentecostal crece sobre esta fractura. Su cultura material reconstruye constantemente en base a objetos marcados las definiciones identitarias de lo que significa ser evangélico en una época. Se establecen criterios internos, se entablan diálogos con otros saberes y discursos religiosos, se observan los límites estrictos y sus exclusiones, se adhiere, en este proceso, significantes flotantes de otras formaciones simbólicas. Es interesante pensar que la cultura material evangélica viene acompañando un proceso de apertura, de “mundanización”, de los sentidos religiosos. Esto se expresa en la des-marcación y el sobre-etiquetamiento de sus mercancías. Treinta años atrás la producción de las editoriales y productoras estaba regida por una orientación espiritual afín al protestantismo histórico, en donde se reproducía la distinción modernista entre la alta y baja cultura. Se fabricaba una cultura material con marcas fuertes, definidas, en donde el “mundo” era visto como un espacio amenazante. El neo-pentecostalismo y su vocación proselitista provocaron un cambio en la valorización de la sociedad. El inicio de un vuelco sobre el espacio público fue acompañado por la dominancia de la orientación comercial, es decir, la producción de mercancías débilmente marcadas o sobre-marcadas cuya meta es el mercado en sentido amplio. La identidad evangélica inicia un ciclo de apertura, un proceso de sincretismo, que encuentra en la lógica de producción cultural del sistema económico uno de sus principales canales de expansión.

Conclusión

Las conclusiones de nuestro trabajo se proponen establecer, a grandes rasgos, la fuerza de la relación existente entre el Evangelio y las dos formaciones culturales más significativas de la globalización: el posmodernismo y la doctrina neo-liberal. Para ello es preciso retomar la conceptualización que lleva adelante Michael Löwy (2007, p. 102-104) al discriminar cuatro grados de afinidad electiva: a) 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; b) el segundo grado plantea la puesta en marcha de la correspondencia, manteniendo la autonomía y la identidad de las estructuras involucradas; c) 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; d) el cuarto grado, reconoce la creación de una nueva figura producto de la fusión de ambas configuraciones.

Siguiendo esta clasificación podemos reconocer la existencia de un tipo de *afinidad de segundo grado* que conecta la producción de bienes culturales del capitalismo tardío y las estrategias neo-pentecostales de difusión del mensaje religioso. La atracción recíproca queda en evidencia a partir de la rápida incorporación de los códigos perceptivos de los esquemas comerciales y la misma estructura de producción flexible que extiende la industria cristiana. El proselitismo evangélico converge con las posibilidades de masividad y alcance que brinda la forma mercancía. Se extiende entonces un mensaje de salvación expresado bajo el lenguaje de la música, las imágenes, los eventos multitudinarios y toda una superficie de creencias, nombres, símbolos y clasificaciones familiares, cercanas. Un mensaje que, recuperando la heurística de Ernesto Laclau (2005, p. 163-174), incorpora y fija retroactivamente significantes flotantes de corrientes culturales establecidas –como la espiritualidad popular y el psicoanálisis– o corrientes en ascenso –pensemos en las terapias alternativas o diferentes estilos musicales que empiezan a formar parte del repertorio cristiano. Como vimos, la correspondencia no se restringe exclusivamente a los medios técnicos y estéticos, sino también a las tendencias democratizadoras que impulsa el posmodernismo al socavar los modelos de autoridad fundados en la distinción entre alta y baja cultura conformando un espacio de reconocimiento para las religiones más heterodoxas que buscan distanciarse del formato católico. El hecho de calificar a la fuerza de esta relación con el concepto de afinidad electiva de segundo grado, apunta a distinguir el juego de correlaciones dinámicas que surgen entre la cultura material del Evangelio y el posmodernismo, marcando siempre la separación entre ambas estructuras. El vínculo va más allá de un mero parentesco espiritual, de una analogía estática, pero no llega a ser una asociación orgánica de mutua dependencia.

Por su parte, encontramos en relación al neo-liberalismo 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. Por otro lado, es posible identificar en un nivel más profundo de correspondencia la acción del Evangelio sobre las secuelas del capitalismo relacionadas a la erosión del capital social y su traducción en las formas del desempleo, la pobreza y la marginalidad. Aquí, la estructura de

interpelación religiosa contribuye al desarrollo de estrategias adaptativas, pero también transformadoras que convierten al neo-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.

Se establece, coyunturalmente, una articulación estratégica entre los efectos colaterales del neo-liberalismo y las condiciones de posibilidad del Evangelio. Este intercambio supo retroalimentarse –sobre todo a fines del siglo 20– hasta alcanzar niveles de asociación prácticamente orgánicos entre ambas configuraciones socioculturales. Es interesante pensar a la luz de las transformaciones de la última década, la situación del neo-pentecostalismo en un contexto de cierta recuperación del estado y las instituciones públicas en distintos países de América Latina. Es probable que en los próximos años se pueda ver con mayor claridad el impacto que tuvo la recuperación del nivel de consumo, de trabajo y, en menor grado, de protección social en la vida interna de las iglesias.

Si tuviéramos que actualizar la pregunta weberiana por los requerimientos del capitalismo no sólo de los medios legales, económicos, técnicos y administrativos que posibilitan su tarea sino también por los tipos de conducta que lo sostienen, aquellos fundamentos motivaciones que otorgan sentido a las acciones, podríamos recurrir nuevamente a las imágenes religiosas, pero con una diferencia decisiva. La presencia del protestantismo ya no contribuye –ni podría hacerlo en esta etapa– a la formación de la racionalidad económica como ocurrió efectivamente con el puritanismo hasta el nacimiento del ethos profesional burgués. Esta hipótesis interpretativa sólo existe en las lecturas de matriz modernizadora que insisten en las posibilidades de desarrollo del continente, a fuerza de reconvertir –europeizar– sus pautas culturales de acuerdo a un modelo esquemático, pero sobre todo normativo del cambio social. Por el contrario, el terreno de acción de los grupos neo-pentecostales, aquellos que lo identifica como una de las denominaciones más populares de nuestro tiempo, es el trabajo con las secuelas del modelo económico. Los enunciados del Evangelio devienen cada vez más aquello que William James (1956, p. 27-31) denominó hace tiempo como *hipótesis viva*, o sea, una opción posible, socialmente aceptada y reconocida, para canalizar la voluntad de creer de una época.

Referencias

ALGRANTI, Joaquín. Globalización religiosa y reencantamiento del mundo: estudio sobre la afinidad electiva entre el capitalismo y el universo pentecostal. In: Perla

- Aronson (Org.). *Notas para el estudio de la globalización*. Buenos Aires: Biblos, 2007. p. 107-135.
- ALGRANTI, Joaquín. La sociedad del riesgo en clave política: análisis de los resabios de la filosofía de la historia en la teoría de la globalización de Ulrich Beck. *Espacio Abierto*, v. 21, p. 81-104, 2012.
- ALGRANTI, Joaquín. *La industria del creer: sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires: Biblos, 2013.
- ALTHUSSER, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI, 2002.
- BAUMAN, Zygmunt. *En busca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- BURITY, Joanildo. Entrepreneurial spirituality and ecumenical alterglobalism: two religious responses to global neoliberalism. In: Francois Gauthier; Toumas Martikainen (Orgs.). *Religion in the neoliberal age: political economy and modes of governance*. Farnham: Ashgate 2013. p. 21-36.
- COMAROFF, Jean. The politics of conviction: faith on the neo-liberal frontier. *Social Analysis*, v. 53, n. 1, p. 17-38, 2009.
- DAS, Veena. Sufrimiento, teodiceas, prácticas disciplinarias apropiaciones. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, v. 154, 2002.
- DIDIER, Fassin. La souffrance du monde: considérations anthropologiques sur les politiques contemporaines de la compasión. *Évol Psychiatr.* v. 67, p. 676-689, 2002.
- ELIAS, Norbert. *Compromiso y distanciamiento*. Barcelona: Península, 1983.
- GARCÍA-RUIZ, Jesús. La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala. *Socio-Anthropologie*, v. 17-18, 2006.
- GARCÍA-RUIZ, Jesús; MICHEL, Patrick. *Et Dieu sous-traite le salut au marché: de l'action des mouvements évangélique en Amérique Latine*. Paris: Armand Colin, 2012.
- HOWE, R. H. Max Weber's elective affinities: sociology within the bounds of pure reason. *American Journal of Sociology*, v. 84, n. 2, p. 366-385, 1978.
- JAMES, William. *The will to believe and others essays in popular philosophy*. New York: Dover publication, 1956.
- JAMESON, Frederic. *El giro cultural*. Buenos Aires: Manantial, 1998.
- JAMESON, Frederic. *Valences of the dialectic*. Nueva York: Verso, 2009.
- JUNGBLUT, Airton, Os evangélicos brasileiros e a colonização da internet. *Ciencias Sociales y Religión*, v. 4, n. 4, p. 149-166, 2002.
- KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margaret. *Social suffering*. California: University Press, 1997.
- LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba, 1968.

LEHMANN, David. Religion and globalization: a comparative and historical perspective. In: Linda Woodhead et al. (Orgs.). *Religions in the modern world: traditions and transformations*. Abingdon: Routledge, 2009. p. 10-24.

LÖWY, Michael. El concepto de afinidad electiva en Max Weber. In: Perla Aronson; Eduardo Weisz (Orgs.). *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*. Buenos Aires: Gorla, 2007. p. 89-107.

MARIZ, Cecilia; MACHADO, María Dolores. Weber e o neo-pentecostalismo. *Caminhos*, v. 3, n. 2, p. 253-274, 2005.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

PARKER, Cristian Gumusio. Le nouvelle forme de religion dans la société globalisée: un défi à l'interprétation sociologique. *Social Compass*, v. 49, n. 2, p. 167-186, 2002.

SLATER, David. La geopolítica del proceso globalizador y el poder territorial en las relaciones Norte-Sur: imaginaciones desafiantes de lo global. In: Miguel Pereyra; Jesús García Minguez; Miguel Beas y Antonio Gómez (Orgs.). *Globalización y descentralización de los sistemas educativos: fundamentos para un nuevo programa de la educación comparada*. Barcelona: Pomares-Corredor, 1996. p. 59-91.

STIGLITZ, Joseph. Prólogo. In: Karl Polanyi. *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003. p. 9-19.

VAN WYK, Ilana. *A church of strangers: the case of the Universal Church of the Kingdom of God (UCKG) in Durban*. Anthropology, London, LSE, 2008.

WEBER, Max. Sociología de la comunidad religiosa. In: Max Weber. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. p. 328-364.

Autor correspondente:

Joaquín Algranti

Saavedra 15, 5 piso

C1083ACA Buenos Aires, Argentina

Recebido em: 22 abr. 2014

Aprovado em: 26 jun. 2014