

Joaquín Algranti, *Política y religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*, ediciones Ciccus, Buenos Aires, 2010, ISBN: 978-987-1599-11-0

Damián Setton (CEIL- CONICET)

En primer lugar, debo aclarar que escribo esta reseña como parte de un trabajo en conjunto que vengo realizando con el autor del libro reseñado, trabajo que surge del encuentro de similares problemáticas sociológicas a pesar de la diferencia en nuestros objetos de estudio, que en mi caso ha sido el movimiento judeo- ortodoxo Jabad Lubavitch. Muchos de los comentarios que expondré han sido discutidos con el autor, conduciendo a permanentes redefiniciones y enriquecimientos de nuestros respectivos trabajos y a la producción de escritos conjuntos (Setton y Algranti, 2009, Algranti y Setton, 2010).

Las relaciones entre religión y política, específicamente en el caso del neo-pentecostalismo, son abordadas, en este libro, desde un enfoque dinámico que reniega de toda interpretación basada en la reproducción de los obstáculos epistemológicos que identifican al neo-pentecostalismo con las expresiones políticas conservadoras (250) o que tienden a deducir las prácticas políticas a través del conjunto de significados puestos en circulación desde las estrategias discursivas de los líderes institucionales (251). Así, el trabajo de Algranti recupera al sujeto a la vez que da cuenta de la complejidad del universo simbólico neo-pentecostal. El creyente neo-pentecostal no necesariamente orienta su acción y su visión del mundo a partir de postulados incorporados en su interrelación con estructuras institucionales o figuras carismáticas. Por el contrario, este creyente es un actor complejo que se vincula con el mundo evangélico desde diferentes posiciones.

Desde una perspectiva que incorpora diversas fuentes de datos, como la encuesta sobre religión y estructura social realizada en 2008 bajo la dirección de Fortunato Mallimaci, así como el propio trabajo de campo del autor en la institución Rey de Reyes, Algranti hecha por tierra la idea de una identidad religiosa homogénea que podría ser indagada a través del discurso de los líderes y representantes institucionales. Las posiciones, de muchos de entre quienes se autodefinen como evangélicos, frente a temas como el aborto y la homosexualidad, se manifiestan desde su distancia respecto a dichas discursividades.

Al analizar el espacio de reproducción de la creencia religiosa, Algranti distingue entre tres posiciones del sujeto: el núcleo duro, los cuadros medios y la periferia institucional. El núcleo duro es el espacio habitado por aquellos que detentan la autoridad institucional, donde se concentran las formas del carisma objetivo (carisma de función, en los términos de Max Weber) y subjetivo. La

reproducción de líderes encargados de mantener el funcionamiento del sistema celular conduce a la formación del espacio de los cuadros medios, espacio de posiciones ambiguas no exentas de tensiones con los círculos nucleares. Finalmente, el grueso de la congregación se ubica en los espacios periféricos, que el autor define en tanto comunidad, concepto que, a mi modo de ver, no parece el más adecuado para definir el nosotros difuso y volátil que caracteriza la posición periférica. En efecto, la propia caracterización que da el autor de la posición periférica, en tanto “zona intermedia, flexible, incluso de indefinición, en donde es posible pertenecer y reconocerse en el “Evangelio” sin cumplir en su totalidad con las restricciones religiosas y las exigencias de un modelo de vida cristiano” (119) no parecería responder, por lo menos, a la conceptualización clásica de la comunidad. Esto, sumado el hecho de que la periferia es definida como institucional, llevaría a una superposición de los conceptos de comunidad e institución. En conversaciones con el autor, observamos cómo la distinción entre dichos conceptos nos permitía diferenciar entre la relación núcleo duro- periferia en su dimensión institucional y en su dimensión comunitaria, observando cómo cada una de ellas pone en juego diferentes criterios de pertenencia. Estas reformulaciones, a la vez, enriquecieron mi propio trabajo, en el cual la dimensión institucional había sido escasamente tratada y donde el concepto de cuadro medio directamente no había sido concebido.

Uno de los méritos del libro es recuperar, a lo largo del trabajo, esta distinción entre posiciones de pertenencia. Así, cada temática es atravesada por dicha diferenciación, haciendo de la misma una clasificación operativa, como se observa en el análisis de los relatos de “llegada al Evangelio” (140-148). A la vez, lejos de ser pensada como un dato fijo, es sometida a un análisis histórico que da cuenta de las transformaciones en la morfología de la iglesia paralelo a los nuevos énfasis que atraviesan sus discursos, en especial el aspecto ético (99-102). Es el período, que coincide con el final del siglo XX, en el que comienza a pensarse una nueva visión de la iglesia, orientada hacia el exterior y dispuesta a intervenir en política, en un inicio, a través de la formación de un partido político, luego a través de estrategias que remiten a lo que el autor denomina como subpolítica, por fuera de las estructuras partidarias. Así, podríamos distinguir entre una subpolítica desde arriba y una desde abajo (250). Desde la subpolítica desde arriba, la institución se erige en articuladora de un conjunto de referencias simbólicas, disputando el espacio público con la Iglesia católica. Por su parte, la subpolítica desde abajo se basa en una lógica de transformación del sujeto como condición previa a la transformación de la sociedad.

La política por fuera del campo político tiende a expresarse en la construcción de una subjetividad evangélica que se define un modo particular de recuperación del texto bíblico a través de la historificación de los mitos: “La lectura de los textos sagrados ofrece numerosas y variadas estrategias de representación simbólica que permiten expresar la conciencia política del grupo

religioso en un momento determinado” (267). La lectura de estos textos forma parte de una estrategia de construcción de nuevos liderazgos, de sujetos que llevarán la palabra de Cristo a todos los ámbitos de la vida dentro de los cuales ocupen posiciones de autoridad. Estos mitos definen visiones del mundo y de los hombres. La construcción del sujeto religioso es la construcción de líderes, supone un trabajo de lectura de las realidades del mundo a través de los textos bíblicos, produciéndose lo que denomino como “efecto de homologación” de las realidades mundanas con las realidades proyectadas desde dichos relatos. A la vez, supone un trabajo de construcción de la subjetividad religiosa en la que la producción de corporeidad ocupa un lugar central, distinguiendo a los sujetos nucleares de los periféricos (277-278). El trabajo de construcción del sujeto es el de la construcción del creyente- líder, y en este proyecto es donde se articula lo religioso con lo político. Esta articulación es analizada a través del concepto de adecuación activa. Se trata de la orientación cristiana frente al mundo exterior a través de proveer un lenguaje que permite la restauración del sujeto (218), es decir, la posibilidad de poner en palabras las crisis personales y actuar sobre ellas a partir de pautas de acción propuestas desde el discurso evangélico. Aquí, la religión aparece como un medium que vincula al sujeto con el sistema. La habilidad del neo-pentecostalismo “consiste más bien en ofrecer recursos y medios prácticos para que los esquemas de expectativas, pero también de percepción y disposición (intereses, actitudes, gustos, deseos, saberes, etc.) de las personas encuentren correspondencia con el mundo social, y si no lo logran del todo ofrecer las explicaciones pertinentes para comprender las razones de este desajuste y la necesidad de seguir intentando” (218-219). Este trabajo, como el autor sugiere siguiendo al Bourdieu de “Génesis y estructura del campo religioso”, legitima las estructuras de poder al absolutizar lo relativo y legitimar lo arbitrario. No obstante, lo religioso apunta, a la vez, a una transformación del mundo. De este modo, el autor contrapone el polo de la adecuación al de la actividad, dando cuenta de una doble dimensión del mensaje evangélico, de una tensión entre adaptación y transformación (235-240).

Esta complejidad del lenguaje religioso, sumado al análisis del espacio religioso en términos de núcleo duro, cuadro medio y periferia, sin duda es uno de los hallazgos principales del libro, que nos permite indagar en las múltiples formas de ser evangélico. El espacio periférico, en el interior del cual los sujetos se reapropian y juegan con los referentes identitarios, es aquel donde la multidimensionalidad del lenguaje religioso en relación al mundo conduce a diferentes prácticas que pueden llegar a desafiar los intentos institucionales por controlar las representaciones proyectadas.

El sistema simbólico evangélico ofrece claves de lectura e interpretación del mundo que pueden dividirse en cuatro niveles, tal como se desprende de los datos recogidos a través de las entrevistas

en profundidad: cosmológico, biográfico, social y colectivo (223-231). El nivel cosmológico ofrece explicaciones espirituales a los problemas sociales. El biográfico supone la proyección de las experiencias personales a la sociedad. El social hace foco en las “malas políticas”, el papel de los medios de comunicación y la crisis de la institución familiar. Finalmente, el colectivo hace referencia al papel de la iglesia en tanto agente de transformación. Si bien, en ciertos casos, estos niveles atraviesan los relatos de los sujetos más allá de las posiciones ocupadas (nucleares, cuadros medios y periféricos), como se observa en el caso del nivel colectivo, cabe resaltar que el nivel cosmológico predomina en las posiciones periféricas, incluso a través de figuras que expresan cierta heterodoxia respecto al discurso institucional, mientras que el nivel social se hace patente en el discurso de los sectores nucleares. En este sentido, pareciera que el discurso de los sujetos nucleares se seculariza en relación al de los periféricos.

Uno de los puntos en los cuales encuentro que el trabajo de Algranti abre nuevas vías de investigación, es en el análisis de la superposición dinámica entre lo interno y lo externo tal como es abordado a partir de las herramientas conceptuales que ofrece la teoría de Ernesto Laclau. Estas categorías permiten adentrarnos en el análisis de la construcción de una identidad evangélica a partir de la producción del significante vacío “Evangélico” en torno al cual se construye discursivamente una cadena de equivalencias que iguala a los diversos grupos que remiten al evangelismo. A nivel del campo evangélico, este proceso expresa el alcance, por parte del neo-pentecostalismo, de una posición de hegemonía respecto a otros sectores del mismo campo. En lo que respecta a la construcción de fronteras, más allá de la distinción establecida entre el evangelismo y otras expresiones religiosas que, desde el discurso evangélico, son definidas como parte de dominios irreconciliables, la producción discursiva de los significantes flotantes habilita un conjunto de superposiciones entre el universo evangélico y otras instancias de construcción del sentido. De este modo, “[e]l carácter abierto e indeterminado de los símbolos que marcan el límite negativo de lo que significa ser evangélico permite reajustar constantemente la relación con el exterior” (299). Las fronteras identitarias se revelan flexibles y las prácticas de los actores emergen en su complejidad antes que en su contradicción. Nuevamente, el autor muestra cómo la ideología política del neo pentecostalismo, más que dar cuenta de la identificación plena con algún sector o corriente del espectro político, “va a depender en todo caso de la capacidad de articulación hegemónica con otras cadenas discursivas en una coyuntura histórica determinada” (302).

De este modo, la incorporación de las categorías de Laclau es parte de un análisis tendiente a comprender las relaciones dinámicas, entre el adentro y el afuera, entendiendo al adentro como un espacio estructurado a partir de las diferentes posiciones que puede asumir el actor. La política y la religión serían comprendidas en tanto espacios que se superponen e interpenetran a través de lógicas

que son atravesadas por lo institucional y a la vez tensionan estas mismas institucionalidades.

Algranti, Joaquín (2010) *Política y religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*, Buenos Aires, Ciccus

Algranti, Joaquín y Damián Setton (2010) “Analyse de la périphérie institutionnelle dans le cadre des organisations religieuses”, *Revue Horizon Sociologique*, No. 3, pp. 1-19.

Setton, Damián y Joaquín Algranti (2009) “Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires”, *Alteridades*, No. 38, pp. 77-94