Trabajo y Sociedad
Indagaciones sobre el trabajo, la cultura y las prácticas políticas en sociedades segmentadas
Nº 13, vol. XII, Primavera 2009, Santiago del Estero, Argentina
ISSN 1514-6871 (Caicyt-Conicet) - www.unse.edu.ar/trabajoysociedad

El sentido de elegir y la experiencia de hacerlo. Un estudio socio-antropológico sobre evangélicos en Santiago del Estero

Mariana Espinosa[*]

Este artículo forma parte del comienzo y el final de un primer abordaje socio-antropológico sobre evangélicos en Santiago del Estero. Iniciamos una investigación desde las historias de vida entendiendo que sería un buen modo de exploración, a esto le sucedió un recorrido de construcción del objeto de estudio que extrañamente culminó con el último capítulo de mi tesis llamado "Trayectorias socio-religiosas de evangélicos y una reflexión sobre la conversión". Asimismo, este proceso de investigación estuvo inmerso en una búsqueda de un abordaje más integral a la problemática de las *prácticas*, sus *sentidos*, sus *así simplemente es como actúo*[1], en este itinerario el presente artículo encontró su propia consistencia y pertinencia de conocimiento.

Nos proponemos acercarnos a la problemática evangélica con un enfoque socio-antropológico a partir de *relatos de vida* y los resultados de una *etnografía* sobre cultos evangélicos; entendemos que se trata no sólo de métodos y estrategias cualitativas, sino de perspectivas de análisis singulares. El artículo está dividido en dos partes complementarias.

En la primera parte nuestro objetivo es, mediante una equilibrio entre *relatos de vida* (Giménez et al 2007) y la noción de *trayectoria* (Bourdieu 1999 [1971]), llevar a cabo una descripción de las percepciones y apreciaciones personales de evangélicos a fin de conocer las condiciones de posibilidad de opción por la iglesia evangélica. En este apartado trazamos la trayectoria religiosa de los agentes hasta converger en la Iglesia Espíritu Santo; aquí nos detenemos analizando el encuentro de estas personas con la propuesta pentecostal de dicha iglesia: "sanidad" y "visión de reino". Luego recuperamos las nociones émicas de "conocer a Dios" y "entender" utilizadas por los evangélicos para evocar el proceso de su conversión; al trabajarlas analíticamente, además de ofrecernos riqueza descriptiva de aquellos momentos, nos advierte del basamento de experiencias previas ante las cuales se encuentra la oferta pentecostal. Concluimos que las condiciones de posibilidad de elección, no remiten exclusivamente a contextos personales propiciadores como la "depresión", la "droga", el "sin sentido", sino a disposiciones de "búsqueda de sentido" ante las cuales se presenta la oferta de bienes religiosos. Así, la *cura de almas* mediante la "sanidad" y la *comunalización* (Weber, 1994 [1922]) mediante una iglesia con determinada cosmovisión, la "visión de reino"[2], no son algo enteramente nuevo para nuestros entrevistados sino *certeza*.

---

[*] Socióloga. Becaria doctoral por el Concejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, CONICET. marianaestherespinosa@yahoo.com.ar

[1] Hago referencia a un párrafo de Investigaciones filosóficas de Wittgenstein citado por Pierre Bourdieu (1991:47) en el capítulo Crítica a la razón teórica del Sentido Práctico. A mi juicio ese párrafo es sensiblemente decidor del problema de cómo abordar las prácticas. Cito: "¿Cómo puedo seguir una regla –si esta no es una respuesta por las causas, entonces lo es por las justificaciones de que actué *así* siguiéndola. Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: 'así simplemente es como actúo'".

[2] La 'visión' (o "llamado") le imprime un perfil a la iglesia. Se trata de un camino "señalado por Dios" que los fieles deben tener en cuenta en su participación activa en la membresía. En el caso de la Iglesia Espíritu Santo la visión fue "profetizada". Podemos decir, para comprender la idea de "Visión", que es similar a la noción católica de "carisma". Observamos esta representación en la Iglesia Espíritu Santo y otras iglesias evangélicas con orientación al movimiento pentecostal.

La segunda parte pretende complementar el estudio precedente de los relatos de vida. Entendemos que los agentes resignifican sus relatos a partir de la actual adscripción. Si es cierto que esto es co-extensivo a todos los relatos de vida, en el caso de agentes evangélicos esto carga con un *plus*, esto es, la eficacia simbólica del "testimonio". Por tal motivo, mediante las reflexiones de un trabajo etnográfico intentaremos deslizarnos desde el relato a la práctica de la experiencia. Esto es, abordamos las sociabilidades de los agentes en el contexto de la conversión religiosa y para ello nos acercamos a una antropología de la experiencia. Veremos que la condición *liminar* (Turner 1999 [1968]) de los agentes remite a la cosmología "mundo" e "hijos de Dios", pero que ésta se recompone en diferentes espacios. Entonces, entenderemos aquí que la liminaridad atraviesa la experiencia y se desarrolla por diferentes espacios y referentes estructurales (Wilde y Schamber 2006:26).

El corpus de datos central de esta investigación es resultado de un año continuo (2007) de etnografía en la Iglesia Espíritu Santo[3] de la ciudad de Santiago del Estero, con *orientación* al movimiento pentecostal, y dos años (2007 y 2008) de trabajo etnográfico en otras iglesias evangélicas de diversa denominación, composición social y cosmovisiones. Este estudio se centra en las entrevistas en profundidad llevadas a cabo a Celeste, Mirta y Miguel, miembros de la Iglesia Espíritu Santo. El trabajo de campo "casual" en otras iglesias, "la calle" y charlas informales, complementaron y enriquecieron más de lo académicamente pensable este trabajo y mi propia experiencia como investigadora para comprender estos fenómenos aún poco estudiados en la sociología local.

Evangélicos, ciencias sociales y nuestra construcción del objeto

La *desregulación del campo religioso* argentino, a partir del retorno democrático y el consiguiente posicionamiento de una serie de creencias y prácticas, antes presentes pero de manera menos desarrolladas y apenas toleradas en tanto *religiosidad popular* (Frigerio 2007), tuvo su reflejo en una *desregulación epistémica* en el estudio social de la religión, con nuevas preguntas y cuestionamientos a los paradigmas vigentes y a las matrices católicas de interpretación (Cernadas 2007).

Uno de los fenómenos objeto de discusión fue y es indudablemente la cuestión evangélica. Lo que hasta hace poco bajo un sino de "nación católica" cuidadosamente (y en algunos casos intuitivamente) señalábamos como "presencia de evangélicos", ahora sabemos que es un hecho: en 2008 el 9% de los argentinos se declara evangélico[4]. Las problematizaciones en torno a evangélicos son varias, dispares y heterogéneas, tanto por el área de formación del investigador como por la perspectiva de abordaje. Joaquín Algranti (2007:1,2) realiza una distinción en temáticas en el marco de trabajos interdisciplinarios: un análisis de corte institucional (d'Epinay 1968; Willapando et al 1970; Soneira 1991; Wynarczyk 1993), político (Soneira et al 1993; Marostica 1997), cultural (Segato 1991; Forni 1993; Semán 2000) e identitario (Millar 1979; Santamaría 1991; Wright 1992; Miguez 1998). Estas producciones acerca del evangelismo, asimismo están vinculadas inevitablemente a las discusiones en torno a *secularización*, *religiosidad popular*, *monopolio del catolicismo* y *pluralismo religioso*[5] que traviesan actualmente los estudios sociales sobre religión.

Mi trabajo se vincula con este campo heterogéneo de producciones en donde las fronteras disciplinarias son tan móviles como necesarias, y se acerca a las producciones de corte cultural e identitario desde los relatos de vida complementariamente con los resultados de una etnografía (Espinosa 2008, 2009). En sociología de la religión se ha trabajado con métodos biográficos para contextos de cambio y crisis social así como de disolución de las fronteras del campo religioso. Para el primer caso cito el trabajo de Verónica Giménez Béliveau, Damián Setton y L. M. Donatello (2003), quienes recurren a las historias de vida para reconstruir

[3] El nombre de la iglesia y de los entrevistados me los reservo por previo acuerdo con ellos. Agradezco a todos ellos por brindar a esta investigación sus experiencias vitales, controversias y conflictos.
[4] Primera Encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina CONICET-FONCYT, 2008.
[5] Para un acercamiento al estado actual de los estudio sociales sobre religión véase, Carozzi, y Cernadas "Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate", Editorial Biblos, 2007.

identidades de mujeres silenciadas: "asistidas por planes sociales". Aquí, el contexto de "quiebre de certezas" producido por el resquebrajamiento de las instituciones tradicionalmente dadoras de sentido -el Estado Benefactor, la FF AA, la Iglesias Católicas, los sindicatos a partir de los '80- y paralelamente la apertura del campo religioso -la expansión de los nuevos movimientos religiosos, la visibilización de religiones y creencias que tomaron nuevo impulso-, atraviesan las representaciones y estrategias de supervivencia de actores en riesgo social que optan por el pentecostalismo. Para el segundo caso cabe citar a Joaquín Algranti y Mariana Bordes (2007) quienes trazan la trayectoria terapéutica de dos agentes, un usuario de medicinas alternativas y un creyente pentecostal. La diversidad de alternativas recorridas por los entrevistados, además de ofrecer una particularidad etnográfica, da cuenta de un fenómeno que puede ser conceptualizado de distintos modos: "cuentapropismo religioso" (Mallimaci, 2001); "mayor soberanía del consumidor de religiones" (Bianchi 2004); o pensado como prácticas que responden a una cosmología diferente, propia de los sectores populares (Semán 2006). A continuación esclarecemos la noción de trayectoria y relato de vida, pues en la presente propuesta no sólo forman parte del método sino de la perspectiva de análisis.

Para el tratamiento de las entrevistas combinamos la noción de *trayectoria* utilizada por Pierre Bourdieu y la noción de *relato de vida* propuesta por Atkinson (1988). La noción de trayectoria se comprende en relación con las nociones de habitus y campo. Entendemos que las prácticas se desarrollan en respuestas a habitus (sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir como *principios* generadores y organizadores de prácticas y representaciones, Bourdieu, 1991:92 [1980]) asimismo, en vinculación con un marco de relaciones en un momento determinado que le dan sentido. Bajo este supuesto las prácticas no sólo hay que entenderlas en el marco de relaciones presentes sino en las *trayectorias* personales de los agentes a lo largo del tiempo (Bourdieu, 1999 [1971]). Esto implicaría prestar especial atención al contexto social, cultural, religioso y simbólico en el que trascurre la historia de vida. Para Atkinson (1988)[6] mediante el *relato de vida* se debe enfatizar la voz del entrevistado, el investigador debe minimizar su intervención y señalar las experiencias vividas desde las palabras del entrevistado.

Desde la sociología de la religión se ha observado una dificultad en los usos de métodos biográficos: las similitudes en el relato de ciertas experiencias como la conversión. Paso a explicar. Mallimaci y Giménez Béliveau advirtieron en distintas investigaciones la extremada estandarización de la puesta en relato del contacto con un grupo religioso y su ingreso en él: el sujeto articula la narrativa en tres momentos: un momento inicial de desencuentro consigo mismo, con su familia y amigos, etc. en el que vicios de distinta índole (alcohol, drogas) son frecuentes, un segundo momento de contacto con el grupo en el que el primer sentimiento es de rechazo, una "epifanía" o "kairos" en el que se reconoce el poder de la divinidad a través de la acción del grupo, y un tercer momento definitivo de integración a la comunidad, que implica el reordenamiento de la propia existencia según los valores del grupo (2007:203). Esto nos plantea un desafío en la utilización de los métodos biográficos para el abordaje de agentes religiosos en procesos de conversión y pos conversión.

En nuestro caso, no encontramos exactamente esta articulación en la narrativa de los agentes, pero si advertimos el primer momento: el de una situación de desencuentro consigo mismo, con la familia, amigos y asociado a un mal, la "droga", la "depresión", el "sin sentido". En el caso de agentes evangélicos pentecostales debemos prestar atención a que la trayectoria socialmente negativa de un agente, se trata de un capital de alto valor para la integración al nuevo grupo y su reinserción en la sociedad. Esta trayectoria socialmente negativa es representada bajo la noción de "testimonio" (aunque el "testimonio" evoca también otras situaciones), cuantos más hayan sido los pesares del converso y/o diferentes sus concepciones y prácticas, más extraordinario es el cambio producido por la salvación en el Señor Jesucristo, que convierte a esa persona en otra totalmente distinta: ya no hay drogas, depresión y la vida tiene sentido. Entonces, no debemos asumir como un proceso sociológico el cambio radical de "un

[6] Citado en Mallimaci y Giménez (2007).

día para el otro" que los agentes confiesan al recrear su conversión, pues puede estar operando en su narrativa la eficacia simbólica que se espera tener a partir del "testimonio".

En este sentido el trabajo etnográfico y los nuevos abordajes de la antropología simbólica y de la experiencia (Wilde, Schamber 2006) nos pueden ofrecer algunas herramientas para complementar el *relato* de la experiencia con la *práctica* de la experiencia, estudiando la sociabilidades de los agentes en diferentes espacios y con diferentes referentes sociales. En consonancia con los nuevos estudios (Ludueña 2006; Citro 2006) de esta corriente antropológica, recuperamos la noción turneriana de *liminaridad* y la ponemos en juego en otro mundo empírico. Al sujeto evangélico en proceso de conversión lo entenderemos, entonces, como un ser *transicional*, en condición *liminar*, que debe continuar su vida, pero al no ser el mismo que antes sus modos de sociabilidad se recomponen sutilmente.

La iglesia del Espíritu Santo, Celeste, Mirta y Miguel

El pentecostalismo se constituyó como un nuevo desprendimiento al interior de los movimientos evangélicos en las postrimerías de lo que se conoció en Norteamérica como el 'tercer movimiento de reavivamiento espiritual' ocurrido a fines del siglo XIX y principios del XX. En este marco lo que los diferenció fue el bautismo en el espíritu y la sanidad divina, así los ritos vinculados a estas dos características han hecho notorio al movimiento por el frenesí religioso que inspira a sus fieles, algo que también generó estigmatización y en algunos casos persecución. El crecimiento de estos cultos, que entre 1980 y 2000 hizo eclosión, se ha basado en la aparición de liderazgos carismáticos, en ocasiones surgidos en disidencia con la iglesia de origen -como la Bautista-. Por otro lado sus bases teológicas dieron lugar a estructuras institucionales lábiles caracterizadas por procesos de frecuente fisión institucional (Míguez 2002).

La Iglesia Espíritu Santo, surge a partir de un "llamado del Señor" a Miguel, hasta entonces miembro de una iglesia Bautista. El desprendimiento de la Iglesia Bautista fue un proceso largo no sin conflictos. Entendemos que las razones de tal desprendimiento están asociadas por un lado a preocupaciones teológicas: la creencia en la manifestación del Espíritu Santo (y las políticas del cuerpo asociadas a ello). Y, por otro lado a fronteras simbólicas y reales de sector social: el origen social de Miguel y de la gente que él llevaba a la iglesia Bautista era distinto del origen de los miembros de ésta, lo que producía asimetrías en las sociabilidades (Espinosa 2008). La nueva iglesia presenta prácticas características de grupo que se orientan al movimiento pentecostal, se ubica geográficamente en el centro de la ciudad y su composición social se diversificó desde sus inicios hasta la actualidad: se pueden observar prácticas y valores que responden tanto a sectores medios como populares[7].

Miguel es actualmente pastor de la Iglesia Espíritu Santo, Mirta y Celeste son miembros de la iglesia. La elección de estos informantes se debió a las diferencias encontradas en sus trayectorias, de este modo se enriquecen los diversos caminos que en un momento se enfrentan con la propuesta pentecostal evangélica.

1. En búsqueda del sentido de la elección…

Trayectorias familiares

Cuando predica desde púlpito, se puede ver su mirada firme y sostenida acorde a su alta estatura y cuerpo robusto. El pastor Miguel tiene cuarenta y seis años, la tez blanca y el pelo castaño claro, que detrás de algunas canas aún se puede ver. De origen sirio, el padre del pastor Miguel

[7] Entendemos por *sectores populares* a la porción de la población con menor nivel de participación en las categorías de poder, de ingreso y de prestigio definido según los criterios hegemónicos (Martín 2007). *Los sectores medios*, refiere en consecuencia a un nivel mayor de participación en algunas de estas categorías, tendiendo a aumentar su participación o reducirla según la combinación y usos de estas categorías y de su producción simbólica.

se dedicó y aún se dedica principalmente al comercio de maderas[8]. Su madre fue maestra durante toda su vida y hoy es una de las primeras acompañantes de Miguel en su iglesia. Al respecto de su familia dice el pastor Miguel: "eran católicos de tradición, como a toda la familia nos hicieron hacer comunión, bautismo, confirmación, retiro. Tampoco era de ir todos los domingos a la iglesia, para las fiestas, de las vírgenes, que esto, de las tradiciones pero no una vida de iglesia, como la conocemos hoy".

Miguel cursó sus estudios primarios y secundarios en instituciones públicas, al terminar el nivel medio no tenía muy bien definido que carrera seguir: "mi viejo quería que yo sea como mis tíos abogados, por ahí yo quería ser otra cosa, arquitecto, médico, otra parte de mi familia quería que yo sea contador (…)". Al salir del secundario finalmente inició sus estudios de abogacía en la Universidad del Salvador en Buenos Aires y finalizó la carrera en la Universidad Católica de Santiago del Estero. Ejerció con relativo éxito lo que la profesión le exigía, hasta llegó a ser Fiscal en los tribunales de la provincia. En los años de juventud conoció a Luciana, su actual esposa, quien estudió Ciencias de la Comunicación y obtuvo su título de grado en la Universidad Católica de Santiago del Estero. Entre los años que implican el paso de la juventud a la adultez Miguel se volvió adicto a las drogas. No sabemos cuál fue la situación psicosocial previa, lo cierto es que paulatinamente su vida se fue desmembrando hasta llegar a perder el trabajo y más aun, la familia que había formado: su esposa e hija. Finalmente llegó a hacerse de una mala reputación en toda la ciudad de Santiago del Estero por su adicción a las drogas, los juegos de azar y las salidas nocturnas.

***

Mirta tiene 51 años es soltera y nunca tuvo hijos, actualmente vive junto a su hermana. Mirta es una mujer de importante estatura y con buen porte, en su rostro se figura la fusión del español y el italiano. Sus abuelos por parte de madre, vinieron de Italia después de la guerra y se dedicaron a la hotelería. Mirta relata que su padre era un hombre de familia española "bien patricia", era un hombre pensante, racional y "así… revolucionario" que quería cambiar el mundo. Señala que de su padre vienen las ideas de igualdad, justicia social, que empaparon a su hermana y a ella: "cuando era joven por ejemplo a mi me hubiese gustado salir a ser guerrillera". Por parte de su madre, Mirta se crió en un ambiente católico, pues la primera pertenecía a la cofradía de la Virgen del Valle y de la Misericordia. Su padre en cambio no practicaba ninguna religión, pero creía en un Ser o en una energía superior.

Por influencia de su madre, Mirta realizó sus estudios primarios y secundarios en el Colegio de las Hermanas Franciscanas: "eso, ha arraigado -digamos- una religiosidad católica fuerte. Yo de adolescente ya estaba en los movimientos de la iglesia, había entrado en la acción católica de jovencita". Al finalizar el secundario empezó a cursar Abogacía en la Universidad Católica de Santiago del Estero, estuvo cinco años en los cuales aprobó veinte materias y luego abandonó. Fueron varias las razones que motivaron esta decisión. Una de ellas esta relacionada con el clima militante de la época en el cual ella participaba de distintos modos. Otra razón podría haber sido que Mirta nunca quiso estudiar abogacía sino psicología. Al respecto nos dice: "rebelde en ese entonces lo mismo estudiaba" (haciendo referencia a que estudiaba de acuerdo a sus intereses) "compraba libros, pedía prestado, me iba a la biblioteca, me gustaba la psicología, la filosofía, no hay autor que no lo haya tomado, que no lo haya hecho mío".

Mirta nos señala de distinto modo, que en toda su vida había estado en una "búsqueda", en sus años de adolescente era una militante del catolicismo: participaba activamente de todas las reuniones, fiestas y liturgias, ayudaba a los pobres y visitaba a los enfermos. Pero en sus años de juventud, tomó distancia de la Iglesia Católica cuestionando su suntuosidad. En los años que trascurrieron en la universidad, su "búsqueda" encontró alimento en ese espacio que se produjo entre el conocimiento y la militancia política.

***

[8] La mayor parte de inmigrantes árabes en Santiago del Estero, encontraron su inserción social y más adelante su ascenso social en la actividad económica del comercio y como buena parte de ellos en el comercio de madera en el marco de lo que se llamo "industria maderera". Señala Alberto Tasso (1988) que desde 1930 hasta mediados de 1980, entre los árabes predominó el comercio urbano, el comercio mayorista se intensificó, surgió y se consolidó la explotación forestal.

Celeste tiene 24 años, es estudiante de informática y trabaja hace tiempo en el Ministerio de Educación de la Provincia. Es alta y delgada, de tez blanca y cabello castaño oscuro. Es muy atenta al hablar y al escuchar, se deja ver un andar metódico. Sus padres son "del sur" de Argentina. A mediados de los noventa cuando los golpes del neoliberalismo se dejaban entrever en una parte de la clase media, su familia migrará a tierras santiagueñas. El padre de Celeste era un trabajador del Estado que en ese periodo se vio perjudicado por la ola de privatizaciones. Actualmente es administrativo en la municipalidad local y su madre tiene una rotisería en la que "le va muy bien". Celeste, tiene tres hermanos, todos estudiaron en la universidad y se destacaron por su responsabilidad académica y sus preocupaciones políticas y sociales. En cuanto a la religiosidad de su familia Celeste dice: "nunca fue muy practicante, o sea, siempre hemos sido católicos supuestamente pero de esos que nunca van misa. A mi mamá a veces le agarraba la locura, si hay alguna necesidad, vamos a ir a misa. (…) A mi la verdad es que nunca me llegó".

***

Entendemos que estamos ante trayectorias familiares de agentes de sectores medios. El pastor Miguel, Mirta y Celeste, formaron parte de familias que les asignaron la universidad como espacio propicio de ascenso y mantenimiento de una posición social. El pastor Miguel cumplió con el mandato familiar, pero la adicción fue una ruptura con lo socialmente esperable. Mirta, no quiso cumplir con ese mandato, ella quería ser psicóloga y guerrillera influenciada por la cultura política de los '70, pero con el tiempo también este espacio dejó de ser áncora de identificación para ella, como le había sucedido antes con la Iglesia Católica. Abandonó sus estudios en busca de otros caminos, pero no logró lo que quizás sus expectativas y potencial demandaban. Los fracasos amorosos se acumularon, no logró casarse ni tener hijos. En contraste, Celeste tuvo éxito en la universidad, de hecho forma parte del cuadro de honor de dicha casa de estudios y es muy respetada en su contexto por su integridad. El caso de Celeste es distinto en tanto que el camino señalado por la familia no implicó una presión directa, como si podría haberlo sido en los otros dos casos. Celeste tuvo que ser exitosa en la universidad para el mantenimiento de una posición familiar que, recién en los últimos años está alcanzando estabilidad. Lo que le sucede a Celeste, en este recorrido, es que en el momento menos esperado se empezó a sentir vacía a pesar o a la par de aquel trayecto talentoso.

También se puede observar en los relatos la referencia a la iglesia católica al hablar de sus familias y de ellos mismos, esta cuestión la abordaremos al trazar la trayectoria religiosa. Pero es importante tener en cuenta que la trayectoria religiosa no es posterior a la trayectoria familiar. La disociación, entre trayectoria familiar y religiosa, permite trabajar analíticamente el contexto familiar y la experiencia religiosa, sin embargo debe tenerse en cuenta que están imbricadas en las historias.

Trayectorias religiosas

Antes de continuar vale esclarecer algunos términos utilizados por nuestros informantes[9]. Se observará en los relatos referirse al término "Señor". Este se utiliza en forma análoga a "Dios", quien encierra en su unidad la divina trinidad, esto es: Padre, Hijo y Espíritu Santo. También se observará en los relatos el haber "aceptado al Señor Jesucristo como salvador personal". Se trata de acto de Fe basado en que, el paso fundamental para alcanzar la salvación es aceptar a Jesucristo, quien murió para renovar el pacto con Dios.

Por último se observará en los relatos referirse a: "conocer a Dios" y "entender"[10]. Ambas nociones son utilizadas por nuestros informantes al recrear el momento de la conversión. "Conocer" en la jerga evangélica hace referencia a una situación en particular en que se sintieron "llamados por el Señor", cuando tuvieron una "experiencia personal" con él. También

[9] La terminología que vamos a señalar en algunos casos derivan de principios teológicos propios de los protestantes. Véase Baubérot, Jean "El protestantismo", en Jean Delumeau (dir) "El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones", Alianza Editorial, 1995, pags 175-198.

[10] Para concluir la primera parte de este artículo retomaremos estas nociones.

entre ellos se habla del momento en que se “entendió”, esto es, entrar en razón de que éste es el camino de la verdad y que hay que cambiar la forma de ser pasada.

**

Por la situación aparentemente insostenible en que se encontraba el matrimonio producto de la adicción de Miguel, Luciana decide separarse. Tiempo después, es ella la primera en “conocer al Señor” y por la voluntad del mismo decide recuperar a su marido y restaurar su familia: es ella quien lo acerca a la Iglesia Bautista. Aunque concurría a las reuniones de la iglesia Bautista, Miguel parecía no haber estado convencido en su totalidad.

Dice el pastor Miguel: “Lo conocí [a Dios] cuando tuve un encuentro con él... Lo conocí cuando me quebranté y entregué mi vida al señor, no cuando acepté a Cristo, porque en el Autonomía [Iglesia Bautista del Autonomía] lo había aceptado como ocho o diez veces (…) un día volviendo tuve un quebrantamiento, no me banco más, lloré delante de Dios, y Dios vino a mi vida de una manera muy especial, no lo vi, no me hablo, pero yo sentí su presencia, yo sentí la pasión que hay en Dios y luego mi vida hizo ¡pac! ”.

El relato de Miguel se refiere a una noche en que regresaba con su esposa de un encuentro entre amigos. Cuando ella aparentemente va a dormir, regresa a la sala y encuentra a su marido en una situación similar a las tantas que éste había vivido con la droga. Luciana empieza a preguntarle a Dios por qué le pidió que regresara con Miguel si él no cambiaría. Esa noche, después de una discusión muy intensa entre la pareja, Miguel se quebrantó y entendió, y tuvo su encuentro personal con el Señor. A partir de ese día, cuenta Miguel que “no paró de leer la Biblia” y su vida cambió. La familia de origen no tuvo demasiadas objeciones hacia la nueva religión de Miguel: “entre verme adicto y verme evangélico, no te quepa ninguna duda que…”.

***

Mirta desde chica tuvo un fuerte acercamiento a la Iglesia Católica. A los ocho años hizo la comunión, y alrededor de los 15 la confirmación; sobre este último sacramento recuerda Mirta que: “es una afirmación de que sos hija suya [de Dios], adulta, y defensora del evangelio. Pasas a ser soldado de Cristo”. En el colegio de las Hermanas Franciscanas se realizaban misas todos los días a la mañana, además de esto Mirta participaba de todas las fiestas y celebraciones litúrgicas populares: “Nuestra Señora de Sumampa, Nuestra Señora del Valle, Nuestra Señora de ‘esto’, para todos los santos, todos muertos…participábamos en todos los encuentros, ha sido lindo realmente”. Hacia mediados de los ’80 Mirta conoce una nueva forma del cristianismo, el Movimiento de Renovación Carismático (de la Iglesia Católica), que “vino a la iglesia a traer nuevos aires”. Dice Mirta: “eso fue para mi como un refrigerio como cristiana, se me aviva el corazón, yo estaba media dormidita (…) Creo que a mí este movimiento me abrió la puerta y la mente a lo que es sanación y liberación interior”.

Con el tiempo, relata Mirta, el movimiento carismático terminó por atomizarse por fuera y en el interior mismo de la Iglesia Católica. Mirta parecía no encontrase y admite haber caído en una severa depresión, hasta que una joven le preguntó si no quería que orasen por ella. Esa joven junto a un grupo de personas la llevaron a una iglesia evangélica, Mirta fue dos o tres veces, pero poco sustento encontraba a la palabra aunque le parecía muy lindo el culto. Estas personas continuaron orando por Mirta hasta que la invitaron a otro culto, diciendo: “vete a esta otra [iglesia], predica un pastor al que no le entendemos muy bien que es lo que dice pero quizás a vos te guste”. Mirta relata que la joven misteriosa la acompañó hasta la puerta de la Iglesia Espíritu Santo y se fue. Por último nos dice: “la primera vez que escuché la palabra me impactó, y me impactó su testimonio [del Pastor], creo que eso fue lo más contundente el testimonio de él [Pastor Miguel] es ahí cuando entendí”. El testimonio del Pastor Miguel, es el de una vida rescatada por Cristo, donde la sanidad y restauración cambiaron su vida hasta convertirlo en pastor.

***

Celeste desde muy chica tuvo experiencias religiosas que la marcaron. Recuerda que cuando tenía ocho años concurría a clases de catecismo para hacer la comunión y tenían un “librito” con las historias de la Biblia que ella amaba. Celeste cuenta que: “fue alrededor de los quince años cuando conocí al Señor”, fue en un retiro espiritual de la Iglesia Católica. Entre las actividades que llevaban a cabo, en un cuarto oscuro proyectaron la imagen de Jesús, en ese momento se escuchaba una voz que hablaba al grupo, esa voz era la de Jesús y les decía que ‘él

los amaba y eran hijos suyos'. Dice Celeste: "¡todos los otros estaban aburridos y yo lloraba! Yo sabía que Dios me llamaba, estaba convencida de eso". Con el tiempo Celeste se alejó de ese grupo porque eran muy "frívolos" y "superficiales".

A Los 19 años Celeste sufre una severa depresión. Tenía novio, llevaba muy bien su carrera universitaria, tenía su familia y amigos pero de repente "no tenía ganas de hacer nada", sufría de ataques de pánico, "algo horrible que no se lo deseo a nadie". Se aferró a su madre y junto a ella empezó a visitar a distintos médicos para que le den un diagnóstico y una solución, hasta que uno le recomendó un psicólogo. Celeste inició un tratamiento psicológico, pero aún se sentía mal, "sin sentido", hasta que su hermana le comentó que conocía un joven: "es amigo de voley y a mi me hace bien hablar con él. El tiene algo". Este joven se llamaba Joel. Un día el joven visitó a Celeste y le predicó la palabra. Dice Celeste: "me habló de Dios...y todo lo que él me iba diciendo me tocaba y yo lloraba... El viajaba como dos semanas a Mendoza y a mi me agarró desesperación, porque él me había dicho que cuando regresara me llevaría a la iglesia".

La convergencia de las historias en la Iglesia Espíritu Santo: la propuesta de "sanación" y la "visión de reino"

Miguel funda la Iglesia Espíritu Santo a partir de una revelación profética que le dio la "visión", es decir el propósito y el carisma que tendría la nueva iglesia. Recordemos que la fundación de la nueva iglesia se llevó a cabo en disidencia con una iglesia Bautista a la cual concurría Miguel. En lo siguiente veremos la confluencia de los tres relatos.

***

A partir de esa noche la vida de Miguel hizo "¡pac!", "no paró de leer la Biblia", de ir regularmente a la iglesia (Bautista) y buscar a Dios por todos los medios. Hasta que recibe la visión profética de fundar una iglesia: la Iglesia Espíritu Santo. En este periodo de su vida es de destacar que Miguel, circula por diferentes iglesias como "visitante" e ingresa al mundo pentecostal mediante Anacondia[11] y otros evangelistas pentecostales. Una vez logrado el desprendimiento con la Iglesia Bautista, el pastor formó una iglesia según la "visión de reino". Desde su perspectiva, la "visión de reino" significa llevar la palabra a aquellas personas que ocupen lugares de autoridad. Esto se traduce en orientar las prácticas proselitistas a profesionales y funcionarios públicos, agentes sociales mayormente pertenecientes a los sectores medios. Aquel sector al cual pertenecía y pertenece Miguel.

***

Celeste empieza a recuperarse de su depresión gracias a Joel que la acerca a Dios mediante la Iglesia Bautista. Allí Celeste es bautizada y lleva a cabo sus primeros pasos como cristiana evangélica. Pero tiempo después, sintió que algo no andaba bien. El grupo de jóvenes al que pertenecía no le permitía moverse y emprender proyectos tan fácilmente. Motivada por su familia se acercó a la Iglesia del Pastor Miguel y empezó a orar para definir su membresía, sintió la necesidad de diezmar[12] en esta iglesia y al concurrir a la primera reunión del grupo de jóvenes -que recién se estaba constituyendo- la decisión se hizo más clara en ella. La "cautivaban": las prédicas y el testimonio del Pastor Miguel, la posibilidad de la sanación y restauración interior que le ofrecía uno de los ministerios de la iglesia y un grupo de jóvenes y líderes con los que parecía haber más afinidad que con aquellos de la Iglesia Bautista. En suma, después de orar y pensar Celeste decide quedarse en la Iglesia Espíritu Santo.

***

[11] Anacondia es un famoso evangelista que ante multitudes llevaba a cabo campañas de sanidad interior y sanación de diferentes males.

[12] El diezmo es el diez por ciento de todo el sueldo y/o toda ganancia de un creyente. En general las iglesias, movimientos y grupos evangélicos entienden que esto es así, sin embargo difieren en cómo conceptualizarlo y llevarlo a la práctica. Desde la perspectiva pentecostal cuando el creyente recibe sus ganancias debe tener en cuenta que todo es de Dios, si gana quinientos pesos, los quinientos son de él. Pero un diez por ciento de esos quinientos, el creyente no puede ni siquiera administrar. El Señor ha constituido al creyente en "mayordomo" del noventa por ciento y el diezmo lo administra Dios (Himitian, 1994).

La historia de Mirta no es tan diferente, ella admite quedar cautivada con las prédicas, la personalidad y el testimonio del Pastor Miguel. Dice Mirta en un momento de la entrevista: "a mí me cautivó, como a muchas personas, la vida de él. Y por otro lado está a tono con la gente preparada, algo que muchos no entienden. Si yo me he ido a la universidad, si somos tan racionales, y tan de todo lo que leemos, tenemos que escuchar a alguien que tenga un sustento para la palabra". También señala Mirta que: "si Dios pudo hacer todo eso por este hombre, que cayó en lo más bajo de lo más bajo, por qué no lo puede hacer conmigo", recordemos que ella estaba en un estado depresivo desde hacía tiempo. Finalmente Mirta es bautizada en la Iglesia Espíritu Santo y se constituye como miembro de la iglesia. Al poco tiempo empieza a trabajar en un ministerio.

Mirta y Celeste hacen referencia a la "visión de reino" y están conformes y se sienten identificadas con ese objetivo, esto es, predicarle a gente que ocupe espacios de autoridad, que normalmente coincide con personas de sectores medios como al que ellas pertenecen. Sin embargo no se trata sólo de esto, Alejandra, una líder de la iglesia, explica que tener una "visión de Reino" significa pensar "a lo grande", no quedarse como hacen otras iglesias con lo poco que tienen, sino "prosperar". Actualmente ambas sirven en la Iglesia Espíritu Santo, Mirta trabaja en el ministerio de finanzas y Celeste trabaja en el ministerio de la música y de jóvenes, diezman todos los meses y por diferentes motivos concurren a la iglesia diariamente, la vida que llevan es una "vida de iglesia" como decía el Pastor Miguel.

En las trayectorias de Mirta y Celeste, la propuesta pentecostal evangélica aparece como una posibilidad de *cura de alma* (Weber 1993 [1922]) mediante la sanación/restauración en Jesús y la posibilidad de *comunalización* (Weber 1993 [1922]) en la iglesia. Tanto en Mirta como en Celeste el mal es la depresión y el sin sentido; ambas señalan en las entrevistas las expectativas por la sanación y cuentan que al ingresar a la iglesia hacen su paso por el "ministerio de sanación y restauración".[13] Paralelamente entendemos que las disposiciones culturales, prácticas y representaciones (inscriptas en las trayectorias sociales) encuentran conexión de sentido con la propuesta de la "visión de reino", por consiguiente la comunalización con la Iglesia Espíritu Santo, dejando atrás filiaciones pasadas.

Los tiempos de la conversión: "conocer" y "entender"

Podemos decir analíticamente que la noción de "conocer" utilizada por los evangélicos está más asociada a lo espiritual, y que "entender" a un hecho significativo en la vida que afectó más directamente el comportamiento de la persona. "Conocer" y "entender" pueden presentarse simultáneamente (como en el caso de Miguel) o en diferentes momentos (como en el caso de Mirta y Celeste), incluyéndose asimismo en el proceso de la conversión religiosa.

"Conocer a Dios" y "entender", son momentos claves en la trayectoria religiosa de estas personas ya que pueden implicar una *ruptura personal* y un tiempo *liminar* en la persona que produce un antes y un después. Centrándonos en los momentos en que los agentes hacen uso de estas nociones, podemos ver el marco de relaciones en que se produce la conversión y complejizar las condiciones de posibilidad por la elección de la propuesta pentecostal.

Repasemos la historia del Pastor Miguel. El se encontraba en una situación límite donde la autodestrucción había colmado gran parte de su personalidad. Jesús aparece aquí claramente como un salvador/sanador. Miguel sólo puede "entender" que Jesucristo es su salvador y sanador (que en este caso operan de forma idéntica) cuando tiene un "encuentro con él" en una situación límite, aquella noche en que discutía con su esposa. En el relato de Miguel "conocer" y "entender" aparecen en un mismo momento, en aquella noche recordada por él, pero hay que tener en cuenta que Miguel ya asistía regularmente a la Iglesia Bautista junto con su esposa buscando contención a su problema de adicción.

Mirta y Celeste, por el contrario desde temprana edad "conocen a Dios", sienten "el llamado", pero eso no había bastado para producir un quiebre. Esa ruptura se produce cuando

[13] Sin embargo los pesares que vivían estos agentes no forman enteramente parte de las condiciones de posibilidad para la opción pentecostal como veremos en el siguiente análisis de las nociones émicas de "conocer" y "entender".

estaban deprimidas, sin grandes problemas materiales o económicos, pero si emocionales, es allí cuando alguien aparece y les habla de Jesús, como su salvador y sanador. Tanto Mirta como Celeste reconocen en varios momentos de la entrevista: "mi vida no tenía sentido".

Sin embargo, vale la pena repasar una vez más los relatos. Mirta había llevado una vida muy intensa, y había formado parte de distintos grupos que se caracterizan por fuertes lazos sociales. Había pertenecido a la acción católica en su adolescencia, en la universidad militó en partidos de izquierda y llevaba una constante actividad intelectual en aquel contexto. La Iglesia Católica la había desilusionado en dos momentos (cuando era joven y luego más tarde cuando "muere la renovación carismática católica") y en su época universitaria las ideas revolucionarias también, había entregado gran parte de su vida a grupos sociales que ya no le proporcionaban sentido a su vida. Luego de este itinerario en donde ya había conocido a Dios y había transitado diferentes grupos religiosos y políticos, el testimonio del Pastor Miguel le ayuda a "entender" y "cambiar rotundamente" su vida.

Celeste, en cambio, no había encontrado un grupo en su adolescencia que le inspirase una filiación plena y a establecer fuertes lazos sociales. Su acercamiento con un grupo de adolescentes católicos y luego su militancia en la universidad nunca fue tan intenso como para provocar desilusión posteriormente. Cuando dejó de militar, no hubo decepción con el grupo, sino más bien alivio de tener más tiempo para dedicarle a Dios y a la Iglesia, pues para entonces ella había "entendido" cuál era su camino al escuchar a Joel hablarle del Señor.

En los casos de Mirta y Celeste, "conocer" y "entender" aparecen como momentos disociados en sus relatos. Ambas confiesan conocer al Señor y sentir el llamado antes de su acercamiento a la iglesia evangélica. Mirta "entiende" y "cambia rotundamente" su vida cuando escucha las prédicas del Pastor Miguel, y Celeste cuando escucha a Joel y más tarde al Pastor Miguel. En el tramo de conocer a entender parece haber un itinerario motivado por una búsqueda de sentido.

Desde esta perspectiva podemos observar que la propuesta pentecostal de la Iglesia Espíritu Santo, no viene a ofrecer algo enteramente nuevo para Mirta y Celeste, en la medida en que interpreta disposiciones, prácticas, representaciones de "búsqueda de sentido" (social y religioso) ya presentes en las trayectorias de estas personas. La *cura de almas* mediante la sanidad y la contención asociativa de la *comunalización* mediante una iglesia que ofrece una cosmovisión (Visión de Reino) a la cual identificarse, vienen a ofrecer certeza en un momento de sus vidas.

2. La conversión como *liminaridad*: La experiencia de hacerlo…

Somos conscientes de las limitaciones y alcances de la perspectiva del relato de vida y tales cuestiones han sido expuestas en la primera parte de este trabajo. En este marco, este apartado pretende presentar otra perspectiva de análisis posible, otro punto de vista al mismo problema: las experiencias de evangélicos en torno a la conversión religiosa.

Advertimos a lo largo de las entrevistas formales e informales llevadas a cabo que, sólo cuando se ha alcanzado o se está en un proceso avanzado de la conversión religiosa, la persona hace referencia a la misma. Probablemente esto encuentra su comprensión en que la conversión religiosa es el proceso en que una persona inicia y termina una *transformación* en su modo de pensar, sentir y actuar. Poder hablar de tal transformación podría implicar una maduración de la actual adscripción social para poder recrearla, resignificarla.

Las instancias de transformación, como la conversión religiosa, han sido ampliamente trabajadas por Victor Turner en su etnografía sobre los ndembu y conceptualizadas -retomando los aportes de Gennep sobre los ritos de pasaje- como condiciones de *liminaridad* (1999 [1964]). La *liminaridad* se visibiliza sobre todo en los ritos de pasaje[14] y se trata de la condición

[14] Turner escribirá "Entre lo uno y lo otro: El periodo liminar en lo rites de passage" (1999 [1964]) en base a los ritos de iniciación, que pueden ser conceptualizados como rites de passage. Señala Turner que los ritos de iniciación sexual o religiosos muestran los periodos liminares bien desarrollados. Nosotros no tomaremos específicamente un ritual, sino un proceso que atraviesa y habita un sujeto en determinado

de no ser miembro de ningún status: ya no se es lo que se era antes, pero tampoco se ha alcanzado una nueva posición.

Escribe Turner: "Si es cierto que nuestro modelo de sociedad básico es el de una 'estructura de posiciones', debemos considerar al periodo marginal o de 'liminaridad' como una situación interestructural" (1999:103 [1964]). En este sentido, el estado liminar, sería un estar "entre y en mitad de" todos los puntos reconocibles del espacio-tiempo de la clasificación estructural (Turner 1999 [1964]). Turner entiende que no se está tratando con "contradicciones estructuradas", sino con lo esencialmente no estructurado, que al mismo tiempo está desestructurado y pre-estructurado y que este proceso tiene propiedades socioculturales diferentes a la de los estados (estructurados).

Entendemos a los momentos asociados a la conversión religiosa como un proceso de liminaridad. Para poder indagar sus propiedades, como los modos de sociabilidad, primeramente es menester explorar cuáles son las propiedades de lo estados que se encuentran antes y después de la liminaridad. Esto nos remite a una cosmovisión encontrada en los estudios empíricos sobre evangélicos y que, claro, tiene su antecedente primero en los clásicos estudios sociológicos sobre religiones orientadas hacia una ética de la salvación (Weber 1994 [1922]). Se trata de la dicotomía "mundo" e "hijos de Dios".

Los evangélicos establecen una diferencia social entre "los hijos de Dios" y aquellos que no lo son, es decir "el mundo". En base a esta diferencia se establecen dos círculos sociales con representaciones distintas. La gente del "mundo" piensa y actúa de un modo que atenta contra los planes del Señor y "los hijos del Señor" piensan y actúan acorde a las enseñanzas de la palabra, en un esfuerzo de imitación de Cristo. Una persona que se encuentra en un estado liminar, se ha apartado pero no ha roto aún los lazos sociales con la gente "del mundo", sin embargo aún no está en igualdad de condiciones con "los hijos de Señor". Su estado es de cierta invisibilidad en ambos espacios sociales, en el sentido de que ya no pertenece al antiguo grupo pero todavía no es miembro del nuevo.

Esta cosmovisión presente en los grupos evangélicos está directamente vinculada de hecho, a dos modos de conocimiento y, por ende, de clasificación social muy distintos: en cualquier sociedad predomina *un* modelo cultural y las *sectas* se pronuncian con un modelo cultural y sagrado diferenciado de aquel. En este sentido el ser transicional o liminar se encuentra ante un cambio ontológico. Pero a diferencia de algunas *sectas*, en el grupo evangélico que estamos analizando no existe un apartamiento de la persona del grupo para llevar a cabo tal proceso, estamos tratando con un grupo de ascesis *intramundana*, tal fue la clasificación de Weber de los protestantes calvinistas. Por lo cual el proceso liminar abarca un repertorio de sociabilidades que se ponen en juego en la interacción diaria del agente. Interacciones que se llevan a cabo en diferentes espacios además de la iglesia y con diferentes interlocutores.

Exponemos a continuación un cuadro descriptivo de sociabilidades de agentes evangélicos en proceso de conversión, asimismo se trata de una propuesta y un modelo de análisis. Intentamos reflejar aquí la experiencia del proceso de conversión, es decir la *experiencia de hacerlo*. Veremos que la liminaridad atraviesa y se desarrolla por diferentes espacios y referentes estructurales (Wilde y Schamber 2006:26). Las descripciones y reflexiones vertidas en el cuadro se basan en las observaciones llevadas a cabo en una etnografía en la Iglesia Espíritu Santo y otros cultos evangélicos de la ciudad de Santiago del Estero[15].

El agente evangélico (ver cuadro), tal como lo propone Turner, es llamado **ser transicional** o **liminar**. **Referente**, es la persona (o grupo social) con el cual el agente interacciona, proponemos cuatro categorías posibles: (1) una persona "del mundo" conocida por el ser liminar, se trata por lo general de amigos, compañeros de trabajo o estudio y la propia familia; (2) una persona de la congregación, es decir un "hijo del señor"; (3) una persona "del mundo" desconocida o extraña al ser liminar y; (4) una persona "hija del señor" es decir evangélico, que le es desconocida al ser liminar. **Espacio**, se trata del espacio social en donde

momento y que comúnmente lo hemos llamado conversión religiosa. Es principalmente en torno al modo como opera Turner en este trabajo, que nosotros elaboramos nuestra propuesta.

[15] Véase Espinosa, 2008 y 2009.

se lleva a cabo la interacción; proponemos aquí dos espacios posibles: “la calle” y la iglesia. “La calle” se define en oposición al territorio de la iglesia, se trata de reuniones con amigos, visitas a eventos sociales y encuentros fortuitos en una vereda. Por último, la **iglesia**, en este caso se trata de la Iglesia Espíritu Santo.

	Referente	**Espacio**	**Observaciones**
Ser transicional o liminar	Una persona del “mundo” con la cual aún tiene lazo social.	“La calle”	Se muestra limitado en las conversaciones, pues ya no opina como antes sobre algunos temas, pero no dice nada acerca de su modo actual de pensar. Se muestra incómodo y obligado a estar cómodo pues no renuncia totalmente al grupo. Se retira temprano de las reuniones. Si es fumador, intenta fumar menos y si acostumbraba a beber alcohol, se modera o no lo hace excusándose con obligaciones que debe cumplir. Evita conversar de lo que estuvo haciendo ese tiempo de ausencia en el que estuvo en la iglesia. Teme la estigmatización.
		Iglesia	Intenta pasar desapercibido. Se muestra como un visitante, que poco entiende y que esta de paso.
	Una persona de la congregación- “hijos del Señor”	“La calle”	Procura que el “hermano” de congregación no lo encuentre en falta con algún vicio. A su vez intenta mostrar lo legítimo de sus dedicaciones en el “mundo”: de este modo intenta aportar a la obra del Señor desde su profesión o actividad.
		Iglesia	Se relaciona como aprendiz especialmente con el Pastor y líderes. Es condescendiente con sus líderes y demás miembros de la congregación. Intenta convencer a los hermanos y generar aceptación a través de la imitación de prácticas legítimas y legitimadoras en el marco de esta iglesia: en la alabanza y adoración levanta sus manos, ora murmurando como lo hacen los demás.
	Una persona “del mundo” extraña al agente	“La calle”	Demuestra sus sentimientos y pensamientos actuales producto de su salvación/sanación. Se relaciona más libremente y articula su discurso y sus prácticas fácilmente como evangélico. Si el extraño está en problemas le ofrece protección y lo “pone” en oración.
		Iglesia	(No hay observaciones)
	Una persona “hija del Señor” extraña al agente, que no pertenece a la congregación.	“La calle”	Se congratula. Despliega las prácticas y valores cristianos como si los manejase desde hace tiempo.
		Iglesia	(No hay observaciones)

El cuadro de sociabilidades, nos permite observar otro plano del proceso de conversión: aquello que podría ser difícil de recrear por los sujetos en sus relatos, pues remite a un estado de liminaridad. Aquí, las sociabilidades de los sujetos están atravesadas por la liminaridad que habita a la persona en su cotidianidad, la cosmología "mundo" e "hijos de Dios" está "entre y en mitad de", es propiedad que se recompone de acuerdo al espacio de la iglesia y la calle y según el referente de interacción, amigos, desconocidos y creyentes. Quisimos aportar a las trayectorias la complejidad de la experiencia de conversión recuperando a un individuo que se posiciona y actúa de diversos modos a lo largo de tal proceso.

Palabras finales

Los movimientos, grupos e iglesias que presentaron mayor visibilidad y crecimiento desde los años '80 en la Argentina, conceptualizados como Nuevos Movimientos Religiosos, dieron particular impulso a la sociología de la religión. María Julia Carozzi (1993) señaló que los estudios resultantes contribuyeron en varios aspectos: a la ampliación de la definición del objeto de estudio (dar cuenta de la diversidad y las minorías, los procesos de conversión, la experiencia religiosa) y a la problemática de la agencia de los individuos (sujetos religiosamente activos). Nuestro trabajo se apropia de tales contribuciones para dar cuenta de la cuestión evangélica en Santiago del Estero.

Recapitulemos. Llevamos a cabo un estudio que combina relatos de vida con los resultados de una etnografía, en forma complementaria. En la primera parte trazamos la trayectoria familiar de Mirta, Celeste y el pastor Miguel, aquí nos encontramos con agentes de clase media, con una familia que les asignó la universidad como espacio de ascenso o mantenimiento de aspiraciones sociales. A diferencia de una perspectiva de análisis que señala el crecimiento del pentecostalismo en directa vinculación con el engrosamiento de los sectores empobrecidos, tenemos aquí agentes de sectores medios, pero con trayectorias complejas que matizan asimismo una visión típica ideal de la clase media argentina. Las historias transcurren en diferentes años y presentan rupturas de distinto orden, por lo que cada una se diferencia en su singularidad. Estas nos permitieron figurarnos el perfil de cada sujeto y preparar el contexto que acompaña el desenvolver de la experiencia religiosa.

A partir del análisis de las trayectorias religiosas, entendimos que la propuesta pentecostal aparece para nuestros entrevistados como la posibilidad de *cura de alma* mediante la sanación/restauración en Jesús y la posibilidad de *comunalización* en la iglesia. La "visión de reino", con la cual el pastor Miguel constituye la Iglesia Espíritu Santo, se figura como una áncora identitaria para Mirta y Celeste que propicia la comunalización.

Analizando detenidamente las nociones émicas de "conocer a Dios" y "entender", utilizadas por los informantes al evocar los momentos de la conversión, intentamos dar cuenta más profundamente de la experiencia religiosa. La religión no es algo nuevo para nuestros entrevistados: disposiciones, prácticas, representaciones de "búsqueda de sentido" (social y religioso) están presentes desde hace tiempo en los sujetos y operan al momento de la elección. Esta "búsqueda" no sólo se observa en las trayectorias religiosas, sino que está imbricada en las trayectorias familiares, sus trayectos académicos, sus filiaciones a grupos y partidos políticos en el pasado. Quisimos dar cuenta del carácter procesual de las identidades y que éstas devienen en trayectos complejos que hay que esclarecer para comprender que la elección no se lleva a cabo por un sujeto racional (que piensa con arreglo a fines) ni tampoco por sujetos pasivos al reclutamiento de grupos "sectarios".

Finalmente, recuperando la noción de liminaridad observamos un repertorio de sociabilidades en momentos de conversión. A mi juicio, lo interesante es que, teniendo en cuenta el marco de una ascesis intramundana, en la experiencia del ser transicional la cosmología "mundo" e "hijos de Dios", no es un principio de acción estanco (estado de partida y de llegada), sino principio que se recomponen por diferentes espacios y según el lazo social. Creemos que la descripción de las sociabilidades nos permitió complementar el relato de

nuestros informantes y definitivamente alejarnos de una visión, más confesional que sociológica, que asume la conversión como un abrupto cambio tal supone "la experiencia paulina".

Bibliografía

-Algranti, Joaquín (2007) "La insurrección de las minorías: el caso del Pentecostalismo. Aportes para una revisión crítica del concepto de campo religioso en Argentina" en Revista de Historiografía argentina, Nº 3.

- _____ (2007) "Búsquedas médicas, búsquedas religiosas: claves para interpretar la emergencia de nuevas ofertas terapéuticas en contextos de modernidad", ponencia de las IV Jornada de Jóvenes Investigadores, Instituto de Investigaciones Gino Germani.

-Bianchi, Susana (2004) "Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas", Editorial Sudamericana, Buenos Aires

-Bourdieu, Pierre (1999) "Campo de poder, campo intelectual y habitus de clases" (1971) en "Intelectuales, política y poder", Eudeba.

-_____ (1991) "El sentido práctico" [original 1980], Taurus Ediciones.

-Carozzi, Maria Julia y Cernadas Ceriani, César (2007) "Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate", Editorial Biblos.

- Carozzi, Maria Julia (1993) "Contribuciones de los nuevos movimientos religiosos a la sociología de la religión: una evolución critica", en "Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales (I)", Centro Editor de América Latina.

-Cérnadas Ceriani, César (2007) "Introducción" en Carozzi, Maria Julia y Cernadas Ceriani, César (dir) "Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate", Editorial Biblos.

-Citro, Silvia (2006) "El análisis de las performances: el caso de los canto-danzas de los tobas orientales" en "Simbolismo, ritual y performace. Antropología sociocultural", Buenos Aires, Paradigma Indicial.

-Espinosa, Mariana (2008) "La construcción de un 'evangelismo'. El caso de la Iglesia Centro y su relación con otras iglesias evangélicas, la Iglesia Católica y el Estado", ponencia de las 2 Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA. UNSTA, Tucumán. Con referato

- _____ (2009) "Tradicional o renovados, Dios es uno solo. Un estudio contemporáneo sobre las iglesias evangélicas y sus agentes en Santiago del Estero". Tesis de Lic en Sociología, UNSE.

-Frigerio, Alejandro (2007) "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina", en "Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate", Editorial Biblos

- Giménez Beliveau, Verónica, Damian Setton, L. M. Donatello (2003) "Trayectorias socio-religiosa en contextos de vulnerabilidad: Jefas de hogar perceptoras de planes sociales en un barrio de San Francisco Solano", Informe de coyuntura laboral 11/12, primavera- otoño 2003, Bs As, Facultad de Ciencias Sociales (UBA/ SIMEL). Publicación de circulación nacional, con referato.

-Ludueña, Gustavo (2006) "Etnografía del espacio en monasterios de clausura en la argentina" en "Simbolismo, ritual y performace. Antropología sociocultural", Buenos Aires, Paradigma Indicial.

-Mallimacci, Fortunato y Giménez Béliveau, Verónica (2007) "Historia de Vida y métodos biográficos" en Vasilachis de Gialdino, Irene (coord) "Estrategias de investigación cualitativa", Buenos Aires, Gedisa.

-Míguez, D. (2002) "El protestantismo popular en la Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo. Durante el siglo XX" en Anuario del IEHS 17 año 2002, Tandil.

-Semán, Pablo (2006) “Bajo continuo. Exploraciones descentradas”.Editorial Gorla, Buenos Aires.

-Tasso, Alberto (1988) “Aventura, trabajo y poder. Sirios y libaneses en Santiago del Estero (1880-1980)”, Ediciones Indice.

-Turner, Victor (1999) “La selva de los símbolos”, Madrid España, Editorial Siglo XXI.

-Wilde y Schamber (coord) (2006) “Simbolismo, ritual y performace. Antropología sociocultural”, Buenos Aires, Paradigma Indicial.

-Weber, Max. (1993) “Económica y Sociedad” [1922], Fondo de Cultura Económica

-Himitian, Jorge (1994) “Jesucristo el Señor”, Buenos Aires, Editorial Logos