ROSTROS DE LO DIVINO Y CONSTRUCCIÓN DEL *ETHOS*
SOCIO-POLÍTICO: RELACIÓN ENTRE TEOLOGÍA
Y ANTROPOLOGÍA EN EL ESTUDIO DEL CAMPO RELIGIOSO.
EL CASO DEL PENTECOSTALISMO EN ARGENTINA

Nicolás Panotto¹

Resumen: La teología en tanto disciplina ha quedado en un lugar secundario dentro del estudio del fenómeno religioso, siendo las llamadas ciencias de la religión – especialmente sus vertientes sociológicas y antropológicas – las instancias que regulan dicho campo. En este artículo ponemos bajo una mirada crítica esa (supuesta) disyunción, ampliando la definición del quehacer teológico a partir de un estudio de sus diversas dimensiones, desde las cuales proponer otros posibles puentes con distintos abordajes y disciplinas. A modo de ejemplo, utilizaremos dichas categorizaciones en el análisis del campo evangélico argentino – más concretamente una comunidad neopentecostal en Buenos Aires –, donde aplicaremos algunos ejes estrictamente teológicos en diálogo con estudios socio-antropológicos.

Palabras clave: Teología; Ciencias de la Religión; Campo Evangélico; Pentecostales.

Abstract: Theology represents an excluded discipline from the study of the religious phenomenon, where the so-called sciences of religion – especially sociological and anthropological approaches – regulate the field. In this paper we want to discuss this (supposed) disjunction, offering a definition of the theological task describing its various dimensions, and from there, other possibilities of dialogue with different disciplines. We will depart from a rereading of some categorizations in the analysis of Argentine evangelical field – more specifically a neopentecostal community in Buenos Aires –, offering an alternative reading from theological inputs in dialogue with socio-anthropological studies.

Keywords: Theology; Religious Sciences; Evangelicals; Pentecostals.

¹ Doctorando en Ciencias Sociales - FLACSO Argentina. Becario CONICET.
Contacto: nicolaspanotto@yahoo.com.ar

INTRODUCCIÓN

Hubo un tiempo en que la teología (cristiana) era llamada madre de todas las ciencias. La religión no era un “fenómeno social” a ser analizado sino el locus primario para la construcción de todo conocimiento. Las circunstancias cambiaron radicalmente con la entrada a la modernidad. El positivismo, la Ilustración, el deductivismo, el romanticismo, entre otros elementos, dieron lugar a la formación de una serie de presupuestos epistemológicos – y con ellos éticos y socio-políticos –, como la división sujeto/objeto, la búsqueda de “leyes” impresas en los procesos naturales e históricos, el lugar central del ser humano y su razón como fuente única de conocimiento, entre otros. De esta manera, el empirismo predominó sobre cualquier tipo de especulación suprahistórica. La teología quedó, de esta manera, totalmente excluida, perdiendo así su estatus cognitivo preponderante hasta ese momento.

Pero tal como resume De Sousa Santos (2009, p. 17-59), el paradigma moderno entra en crisis al no poder responder a la complejidad de elementos, fronteras y dinámicas del espacio social y biológico, los cuales procuraba explicar desde su clausura epistemológica. Por eso, hoy contamos – según este autor – con un “paradigma emergente” que plantea que todo conocimiento científico natural es también un conocimiento científico social, que se mantiene en una tensión irresoluble entre universalidad y localidad, y que no puede evitar la cuota subjetiva del autoconocimiento (de la comunidad científica y académica) en cualquier construcción de sentido. Esto permitió que elementos como lo histórico, la imprevisibilidad, la interpretación, la espontaneidad, la autoorganización, la evolución, el desorden, la creatividad y el accidente, cobren un estatus científico fundamental.

Es en este contexto donde irrumpen nuevos abordajes no solo del fenómeno religioso en tanto hecho social sino también como marco epistemológico, o sea, como experiencia desde donde se construye sentido/conocimiento. Pese a que este proceso podría dar lugar – como afirma De Sousa Santos (2009, p. 52) – a que “Dios esté en vías de regreso” sin nada de divino sino con deseo de armonía y comunión, como una “nueva *gnosis*

en gestación”, la teología sigue excluida del campo científico, y en especial de las ciencias sociales.² En este sentido, se continúa circunscribiendo dicha disciplina como una instancia más bien confesional, cuya única utilidad es la autocomprensión de una identidad religiosa particular. El estudio de lo religioso en tanto fenómeno, por ende, ha quedado cautivo de las llamadas ciencias de la religión, en especial de la sociología, la antropología y la fenomenología de la religión.

La discusión en torno a la inclusión de la teología dentro de las ciencias de la religión es un debate vigente, aunque no muy extendido. En Europa y Estados Unidos se mantiene a la teología como una disciplina más dentro de las universidades, inclusive en las públicas. Esto no se da con tanta asiduidad en América Latina: los casos son pocos, como la Escuela Ecuménica de la Universidad Nacional de Costa Rica. Podemos citar también el caso brasileño, donde se estableció un nuevo estatuto académico para la teología a través de la publicación de *Parecer 118/09* en la Cámara de Educación Superior del Consejo Nacional de Educación, lo cual suscitó una suerte de polémica entre teólogos y cientistas sociales, tanto sobre las diversas consideraciones epistemológicas que emergen en torno a la especificidad de la teología, como también sobre su lugar dentro del campo general de las ciencias de la religión (Usarski; Passos, 2013). En Argentina, no contamos con un debate (al menos profundo) al respecto.

Aquí tenemos por objetivo introducir algunos aspectos importantes de estas discusiones, con el propósito de proponer una mirada alternativa al lugar que puede tener la teología dentro del análisis del fenómeno religioso. Nuestra hipótesis es que la teología en tanto disciplina, a través de un diálogo con otras ramas – en especial la sociología, la antropología y la filosofía – no

² El campo de la filosofía ha sido más receptiva a dicha disciplina en los últimos años, a través de diversos trabajos que dan cuenta, por un lado, de la necesaria deconstrucción estrictamente teológica que posee la filosofía occidental y, por otro, del lugar que ocupa el fenómeno de la pluralización de lo religioso en la actualidad, especialmente en la construcción de imaginarios socio-políticos y culturales. Algunos autores son Žižek y Gunjević, 2013; Vattimo, 1996; Agamben, 2006; Badiou, 1999.

es un campo periférico o auxiliar sino más bien necesario para profundizar el análisis del campo religioso en tanto fenómeno.

Para desarrollarlo, definiremos a grandes rasgos qué es la teología (en este caso, desde una perspectiva cristiana), para desde allí vincularla específicamente con la antropología. Finalmente, tomaremos como caso de estudio algunos abordajes alrededor del campo evangélico y particularmente del pentecostalismo – específicamente el Centro Cristiano Nueva Vida en Buenos Aires – para ver un ejemplo de la función que cumple un análisis teológico en el reconocimiento y análisis de discursos, símbolos y rituales religiosos que entran en juego en la construcción de imaginarios socio-políticos dentro de una comunidad religiosa.

TEOLOGÍA COMO INSTANCIA ANALÍTICA Y HERMENÉUTICA: UNA MIRADA EN RELACIÓN CON LA ANTROPOLOGÍA

La relación entre teología y ciencias sociales ha sido desarrollada más ampliamente por parte de la primera que de las segundas. En América Latina en particular, la teología de la liberación es la corriente que más ha abordado este tema, especialmente por su diálogo con el marxismo en particular, pero también con otras corrientes (Boff, 1982; Segundo, 1982; Ellacuría, 1990). Richard Roberts (2002, p. 190-214), por dar un ejemplo, habla de cinco modos en que se construye esta relación: el fundamentalista (negación total de la relación), las ciencias sociales por sobre la teología (E. Troeltsch), las ciencias sociales como una herramienta metodológica (teología de la liberación), la teología y las ciencias sociales como disciplinas que comparten los mismos ejes epistemológicos (Farley) y, por último, la que denomina como “cuasi fundamentalismo posmoderno”, que representa el debate actual en torno a las propuestas de John Millbank (2004), quien niega la posibilidad de un diálogo entre estas dos instancias, proponiendo el desarrollo de la especificidad de la teología como campo para el análisis social.

Otro de los temas discutidos en esta área es el lugar de la teología dentro del campo académico. Dicho debate ha sido desarrollado ampliamente en Europa y Estados Unidos (Soares; Passos, 2011, p. 149-210). En nuestro continente, Brasil es el país que lleva la delantera a partir de las nuevas disposiciones que reconocen oficialmente carreras de bachillerato y posgrado en teología (Neutzling, 2005; Soares; Passos, 2011; Shaper; Westhelle; Oliveira; Gross, 2012). A pesar de ello, la teología continúa siendo una disciplina relegada, donde el conjunto de las llamadas ciencias de la religión son las escogidas para el estudio del fenómeno religioso.

Creemos que uno de los elementos que dan lugar a esta situación es la existencia de una visión reduccionista con respecto a la definición y práctica de lo teológico. Esto puede ser tomado en tres sentidos. En primer lugar se la concibe como una tarea ligada únicamente a cuestiones confesionales. En segundo término, hay una visión poco crítica con respecto a lo que implica dicha confesionalidad, si tenemos en cuenta los debates contemporáneos en torno a la subjetividad (¿confesión? ¿perspectiva? ¿ideología? ¿motivación?) del investigador social, su desempeño en el campo y la construcción del saber. En otros términos, se cuestiona la confesionalidad en tanto perspectiva particular de lo teológico, mientras se acepta la subjetividad del investigador dentro del trabajo socio-antropológico. Y en tercer y último lugar, predomina un desconocimiento sobre el desarrollo de la labor teológica como disciplina y su heterogeneidad metodológica y epistemológica.

Desarrollaremos a continuación cuatro *dimensiones* de lo teológico que nos permitirán tener una visión más amplia de su abordaje, para luego introducir una serie de estudios que han trabajado la relación entre teología y antropología, y desde allí ver la posibilidad de un diálogo interdisciplinar más fecundo, especialmente del lugar de la teología en el campo del estudio del fenómeno religioso.

DIMENSIONES DE LO TEOLÓGICO

Existe cierto consenso en definir la teología como un tipo de saber que se vincula con la experiencia de fe de un sujeto (individual o colectivo) en el marco de una tradición eclesial o religiosa. De aquí, es conveniente hacer una distinción entre *teología en tanto discurso religioso identitario* y *teología como disciplina dentro del campo del saber*.

La *teología en tanto discurso religioso identitario*, se comprende como *marco de sentido* que parte de una *fe* específica en la manifestación histórica de lo sagrado, basada en un conjunto de *experiencias religiosas mediadas por prácticas discursivas, simbólicas, rituales e institucionales* dadas en un *marco contextual* concreto, que a su vez responde a un *proceso histórico* dentro de un período de tiempo.

Por otra parte, la *teología como disciplina dentro del campo del saber* se vincula más bien al ámbito de lo educativo y académico, cuyo fin es profundizar el análisis de todas estas dinámicas, especialmente en lo que refiere al estudio de los procesos históricos de lo religioso, de los textos sagrados – en el caso que los haya –, las transformaciones dentro de los espacios religiosos, entre otros.

De estas definiciones se desprenden varios elementos con respecto al *ontos* de la teología, que merecen ser profundizados. En este caso, partimos de cuatro dimensiones centrales que lo caracterizan.

La primera es su *dimensión confesional o apologética*. Todo discurso teológico responde a una especificidad eclesial o religiosa particular, que explica sus puntos dogmáticos y declaraciones de fe, los cuales se han gestado dentro de un proceso histórico particular. Lo apologético tiene que ver específicamente con el desafío de toda expresión religiosa en intentar exponer, resignificar y responder a las dinámicas de su medio específico desde los elementos propios de su discurso identitario y a los procesos contextuales e históricos en los que se ubica.

La segunda es la *dimensión pública*. Mientras la anterior se relaciona más concretamente con la especificidad identitaria o *superficie sincrónica* de la teología en relación a una particularidad religiosa, la dimensión pública

responde más puntualmente al abordaje de instancias que vinculan al sujeto o comunidad religiosos con el campo social más extenso. Aquí el abanico se abre hacia varios campos, especialmente en lo que refiere a cómo la teología responde al abordaje de temas éticos, de coyunturas políticas, de problemáticas culturales, a la relación con diversos espacios y sujetos sociales o religiosos, entre otros. Como resume David Tracy (2006), los públicos de una “teología pública” son la sociedad, la comunidad de fe y la academia.³

En este sentido, y teniendo en cuenta lo desarrollado anteriormente, se podría decir que no existe una estricta división entre una dimensión confesional y otra pública de la teología: los elementos confesionales son siempre comprendidos en un contexto, y la resignificación de éstos posibilita lecturas alternativas del contexto. Esto lo podemos ver, por ejemplo, en las revisiones en la exégesis y hermenéuticas bíblicas de la teología de la liberación. Dicha corriente nace como una vertiente crítica y ecuménica dentro del cristianismo católico, como respuesta a diversas coyunturas en el campo socio-político, eclesial y académico del continente, las cuales llevaron a una profunda revisión del discurso dogmático. Uno de los elementos más destacados fue la revisión de la cristología. La lectura socio-política de los textos bíblicos llevó a un mayor énfasis en el Jesús histórico, lo cual permitió a su vez la apertura hacia un análisis crítico del contexto por parte de los creyentes y las comunidades religiosas (Sobrino, 1982). En resumen, se gesta una dinámica de doble vía: dicha relectura bíblico-dogmática fue habilitada por la convergencia de elementos críticos contextuales, e inversamente, estas resignificaciones a nivel hermenéutico posibilitaron la construcción de nuevos sentidos y prácticas sociales.

Esto nos permite ver que existe una tensión constante entre las segmentaciones discursivas (dogmas) y la pluralidad de narrativas que emergen desde las coyunturas históricas, contextos y experiencias de fe (Mark Lewis

³ Sobre la corriente de teología pública, ver también Stackhouse, 1987; Valentin, 2002; Hainsworth y Paeth, 2010; Martínez, 2001; von Sinner y Calvacante, 2011; von Sinner, Jacobsen y Zwetsch, 2012; von Sinner, 2012.

Taylor, 2010, p. 9-17, describe dicho fenómeno desde la relación entre la “Teología” y “lo teológico”). Este proceso nos permite deconstruir diversos preconceptos vinculados con la tarea teológica, en el sentido de que ella no se relaciona solamente con la afirmación de dogmas por parte de agentes religiosos (Willaime) o especialistas (Weber) sino que es una construcción individual y colectiva vinculada a cada sujeto creyente y a cada comunidad, a la luz de las circunstancias de su contexto. La teología trabaja con una economía simbólica que incluye un camino particular de acceso a la “verdad” religiosa – su fundamento – así como una forma de administrar la sociedad religiosa que se genera a partir de allí.

La *dimensión disciplinar* es la tercera. Más allá que afirmamos que la teología tiene que ver con un tipo de saber construido por la comunidad de creyentes, una de sus dimensiones responde estrictamente al campo de lo académico. Aquí nos referimos al estudio de la *superficie diacrónica* de la teología en lo que respecta al desarrollo histórico de la fe, los diversos discursos dogmáticos en juego y los procesos hermenéuticos que se gestan en su camino. Por ello, la teología también elabora mediaciones metodológicas que sistematizan los procesos de construcción de sentido que le son propias, desde los diversos campos que entran en juego (Pannenberg, 1981; Lonergan, 2006; Tracy, 2006). Es aquí, además, donde encontramos la instancia de diálogo interdisciplinario de la teología con otras ciencias.

Por último, la *dimensión fenomenológica*. Con ello nos referimos concretamente a la especificidad de la teología con respecto a su objeto: la indagación sobre las implicancias del sentido del *Mysterium Tremendum* (Otto, 2005) o de *profundidad existencial* (Tillich, 1974) inherentes a la experiencia religiosa. La teología tiene su punto de partida en esta experiencia (de la cual emerge todo lo dicho anteriormente: lo confesional, lo público y lo disciplinar) para intentar indagar en torno a esa dimensión sagrada, trascendental y mistagógica del fenómeno en sí (la dinámica de la revelación), y reflexionar hermenéuticamente sobre el sentido último (místico) de la experiencia histórica a la que lo religioso, en tanto mecanismo y práctica, responde.

Concluyendo, la identificación de estas dimensiones nos permite contar con marcos alternativos desde los cuales ampliar el lugar hermenéutico de la teología, además de ubicar ciertos ejes transversales entre dos campos que suelen estar separados: el ámbito de lo académico y las dinámicas propias del fenómeno religioso.

TEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Hay dos puntos de partida para abordar la relación entre teología y antropología. En primer lugar, *la crítica al conocimiento científico desde el trabajo etnográfico*. La antropología ha cuestionado los parámetros científicos modernos, especialmente en lo que refiere, en palabras de Anthony Giddens, al “secuestro de la experiencia” (1991, p. 144-180), donde los marcos de análisis y de construcción del conocimiento son complejizados a la luz de la diversidad de contextos y la heterogeneidad del campo de estudio.

Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 11-44) habla del paso de un pensamiento abismal, característico de la modernidad (donde el conocimiento occidental crea un sistema de distinción entre lo visible e invisible, quedando esto último excluido como posible fundamento del conocimiento frente a la imposibilidad de la copresencia de ambos elementos), a uno posabismal como pensamiento ecológico (o ecología de saberes), donde los procesos epistemológicos son tan variados como la pluralidad de experiencias histórico-culturales. La ecología de saberes apela al conocimiento como inter-conocimiento (o, como afirma Jackson, 1998 desde una perspectiva fenomenológica, la *construcción intersubjetiva* del conocimiento antropológico).

Desde esta mirada, la teología puede ser considerada como un tipo específico de construcción del conocimiento, que intenta indagar sobre los mismos misterios e interrogantes (visibles e invisibles) con los que la ciencia se enfrenta. Algunos afirman que el elemento confesional impediría tomar la “distancia” necesaria para una investigación objetiva del fenómeno religioso, donde las percepciones particulares no entren en juego con los resultados. Pero diversos trabajos en torno al rol del antropólogo en el proceso etnográfico

fico han cuestionado dichas pretensiones metodológicas que proponen la supresión de lo subjetivo o, inclusive, la carencia de opciones éticas durante la investigación (Jackson, 1998; Turner, 2007). La antropología ha discutido los aprioris positivistas de la ciencia, ubicando el discurso, lo ritual, lo simbólico, la práctica del sujeto y la experiencia, como *locus* hermenéutico. En este sentido, lo religioso en tanto fenómeno y la teología en tanto marco epistemológico pueden ser ubicados como un campo más dentro de esta ecología de saberes.

El segundo elemento a tener en cuenta es *el lugar de la teología dentro de la complejización del estudio y determinación del fenómeno religioso*. Cesar Ceriani (2013) afirma que el término “religión” como concepto social representa una categoría analítica con fuertes limitaciones para explicar la pluralidad de elementos que se dan en las experiencias de fe. Por ello – afirma Ceriani – términos como *espiritualidad* o *estilo de vida* emergen como nuevas clasificaciones que permiten ubicar más efectivamente la complejidad y heterogeneidad de dinámicas que irrumpen a la hora de estudiar las prácticas religiosas.

Ahora bien, dichas tipificaciones no surgen desde “afuera” – o sea, desde la investigación socio-antropológica – sino, principalmente, desde adentro de las comunidades y discursos religiosos, ya que la limitación de estos conceptos tradicionales también influye en la descripción de las propias experiencias de los creyentes. Estos procesos emergentes tienen por objetivo cuestionar las cosmovisiones ortodoxas y proponer una alternativa a las visiones históricas, y desde allí posibilitar nuevas formas de comprensión de la experiencia religiosa desde nuevas claves, ligadas, por ejemplo, a los procesos de la vida cotidiana.

Es aquí donde vemos cómo terminología religiosa y categorías socio-antropológicas se pueden vincular para describir nuevos procesos dentro de las prácticas creyentes. Y es aquí, además, donde ingresa la teología como disciplina que permite una lectura de mayor profundidad en torno a estas intersecciones gestadas en los procesos experienciales dentro de las prácticas cotidianas de fe o espiritualidad, donde los discursos religiosos tradicionales, institucionales y dogmáticos son resignificados.

Considerando la teología en tanto disciplina, tal como mencionamos al inicio, existe una discusión en torno a la definición de su especificidad dentro del campo de las ciencias de la religión. En este sentido, la diferencia reside en la manera en que se aborda la experiencia religiosa (Blundell, 2000, p. 49), aunque también existen abordajes que enmarcan la similitud entre la metodología etnográfica y la teológica (Scharen; Vigen, 2011, p. 28-74). Etienne Higuét (2006) afirma que mientras las ciencias socio-antropológicas analizan los fenómenos externos, la teología se focaliza en los procesos internos de lo religioso. Desde una perspectiva antropológica – donde el lugar de las performances simbólicas y prácticas sociales son instancias de construcción de sentido – la distinción entre lo externo y lo interno, como propone Higuét, sería cuestionable. Por ello, aquí preferimos hablar más bien de *superficies sincrónicas y superficies diacrónicas* que se entrecruzan y redefinen en las experiencias religiosas. En este caso, la teología se focalizaría en la superficie diacrónica, pero sin separarse de la superficie sincrónica, a partir de la cual se historiza en un momento particular.

Desde una segunda perspectiva, existen trabajos – especialmente en los estudios poscoloniales – que ven a la antropología más como una hermenéutica de la cultura que una ciencia de la cultura (Scott, 1989), donde se enfatizan más específicamente los procesos de construcción de sentido que la búsqueda de normativas sociales. Desde este abordaje, podríamos afirmar que la teología también es una ciencia hermenéutica (Higuét, 2006) ya que, como vimos anteriormente, en ella se entrelazan necesariamente diversos elementos analíticos y epistemológicos, que indagan los procesos de interpretación y acción de los discursos en las comunidades de fe. Más concretamente, la teología también representa una práctica discursiva donde mito y rito van juntas (Macquarrie, 1976, p. 20).

Pierre Gisel (apud Higuét, 2006, p. 38) sostiene que las ciencias de la religión comparten al menos tres focos de referencia con la teología: referencia a lo absoluto (lo trascendente, lo Sagrado), a lo simbólico y ritual, y a los lugares de pertenencia, tradición y experiencia. Más concretamente, Joel Robins (2006), por su parte, propone que la noción de *alteridad* representa

uno de los elementos centrales de este vínculo, especialmente en relación a la importancia que poseen comprensiones como diferencia, otredad y trascendencia en ambos campos. Como resume Vitor Westhelle (2012), la teología trata de explicitar la paradoja y darle representación, mientras las ciencias tienden disimularlo.

Esta propuesta de vinculación hermenéutica entre ciencias sociales y teología nos lleva a comprender la relación entre estos campos no sólo desde una perspectiva pragmática o metodológica, sino epistemológica y, más aún, ontológica. De ahí, podemos conectarlas – en buena medida – con la dimensión fenomenológica de la teología que desarrollamos anteriormente. En otros términos, estos procesos parten desde la interacción y redefinición recíproca de los fundamentos constitutivos y puntos de partida de ambas disciplinas. De aquí que las ciencias sociales no representan sólo un “método” utilizado por la teología (ver la discusión de Mo Sung, 1994, sobre el uso del materialismo dialéctico en la teología de la liberación) sino que penetran en sus elementos constitutivos.

En esta dirección, emerge la necesidad de vincular tres elementos entre estos campos. Primero, *la dimensión de trascendencia como construcción/promoción de alteridad*. Esto significa que el sentido de trascendencia, tan propio del fenómeno religioso (y vinculado también a nociones como lo sagrado y el misterio), puede transformarse en una clave de lectura sociocultural, donde el “más allá” deviene en marco hermenéutico para la reinterpretación de los hechos como sentidos en construcción. Desde un abordaje teológico-filosófico existen diversos trabajos en esta dirección, como la teología del acontecimiento (Caputo, 2006) o algunas corrientes de teología posmoderna (Caputo; Scanlon, 2007). También encontramos propuestas desde la teología poscolonial (Rivera, 2010) y la teología latinoamericana (Hinkelammert, 2010).

El segundo elemento es el reconocimiento de *la imaginación teológica como imaginación social*. Cuando hablamos de imaginación teológica nos referimos al mismo discurso de fe, con sus mediaciones rituales y simbólicas, inherentes a la cotidianeidad de los sujetos creyentes y las comunidades de fe.

Los espacios religiosos y los discursos teológicos son instancias de construcción de sentido en vistas de los cambios en torno a la relación entre pluralización y construcción identitaria como marco de significación sociocultural y política. Esto lleva a la necesidad de ampliar la comprensión de la ontología teológica como su relación e inter-dependencia con las ciencias sociales.

Por último, y en conexión con el punto anterior, podemos mencionar *la pluralización de sujetos creyentes como pluralización de sentidos*. Aquí encontramos varios aspectos a resaltar. En primer lugar, la importancia de valorar al discurso religioso y teológico como marco de pluralización de significaciones (sociales, identitarias, culturales, políticas, etc.) En segundo lugar, la heterogeneidad de sujetos e instituciones que ello produce, también representa un aporte a la vinculación con temas centrales para las ciencias sociales, como los discursos alternativos y heterodoxos de identificación socio-política, y las transformaciones en el marco de las construcciones de instituciones sociales más allá de las definiciones tradicionales (nación, Estado, partido, ideología, entre otras).

CAMPO EVANGÉLICO, DISCURSO TEOLÓGICO PENTECOSTAL Y LA CONSTRUCCIÓN DE IMAGINARIOS SOCIO-POLÍTICOS EN ARGENTINA: UN ESTUDIO DE CASO

A modo de aplicación, utilizaremos las propuestas metodológicas desarrolladas en este trabajo – especialmente las dimensiones disciplinar y hermenéutica que vinculan a la antropología y la teología – para el análisis de una comunidad eclesial pentecostal en la ciudad de Buenos Aires: el Centro Cristiano Nueva Vida (CCNV). Esta iglesia representa uno de los grupos neopentecostales más grandes del país (supera los 30.000 miembros) y es reconocida como una de las “mega-iglesias” gestadas a inicio de los ’80 en pleno auge del pentecostalismo en el país. A partir del 2000, esta comunidad obtuvo un progresivo protagonismo en el campo de la incidencia social y política, tanto a través de sus actividades eclesiales como por su trabajo en

red con diversos movimientos, organizaciones y sectores partidarios (Panotto, 2013a, 2013b, 2013c).

Dado nuestro interés por ver el aporte de la teología al estudio socio-antrropológico del fenómeno religioso pentecostal partiendo del caso del CCNV, nos centraremos en dos problemáticas: el lugar de los modelos eclesiológicos – en especial de la llamada “iglesia celular” o modelo de espigas, en el caso del CCNV – y la centralidad que adquiere un concepto teológico dentro de los procesos de construcción de sentido, en este caso el de *reino de Dios*.

Antes que nada, debemos inscribir esta propuesta en la aludida discusión relacionada con la resignificación de la categoría de *campo evangélico* en Argentina – y dentro de él, las dinámicas específicas del pentecostalismo – a partir de los aportes de la teología. Una de las categorizaciones más utilizadas desde la sociología de la religión es la distinción propuesta por Hilario Wynarczyk (2009) entre el polo histórico liberacionista y el polo conservador bíblico. El primero nos remite a las comunidades europeas que se asentaron entre 1825 y 1850, entre las cuales encontramos las iglesias metodistas, valdenses, luteranas, reformadas, entre otras. Ellas se caracterizan por su vinculación con la teología liberal desarrollada a fines de siglo XIX, y más recientemente – a partir de la década del '60 – con movimientos de derechos humanos, la teología de la liberación, y con agrupaciones políticas y su referencialidad con el compromiso social. El segundo polo, por otro lado, se vincula con las iglesias que aterrizaron entre 1880 y 1925 a través de los movimientos misioneros y avivamentistas en Estados Unidos. Aquí pueden encontrarse las comunidades bautistas, hermanos libres, nazarenos, pentecostales, entre otros. Se encuentran en un espectro más conservador, tanto a nivel político como teológico.

Proponemos cuestionar esta distinción ya que creemos que ella no responde a todas las posibles excepciones que deben ser consideradas dentro del campo evangélico argentino. En el caso del CCNV, si seguimos estos parámetros, deberíamos situarla en el polo conservador bíblico, aunque encontramos la paradoja que – a diferencia de las características de dicho sector – esta comunidad posee diversas caracterizaciones distintivas y dife-

renciales. Por ejemplo, el pastor Guillermo Prein utiliza abordajes teológicos fuertemente vinculados a los postulados de la teología de la liberación, y el ingreso institucional a la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (conjunto de comunidades vinculadas al polo histórico liberacionista), hacen de este caso (como de muchos otros) una excepcionalidad dentro de la denominación “conservador bíblico”.

Desde una perspectiva antropológica, esta excepcionalidad se puede explicar desde la idea de práctica y experiencia religiosas como locus desde el cual se entrecruzan e hibridizan un conjunto de elementos eclesiológicos, dogmáticos y fenomenológicos dentro de incontables posibles procesos sociales en la cotidianidad tanto de los creyentes como de las comunidades en sí. Pero también podríamos decir, por ejemplo, que un abordaje estrictamente teológico en torno a las tradiciones en juego dentro de estas categorizaciones nos ayuda a problematizar y complejizar dichas distinciones dentro del campo evangélico.

En este sentido, podemos evocar a tres expresiones eclesiológicas que se entrecruzan y podrían dar lugar a otros elementos analíticos sobre las expresiones religiosas evangélicas en Argentina: el *congregacionalista tradicional*, el *congregacionalista crítico* y el *histórico ecuménico*. El congregacionalismo en su conjunto está ligado a los movimientos anabautistas del siglo XVI, también conocidos como los impulsores de la Reforma Radical. Estos grupos profundizaron algunos de los postulados de la reforma luterana dando mayor énfasis a la independencia de las comunidades locales, cuestionando con ello todo tipo de estructura centralizada, la sacramentalización de rituales litúrgicos y la unión con cualquier tipo de autoridad política.⁴

⁴ En este sentido, más allá de que Lutero cuestionó la unión entre el Papa, Roma y el poder político, sin la protección del Príncipe Federico III de Sajonia, el reformador no hubiera podido lograr su cometido. Los movimientos anabautistas, compuestos en su mayoría por campesinos y comerciantes, fueron más radicales al respecto, cuestionando fuertemente este tipo de vinculación. Es en este contexto que debemos ubicar la famosa disputa con Thomas Müntzer y la revolución campesina.

En resumen, el congregacionalismo define al espectro de iglesias cristianas que no poseen una estructuración institucional jerárquica y episcopal, dando énfasis a la autonomía de las comunidades (congregaciones) locales, sea en su organización institucional, lectura de la Biblia y construcción de doctrinas. Sin hacer un reduccionismo histórico – ya que no es posible encontrar un único referente institucional para este movimiento a nivel mundial – podemos decir que las actuales Iglesias Bautistas, Hermanos Libres, Alianza Cristiana y Misionera e inclusive el amplio espectro de las iglesias Pentecostales⁵, entre muchos otros, pertenecen a esta vertiente.

Por otra parte, en el modelo *histórico ecuménico*, encontramos como mayor referente al Consejo Mundial de Iglesias (CMI), cuyo origen remite a 1937, aunque con el comienzo de la Segunda Guerra Mundial su constitución definitiva se pospone hacia 1948. En términos generales, el CMI nuclea iglesias de una amplia gama de tradiciones, aunque en su mayoría pertenecen a las llamadas iglesias históricas. Pero podríamos definir la particularidad del CMI no tanto a partir de las tradiciones eclesiales que lo sustentan sino por el hecho de ser el organismo cristiano con mayor trayectoria en temáticas vinculadas a relaciones internacionales, geopolítica, diálogo interreligioso, contacto con organismos internacionales y Estados, abordando todo tipo de temáticas socio-políticas, culturales, económicas y ambientales. La expresión latinoamericana más representativa del CMI es el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), del cual son miembros las iglesias metodistas, luteranas, anglicanas, presbiterianas y algunas pentecostales.

La distinción entre congregacionalismo *conservador* y *crítico* se gesta con el surgimiento de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) en 1970. Dicha expresión nace de la iniciativa de un grupo de teólogos y académicos vinculados al trabajo con estudiantes universitarios evangélicos

⁵ Sabemos que las iglesias pentecostales representan un complejo universo con respecto al mundo de las organizaciones y jerarquizaciones eclesiales. De todas formas, ellas surgen de una reacción hacia el conservadurismo congregacionalista, con las cuales aún hoy comparten posturas teológicas y eclesiológicas.

pertenecientes a núcleos nacionales de la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (CIEE) en Argentina, Ecuador, Perú y distintos países de América Central. La FTL emerge como reacción al fundamentalismo presente en las iglesias evangélicas del continente, el cual atribuían a la teología implantada por las misiones norteamericanas que dieron origen a estas expresiones eclesiales desde mediados de siglo XX (a estos últimos nos referimos con la nominación de *congregacionalismo conservador*). Por otro lado, la aparición de la FTL surge como una respuesta crítica a lo que consideraban el otro extremo: las perspectivas liberacionistas, ecuménicas y liberales en general, que nosotros distinguimos aquí como *histórico ecuménico* (Escobar, 1987; Padilla, 1989).

Estas distinciones, sumando las cuatro dimensiones de lo teológico que hemos desarrollado, nos permiten complejizar las tensiones que existen entre instituciones eclesiales y discursos religiosos, los cuales distan de ser sólo excepciones aisladas. Constituyen la posibilidad de superar en nuestros análisis la forzada distinción entre dos únicos sectores, ya que muchas de las comunidades dentro del polo histórico liberacionista presentan discursos y prácticas conservadores, así como dentro de las tradiciones vinculadas al polo bíblico conservador encontramos comunidades, federaciones, seminarios y sujetos que toman posicionamientos más críticos, sea desde la propuesta de la FTL como también de la misma teología de la liberación y otras corrientes ecuménicas.

Entrando al aporte disciplinar de la teología al trabajo socioantropológico, proponemos analizar la eclesiología del CCNV. Esta iglesia posee alrededor de quince templos en diversas partes del país, utilizando el sistema de “espigas” paralelamente a la estructura tradicional de los lugares centrales de culto. Dicho sistema consiste en pequeños grupos que se reúnen cada semana en casas de familias o en alguno de los templos del Centro. La cantidad oscila entre 800 y 900 según la etapa del año. Dichos espacios son coordinados por un/a líder, que dirige un estudio bíblico y coordina un tiempo de oración por las necesidades de los asistentes.

Este modelo ha tenido diversos nombres a lo largo de los últimos veinte años, aunque inició bajo la denominación de “iglesia celular”, donde se pretende estructurar la comunidad eclesial en pequeños grupos bajo un liderazgo extendido, con el objetivo de alcanzar un crecimiento exponencial y un mayor alcance a las personas. En América Latina, el modelo más conocido es el G12, desarrollado por el pastor Cesar Castellanos en Bogotá, cuyo funcionamiento implica multiplicar grupos de doce en doce (como el número de las tribus de Israel), incrementando así la estructura de la iglesia (Castellanos, 2003; Mota, 2004).

Este prototipo fue analizado desde otros casos en Argentina, como los estudios de Joaquín Algranti (2005, 2007, 2008, 2010) sobre la iglesia Rey de Reyes. Este sociólogo llega a la conclusión de que las células son espacios básicos de socialización y construcción identitaria, a través de la facilitación de dinámicas participativas entre los asistentes, el tejido de redes vinculadas a discursos y experiencias cotidianas, y un más efectivo abordaje de temas coyunturales, relacionados con el contexto de los participantes. Esto nos muestra, por un lado, el modelo de iglesia celular como respuesta frente a la ineficacia de las estructuras eclesiológicas tradicionales dentro del campo evangélico, y por otro, como una propuesta de resignificación de los modos vinculares dentro de la comunidad eclesial, con el objetivo de lograr varios propósitos: mayor llegada a la membresía y a personas nuevas, relación con la cotidianeidad, crecimiento exponencial, entre otros.

Desde una perspectiva teológica, existe otro elemento central con respecto a la eficacia de este modelo, que es *el poder simbólico del mito de las primeras comunidades cristianas*. Desde las propuestas iniciales de la iglesia celular, se intenta rescatar la experiencia de las primeras comunidades cristianas descritas en Hechos de los Apóstoles 2.43-47 y 4.32-35, donde se las presenta como grupos con relaciones igualitarias que compartían bienes y alimentos, seguían juntos los rituales dados por los apóstoles, y cada día se sumaban más seguidores. Estas narrativas han sido históricamente evocadas en diversos momentos del cristianismo, como una forma de rememorar la pureza del origen (Eliade, 1981, p. 13 et seq.) y denunciar las circunstancias vigentes, con

el objetivo de construir prácticas y experiencias alternativas. Así lo hicieron los monasterios a partir del siglo V como modelos alternativos de vida en medio del Imperio romano, Lutero al denunciar la estructura vaticana y abogar por una nueva forma de cristianismo, los movimientos anabautistas al quebrar con las estructuras que la Reforma Magisterial, entre otros.

En resumen, las espigas o modelos celulares, además de representar espacios más dinámicos de socialización, evocan una tradición dentro del cristianismo – y con ello a un universo simbólico particular con mucha fuerza de evocación – que apela al regreso de las formas primarias y puras, al cuestionamiento de las estructuras hegemónicas y la alusión a una “simplicidad” que se contrapone a lo que ha sido “contaminado”. En otros términos, hay un valor estrictamente teológico inscripto en este modelo eclesiológico que se suma como instancia de resignificación de narrativas, dogmas y prácticas cotidianas.

Por último, el concepto de *reino de Dios* utilizado por el pastor principal del CCNV, Guillermo Prein, actúa como un puente – ahora desde la dimensión hermenéutica – entre una narrativa teológica y diversos procesos socio-antropológicos dentro de la comunidad. La idea de reino de Dios posee una larga tradición dentro del cristianismo. Desde el Antiguo Testamento – donde se denomina “reino de los cielos” – es evocado como una instancia donde se liberaría al pueblo de Israel de la opresión de los imperios de turno. Es proclamado por los profetas como una nueva coyuntura social y política, que llegaría a través de la intervención de Dios. En el Nuevo Testamento, el concepto de reino de Dios se personifica en la figura de Jesús y su ministerio, quien lo redefine a partir de sus prácticas de sanación, su denuncia al fariseísmo, su compromiso con las periferias del Imperio etc. (Sobrino, 1999).

La redefinición del concepto de reino de Dios también ha tenido un proceso particular dentro de la teología cristiana en América Latina. La categorización propuesta anteriormente nos permite distinguir tres vertientes: primero, la tradición de la teología de la liberación, que resignificó esta idea a través de un replanteamiento de la cristología en estudios sociológicos del texto bíblico y un énfasis en el Jesús histórico comprometido con los pobres (Vigil, 1991). Segundo, la corriente congregacionalista conservadora, que

tradicionalmente ha mantenido este concepto sumido a una escatología milenarista en torno al “fin de los tiempos”, aunque recientemente se ha desarrollado la idea de “reino de la ciudad” – especialmente posterior a la crisis argentina en 2001 – que ha enfatizado una dimensión de transformación social. Por último, encontramos el congregacionalismo crítico que ha cuestionado tanto la escatología milenarista de la línea conservadora como también la visión “inmanentista” de la teología de la liberación. En este sentido, pretende mantener una *tensión* entre los cambios actuales y la espera a una transformación total en un futuro (Schipani, 1989).

En el caso de los discursos del pastor Prein, la idea del reino es muy recurrente en sus estudios, escritos y predicaciones. Un slogan muy utilizado por él es el de “Cristo trajo el reino a nuestro patio”. Ya hemos analizado más específicamente este dicho en otro trabajo (Panotto, 2013c) Prein retoma muchos pasajes bíblicos, y utiliza autores que van desde la teología de la liberación hasta la FTL (René Padilla, Juan Stam, Jacques Ellul, Samuel Escobar, entre otros) Tal como dijimos, Prein realiza un abordaje que intenta mantener una tensión entre las dos corrientes interpretativas más importantes que hemos mencionado: el reino que influye en la historia hoy y la cosmovisión escatológica a futuro. Lo vemos en las siguientes palabras (Prein, 2014):

En tiempos de tanta confusión, el REINO DE JESÚS YA ESTÁ ENTRE NOSOTROS, su Iglesia, a quienes nos encargó llevarlo a las calles de cada pueblo y ciudad, al campo, a la montaña y el mar. Alcanzar a todos con su poder liberador, manifestado en la salvación personal y sus frutos en la santidad social. [...] Se trata entonces, de vivir sabiendo que Jesús vendrá, pero su Reino, que es muy diferente al poderío que la religión pretende, ya está entre nosotros, pero eso, no debemos quedarnos inmóviles esperando. Es tiempo de acción, para ello el Espíritu Santo prometido es derramado sobre nuestra generación con una potencia maravillosa (mayúsculas originales).

En esta cita podemos notar la tensión mencionada, además de la presencia del Espíritu Santo como entidad que acompaña al cumplimiento del reino en la historia. Este es, precisamente, uno de los elementos teológicos centrales del pentecostalismo, que asume la acción del Espíritu de manera particular,

en comparación con otros grupos evangélicos o cristianos en general. De esta manera, la “vida en el Espíritu” – desde la visión pentecostal – y la experiencia histórica del reino van de la mano.

Otro elemento central es la vinculación de la visión del reino desde el Jesús histórico con la vida cotidiana. Como mencionamos anteriormente, la teología de la liberación ha desarrollado esta perspectiva, en contraposición a otras cristologías dentro del campo cristiano. Pero uno de los elementos característicos del pentecostalismo ha sido, precisamente, la utilización de narrativas más ligadas a las vivencias cotidianas de sus miembros y la crítica a los discursos “dogmáticos” con respecto a dicho tema. De esta manera, se presenta a Jesús desde su caminar diario, conjuntamente con lo *numinoso* de su ministerio, dos dimensiones ellas que el pentecostalismo intenta entrecruzar en su propuesta de espiritualidad. Podemos encontrar esto en las siguientes palabras de Prein (2013):

JESÚS fue Maestro carpintero, cuando llevó el Evangelio al taller antes de salir a predicar. Fue Maestro de multitudes, pero también Maestro cocinero, cuando ya resucitado les preparó un asadito de peces a los discípulos que venían de pescar. Como Maestro evangelizó, sanó, resucitó muertos, multiplicó panes y peces, produjo pescas milagrosas, profetizó, pastoreó – conocía a las ovejas aún cuando no estaban en su rebaño como al prejuicioso Natanael –, juzgó – liberando asombrosamente a la mujer adúltera de las piedras legalistas religiosas –, enseñó, lavó pies, rompió las leyes de la física cuando caminó sobre las aguas enseñándonos que existen otros niveles físicos y metafísicos en la creación, sanó suegras, liberó endemoniados y discipuló pescadores, adolescentes, cobradores de impuestos y ocultos seguidores. De esa forma acercó el Reino de los Cielos a nuestro patio. Transformó al mundo sentando las bases para una nueva sociedad... las cuales desatendidas o tergiversadas por los analfabetos del lenguaje del cielo, destruyen todo lo que encuentran a su paso (mayúsculas originales).

En otra cita, vemos cómo Prein apela a esta tensión para cuestionar las posibles interpretaciones reduccionistas de dicho concepto teológico, en este caso utilizando y reinterpretando figuras políticas – el comunismo y el nacionalismo –, y abordando problemáticas vinculadas al campo de lo

socio-económico. La mención de estos temas son aplicados a una práctica ética relacionada a la cotidianidad de los creyentes y la propia comunidad (Prein, 2012):

Aún bien intencionados, bajo mi óptica, cometieron un grave error. Su nacionalismo, que los impulsó a preguntar sobre el futuro del “REINO”, los llevó a desarrollar una economía basada en la acumulación de recursos, “**TODOS LO DABAN TODO**”, y el asistencialismo: “**LE DABAN A CADA UNO SEGUN SU NECESIDAD**” [...] Todos sabemos que no hay economía que pueda subsistir si se consume el capital, sin producir. En sus tiempos de cristiano fogoso, Carl Marx leyó esta Palabra interpretando que mostraba un modelo de la sociedad deseada por JESÚS, de ahí el nacimiento de un concepto: EL COMUNISMO. De allí que bajo esa filosofía política y económica nadie puede ser dueño de nada: “**NADIE DECÍA SER SUYO PROPIO NADA DE LO QUE POSEÍA**”. Románticamente atractivo, aún con la **ABUNDANTE GRACIA** que había sobre ellos, esto no pudo evitar dos consecuencias contundentes: 1. Se quedaron en Jerusalén cuando JESÚS les había mandado salir fuera de Jerusalén y de Israel. **NO ENTENDIERON LA UNIVERSALIDAD DEL EVANGELIO** y sobre todo que **EL REINO DE JESÚS NO ES DE ESTE MUNDO** [...] 2. La quiebra económica llegó a la comunidad de Jerusalén [...] (mayúsculas originales).

Ahondar en el concepto de reino utilizado por Prein desde una perspectiva teológica nos permite vislumbrar los siguientes elementos. Primero, la compleja hibridación en la comprensión identitaria de la comunidad. En este sentido, el reconocimiento de elementos propios de la tradición pentecostal junto a relecturas de perspectivas evangélicas tradicionales y aportes de teologías críticas, nos deja ver las variadas corrientes que entran en juego a la hora de analizar una identificación identitaria, la cual dista de ser homogénea y delimitada.

Segundo, la proyección y reapropiación de marcos discursivos políticos desde un sentido teológico. En el discurso de Prein, como vimos, Jesús se relaciona con Marx, y la práctica de las primeras comunidades religiosas son comunistas. Aquí se produce un juego de doble vía, donde las nociones

políticas e ideológicas se ubican dentro del marco de sentido religioso, y a su vez éstos son resignificados a la luz de su relectura bíblico-teológica.

Tercero – y en conexión con esto último – vemos con mayor claridad la relación entre las dinámicas cotidianas de los creyentes y los imaginarios socio-políticos. En otras palabras, hay una proyección política de las vivencias cotidianas de los creyentes a partir de la reelaboración teológica – presentada por Prein a través de una cuidadosa y casi impermisible conexión retórica de cosmovisiones socio-políticas.

En resumen, un análisis estrictamente teológico de una narrativa religiosa nos posibilita encontrar pistas que nos muestran, desde su *superficie diacrónica* (o sea, desde los aspectos histórico-dogmáticos que aparecen) ciertos elementos que nos dejan ver otros factores del fenómeno que no se dilucidan solo en una *superficie sincrónica* (o sea, en la historización específica del fenómeno religioso). En otras palabras, los elementos socio-políticos que emergen en el discurso religioso – más allá de los aspectos contextuales e históricos que entran en juego en el *locus* de su evocación – cobran otro matiz al profundizar en las concepciones teológicas que entrelazan.

CONCLUSIONES

En este artículo hemos enfatizado sobre la importancia que posee la teología en tanto disciplina, para el diálogo con las ciencias de la religión en el estudio interdisciplinario del campo. Identificando algunos prejuicios y reduccionismos con respecto al estatus de la teología, propusimos ampliar su definición a partir del reconocimiento de diversas dimensiones que hacen de esta disciplina un marco de utilidades muy diversas, a partir de las cuales se pueden crear variados puentes con las ciencias de la religión.

En este sentido, es posible construir una relación entre estos dos campos a través de la interconexión entre las superficies sincrónicas y diacrónicas del fenómeno religioso, lo cual requiere de la identificación de la especificidad que poseen los discursos teológicos – tanto en su desarrollo histórico como

en su complejidad dogmática, y con ello todas las herramientas necesarias para su estudio —, y su lugar particular dentro de las dinámicas del fenómeno religioso, a partir de la capacidad que poseen para resignificar sentidos sociales.

El estudio de la demarcación del campo evangélico argentino y las vivencias en el CCNV nos permitieron visualizar que la teología puede ser utilizada para complejizar ciertas categorizaciones analíticas como también percibir, desde otra perspectiva, la profundidad del impacto que poseen prácticas institucionales y discursivas a través de la utilización de idearios teológicos en relación con experiencias y discursos socio-políticos.

REFERENCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta*: comentario a la carta de los Romanos. Madrid: Trotta, 2006.
- ALGRANTI, Joaquín. Rey de Reyes: hacia una problematización del poder. *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, v. 17, p. 19-37, 2005.
- _____. La política en los márgenes: estudio sobre los espacios de participación social en el neo-pentecostalismo. *Caminhos*, Goiânia, v. 5, n. 2, p. 361-380, jul./dez. 2007.
- _____. De la sanidad del cuerpo a la sanidad del alma: estudio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neo-pentecostalismo argentino. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 179-209, 2008.
- _____. *Política y religión en los márgenes*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 2010.
- BADIOU, Alain. *San Pablo*: la fundación del universalismo. Barcelona: Anthropos, 1999.
- BLUNDELL, Boyd. Theological Manners: How Theologians Should Behave in Public. In: BARNES, Michael (Ed.). *Theology and the Social Sciences*. New York: Orbis, 2000. p. 43-55.
- BOFF, Clodovis. *Teología de lo político*. Salamanca: Sígueme, 1982.

CAPUTO, John. *The weakness of God: a theology of the event*. Indianapolis: Indiana University Press, 2006.

CAPUTO, John; SCANLON, Michael. *Transcendence and beyond: a post-modern inquiry*. Indianapolis: Indiana University Press, 2007.

CASTELLANOS, Cesar. *La revelación de la cruz*. Bogotá: G12 Editores, 2003.

CERIANI, Cesar. La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Cultura y Religión*, v. 7, n. 1, p. 10-29, enero/jun. 2013.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Una epistemología del sur*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.

_____. *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Prometeo Libros/CLACSO, 2010.

ELLACURÍA, Ignacio. Teología de la liberación y marxismo. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 7, n. 20, p. 109-135, 1990.

ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona: Guadarrama, 1981.

ESCOBAR, Samuel. *La fe evangélica y las teologías de la liberación*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1987.

GIDDENS, Anthony. *Modernity and Self-Identity*. California: Stanford University Press, 1991.

HAINSWORTH, Deirdre King; PAETH, Scott. *Public Theology for a Global Society: essays in honor of Max L. Stackhouse*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

HIGUET, Etienne A. A teologia em programas de Ciências da Religião. *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 9, p. 37-51, maio 2006.

HINKELAMMERT, Franz. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José: DEI, 2010.

JACKSON, Michael. *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

- LONERGAN, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- MACQUARRIE, John. *God-talk: el análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- MARTÍNEZ, Gaspar. *Confronting the Mystery of God: Political, Liberation and Public Theologies*. New York: Continuum, 2001.
- MILLBANK, John. *Teología y teoría social: más allá de la razón secular*. Barcelona: Herder, 2004.
- MOTA, Roberto. *El modelo para iglesias en células*. Bogotá: G12 Ediciones, 2004.
- MO SUNG, Jung. *Economía: tema ausente en la teología de la liberación*. San José: DEI, 1994.
- NEUTZLING, Inácio. *A teologia na universidade contemporânea*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
- OTTO, Rudolf. *Lo santo*. Madrid: Alianza, 2005.
- PADILLA, René. Liberation Theology: an appraisal. In: SCHIPANI, Daniel (Ed.). *Freedom and Discipleship Liberation Theology in an Anabaptist Perspective*. Maryknoll: Orbis Books, 1989. p. 34-50.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Teoría de la ciencia y teología*. Madrid: Libros Europa, 1981.
- PANOTTO, Nicolás. Religión y nuevas formas de militancia: pentecostalismo y política en Capital Federal. *Proyecto*, Buenos Aires: CESBA, año 24, n. 61-62, p. 203-221, 2013a.
- _____. Lo religioso y sus reapropiaciones de lo político: las comunidades eclesiales como sujetos subalternos. In: JORNADAS INTERDISCIPLINARIAS DE JÓVENES INVESTIGADORES EN CIENCIAS SOCIALES, 1., 2013, Buenos Aires. *Actas...* Buenos Aires: IDAES/UNSAM, 2013b. p. 137-154. Disponible en: <<http://www.idaes.edu.ar/sitio/noticias/280/Mesa%209.pdf>>. Consultado el 13 abr. 2015.

_____. Pentecostalismo y construcción de identidades sociopolíticas. *Desafíos*, Bogotá, v. 26, n. 2, p. 73-96, 2014.

PREIN, Guillermo. *La comunidad de pasión y poder*. 2012. Disponible en: <<http://www.guillermoprein.com/2012/07/devocional-1-la-comunidad-de-pasion-y-poder.html>>. Consultado el 13 abr. 2015.

_____. *Le llamaban maestro*. 2013. Disponible en: <<http://www.cordialmentepxg.com/2013/04/22/le-llamaban-maestro/>>. Consultado el 13 abr. 2015.

_____. *Incluso en estos tiempos*. 2014. Disponible en: <<http://www.guillermoprein.com/2014/06/incluso-en-estos-tiempos-3.html>>. Consultado el 13 abr. 2015.

RIVERA, Mayra. *The Touch of Transcendence: a Postcolonial Theology of God*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.

ROBERTS, Richard. *Religion, Theology and the Human Sciences*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002.

ROBBINS, Joel. Social thought and commentary: anthropology and theology: an awkward relationship? *Anthropological Quarterly*, v. 79, n. 2, p. 285-294, Spring 2006.

SCHAPER, V.; WESTHELLE, V.; OLIVEIRA, K.; GROSS, E. (Org.). *Deuses e Ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos Editora/ EST, 2012.

SCHAREN, Christian; VIGEN, Aana (Ed.). *Ethnography as Christian Theology and Ethics*. New York: Continuum, 2011.

SCHIPANI, Daniel (Ed.). *Freedom and Discipleship: Liberatin Theology in an Anabaptist Perspective*. Maryknoll: Orbis Books, 1989.

SCOTT, David. Locating the anthropological subject: postcolonial anthropologists in other places. In: CLIFFORD, James; DHARESHWAR, Vivek. *Traveling Theories, Traveling Theorists*. Santa Cruz, California: Center for Cultural Studies, 1989. p. 74-84.

- SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Tomo I. Fe e ideología. Madrid: Cristiandad, 1982.
- SOARES, Afonso; PASSOS, João (Org.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- SOBRINO, Jon. *Jesús en América Latina*. Santander: Sal Terrae, 1982.
- _____. *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas*. Madrid: Trotta, 1999.
- STACKHOUSE, Max L. *Public Theology and Political Economy*. Grand Rapids: Eedmans, 1987.
- TAYLOR, Mark Lewis. *The Theological and the Political*. Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- TILLICH, Paul. *Teología de la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.
- TURNER, Edith. Introduction to the Art of Ethnography. *Anthropology and Humanism*, v. 32, issue 2, p.108-116, Dec. 2007.
- USARSKI, Frank; PASSOS, João Décio (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- VALENTIN, Benjamin. *Mapping Public Theology: Beyond Culture, Identity and Difference*. New York: TPI, 2002.
- VATTIMO, Gianni. *Creer que se cree*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- VIGIL, José María (Ed.). *La opción por los pobres*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- VON SINNER, Rudolf. *The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology Focused on Citizenship*. Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2012.
- VON SINNER, Rudolf; CALVACANTE, Ronaldo (Ed.). *Teologia Pública: Em Debate*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

VON SINNER, Rudolf; JACOBSEN, Eneida; ZWETSCH, Roberto (Ed.). *Teologia Pública: Desafios Sociais e Culturais*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

WESTHELLE, Vitor. Desabusando o deus das lacunas. In: SCHAPER, V.; WESTHELLE, V.; OLIVEIRA, K.; GROSS, E. (Org.). *Deuses e Ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos Editora/EST, 2012. p. 19-30.

WYNARCZYK, Hilario. *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: UNSAM Edita, 2009.

ZALZMAN, Marcela. *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*. México: FLACSO, 1997.

ŽIŽEK, Slavoj; GUNJEVIĆ, Boris. *El dolor de Dios: inversiones del apocalipsis*. Madrid: Akal, 2013.

Recebido em: 03/08/2015

Aprovado em: 14/09/2015