

El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos¹

María Julia Carozzi

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas Universidad Católica
Argentina.

Instalado en este ámbito por Frigerio (1997), aunque al mismo tiempo lo utilizaba Marostica (1997) en su tesis sobre el movimiento evangélico en Argentina, el concepto de marco interpretativo está siendo hoy empleado en diversos trabajos que estudian movimientos religiosos en el cono sur (Oro 1997, Carozzi 1997 a y b, Semán y Moreira 1997).

En el presente intento explorar una de las formas en que los movimientos logran consolidar nuevas maneras de interpretar y organizar la experiencia resultando en lo que se ha dado en llamar marcos interpretativos: la reproducción de situaciones habituales sistemáticamente transformadas.² Aunque con el término “movimiento” denomino cualquier esfuerzo colectivo por modificar los modos instituidos de hacer en una sociedad, los ejemplos presentados provienen exclusivamente de estudios de movimientos religiosos.

El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos sociales y religiosos.

En los estudios de movimientos sociales, de donde lo tomaron los estudiosos de movimientos religiosos, el de marco interpretativo es un concepto que designa esquemas de interpretación y se define por su función orientadora y organizadora de la experiencia. Para citar a los dos autores que más han elaborado sobre el lugar de los marcos interpre-

¹ Agradezco tanto a Alejandro Frigerio como al evaluador anónimo de la revista *Sociedad y Religión* sus lecturas críticas y valiosos comentarios a versiones anteriores de este trabajo.

² En “movimiento”, -y en línea con esfuerzos anteriores de Hannigan (1991), Gauss (1993) y Marostica (1997) por conciliar dos tradiciones de investigación divorciadas- incluyo aquí los movimientos sociales y religiosos.

tativos en los movimientos sociales, "marco interpretativo".

"designa un esquema de interpretación que simplifica y condensa el mundo allí fuera' mediante la selectiva puntuación y codificación de objetos, situaciones, eventos, experiencias y secuencias de acciones que se encuentran en el medio donde uno está presente. En palabras de Goffman, los marcos permiten a los individuos "ubicar, percibir, identificar y etiquetar eventos del espacio vital del individuo o del mundo más amplio (1974: 21)" (Snow y Benford 1992:137).³

Gamson, Fireman y Rytina (1982) han afirmado que la superposición de un "marco de injusticia" aplicado a diversas situaciones está en el origen de los movimientos reivindicatorios. Posteriormente Snow, Benford, Hunt, Rochford y Worden (Snow, Rochford, Worden y Benford 1986 ; Snow y Benford 1988; Snow y Benford 1992; Benford 1993; Hunt, Benford y Snow 1994) han elaborado sobre las características de los marcos interpretativos que tienen la capacidad de movilizar a la acción colectiva. Estos marcos subrayarían la seriedad, injusticia o inmoralidad de ciertas condiciones del mundo social y designarían los agentes culpables (individuos, procesos o estructuras colectivas) (diagnostic framing) de tal condición, las líneas de acción para solucionarlas y los agentes responsables de su solución (Snow y Benford 1992). Al mismo tiempo empaquetarían una serie de eventos y experiencias en una forma relativamente unificada y significativa.

En sus estudios, estos autores han prestado más atención al contenido del discurso como lugar de consolidación de marcos interpretativos que a otras formas de acción social concertada. Tarrow (1992 y 1994) y McAdam (1996), por su parte, han llamado la atención hacia el carácter dialéctico de la relación entre la difusión de nuevos marcos interpretativos y la puesta en práctica de nuevas formas de protesta en la movilización hacia la acción. Para estos autores la acción colectiva es uno de los escenarios en que los nuevos significados son producidos, no sólo la reproducción de significados creados en el discurso.

El concepto de marco interpretativo llegó a los estudios de movimientos religiosos

³ La traducción es mía, su versión original es la siguiente: "the concept of frame (...) refers to an interpretive schemata that simplifies and condenses the "world out there" by selectively punctuating and encoding objects, situations, events, experiences, and sequences of actions within one's present environment In Goffman's words, frames allow individuals "to locate, perceive, identify and label" events within their life space or the world at large (1974:21) (Snow y Benford 1992: 137)

en Cono Sur por dos vías. Por un lado Mathew Marostica (1997) lo empleó en su estudio del proceso mediante el cual los evangélicos en Argentina se transformaron en un movimiento cohesionado, a partir de una condición histórica de antagonismo. Empleando un concepto desarrollado por Snow y Benford (1992) y teniendo en cuenta las observaciones de Tarrow (1994) sobre los ciclos de protesta, el autor muestra como los primeros líderes carismáticos del movimiento evangélico construyeron un marco interpretativo maestro, una orientación de carácter general, que a un tiempo sirvió de base y condicionó la elaboración de marcos específicos por parte de los líderes posteriores. En su conjunto, estos marcos enfatizarían el culto carismático, la sanidad espiritual y la prosperidad.

Simultáneamente Frigerio (1997) ha estudiado los procesos de alineamiento de marcos interpretativos en los templos de religiones afro-brasileñas en Buenos Aires. Para ello se basó en el primer trabajo en que Snow, Rochford, Worden y Benford (1986) empleaban el concepto. En él, los autores llamaban la atención hacia el alineamiento de marcos, designando con este término: los "procesos cognoscitivos que enlazan las orientaciones interpretativas de los individuos y los movimientos sociales, de modo que un grupo de intereses, valores y creencias de los individuos aparezcan como congruentes y complementarias con las actividades, fines e ideología de los movimientos"

En palabras de Frigerio, estos autores:

"Consideran que existen cuatro tipos de frame alignment:

1) frame bridging: cuando se relacionan dos marcos interpretativos ideológicamente congruentes con respecto a un problema particular, pero que estaban estructuralmente desconectados. Implica la conexión de un grupo organizado con agregados de individuos que comparten quejas e interpretaciones comunes pero que no tienen la base organizativa para expresar su descontento y para actuar en la consecución de sus intereses

2) frame amplification: cuando se amplían y refuerzan sólo algunos aspectos del marco interpretativo anterior (relacionados con un tema en particular, un problema, o

ciertos eventos)

3) frame extension: cuando un grupo, para mostrar sus objetivos y actividades como congruentes con los valores e intereses de los posibles miembros, extiende los límites de su marco para incluir intereses que son secundarios para sus objetivos pero de importancia para sus potenciales seguidores

4) frame transformation: cuando las causas y valores de los grupos no sólo no resuenan con, sino que aparecen como contrarios a *estilos de vida convencionales*, el grupo debe transformar el marco interpretativo anterior, eliminando viejas formas de comprender, reenmarcando creencias erróneas y desarrollando nuevos valores en los miembros. Esta transformación usualmente se desarrolla a través de la conversión."

Como es dable observar, estas cuatro estrategias varían en relación a la medida en que descansan, en un extremo, en los valores y predisposiciones preexistentes y, en el otro, en la producción de significados alternativos que se diferencian de las creencias previas de los individuos (Tarrow 1992).

Subsecuentemente, otros estudiosos de movimientos religiosos como Oro (1997) Carozzi (1997) y Semán y Moreira (1997) han aplicado este mismo concepto al análisis de las prácticas de la Iglesia Universal del Reino de Dios en Brasil, la Nueva Era y la misma Iglesia Universal en Buenos Aires, respectivamente. Este conjunto de trabajos, además de aplicar el concepto a movimientos religiosos, recupera el rol de la organización de situaciones sociales en la transformación de marcos interpretativos y muestra que la articulación entre los marcos interpretativos de un movimiento y los esquemas de interpretación previos de los adherentes no es sólo el producto de la acción intencional de los líderes para convencer a los potenciales adherentes (Johnston 1995: 228) sino también el resultado de un proceso de interpretación por parte de los últimos, que los ponen en relación con eventos, situaciones y personajes conocidos. Finalmente Carozzi (1997), abrevando en un trabajo de Hunt, Benford y Snow (1994) ha analizado las relaciones entre marco interpretativo y definiciones de la identidad en el complejo alternativo/nueva era en Buenos Aires, señalando el surgimiento de un nuevo campo de atribuciones identitarias que, cuando los movimientos ofrecen servicios a la comunidad, se agrega al de

protagonistas, antagonistas y observadores: el de los usuarios de los servicios que el movimiento ofrece.

La definición de marco interpretativo adoptada en este trabajo

En el presente trabajo, parto del supuesto de que las personas desarrollan en la práctica y a partir de su interacción con otros, esquemas más o menos estables de interpretación y organización de su experiencia. Un esquema interpretativo constituye un "paquete" de conocimiento, un conjunto de expectativas que se construye a partir de la experiencia de la asociación recurrente de los mismos elementos en diferentes instancias (Mandler 1984). El esquema permite predecir ante la presencia conjunta de algunos de estos elementos, la presencia de los demás que habitualmente se encuentran junto con ellos. Algunos de estos esquemas, toman la forma de situaciones sociales, que relacionan lugares, participantes, objetos, roles, secuencias de acciones, distribución espacial, códigos de habla y fines de la interacción, de modo que a partir de la presencia de algunos de ellos el actor social anticipa la presencia de los otros. Los esquemas de situación se internalizan mediante la participación en situaciones sociales habituales en que rutinariamente se repiten los mismos elementos asociados (Goffman 1963,1974) |

Lo que llamamos marcos interpretativos de un movimiento constituyen, desde esta perspectiva, mecanismos de selección, énfasis, magnificación y reorganización de algunos de los objetos, lugares, participantes, roles, secuencias de acciones, códigos de habla y fines que conformaban los esquemas previamente incorporados por los líderes y los adherentes actuales y potenciales de dicho movimiento. Es decir que, a diferencia de la definición ofrecida por Snow y Benford (1992) - citada más arriba en este trabajo- que equipara marcos y esquemas interpretativos, y evitando los problemas que acarrea otorgar dos nombres diferentes a un mismo concepto, defino los marcos de movimientos sociales y religiosos por su función transformadora de los esquemas interpretativos previos. Como señala Goffman, en las conclusiones de Frame Analysis, esquemas y marcos (a los que el llama marcos primarios y secundarios) se definen por su mutua relación, constituyendo los segundos una transformación de los primeros.

He asumido que los esquemas de situación se internalizan mediante la participación en situaciones sociales habituales en que rutinariamente se repiten los mismos elementos asociados. Propongo entonces que para transformar estos esquemas, los movimientos sociales o religiosos deben organizar situaciones que modifiquen esta asociación, agregando, modificando o substituyendo algunos de los elementos habitualmente presentes en las mismas. En palabras de Goffman:

"si uno quiere lograr una vulnerabilidad en el mundo, especialmente el mundo cotidiano, veamos como una actividad puede ser puesta en clave y luego creemos esa clave. Desde aquí uno puede apreciar que para transformar una actividad debe encontrarse una manera de alterarla sistemáticamente pieza por pieza. Y para hacerlo lo que se necesita es una infraestructura de algún tipo, esto es, un patrón de la actividad, una fórmula estructural que se repita en la actividad [un esquema]. Una vez que este diseño repetido es hallado, algo de él se puede cambiar o alterar y, cuando se lo logra, tendrá un efecto generador, transformando sistemáticamente todas las instancias de la clase e, incidentalmente, socavando el sentido anterior de los actos". (Goffman: 1974, 493)

Goffman ha denominado clave a esta transformación sistemática de situaciones, que impone un marco interpretativo sobre su esquema previo. Entiendo, entonces, por clave un conjunto de alteraciones sistemáticas que cuando aplicadas a diferentes situaciones sociales imponen un mismo marco a los esquemas previos de dichas situaciones. Una clave actúa por inclusión y exclusión (Bateson 1985) deja de lado personas, acciones, objetos, fenómenos, intenciones y relaciones que resultaban relevantes para el esquema original de la situación pero que no se encuentran presentes en la situación transformada. Al-mismo tiempo, puede señalar como relevantes a la situación participantes (Dios, los Orixas, los ancestros, la burocracia, el imperialismo, la mafia), acciones (las operaciones del capitalismo salvaje, la posesión por espíritus, la sanación, la conspiración acuariana), objetos y fenómenos (la energía, los ovnis, el karma, la globalización, la modernidad, la nueva era) que no estaban presentes en el esquema previo de la situación. La clave designa, entonces una transformación sistemática de situaciones sociales reales, en tanto el marco interpretativo constituye una transformación sistemática de sus esquemas mentales. La

participación sostenida en situaciones transformadas por una misma clave conduciría a la internalización de un marco, la incorporación de un esquema modificado.

Los sociólogos que aplicaron el concepto de marco interpretativo a la producción de los medios de comunicación (Tuchman 1978, Gitlin 1980, Lang y Larig 1983) han empleado un concepto similar al de clave. Los medios de comunicación aplicarían modificaciones sistemáticas a las situaciones sociales que reproducen, imponiéndoles un marco interpretativo.⁴

Mi hipótesis es que, para que el marco de un movimiento sea adoptado por sus adherentes como un nuevo esquema de organización de su experiencia, el movimiento debe organizar y reproducir situaciones transformadas por una misma clave y lograr que los adherentes potenciales participen en forma sostenida y frecuente en tales situaciones. Eventualmente estos participantes frecuentes internalizarán el marco como un nuevo esquema, un nuevo conjunto de expectativas que aplicarán a otras situaciones, fuera de las organizadas por el movimiento. En lo que resta de este trabajo me propongo mostrar algunas de las formas en que los movimientos religiosos instauran marcos interpretativos reproduciendo situaciones sociales habituales a las que aplican sistemáticamente un mismo conjunto de transformaciones.

La reproducción de situaciones habituales en clave y la internalización consolidación de marcos interpretativos en movimientos religiosos del Cono Sur.

Una relectura de los trabajos que han abordado el tema del alineamiento de marcos interpretativos en el cono sur permite identificar algunos de los contextos en que tales movimientos reproducen situaciones habituales, transformándolas mediante la imposición

⁴ Particularmente en el caso de las noticias esta transformación no implicaría necesariamente para el lector o el televidente una disminución en el grado de realidad atribuido a la situación representada, particularmente cuando desconoce la versión original de la misma. Volviendo a Bateson "todos respondemos casi automáticamente a los titulares de los diarios, como si esos estímulos fueran indicaciones de objeto directas referidas a sucesos de nuestro entorno, en vez de ser señales aderezadas y transmitidas por seres humanos, tan complejamente motivados como nosotros" (Bateson 1985: 206).

de una misma clave (Frigerio 1997, Oro 1997, Carozzi 1997a y b, Semán y Moreira 1997). Estos contextos incluyen: la reproducción de situaciones sociales habituales; la representación verbal de situaciones que se produce en el ámbito de la consulta, la prédica y el testimonio; y la representación dramática de situaciones que se produce en secuencias rituales. Caracterizaremos brevemente cada uno de estos contextos, empleando ejemplos extraídos de la literatura citada.

La organización de situaciones transformadas

Una de las formas estudiadas en que los movimientos religiosos superponen una clave a las situaciones habituales, es la organización, por parte de sus miembros, de réplicas sistemáticamente transformadas de tales situaciones. La clave en este caso consiste en la transformación sistemática de los elementos de la situación que conforman su esquema.

Por ejemplo, se ha observado que los participantes en el complejo alternativo/nueva era en Buenos Aires transforman consistentemente las situaciones terapéuticas y pedagógicas que organizan (Carozzi 1997a y b). Las modificaciones subrayan la autonomía del paciente o el alumno señalando su protagonismo, reducen la centralidad de la presencia del terapeuta, sus acciones y su intervención en la situación y focalizan la atención en las acciones del primero y en las relaciones que establece consigo mismo -su "yo superior" su "guía interior" su "chispa divina", su "centro" o su cuerpo. Estas modificaciones incluyen cambios en:

a. el nombre y los símbolos de las identidades de rol -los terapeutas y maestros se definen como coordinadores; quienes emplean versiones modificadas de la danza o el ejercicio físico evitan los maillots, los masajistas, evitan los delantales y los psicoterapeutas los trajes y tailleurs.

b. el nombre de las situaciones -en vez de sesión terapéutica o clase se anuncian como talleres;

c. el fin o propósito explícito de los encuentros -que se anuncian como dirigidos a la autosanación, la autoasistencia, la auto-ayuda, el autoperfaccionamiento y la

autotransformación;

d. el estilo lingüístico empleado -se evitan los imperativos y los juicios críticos, se usa profusamente el verbo sentir que reemplaza al pensar o creer;

e. las acciones -se realizan ejercicios con los ojos cerrados, se dirige la atención a de los alumnos y pacientes a lo que sienten al hacerlos.

f. el ambiente donde se realiza el encuentro -se evitan los espejos en los encuentros que incluyen danza o ejercicios corporales, las camillas en las sesiones terapéuticas y de masajes, los divanes en las sesiones psicoterapéuticas;

g. las normas para realizar las acciones - se prohíbe copiar al maestro, atender a las formas, esforzarse por hacer bien las cosas y criticarse, se alienta el atender a lo que "sale de uno" y aceptarlo

Este conjunto de modificaciones constituye una clave invariable que cuando superpuesta a cualquier situación permite identificarla como parte del complejo alternativo o como un "seminario de la nueva era" aún cuando sus organizadores no se identifiquen con la etiqueta. La superposición de esta clave a todas las situaciones terapéuticas y pedagógicas organizadas dentro del complejo enfatiza el protagonismo de quien participa en el taller en busca de su autotransformación, autoasistencia y autosanación; de las acciones que él realiza y de las relaciones que establece consigo mismo. Al mismo tiempo la presencia de la clave excluye de la atención el rol, el saber, las acciones y la participación del terapeuta y el maestro que constituían los agentes responsables de la curación y la enseñanza en los esquemas previos de la situación terapéutica y docente. La participación repetida en estas situaciones transformadas parece resultar en la internalización de un marco interpretativo que subraya la autonomía y la relación consigo mismo del alumno/paciente desenfatiando la acción del maestro/terapeuta. (Carozzi 1997 a y b)

La representación verbal de situaciones

En otros casos, la clave del movimiento no se superpone a la situación inmediatamente presente sino a situaciones que son evocadas mediante el discurso. La

capacidad de la representación verbal de situaciones para transformarlas sistemáticamente se funda en la libertad que otorga al hablante para incluir personajes, acciones, relaciones y objetos que no estaban presentes en el esquema original de la situación -haciéndolos aparecer como relevantes- y, al mismo tiempo, excluir otros que sí lo estaban (Johnston, 1995). Esta capacidad del discurso parece verse aumentada en dos contextos. Primero, cuando en un diálogo uno de los participantes expone situaciones en las que ha participado y otorga mayor conocimiento, poder y autoridad al otro participante en la correcta y adecuada definición de las situaciones que le presenta. Este es el caso de la consulta a especialistas para resolver problemas personales. El otro tipo de situación en que se potencia el poder transformador de la representación verbal está constituido por aquellas instancias en que un mismo hablante monopoliza la interacción y tiene, por lo tanto, libertad para elegir qué situaciones reproducir y qué participantes, relaciones, acciones, objetos etc. incluir y excluir sin que otros participantes puedan intervenir para impugnar esta selección. Este es el caso de la prédica.

La consulta

Una forma habitual en que una clave se superpone a situaciones representadas verbalmente es la consulta. En ella los consultantes presentan la situación ante quien, desde el movimiento, ofrece sus servicios y este sobreimpone alteraciones sistemáticas a tales situaciones. Foucault llama confesional a este mecanismo de transformación de situaciones verbalmente representadas. El autor lo describe como un ritual de discurso en el cual el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado y que se despliega en una relación de poder, ya que se produce en la presencia de otro, que no es simplemente el interlocutor sino la instancia que requiere la confesión e interviene para juzgarla. Este mecanismo produciría un "discurso verídico" que tiene efectos en aquel que expone su vida frente al especialista. (Foucault 1996:82). Ya Bateson (1985) había señalado que la consulta psicoanalítica constituía una instancia de internalización de marcos interpretativos. En la sesión psicoanalítica la familia original del psicoanalizado y sus relaciones con ella son consistentemente señalados como relevantes por el profesional en situaciones que el

paciente reproduce verbalmente (Foucault 1996 : 137). En las religiones afro-americanas quienes ofrecen las consultas aplican a las situaciones relatadas por los consultantes, modificaciones sistemáticas en que la intervención de los orixas, u otras entidades, y las relaciones que el consultante o sus conocidos establecen con ellos en forma de ofrendas rituales, se presentan como causas de las situaciones relatadas. Al mismo tiempo quienes ofrecen las consultas interpretan las soluciones de situaciones problemáticas narradas por sus consultantes habituales como producto de los trabajos y ofrendas realizadas en sus templos, facilitando mediante la imposición de esta clave a las situaciones reproducidas, la internalización de un marco interpretativo que postula las ofrendas como acciones efectivas en la producción y solución de problemas (Carozzi 1993).

Algunos consultantes habituales llegan a compartir las orientaciones cognoscitivas de los especialistas y aplicarlas a otras situaciones de sus vidas, que no son las directamente interpretadas por el profesional. De modo que la continua transformación de diferentes situaciones de su vida mediante la aplicación de una misma clave por parte de un especialista -o por varios especialistas que comparten el mismo mareo- puede llevar a una persona a emplear el marco aplicado en la consulta para organizar e interpretar la experiencia de otras situaciones en ausencia del especialista. Así, por ejemplo, dicen Frigerio y Semán en relación a la consejería cristiana de las iglesias pentecostales:

"el aconsejado obtiene un sentido posible para su malestar. Durante el encuentro el consejero discierne una causa espiritual del mismo y comunica su visión a quien recibe consejo. Al mismo tiempo enseña al aconsejado a utilizar el código de la guerra espiritual y su forma de aplicación. Con el tiempo, esto facilita tanto su incorporación al mundo de la iglesia como la autoaplicación del 'diagnóstico'..." (Frigerio y Semán s/f Cap.5, pág 8)

Una vez incorporado, el consultante puede traer a la consulta situaciones a las que ya le ha aplicado el marco del movimiento religioso. Este es el caso, por ejemplo, de la confesión en el catolicismo, en que el confesante expone situaciones a las que ya ha superpuesto la clave de la iglesia católica, interpretándolas como pecados.

La consulta como mecanismo de internalización de marcos es común al psicoanálisis, la confesión católica, la consejería cristiana de las iglesias pentecostales, la

consulta al pai de santo (o a las entidades que lo poseen) en las religiones afroamericanas y la consulta a tarotistas, astrólogos y terapeutas florales del complejo alternativo/ nueva era. En todos los casos, en la consulta se produce un diálogo en que el especialista impone modificaciones sistemáticas a las situaciones de la vida del consultante que éste expone verbalmente. En una segunda instancia, si el consultante incorpora el marco, lo aplicará a otras situaciones de su vida sin que sea necesaria la intervención del especialista.⁵

Puede deducirse que, si un conjunto de personas que interactúan entre sí consultan a especialistas que comparten un marco interpretativo y lo adoptan abiertamente para percibir, organizar e interpretar otras situaciones de sus vidas o de las ajenas, entonces este marco se difundirá más allá de quienes efectivamente asisten a las consultas. (Goffman 1974: 386 n. 11) La difusión del marco psicoanalítico para interpretar situaciones en los diálogos de los intelectuales porteños de clase media en la década del '70 ejemplifica una difusión de este tipo. También los diálogos que se producen en situaciones "off-stage" entre los miembros de un templo o de un movimiento religioso tienden a alterar sistemáticamente las situaciones verbalmente representadas contribuyendo poderosamente al afianzamiento del marco interpretativo del movimiento (Carozzi 1992).

La prédica

Podemos englobar como prédica⁶ todas aquellas situaciones en que un hablante

⁵ La confesión, dice Foucault, "es un ritual de discurso en el cual el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado, también es un ritual que se despliega en una relación de poder, pues no se confiesa sin la presencia al menos virtual de otro, que no es simplemente el interlocutor sino la instancia que requiere la confesión, la impone, la aprecia e interviene para juzgar, castigar, perdonar, consolar, reconciliar [...] La instancia de dominación no está del lado del que habla (pues se él el coaccionado) sino del que escucha y se calla, no del lado del que sabe y formula una respuesta, sino del que interroga y no pasa por saber. Por último, este discurso verídico tiene efectos en aquel a quien le es arrancado y no en quien lo recibe. (Foucault 1996:78-79)

⁶ Heriot (1994 :83) define la prédica como un género de habla en que la palabra es manipulada como un artefacto que los oyentes reconocen como instrumento efectivo para afrontar los problemas de su vida. Como género la prédica es encontrada en el catolicismo, el protestantismo, el islam, el budismo, el

tiene la palabra por un período de tiempo prolongado sin que las normas de la interacción permitan que otros puedan disputársela: los discursos, las prédicas, los sermones, los comunicados, las conferencias y las clases académicas ya sea que se realicen frente a un público o sean transmitidos por televisión o radio comparten esta característica. En estos casos, se suspende la negociación de las definiciones de situaciones que tiene lugar cuando el diálogo es posible, dado que un mismo hablante monopoliza el habla y tiene, por lo tanto, mayor libertad para elegir qué situaciones reproducir y qué participantes, relaciones, acciones, objetos etc. incluir como relevantes para definirlas. Al mismo tiempo, puede relacionar verbalmente distintas situaciones -empaquetarlas - entre sí y calificarlas como justas o injustas, deseables o indeseables (Gamson 1994: 31-57).

Snow y Benford (1992) hacen referencia a otra posibilidad de la prédica que comparte con el libreto teatral, la secuencia ritual, o el guión cinematográfico y reside en que no sólo permite alterar de un modo sistemático la descripción de situaciones existentes (diagnostic framing), sino proponer situaciones ideales y acciones ideales -futuras y aún inexistentes- para alcanzarlas (diagnostic framing), revistiendo a estas acciones de efectividad para cambiar la situación presentada. La adición verbal de una situación ideal a la situación habitual cambia el sentido de ésta haciéndola aparecer como injusta, antinatural, pecaminosa o incorrecta. Una clave se halla presente en las prédicas de los miembros de un movimiento cuando estos alteran de un modo sistemático y coherente las situaciones habituales que presentan: incluyen y excluyen los mismos participantes, acciones, objetos, relaciones.

Semán y Moreira (1997) ofrecen un ejemplo de imposición de una clave a situaciones culturalmente definidas en las prédicas de los pastores de la IURD en Buenos Aires. Los pastores consistentemente afirman que las situaciones de depresión, angustia, problemas familiares, vicios, envidia, malas ondas y malos pensamientos son causados por

hinduismo. Sin embargo es más central en los rituales protestantes que en los católicos dado que, a partir de Cal vino se habría establecido un patrón de culto para los Bautistas, Congregacionalistas, Metodistas, Discípulos y Presbiterianos que enfatiza el rol del ministro como un predicador de la palabra de Dios, manteniendo un rol variable pero siempre relativamente pasivo para los miembros de la congregación.

el demonio. Crean así una modificación sistemática en las situaciones que estas palabras evocan en los participantes. Las situaciones que los miembros porteños desde sus esquemas interpretativos definen como causadas por esos agentes o caracterizadas por esos estados se hacen presentes y son transformadas sistemáticamente por la inclusión de un nuevo protagonista, causa de todas las causas previamente admitidas para el mal: el demonio. Las causas de las situaciones de sufrimiento sostenidas generalmente por los porteños se ven asociados con el diablo en una relación que convierte a las primeras en testafierros de la acción del nuevo agente. De tal modo la imposición de la clave contribuye a la internalización de un marco interpretativo que señala al demonio como agente universal del mal.

La iteración de agentes relevantes en las situaciones verbalmente reproducidas, que por su presencia modifican sistemáticamente sus esquemas parece caracterizar tanto a los movimientos sociales como a los religiosos. En este sentido, si analizamos el discurso de los líderes de movimientos religiosos, siempre construyen en mayor o menor grado lo que Oro (1997), siguiendo a Corten ha llamado la "máquina narrativa" de la IURD.

"Para A. Corten, el neopentecostalismo, especialmente la Iglesia Universal, es portadora de un discurso simple que funciona como una máquina narrativa, según la expresión de Umberto Eco, semejante a lo que ocurre en ciertos tipos de romance o de novela. O sea, así como romances, tipo James Bond de Fleming, obedecen a un desarrollo rigurosamente semejante -el interés del público limitándose a la atención de la nueva copia del juego- de la misma forma la Iglesia Universal pone en práctica una máquina narrativa estereotipada, pero no absolutamente mecánica, que funciona para el éxito y la eficacia" (Oro 1997:18)

Esta "máquina narrativa", esta alteración sistemática de las situaciones presentadas en el discurso que las transforma mediante la imposición de una clave invariable, se hace más evidente para el observador cuando el discurso es público y se dirige a grandes masas y es reproducido por la radio y la televisión que cuando es privado y se realiza en una consulta o un taller de autoconocimiento. Sin embargo, la mención constante de los mismos personajes y las mismas relaciones entre ellos, la imposición de una clave a

multiplicidad de situaciones, existe incluso en un movimiento tan complejo y variado como la New Age. Esto ha llevado, por ejemplo a Catherine Albanese (1992: 73) a describir a este movimiento como "una comunidad de discurso religioso", en la que el universo, la salud, el equilibrio, la autotransformación, el autoconocimiento, el yo superior y la energía con sus circulaciones y bloqueos resultan agentes y acciones ubicuas en la representación de situaciones. Y, ciertamente, también puede encontrarse una alteración sistemática en la representación de situaciones en las religiones afroamericanas donde la explicación de las conductas individuales en términos del Orixá de cabeza es tan frecuente que hasta los más escépticos investigadores que se acercan a ellas terminan por creer que "el arquetipo" que algún pai de santo de su confianza les ha asignado define adecuadamente su personalidad.

Sin embargo, algunos movimientos religiosos parecen apoyarse más asiduamente en la prédica como tecnología de internalización de marcos interpretativos y otros más en el la consulta individual. En vista de los movimientos religiosos conocidos, el énfasis puesto en la prédica parece directamente relacionado con hábitos interpretativos que conciben el bien como colectivo - la adopción de una ética universal que postula que hay cosas que son buenas y están bien para todos- y de la suposición de que las situaciones relatadas en el discurso son comunes y relevantes para todos los oyentes. Bajo estos supuestos se hace posible concebir que las mismas palabras e incitaciones a la acción sirven a un auditorio masivo. Alternativamente, el énfasis en la prédica como mecanismo de imposición de una clave a situaciones habituales parece ausente en los movimientos que conciben el bien como situacionalmente variable e individual y los eventos relevantes para cada persona como divergentes (Prandi 199: 159). En este último caso, resulta necesario conocer la situación personal de cada consultante para, sobre su reproducción, imponer la clave del movimiento.

El testimonio

Bourdieu (1986) ha señalado que en occidente tanto los relatos biográficos como los históricos son producidos e interpretados de acuerdo a un modelo que supone que el orden cronológico:

"es también un orden lógico, desde un comienzo, un origen, en el doble sentido de punto de partida, de inicio, pero también de principio, de razón de ser, de causa primera, hasta su término, que es también una meta. [Este orden] se inspira siempre, al menos en parte, en la inquietud de dar sentido, de dar razón, de extraer una lógica a la vez retrospectiva y prospectiva, una consistencia y una constancia, estableciendo relaciones inteligibles, como aquella del efecto y de la causa eficiente o final, entre los estados sucesivos, constituidos así en etapas de un desenvolvimiento necesario". (Bourdieu 1986)

La cadena de situaciones que incluye una biografía a menudo es objeto de alteraciones sistemáticas por parte de los participantes en movimientos sociales y religiosos. Podemos denominar testimonio a esta forma de representación de situaciones transformadas en relación con su ordenamiento cronológico que es común a movimientos aparentemente tan diversos como el pentecostalismo y la nueva era.

Por ejemplo, Carozzi (1997) muestra como las narraciones biográficas de los profesionales del complejo alternativo de la Nueva Era en Buenos Aires resultan transformadas mediante un proceso sistemático de selección y énfasis. Así las situaciones de la primera etapa del contacto con el complejo elegidas para su relato tienden a mostrar la autonomía del sujeto, en tanto en las posteriores al inicio del ejercicio profesional seleccionan situaciones y se subrayan los componentes de las mismas que muestran su integración y adaptación a las circunstancias. El inicio del ejercicio profesional en el complejo alternativo se construye como un punto de inflexión que separa dos etapas: una primera en que se afirma la identidad autónoma y una segunda en que se subraya la integración con el cosmos. De tal modo el esquema biográfico se ve transformado por un marco que subraya primero la autonomía del sujeto y luego su integración/ adaptación.

Marostica (1997) señala el lugar central que el testimonio posee en la consolidación del marco interpretativo del movimiento evangélico en Argentina, produciéndose tanto dentro de las ceremonias públicas, en el marco de las campañas, como en la interacción cotidiana entre fieles. Los relatos de situaciones vitales se seleccionan y ordenan de modo de presentar exclusivamente aquellas que muestran el dominio de los vicios, los crímenes, la participación en rituales mágicos, la enfermedad y las conductas reprochables para el

movimiento en la primera parte del relato, construyendo un pasado demonizado previo a la conversión. Por oposición, las conductas "santas" son sistemáticamente seleccionadas para ser relatadas después del contacto con el mismo -o después del "encuentro con Cristo".

No importa de qué movimiento se trate, en el testimonio la clave transformadora se impone operando selecciones, subrayados y enmiendas a la cadena de situaciones que conforman el esquema biográfico.⁷ Este ordenamiento se superpone al supuesto evolutivo que concibe al presente como superior al pasado, de modo que el contacto con el movimiento se construye como un "nudo de la trama", o un punto crucial en la transformación positiva de la cadena biográfica. El testimonio es, entonces el resultado de la creativa aplicación del marco interpretativo del movimiento a la cadena de situaciones que constituyen la biografía (Jules-Rosette 1975, Taylor 1976, Beckford 1978, Me Guire 1982, Snow y Machalek 1984, Snow 1976).⁸

La representación dramática de situaciones

Mediante la representación dramática de situaciones los miembros de un movimiento imponen una clave a las situaciones representadas excluyendo de manera sistemática participantes, acciones, objetos, presentes en la interpretación habitual de estas situaciones e incluyendo otros nuevos. Los rituales, las ceremonias, los documentales, las sesiones de psicodrama, las películas y las representaciones teatrales permiten a los miembros de movimientos internalizar marcos interpretativos mediante la representación dramática de situaciones.

⁷ En línea con estas observaciones Beckford (1978) ha encontrado reelaboraciones de los testimonios vitales de los participantes en movimientos religiosos cuando se producen modificaciones en la ideología de los grupos.

⁸ Uno de los errores metodológicos mas frecuentes en los estudios de movimientos religiosos consiste en tomar los relatos de los adherentes como evidencia cierta de sus trayectorias o información objetiva de los hechos que constituyen la biografía de los participantes. Taylor (1976) y Beckford (1978) han sugerido que los relatos de los conversos deben ser entendidos y analizados como construcciones creativas por parte de los individuos a partir de su propia experiencia vital y del *conocí-mi enlode* que disponen acerca de la ideología del grupo. -1976) y Beckford (1978).

El trabajo de Oro (1997) muestra como los rituales de la IURD representan dramáticamente a la vez que alteran en forma sistemática la situación del trance de posesión de las religiones afroamericanas mediante la adición de otras acciones rituales a su representación. Los rituales de la IURD representan primero el poder de las entidades y orixas de las religiones afroamericanas sobre los asistentes a sus templos, en segundo lugar, la humillación y expulsión de las mismas por parte de los pastores y finalmente la liberación resultante de esta expulsión.

Las transformaciones que se operan a la situación del trance en esta secuencia dramática son complejas. En primer lugar presenta la situación con los participantes, relaciones y acciones relevantes dejando de lado otros: ya allí se halla enmarcando la situación, alterándola de un modo particular. En el ritual descrito por Oro, esto comporta una inclusión en la escena de los Orixas, Exus y otras entidades de las religiones afro-americanas y una exclusión, por ejemplo, del pai de santo que dirige la ceremonia en su versión original. En segundo lugar, presenta una acción y unos elementos que no estaban incluidos en la situación original: el pastor, el exorcismo y los elementos ligados a él en los rituales de la iglesia católica. Esta inclusión de una situación nueva, cambia el sentido de la primera: al exorcizar las entidades y orixas los pastores *I* de la IURD las transforman en demonios. Finalmente, agrega aún otro elemento: el resultado de la acción, no sólo como deseable sino también como posible y real. Los exus, caboclos, orixas son invariablemente vencidos y expulsados en los rituales de la IURD, el pastor y su iglesia triunfan contra todos los demonios. Y esto también comporta una transformación de la situación representada en tanto, en la sociedad los templos, los orixas, las entidades, los líderes y los adherentes de las religiones afro-brasileñas continúan existiendo.

El ritual público central de las religiones afro-americanas se reproduce alterado, como situación inicial de una trama a la que se agrega la humillación y expulsión por el pastor de los orixas y entidades que lo protagonizaban en su versión original. El comentario de Steil (1997) a este trabajo sugiere que la multiplicidad de niveles en que los elementos presentes en una situación ritual permiten ser interpretados por quienes asisten a ella, resulta en que los rituales de la IURD no sólo dramaticen la efectividad del exorcismo

sobre las entidades afro-brasileñas representadas, sino también el carácter demoníaco de éstas, el poder del pastor, el poder de la iglesia a la que representa y la veracidad de su discurso (Steil 1997).

Una secuencia dramática puede estar encerrada en un sólo evento, como el antes citado, o constituida por varios ordenados cronológicamente. Frigerio (1997) da cuenta de una secuencia del segundo tipo en el caso de las religiones afroamericanas en Buenos Aires. Las personas son introducidas a una secuencia más o menos invariable de rituales en que situaciones habituales de la religiosidad popular y el catolicismo porteño como las solicitudes de ayuda a los santos, son progresivamente alterados mediante la adición de elementos que modifican su sentido:

"Por lo general, luego de la consulta se realiza una ayuda espiritual frente al altar de Umbanda, poblado de imágenes de santos católicos. Aquí se agregan como elementos extraños a la cosmovisión original del consultante el uso del portugués (o del yoruba), cazuelas con miel y pipoca -aunque la idea de ofrenda al santo a cambio de favores recibidos no es ajena al catolicismo popular. Y, en ocasiones, el uso de tambores acompañando a los cantos. La presencia de imágenes de santos católicos, la utilización de velas y agua son reconocidos en la cultura popular como parte de los rituales religiosos. Será sólo más tarde, cuando las consultas y ayudas espirituales hayan fomentado la suficiente confianza en el templo como fuente de bienestar en su vida personal- que el consultante conocerá las sesiones de caridad de Umbanda [donde se lo introduce al fenómeno de la posesión, ajeno a la religiosidad popular porteña]. También es después de un tiempo de consultar y estar familiarizado con el templo que el consultante se someterá a trabajos de una cierta complejidad que impliquen elementos muy diferentes de los habituales en la religiosidad popular - incluyendo a veces sacrificios de animales- o concurrirá a fiestas de Orixas, dado que el concepto de Orixá es algo lejano a la concepción popular"

La capacidad de la representación dramática para la internalización de marcos interpretativos compartidos depende, sin embargo de que los elementos incluidos en ella evoquen en los participantes y en el auditorio presente, las mismas experiencias que evocan

en quienes desde el movimiento organizan las representaciones. Los estudios de Frigerio (1997) y Semán y Moreira (1997) muestran que cuando estos referentes no son conocidos por el auditorio, la capacidad de la clave aplicada a la representación dramática de situaciones para transmitir las orientaciones interpretativas del movimiento, depende del discurso producido en situaciones de consulta o de prédica, que traducen en términos conocidos el significado de los símbolos presentes en el ritual. Así los pastores de la IURD en Buenos Aires, donde los ritos de posesión por entidades afroamericanas son poco conocidos, parece adoptar un “estilo académico” que abunda en explicaciones orales, traducciones y definiciones como complemento de los rituales de exorcismo (Semán y Moreira 1997)

En algunos casos la secuencia dramática aparece complementada, en el discurso, con un proceso de transformación del léxico, en que una palabra conocida es sistemáticamente transformada mediante su inclusión en situaciones que la relacionan con usos, acciones y objetos que habitualmente no se encuentran asociados a ellas. Este es el caso, en las religiones afro-americanas en Buenos Aires, de la palabra "santo":

“Especialmente en las primeras etapas de contacto del individuo con el templo [...] se hacen continuas referencias a conceptos familiares para el catolicismo como Dios, fe, religión, santos, ángel de la guarda, templo, retiro espiritual, bautismo. Sólo después de un tiempo de permanencia en el templo el médium aprenderá el uso correcto de conceptos ya más extraños como orixá, terreiro o ilé, hijo o filho de santo, obligación, bori o asentamiento” (Frigerio 1997).

Si asiste lo suficientemente al templo el adherente ve y escucha que al "santo" se le entregan ofrendas de comida, se le sacrifican animales, se lo incorpora, se lo asienta, se le deben obligaciones y se teme su castigo cuando no se cumplen, de modo que su concepto original de "santo", derivado de su experiencia con el catolicismo popular, se ve progresivamente modificado, asociado a nuevas situaciones, significados y símbolos hasta que llega a remitir a experiencias completamente diferentes de aquellas que originalmente se le asociaban (Carozzi 1992).

Conclusiones

La reproducción de situaciones sociales sistemáticamente transformadas aparece como una forma común en que los movimientos religiosos logran que quienes participan en sus actividades internalicen sus marcos interpretativos y los empleen para organizar su experiencia cotidiana. Su poder de consolidación parece fundado, en primer lugar, en la iteración de las mismas transformaciones en todas las acciones que se realizan dentro de las organizaciones del movimiento: estas actividades indican sistemáticamente los mismos agentes; las mismas secuencias de acciones, los mismos códigos, las mismas palabras como relevantes dejando de lado otros que, sin embargo, resultaban relevantes para el esquema interpretativo de dichas situaciones.

El poder de instauración de nuevas formas de interpretación que posee la reproducción de situaciones transformadas por la clave del movimiento depende de que quienes asisten a la representación acaben por internalizar el marco interpretativo y aplicarlo a las situaciones a las que habitualmente se enfrentan en sus vidas cotidianas. Si esto sucede, no será sólo el problema de trabajo o de salud actualmente reproducido en la consulta el que dependa para su solución de la intervención de los orixas, sino todas las situaciones que el consultante o sus allegados definan como problemas de trabajo o problemas de salud. No será sólo la angustia evocada por la palabra del pastor en su prédica la causada por el demonio sino todas las situaciones en que el asistente habitual defina como angustia lo que experimenta. No será sólo la experiencia del workshop del complejo alternativo la que el participante defina como una instancia de autotransformación y contacto con su yo superior sino todas las situaciones que defina como instancias de aprendizaje o sanación. Consecuentemente, cuando las situaciones que se reproducen transformadas por la clave del movimiento resultan centrales y frecuentes en la experiencia vital de quienes participan o asisten a su representación, su potencial para consolidar marcos interpretativos, se verá multiplicado.

La capacidad de consolidación de nuevos hábitos interpretativos de la representación de situaciones en clave en el seno de las organizaciones de movimientos religiosos parece enraizarse no sólo en las transformaciones sistemáticas que dicha reproducción imprime a las situaciones habituales -en la iteración de las mismas

relevancias y las mismas exclusiones- sino también en la identidad, la continuidad que la representación conserva con la experiencia original de las situaciones sobre las que se modela. El hecho de que el marco interpretativo indicado por la clave se vea a menudo derramado a las versiones originales, no transformadas, de las situaciones reproducidas, parece indicar que aún cuando modificada, la situación sigue en cierto sentido, siendo la misma para el sujeto, conserva una continuidad con la experiencia de situaciones similares vividas fuera del movimiento. Taussig ha llamado facultad mímica a esta posibilidad humana de continuar viendo el original en la versión transformada y representada. De la operación de esta facultad resultaría "que la copia extraiga la calidad y poder del original, hasta tal punto que la representación puede incluso asumir tanto carácter y poder como él" (Taussig 1993: XIII)

"¿No podemos decir que dar un ejemplo, especificar, ser concreto, son todos ejemplos de la magia de la mimesis donde la réplica, la copia, adquiere el poder de lo representado? [...] Tal como el shaman captura y crea poder al hacer un modelo del barco-espíritu gringo y su tripulación, también el etnógrafo construye su modelo. Y si esta analogía con lo que tomo por el arte de la reproducción del mago es cierta, entonces el modelo, si funciona, gana a través de su fidelidad sensorial algo del poder y personalidad de aquello sobre lo que se modela" (Taussig 1993: 16).

En los términos del presente trabajo, esta continuidad entre la situación representada y transformada y su original, reside en el esquema común, la combinación de elementos presente tanto en ellas como en la representación mental que de las mismas se hacen los sujetos.

Cuanto más centrales y frecuentes son las situaciones que la clave del movimiento transforma, cuanto más cercanas a la experiencia cotidiana de quienes se exponen a su reproducción, mayor el poder de derramamiento de los modos de organizar la experiencia que la clave que se les asocia indica y, por lo tanto, su potencial para la consolidación de marcos interpretativos (Snow y Benford 1988, 1992). Sin embargo, en algunos casos, la propia centralidad de las situaciones que la clave transforma también puede constituirse en un obstáculo para su capacidad de instaurar nuevos hábitos de organización de la

experiencia. Los nuevos sentidos otorgados a la situación parecen tener que relacionarse de algún modo coherente con algunos de los previamente atribuidos a ella. Por ejemplo, en su reacción al artículo de Oro antes citado, escribe Semán acerca de la IURD en Buenos Aires:

"Si los exus pueden resignificarse como diablos es claro que eso no puede suceder con la Virgen de Lujan o San Cayetano. Y los límites que bloquean la posibilidad de la hostilidad pentecostal aumentan cuando se considera que muchas veces, en el sentido común se asocian catolicismo, identidad nacional y una serie de valores sociales positivos. En este contexto no parece incomprensible el hecho de que algunos de los pioneros del neopentecostalismo hayan practicado estrategias de no confrontación e, incluso, de catolicidad aparente". (Semán 1997:64).

Esta relación con los esquemas interpretativos previos de los individuos no es la única exigencia de continuidad que se impone a los movimientos sociales y religiosos en la consolidación de nuevos marcos interpretativos. También en su tarea de resignificación, en la elaboración de la clave que transforma el sentido de las situaciones reproducidas, debe apoyarse en palabras, acciones o elementos que quienes se ven expuestos a ellos conozcan y puedan decodificar en un mismo sentido. No sólo la situación enmarcada debe ser conocida, también las transformaciones que se le imprimen deben ser interpretables en sentidos convergentes para que un marco interpretativo compartido se consolide como tal y no se disuelva en una miríada de interpretaciones divergentes.

En su estudio de movimientos sociales y acción colectiva, Tarrow se pregunta por qué los movimientos sociales siempre parecen echar mano de símbolos conocidos y aceptados en vez de crear unos genuinamente nuevos (Tarrow 1994:124ss.) Tal vez en la exigencia de continuidad con lo conocido, tanto de las situaciones sociales que la clave transforma como de los símbolos a que debe apelar para realizar su función transformadora resida al menos parte de la respuesta a su pregunta

Referencias

ALBANESE, C. (1992): "The magical staff: quantum bealing in the new age" En J.

Lewis y J. Mellón comp. *Perspectives on the New Age*. Pp. 68-84. Albany: State University of New York Press.

BATESON, G. (1985): "Una teoría del juego y la fantasía" En G.B atesó n. *Pasos Hacia una Ecología de la Mente*. Pp 205-222. Buenos Aires : Carlos Lohlé.

BECKFORD, J. (1978): "Accounting for conversión" *British Journal of Sociology* 29 (2) : 249-262.

BENFORD, R. (1993): "'You could be the hundredth monkey' : collective action Frames and vocabularies of motive within the nuclear disarmament movement". *The Sociological Quarterly* 34 (2) : 195-216.

BOURDIEU, P. (1986): "La ilusión biográfica". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 62/ 63.

CAROZZI M. (1992): *La Conversión a la Umbanda en el Gran Buenos Aires*. Informe Final no Publicado. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Beca de Perfeccionamiento.

————— (1993): "Consultando a una mae de santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico". *Revista de Investigaciones Folklóricas* 8:68-93.

————— (1997a): "Unidad en la diversidad del complejo alternativo: la construcción social del interior bueno, sabio y sano". Ponencia presentada en *la II Reunión de Antropología Me reo sur*. Piriápolis.

————— (1997b): Autónomos y adaptados en la nueva era porteña: rescatando la situación para explicar paradojas de la identidad personal. Ponencia presentada en *las VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*. Buenos Aires. 27-29 de noviembre.

FOUCAULT, M. (1996): *Historia de la Sexualidad I: La Voluntad de Saber*. Buenos Aires: Siglo XXI

FRIGERIO, A. (1997): "Estableciendo pontes: articulac.ao de significados e acomodac.ao social em movimientos religiosos no cone-sul". En A. Oro y C. Steü comp. *Globalizagao e Religiao*. Petrópolis: Vozes.

FRIGERIO, A. & P. SEMÁN S/F. *Giménez, El Pastor: El Fenómeno Religioso de*

la Década. Obra no publicada.

Gamson, W. (1988): "Political discourse and collective action". *International Social Movement Research* 1: 219-244.

_____ (1994): *Talking Politics*. Cambridge : Cambridge University Press.

GAMSON, W. B., FIREMAN & S. RYTINA. (1982): *Encounters with Unjust Authority*. Homewood, IL : Dorsey Press.

GITLIN, T. (1980): *The Whole Worlds Watching*. Berkeley: University of California Press,.

GOFFMAN, E. (1974): *Frame Analysis*. New York : Harper and Row.

HANNIGAN, J. (1990): "Apples and oranges or varieties of the same fruit ? The new religious movements and the new social movements compared." *Review of Religious Research*. 31(3):246-258.

Heriot, J. (1994): *Blessed Assurance : Beliefs, Actions and the Experience of Salvation in a Carolina Baptist Church*. Knoxville : the University of Tennessee Press.

HUNT, S., R. BENFORD & D. SNOW. (1994): "Identity fields : framing processes and the social construction of movement identities" En E. Laraña, H. Johnston y J. Gusfield comp. *New Social Movements from Ideology to Identity*. Philadelphia: Temple University Press.

HYMES, D. (1974): *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

JOHNSTON, H. (1995): "A methodology for frame analysis : from discourse to cognitive schemata". En H. Johnston and B. Klandermans comp. *Social Movements and Culture*. Pp 217-246. Londres : UCL Press.

JULES-ROSSETTE, B. (1975): "The conversion experience: the Apostles of John Maronke". *Journal of Religion in Africa* VII (2) : 132-164.

LANG G. & K. LANG. (1983): *The Battle for Public Opinion: the President, the Press, and the Polis During Water gate*. New York: Columbia University Press.

MC GUIRE, M. (1982): *Pentecostal Catholics : Power, Charisma and Order in a Religious Movement*. Philadelphia: Temple University.

MANDLER, J. (1984): *Stories, Scripts, and Scenes : Aspects of Schema Theory*. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc. 1

MANNING, P. (1980): "Goffman's framing order : style as structure**". En J. Ditton comp. *The View from Goffman*. Pp252-284. London & Basing-stoke: Macmillan.

MAROSTICA, M. (1997): *Pentecostals and Politics : The Creation of the Evangelical Christian Movement in Argentina*. Tesis de Doctorado. Departamento de Ciencias Políticas. University of California Berkeley.

Mauss, A. (1993): "Research in social movements and in new religious movements : the prospecte for convergence ". *Religión and the Social Order* 3:127-151

MCADAM, D. (1996): "The framing function of movement tactics: strategic dramaturgy in the American civil rights movement*". En D. McAdam, J. McCarthy, M. Zald (comp.). *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structure s, and Cultural Framing s*. Cambridge: Cambridge University Press.

ORO, A. (1997): "Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra ?*" *Debates do Ner* 1(1): 10-36,

PRANDI, R. (1996): "Sacerdocio, poder e política no candomblé". En A. Pierucci y R. PrandL *A Realidade Social das Religioes no Brasil: Reli&ao^ sociedadee política*. Sao Paulo: Hucitec

SEMÁN, P. (1997): "Identidades religiosas e concorrencia no campo religioso". *Debates do Ner* 1 (1): 61-67

Presentado en la H Reunión de Antropología Merco sur. Piriápolis.

SNOW, D. & R. BENFORD. (1988): "Ideology, frame resonance, and participant mobilization". *International Social Movement Research* 1:197-217.

_____ (1992): "Master frames and cycles of protest". En A. Morris y C. Mueller comp. *Frontiers in Social Movement Theory*. Pp.133-155. New Haven: Yale University Press.

SNOW, D. & R. MACHALEK. (1984): "The sociology of conversión". *Annual Review of Sociology* 10: 167-190.

SNOW, D., E. ROCHFORD, S. WORDEN & R. BENFORD (1986): "Frame

alignment processes, micromobilization, and movement participation. *American Sociological Review* 51: 464-481.

STEIL, C. (1997): "Demnios modernos em rituais de poder'*. *Debates do NER* 1(1): 38-45.

TARROW, S. (1992): "Mentalities, political cultures, and colective action frames : constructing meanings through action". En A. Morris y C. Mueller comp. *Frontiers in Social Movement Theory*. Pp 174-202. New Haven : Yale University Press.

_____ (1994): *Power in Movement : Social Movements, Collective Action and Politics*. Cambridge : Cambridge University Press.

TAUSSIG, M. (1993): *Mimesis and Alterity :A Particular History of the Senses*. New York : Routledge.

TAYLOR, B. (1976): "Conversion and cognition: an area for empirical study in the microsociology or religious knowledge". *Social Compass* 23(1): 5-22.

TUCHMAN, G. (1978): *Making News*. New York : Free Press.