

El Protestantismo Popular en la Argentina. Las Lógicas de Expansión del Pentecostalismo Durante el Siglo XX.

Daniel Míguez
CONICET/UNCPBA

Publicado en: *Anuario del Instituto de Estudios Histórico Sociales* N° 14, pags. 163-201..

Durante gran parte del Siglo XX el pentecostalismo se difundió en Argentina como las gotas de tinta se extienden en un papel poroso: fluyó imperceptiblemente aprovechando pequeños intersticios del tejido social, y emergió en los ochenta para mostrar que había permeado en la sociedad mucho más de lo percibido por la población e incluso por los propios científicos sociales. Así, la expansión fue capilar, casi imperceptible, con una irrupción repentina que la hizo eventualmente más visible. Esta forma de difusión no ha sido exclusiva de la Argentina, han ocurrido procesos análogos en otras partes de América Latina e incluso en regiones más distantes como Asia y África.¹ Las razones que explican esta manera de difusión deben buscarse en las características generales del movimiento religioso: el pentecostalismo ha sido una religión de los sectores de bajos ingresos y escolaridad, conformada en torno a la emergencia de pequeños liderazgos carismáticos del mismo origen social. Ocasionalmente, y en contextos político/económicos particularmente favorables, algunos de los pequeños liderazgos han pasado a mayores, dando eventualmente lugar a grandes predicadores y estructuras institucionales importantes. Como intentaremos mostrar más adelante, las razones por las cuales el pentecostalismo se ha desarrollado de esta forma radican en su composición social original, sus bases doctrinales y en su constitución institucional. El pentecostalismo surgió en Los Angeles (EE.UU.) como una religión de sectores marginales y en disidencia con iglesias protestantes más establecidas, esto hizo que la doctrina pentecostal priorizara los liderazgos carismáticos por encima de las estructuras institucionales fijas. Así, las iglesias pentecostales han sido proclives a permanentes procesos de fisión por conflictos entre líderes, esto ha resultado en una profusa creación de nuevas iglesias (en los suburbios de Rio de Janeiro llegó a abrirse una nueva iglesia por día hábil)² y en una consecuente expansión del movimiento religioso.

Estas dinámicas del pentecostalismo han despertado, ocasionalmente, la curiosidad de los investigadores quienes en distintas oportunidades se abocaron a su estudio. Por ejemplo, un conjunto significativo de trabajos muestra cómo en la década del sesenta se percibió una gran presencia de pentecostales en lugares como Chile, Brasil y regiones de Centroamérica, particularmente Guatemala.³ Otro conjunto posterior de estudios⁴ muestra que en los ochenta vuelve a emerger el pentecostalismo, ahora incluyendo nuevas formas de organización —los ministerios neopentecostales—, en lugares como Uruguay, Brasil, Colombia, regiones de Centroamérica y, como se dijo, Argentina. Aunque el caso argentino no ha sido muy explorado,⁵ los trabajos sobre otros países latinoamericanos han intentado explicar la

¹ Una síntesis de las formas de expansión en diversos continentes puede verse en: Harvey Cox *Fire From Heaven: The Raise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty First Century*. Reading: Addison-Wesley, 1995.

² Rubem Fernandes. 'Governo das almas: As denominações evangélicas no Grande Rio.' *Revista do Rio de Janeiro*. Vol. 1, N° 2, 1993.

³ Me refiero aquí a los clásicos trabajos de Emilio Willems, Lalive d'Epina y Bryan Roberts que sintetizaré más adelante.

⁴ Aquí los más relevantes son los de David Martin, David Stoll y Jean Pierre Bastian que son discutidos en las conclusiones.

⁵ Recientemente han aparecido algunas publicaciones de autores como Pablo Semán, Hilario Wynarczyck, Alejandro Frigerio, Mónica Tarducci y las mías propias a las que haré referencia más adelante.

expansión del pentecostalismo, agregando al mencionado factor de la estructura institucional, posibles roles económicos o políticos jugados por esta religión dentro de los procesos de transformación social que acompañaron su divulgación. Los estudios clásicos han tendido a asignarle roles grandilocuentes; como expondremos más adelante algunos han visto en el pentecostalismo una fuerza análoga a la que Weber percibió en el calvinismo, mientras otros lo percibieron como la variante más pura del ‘opio de los pueblos’. Sin embargo, parece quedar cada vez más claro que estos sayos son demasiado grandes para los fatigados predicadores pentecostales.⁶ Si algún papel político o económico fue o es jugado por el pentecostalismo y si este papel explica en parte su crecimiento, seguramente deben buscarse más al nivel de lo que los autores sajones han denominado *cultural politics*.⁷ La expresión no puede traducirse estrictamente ni como cultura política ni como política cultural, sino que hace referencia a la dimensión política de la cultura. En una vena gramsciana, lo que la frase sugiere es que la preservación o legitimación de la visión del mundo de los sectores populares, o de aspectos de esta, muchas veces contiene formas de resistencia o adaptación favorable a contextos desfavorables. Para usar la elocuente expresión de Hobsbawm, permiten ‘trabajar el sistema [...] para alcanzar la desventaja mínima.’⁸ En este sentido sí parece posible argumentar que, por el carácter catártico de sus ritos, por el sentido solidario de los vínculos entre sus miembros y por la crítica al estado de cosas en el mundo que su lenguaje muchas veces traduce, el pentecostalismo ha jugado ocasionalmente algún papel a nivel de las *cultural politics*; posiblemente en la década del ochenta en Argentina, por ejemplo.

En síntesis, lo que intentaremos mostrar en este trabajo son fundamentalmente dos cosas: Primero, que como en el resto de América Latina, el pentecostalismo creció en la Argentina como producto de un proceso de difusión capilar, basada en pequeños liderazgos carismáticos que alcanzaron un protagonismo social significativo en la década del ochenta, particularmente en los primeros años inmediatamente posteriores al retorno democrático. Esta expansión se explica fundamentalmente por la composición social original del pentecostalismo y sus bases teológicas que dieron lugar a estructuras institucionales lábiles, caracterizadas por procesos de frecuente fisión institucional. Segundo, que si algún papel político/económico ha sido eventualmente jugado por el pentecostalismo, este debe buscarse más al nivel de las *cultural politics*, y no magnificarlo como una fuerza política trascendente. Ahora, mostrar estas dos cuestiones en el caso argentino no es una tarea exenta de problemas. Las ciencias sociales argentinas se han dedicado escasamente al estudio de fenómenos religiosos en general y al pentecostalismo en particular, lo que implica que el conocimiento de la historia y desarrollo de esta forma de religión está limitada a algunos pocos estudios, muchos de carácter exploratorio. Por otro lado, siendo una religión de fuerte tradición oral las fuentes escritas que permiten conocer su derrotero son limitadas, si bien no inexistentes. De manera que reconstruir el proceso de arribo, consolidación y eclosión pentecostal como pretendemos hacer aquí nos obligará necesariamente a recurrir a distintos tipos de datos, a veces de carácter estadístico, en otros momentos a documentos históricos y en otros a fuentes orales (entrevistas y observación participante). Cada tipo de dato y cada fuente en particular posee sus posibilidades y limitaciones que iremos señalando a medida que las utilizemos.

⁶ Recomiendo en este sentido ver los estudios de caso presentados en: Virginia Garrard-Burnett y David Stoll (comps.), *Rethinking Protestantism in Latin America*. Temple University Press, Philadelphia, 1993.

⁷ Un buen ejemplo de la utilización de este tipo de perspectiva puede encontrarse en James Scott *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press, 1989.

⁸ ‘Work the system [...] to their minimum disadvantage’. Erick Hobsbawm, ‘Peasants and Politics’ *Journal of Peasant Studies* Vol. 1 N° 1, p 3.

El Pentecostalismo

Entender el derrotero del pentecostalismo en Argentina exige conocer, por lo menos someramente, sus bases teológicas e históricas. Se debe partir, por lo tanto, de ubicarlo en el contexto general de las tradiciones protestantes de las cuales forma parte. Una primer distinción que debe establecerse es entre los protestantismos históricos, las iglesias que surgen directamente como consecuencia de la reforma luterana y anglicana, y los protestantismos evangélicos, denominaciones constituidas a partir de nuevas escisiones ocurridas en parte en Gran Bretaña y sobre todo en Estados Unidos. Aunque la cantidad de matices históricos, sociológicos y teológicos entre estos dos movimientos, y también al interior de ellos, no pueden abordarse aquí, sí puede marcarse uno de los distintivos básicos. La principal diferencia entre los protestantismos históricos y los evangélicos radica en que los segundos nunca fueron ‘religiones de estado’, sino que surgieron como escisiones de las religiones de estado protestantes. Esto ha tenido un efecto crucial. Las religiones de estado no tuvieron un celo proselitista, ya que poseían, en principio, una clientela cautiva. Al ser escisiones de religiones de estado, los protestantismos evangélicos debían procurar nuevos fieles mediante la conversión; esto los llevó a instituir ritos que produjeran o simbolizaran esa nueva pertenencia religiosa. Así, el protestantismo evangélico se ha caracterizado por un celo conversionista y por una tendencia a la creación de doctrinas y ritos que incentivaran y simbolizaran la conversión, mientras que el protestantismo histórico ha sido menos proselitista.⁹

Si tomamos como eje esta distinción entre protestantes históricos y evangélicos, podemos establecer que el pentecostalismo se constituyó como un nuevo desprendimiento al interior mismo de los movimientos evangélicos, en las postrimerías de lo que se conoció en Norteamérica como el ‘tercer movimiento de reavivamiento espiritual’—ocurrido entre fines del siglo XIX y principios del XX. Entre otros elementos, uno de los que caracterizó la teología del ‘tercer movimiento’ fue que se constituyó como reacción a los avances científicos de la época, particularmente a la teoría evolucionista que en su percepción negaba el relato bíblico del libro de Génesis. Por este motivo, la teología del tercer movimiento asumió un sesgo ‘fundamentalista’, es decir una tendencia a defender la literalidad del relato bíblico.¹⁰ Si bien la teología pentecostal contuvo esta tendencia fundamentalista, los pentecostales incorporaron algunos elementos doctrinales y rituales que los diferenciaron de otras denominaciones dentro del tercer movimiento.¹¹ Donald Dayton caracteriza a la teología pentecostal de acuerdo a cuatro componentes: salvación, sanidad, bautismo en el espíritu santo y la segunda venida de Cristo.¹²

La comprensión, aunque más no sea superficial, de estos componentes teológicos del pentecostalismo es imprescindible para develar más adelante las razones de su expansión en Argentina. Lo que ha hecho mundialmente conocido al pentecostalismo, incluso afuera del ámbito eclesiástico, han sido dos de estos cuatro componentes teológicos: el del bautismo en

⁹ Un ejemplo clásico de este proceso es el del metodismo que surge como escisión de la Iglesia Anglicana. A diferencia del anglicanismo, el metodismo poseía una fuerte tradición conversionista que explica su difusión entre la población norteamericana previa a la guerra civil, cuando alcanzó a ser una mayoría religiosa significativa.

¹⁰ Debe notarse que no todas las iglesias evangélicas de la época fueron fundamentalistas. Algunas sostenían que el mensaje bíblico tenía el propósito de actuar sobre las almas y no de ser una teoría exacta del origen de la humanidad, por lo cual aceptaban la teoría de Darwin como referida al mundo de las cosas, y preservaban el mensaje bíblico para el mundo de los valores y de la ética. De esta manera, y en contraposición al fundamentalismo, no asumían la literalidad del relato bíblico, sino que lo proponían como metafórico.

¹¹ Para una historia detallada de las tendencias del tercer movimiento ver George Mardsen. *Fundamentalism and American Culture*. Oxford University Press, Oxford, 1980.

¹² Donald Dayton. *The Theological Roots of Pentecostalism*. Francis Asbury Press, Grand Rapids, 1987.

el espíritu y la sanidad divina. La doctrina del bautismo en el espíritu es el resultado de una larga controversia acerca de la relación entre conversión y santidad que encuentra antecedentes inmediatos en el metodismo.¹³ La discusión gira en torno al problema de si la conversión por si misma implica alcanzar un estado de perfección cristiana libre de pecado, o si la conversión es el primer paso hacia la perfección, que solo es alcanzada luego con la práctica religiosa consecuente. Aunque existieron y existen una enorme cantidad de controversias al interior mismo del pentecostalismo en torno a estas cuestiones, el bautismo en el espíritu ha sido normalmente pensado como la certificación de la santidad del creyente. Es decir, solo alcanza el bautismo en el espíritu aquel que logra un elevado nivel de pureza o santidad cristiana (esta libre de pecados). El rito del bautismo en el espíritu se asocia a las experiencias relatadas en el libro de pentecostes¹⁴ (de ahí la denominación del movimiento); por eso, el bautismo en el espíritu implica la experiencia de la glosolalia o de ‘hablar en lenguas’ durante los cuales los creyentes ingresan en un estado de éxtasis religioso. Por su parte, la doctrina de la sanidad divina es simple, es la creencia de que Jesús puede, aún en la actualidad, practicar la sanidad milagrosa del cuerpo. En la tradición pentecostal original, esto solo se reservaba a aquellos que hubieran alcanzado la santidad, luego del bautismo en el espíritu¹⁵ (algo que ha variado con la llegada del neopentecostalismo, como veremos más adelante). Como en el caso del bautismo espiritual los ritos de sanidad también inducen al éxtasis religioso, ya que en la interpretación de los pentecostales es Jesús mismo quien desciende a efectuar las curaciones a sus fieles. Así, los ritos de sanidad y del bautismo espiritual han hecho al movimiento pentecostal notorio por el frenesí religioso que inspira en sus fieles, algo que también ha generado estigmatización y ocasionalmente la persecución de los pentecostales. Finalmente, la doctrina de la segunda venida, más obvia, trata del regreso de dios a la tierra en donde ocurrirá el apocalipsis y el juicio final —aunque también en este respecto hay fuertes controversias entre los pentecostales en las que no entraremos aquí.

Si bien estos son los componentes nodales de la teología pentecostal clásica, vale la pena marcar algunos énfasis adicionales que ésta ha tenido. Por un lado, el acento anticientificista y fundamentalista parece también haber resultado en una predisposición anti-intelectualista. Esta se ha expresado en una valorización de los dones divinamente otorgados, por encima del aprendizaje y formación teológica. Es decir, que para llegar a ser un pastor pentecostal es más relevante el carisma —expresado en la vivacidad y capacidad de convocatoria lograda al predicar (el don de la predicación)— que el entrenamiento teológico del que se disponga. Esta tendencia a desvalorizar la educación teológica formal (que se extiende frecuentemente a la instrucción secular escolarizada) se vincula también a la composición social del pentecostalismo, ya que permite que sectores sin instrucción alcancen puestos de liderazgo en la iglesia.¹⁶ Otro componente importante de la teología pentecostal es la concepción de la iglesia como cuerpo y de los miembros de la iglesia como verdaderos hermanos. Este énfasis ha resultado, junto con el de la santidad explicado antes, en una

¹³ La influencia del metodismo en el pentecostalismo ha sido ampliamente documentada y se debe fundamentalmente a su carácter dominante en Estados Unidos en el período previo a la guerra civil. (ver Dayton. *Op cit.*, pags 63-64).

¹⁴ La experiencia de pentecostés se encuentra relatada en el libro Hechos de los Apóstoles cap. 2. Resumida, se trata del episodio en el que, luego de la muerte de Jesús, este reaparece en el ‘aposento alto’ y el espíritu santo desciende sobre los discípulos allí reunidos. El relato menciona que la presencia del espíritu santo hizo que los apóstoles ‘hablaran en lenguas’, es decir experimentarían glosolalia, o hablarían en idiomas extranjeros desconocidos por ellos hasta ese momento (xenolalia).

¹⁵ Esta idea es también asociada a la doctrina del ‘poder’, solo aquel que ha sido bautizado en el espíritu adquiere el poder celestial, y por lo tanto puede lograr milagros.

¹⁶ Nos referimos al hecho de que el acceso a los seminarios teológicos muchas veces exige tener la secundaria completa o al menos la alfabetización primaria, algo de lo que muchas veces carecen los sectores que componen las congregaciones pentecostales.

tendencia a que las congregaciones pentecostales se constituyan como verdaderas comunidades con fuertes lazos solidarios.

Ahora bien, para entender el fenómeno del pentecostalismo originario no alcanza con conocer algunos de sus principales rasgos teológicos, el proceso histórico de su constitución así como la composición social que adquirió también son factores significativos a considerar. En este sentido, una cuestión a tener en cuenta es que el pentecostalismo surgió como una de las posibles formas de condensación de las variantes rituales y teológico/doctrinales que fluían durante el tercer movimiento de reavivamiento espiritual.¹⁷ Así, el pentecostalismo se constituyó más como un movimiento espiritual/religioso que como un núcleo institucional. Esto implica que buscar los orígenes del pentecostalismo no nos lleva tanto a intentar reconstruir una secuencia de eventos que hayan concluido en la creación de una iglesia, sino más vale a rastrear los procesos que dieron lugar a la invención de una tradición religiosa. Fue a partir de la divulgación de esta tradición, que generalmente se produjo de manera oral, que surgieron nuevas y diversas instituciones religiosas, como también la incorporación de esa tradición por viejas iglesias, que se transformaron así en pentecostales. Es decir, que lo que ha definido y aún define a una iglesia como pentecostal no es tanto su matriz institucional, como su inspiración doctrinal y práctica ritual. Así el pentecostalismo en sus orígenes, y aún ahora, existe como un conjunto heterogéneo de organizaciones eclesiásticas, con bases doctrinales y prácticas rituales similares, aunque no siempre idénticas.

Por razones de espacio se hace imposible reconstruir en detalle la compleja trama que dio lugar a la invención de la tradición pentecostal y su divulgación, sin embargo dada la calidad de los trabajos realizados es posible sintetizar estos procesos siguiendo las principales obras de quienes han estudiado al movimiento pentecostal norteamericano.¹⁸ Según estos estudios, la tradición pentecostal se constituyó como relato de dos episodios en los que se afirmaba que habrían ocurrido hechos milagrosos (sanidad divina y bautismos espirituales). Estos eventos fueron interpretados como certificación divina de la posición adoptada por algunos de los teólogos que venían creando las bases doctrinales del pentecostalismo. El primero de estos hechos es conocido como 'La Iluminación de Topeka', en 1906. Este movimiento fue liderado por Charles Parham quien comenzó a explorar la doctrina de la santidad, la sanidad y el bautismo en el espíritu en una escuela bíblica en la ciudad de Topeka, Kansas. De acuerdo a los relatos, a medida que Parham predicó en sus campañas sobre estas cuestiones comenzaron a ocurrir algunas experiencias milagrosas, como la sanidad y los bautismos espirituales. Los relatos sobre estos episodios milagrosos actuaban entonces como una suerte de certificación de la verdad de la teología de Parham.¹⁹ Paralelamente a los sucesos de Topeka, se produjo un segundo hecho, que es posiblemente el más significativo desde el punto de vista de la constitución ritual y social del pentecostalismo: la 'Iluminación de Los Angeles', también en 1906. En este caso el proceso fue liderado por un predicador negro, W. J. Seymour, quien tuvo una relación ambigua con Parham. Seymour era oriundo de Los Angeles, donde según se indica lideraba una congregación bautista negra. Inspirado por algunas experiencias en su propia congregación y habiendo escuchado acerca de la iluminación de Topeka, Seymour se acercó a Parham para instruirse sobre las bases teológicas de las doctrinas de la santidad, la sanidad y el bautismo espiritual. Siendo del sur, Parham participaba de una cultura segregacionista, con lo cual no recibió a Seymour de muy buen grado. La tensión entre ambos predicadores parece haberse profundizado cuando Parham

¹⁷ Como se indicó antes esta no fue la única forma en que las tendencias de esa época se consolidaron, surgieron paralelamente otras corrientes teológicas dentro del protestantismo evangélico.

¹⁸ Recomiendo particularmente los trabajos de George Mardsen, op cit. en lo que refiere a la relación entre movimiento pentecostal y sociedad civil y el trabajo de Donald Dayton op cit. para conocer las raíces teológicas del movimiento.

¹⁹ Walter Hollenweger. *El Pentecostalismo. Historia y Doctrinas*. La Aurora, Buenos Aires, 1976, p. 8.

visitó la congregación de Seymour en Los Angeles y vio el grado de frenesí religioso al que llegaban. Para Parham este frenesí era la expresión de un primitivismo típico del retraso cultural de la población afro-americana. La tensión entre Seymour y Parham generó controversias al interior mismo de la congregación original del predicador negro, lo que concluyó con su expulsión. Sin embargo, Seymour siguió predicando en las casas particulares de algunos miembros, hasta que logró alquilar una vieja iglesia metodista en la calle Azusa, donde funcionó la iglesia de Seymour por unos tres años. Los relatos acerca de lo ocurrido en la congregación de Seymour sentaron en gran medida las bases del tipo de liderazgo carismático y de práctica ritual expresiva que ha caracterizado al pentecostalismo:

‘Oraron a gritos tres días y tres noches. Era Pascua. Venía gente de todas partes. Al día siguiente resultó imposible acercarse a la casa. Los que consiguieron llegar se sintieron bajo el sortilegio del poder de Dios: toda la ciudad estaba revuelta. Los gritos hicieron tambalear los cimientos de la casa, pero ninguno salió herido.’²⁰

En relación a la composición social del grupo de Seymour, la congregación parece haber sido predominantemente negra, esto se trasluce en los dichos de un periódico de la época: ‘La fe proporciona a una secta notable un nuevo idioma para convertir al Africa. Todas las noches experimentan un milagro. Los líderes son casi todos negros.’²¹ Algunos años después de los hechos de Los Angeles, un nuevo reavivamiento pentecostal tuvo lugar en Chicago, en 1908, bajo la influencia del predicador Durham. La importancia del movimiento creado por Durham es que a diferencia de Parham y Seymour este proponía una nueva doctrina de salvación que dio lugar a una prolongada y aún vigente discusión teológica al interior mismo del movimiento pentecostal.²² Ahora bien, como se señaló antes, estos hitos fundacionales del pentecostalismo no actuaron tanto como originadores de un núcleo institucional del cuál se hayan desprendido nuevas ramificaciones, sino que funcionaron como eventos en torno a los cuales se creó una tradición religiosa que ha tenido a la santidad, la sanidad divina, al bautismo en el espíritu y la segunda venida como núcleos doctrinales. Como muestra claramente la obra de Mardsen, fueron algunos predicadores y pequeños líderes los que difundieron la mayor parte del tiempo de manera oral, o a veces mediante pequeños tratados teológicos, las nuevas verdades doctrinales del pentecostalismo. Estas nociones fueron eventualmente aceptadas por diversas congregaciones pertenecientes a distintas denominaciones eclesiales o a veces directamente por congregaciones independientes (es decir, grupos religiosos autónomos sin integración institucional mayor) dando lugar a la difusión de la doctrina pentecostal. Posteriormente, hacia mediados de la primera década y más claramente durante los años veinte, algunas de estas organizaciones independientes, pero con preceptos doctrinales compartidos, se agruparon en nuevas organizaciones, una suerte de asociación de organizaciones religiosas –algo que como veremos tuvo alguna repercusión en la estructuración del movimiento en Argentina en las décadas del treinta y cuarenta.

Ahora bien, si por un lado organizativamente el movimiento pentecostal se originó como un conjunto de instituciones más o menos autónomas, su composición social fue bastante homogénea, asumiendo el sesgo marcado por la congregación de Seymour. Según establece Hollenweger, unos treinta años después de los tres hitos fundacionales, los datos estadísticos mostraban que el pentecostalismo se había consolidado como un movimiento de negros, mujeres y pobres:

²⁰ Pentecostal Evangelist. 6/VI/1946, p. 6.

²¹ New York American 3/XII/1906.

²² Más sobre esta controversia puede verse en Donald Dayton. Op cit., p 19.

en 1936 los pentecostales tenían muchos más feligreses en los condados del Sur. La participación de las mujeres en las congregaciones pentecostales era más importante que la de los hombres y la de los negros más elevada que su porcentaje en la población. El ingreso medio de los miembros por comunidad pentecostal era más bajo que el de las demás comunidades religiosas, y más bajo aún que el de las comunidades negras.²³

Lo expuesto hasta aquí parece mostrar, entonces, que si bien las bases doctrinales del pentecostalismo fueron establecidas por apropiación de la teología de Parham; las prácticas rituales y el tipo de liderazgo del movimiento se definieron por los relatos establecidos en torno a los hechos generados por Seymour en la calle Azusa, lo que posiblemente explica la composición social del movimiento en sus albores.²⁴ Ahora bien, vale señalar que el pentecostalismo llegó a la Argentina casi contemporáneamente con su surgimiento en los Estados Unidos y seguramente por eso reprodujo en su modo de llegada las características que había tenido en su origen. Es decir, llegó como un movimiento en formación, de manera predominantemente inorgánica, difundiéndose por corrientes inmigratorias e iniciativas personales, casi como una tradición oral tal como estaba ocurriendo en el momento en América del Norte. Recién hacia la década del treinta y cuarenta comienzan a vislumbrarse estructuras institucionales más orgánicas. Aunque el carácter inorgánico de los primeros arribos puede indicar una debilidad inicial, en realidad esto terminó transformándose en una ventaja para las iglesias pentecostales. El carácter inorgánico de los arribos hizo que fácilmente surgieran liderazgos locales y rápidamente el pentecostalismo ingresara en un proceso de asimilación cultural a la sociedad argentina. Algo mucho más dificultoso para los más institucionalizados protestantismos históricos, que si bien precedieron en mucho la llegada de los pentecostales, jamás lograron la asimilación cultural y la difusión alcanzada por los últimos.

La Llegada 1910-1940

El pentecostalismo llegó a la Argentina como casi todo lo demás: en el alma de algunos inmigrantes italianos. En este caso se trató de Luigi Francescon, Lucía Menna y un hombre de apellido Lombardi quienes, procedentes de Chicago —destino inicial de su periplo migratorio—, descendieron en 1909 en el puerto de Buenos Aires. Francescon, quién lideraba el grupo, aunque valdense²⁵ de origen, era un converso que había conocido al pentecostalismo en uno de los epicentros del movimiento pentecostal: la congregación del propio Durham en la ciudad de Chicago. Los otros dos miembros del grupo se sumaron a Francescon durante las campañas de evangelización que realizó en la comunidad italiana en Estados Unidos. Las motivaciones del grupo para viajar a la Argentina parecen haber sido de varios tipos. Según

²³ Hollenweger, op cit., p. 12

²⁴ Es probable que esta composición social se haya matizado rápidamente, ya que es claro que para la década del sesenta el pentecostalismo era un movimiento tanto de negros de clase baja, como de blancos de clase media; un análisis exhaustivo de esto escapa a los alcances de este trabajo.

²⁵ Los valdenses, también conocidos como los 'Hombres Pobres de León', surgen como movimiento religioso en el piedemonte italiano en el siglo XII, bajo el liderazgo de Pedro Valdo de León; un mercader enriquecido quien renuncia a su riqueza, la distribuye entre los pobres y condena el carácter mundano de la Iglesia Católica. El movimiento sufre varias persecuciones y para el siglo XVI se refugia en los países reformados recibiendo una importante influencia teológica del calvinismo. Durante los procesos inmigratorios del XIX arriban valdenses tanto a Estados Unidos como al Uruguay. F. L. Cross (comp.), *Oxford Dictionary of Christian Church*. Oxford University Press, Oxford, Nueva York, etc., 1958, pp. 1434-1435.

explica Francescon en algunos de sus escritos,²⁶ existió una inspiración religiosa: una manifestación onírica del Espíritu Santo le habría señalado a la Argentina como un destino propicio para iniciar una ‘obra para el Señor’. Además de la inspiración religiosa, pueden sospecharse algunas otras motivaciones. Lucía Menna tenía familiares en la Argentina (su padre y tres hermanos), de manera que es posible que existiera la intención de buscar en el Cono Sur una suerte que se le habría negado en los Estados Unidos. Teniendo en cuenta el carácter congregacionista del pentecostalismo, es probable que, al menos Francescon, buscara la prosperidad y la espiritualidad en la misma empresa; ya que el éxito de constituir una congregación numerosa le hubiera permitido también la prosperidad económica mediante el diezmo. Si estas conjeturas son correctas, la intención del italiano no era descabellada: exportar un modelo religioso que había sido relativamente exitoso de una colonia de inmigrantes italianos a otra, también muy numerosa, y donde no existiría competencia de otros pastores con el mismo modelo.

Como era de esperarse, Francescon y los demás fueron recibidos en la Argentina por miembros de la comunidad de inmigrantes italianos. Francescon y Lombardi permanecieron hospedados por algún tiempo en El Tigre, con una familia de apellido Petrini, intentando comunicarles su experiencia religiosa. Por su parte Menna viajó a la ciudad de San Cayetano en la Provincia de Buenos Aires, donde vivían sus parientes y al tiempo mandó a llamar a Lombardi y Francescon para que visitaran la zona. Estos últimos enfrentaron, al parecer, inesperadas dificultades en sus esfuerzos misioneros: solo un miembro de la familia Menna recibió el ‘bautismo en el espíritu’ y luego fueron encarcelados en San Cayetano, prohibiéndoles seguir con sus campañas religiosas. Dada esta experiencia, Francescon y Lombardi primero se trasladaron a Tres Arroyos, donde parecen haber conquistado algún alma más, y finalmente volvieron a Buenos Aires. Posiblemente por la frustración experimentada en Argentina, tanto Francescon como Lombardi partieron hacia Brasil el 8 de marzo de 1910. Lombardi, previo un breve retorno a la Argentina, decidió regresar a Italia en julio de 1910; mientras que Francescon permaneció en Brasil logrando finalmente constituir una iglesia pentecostal de alguna repercusión.²⁷ Menna, por su parte, se radicó nuevamente en Chicago junto con el resto de su familia, luego de un breve paso por Italia.

Nos hemos detenido con cierto detalle en la historia de Francescon y su grupo por que ilustra claramente algo que hemos sugerido ya varias veces: Contrariamente a lo que han propuesto recurrentemente las teorías conspirativas y el sentido común, el pentecostalismo (y las denominaciones evangélicas en general) no llegaron a la Argentina —y tampoco a otros países latinoamericanos— como resultado de una acción planificada por sedes eclesiales radicadas en Estados Unidos, que representarían una alianza estratégica con los intereses de la política exterior norteamericana.²⁸ Como en el caso de Francescón, la llegada del pentecostalismo fue en general producto de iniciativas individuales —no de una planificación institucional— que si han variado en el grado de integración orgánica y de apoyo financiero de las iglesias madre. En términos generales pueden notarse tres tipos de vinculación. Un

²⁶ Las principales fuentes para reconstruir las experiencias y dichos de Francescon pueden consultarse en *El Cristiano* I:12 de octubre de 1943; y en un texto del propio Francescon ‘Le Origini’ *Il Faro* XXXVII (2), 1976.

²⁷ Para un racconto más exhaustivo del derrotero de Francescon en Brasil ver Walter Hollenweger. *El Pentecostalismo Historia y Doctrinas*. La Aurora, Buenos Aires, 1976.

²⁸ Esta tesis ha sido muy frecuentemente propuesta tanto por algunos intelectuales como por el periodismo, alcanzando altos niveles de popularidad en la población en general. Puede verse, por ejemplo, en el trabajo de Hugo Assman *La Iglesia Electrónica y su Impacto en América Latina*. Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1987. para el caso brasileño, y en el caso argentino en los trabajos del periodista Alfredo Silleta *Las Sectas Invaden la Argentina*. Contrapunto, Buenos Aires, 1986. Y *Multinacionales de la Fe*. Contrapunto, Buenos Aires, 1988. Todos los estudios serios han refutado claramente estas tesis. La más documentada contestación es la de David Stoll *Is Latin America Turning Protestant*. University of California Press, Berkeley, 1990.

primero modelo, representado por Francescon y su grupo, es el del ‘cuentapropista religioso’, que por simple iniciativa individual intenta acercar a la Argentina las experiencias religiosas que tuvieron en otras latitudes. Un segundo modelo son los misioneros independientes. Estos tenían ocasionalmente apoyo de alguna organización o muchas veces de un benefactor individual de origen Europeo o de América del Norte que durante algún tiempo los sostenía financieramente, pero la documentación existente muestra que ese apoyo era sumamente lábil y casi nunca se extendía más allá de los dos o tres años —la mayoría de los misioneros en esta situación experimentaba en algún momento u otras dificultades económicas. Un tercer modelo si ha sido el de misioneros con vínculos orgánicos con alguna denominación en especial, que solían tener un apoyo más o menos estable de las iglesias de origen, pero que dado el carácter carismático de la religiosidad pentecostal, rápidamente dieron lugar a la emergencia de liderazgos y congregaciones locales en los que la influencia exterior tendió a desaparecer.

Si bien creemos firmemente que estos tres modelos representan las principales formas de arribo del pentecostalismo a la Argentina, lo intrincado del proceso hace posible pensar que puedan haber formas de llegada alternativas, o que representen variaciones o matices de las aquí expuestas. Hemos, sin embargo, llegado a la conclusión de que estos son las principales revisando el muy detallado estudio de Saracco²⁹ donde se relata la forma de llegada de 15 iglesias pentecostales a la Argentina y también en base a entrevistas a líderes longevos y a algunas fuentes escritas, como por ejemplo historias de la iglesia redactadas por líderes religiosos. De todas maneras, los permanentes procesos de fisión y fusión congregacional, más el carácter inorgánico de las llegadas hace plausible, como se dijo, la existencia de situaciones que escapan al alcance de este trabajo. Decidimos ilustrar estas formas de llegada relatando el derrotero de tres congregaciones que a nuestro juicio son las más representativas, tanto por que muestran claramente al modelo estudiado, como por que sus desarrollos dieron lugar a organizaciones pentecostales de alguna relevancia.

Asambleas Cristianas

Las Asambleas Cristianas representan el modelo del ‘cuentapropismo religioso’ iniciado en la Argentina por Francescon y su grupo. Como podrá recordarse, si bien estos últimos no tuvieron éxito en Argentina, Francescón si había logrado finalmente fundar una de las primeras denominaciones pentecostales en el sur de Brasil. Esta gesta evangelizadora tuvo repercusiones en la comunidad de inmigrantes italianos conversos en Chicago, algunos de los cuales comenzaron a ver el modelo migratorio de Francescon como una estrategia a imitar. Entre ellos estaba Narciso Natucci, quien pertenecía a las *Assambles of Christians* (Asambleas de Cristianos), la misma congregación originaria de Francescon en Chicago. Así, Natucci penso en remedar la gesta brasileña de Francescon justamente en donde este había fallado: en la Argentina. El 2 de noviembre de 1916 Natucci, junto con otro italiano, Francisco Anfuzzo, llegaron a Buenos Aires. Natucci había conocido a Anfuzzo durante una recorrida por congregaciones pentecostales en Estados Unidos que el primero había realizado antes de partir para Argentina. Es probable que, siguiendo el modelo que posiblemente utilizó Francescón, esta recorrida haya estado dirigida a recoger fondos mediante ‘ofrendas especiales’ destinadas a sostenerse durante los inicios de sus actividades misioneras en la Argentina. Esto señala las características de los vínculos institucionales de los cuentapropistas religiosos. Natucci había logrado el aval institucional para iniciar actividades misioneras en la Argentina, lo que le permitió recorrer las congregaciones norteamericanas solicitando ofrendas para el viaje.³⁰ Pero, como se verá luego, el aval no implicaba más que un permiso

²⁹ Norberto Saracco. *Argentine Pentecostalism its History and Theology*. Tesis doctoral presentada en la Universidad de Birmingham, Inglaterra, 1989.

³⁰ Rebuffo, R. ‘Historia de las Asambleas Cristianas en la Argentina’ *El Faro*. 2 (17), p. 2. 1944.

para recorrer las congregaciones norteamericanas y el apoyo conseguido en estas dependía de la cantidad de voluntades conquistadas durante estas visitas, lo que no garantizaba ni el monto a recaudar, ni un apoyo financiero o institucional posterior al inicio del viaje.³¹

Anfuzzo jugó un rol estratégico para Natucci, ya que el primero tenía parientes en Buenos Aires que los recibieron tras su llegada y fue, además, justamente entre estos que Natucci logró los primeros conversos. La suerte de Natucci en lograr conversos parece haber sido mayor que la de Francescon y su grupo. Según sugiere la documentación, una semana después de su llegada Natucci había logrado bautizar a ocho de los parientes de Anfuzzo, un mes después tenía una congregación de veinte bautizados y poco tiempo después, debido a la rápida expansión del grupo, tenían ya un local para reuniones en la calle Salvador María del Carril donde aún permanecen.³² Pese al relativo éxito, en 1919 Natucci decide volver a Chicago, lo cual no fue óbice para que la iglesia que él había fundado continuara operando; ahora bajo la influencia de Giuseppe Petrelli: un teólogo pentecostal, también de origen italiano, con alguna formación académica que llegó a Buenos Aires en 1920. Bajo la influencia de este nuevo líder comienza un proceso de expansión de las Asambleas Cristianas hacia el interior de la Argentina siguiendo las redes de los inmigrantes italianos; incluso más, hasta ese momento el idioma oficial en la iglesia —su himnario y predicación— había sido justamente el italiano. Este proceso de expansión hacia el interior tuvo como uno de sus pilares a un nuevo líder, Domingo Marino, también un italiano llegado a la Argentina de niño y radicado en la provincia de Mendoza, quién se convirtió en 1921. Unos 20 años después de comenzado el proceso de expansión en las provincias, Marino lideró el crecimiento eclesial, particularmente en la provincia de Santa Fe donde consolidó una congregación de aproximadamente 1000 miembros y construyó el templo pentecostal de mayor capacidad en la Argentina en ese momento.

Este proceso de relativa expansión de las Asambleas Cristianas estuvo atravesado por conflictos y procesos de fragmentación que vale la pena revisar si se quiere comprender la lógica de expansión de las iglesias pentecostales. Un primer cisma en las Asambleas Cristianas se produce luego del regreso de Natucci de Chicago en 1922. Natucci había regresado por pedido de miembros de su congregación, es probable que estos pedidos estuvieran vinculados a conflictos en ciernes dentro de la iglesia, ya que en 1926 se produce la primera fractura en la cuál Natucci tuvo un papel protagónico. La escisión implicó de hecho que un grupo, liderado por Natucci, se apartara de la iglesia original creando un nuevo local en la calle Asunción 2880. Luego este grupo volvería a fragmentarse en 1931, lo que implicaría la creación de una nueva iglesia en un nuevo local. Así en los 16 o 17 años desde la fundación de la iglesia se producen tres grupos que se desprenden del núcleo original creado por Natucci.

Las razones de la primera fractura son interesantes de reseñar. Un año después de la escisión de 1926 miembros del grupo originario de las Asambleas Cristianas deciden iniciar acciones legales contra Natucci. En la acusación se hace referencia a que este vulneró algunas de las disposiciones del acta fundacional de la iglesia, en las que se señalaba en relación al mismo Natucci que:

1. No había sido enviado por ninguna asociación

³¹ De hecho este modelo misionero continúa en algunas iglesias hasta la actualidad, particularmente en las iglesias más tradicionales en donde es común que jóvenes pastores recorran congregaciones hermanas solicitando ofrendas especiales para 'iniciar la obra del Señor' en alguna latitud lejana. Normalmente, estas ofrendas especiales se hacen una sola vez, sin compromisos de aportes posteriores. Doctrinariamente se supone que si la 'voluntad del Señor' es que la 'obra prospere' se lograrán los aportes locales necesarios para sostenerla, de lo contrario debe interpretarse que el desarrollo de esa obra no respondía a la voluntad divina.

³² Rebuffo, R. Op cit., p. 6.

2. No recibiría ningún estipendio, y llevaría adelante sus responsabilidades *pro deo*.
3. Se declaraba simplemente un líder de la congregación de la calle Erie 1350 de Chicago, Illinois [EE.UU.]
4. Que ni él, ni ningún otro cuya tarea fuera presidir la congregación deberían recibir compensación económica bajo ningún pretexto.
5. Por que el amor al dinero es la raíz de todo mal.³³

La acusación muestra varias cuestiones significativas; primero, que efectivamente la vinculación de Natucci con la congregación madre en Chicago eran bastante menos que orgánica, lo cual se establece explícitamente en el punto 1 y 3. Segundo, que la existencia de intereses económicos entre los inmigrantes que aspiraban a ser líderes religiosos pentecostales siempre habían estado presentes. Esto se hace evidente en el esfuerzo por limitar las aspiraciones a extraer beneficios económicos de los líderes religiosos contenidas en los puntos 2, 4 y 5 y en la acusación de vulneración a ese requisito hecha posteriormente.

En síntesis, incluso este breve racconto del desarrollo de las Asambleas Cristianas en la Argentina muestra varias cosas de interés para nosotros aquí. Por un lado, ilustra claramente el modelo de lo que denominamos cuentapropismo religioso, por el que personas que sentían tener carisma intentaban crear congregaciones e iglesias sin tener vínculos estables ni orgánicos con supuestas iglesias madre u organizaciones religiosas radicadas en países centrales. Por otro lado, permite percibir el funcionamiento del crecimiento por fisión al que hicimos referencia varias veces en este trabajo: las Asambleas Cristianas sufrieron frecuentes procesos de fragmentación congregacional debido a las disputas por el liderazgo y por intereses económicos en juego. Estos procesos dieron lugar al crecimiento de la iglesia; en este caso puede observarse cómo, en pocos años, se constituyen al menos tres congregaciones como desprendimientos autónomos de una congregación madre y cómo luego cada uno de ellos creció multiplicando el número de pentecostales.³⁴

Unión de las Asambleas de Dios

En contraste con las Asambleas Cristianas, la Unión de las Asambleas de Dios no fue el resultado de la acción de cuentapropistas religiosos, sino más vale de misioneros independientes que llegaron a la Argentina motivados por su fe religiosa y posiblemente por sus aspiraciones a destacarse al interior de sus organizaciones de origen. La Unión de las Asambleas de Dios se constituyeron como resultado de la acción de misioneros canadienses, norteamericanos, daneses y noruegos que habiendo comenzado sus acciones más o menos independientemente decidieron hacia la década del cuarenta asociarse en la Unión de las Asambleas de Dios. La historia completa de la Unión de las Asambleas es demasiado extensa para ser expuesta aquí en su totalidad, pero el relato del derrotero de algunos de sus líderes fundacionales alcanza para ilustrar este segundo modelo de llegada del pentecostalismo a la Argentina.

Una de las líderes fundacionales de la Unión de las Asambleas de Dios fue Alice Wood,³⁵ quien llegó a la Argentina el 15 de enero de 1910 como una misionera independiente sostenida por la *Christian and Missionary Alliance*³⁶ (Alianza Cristiana y Misionera). A su

³³ Saracco, N. op cit., p 49.

³⁴ En realidad el número de congregaciones que se desprendieron llegaron a ser más, ya que en la década del 40 y 50 se producen nuevos procesos de fragmentación, particularmente entre las iglesias radicadas en Buenos Aires y las establecidas en Santa Fe que se habían expandido significativamente bajo el liderazgo de Marino.

³⁵ Saracco, op cit., p 55.

³⁶ Una de las organizaciones que había sido alcanzada por la teología pentecostal, sin ser formalmente una iglesia que se reconociera como tal.

arriba entró en contacto con otros dos líderes evangélicos de origen sajón (Stewart y Welch) que manejaban una congregación en la ciudad de Gualeguaychu. Wood decidió sumarse a la obra de Stewart y Welch, y además logró que la Alianza Cristiana y Misionera los aceptara también a ellos como miembros ya que experimentaban dificultades financieras. Wood terminó como líder de la iglesia en Gualeguaychu ya que Stewart y Welch finalmente se retiraron, ejerciendo allí el pastorado por unos siete años. Luego Wood dejó Gualeguaychu para fundar una nueva iglesia en el pueblo de 25 de Mayo, provincia de Buenos Aires. Un hecho significativo en la trayectoria de Wood —que muestra lo tenue de sus originales vínculos con la Alianza— ocurrió en 1914 cuando esta solicita ser aceptada como miembro de las Asambleas de Dios³⁷ durante la reunión fundacional de las mismas en la ciudad de Hot Springs, estado de Colorado, EE.UU. Es recién a partir de este momento que puede considerarse que las iglesias lideradas por Alice Wood comienzan a formar formalmente parte de una organización pentecostal, aunque la doctrina y estructura ritual implementadas por Wood siempre estuvieron vinculadas a los componentes básicos de su teología.

Otros líderes importantes que formaron parte del proceso fundacional de la Unión de las Asambleas de Dios fueron los Sórsen. Annina Kejlstrup, quien había recibido el ‘bautismo en el espíritu’ en dinamarca, decidió migrar a la Argentina. A su llegada, posiblemente debido a contactos previos establecidos a través de redes eclesiales, se radicó en Gualeguaychu para aprender el castellano de Wood. Al poco tiempo de la llegada de Kejlstrup otro danés, Niels Sórsen, llegó de los Estados Unidos, que había sido su primer destino inmigratorio. En Estados Unidos Sórsen había conocido los fuegos del tercer movimiento de reavivamiento espiritual, por lo que él también se proponía a la Argentina como destino de su actividad misionera, y se radicó en Gualeguaychu para aprender el idioma de Wood. Aunque no tenemos noticias sobre la fisonomía de Kejlstrup, ni de la caballerosidad de Sorensen, las circunstancias de ser dos daneses evangélicos solos aprendiendo una lengua extraña parecen haber sido demasiado propicias como para evitar un romance. De manera que una vez casados y habiendo aprendido el castellano, los Sorensen comenzaron su actividad misionera en nuevos destinos: durante un tiempo en Jujuy entre los aborígenes y luego en la provincia de Buenos Aires, fundando una importante congregación en la ciudad de Bolívar. Pese al contacto inicial, los Sorensen no parecen haber sido financiados por la misma organización que Wood, sino que durante algún tiempo recibieron apoyo de benefactores particulares radicados en Estados Unidos y Dinamarca. Esta situación inestable parece haberse resuelto en 1923, cuando por contactos con otros misioneros pentecostales los Sorensen se integraron a la Pentecostal Assembly of God in Canada (Asambleas Pentecostales de Dios en Canada).

A partir de la integración a la organización canadiense, la iglesia de Bolívar se transformó en un centro por el cual pasaron varios misioneros de origen canadiense, noruego y sueco, pertenecientes a distintas denominaciones religiosas, que fueron conformando iglesias en ciudades vecinas de la provincia de Buenos Aires, como Daireaux y Henderson, llegando a crear congregaciones incluso en La Plata y Buenos Aires. Posiblemente por los contactos personales establecidos entre estos misioneros de diversas nacionalidades, las Asambleas Canadienses fueron aceptándolos poco a poco como miembros de su organización, aunque no hubieran sido originalmente enviados por esta. Este desarrollo de la rama canadiense de las Asambleas de Dios no fue seguido por su contraparte norteamericana representada por Wood. Recién en la década del cuarenta la organización de las Asambleas radicadas en Estados Unidos comenzaron a enviar misioneros, pero lo hicieron de manera desordenada y poco sistemática. Muchos de los que llegaron no sabían, ni se proponían aprender, el castellano y consecuentemente fracasaron en sus intentos misioneros; recién en

³⁷ Una de las primeras organizaciones religiosas, resultado de la asociación de instituciones independientes, que se reconoce como una denominación pentecostal.

1947 lograron consolidar una iglesia más o menos estable en la Capital Federal. El año 1947 fue además significativo por que en el afán de lograr una consolidación institucional y el reconocimiento oficial del gobierno Argentino, las ramas canadiense y norteamericana de las Asambleas de Dios resolvieron asociarse conformando finalmente la *Unión* de las Asambleas de Dios. Sin embargo, una tercer rama de las Asambleas, de origen sueco, decidieron no formar parte de la Unión por motivos que desarrollaremos más adelante.

Vemos entonces como el proceso de creación de la Unión de las Asambleas de Dios en Argentina ilustra claramente el segundo modelo de llegada de los pentecostales al país. A diferencia de los cuentapropistas religiosos, los misioneros que constituyeron las Asambleas tenían vínculos más o menos orgánicos con las instituciones de origen, aunque eran claramente vínculos lábiles. La característica inestable de los vínculos hicieron que misioneros con orígenes denominacionales distintos, sin embargo, se asociaran o cambiaran de denominación intentando así consolidar su situación tanto personal como institucional, dando lugar a procesos de fusión a nivel local de organizaciones originalmente diversas. También se hace evidente en este caso cómo, al menos hasta la década del cuarenta, los misioneros que llegaron a la Argentina no lo hicieron producto de una política institucional, sino más vale a partir de iniciativas personales. Como veremos esto contrasta, en alguna medida, con el tercer modelo de arribo del pentecostalismo a la Argentina del que daremos cuenta ahora.

Asamblea de Dios

Evidentemente, la originalidad en los nombres no parece haber sido una preocupación de los primeros misioneros pentecostales, posiblemente la repetición de las designaciones indique también disputas por la legitimidad de la representación institucional. Como sea, mencionamos anteriormente que la Unión de las Asambleas de Dios se produjo por fusión de sus ramas de origen norteamericano y canadiense, pero sin la participación de los suecos que conformaron, en realidad, la iglesia pentecostal más numerosa, por lo menos hasta la década del 50. El modelo misionero de la Asamblea de Dios sueca se distinguió de sus contrapartes canadienses y norteamericana en que esta vez sí se trató del envío institucionalmente planificado de misioneros, y no de iniciativas individuales aisladas. Es así que en 1920 llegaron, enviados por una filial sueca de la Iglesia Filadelfia en Estocolmo, cuatro misioneros: Gustavo Flood, Kristian Nielsen, Albino Gustavsson y Axel Severin, a trabajar fundamentalmente entre grupos aborígenes en el noreste argentino.³⁸ La partida sueca pronto se disolvió y el propósito original quedó momentáneamente pospuesto, ya que Flood, Nielsen y Gustavsson partieron hacia Bolivia a los pocos meses de haber llegado y Severin se instaló en Buenos Aires, sosteniendo servicios religiosos primero en la casa de unos inmigrantes portugueses convertidos en Brasil y luego fundando una iglesia de unos 13 miembros en la calle Riglos, Capital Federal. A diferencia de lo que sucedió en el caso de las Asambleas Cristianas, la congregación creada por Severin no tenía en principio una connotación étnica, fue de hecho integrada por personas de 7 nacionalidades diferentes.³⁹

Durante las décadas del veinte y treinta siguieron llegando misioneros suecos, que lograron establecer sus iglesias predominantemente en la región mesopotámica (Corrientes y Misiones) en este caso si aprovechando redes migratorias, y logrando cierto éxito también entre grupos de aborígenes (tema al que volveremos más adelante). Así, para 1943 las Asambleas de Dios suecas habían logrado establecer unas 20 congregaciones y contaban con unas 13 iglesias con edificios propios, superando claramente a sus contrapartidas

³⁸ Saracco, op cit, P. 66.

³⁹ Saracco, op cit, P. 67.

norteamericanas y canadienses.⁴⁰ Además, aunque con menos éxito, la Asamblea sueca había sostenido un trabajo también en la ciudad de Buenos Aires, en donde fue desarrollándose un liderazgo local, que dio lugar a conflictos y escisiones a su interior. El primer conflicto, en realidad, se desarrolló entre dos líderes de origen sueco que se disputaron el pastorado de la iglesia, Svensson y Fredickson. Esta disputa terminó en una primer escisión que se produjo entre un anexo radicado en la Isla Maciel, que durante los treinta había crecido significativamente —incluso más que las iglesias de ‘tierra firme’ en la ciudad de Buenos Aires— bajo la influencia de un líder laico, Marcos Mazzucco (apellido que muestra el final de la hegemonía sueca). Fredickson posteriormente (1937) dejó el anexo de la Isla Maciel con destino a Córdoba, quedando Mazzucco como pastor; quién fundó luego una nueva denominación: La Iglesia de Dios, que sufrió a su vez nuevos fraccionamientos. Por su parte, la iglesia en Buenos Aires siguió desarrollándose, aunque Svensson fue desplazado de ella por indicaciones de la iglesia matriz en Suecia y sustituido por otros líderes de origen sueco (Otto Nelson y luego Nils Katsberg). Pese a esta continuidad del liderazgo extranjero, en la década del cincuenta esta tendencia desaparece, quedando Pascual Crudo como pastor a cargo. A su vez, esta misma iglesia sufre más fracturas en la década del setenta abriéndose más congregaciones (vg. La llamada Asamblea de Dios—Flores, en la calle Alberdi 2941) que da lugar a estructuras puramente nacionales, sin conexiones orgánicas con contrapartes extranjeras.

En síntesis, los desarrollos de la Asamblea de Dios sueca muestra una tercer manera en que los pentecostales llegaron a la Argentina, esta vez sí como producto de una acción misionera más o menos planificada. Sin embargo, el derrotero de la Asamblea sueca indica también que esta ‘planificación institucional’ fue rápidamente interferida por los desarrollos locales, que implicaron que de los ‘implantes suecos’ de la iglesia se desarrollaran congregaciones con liderazgos nacionales, autónomas de la influencia de las organizaciones de origen.

No quisieramos concluir esta sección sin mencionar un fenómeno singular como fue la acción evangélica de las iglesias pentecostales chilenas en el oeste argentino. El pentecostalismo chileno surgió en 1909, como un desprendimiento de la Iglesia Metodista, transformándose rápidamente en una iglesia nacional y dando lugar a procesos de fragmentación como los descriptos antes para el caso argentino. Justamente, en 1936, Elias López, pastor de la Iglesia Metodista Pentecostal llegó a la ciudad de Mendoza para establecer allí una filial en Argentina. El modelo de llegada de este pentecostalismo chileno parece, en principio, ajustarse entonces al de la acción misional institucionalmente planificada, representado también por las Asambleas suecas. Tal como en este último caso, la articulación orgánica con la iglesia madre no tardó en romperse, ya que en 1944 López crea una iglesia argentina autónoma de la central chilena, que también sufre fragmentaciones posteriores.

Bien, hemos expuesto hasta aquí tres modelos de llegada del pentecostalismo a la Argentina a través del relato del derrotero de diversas congregaciones. Nuestra intención ha sido mostrar que el pentecostalismo llegó en un estado de debilidad, no fue un movimiento arrollador sostenido por instituciones poderosas. Más vale, fue una llegada hasta cierto punto casual, fundada en iniciativas individuales, en algunos casos sin ninguna conexión orgánica con organizaciones matrices, y en otros con algún tipo de inserción institucional más sólida. Sin embargo, puede notarse que en todos los casos, aunque con matices, los liderazgos personales desafiaron exitosamente a las limitaciones institucionales dando lugar fundamentalmente a procesos de fisión institucional que permitieron prontamente la constitución de liderazgos y estructuras organizativas locales. Esto justamente explicaría lo expuesto en la introducción: la existencia de un proceso capilar de divulgación del

⁴⁰ Ver Anderson, Sture. ‘De Misiones’ *El Heraldo de Paz*. N° 48, p2. 1943. y Anderson, Sara. *Don Sture* Rosario: Editorial Alerta, 1984.

pentecostalismo. Estos mecanismos son tan evidentes en el caso de las Asambleas Cristianas y las Asambleas de Dios, que nos eximen de mayores comentarios. Tal vez el caso que presente alguna atipicidad es el de la Unión de las Asambleas de Dios, en donde más que procesos de fisión, existe la fusión de congregaciones que se incorporan a una organización mayor de origen norteamericano y canadiense. De todas formas, parece evidente, aún en este caso, que no se trató del desembarco sistemático de una organización misionera, sino de estrategias de supervivencia de misioneros independientes que se encontraban en situación de extrema debilidad. De esta manera, la imagen que se desprende de los anteriores relatos indica que el pentecostalismo llegó a la Argentina de forma asistemática, circunstancial y azarosa, y no de una manera institucionalmente planificada, ordenada y rigurosa. En ese sentido, y como lo sugerimos antes, el pentecostalismo parece haberse extendido como lo hace una enredadera sobre una pared, tanteando para agarrarse de las saliencias de la estructura social, y no como una peste que crece invadiendo y aniquilando las formas sociales que ataca.

La Consolidación 1940-1980

Si este trabajo estuviera referido a la sociedad Chilena o Brasileña o alguna nación centroamericana como Guatemala, deberíamos hablar de este período, sobre todo de las décadas del 40 al 60, como de significativa expansión del pentecostalismo. Sin embargo, en el caso argentino —como también podría ser el uruguayo— no pueden indicarse estas décadas como de pronunciado crecimiento. Esto es llamativo, por que en muchos sentidos los procesos estructurales asociados al crecimiento pentecostal en Chile o Brasil, por ejemplo, tuvieron lugar en la Argentina. Sin embargo, si bien estuvieron presentes las mismas causas no ocurrieron los mismos efectos. Para ser más claros, los estudios clásicos del crecimiento pentecostal en Chile y Brasil mencionados al principio del trabajo, indicaban a los procesos de industrialización, migración y urbanización como causa del crecimiento. Por ejemplo, Willems en Brasil mostró que el pentecostalismo crecía fundamentalmente en dos regiones. Por un lado, en zonas rurales donde se estaban colonizando nuevas tierras. Por otro lado, en la periferia de las grandes ciudades, donde migrantes rurales se asentaban buscando trabajo.⁴¹ Willems conjeturó, así, que el crecimiento pentecostal era producto del proceso de modernización brasileña. Las congregaciones pentecostales operaban como espacio de contención social y afectiva de migrantes que cercenaban con sus desplazamientos sus relaciones sociales de origen; el estado de aislamiento favorecía la conversión ya que disminuía los costos sociales (tensiones en las relaciones familiares, de amistad, etc.) de asumir una práctica religiosa minoritaria. Siguiendo, en cierta medida, la teoría de Weber, Willems sostenía también una tesis más dudosa: que el pentecostalismo operaba en Brasil tal como el calvinismo lo había hecho en Europa; generando un espíritu ascético que promovía el ascenso social de los conversos y facilitaba el advenimiento del capitalismo y la democracia. Esta tesis dio lugar a largas controversias en los trabajos sobre el pentecostalismo latinoamericano,⁴² que comenzaron con el estudio del caso Chileno hecho por d'Epinay.⁴³

Las causas que sindica d'Epinay como motorizadoras del crecimiento pentecostal son análogas a las sugeridas por Willems. En Chile como en Brazil, el pentecostalismo creció entre los migrantes rurales que iban conformando la nueva clase de obreros industriales urbanos. Ambos autores coinciden en que para estos migrantes las comunidades pentecostales, caracterizadas por establecer fuertes lazos solidarios de ayuda mutua y promover hábitos

⁴¹ Emilio Willems. *Followers of the New Faith*. Vandervilt University Press, Nashville, 1967.

⁴² Una síntesis de estos debates puede verse en: Míguez, Daniel. *Spiritual Bonfire in Argentina. Confronting Current Theories With an Ethnographic Account of Pentecostal Growth in a Buenos Aires' Suburb*. Center for the Study and Documentation of Latin America, Amsterdam, 1998.

⁴³ d'Epinay, Christian Lalive. *El Refugio de las Masas*. Editorial del Pacífico, Santiago de Chile, 1968.

funcionales a las nuevas formas de inserción laboral y social, constituyeron un 'refugio' apropiado para quienes se desplazaban geográfica y socialmente de sus enclaves originarios. Sin embargo, a diferencia de Willems, d'Epinau sostenía desde una óptica marxista, que lejos de contribuir a una sociedad democrática el pentecostalismo tendía a reproducir en los nuevos contextos urbanos relaciones verticales de autoridad (típicas de sociedad tradicionales) y además alienaba a los obreros de una verdadera conciencia social ajustada a sus intereses. Agregando elementos a esta controversia, Roberts⁴⁴ indicó al estudiar el caso Guatemalteco, que la función de refugio y amparo que brindaban las comunidades pentecostales solo podía servir a los pobres ubicados en los niveles más inferiores de la escala social –sobre todo a aquellos que se encontraban en los primeros años de su migración urbana. Pero luego, las intensas demandas de participación y militancia religiosa de las comunidades pentecostales conspiraban en contra de los intereses de quienes, aún integrando los sectores pobres de la sociedad, se encontraban en procesos de movilidad ascendente –lo que demandaba una mayor concentración en la actividad laboral que en la religiosa. Como señalamos antes, estas controversias no han sido resueltas y podrían incluso reencontrarse en la prolífica producción de estudios sobre el pentecostalismo latinoamericano ocurrida en la década del noventa, que discutiremos al final del trabajo. Como sea, lo interesante a señalar aquí —ya que volveremos a las discusiones teóricas luego— es que si, por un lado, puede observarse que las causas del crecimiento pentecostal —migración, urbanización, industrialización— tuvieron lugar en Argentina en el período que va del 40 al 60, los efectos en el campo religioso —crecimiento pentecostal— no ocurrieron.

Las razones por las cuales esto fue así solo pueden conjeturarse. Un trabajo reciente⁴⁵ que permite algunas comparaciones entre los países del Cono Sur, sugiere que los niveles de libertad religiosa en Chile y Brasil pueden haber sido mayores que en Argentina. En el caso Chileno, por que las relaciones de proximidad entre el estado y la Iglesia Católica parecen haber sido menores que en la Argentina, con lo cual la presión estatal sobre religiones minoritarias también puede haber sido menor. En el caso de Brasil, la diversidad cultural, incluso en lo que hace a la religión, también puede haber contribuido a que se acepte con más facilidad una religión carismática como el pentecostalismo. A este conjunto de factores es posible que se agregue el hecho de que la mayor facilidad para la movilidad social ascendente en la Argentina haya hecho a la experiencia de la migración menos traumática, y por lo tanto a los migrantes menos proclives a buscar 'refugio' en nuevas religiones. Así y todo, sin implicar un crecimiento importante, en el período estudiado aquí el pentecostalismo si realiza algunos avances en la Argentina y lo hace en los mismos grupos en que lo había hecho en las otras partes de Latinoamérica: entre los migrantes a la ciudad y entre los aborígenes.⁴⁶

Las fuentes que permiten ver estos procesos, sin embargo, nos imponen ciertos límites. Se trata fundamentalmente de algunos datos censales y de ciertas fuentes documentales y algunos testimonios orales que solo alcanzan para una visión genérica de lo ocurrido. Es decir, resulta difícil poder describir en detalle cómo las iglesias pentecostales fueron evolucionando en estas décadas. Las fuentes permiten ver, lo que podríamos llamar, las emergencias del movimiento pentecostal, aquello más destacado, lo que ha salido a la luz. Por ejemplo los datos censales permiten vislumbrar regiones donde el protestantismo repentinamente alcanzó

⁴⁴ Roberts, Bryan. 'Protestant Groups and Coping with Urban Life in Guatemala City.' *American Journal of Sociology* N° 73, 1968.

⁴⁵ Sigmund, Paul (comp.). *Religious Freedom and Evangelization in Latin America*. Orbis Books, Marycknoll, 1999.

⁴⁶ Aunque no lo señalamos antes, es claro que los pentecostales avanzaron significativamente entre distintos grupos de aborígenes en diversas partes de América Latina. Pueden verse para esto los estudios de James Sexton. 'Protestantism and Modernization in Two Guatemalan Towns.' *American Ethnologist*, Vol. 5 (2). Linda Green. 'Shifting Affiliations: Mayan Widows and Evangélicos in Guatemala.' En: Virginia Garrard-Burnett y David Stoll (comps.), *Rethinking Protestantism in Latin America*. Temple University Press, Filadelfia, 1993.

una expansión significativa, en contraste con otras en donde sufrió un estancamiento. Incluso estas imágenes provistas por el censo son limitadas ya que las series censales que contienen información sobre pertenencia religiosa de la población han sido discontinuas en la Argentina, solo existen datos para 1895, 1947 y 1960. Además, la información trata al protestantismo en forma agregada, sin distinguir entre sus variantes –aunque esto es medianamente subsanable al complementar los datos censales con otras fuentes documentales. Por su parte, las fuentes documentales disponibles por el momento,⁴⁷ refieren a algunos hitos del derrotero pentecostal en la Argentina (como la campaña de Tomy Hicks) y a los procesos de consolidación de algunos de los grandes ministerios. De manera que, como se señaló, nuestra imagen de lo ocurrido entre el cuarenta y el ochenta, esta construida en base a las emergencias, aquello que se hace más fácilmente perceptible, debiendo en gran medida establecer por inferencia los procesos que subyacen a ello.

Los datos censales muestran una cierta expansión del protestantismo en general en el período que va de 1895 a 1960, en donde pasan de un 0.7% al 2.6% de la población. La expansión hasta 1947 se debe fundamentalmente a inmigración extranjera de origen protestante, que trae consigo su propia religión; son las llamadas ‘Iglesias de Trasplante’.⁴⁸ Este protestantismo de inmigración es anterior y se distingue significativamente del pentecostalismo. Como señalamos, el pentecostalismo se caracteriza por su afán misionero, su anti-intelectualismo y el carácter carismático de sus ritos—con importante participación corporal durante los mismos. En cambio, los protestantismos de inmigración, mayoritariamente pertenecientes a variantes del protestantismo histórico (aunque con excepciones como el metodismo), no tenían un afán evangelizador y permanecían fieles a las raíces racionalistas en lo que concierne a su comportamiento ritual. Así, las Iglesias de Trasplante en general no tendieron a atravesar los límites de los grupos nacionales con los que llegaron, incluso mantuvieron durante bastante tiempo sus celebraciones religiosas en los idiomas de origen. Esto explica por qué, si bien tuvieron un período de auge durante los procesos inmigratorios del principios del XX, las Iglesias de Trasplante decayeron cuando las nuevas generaciones de descendientes de inmigrantes se fueron asimilando a la cultura local, allí fue el pentecostalismo el que asumió el papel protagónico. El siguiente cuadro permitirá ver estas tendencias.

Cuadro I: Porcentaje de Protestantes Sobre el Total de Habitantes por Provincia (1895-1960).

Provincia/Territorio	Año Censal		
	1895	1947	1960
Capital Federal	1.6	1.8	2.3
Buenos Aires	0.4	2.2	2.9
La Pampa	0.5	3.5	4.2
Córdoba	0.2	0.8	1.3
Santa Fé	1.1	1.6	1.9
Corrientes	0.1	0.5	1.2
Entre Ríos	1.3	5.7	6.1
Misiones	0.2	10.7	10.6
Chaco	0.7	3.2	4.7
Formosa	0.5	1.4	3.6
Stgo. del Estero	0.0	0.4	1.3

⁴⁷ Es probable que existan más fuentes de las que se han conocido hasta el momento, incluso es claramente posible mejorar la calidad de los registros de historia oral, sin embargo el estado aún embrionario de los estudios sobre el pentecostalismo argentino limita nuestro acceso a estos registros aún por desenterrar.

⁴⁸ Villalpando, Waldo (comp.). *Las Iglesias del Trasplante. Protestantismo e Inmigración en la Argentina*. Centro de Estudios Cristianos, Buenos Aires, 1970.

Catamarca	0.0	0.1	0.3
Jujuy	0.1	1.3	1.7
La Rioja	0.0	0.3	0.9
Salta	0.0	1.0	3.4
Tucumán	0.1	0.4	0.7
Mendoza	0.1	1.0	1.8
San Juan	0.0	0.6	0.9
San Luís	0.1	0.4	1.1
Chubut	53	7.0	6.0
Neuquén	0.1	1.0	2.8
Rio Negro	0.6	1.7	3.4
Santa Cruz	17.1	5.0	3.6
Tierra del Fuego	7.3	2.9	3.1
Total Argentina	0.7	2.0	2.6

Fuente: d'Epinay. 1970. Op cit. P. 72.

La idea de que las iglesias responsables del crecimiento del protestantismo hasta 1947 fueron aquellas que siguieron las corrientes migratorias queda confirmada cuando uno observa la configuración regional del protestantismo en Argentina. En este sentido, puede notarse que la mayor concentración de protestantes se produce justamente allí donde la inmigración de países dominados por el protestantismo es más importante. El caso más significativo es el de Chubut, donde la radicación de la colonia de galeses hace que en 1895 se constituya en la única región y único momento en que los protestantes son mayoritarios. La abrupta disminución porcentual entre 1895 y 1947 se debe probablemente a la incorporación de nuevos contingentes poblacionales provenientes de otras regiones de la Argentina. Procesos similares parecen haber afectado a las provincias de Santa Cruz y Tierra del Fuego, en donde la proporción de protestantes también cae significativamente entre 1895 y 1947. Otros tres casos significativos para nosotros aquí son Misiones, Entre Ríos y La Pampa. En estos puede observarse que si bien en 1895 contienen bajos porcentajes de población protestante, estos crecen para 1947. En los tres casos se trata de grupos inmigratorios que se establecen en la región. En Misiones y Entre Ríos, estos son en general de habla alemana, provenientes de la propia Alemania, Suiza o ruso-alemanes. En el caso de La Pampa, se trata fundamentalmente de una colonia de Valdenses y otra de Alemanes que se establece en esa provincia —entre ambas suman aproximadamente 5000 miembros, casi la totalidad de los protestantes censados en la región.

A partir de 1947 los datos presentados muestran un interesante cambio de tendencia. Por un lado, un desaceleramiento del ritmo de crecimiento que coincide con la disminución de los flujos migratorios. Por otro lado, una tendencia a que varíen los ámbitos en donde los protestantes crecen. En acuerdo con lo señalado por d'Epinay,⁴⁹ creemos que esta modificación en la distribución geográfica de las tasas de crecimiento de los protestantes se debe a dos razones: i) La detención de los flujos migratorios hace que las Iglesias de Trasplante dejen de crecer. ii) Al mismo tiempo la acción de grupos con afán evangelizador, fundamentalmente los pentecostales, hace que estos comiencen a expandirse por medio de la conversión de la población nativa. Por ejemplo, puede notarse una tendencia al estancamiento en regiones que antes tenían importantes tasas de crecimiento por recepción de inmigración protestante: Misiones deja de crecer, mientras que La Pampa y Entre Ríos solo lo hacen levemente. Al mismo tiempo regiones como Chaco y sobre todo Formosa y Salta comienzan a mostrar signos de crecimiento. En el caso del Chaco puede observarse, en realidad, que existe allí una expansión significativa incluso entre 1895 y 1947, esto posiblemente se deba a que

⁴⁹ D'Epinay, Christian Lalive. ¿Evangelización o Inmigración? Geografía Social del Protestantismo. En: Villalpando, Waldo (comp.) *Las Iglesias del Trasplante. Protestantismo e Inmigración en la Argentina*. Centro de Estudios Cristianos, Buenos Aires, 1970.

para la década del 30 se encuentran instaladas allí congregaciones pentecostales misionando entre grupos de aborígenes, logrando la conversión de clanes enteros por cooptación de jefes y caciques.⁵⁰ En los casos de Formosa y Salta, puede observarse que el crecimiento se produce casi exclusivamente entre 1947 y 1960. En este caso también la expansión se debe a la conversión de aborígenes al pentecostalismo, solo que los grupos misioneros parecen llegar algo más tarde y lograr su inserción también más lentamente que en el Chaco.⁵¹ Los casos de Neuquén y Río Negro remedan, en parte, lo ocurrido en Formosa y Salta, solo que en lugar de tobas y quechuas, los conversos en este caso son predominantemente de origen mapuche, más algunos inmigrantes chilenos ya conversos, mientras que las iglesias pentecostales actuando en la zona no son de procedencia europea o norteamericana sino de extracción chilena —se trata del ‘pentecostalismo chileno’ mencionado en una sección precedente.

En definitiva, lo que puede observarse como tendencia principal es la disminución de las tasas de crecimiento y en algunos casos incluso de la proporción de protestantes en regiones antes favorecidas por las corrientes inmigratorias, y a su vez un relativo incremento en provincias donde actuó el protestantismo de conversión o evangélico, representado sobre todo por los pentecostales. El éxito de estos grupos se produce predominantemente entre los aborígenes, esencialmente por que existía una cierta consonancia cultural entre las figuras del pastor y el shaman que facilitaba ese tránsito.⁵² Junto con estas tendencias principales, puede notarse que entre 1947 y 1960 existe un crecimiento leve en casi todas las regiones del país. Este fenómeno, más soterrado, de leve expansión parece ajustarse a los procesos ocurridos en los otros países del Cono Sur, es decir respondería a la conversión de ‘desarraigados’ por la acción de los procesos migratorios y de la transformación de la estructura social en general. A diferencia de Brasil y Chile, sin embargo, esto no fue masivo ni dio lugar a manifestaciones sociales demasiado visibles hasta la década del ochenta, con excepción de la campaña de evangelismo de sanidad hecha por Tommy Hicks.

Hicks fue un predicador pentecostal originario de Texas que llegó a Buenos Aires en 1954 por invitación de la Unión de las Asambleas de Dios, que intentaban consolidar su posición en la ciudad de Buenos Aires. Hasta ese momento, la capacidad misionera de los protestantes había estado seriamente limitada por un conjunto de prohibiciones legales. Usualmente se les negaban los permisos para hacer actos públicos y el acceso a los medios masivos de comunicación. De manera que originalmente la campaña de Hicks en Buenos Aires había sido planeada como una serie de actos de participación limitada en locales cerrados que no admitían más que unas 2500 personas.⁵³ Sin embargo, acostumbrado a las campañas llevadas adelante en Norteamérica y contrariando las recomendaciones de los líderes locales, Hicks solicitó permiso al poder ejecutivo para la realización de una campaña abierta, pública y masiva. El contexto político de ese momento favoreció la iniciativa de Hicks: dado el conflicto que Perón mantenía con la Iglesia Católica este parece haber apoyado la campaña del evangelista como una forma adicional de desafiar al poder Católico. De manera que no solo el permiso, sino también cierto nivel de apoyo estatal fue otorgado a

⁵⁰ Un ejemplo claro de esto se produce en 1946, cuando un grupo de aproximadamente 1000 tobas se hacen miembros de la Iglesia de Dios (fundada por Mazzuco) por acuerdo entre pastores de la Iglesia y el cacique Pedro Martínez, Saraco. 1989. op cit., p.82 y 136.

⁵¹ Nuestra interpretación coincide en este punto con lo argumentado por d’Epinay. 1970. Op cit., p.74 y además con los desarrollos de misiones pentecostales como, por ejemplo, la Iglesia Gracia y Gloria que si bien se instala en Formosa en 1937, solo logra consolidarse en 1957. Una cosa similar ocurre con el desarrollo de misiones pentecostales en Salta. Saracco. 1989. Op cit.

⁵² Una exploración más elaborada de este fenómeno puede encontrarse en los trabajos de Elmer Miller ‘Shamans, Power Symbols and Change in Argentine Toba Culture.’ *American Ethnologist* N° 10, 1975. Pablo Wright ‘Crisis, Enfermedad y Poder en la Iglesia Cuadrangular Toba.’ *Cristianismo y Sociedad*. N° 105, 1990.

⁵³ Norberto Saracco, ‘Peronismo y Pentecostalismo. Sustitución del Liderazgo Carismático Durante la Caída de Perón (1954).’ *Religión y Sociedad en América Latina*. N° 1, p.45, 1992.

Hicks en la organización de su campaña. Aunque es imposible una estimación cuantitativa del éxito de Hicks en Buenos Aires, si es claro que sus campañas tuvieron una significativa repercusión. Esto se nota en que, por un lado, la prensa local se ocupó profusamente de los efectos de la campaña; y por otro, en que habiéndola iniciado en el estadio de Atlanta los organizadores decidieron luego trasladarla al estadio de Huracán por falta de espacio en el primero.

Las razones del éxito inesperado de la campaña de Hicks son difíciles de conjeturar, sin embargo todo parece indicar que operaron dos tipos de factores. Uno, que todos aquellos protagonistas del crecimiento larvario que había tenido el protestantismo evangélico hasta mediados del cincuenta, deben haber aprovechado la distensión de las restricciones a la libertad religiosa para expresar públicamente su fe. Otro, que muchos de quienes se acercaron a Hicks durante sus campañas lo hayan hecho como extensión de prácticas bastante comunes en la cultura religiosa de los sectores populares en la Argentina: la concurrencia a consultar agentes milagrosos para resolver algún problema acuciante —como en el caso de curanderos o santos, por ejemplo. Ahora bien, vale la pena indicar que la campaña de Hicks no fue más que un éxito pasajero, luego de esta primer intervención triunfal el evangelista intentó a los pocos meses repetir su gesta evangelizadora solo para experimentar un fracaso rotundo. Pese a esto, el primer éxito de Hicks impactó fuertemente en la imaginación de los líderes pentecostales argentinos. Si hasta la primer campaña de Hicks ellos se habían percibido fundamentalmente como una religión marginal, de repercusión limitada y restringida a algunos grupos de inmigrantes y aborígenes, parecería ser que el éxito inicial del evangelista texano les permitió pensar en la posibilidad de extender su influencia. En esta vena comenzaron dos tipos de emprendimientos: por un lado, se hicieron más frecuentes las invitaciones a evangelistas extranjeros (vg. Billy Graham) como estrategia para lograr mayor repercusión social y atraer nuevos conversos; por otro lado, algunos líderes locales comenzaron a imitar la acción de estos evangelistas pero incorporando matices culturales propios. Esto último dio lugar, particularmente hacia la década del setenta y principios del ochenta, a la conformación de ministerios locales, como *Visión de Futuro* o *Mensaje de Salvación* que colaboraron substantivamente en la expansión del pentecostalismo argentino. Estos ministerios estuvieron claramente orientados a captar a los sectores populares urbanos, y su éxito hizo que durante los ochenta se consolidara claramente un perfil social del pentecostalismo análogo al de los demás países del Cono Sur.

En síntesis, las décadas que van del 40 al 80 parecen ser décadas de consolidación del pentecostalismo en Argentina en las que se producen esencialmente tres fenómenos: i) Se terminan de consolidar estructuras institucionales que habían tenido una gran inestabilidad en los años inmediatos posteriores a su arribo. ii) Comienza una cierta expansión de las iglesias sobre todo entre grupos de aborígenes. iii) Comienza a percibirse la posibilidad de una expansión mayor y a diseñarse las estructuras institucionales y los liderazgos que permitirán una importante difusión pentecostal en la década del ochenta.

La Eclósión 1980-2000

Los años inmediatamente posteriores a la dictadura militar (1976 – 1983) fueron ‘años de oro’ para el pentecostalismo argentino. Las iglesias se llenaron, nuevos ministerios alcanzaron la luz pública y su poder económico fue tal que lograron alquilar e incluso adquirir y transformar en templos algunos de los cines céntricos de diversas localidades del país. Los pentecostales llenaron estadios y sus campañas evangelizadoras, como la primera de Hicks, lograron atraer una multitud de fieles. Dada la escasez de datos es difícil cuantificar este fenómeno, pero de todas formas pueden hacerse aproximaciones. Por ejemplo, dos encuestas realizadas a principios de la década del noventa muestran que, para ese momento, los protestantes en

general se aproximaban al 10% de la población —lo que implica un incremento sustantivo si pensamos en el 2.6% que totalizaban en 1960.

Cuadro II: Porcentaje de adscripción a diversas religiones sobre el total de la población

Denominación Religiosa	Encuestadora/Porcentaje	
	Roemers 1992 (nación)	Haime 1994 (prov. Bs. As.)
Católicos	84%	80%
Evangélicos	5%	8.3%
Protestantes	5%	1%
Judíos	1%	0.7%
Ateos/sin religión	5%	7.6%
Ns/Nc	4%	2.4%

Fuente: Roemers n= 1250 Haime n = 1100

Datos adicionales indican que esta expansión se produjo fundamentalmente entre sectores de ingresos bajos o medio bajos. Por ejemplo, la encuesta de Roemers revela que del total de evangélicos el 48% eran pobres y el 43% pertenecían a sectores de clase media baja. Por otro lado, una encuesta realizada por Saracco indica que entre los pastores de la Capital Federal, 44% eran albañiles, obreros o peones y el 54% empleados, maestros y obreros especializados; solo el 2% eran profesionales, y solo el 28% habían completado la educación secundaria.⁵⁴ Así se hace evidente que la composición social del pentecostalismo remedó en la Argentina a la que había tenido originalmente en los Estados Unidos, aunque sin el factor étnico.

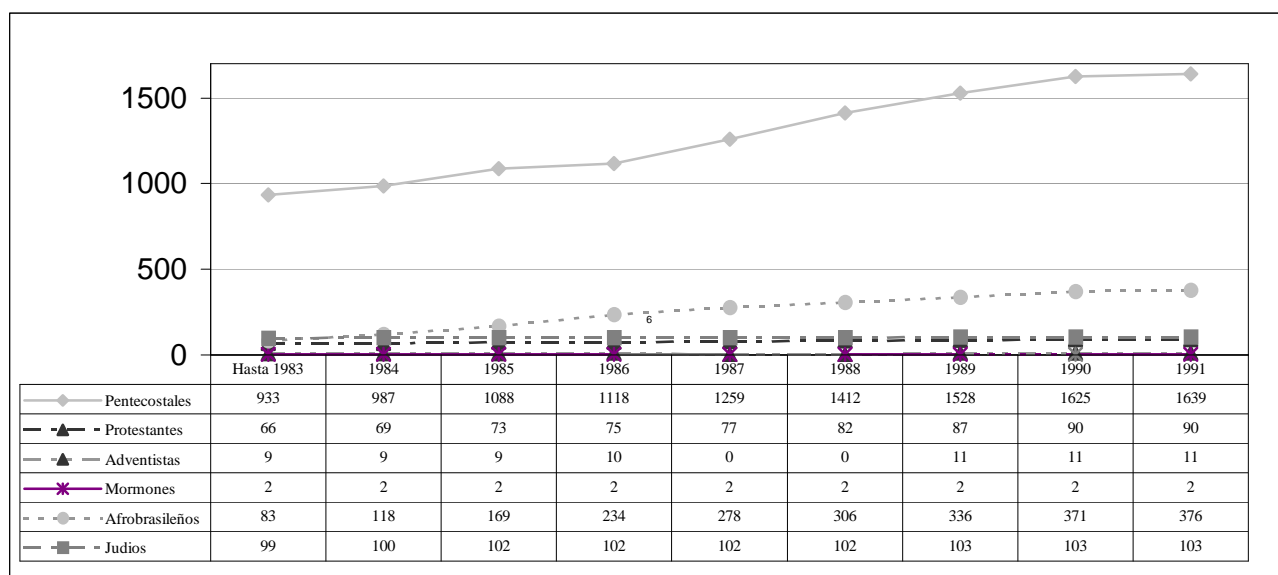
Ahora bien, la comparación de los resultados de las dos encuestas presenta algunas dudas. Entre otras cosas, puede verse una marcada diferencia en lo que respecta a la categoría ‘protestantes’, que contiene un 5% del total para Roemers y tan solo un 1% para Haime. Los contrastes pueden explicarse de varias maneras. En principio podrían deberse a diferencias en las unidades de análisis y los años en que se realizaron las encuestas —mientras Roemers abarca la totalidad del país en 1992, Haime se limita a la provincia de Buenos Aires en 1994. Sin embargo, las explicaciones que podrían realizarse en base a estos factores son poco plausibles. En el Cuadro I vimos que existieron clivajes regionales en la distribución del protestantismo argentino, pero difícilmente esas distribuciones diferenciales justifiquen los contrastes entre el promedio nacional encontrado por Roemers y lo propuesto por Haime para la Provincia de Buenos Aires. La distancia temporal entre encuestas tampoco justifica los contrastes porcentuales, ya que parece poco probable que pueda haber un cambio tan repentino en la distribución. Más vale, lo que parece explicar la diferencia es una utilización distinta de las categorías ‘protestante’ y ‘evangélico’ en los encuestadores, ya que si sumamos ambas para los dos casos los porcentajes se asimilan adquiriendo cierta consistencia estadística —10% para Roemers y 9.7% para Aime; el 0.3% de diferencia sí podría explicarse por contrastes regionales, temporales o simplemente por error estadístico.

Si la anterior solución permite establecer de manera más o menos confiable que los protestantes en general llegaron a ser aproximadamente un 10% a principios del 90, no nos permite saber cuántos de esos eran pentecostales, cuántos pertenecían a Iglesias de Trasplante y cuántos a cualquier otra de las múltiples denominaciones existentes al interior del protestantismo. Como en otros casos, aquí tampoco los datos disponibles permiten precisiones certeras, pero sí aproximaciones interesantes. Por ejemplo, si se observa la evolución de las

⁵⁴ Saracco. 1989. Op cit., pp. 316-317.

inscripciones en el Registro de Cultos No Católicos, del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, puede verse que la mayoría de ellas son de iglesias pentecostales.

Cuadro III: Crecimiento de inscriptos en el registro de cultos 1983-1991



Fuente: elaboración propia en base a datos del Registro de Cultos no Católicos.

Además de mostrar que la cantidad de iglesias pentecostales registradas supera ampliamente al resto, el cuadro indica también que el incremento porcentual de inscripciones es ampliamente superior al de todos los demás exceptuando las afrobrasileñas. La cantidad de iglesias pentecostales registradas en 1991 representan el 175.66% de las existentes en 1983 (casi llegan a duplicarse), mientras que todos los demás protestantes sumados solo alcanzan el 136.36% (crecen en algo más que un tercio). Ahora, el análisis apropiado de este cuadro requiere algunas observaciones adicionales. Lo que este cuadro registra son *inscripciones* al Registro de Culto, pero como existen iglesias que no se registran estas inscripciones no reflejan fielmente la cantidad de iglesias existentes; por consiguiente, tampoco puede establecerse la evolución exacta de su número con estos datos. En ese sentido vale hacer algunos comentarios en torno a las tendencias que el cuadro revela. Una primer cuestión es que seguramente hay un subregistro de las iglesias más nuevas y menos institucionalizadas. Por eso, es muy probable que el subregistro de iglesias pentecostales sea mayor que el de otras denominaciones protestantes más institucionalizadas y donde no existe, o lo hace en menor medida, el 'cuentapropismo religioso' y la fragmentación permanente de congregaciones. De manera que la diferencia existente entre iglesias pentecostales y el resto de las protestantes es posiblemente mayor que lo indicado por este cuadro.

La segunda observación es que el incremento de registros muchas veces implica, en realidad, la inscripción de iglesias que existían previamente, pero no necesariamente la apertura de iglesias nuevas. En lo que respecta a las minorías religiosas, particularmente a las más estigmatizadas como los pentecostales o las religiones afrobrasileñas, el incremento a partir de 1983 se debe, junto con el crecimiento, a que iglesias preexistentes recién se animaron a registrarse luego de la dictadura militar. De hecho, varios pastores pentecostales manifestaron en entrevistas personales que evitaron registrarse por temor en el período 76-83, ya que tenían noticias de acciones arbitrarias sobre ellos por parte de los agentes de la dictadura. Así, es sugerente el marcado incremento de registros que se produce entre 1985 y 1989. Si observamos lo que sucede en esos 5 años puede verse que las inscripciones de

iglesias pentecostales se incrementan en un 40.4%, es decir un promedio del 8% anual; mayor que en los dos años anteriores y, más significativo, que en los dos posteriores que es, aproximadamente, solo del 2% anual —algo similar, aunque todavía más pronunciado sucede con los cultos afrobrasileños.⁵⁵ Por esto, el fenómeno de los registros post-dictadura sugiere que lo que sucedió en la década del ochenta no fue solamente una ‘expansión’ del pentecostalismo, sino una suerte de eclosión, por la que un fenómeno encubierto adquirió mayor visibilidad. Así, puede entenderse como algo análogo a lo sucedido con la campaña de Hicks pero a mayor escala. Esto es, el levantamiento del clima de restricción de libertades y la mayor tolerancia cívica que ocurrió con el retorno democrático de 1983, posiblemente le haya permitido a los pentecostales ‘salir a la luz’; es decir, utilizar los medios, hacer proselitismo en calles y plazas, comprar o alquilar cines e inscribirse sin temores en el Registro de Cultos. Esta posibilidad se condice con las tendencias expuestas en el Cuadro I al crecimiento subrepticio de un pentecostalismo suburbano que se venía produciendo ya entre 1947 y 1960. Este crecimiento invisible daría cuenta de una acumulación que los pentecostales venían ya realizando desde mediados de siglo, que probablemente se mantuvo o incluso incrementó entre el 60 y el 80, y que luego irrumpió a la luz pública con la democracia.

En síntesis, los datos expuestos indican que el protestantismo se expandió significativamente en el lapso que va de 1960 a principios de la década del 90, pasando de un 2,6% de la población a, aproximadamente, un 10%. Por otro lado, las inscripciones al Registro de Culto sugieren que entre los protestantes, los pentecostales han sido los principales responsables de ese crecimiento. En cuanto al ritmo de crecimiento, parece haberse producido un avance relativamente imperceptible, aunque no por eso insignificante, entre 1960 y 1983, y una suerte de eclosión del pentecostalismo particularmente entre 1985 y 1989, en donde se mezclaron el fenómeno de la aparición pública con procesos de crecimiento y expansión —a partir de los noventa el proceso parece haber mermado, pero volveremos a esto luego. Es decir, que lo ocurrido en los ochenta parece responder a las secuencias de crecimiento larvario seguido de aparición pública en contextos favorables que describimos al principio del trabajo. Ahora bien, estos procesos de visibilidad/expansión, si bien estuvieron en parte causados por el clima de crecientes libertades cívicas, tuvieron también otros factores contribuyentes. Por un lado, el desarrollo de una infraestructura institucional, expresada en la consolidación de algunos ministerios y liderazgos notorios que a la vez se beneficiaron y permitieron aprovechar el contexto favorable. Por otro lado, unas tendencias socio-económicas que, por motivos que exploraremos luego, crearon un clima propicio a la acción de los pentecostales.

Los Ministerios Neopentecostales

Como se señaló, uno de los factores que colaboró en la eclosión del pentecostalismo en los ochenta fue su consolidación institucional. Esta consolidación se expresó, entre otras cosas, en la constitución de tres ministerios que, si bien no estuvieron solos, encabezaron la aparición pública del pentecostalismo. Estos fueron, Visión de Futuro, liderado por Omar Cabrera y su esposa Marfa; Mensaje de Salvación cuyo líder fue Carlos Anacondia y el más conocido Ondas de Amor y Paz del pastor Gimenez y su esposa Irma. De los tres ‘Visión de Futuro’ fue el de aparición más temprana (1972) y el único liderado por un evangelista de trayectoria dilatada y con entrenamiento teológico formal en seminarios norteamericanos. Los otros dos aparecieron durante los primeros años de la década del ochenta, y fueron liderados por

⁵⁵ Para un análisis más detallado de esto ver Frigerio, A. y Carozzi, M. Las Religiones Afro-Brasileñas en Argentina. *Cadernos de Antropología*. N° 10, 1992.

evangelistas de conversión reciente y sin instrucción teológica formal.⁵⁶ La importancia de estos ministerios radicó en que, más allá de los matices que puedan existir entre ellos, produjeron una importante mutación de algunas de las doctrinas y prácticas rituales pentecostales. Estas mutaciones implicaron un profundo ejercicio de adaptación del pentecostalismo a la cultura religiosa de los sectores populares y también, más específicamente, a las necesidades que el proceso recesivo experimentado por Argentina en los ochenta produjo en los sectores de bajos ingresos.

Las variantes teológicas acuñadas por el neopentecostalismo se han condensado en la doctrina de la 'prosperidad' y la de la 'guerra espiritual',⁵⁷ que fueron un componente distintivo de los tres ministerios mencionados. Ambas doctrinas establecieron un lenguaje mágico en donde las desventuras cotidianas experimentadas por quienes más sufrían la crisis en los ochenta podían ser explicadas por obra de agentes espirituales, ya sea benignos o malignos. La doctrina de la guerra espiritual planteaba que todo mal terrenal, particularmente la enfermedad y las desavenencias familiares, eran producto de la acción del demonio o de alguno de los espíritus integrante de sus huestes. Dada esta causa, cualquier dificultad podía solucionarse mediante la intervención del espíritu santo o Jesús, para que derrote al 'espíritu maligno' que causaba el daño. Estas creencias dieron lugar a una serie de ritos, de obvios efectos catárticos, en donde esta batalla entre el bien y el mal era dramáticamente representada. Por ejemplo, en el ministerio de Aníbal Gimenez era común un rito en donde se 'pisoteaba' a los demonios: todos los fieles zapateaban aplastándolos. En el caso de Annacondia, era frecuente la práctica de exorcismos en los que, durante estados extáticos, varios pastores en ronda ayudaban a un fiel a expulsar a los demonios mediante la imposición de manos y la oración. La doctrina de la prosperidad económica, por su parte, asumía una lógica típica de las relaciones de intercambio tradicionales,⁵⁸ por las cuales la forma de progresar económicamente era hacer ofrendas que implicaran esfuerzo para lograr mayores bendiciones por parte de dios. Como lo ponían algunos de los pastores del ministerio de Gimenez: 'si das un puñado, dios te devuelve con una pala; si das con la pala, dios te devuelve una carretilla; si das con la carretilla, dios te va a dar un camión lleno de bendiciones.' Muchas veces estas dos doctrinas se combinaban, indicando que la manera de destruir al 'espíritu de pobreza' (uno de los espíritus 'malignos') que atacaba a una familia, era ofrendar para que el Señor lo destruyera permitiéndoles prosperar económicamente.

Más allá de su obvio componente lúdico, estas transformaciones doctrinales y rituales implicaron una importante alteración en la lógica de la tradicional teología pentecostal. Como se indicó, en el pentecostalismo tradicional la manera de obtener intervenciones milagrosas era la aceptación y práctica rigurosa de los preceptos doctrinales (la santidad entendida como

⁵⁶ Un estudio más exhaustivo de los ministerios puede encontrarse en: Matthew Marostica. *Pentecostalism and Politics. The Creation of the Evangelical Movement in Argentina, 1983-1993*. Tesis doctoral, departamento de Ciencia Política. Universidad de Berkeley, EE. UU. También: Hilario Wynarczyck. *Tres Evangelistas Carismáticos: Omar Cabrera, Annacondia, Gimenez*. Mimeo, Buenos Aires, 1989.

⁵⁷ Una explicación más exhaustiva del origen y desarrollo de estas doctrinas puede encontrarse en: Hilario Wynarczyck. 'La Guerra Espiritual en el Campo Evangélico.' *Sociedad y Religión* N° 13.

⁵⁸ Como han maliciado varios investigadores, la doctrina de la prosperidad es funcional a la recaudación por el diezmo que efectúan los ministerios neopentecostales. Es claro también, como ha señalado Semán, que esta estrategia de recaudación aprovecha la lógica tradicional de intercambio tal como fue explorada en la clásica obra de Marcel Mauss *Ensayo Sobre los Dones*. Tecnos, Madrid, 1979. Según esta tradición una ofrenda o regalo genera en el receptor la obligación moral de efectuar una devolución de mayor valor. Así, los diezmos otorgados por los fieles tienen el propósito de generar en el mundo espiritual una contraobligación de la cual se beneficiarían. Esta lógica permite una justificación de la presión recaudatoria que los líderes ejercen. Discusiones en torno a este tema pueden verse en: Arí Pedro Oro. 'Podem Passar a Sacolinha': Um Estudo Sobre as Representações do Dinheiro no Néo Pentecostalismo Brasileiro.' *Cadernos de Antropología* N° 10, 1992. Leonildo Silveira Campos *Teatro, Templo e Mercado. Organização e Marketing de um Empreendimento Pentecostal*. Petrópolis, Voces, 1997.

abstencionismo moral y militancia religiosa, el bautismo espiritual, etc.). En la nueva versión pasó a ser más importante la participación ocasional en ritos mágicos. La diferencia doctrinal puede entenderse un poco más al pensar en el contraste entre magia y religión establecida, entre otros, por Weber. Weber señaló que mientras la religión implica la existencia de un cuerpo doctrinal al que los fieles deben ajustar su conducta, la magia consiste en una serie de prescripciones rituales, sin un cuerpo doctrinal mayor, que permite al practicante manipular la voluntad del ser trascendente a su favor. La magia no implica hacerse miembro de una comunidad, ni adscribir a un código ético; se caracteriza más vale por un intercambio puntual entre quién la práctica y la fuerza o ser trascendente invocado. En algún sentido, puede decirse que el surgimiento del neopentecostalismo implicó un desplazamiento de la religión a la magia. Es decir, lo que antes solo podía obtenerse mediante la militancia religiosa prolongada y la adscripción doctrinal estricta, ahora era también alcanzable mediante la realización de un rito, otorgando una ofrenda o siendo tocado por un ‘ungido del Señor’. Esta alteración doctrinal y ritual que implicó el pasaje, al menos parcial, de la religión a la magia generó también importantes modificaciones en la vida congregacional.

Fundamentalmente, las transformaciones doctrinales llevaron a que mermaran los niveles de integración comunitaria en las congregaciones debido a que la búsqueda de la santidad mediante la militancia dejó de ocupar un lugar preponderante. Así, los ministerios neopentecostales tendieron más a asimilarse a ámbitos de ‘atención a clientes’. Es decir, a funcionar como espacios en donde las personas iban a ‘solucionar un problema’ y se apartaban una vez logrado ese propósito, y no a verdaderas congregaciones estables con fuertes lazos entre sus miembros. La ubicación geográfica de los principales templos de estos ministerios da cuenta de esta tendencia. Si, como veremos, el pentecostalismo clásico tendió a radicarse en barrios, a reproducirse aprovechando incluso pequeños espacios en los propios hogares de los fieles; los ministerios neopentecostales se radicaron en puntos nodales del tránsito urbano: Los lugares por donde las personas pasan, más que los lugares donde las personas viven. Por eso, una de las estrategias favoritas de estos ministerios fue la adquisición de cines ubicados sobre avenidas importantes. Esta estrategia de radicación favorecía la posibilidad de convocar a una gran masa de personas que se reunían con un fin determinado, en un momento específico y luego se dispersaban. Así, la estrategia de radicación de los grandes ministerios claramente limitaba la posibilidad de la constitución de una congregación de ‘hermanos’ que pudiera reunirse frecuentemente, que se visitara entre sí y fuera visitada en sus hogares por los pastores, prácticas típicas de las iglesias pentecostales tradicionales.

Como se señaló antes, esta mutación de las doctrinas, ritos y formas de organización promovida por los ministerios neopentecostales no fue casual; resultó, en realidad, de un progresivo proceso de asimilación cultural. En los casos presentados aquí puede verse que esto se produce al menos de dos maneras. Primero, el cambio de lógica doctrinal implica un proceso de adaptación a los componentes tradicionales de la religiosidad popular argentina. En las devociones populares tradicionales la idea de que seres trascendentes pueden intervenir en problemas cotidianos fue siempre ampliamente aceptada, junto con la idea de que se puede ganar el favor de esos seres mediante ofrendas y promesas y sin necesidad de un compromiso ético mayor.⁵⁹ En este sentido, la mutación de religión a magia realizada por los ministerios neopentecostales acercó al pentecostalismo a las tradiciones de los sectores populares argentinos. Segundo, hubo una adaptación de los contenidos y forma del discurso pentecostal a las necesidades del momento. Como lo ha señalado Marostica, las doctrinas de la

⁵⁹ Este componente de la religiosidad popular tradicional ha sido descrito por varios autores. Entre otros: Daniel Santamaría ‘La Cuestión de la Religiosidad Popular en la Argentina.’ En Daniel Santamaría (comp.), *Religiosidad Popular en Argentina*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1991. Floreal Forni ‘Nuevos Movimientos Religiosos en Argentina.’ En Frigerio, Alejandro (comp.), *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales II*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993

prosperidad y de la guerra espiritual proveyeron un 'marco interpretativo' que permitió a los sectores afectados por la recesión de los ochenta construir una explicación de lo que les estaba pasando.⁶⁰ Diversos estudios han mostrado que durante los ochenta un creciente porcentaje de la población —particularmente la clase media baja y los pobres— empezó a verse afectado por tendencias al estancamiento económico y al desempleo, que tuvieron profundos efectos en la subjetividad de los sectores damnificados: la experiencia del empobrecimiento y del desempleo prolongado llevaba a la disolución de las expectativas de ascenso social, al surgimiento de tensiones familiares y al padecimiento de enfermedades psicológicas y somáticas.⁶¹ El lenguaje espiritual de las doctrinas referidas permitía identificar el origen de esos males, condenarlos simbólicamente como diabólicos y alinearse con las fuerzas del bien creando esperanzas de superar las dificultades; además, los ritos proveían un contexto expresivo de los conflictos y de los padecimientos. Todos estos elementos tenían fuertes efectos catárticos.⁶² Como lo han demostrado una cantidad importante de estudios etnográficos, este tipo de doctrina y ritos si bien no producen soluciones de fondo a los problemas enfrentados, si tienen una cierta efectividad en cuanto a facilitar ocasionalmente la restitución de vínculos afectados por la situación de crisis (esencialmente los familiares) y proveer mayor resistencia psicológica a los condiciones desfavorables.⁶³ En síntesis, para aquellos dispuestos a aceptar explicaciones mágicas, el neopentecostalismo proveyó a los afectados por la recesión de los ochenta una explicación de lo que les estaba sucediendo, la esperanza de que iba a dejar de sucederles y ritos catárticos que aliviaban su sufrimiento psicológico.

Antes de concluir esta sección es importante notar cómo este proceso de mutación teológica y organizativa del pentecostalismo que transluce los ministerios neopentecostales aporta evidencia a afirmaciones precedentes. Esencialmente ilustra, una vez más, de qué manera la preeminencia de los liderazgos carismáticos por encima de las estructuras institucionales le ha permitido al pentecostalismo adaptarse rápidamente a los contextos sociales en que se desenvuelve. En este sentido, la estrategia seguida por estos ministerios no agota las formas en que los pentecostales se amoldaron a lo ocurrido en los ochenta. Junto a los ministerios neopentecostales existieron una variedad de iglesias tradicionales que generaron sus propias dinámicas y, por lo tanto, también contribuyeron y se beneficiaron con la eclosión de los ochenta.

⁶⁰ Con esto, obviamente, Marostica no se refiere a que la explicación fuera adecuada en su estructuración causal, pero sí a que les acercaba a aquellos experimentando la crisis un explicación comprensible para ellos, que los redimía como culpables últimos de su situación y les ofrecía cierta esperanza de superación en el futuro. El carácter mágico de la explicación da cuenta de por que no todos los que experimentaban la crisis se hicieron pentecostales: solo algunos estaban dispuestos a aceptar explicaciones sobrenaturales de los hechos terrenales que los afectaban.

⁶¹ Ver Minujin, Alberto (comp.), *Cuesta Abajo: Efectos de la Crisis en la Sociedad Argentina*. Unicef-Losada, Buenos Aires, 1992. Minujin (comp.), *Desigualdad y Exclusión. Desafíos para la Política Social en la Argentina de Fin de Siglo*. Losada, Buenos Aires, 1993. Catalina Wainerman (comp.), *Vivir en Familia*. Losada, Buenos Aires, 1994; para una descripción de los efectos objetivos y subjetivos del descenso social en los ochenta.

⁶² En general este es producido por la capacidad de estas doctrinas de recrear una sensación de orden y propósito en la vida entre aquellos que experimentan la adversidad como una situación de caos e incertidumbre. Son numerosos los estudios que demuestran estos efectos del lenguaje espiritual y de los ritos expresivos. Un texto clásico es el de Levi Strauss. 'La Eficacia Simbólica' En: *Antropología Estructural*. Eudeba, Buenos Aires, 1961. Una síntesis de la copiosa bibliografía sobre el tema puede encontrarse en: Alice Child e Irvin Child. *Religion and Magic in the Life of Traditional People*. Prentice Hall, New Jersey, 1993.

⁶³ Ver: Cecilia Mariz. *Coping With Poverty. Pentecostals and Christian Base Communities*. Temple University Press, Filadelfia, 1994. Daniel Míguez. 'La conversión religiosa como estrategia de supervivencia.' *Intersecciones en Antropología* N° 2, 2001.

Tensiones en el Campo Pentecostal: La Reacción de las Iglesias Tradicionales

Las innovaciones introducidas por los ministerios neopentecostales no fueron aceptadas sin resistencia por las iglesias pentecostales más tradicionales. Esto se explica por dos motivos: por un lado, por la propia competencia interna entre líderes —los antiguos pastores pentecostales no estaban dispuestos a aceptar pasivamente la hegemonía de advenedizos de reciente conversión⁶⁴—; por otro lado, la lógica de acumulación implícita en los nuevos ministerios no se ajustaba a las necesidades de las iglesias tradicionales. Estas se habían constituido, mayoritariamente, como congregaciones más o menos pequeñas, que actuaban en el espacio reducido del barrio operando fundamentalmente por redes. Su estrategia de reclutamiento implicaba, generalmente, ofrecer primero asistencia en una situación crítica y luego ir ofreciendo progresivos espacios de participación en la estructura organizativa de la iglesia. La posibilidad de ascender casi ilimitadamente⁶⁵ en posiciones de liderazgo eclesial funcionaba como un significativo estímulo para aquellos en proceso de conversión. Personas de estratos humildes, con decrecientes posibilidades de ascenso social y profesional (particularmente desde los ochenta), encontraban en las iglesias pentecostales caminos de ascenso espiritual —por decirlo de alguna manera— que les resultaban estimulantes como compensadores de su situación en la sociedad mayor. Además, el discurso pentecostal que condenaba al mundo exterior como perverso y pecaminoso, les permitía aún más vislumbrar ese ascenso espiritual como superior al propuesto por la sociedad en su conjunto.⁶⁶ Así, en contraste con los ministerios neopentecostales, las iglesias tradicionales han buscado construir militancia religiosa en lugar de consumidores ocasionales de magia.

La estrategia de recaudación de ofrendas, crucial para los pastores que viven de lo que recaudan, agudizaba aún más el clivaje con las ministerios neopentecostales. Mientras el discurso de los segundos apuntaba a obtener ofrendas cuantiosas ocasionales, en general los primeros incentivaban dádivas menos cuantiosas pero estables en el tiempo. Por eso, en lugar de vincular la ofrenda a la obtención de un milagro, tendían a vincularla a la actitud de un militante comprometido y consecuente —incluso al punto de que la constancia en el diezmo influía a la hora de decidir el ascenso en la organización. De manera que las iglesias pentecostales tradicionales, radicadas en barrios populares, dependían más de militantes religiosos perseverantes que de los transeúntes ocasionales que alimentaban los ministerios neopentecostales.

Si bien las causas indicadas hasta aquí produjeron cierta confrontación entre pentecostales viejos y nuevos, también existieron algunos intereses compartidos. Esto por que el comportamiento de la feligresía pentecostal no transformaba a la competencia entre viejos y nuevos pentecostales en un juego de suma cero. Es decir, que no necesariamente quienes asistían a un ministerio neopentecostal iban a dejar de concurrir a la iglesia local de su barrio, o viceversa. Esto permitía un juego entre ambas formas de pentecostalismo, por el cuál muchas veces las iglesias pequeñas radicadas en barrios aprovechaban las campañas de los grandes ministerios para cooptar nuevos miembros. Por ejemplo, era frecuente que iglesias

⁶⁴ En este sentido fue evidente que los pastores pentecostales tradicionales resistieron menos a Cabrera, un pastor pentecostal de larga trayectoria y más la presencia de Gimenez y Anacondia (el primero expulsado y condenado públicamente por una asociación de iglesias pentecostales).

⁶⁵ Como se ha indicado, en las iglesias pentecostales no existen obstáculos formales para que casi cualquier persona llegue al pastorado. Las mujeres han sufrido algunas veces limitaciones, sin embargo son cada vez más las iglesias que admiten mujeres en el pastorado e incluso en aquellas que no lo hacen las mujeres han usualmente alcanzado importantes niveles de participación.

⁶⁶ Es claro que estos mecanismos funcionaban mientras no existieran posibilidades de ascenso social, como lo mostró Roberts, *op. cit.* la aparición de posibilidades de ascenso social generalmente conspiró en contra de el compromiso religioso, haciendo que muchos fieles abandonaran ocasionalmente la iglesia, incluidos algunos pastores según consta en el trabajo de campo que hemos realizado. Míguez, 2001, *op. cit.*

locales organizaran visitas (contratando colectivos, invitando a nuevos vecinos, etc.) a las campañas de los grandes evangelistas –muy frecuentemente en el caso de Anacondia. Este tipo de prácticas beneficiaba ambas iglesias, Anacondia lograba una gran cantidad de asistentes y las iglesias locales capitalizaban los conversos producidos durante la campaña. También, de manera más inorgánica, era frecuente que personas que se convertían en uno de los grandes ministerios (Gimenez, Anacondia o Cabrera), o por los medios de comunicación, luego buscara un lugar para congregarse más cercano a su domicilio, asistiendo a pequeñas iglesias locales.

Esta compleja trama de intereses daba lugar a comportamientos ambiguos, por los cuales los grandes ministerios eran muchas veces oficialmente criticados al interior de los templos de las congregaciones más tradicionales; pero, como se dijo, no se dejaba al mismo tiempo de concurrir a las campañas o incluso de eventualmente invitar a alguno de los predicadores neopentecostales a concurrir a una congregación tradicional. También era común que se tomaran elementos de la doctrina de la guerra espiritual o de la prosperidad pero se introdujeran matices vinculados a la lógica de expansión de las congregaciones más tradicionales. Por ejemplo, en las congregaciones tradicionales era frecuente escuchar que si bien era posible recibir milagros en los ministerios neopentecostales, sus efectos se revertirían si no eran seguidos de una militancia religiosa rigurosa y un apego a los preceptos doctrinales. Así, los énfasis doctrinales en estas congregaciones más tradicionales rescataban la importancia de la ‘santidad’ entendida como apego a preceptos morales, militancia evangelizadora y la asistencia sistemática al templo, pero no descartaban los efectos mágicos de la participación ritual. Yuxtapuesta a esta noción, se remarcaba la idea de la iglesia como cuerpo, acentuando así la relación fraternal y de mutua colaboración entre los fieles. También un cierto tono de crítica social era más frecuente al interior de las congregaciones tradicionalistas. Por ejemplo, muchas veces la doctrina de la guerra espiritual era utilizada como lenguaje para destilar un cuestionamiento al orden social. Esto se hacía asignando la pobreza y el desempleo a la acción del ‘espíritu de avaricia’ (uno de los espíritus malignos) y proponiendo que este habitaba fundamentalmente en los ‘ricos y en los que gobiernan’. Así, la guerra espiritual consistía en atacar simbólicamente al espíritu de avaricia encarnado en los gobernantes, los empresarios, los bancarios, etc.

Estos discursos y las prácticas asociadas a ellos, claramente recortaban un nicho en el que las congregaciones tradicionales eran más eficientes que los grandes ministerios.⁶⁷ Esto es, proveer un ámbito de pertenencia y constituir una red de reciprocidad que eventualmente asistía las necesidades de aquellos que estaban siendo afectados por la crisis recesiva de los ochenta —colaboraban en la búsqueda de trabajo con los desempleados, en el cuidado de los niños de madres solas que trabajaban, con canastas de comida y ropa a quienes se encontraban en particular estado de necesidad, etc. De manera que si, por un lado, los ministerios neopentecostales fueron capaces de crear ritos expresivos que satisfacían algunas necesidades de los seguidores, las comunidades ‘densas’ del pentecostalismo tradicional eran aptas para cubrir otra parte de las demandas. Es posible pensar también que para personas distintas las necesidades fueran diferentes, o que para las mismas personas las necesidades variaran en el tiempo. Esto explica por que, junto a los grandes ministerios neopentecostales se produjo también el surgimiento de numerosas pequeñas congregaciones en los barrios periféricos de las grandes ciudades.⁶⁸ Entre estas últimas iglesias se desarrolló más agudamente el

⁶⁷ De hecho varios de los ministerios neopentecostales percibiendo este fenómeno intentaron complementar su organización creando focos locales pequeños, por ejemplo en el caso de los ‘núcleos’ desarrollados por Cabrera.

⁶⁸ Un relevamiento hecho por estudiantes de sociología de la Universidad de Buenos Aires en seis barrios del segundo cordón urbano de Buenos Aires mostró que en promedio se abrieron en cada uno al menos tres pequeñas iglesias pentecostales entre 1985 y 1989, lo que generalmente llevaba el promedio a unas cinco iglesias en perímetros de veinte por veinte cuadras.

tradicional proceso de fisión del pentecostalismo, por el que conflictos entre líderes de una congregación daban lugar a la creación de nuevos grupos que constituían sus iglesias, muchas veces, en las propias casas de alguno de los fieles: Un cartel, una cochera y una guitarra eran suficientes para dar lugar a una nueva congregación. Así, como en casi toda América Latina, en Argentina también se produjo el fenómeno de las Mushroom Churches (Iglesias Hongo), pequeñas e innumerables congregaciones que crecieron en intersticios inesperados, como las zetas después de la lluvia.

Los efectos de estas congregaciones fueron, sin embargo, algo distintos de los de los ministerios neopentecostales. Como se señaló, las congregaciones tradicionales siguieron enfatizando la necesidad de militancia religiosa y santidad. Estas demandas alejaban a algunos potenciales fieles que no aceptaban ingresar a la práctica religiosa sumamente activa de los pentecostales (cuya concurrencia al templo y actividades religiosas de diversos tipos puede llegar a cubrir 4 o 5 tardes por semana). Sin embargo, aquellos que finalmente se convertían en una de estas congregaciones tradicionales usualmente pasaban de un catolicismo nominal no practicante a la militancia religiosa ferviente en el pentecostalismo. Es decir, que si el neopentecostalismo de alguna manera incorporó mayores cuotas de magia en una tradición religiosa, el pentecostalismo clásico logró que algunos de los que participaban en la prácticas mágicas tradicionales de la religiosidad popular argentina se volvieran, al menos por un tiempo, militantes religiosos. Esto implicó un sustantivo cambio en el campo religioso argentino, ya que si bien los pentecostales representaron algo menos que el 10% de la población, constituyeron algo así como el 25% de los militantes religiosos,⁶⁹ desafiando en algún sentido el casi monopolio que había tenido en este sentido la Iglesia Católica.

Interpretando al Pentecostalismo Argentino

Habíamos planteado al inicio del trabajo dos objetivos: mostrar cómo y por qué el pentecostalismo se había extendido en los sectores populares argentinos, y mostrar el posible papel que este ha jugado a nivel de las cultural politics. Estimamos que, en relación a la primer cuestión, lo presentado hasta aquí es suficientemente explícito como para no necesitar una discusión extensa en estos párrafos finales, una breve síntesis del argumento alcanzará; la segunda cuestión, sin embargo, requiere algo más de elaboración. Empecemos por la primera.

Una de las cosas que ha podido ilustrarse en este trabajo es que el pentecostalismo se difundió en la Argentina de maneras diversas, con distintas lógicas. Aprovechó para su llegada y primer asentamiento a los procesos de inmigración, fundamentalmente la del norte de Europa y América, pero inesperadamente también a los inmigrantes italianos. En una segunda etapa, logró asentarse fundamentalmente entre grupos de aborígenes y comenzó a instalarse entre los migrantes internos. Finalmente, en los ochenta, se benefició de dos tendencias, por un lado de los procesos de democratización política y, por otro, de descenso social de sectores de la clase media baja y de los pobres. Es decir, que el pentecostalismo ha logrado permear la sociedad argentina aprovechando circunstancias exógenas contrastantes. Las razones que le permiten al pentecostalismo crecer en estos escenarios diversos radican claramente en su estructura organizativa. Como se señaló antes, en la tradición pentecostal es solo el don divinamente otorgado, y no el entrenamiento teológico formal, el que habilita para ejercer el pastorado. Esto ha producido dos efectos que son casi universales en el pentecostalismo: i) La ha transformado en una religión de sectores populares y (ii) ha facilitado su adaptación a diversos contextos sociales. Esto por que la falta de exigencias de educación formal les permite a los sectores de más bajos ingresos, usualmente con menos acceso a ella, de todas maneras alcanzar el liderazgo institucional. A su vez, la emergencia de liderazgos

⁶⁹ Hilario Wynarczyk, Pablo Semán, 'Campo Evangélico y Pentecostalismo en la Argentina.' En: Aljandro Frigerio (comp.), *El Pentecostalismo en Argentina*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994, p. 29.

espontáneos, que llegan por mecanismos de selección natural (se transforman en líderes solo aquellos que tienen el carisma suficiente para convocar seguidores), hace que la adaptación cultural de ritos y doctrinas se produzca casi espontáneamente. Esto por que los líderes emergen de los propios sectores populares y por lo tanto con los mismos supuestos culturales de los potenciales seguidores. La selección natural hace que quienes se transforman en líderes sean finalmente quienes tienen la mayor capacidad para condensar y expresar la sensación y percepción de la realidad de los sectores que lideran —casi unos perfectos, a la Gramsci, intelectuales orgánicos no profesionales. En este sentido no es en absoluto casualidad que de los tres ministerios que lideraron al pentecostalismo en los ochenta, dos hayan sido conducidos por conversos recientes, sin instrucción, pero con gran carisma.

Claro está, sin embargo, que esta idea de maleabilidad doctrinal, ritual y organizativa no puede ser llevada a un extremo irrisorio. Existen parámetros que también limitan las capacidades adaptativas del pentecostalismo. Ningún pastor pentecostal puede renunciar a la idea de intervenciones milagrosas en la vida cotidiana —en especial a la sanidad divina— tampoco pueden negar al bautismo en el espíritu como una experiencia física y sensorial y menos aún levantar las barreras del tradicional abstencionismo moral. Estos elementos, y posiblemente algunos más, limitan las ofertas que el pentecostalismo puede realizar. Estas limitaciones explican por que, pese a su crecimiento en los ochenta, el pentecostalismo permanece en la Argentina como una religión minoritaria y también por qué, aún con el pronunciado crecimiento de la pobreza y el desempleo estructural de los noventa, no se ha producido una nueva ola de expansión pentecostal.⁷⁰ El público disponible para el tipo de práctica religiosa que proponen los diversos pentecostalismos (tradicionales o modernos) es limitado, y posiblemente se haya agotado. Es decir, solo una cantidad limitada de la población argentina estaba potencialmente dispuesta a experimentar con respuestas mágico-religiosas a sus problemas cotidianos. Quienes lo estaban lo hicieron en la eclosión del ochenta, algunos permanecieron dentro de las iglesias y otros se desilusionaron abandonándolas. En cualquiera de los dos casos ya no estaban disponibles para una nueva aventura pentecostal en los noventa.

Queda ahora la controvertida cuestión de la posible influencia política y económica del pentecostalismo. Como indicamos antes, aunque la cantidad de estudios sobre la Argentina es limitada, esta cuestión ha sido largamente debatida en los trabajos sobre la expansión pentecostal en otras regiones del continente latinoamericano. Es llamativo que los debates llevados adelante en la década del sesenta y setenta por autores como, los ya mencionados, Willems, d'Épinay o Roberts hayan sido reeditados, casi con los mismos argumentos, en la década del noventa. En este segundo tramo David Martin⁷¹ ha propuesto que el abstencionismo moral de los pentecostales, junto con su tendencia a la constitución de comunidades autónomas (fundamentalmente de la influencia estatal) contribuirían a establecer una nueva cultura cívica en América Latina: alejada de las tradiciones corporativas de la cultura hispana y cercana a la tradición democrática, pacifista y de progreso individual de la cultura sajona.⁷² En la visión de Martin, las comunidades pentecostales serían una suerte de capullos o santuarios donde estos valores se irían incubando para eclosionar luego. El

⁷⁰ Si uno observa las estadísticas construidas en base al Registro de Cultos no Católicos (Cuadro II) puede observarse que luego de la gran expansión de inscripciones entre 1985 y 1989, comienza una tendencia al decaimiento. Esta tendencia se corrobora en varias cosas, por ejemplo de acuerdo a Wynarczyck, 1989, op. cit. la mayoría de los grandes ministerios neopentecostales reconoce que el crecimiento se detuvo a principios del noventa, y también puede observarse que algunos de ellos debieron cerrar y abandonar varios de sus locales. El caso más paradigmático es el cierre del templo en el cine Roca del Ministerio Ondas de Amor y Paz.

⁷¹ David Martin. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

⁷² Es oportuno remarcar que esta caracterización de la cultura hispana y de la sajona es hecha por el propio Martin, quién en sus párrafos iniciales trasluce un etnocentrismo acérrimo.

optimismo de Martin es tal como para sugerir que este proceso de transformación cultural llegará al punto de hacer de América Latina un continente protestante.⁷³ En contraposición a esto, Bastian⁷⁴ ha propuesto que el pentecostalismo es una suerte de expresión religiosa de las tradiciones populistas: promueve los liderazgos carismáticos por encima la representación ciudadana y el irracionalismo emocional por sobre la racionalidad moderna. En este sentido, lejos de ser una fuerza que incentive las nociones de progreso individual o el anticorporativismo democrático, el pentecostalismo sería una mutación corporativa del protestantismo –que según Bastian estaba originalmente asociado a las fuerzas de la modernidad y la racionalidad.

En el fondo, los problemas con ambos tipos de interpretación es que han sobredimensionado y unilateralizado los posibles efectos políticos y económicos del crecimiento pentecostal en América Latina. Sobredimensionado, por que aún en el caso de países donde el pentecostalismo llegó a ocupar un lugar en las instituciones políticas, como por ejemplo Brasil o Chile, su papel ha sido medianamente efímero y relativamente intrascendente. En general se han limitado a intentar favorecer a sus iglesias desde sus posiciones en el aparato estatal y han influido poco o nada en la política nacional. Unilateralizado, por que los pentecostales han asumido posiciones contrastantes, por ejemplo, mientras algunos apoyaron el régimen de Pinochet en Chile, otros participaban de las organizaciones defensoras de los derechos humanos que se oponían al régimen, con lo cual queda claro que pensarlos unilateralmente como fuerza democrática o autoritaria es inadecuado. Tal vez, el problema radique en buscar los papeles económicos y políticos en un nivel incorrecto; los pentecostales no parecen incidir predominantemente en las grandes estructuras institucionales de la nación, sino en el mundo cotidiano de los sectores populares. Y no lo hacen en el sentido de sentar las bases para una nueva cultura política o económica, sino como proveedores de pequeñas tácticas para resolver dificultades circunstanciales. En síntesis, y como muestran también trabajos etnográficos referidos a Brasil y Chile,⁷⁵ si el pentecostalismo juega algún papel económico o político este se produce al nivel de las cultural politics, es decir como micro estrategias de adaptación y resistencia de los sectores populares en escenarios diversos. Es posiblemente por eso que si algún elemento en común han tenido los distintos contextos en los que el pentecostalismo se ha difundido es la de ser ámbitos en procesos de crisis o transformación que obligaban a los sectores afectados a buscar mecanismos de readaptación. En esos espacios sociales el pentecostalismo se ha mostrado, casi universalmente, como un gran proveedor de recursos para aquellos que suelen padecer escasez de medios, tanto culturales como materiales o sociales.

⁷³ El mismo tono triunfal se encuentra presente en otro trabajo relevante en los noventa: David Stoll. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley: University of California Press.

⁷⁴ Jean Pierre Bastian. *La Mutación Religiosa de América Latina*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1997.

⁷⁵ Cecilia Mariz. *Coping with Poverty. Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Temple University Press, Filadelfia, 1994. Manuel Canales, Samuel Palma y Hugo Villela. *En Tierra Extraña II*. Amerinda, Santiago de Chile, 1991.