

Canonizaciones y Moralidades en Contextos de Pobreza Urbana. Las Lógicas del Orden y la Transgresión en la Argentina de Fines del Siglo XX.

Canonizations and Morals in the Context of Urban Poverty. The Logic of Order and Transgression in Argentina in the late twentieth century.

Daniel Míguez¹
Investigador CONACYT / IEH- UNCPBA, Argentina.
(dpmiguez@gmail.com)

Resumen:

Desde mediados de los años setenta y hasta el primer lustro del siglo XXI la argentina sufrió una profunda transformación en su estructura social, particularmente en los niveles y tipos de pobreza urbana. Las transformaciones del campo religioso acompañaron esos cambios, no como una respuesta mecánica a ellos, sino como reelaboraciones de sentido a partir de los cuales los sectores más afectados por la crisis buscaban resituarse frente a ella. Este trabajo compara el crecimiento de los ministerios pentecostales ocurridos al principio del proceso con la mayor presencia de devociones populares, sobre todo de jóvenes en conflicto con la ley, durante los años finales de este proceso justamente como puntos extremos de esas reelaboraciones de los sistemas de creencias de los sectores sociales más postergados.

Palabras clave: Pentecostalismo; Devociones Populares; Pobreza; Agencia

Abstract

As of the mid nineteen seventies and until the first years of the XXI century the argentine social structure suffered a particularly profound transformation, especially in the levels and types of poverty. Changes in the religious field accompanied those transformations, not as a mechanical response to them, but as the ways in which the most affected sectors tried to resituate themselves in front of the crisis. In this article we compare the growth of Pentecostal ministries occurred at the beginning of the process with the expanded presence of certain popular devotions –especially towards young persons in conflict with the law killed by the police— that happened during the final years of this process as the more extreme poles of the transformations occurred in the belief systems of the less well off.

Key Words: Pentecostalism; Popular Devotions; Poverty; Agency

Canonizaciones y Moralidades en Contextos de Pobreza Urbana. Las Lógicas del Orden y la Transgresión en la Argentina de Fines del Siglo XX.

Introducción

Durante las décadas finales del siglo XX los estudios sobre la religiosidad popular en América Latina (particularmente los dedicados al pentecostalismo) estuvieron fuertemente atravesados por discusiones acerca de los grados de ‘determinación’ que tienen las condiciones estructurales en los sistemas de creencias de los sectores sociales más desfavorecidos. Hoy, entrado el siglo XXI, la indagación sobre la religiosidad popular no se debate más en torno a cómo salir del paradigma que postulaba que ‘en última instancia’ los sistemas de creencia estaban determinados por las condiciones estructurales. A esta altura hay un relativo consenso acerca de que la desigual distribución de recursos y poder social opera como un condicionante pero no conduce mecánicamente a un solo tipo de respuesta. En cambio, se acepta que las condiciones estructurales son intersubjetivamente procesadas por *agentes* que las ‘elaboran’ dando lugar a una compleja variedad de alternativas y estrategias de adaptación y resistencia.

Enfocadas desde esta perspectiva, las mutaciones que ha sufrido el campo de la religiosidad popular en la Argentina de las últimas décadas se constituyen en un ventajoso punto de mira. Desde allí puede registrarse la compleja y matizada reelaboración de estilos de vida y formas de vinculación social con las que los sectores socialmente más postergados procesaron las transformaciones estructurales padecidas por la Argentina entre mediados de los años ‘70 y el primer lustro del siglo XXI. Así, mientras la historia económica permite ver cómo las condiciones internacionales y las políticas implementadas en esas décadas implicaron un creciente proceso de marginación social, la historicidad inscrita en el campo de la religiosidad popular muestra las mutaciones en el orden moral y relacional con que los sectores pobres del mundo urbano argentino procesaron esos cambios.

Observar estas variaciones en los sistemas de creencias implica introducir un matiz en la manera en que tradicionalmente se ha estudiado el campo de la religiosidad popular. Si bien no puede decirse que este ha sido observado como un universo absolutamente estático, no siempre se ha prestado atención a las dinámicas de mutación de los sistemas más ‘informales’ (o menos ‘administrativamente regulados’) de creencias. No estamos afirmando con esto que exista una diferencia de jerarquías entre estos campos, o que no haya tradiciones que organicen la gestión y gestación de las diversas formas de esta religiosidad con menores mediaciones organizacionales. Sino que marcamos la distinción entre religiosidades que se gestionan en espacios menos incididos por formas organizativas burocratizadas o ‘administraciones’ (ya sea burocracias ‘racionales’ o de lógica ‘patrimonial’ o ‘tradicional’) y otras que son más regulados por estructuras organizacionales de uno u otro cuño. En ese campo marcamos una diferencia de grado (pero nunca absoluta) entre el las primeras, sobre las que pueden encontrarse obras históricas de largo aliento y rigor (vg. Zanatta, 2000 o Bianchi, 2001) y las segundas sobre las que, salvo excepciones,² encontramos más investigación etnográfica de énfasis sincrónico y que presta menos atención a los *cambios históricos de largo aliento*. No queremos decir que no se hayan estudiado estas formas de religiosidad en sí mismas, lo que sí señalamos es que hay menor nivel de análisis *en el caso argentino* respecto de su historicidad.³

Así, este trabajo busca reintroducirse en un campo ya clásico en los estudios de la religiosidad popular en América Latina. Nos referimos a los estudios sobre el pentecostalismo

que desde los años '60, con los estudios de Willems (1967) y D'Epina (1968) y luego en los '90 con los trabajos de Martin (1990) y Stoll (1990) entre otros, se ha establecido como un objeto recurrente de indagación dando lugar a una ya vasta y prolongada producción. Nuestro intento en este caso es volver sobre ese objeto (el pentecostalismo en los estratos desfavorecidos) pero para constituirlo en un punto de referencia a partir del cual observar los corrimientos en las creencias que algunos grupos dentro del entramado social de la marginación urbana han realizado respecto de él. Más que a nuevas exploraciones etnográficas del pentecostalismo, aprovecharemos a reconstruirlo basándonos en la ya muy larga serie de trabajos realizados en este campo. Contrastaremos luego este saber acumulado con registros etnográficos de un proceso más novedoso: la canonización de un joven en conflicto con la ley abatido por la policía en el cono urbano de la ciudad de Buenos Aires.

La (re) constitución de los sectores populares en la Argentina reciente

Una vasta cantidad de investigaciones ha mostrado el complejo sistema de transformaciones que afectaron al conjunto de la sociedad argentina entre mediados de los años '70 y el primer lustro del siglo XXI. En ese proceso concurren mutaciones de la estructura social y política, con la formulación de nuevos actores colectivos organizados en torno a formas de identificación que mostraban innovaciones o reelaboraciones de las tradicionales. No intentamos dar cuenta aquí de la vastedad y complejidad de estos cambios. Buscamos recortar dentro del conjunto de transformaciones aquellas mutaciones que mantienen una relación metonímica con nuestro objeto de indagación. Nos interesan las transformaciones estructurales asociadas a cambios en los sustratos culturales que regularon las tramas de relación social entre los sectores más pobres de la sociedad. Particularmente, abordamos aquellas que muestran una *progresiva desnaturalización del orden legal convencional y la constitución de pautas de vinculación que, vistas desde aquel orden, eran consideradas como alteridad absoluta*.

La desnaturalización de ese orden deslegitimó el mandato que señalaba a ciertos deseos y prácticas como incuestionablemente reprobables, así las familiarizó en el repertorio de lo pensable y ejecutable. La transgresión de la norma social convencional y codificada (el 'delito') es, tal vez, la expresión más extrema de esa dinámica, aunque no la única, ni necesariamente la más extendida. Sin embargo, es la que ilustra de la manera más transparente esas mutaciones. Es importante aclarar que esto no implica pensar estas transformaciones como bisagra o como ruptura definitiva de un orden, sino como énfasis diferenciales que se inscriben en una dinámica de transformaciones relativas. En ella 'viejos' y 'nuevos' órdenes se manifiestan como matices sutiles y no como diferencias absolutas. Si, por momentos, acentuamos los contrastes es para poder marcar las diferencias que luego buscaremos calibrar en una más justa dimensión.

Poder ver este sistema de transformaciones exige, por otro lado, una perspectiva de largo plazo. Aún admitiendo que sólo podremos hacerlo superficialmente y trabajando sobre aportes conocidos, pensamos que evitar este camino implicaría empobrecer nuestra comprensión de los procesos sobre los que indagamos. Buscamos pensar 'temporalmente' estas lógicas de transformación de los mecanismos subjetivos de regulación social lo que nos obliga, aunque no sea más que sumariamente, a reconstruir sus momentos claves de constitución y mutación.

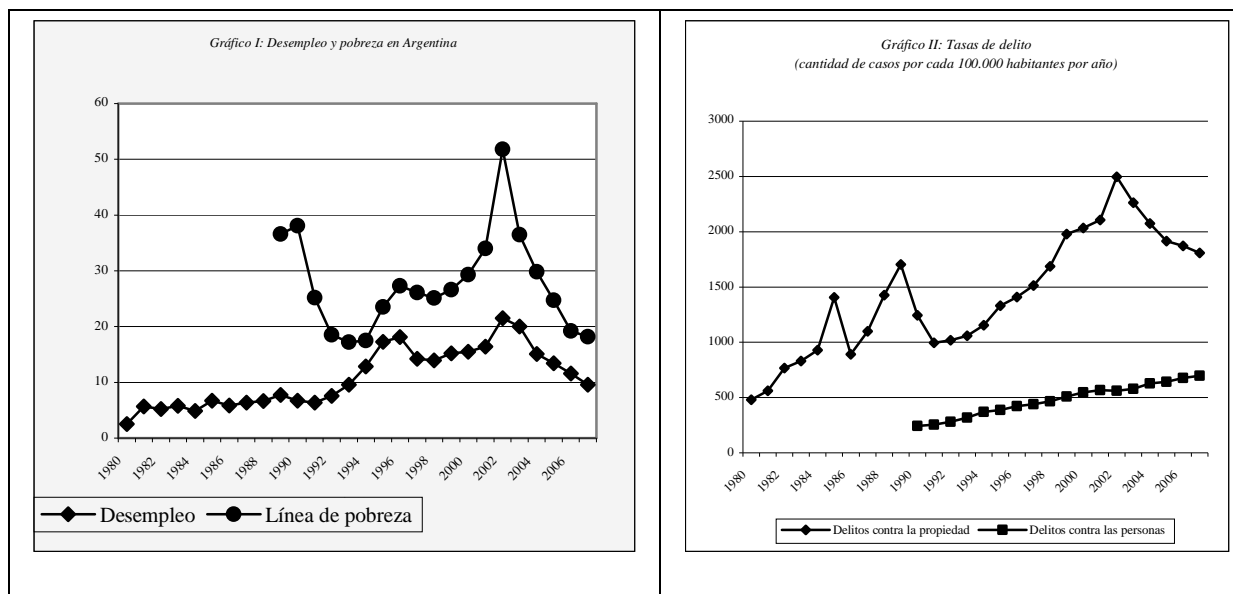
Una manera de resumir las transformaciones de la estructura social argentina en las últimas décadas es detenerse, no tan sólo, en el incremento de la pobreza sino también en los cambios en los tipos de pobreza. Si bien los problemas en la estructura productiva argentina acechaban el bienestar de la población ya desde finales de los años 1950, las políticas aplicadas durante la dictadura militar (1976-1983) cristalizaron esa crisis estructural de una manera

particularmente cruda, y que los sucesivos gobiernos surgidos de la restauración democrática en 1983 no pudieron o quisieron resolver (incluso en algunos casos la profundizaron).⁴ Así, esta crisis extendida fue estableciendo una ‘pobreza duradera’ que no era característica de la sociedad Argentina.⁵ Becaria y Vinocour (1991) dan datos precisos del momento fundante de esa transición. Hasta mediados de los años setenta el 25,9% de la población argentina estaba afectado por una pobreza transicional (pobres con ingresos suficientes para salir progresivamente de esa condición), este porcentaje se redujo al 9,3% en 1989. Paralelamente los pobres estructurales (que padecen carencia material sin ingresos que auguren un futuro más próspero) aumentaron de 5,2 a 19,3% y los pauperizados, que perdieron ingresos suficientes para mantener su nivel de vida inicial (se empobrecieron), pasaron del 3,2 al 18,9% en ese mismo período.

Debe remarcar que el impacto de esta evolución no se manifestó tan solo en la condición material de los sectores pobres, sino que la situación desestructuró formas históricas de integración social. Como lo han mostrado los trabajos de James (1991 y 2004), las condiciones sociales generadas por el peronismo entre 1945 y 1955 permitieron a los estratos más pobres articular unas formas de sociabilidad y de constitución de proyectos personales de vida que hacían de la familia, la educación, el trabajo y la participación en redes sociales territoriales (vecinales) los nodos básicos de integración social. Si bien el modelo de la familia nuclear, la proyección de las trayectorias personales de vida en torno al trabajo y la integración social por vía de la educación y los vínculos de amistad en el ámbito habitacional pre-existían al peronismo, en las décadas en que este gobernó ejerció una suerte de hegemonía cultural en la que estas pautas cristalizaron como núcleos articuladores de la sociedad. Dicho de otra forma, en este proceso se constituyó una suerte de ‘paradigma’ cultural a partir del cual los diversos actores sociales podían proyectar su propia trayectoria individual como integrada al conjunto social. Así, estas pautas hacían inteligible a la vez el universo social al que se pertenecía y la posible posición personal al interior de ese universo, otorgándole un sentido histórico a la trayectoria individual y colectiva.⁶

No intentamos señalar con esto que necesariamente el *proyecto político* del peronismo en tanto concepción ideológica de la nación o del orden social tenía esta preeminencia en la representación colectiva de la sociedad. Sino que las condiciones generadas durante el peronismo (en parte por sus propias políticas y en parte por las mismas condiciones existentes en la época) *naturalizaron* un cierto modo de vida. De hecho, esta constitución cultural sobrevivió largamente al peronismo, incluso durante sus años de proscripción (1955-1973) y además ha subsistido aún en sus derrotas electorales durante las décadas democráticas. En realidad, todavía hoy es un modelo de ordenamiento social, pese a que las condiciones existentes han relativizado su incidencia en el mundo de las representaciones colectivas de los estratos sociales más pobres.

Ahora bien, los cambios en las formas de la pobreza y otras variables asociadas como el incremento del desempleo sobre todo en los sectores con menor calificación y el deterioro de servicios públicos universales como la educación y la salud tuvieron un profundo impacto en la vigencia de este sustrato cultural articulador de la sociedad. A medida que las posibilidades de ascenso social de los más pobres se hicieron cada vez menores y la probabilidad de descenso se incrementaron, el carácter ‘incuestionable’ o si se quiere la condición ‘tácita’ del trabajo, la educación y la familia como ejes ordenadores de las trayectorias personales y colectivas sufrieron una fuerte relativización. Fueron muchas las formas en que se reelaboraron las identidades colectivas y los sentidos de pertenencia en este contexto⁷, en este caso nos concentramos en las mutaciones que se asociaron a una relativización de la norma social convencional (la ley) y al desarrollo de representaciones sociales y prácticas que la transgredían. Además de los trabajos etnográficos, algunos datos estadísticos permiten una mirada panorámica del proceso.



Fuentes: Dirección Nacional de Estadísticas y Censos y Dirección Nacional de Política Criminal

Los gráficos I y II muestran claramente la asociación temporal entre el ciclo de expansión del desempleo y la pobreza y el incremento de las tasas de delito contra las personas y la propiedad. En el caso de la curva de la línea de la pobreza existe una limitación producto de que esta comenzó a medirse recién en 1988. Dado que la medición comienza durante la crisis hiperinflacionaria que sufrió la Argentina hacia finales de los años '80 y principios de los '90, las tasas iniciales son notablemente altas. Esto explica un primer ciclo descendente entre 1990 y 1994 para luego marcar un ciclo ascendente hasta 2003. De todas formas puede inferirse del hecho de que durante los años '80 hubo un descenso del valor adquisitivo del salario (mientras existían tasas promedio de inflación del 724 por ciento) que la pobreza se incrementó también en esa década (ver Isla y Míguez, 2011 para un análisis más detallado de este ciclo y su asociación con las tasas de delito). Otra salvedad debe hacerse respecto de la evolución de los delitos contra las personas, estos solo se miden sistemáticamente a partir de 1990, con lo cual la curva solo puede estimarse durante los últimos 16 años del período considerado. Notablemente, estos no parecen reaccionar tan rápidamente a los cambios en las condiciones sociales ya que siguen ascendiendo luego de 2003.⁸ A pesar de esta 'continuidad por inercia' los cálculos de correlación (Cuadro 1) muestran una fuerte asociación entre tasas de delito y el deterioro de las condiciones sociales.

Cuadro 1: Correlaciones entre delito, desempleo y pobreza (1980–2007)

	Crímenes contra las personas	Crímenes contra la propiedad
Desempleo	0.627(**)	0.782(**)

Línea de pobreza	0.579(*)	0.747(**)
------------------	----------	-----------

* p=0.01 / **p= 0.05

En síntesis, los datos estadísticos indican que entre los años '80 y el primer lustro del siglo XXI efectivamente existió un marcado incremento en las tasas de pobreza y desempleo, fuertemente asociado a un crecimiento de las tasas de delito (ver Ciafardini, 2005; Grimson y Cerruti, 2005; Míguez y D'Angelo, 2006). Todavía más, algunos estudios (Míguez e Isla, 2010) señalan que el promedio de personas víctimas de delito violento es mayor en enclaves urbanos marginados y con acceso restringido a recursos materiales que en el promedio de la población. Estimaciones del coeficiente de Cochran-Mantel Haenszel sobre los datos de esa investigación muestran que la probabilidad de ser víctima de robos violentos en contextos de precariedad habitacional (razón de ventajas en villas de emergencia) es 40 por ciento mayor que en el promedio de la población (1,426; p=0,050). En el caso de las lesiones y amenazas la diferencia se extiende al 66 por ciento (1,664; p=0,029).

El mismo estudio indica que un importante porcentaje de la población de la sociedad argentina experimenta tensiones respecto de la idea de que el compromiso con la carrera educativa o el esfuerzo en el mundo laboral rijan las posibilidades de progreso personal dentro del conjunto social. Un 40,5 por ciento de la población más acomodada estuvo de acuerdo o totalmente de acuerdo respecto a que en la Argentina 'ser astuto tiene más ventajas que ser estudioso y perseverante', mientras otro 15,4 no está 'ni de acuerdo ni en desacuerdo' con esta afirmación. A su vez, un 37,2 por ciento manifestó su acuerdo respecto a la idea de que en la Argentina 'de poco sirve ser honesto y trabajador para progresar en la vida', con un 11,7 con una actitud dubitativa. Los porcentajes se incrementaban en contextos de marginación urbana: quienes acordaban con esta posición dentro de las villas de emergencia ascendían al 46,9 respecto de la primer aseveración y al 48 por ciento respecto de la segunda (p=0,00 en ambos casos). Por otro lado, estos datos muestran que las tensiones respecto de la vigencia del trabajo y el estudio como articuladores de los proyectos de vida personales y el 'progreso' tienen una incidencia mayor entre quienes fueron víctimas de delito (la razón de ventajas es 1,264; p=0,001). Estos datos complementarios indican entonces que además de que el incremento de la pobreza se ha asociado a un aumento de las tasas de delito, estos se han concentrado en los sectores más afectados por la pobreza y la marginación. Y que entre ellos es mayor la tensión con los estilos convencionales de vida. Esta tensión afecta de manera decidida a más del 40 por ciento de la población, a lo que se agrega algo más de un 10 por ciento que no está totalmente convencido de que las instituciones que tradicionalmente organizaron los proyectos biográficos de los argentinos hoy tengan el 'rendimiento' de antaño.

Quienes hemos practicado la etnografía sabemos que esta mirada estadística no debe tomarse sin precauciones. Lo que estos datos permiten establecer es que durante los años '80 y hasta entrado el siglo XXI el incremento del desempleo y la pobreza se vincularon al incremento de las tasas de delito. Y que en los lugares donde la pobreza tuvo su más alta concentración tuvo también mayor preeminencia el delito violento y fue más extendida cierta crisis o desconfianza respecto de la vigencia de algunas de los sustratos culturales e institucionales (familia, educación, trabajo) que tradicionalmente habían articulado la vida social en la Argentina. Sin embargo, es importante eludir las simplificaciones. Evitar la 'falacia ecológica' implica no extrapolar la visión generada por los datos agregados hacia la predicción de trayectorias particulares. Pero aún más

importante es saber que lo que los datos estadísticos y las encuestas de opinión ‘captan’ es un emergente simplificado de los múltiples sentidos subjetivos que subyacen al dato puntual registrado al momento de entrevistar a un encuestado. Interesantemente, un conjunto de estudios etnográficos permiten al menos acercarnos a algunos de los sentidos que nos interesan en este trabajo. Específicamente aquellos que subyacen a las tensiones respecto de la importancia del estudio y el trabajo que se manifiestan en estilos de vida relacionados con el delito.

En este sentido, y en tensión con los trabajos que sugieren una ruptura absoluta (Duschatzky y Corea 2002), entendemos que existieron complejas articulaciones entre viejos y nuevos estilos de vida. Esto ocurrió aún en los grupos sociales en los que proliferaron conjuntos de representaciones y prácticas que hacen de la transgresión normativa y del uso de la fuerza en la vinculación interpersonal un elemento de identificación y un recurso naturalizado de regulación social. Se trata de cambios *relativos*, de nuevos ‘énfasis’ que surgieron en los estratos pobres pero que no implicaron la caída absoluta de modelos tradicionales de vinculación y representación social. De hecho, son varias las investigaciones que muestran que aún quienes hacen de la transgresión legal un elemento identificatorio, no abandonan por completo al trabajo, la educación y la familia como aspiraciones personales o como parámetros de referencia del orden colectivo. Por ejemplo, es común que quienes desarrollan trayectorias de vida en recurrente conflicto con el orden legal busquen para sus hijos ‘vidas convencionales’, o incluso que ellos mismos intenten—la mayor de las veces fallidamente—buscar un trabajo, formar una familia o continuar su educación (Isla, 2002; Isla y Valdez Morales, 2003; Puex, 2003; Rossini, 2003; Míguez, 2002a; 2002b; 2008). En la misma línea, otros trabajos han mostrado cómo la economía doméstica de los jóvenes en conflicto con la ley se abastece de una suerte de ‘doble fondo’, en el que confluyen por vías paralelas ingresos obtenidos por vías legales e ilegales, con arreglos ideológicos que naturalizan y legitiman ambos tipos de recursos (Kessler, 2002; 2004).

Observando estos procesos, la hipótesis que proponemos aquí es que durante la transformación estructural, aún entre los sectores más brutalmente afectados, no se produjo una destitución absoluta de estilos tradicionales de vida. Los datos sugieren cambios con diversos tipos de variaciones. En la primera generación de pobres estructurales afectados por estas transformaciones, si bien comenzó un proceso de desnaturalización de las pautas culturales tradicionales, justamente como reacción a ello muchos de los afectados buscaron contextos que permitieran reafirmar el sistema tradicional de valores y expectativas. La opción por el pentecostalismo que se manifestó en los ‘80 y en la primer mitad de los ‘90 en parte ilustra esta búsqueda. En la segunda y tercera generación de personas afectadas por estas transformaciones se produjo una mayor diversificación de alternativas. Las pautas que organizaban la vida en torno al trabajo, la educación y la familia no se desestructuraron por completo, solo que la *experiencia* en estos ámbitos de sociabilidad y pertenencia ya no se condecía necesariamente con el sustrato cultural que hacía de ellos un eje articulador de la propia existencia. La precaria condición laboral, el hecho de que el trabajo tuviera lugar en el mercado informal y de manera intermitente hacía que difícilmente surgiera como estructurador de proyectos de vida de largo plazo. A su vez, la precariedad laboral muchas veces desestructuraba los modelos familiares convencionales.⁹ Y, en la misma vena, las trayectorias educativas comparativamente breves (ciclo primario terminado o secundario incompleto) que anteriormente habían bastado para mejorar la inserción laboral se volvieron repentinamente escasas (Guadagni *et al.*, 2002). De manera que la nueva condición del mercado laboral tornaba en improbable la estrategia de avanzar en la educación ‘hasta donde fuera posible’, ya que estas posibilidades rara vez eran suficientes para hacer una real diferencia en el tipo de inserción laboral y en los niveles de ingreso. En ese contexto, la preeminencia relativa del pentecostalismo en la primer fase y las canonizaciones de jóvenes en conflicto con la

ley penal en la segunda muestran —en ambos casos como emergentes extremos y metonímicos que afectaron a proporciones menores de la población— dos polos alternativos de consagración trascendente de estilos de vida ‘idealizadamente’ opuestos. En ese sentido, la comparación que intentamos entre pentecostalismo y la canonización de jóvenes en conflicto con la ley no busca identificar grupos sociales y prácticas adheridas taxativamente a una u otra alternativa. Señalamos, en cambio, los polos de identificación entre los que se enmarcan esas prácticas, que seguramente implican —como siempre lo hacen— complejos ‘arreglos’ entre ellas.

Las Estrategias Adaptativas en la Cosmovisión Pentecostal

En las últimas décadas el crecimiento del pentecostalismo se ha transformado en uno de los temas centrales en el campo de estudios de la religión en América Latina. La constitución de este campo estuvo asociada a la vez al hecho de que, en sucesivas oleadas, el pentecostalismo fue cobrando notoriedad en diversos países de la región y a que varios de los estudios sobre este fenómeno tuvieron una repercusión notable, instalándolo como un tema preeminente en la agenda académica. Si bien los enfoques desde los que se ha abordado el estudio del pentecostalismo son múltiples, algunas de las preguntas que los han inspirado son recurrentes. Por ejemplo, los efectos de la conversión al pentecostalismo en la *vida cotidiana* de los conversos, especialmente de los estratos pobres del mundo urbano, ha sido un tópico central en múltiples indagaciones. También, la posibilidad y consecuencia de una conversión masiva al pentecostalismo sobre la cultura cívica (política) y económica en las sociedades latinoamericanas ha sido objeto frecuente de indagación.

Ya desde la conformación misma del campo los intentos de respuesta a estas interrogantes suscitaron fuertes controversias. Uno de los ejes de conflicto se constituyó entre posiciones como las de Willems (1967) y D’epinay (1968) o Rolim (1980) quienes debatieron si el pentecostalismo podía considerarse una fuerza ‘modernizadora’ que promovía la democracia y el progreso económico o si reproducía la ‘alienación’ de clase propiciada por las relaciones de dominación capitalistas. Luego de un relativo letargo en los estudios sobre el pentecostalismo durante las décadas del ‘70, en los años ‘80 y ‘90 se fue llegando progresivamente a ciertos acuerdos respecto de algunos de los efectos producidos por el crecimiento pentecostal en América Latina. La perspectiva que permitía observar las formas de ‘agencia’ que habilitaba el pentecostalismo llevó a un creciente consenso acerca de los efectos positivos de la conversión en la vida personal y en la *cotidianeidad* de los sectores socialmente postergados. En ese terreno una vasta cantidad de estudios reportó acerca de las múltiples estrategias adaptativas o resistenciales que la vida comunitaria, la doctrina y la ritualidad Pentecostal habilitaba para quienes padecían carencias materiales o no lograban ‘reconocimiento’ social por las vías convencionales del acceso al trabajo y la educación (Stoll, 1990; Ireland, 1991; Burdick, 1993; Mariz, 1990, 1994, 1998; Míguez, 1998a; 1998b; 2001; Semán, 1997, 2000; Maduro, 2009 entre otros) —mientras tanto pervivieron las controversias entre quienes veían en el pentecostalismo una fuerza ‘modernizadora’, similar a la que Weber descubrió en el Calvinismo (Martín, 1990) y quienes veían en él una reencarnación de las tradiciones populistas latinoamericanas (Bastián, 1993).

En el contexto latinoamericano, la producción complejizó la visión dicotómica entre ‘modernización’ y ‘tradicionalismo’ que orientó la investigación europea y norteamericana. La esquematización de América Latina como un objeto homogéneo con ‘una’ cultura característica y opuesta a la importada por el ‘protestantismo’ fue doblemente cuestionada. En principio porque la perspectiva homogeneizante de América Latina respondía a una visión solo sostenida por los remanentes sociocéntricos enraizados en los esquemas conceptuales de la sociología elaborada en los países ‘centrales’ (Míguez, 1997; Semán, 1997; 2000; Algranti, 2010). También, la idea del

pentecostalismo como reencarnación del calvinismo resultaba problemática, como así también la homogeneización de sus variantes y de las causas de su expansión. La perspectiva desarrollada en el contexto latinoamericano tendió a centrarse más en ver las reelaboraciones que el pentecostalismo introducía en la matriz cultural constitutiva de los sectores populares latinoamericanos. Así, como lo ha señalado Semán (1997; 2000; 2006), de lo que se trata no es de pensar la expansión pentecostal como la constitución dicotómica de una cultura moderna que desafía al orden tradicional. La forma más productiva del ver el problema es concebir a la inserción creciente del pentecostalismo en América Latina como la incorporación de una multiplicidad incremental de recursos que permitió diversificar la matriz cultural de los sectores populares encontrando nuevos mecanismos de respuesta en un contexto cambiante.

Como puede verse la cantidad y complejidad de los problemas que fueron constituyendo el campo de los estudios del pentecostalismo impide siquiera intentar una síntesis aquí. Por otro lado, la producción de ‘estados del arte’ en el campo de estudios del pentecostalismo es tan copiosa, frecuente y conocida que sería casi ocioso reiterar ese ejercicio todavía una vez más (Glazier, 1980; Novaes, 1985; Martin, 1990; Stoll, 1990; Frigerio, 1994; Mariz y Machado, 1995; Rolim, 1980; 1995; Cleary, 1997; Droogers, 1998; Maróstica, 1997; Kamsteeg, 1998; Míguez, 1998; Corten y Mary, 2000; Westerlund, 2009; Algranti 2010—entre muchos otros). Lo que intentaremos, en cambio, es presentar aquellos elementos que se vinculan específicamente con lo que pretendemos mostrar. En ese sentido, más que virar hacia una perspectiva panorámica del pentecostalismo en América Latina, incluyendo procesos tan complejos y diversos como los que tuvieron lugar en Brazil, Chile, Centro América—con sus propias diversidades— o Argentina, buscaremos situar aquellas dinámicas que por contraste relativo revelan las mutaciones parciales que estamos tratando de descifrar.

Comparado con otras regiones de América Latina, la Argentina ha sido un ‘caso tardío’, tanto en términos de la notoriedad social cobrada por el pentecostalismo, como del surgimiento de un campo de indagaciones sobre él. Los primeros pentecostales llegaron a Buenos Aires en los años ‘20, pero, solo alcanzaron visibilidad pública en los años ‘80 (Saracco, 1989; Míguez, 2002c; Wynarczyk, 2009; 2010). Es decir, el pentecostalismo argentino cobró notoriedad unos 20 años después de lo que lo había hecho en otros países de la región, donde ya había sido percibido como una fuerza significativa y estudiado detalladamente en los años ‘60 y donde se produjo, ahora si en cierta concurrencia con el caso argentino, una nueva oleada expansiva y de indagaciones en los años ‘80 y ‘90.

Es importante entender que, en cierta medida, la visibilidad del pentecostalismo no estuvo relacionada directamente con su crecimiento, y que el reconocimiento de ‘objetos’ dentro del campo científico tiene dinámicas que no responden mecánicamente a las preeminencias de los objetos en el campo social. De manera que no puede identificarse sin beneficio de balance la (in)visibilidad social del pentecostalismo con (falta) de crecimiento. En ese sentido es, por un lado, posible pensar que existió, particularmente durante las décadas del ‘60 y ‘70 una expansión cuantitativa del pentecostalismo no registrada social, ni científicamente. Las presiones dentro del campo político-religioso hacia la censura de las manifestaciones religiosas minoritarias (no católicas) y la tendencia ‘positivista’ en el campo de las ciencias sociales argentinas llevaron a invisibilizar a la religiosidad no convencional en el campo social y a tratarla como un objeto menor en el científico. Esta conjunción de factores ocluyó la ‘visibilidad pública’ del pentecostalismo hasta los años ‘80—más allá de una breve aparición durante el segundo gobierno de Perón (volveremos a esto luego). Esta situación se modificó cuando la expansión numérica del pentecostalismo encontró un contexto favorable a su reconocimiento público en las fases iniciales de recuperación democrática posteriores a 1983. En el caso de la comunidad científica, a la

apertura democrática se sumaron cambios en los paradigmas teóricos dominantes y la apertura del sistema científico local hacia una comunidad más internacional donde los estudios de religión eran más comunes. Así, en esta etapa, comenzaron a reconocerse estos ‘nuevos’ objetos de estudio. De todas maneras es importante considerar que las lógicas políticas del campo científico no se detuvieron con el reconocimiento de estos nuevos objetos. Si hasta los años ‘80 estas los habían ocluido, la necesidad de legitimación de quienes los abordaban a partir de esa década también afectaron las formas de ‘tratamiento’ del pentecostalismo. La naturalización de la idea de una ‘notable y definitiva expansión’ del pentecostalismo, de su capacidad de manifestar el sustrato cultural popular y de la relevancia de los cambios que en ese sentido traía aparejado probablemente respondan a estas necesidades de legitimación del campo y de los científicos que lo transitaban. Un análisis de la expansión del pentecostalismo argentino nos permitirá agregar algunas observaciones al respecto (aunque no tendremos espacio en este trabajo para un análisis exhaustivo del tema).

Como hemos señalado, desde mediados de los años ‘70 la sociedad argentina padeció una profunda transformación de su estructura social que desarticuló formas tradicionales y básicas de integración social. En ese contexto, el pentecostalismo no introdujo un ‘nuevo’ conjunto de valores o promovió una cultura cívica o económica sin antecedentes (Wynarczyk 2006, 2010). Tampoco implicó, como parece haberlo hecho en otras partes de América Latina (Gill, 1993; Slootweg, 1998; Brusco, 1995; 2009), una profunda transformación de los roles de género o una reestructuración de los vínculos familiares (notablemente simétricos en los conglomerados urbanos de la Argentina en comparación con el resto de América Latina, Wainerman, 1978). Más que introducir elementos novedosos en términos de la cotidianeidad, de la cultura económico-política, o de la organización de la sociabilidad de los sectores populares el pentecostalismo argentino de los años ‘80 y primer mitad de los ‘90 parece haber facilitado contextos comunitarios en los que podían reactuarse y consagrarse los estilos de vida tradicionales. Es decir, la ritualidad Pentecostal y la manera en que la doctrina incidía en las formas de vinculación al interior de sus congregaciones generaba ‘espacios protegidos’ en los que era todavía posible encontrar sentido al proyecto de una vida familiar convencional o del apego al mundo del trabajo (Galliano, 1994; Míguez, 1998; 2001; Semán, 1994; 1997; 2000; Soneira, 1994). No estamos sugiriendo con esto una relación mecánica entre empobrecimiento y conversión. Como lo hemos mostrado exhaustivamente en otros textos (Míguez, 1998; 2001), de lo que se trató es del aprovechamiento activo y generativo que grupos dentro de los sectores populares hicieron de los recursos simbólicos y comunitarios puestos a disposición por la ritualidad y sociabilidad Pentecostal.

En coincidencia con lo que observó Mariz (1994; 1998) para el caso brasileño, una cuestión fundamental para entender los efectos que tuvo la transformación estructural sobre los estratos pobres de la sociedad argentina y de la manera en que se asoció al crecimiento del pentecostalismo, es reconocer que la ‘experiencia’ de la pobreza es más compleja que la mera escasez de recursos materiales. La condición de careciente esta articulada a la amenaza a los sentimientos de dignidad personal, al socavamiento de la autoestima, a la falta de valoración social que generan muchas veces actitudes o predisposiciones (al alcoholismo, a la violencia, etc.) que se suman y agravan a la carencia material. Justamente en relación a esto, una vasta cantidad de estudios ha mostrado que el pentecostalismo, si bien solo contribuye indirecta y limitadamente a resolver la carencia material y no opera regular o centralmente como un actor ‘político’¹⁰, sí contribuye a incrementar los recursos personales o psicológicos para enfrentar estos escenarios desfavorables.

La manera fundamental en que el pentecostalismo alcanza estos efectos esta basada en lo que podría definirse como una contestación y adaptación ‘simbólica’ al orden social que busca eludir las sensaciones negativas (baja autoestima, pérdida de la dignidad, etc.) que provienen de la pobreza y la marginación. Entre otras cosas, la experiencia directa de lo sagrado y la persistente sensación de la inminencia de su intervención a favor de la suerte de los creyentes que provoca el pentecostalismo incrementan los niveles de ‘resistencia’ frente a la adversidad. En efecto, tanto la doctrina Pentecostal que sostiene la posibilidad de intervenciones milagrosas, como la ritualidad Pentecostal que permite por el ‘bautismo en el espíritu’ incorporar –en el sentido literal- al ser trascendente y así experimentarlo de manera directa reafirman la posibilidad de enfrentar cada episodio adverso con la ayuda de un poder omnímodo que garantiza su superación. En concreto, a la vez que las experiencias producidas por la transformación de la estructura social en la argentina de los años ‘80 y ‘90 desalentaban la idea de poder alcanzar una posición laboral estable en torno a la cual articular la vida familiar y la sociabilidad en general, el pentecostalismo a través de su doctrina y ritualidad permitía sostener la creencia de que finalmente esto sería posible. Y además construía un entorno social que reproducía las habituales redes sociales de pertenencia que ya no podían estructurarse en torno al mundo del trabajo. Incluso, en ocasiones, permitía reactualizar el sustrato cultural sobre el que se habían elaborado formas tradicionales de pertenencia social y política y sobre todo mecanismos de reciprocidad y jerarquía que permitían ciertas formas de integración social.¹¹

Complementariamente con esto, otro factor contribuyente propio del pentecostalismo ha sido su habilidad para construir ‘sentido’. Las condiciones socio-económicas desarrolladas en Argentina durante las décadas finales del siglo XX desestructuraron no solo las condiciones objetivas de existencia sino también los sentidos de pertenencia y la posibilidad de proyectar la propia existencia como parte de un proyecto colectivo. En este contexto, un recurso otorgado por el pentecostalismo fue justamente la posibilidad de reinstalar la propia trayectoria personal en un proyecto más general. Para ello, la doctrina Pentecostal provee al menos dos elementos cruciales. Por un lado, otorga una clave de lectura de la adversidad que permite enfrentarla. Cada evento desfavorable tiene para el creyente un propósito, ya que pueden ser siempre leídos como ‘pruebas’ que deben ser superadas y que dejarán un aprendizaje o permitirán acumular algún mérito que conducirá luego a un mayor bienestar (Mariz, 1994). Además, para quienes el mundo del trabajo, la educación y el ascenso social eran cada vez metas más distantes, la vida comunitaria Pentecostal y el plan sagrado que esta se trazaba y perseguía permitía, de otra manera, inscribir la trayectoria personal en una colectiva y plena de sentido: cada meta personal era parte de un plan divino que involucraba a todos los fieles y que tenía el propósito histórico de provocar el advenimiento del ‘reino celestial’. De esta manera, el pentecostalismo permitía sustituir una forma secular de proyección de la trayectoria personal por una religiosa, y con ello recuperar un sentido de pertenencia y un ‘destino’ para quienes veían amenazadas sus formas tradicionales de resolver esas incógnitas existenciales. No intentamos con esto indicar que el ‘sustrato religioso’ estaba totalmente ausente en la cultura de los sectores populares. O que el pentecostalismo ‘repuso’ un sistema de creencias espirituales allí donde antes existía una construcción de sentido con recursos pertenecientes puramente al mundo de lo inmanente. De hecho, como señalamos en otros textos (Míguez, 1998; 2001), las trayectorias de quienes se convertían en los años ‘80 y ‘90 muestran que un recurso naturalizado frente a la adversidad era la búsqueda de respuestas en el mundo trascendente. Pero lo que puede observarse también en esas trayectorias, es que el pentecostalismo provee un recurso de construcción de sentido que antes era provisto en una proporción mayor por la actividad en el contexto del trabajo y la educación.

Es claro que esta apretada síntesis no da cuenta de todo lo que ha representado y todo lo que se ha dicho respecto de la expansión del pentecostalismo en América Latina. Un elemento clave al que no hemos aludido es a la diversidad de pentecostalismos presentes en la región, y que implicaron importantes variaciones en la *manera* y en la *medida* en que habilitan esta serie de estrategias para sus fieles. Una cuestión fundamental en este sentido ha sido la proliferación de los así llamados ministerios ‘neo-pentecostales’. Han existido ciertas controversias respecto de la posibilidad de una identificación taxativa de este pentecostalismo. Mientras algunos consideraron que sus innovaciones representaban diferencias cualitativas sustanciales, otros marcaron su continuidad con la elaboración ritual, doctrinal y social del pentecostalismo hecha desde las matrices culturales dinámicas de los países de recepción. No intentaremos zanjar aquí el debate de si los cambios realmente implicaron una diferencia de especie o de grado.¹² Ya sea que represente ‘un nuevo tipo’ o la introducción de matices dentro de un continuum de transformaciones, es bastante claro que algunas variantes del pentecostalismo emergente desde los años ‘80 implicaron la relativización (aunque no la eliminación absoluta) de la importancia de la constitución de comunidades estables. Los nuevos ministerios tendieron a instalarse en ‘lugares de tránsito’ —en locales cercanos a centros neurálgicos del transporte urbano— y fomentar un acercamiento esporádico y circunstancial de los feligreses a la iglesia, sin exigir una militancia activa y prolongada. A su vez, en un pasaje que ha sido descrito como la evolución de la ‘santidad a la sanidad’ (Semán, 1997: 141—ver también Wynarczyk, 1995) los ritos en estas variantes pentecostales inducían más a obtener la colaboración de fuerzas trascendentes a partir de un acto ‘sacrificial’ (el volumen de las ofrendas monetarias entregadas o el nivel de frenesí extático al que se llegaba durante la celebración del rito), que de un apego estricto a la ética y la doctrina del movimiento.

Así, algunos de los recursos que surgían del pentecostalismo clásico, sobre todo la constitución de una comunidad de pertenencia, no tenían en los nuevos ministerios pentecostales los *mismos niveles* de incidencia (lo que no implica su ausencia absoluta) que en sus variantes más tradicionales. A su vez, algunos de los recursos clásicos estaban presentes en este pentecostalismo, pero bajo otra presentación. Por ejemplo, los nuevos ministerios pentecostales seguían habilitando la posibilidad de la construcción de sentido de experiencias de adversidad y seguían fomentando experiencias de dignificación. Pero estas provenían más de la dramaticidad del rito y la capacidad preformativa sobre el escenario de líderes y pastores, que de un adoctrinamiento sistemático al interior de una comunidad de fe. Por otro lado, aunque muchas veces los líderes de estas distintas variantes del pentecostalismo protagonizaron encarnizadas disputas, muchos creyentes no percibían estas alternativas como antagonicas. Por lo tanto, combinaban las distintas formas de pentecostalismo aprovechando la variada gama de recursos que habilitaba esta suerte de participación ‘heterodoxa’.

Hacia finales de la primera mitad de los años ‘90 la notoriedad y dinamismo de los grandes ministerios pentecostales argentinos comenzó a decaer. Esta tendencia se confirmó en la segunda mitad de esa década y aún más en la primera del siglo XXI cuando los ministerios que habían liderado el crecimiento, como Ondas de Amor y Paz, Visión de Futuro o las campañas de Annacondia (Wynarczyk, 1989; 1993), no solo perdieron capacidad de convocatoria, sino que comenzaron a no poder sostener la infraestructura que habían logrado acumular en sus épocas de mayor esplendor. En los años ‘80 un símbolo del crecimiento de estos ministerios fue su capacidad de instalarse en grandes cines y teatros que cerraban sus puertas para reabrirlos como iglesias. La nueva señal de finales de los años ‘90 y primera década del siglo XXI fue justamente la desaparición de varias de esas iglesias de los centros de la ciudad. Esto no implica que pueda hablarse de la ‘desaparición’ del pentecostalismo o de estos grandes ministerios, pero es claro que

existió una declinación en su notoriedad y capacidad de movilización de recursos humanos y materiales.

Aunque los datos estadísticos disponibles son escasos y espaciados, traslucen una imagen coincidente con lo que sugiere esta evolución de la visibilidad pública de los grandes ministerios pentecostales de los años '80 y '90. Según encuestas de la época, entre 1992 y 1994 el conjunto de personas que se identificaban como evangélicos o protestantes conformaban entre el 9,3 y el 10 por ciento de la población. La cifra representaba un crecimiento notable respecto del 2,6 por ciento reportado por el censo de 1960 (último en indagar sobre la identidad religiosa). Es imposible establecer la cronología de esa evolución, pero es probable que luego de un incremento larvado durante los años '60 y '70 haya habido una eclosión en los '80 y primer mitad de los '90 (Míguez, 2002c:112). En rigor, no podemos saber cuánto del crecimiento del campo evangélico/protestante en estos años efectivamente respondió a la expansión del pentecostalismo. Sin embargo, la evolución de iglesias anotadas en el registro de culto sugiere que este fue uno de sus principales protagonistas (ver Míguez, 2002c:121 para un análisis detallado de este conjunto de tendencias y fuentes). Datos registrados por la encuesta Latinobarómetro¹³, muestran que en los años 1995 y 1996 existió una notable disminución de quienes se identificaban como protestantes o evangélicos en la Argentina. En 1995 solo el 2,5 por ciento de la población lo hacía y en 1996 esta ascendía a un 4,3. Es decir un porcentaje bastante menor (entre el 6 y el 8 por ciento) al encontrado en la primer mitad de la década del '90. Los datos de Latinobarómetro permiten identificar a los pentecostales que representaban entre un 1,7 y un 1,1 por ciento de la población respectivamente para los dos años considerados. Es decir, eran claramente una primer minoría dentro del campo evangélico en 1995 y un grupo relevante aunque no tan preeminente en 1996.

Es posible que, en parte—aunque no en su totalidad—, estas oscilaciones respondan a errores muestrales. Sin embargo a partir del 2000 comienzan a vislumbrarse tendencias bastante consistentes hacia la declinación del pentecostalismo. La cantidad de personas identificadas como evangélicos o protestantes alcanza en el 2001 al 7 por ciento de los encuestados—cierta 'recuperación' respecto de 1995 o 1996. Sin embargo, para ese momento la cantidad que se identifica como Pentecostal (¡solo el 0,3 por ciento!) ha disminuido notablemente respecto incluso de los años 1995 y 1996. Una nueva serie de la encuesta Latinobarómetro realizada en 2006 mostraba adicionalmente que desde entonces el campo evangélico/protestante no había sufrido muy notables modificaciones. Mientras el 5,9 por ciento se identificaba con alguna denominación evangélica o protestante, los pentecostales no lograron recuperar terreno: constituían un 0,2 por ciento del total.

Viendo estas dinámicas es posible pensar que la disminución relativa de quienes se identificaban con el pentecostalismo no haya implicado una deserción absoluta respecto del campo evangélico general. Tal vez, algunos de quienes dejaron de 'llamarse' pentecostales mantuvieron su concurrencia a otras iglesias evangélicas o protestantes, o quienes mantenían doble afiliación (digamos católicos no practicantes que 'visitaban' iglesias pentecostales) acentuaron su identidad más tradicional mientras mantuvieron su concurrencia ocasional a los templos evangélicos (aunque la operatoria de este vaso comunicante es improbable porque la identificación con el catolicismo también disminuyó en esos años). En fin, como se sabe, conjeturar las prácticas y trayectorias particulares detrás de los datos agregados de la estadística es una tarea interdita por la buena epistemología. Pero más allá de las conjeturas acerca de lo que 'ocurrió detrás de los números', lo que estos datos revelan más certeramente es que desde mediados de los años '90 se produjo una contracción de las personas que se *identificaban* como evangélicos o protestantes, acompañada de una muy pronunciada disminución, sobre todo a partir

del 2000, de quienes se identificaban como pentecostales. Aunque pudiéramos suponer—si bien nada lo demuestra—que quienes renunciaron a su identificación con el pentecostalismo mantuvieron vinculaciones con otros agentes del campo evangélico o mantuvieron sus prácticas pero ocultando su identificación, esto no hace menos relevante la pronunciada ‘renuncia simbólica’ que eso implica.

Posiblemente, uno de los ‘pecados’ de quienes nos hemos dedicado a entender las causas del crecimiento del pentecostalismo fue no prestar suficiente atención a sus límites y verdaderos alcances. Salvo algunas excepciones (Roberts, 1968; Mariano, 1999; Maduro, 2009), en general todos hemos aceptado que la expansión del pentecostalismo no sólo había sido espectacular, sino que sus dinámicas de expansión serían permanentes. Tanto las obras surgidas del mundo anglosajón como las de origen latinoamericano cayeron en la tentación de sugerir más o menos explícitamente que América Latina se estaba volviendo protestante (Stoll, 1990) que lenguas de fuego evangélicas envolvían al subcontinente (Martin, 1990) o que la expansión del pentecostalismo había sido ‘prodigiosa’ (Semán, 1997:139). Luego de la necesidad de desarmar los prejuicios que desconocían irreflexivamente la relevancia de este objeto de estudio, tal vez sea la hora de ponderarlo en una dimensión más ecuánime.

Porque si es cierto que conviene evitar la obturación de un objeto por su mera irrelevancia cuantitativa, también debemos limitar la sobreestimación de su incidencia por negación a reconocer la escasa proporción de su presencia. Aunque no es *definitivamente* relevante conocer si los pentecostales representan el 2 o el 0,2 por ciento de la población en la Argentina, debe aceptarse que la incidencia de un objeto en los procesos sociales de los que participa no siempre esta desvinculada de esa magnitud. Y que la misma variación en su proporción debería promovernos interrogantes, además de reconocer que su potencial incidencia esta vinculada a esa proporcionalidad (aunque no la determine por completo). Si bien no podemos profundizar en esta cuestión aquí, estos datos sugieren que tal vez haya llegado la hora de preguntarse si no hemos sobre-estimado la incidencia del pentecostalismo. Y si no deberíamos indagar más sistemáticamente por su relativa aquiescencia en la última década —que contrasta con varios años previos de marcada notoriedad en los campos científico y social. Si no podemos reconocer que el pentecostalismo dejó de expandirse y es menos notorio en Argentina desde mediados de la década del '90, tampoco podremos preguntarnos por los motivos de esa debilidad relativa y sus alcances.

En relación a ello, nuestra hipótesis de por qué el pentecostalismo argentino dejó de crecer e incluso se debilitó a partir de mitades de los años '90 se relaciona con los efectos de un proceso de pauperización prolongada. Si en la primer generación de personas afectadas por la creciente marginalidad y pobreza pervivían proyectos de vida que naturalizaban al trabajo, la educación y el esfuerzo como núcleos de sentido, como lo muestran los datos estadísticos que ya consignamos esto fue más marcado en los '90. Sobre todo para los estratos más desfavorecidos entre los pobres que fueron afectados aún más profundamente por ellas. Es posible pensar entonces que para estas generaciones los elementos doctrinales, rituales y comunitarios del pentecostalismo ‘clásico’ y propio de los años '80 y principios de los '90, que resonaban sobre el sustrato cultural tradicional tenían menor capacidad de interpelación. Y es posiblemente por ello que fue perdiendo convocatoria o requirió reformulaciones para intentar mantenerla.

Pero es importante entender que el campo de la religiosidad popular no permaneció estático. Mientras el pentecostalismo se vio expuesto a estos nuevos desafíos, otras alternativas religiosas, como las devociones a santos popularmente canonizados de personajes seculares (cantantes o bandidos rurales y urbanos) se hicieron más ubicuas y cobraron cierta notoriedad. También, como mostraremos más adelante, entramada en las identidades que tenían a la

transgresión normativa como elemento identificatorio pueden encontrarse re-elaboraciones de estas devociones a partir de influencias del espiritismo afro-brasileño. La capacidad de estas tradiciones de relativizar las fronteras entre las concepciones convencionales del bien y el mal y así desafiar las visiones dualistas que se inscriben en la moral cristiana hicieron atractivas a estas nuevas opciones religiosas. Estas reflejaban el profundo cambio que largas décadas de pauperización introdujeron en la manera en que se estructuraban los lazos sociales al interior de los sectores más marginados del mundo de la pobreza urbana. Aclarémoslo una vez más: no estamos hablando de un sistema de prácticas absolutamente contrapuestos. Estamos señalando la constitución de unos polos valorativos proyectados al sistema trascendente que legitimaban de manera diferencial a los estilos de vida que se ubicaban tendencialmente de uno y otro lado de la ley.

Devociones populares y espiritismo afrobrasileño

Las religiones afrobrasileñas surgieron de un complejo y multifacético sincretismo entre las variantes de espiritismo traídas desde África por el pueblo yoruba, su fusión con el catolicismo, las influencias también espiritistas de la escuela de Kardec y las creencias de los pueblos originarios brasileños (Droogers, 1985). La integración de estas tradiciones no surgió por la simple cohabitación de colonos, esclavos y pueblos originarios en un mismo territorio. Sino que esta tuvo lugar también como resultado del *esfuerzo explícito* sobre todo de los esclavos yoruba de seguir venerando a sus ancestros disimulando esa veneración a través de la subsunción de los espíritus yoruba a los santos católicos. Pero esta articulación de creencias suponía más que una mera fusión entre universos espirituales, implicaba además la integración de ordenes morales contrastantes. Las creencias yorubas no partían de una comprensión ‘dualista’ que separara tajantemente los principios abstractos del bien y el mal. Contrariamente al cristianismo, la acción de los seres espirituales esta guiada por el principio del ‘deseo’ de sus seguidores y los particulares ‘arreglos’ que estos hagan con ellos (Westerlund, 2012). De esta forma, los seres espirituales pueden ser invocados para participar en acciones que impliquen el perjuicio de terceros. La integración entre las tradiciones cristiana y yoruba se produjo por supuesto en un contexto de fuertes asimetrías de poder, por lo que la cosmovisión yoruba quedó subordinada a la cristiana, al menos en la que terminó siendo la práctica más extendida del espiritismo afro-brasileño: la umbanda, donde los seres espirituales más ‘elevados’ actúan siguiendo principios de bien y mal ‘homologados’ a los preceptos cristianos¹⁴.

Sin embargo, otras prácticas del espiritismo afro-brasileño se mantuvieron más fieles a sus orígenes africanos, como por ejemplo el ‘Candomblé’ que no sufrió una cristianización tan profunda. Incluso, la kimbanda, como una práctica que se reproduce, aunque menos públicamente, en los terreiros (lugares donde se practica el culto umbanda) también expresa un orden moral más cercano a sus raíces africanas y menos afectado por el dualismo cristiano. Como lo ha señalado Prandi (2001: 62):

Este sincretismo representó la captura de la religión de los orixás dentro de un modelo que supone, por sobre todo, la existencia de dos polos antagónicos, que gobiernan cualquier acción humana: el bien y el mal, de un lado la virtud y del otro el pecado. Esta concepción judeo/cristiana no existía en África. Las relaciones entre los dioses y los seres humanos, como sucede en otras ancianas religiones politeístas, eran guiadas por preceptos y tabúes sacrificiales. Cada Orixá tenía reglas prescriptivas y restrictivas aplicables a sus devotos, como puede ser observado en el candomblé, donde no hay ningún código de conducta que

pueda ser indistintamente aplicado a todos los miembros de la sociedad. Mientras que en la tradición cristiana una ley unificada es la llave de un sistema universal que clasifica todo como parte del bien y del mal, concebidas como categorías mutuamente excluyentes. [mi traducción, DM]

Por lo tanto, aunque la cristianización afectó la moral tradicional propia de la religión yoruba, parte de ella sobrevivió en el espiritismo afrobrasileño. El sustrato de resistencia cultural presente en esa tradición religiosa puede percibirse también en el hecho de que el panteón de las prácticas religiosas afrobrasileñas está integrado por actores prototípicos de la marginación social. Más allá de que los espíritus ‘más puros’ suelen encarnar las fuerzas de la naturaleza y actuar según los cánones de conducta tradicional, los espíritus más impuros pero aún sumamente poderosos pueden provenir de los estratos menos favorecidos de la escala social. Por ejemplo prostitutas, bandidos, marineros, guerreros representantes de los pueblos originarios. Así, más allá de una cierta fachada convencional, sobrevive en la tradición del espiritismo afrobrasileño una perspectiva alternativa del bien y del mal:

No deberíamos olvidar que las religiones Afro-brasileñas son religiones que aceptan el mundo tal como es. El mundo es considerado un lugar en el que todas las realizaciones personales son posibles y moralmente deseables. El buen seguidor de la religión de los orixás tiene que hacer todo lo que este a su alcance para que sus deseos se vuelvan realidad, dado que es a través de la realización de sus deseos que los dioses se vuelven más fuertes y pueden ayudar a sus seguidores. El esfuerzo para ser feliz no puede ceder frente a ninguna barrera, incluso si esto implica la desgracia para otros (Prandi, 1996:151).

No intentamos señalar con esta discusión escueta de la composición moral del espiritismo afrobrasileño que este se trasladó sin matices al contexto argentino. Mostraremos el contexto de su apropiación luego en el proceso de canonización de jóvenes en conflicto con la ley. Allí podrá verse, entre otras cosas, que esta se hace desde un (des)conocimiento práctico y orientada situacionalmente, sin que implique una adhesión sostenida a su doctrina y práctica. Además, la presencia de los cultos afrobrasileños en la Argentina no puede sintetizarse en un solo momento o aspecto. En sus formatos más públicos y convencionales algunas investigaciones revelan que su presencia data de los años ‘60, cuando su inserción no se encontraba predominantemente en los estratos más marginados de la sociedad (Frigerio y Carozzi, 1992; Frigerio, 1996).¹⁵ Pero en años recientes nuestro propio trabajo de campo entre jóvenes en conflicto con la ley penal muestra que se ha incrementado su presencia particularmente en esos grupos colocados en el extremo de la marginación urbana (hemos descrito este desarrollo en Míguez, 2005). Nos referimos a que el trabajo prolongado con estos jóvenes (entre 1997 y 2008) y las redes sociales en las que ellos están integrados muestra una mayor familiaridad con el mundo de las religiones afrobrasileñas. En muchos casos, esta ‘familiaridad’ aparece de una manera sutil. Se manifiesta en fusiones entre las tradiciones afro y ciertas prácticas del catolicismo popular argentino que se expresan en nuevos elementos rituales y percepciones. El análisis de la canonización de jóvenes en conflicto con la ley presentado más adelante muestra que esto ocurre sin que, necesariamente, los actores sean plenamente conscientes: fusionan ‘fragmentos’ rituales y doctrinales de las distintas tradiciones religiosas que ‘están a mano’ con un conocimiento difuso de los orígenes de los elementos que están integrando. Creemos que estas manifestaciones poseen una relación metonímica con otras que son de índole algo diversa pero que de todas maneras mantienen ciertos

rasgos de continuidad. Nos referimos a la tendencia que muestran varias etnografías al resurgimiento durante los años '90 de cultos como el del Gauchito Gil, el de San La Muerte o la canonización de algunos cantantes de ritmos populares como la Cumbia (Rodrigo Bueno o Yilda).¹⁶

En apretada síntesis, el proceso que desembocó en la canonización de jóvenes en conflicto con la ley comienza a mediados de los años '90 cuando pudimos constatar que se difundía la devoción a 'San Tuca': un santo representado por la imagen esquemática de un ángel, con aureola, fumando marihuana y que en la creencia de los jóvenes en conflicto con la ley los protegía cuando cometían delitos o se enfrentaban con la policía. Junto a la figura de San Tuca, habitualmente tatuado en brazos o piernas y en las paredes de los refugios urbanos de los jóvenes en conflicto con la ley, proliferó también el tatuaje de San La Muerte (Míguez, 2003). Luego, hacia finales de los años '90 este esquema de creencias se fue corporizando en algunos jóvenes particulares. El caso que presentamos del Frente Vital es seguramente el más emblemático, pero existen santuarios similares en varios barrios del Gran Buenos Aires, como Villa Celina, el barrio Ejército de los Andes (conocido como Fuerte Apache), o el General Sarmiento (conocido como Carlos Gardel).

Las canonizaciones de jóvenes abatidos por la policía y la reemergencia de santos populares durante los años '90 tuvieron algunos componentes comunes, como su difusión por medio de mecanismos capilares y pequeños liderazgos locales (Frigerio y Rivero, 2003; Carozzi, 2004; 2006), y el hecho de rescatar figuras que pertenecían a los estratos sociales bajos o medio-bajos. En ese campo, la canonización de delincuentes jóvenes se emparenta más directamente con las devociones a San la Muerte o el Gauchito Gil, que con la de los cantantes de cumbia. En parte porque el propio Gauchito Gil fue un 'bandido' y además porque la devoción a San La Muerte contuvo siempre una ambigüedad moral que caracteriza también a las devociones hacia los delincuentes juveniles. Sin embargo, pueden notarse en las devociones a los delincuentes juveniles algunos desplazamientos y énfasis adicionales respecto de estas tradiciones iniciales que surgen o se co-constituyen con la incorporación de las tradiciones afro-brasileñas.¹⁷

La canonización de bandidos es difícilmente un hecho novedoso. Como lo puso en evidencia Hobsbawn (1976) fue común que los bandidos rurales fueran luego considerados santos. En la mitología tradicional, como en el caso del Gauchito Gil, la canonización de los bandidos rurales implicaba habitualmente una operación por la cual sus acciones delictivas eran justificadas como enmiendas a injusticias cometidas por los poderes oficiales de turno. Particularmente, en el caso del Gauchito Gil, sus años como bandido rural son considerados producto de la injusta persecución policial resultado de un 'problema de polleras' con un comisario. A su vez, la muerte del Gauchito es presentada como consecuencia de un malentendido con la justicia y de la acción abusiva de una partida militar. Así, si en la canonización del Gauchito se reconoce a alguien que había estado en conflicto con la ley, la mitología sobre la que se construye esa canonización 'neutraliza' su condición de transgresor justificándola como una enmienda a situaciones injustas. Por su parte, la ambigüedad moral de San La Muerte surge de que esta fuerza espiritual puede ser invocada tanto para el bien como para el mal (hacer daños a terceros). Sin embargo, los ritos que propician el mal deben hacerse de manera oculta y tienden a no expresarse en las manifestaciones más públicas del 'santito', como lo denominan sus seguidores.

En el caso de los jóvenes en conflicto con la ley canonizados en los suburbios pobres de Buenos Aires pueden verse algunos 'desplazamientos' respecto de estos formatos tradicionales. En el ejemplo que tomaremos aquí, la canonización del Frente Vital (un joven abatido por la policía en la zona norte del Gran Buenos Aires en el año 2000), un primer elemento notable es

que sus seguidores no hacen ningún esfuerzo por justificar sus acciones contrarias a la ley. Si bien pueden encontrarse imágenes del Gauchito Gil en la tumba del Frente Vital, quienes lo veneran reconstruyen su pasado como alguien que delinquía y consumía drogas *por placer*. Así lo recordaba uno de sus amigos durante una entrevista:

El Frente no necesitaba la plata, vivíamos acá en la villa, pero nunca le faltó nada. La mamá siempre trabajó, y además era [guardia de] seguridad: ¡mirá vos! Pero le gustaba robar, le gustaba la adrenalina y la falopa [droga].

La reconstrucción de la vida del Frente no busca justificar sus acciones, ni invocando su precariedad material, ni como enmienda a una injusticia. Pero además, las ofrendas que se presentan en la tumba del Frente Vital son muchas veces armas o drogas que se ofrecen a cambio de ‘ayuda’ para asistir a otros delincuentes en la comisión de delitos o en los enfrentamientos con la policía. Así nos lo contaba un joven con el que conversamos mientras dejaba envases de rohipnol (un fármaco que los jóvenes mezclan con alcohol para drogarse) y una bolleta de ‘Pronto Shake’ (la bebida favorita del Frente) en su tumba:

Traigo esto porque me fue bien, yo le había pedido al Frente porque tenía un hecho [un robo] que me habían pasado el dato y me jugué [me arriesgué] y salió todo bien. Así que le traigo lo que a él le gustaba.

Entonces, como en el caso de San La Muerte, al Frente también se le solicita asistencia para cometer hechos ilegales o para ‘hacer maldades’. Pero a diferencia de San La Muerte, esto no ocurre de manera oculta sino que es la faz más pública del rito y abiertamente celebrada por sus seguidores. Por ejemplo, las etnografías realizadas en los santuarios de San La Muerte no reportan ofrendas como revólveres o droga expuestas públicamente. En cambio, estas son predominantes en la tumba del Frente Vital donde esta su principal santuario. En síntesis, la canonización del Frente se ha construido profundizando las tensiones con la moral convencional que de alguna manera se encontraban ya en ciernes en ciertas devociones populares. Esto no implica que algo homólogo no pueda haber ocurrido en otros contextos o momentos, o que algunas de las tradiciones que alimentaron la devoción del Frente no pudieran derivar o haber derivado en el mismo sentido pero de otra manera. Pero vista la conjunción específica y los antecedentes particulares que se conjuraron en el contexto de surgimiento de esta devoción es que puede afirmarse que esta introdujo un *énfasis* novedoso en ellas.

Cuando uno mira más detalladamente las operaciones que permiten esta reelaboración del orden moral encuentra complejos sincretismos entre las formas tradicionales del catolicismo popular y una práctica muy ‘idiosincrática’ de las tradiciones afrobrasileñas. En la reconstrucción mítica del Frente, se hace referencia a que él asistía a una curandera para solicitar protección cuando cometía hechos ilícitos. Aunque la curandera no se consideraba a sí misma estrictamente una Mãe de Santo (líder del culto umbanda) ocasionalmente practicaba algunos ritos de origen afrobrasileño. A través de ella el Frente conoció a ‘Ogum’, el espíritu yoruba relacionado con la guerra y el metal identificado con San Jorge en el santoral católico. En contraste con los santos católicos oficiales, Ogum puede recibir ofrendas terrenales, los elementos de su preferencia son, entre otros, la cerveza, el maíz inflado y los cigarros.¹⁸ Por otro lado, aunque Ogum no puede involucrarse en acciones impuras por ser un espíritu elevado, otros miembros menores de su cohorte pueden hacerlo. Siendo Ogum una figura poco familiar en la argentina, el Frente —como muchos otros jóvenes en conflicto con la ley— veneraba a Ogum a través de la más familiar

figura de San Jorge; quien paradójicamente es también el santo patrono de la policía. Además de tatuarse la figura de San Jorge en la espalda para que lo protegiera de la policía, el Frente lo veneraba ofreciéndole cigarros y cerveza e incluso en ocasiones marihuana a cambio de protección al cometer delitos y enfrentarse con la policía. Así, lo que divide a estas ‘dos caras’ de San Jorge es que mientras en la versión estrictamente ‘católica’ que venera la policía solo recibe ofrendas y pedidos convencionales, la versión influida por las tradiciones umbanda que veneraba el Frente y otros jóvenes en conflicto con la ley recibe ofrendas y pedidos que contravienen la moral convencional (ayuda en hechos ilegales y enfrentamientos con la propia policía). Así lo explicaba un amigo y devoto del Frente:

[San Jorge] protege contra la mala onda, contra los ‘giles’¹⁹, contra la policía, contra todo. Le prendo una vela, le pongo un vaso de cerveza, un velón que dure siete días. [Tiene que ser] rojo, verde y blanco y se los pongo los jueves porque es el día de San Jorge. [Y con San Jorge] corte que zafábamos, íbamos a robar, nos recagábamos a tiros por todos lados y gracias a San Jorge..., púm, al toque un cigarrillo, una vela, un porro [cigarrillo de marihuana]. [...] Ahora con el Frente es lo mismo, porque él seguía a San Jorge.

No hay espacio aquí para avanzar en una etnografía más detallada de estas prácticas (ver Míguez, 2008: 165-195). Pero lo que puede notarse en un trabajo más detallado es que estas ‘canonizaciones emergentes’ ocurren en una suerte de sincretismo *idiosincrásico, situacional y efímero*: rara vez las prácticas religiosas siguen preceptos doctrinales consistentes, son sistemáticas y prolongadas. En esa práctica sincrética se combinan, un poco contingentemente, los fragmentos de las tradiciones religiosas que componen el campo de creencias disponibles para ese sector: forman parte de su ‘sentido común’ y/o del acervo cultural que informa a los liderazgos religiosos administrativamente institucionalizados y semi o no administrativamente institucionalizados que integran esas redes sociales. Si ese parece ser un rasgo común a la forma en que se constituyen muchas expresiones religiosas en el campo popular, lo que caracteriza a las que hemos descripto aquí es la tendencia a acentuar las tensiones entre el orden moral que se consagra en estos sistemas de creencias y el que rige en la sociedad convencional.

Pero hay un mecanismo de sincretismo adicional que llama la atención. Las religiones afrobrasileñas admiten con cierta facilidad la canonización de figuras con una moral diversa de la convencional. Sin embargo, siendo una religión de los ‘ancestros’ no acepta tan fácilmente espíritus provenientes de personas recientemente fallecidas. De manera que si la moral del Frente Vital no representa un problema para su canonización de acuerdo a las tradiciones afrobrasileñas, sus lógicas ‘temporales’ si deberían resultar un obstáculo. En contraposición, mientras la ‘moral’ poco convencional del Frente si podría resultar un problema para su canonización en la tradición del catolicismo popular Argentino, la consagración de personas recientemente fallecidas no parece ser un problema. Por lo tanto, la devoción del Frente Vital parece haber surgido de una combinatoria de las lógicas temporales del catolicismo popular con la lógica moral de las tradiciones afrobrasileñas.

Es importante volver ahora sobre una cuestión que no puede soslayarse. Las prácticas y sistemas de creencias que hemos descripto hasta aquí no tienen una presencia masiva ni siquiera en los estratos más pobres del mundo urbano. Como hemos admitido, se trata de las prácticas y creencias religiosas de sectores acotados. Posiblemente de quienes padecen los niveles más altos de marginación social, expresados en grados extremos de precariedad material —sobre todo habitacional— y aún más en un marcado grado de exclusión respecto de las principales institucionales integradoras de la sociedad: el sistema educativo, el mercado de trabajo y

fundamentalmente el orden legal. Lo que sí proponemos es que estas prácticas son tal vez el ejemplo más extremo de una ‘experiencia’ que en menor o mayor medida y de distintas maneras afecta al conjunto de esos sectores. Y con ello no proponemos que el conjunto de los actores pertenecientes a los sectores negativamente favorecidos se ha ‘desapegado’ al orden social convencional. Lo que a nuestro juicio guarda una relación metonímica entre estas devociones en particular y el mundo convencional es la ‘tensión’ (pero no el desapego absoluto) con ese orden que se expresa en estos sistemas de creencias y que notábamos en los datos de la encuesta que expusimos antes.

En ese sentido, es que el contraste entre estas estrategias y las que provee el pentecostalismo permite reconstruir los dos extremos de la escala moral en el que se constituyen las prácticas y los sistemas de creencias que ordenan el mundo de los estratos sociales más desfavorecidos. Con esto queremos decir que los cuerpos doctrinales y rituales ya sea administrativa o no administrativamente institucionalizados de esos sistemas de creencias religiosos establecen órdenes contrastantes en términos de modelos ideales de acción (Howe, 1980; Oro, 1997; Giumbelli, 2007).²⁰ Esto, por supuesto, no permite predecir las apropiaciones idiosincrásicas que actores diversos pueden hacer de esos cuerpos doctrinales —como las que encuentra Novaes (2011) entre jóvenes raperos brasileños que expresan en lenguaje evangélico las vicisitudes de una vida asociada al delito y al consumo de drogas. Pero aún esa apropiación, que muestra el extremo de la resignificación de una doctrina y una ritualidad, no hace que el marco de referencias morales que oficialmente se consagra deje de ser opuesto a la práctica del delito y al consumo de drogas. De hecho, a la vez que en la Argentina ninguna investigación reporta casos homólogos al que Novaes encuentra en Brasil, los trabajos sobre la presencia del pentecostalismo en la cárcel muestran justamente que su carácter pacificador y su orientación hacia pautas de vida convencionales es lo que lo hace exitoso en ese medio —aún si algunos pastores participan de los sistemas ilegales de reciprocidad asimétrica que rigen ese orden carcelario (Míguez, 2011; Brardinelli, 2011).

Pero hay algo más que se esconde en la comparación entre estas doctrinas y ritualidades religiosas. Al admitir la heterogeneidad (tanto material como cultural) de los estratos pobres, se hace también evidente que dependiendo de la condición particular que cada actor ocupe en ese campo, las estrategias y oportunidades disponibles serán disímiles. Y que, por lo tanto, las opciones a realizar también tendrán consecuencias diferenciales. Este hecho se hace aún más relevante cuando reconocemos que existe también ‘movilidad social’ (ascendente y descendente) entre los diversos sub-estratos que existen al interior de los sectores socialmente postergados. Es decir, los niveles de marginación y pobreza son también cambiantes al interior de los mismos estratos pobres y marginados (algo que puede notarse en la alternancia entre momentos de empleo y desempleo o de permanencia y deserción en el sistema educativo o de constitución y destitución del núcleo familiar de pertenencia). Por ello mismo, las opciones religiosas que realizan los actores sociales dentro de ese sector social no son estáticas y remiten a las diversas posibilidades que estas habilitan. Cuando reconocemos estos hechos, además de la diversidad moral también puede reconocerse las distintas estrategias de ‘adaptación y resistencia’ que están disponibles en distintos sistemas de creencias religiosas, lo que constituye una (sub)dimensión comparativa adicional a la de los órdenes morales subyacentes a esas mismas creencias. Entonces, para terminar de comprender el significado de estos ‘desplazamientos’ en los sistemas de creencias y órdenes morales de los sectores populares en la Argentina de las últimas décadas conviene considerar lo que estos implicaron en tanto estrategias adaptativas a contextos sumamente cambiantes.

Conclusiones

Usualmente los estudios comparativos entre el pentecostalismo y otras opciones religiosas disponibles para los pobres han concluido que el éxito relativo del primero se explica por su mayor capacidad de proveer recursos adaptativos. En términos generales puede decirse que el crecimiento del pentecostalismo resulta de su capacidad de generar condiciones comunitarias y culturales que favorecen el mantenimiento de estilos de vida convencionales en contextos adversos. De todas maneras, se ha reconocido también que el pentecostalismo posee limitaciones. Como lo han señalado varios autores, la participación frecuente en las actividades comunitarias puede distanciar a sus miembros de sus redes sociales precedentes, por ejemplo familiares, vecinos o amigos. También, el tiempo invertido en las actividades de la iglesia pueden limitar la posibilidad de dedicarse a otras cosas, como mejorar la inserción laboral o los niveles de calificación profesional, que podrían tener efectos positivos en la condición material de los más pobres (Roberts, 1968; Mariz, 1994). Además de estas limitaciones, las estrategias culturales o simbólicas provistas por el pentecostalismo no favorecen formas de resistencia a la pobreza como la protesta y la revuelta social. Porque si bien muchas investigaciones señalan algunos elementos de ‘protesta cultural’ presentes en el pentecostalismo, estas rara vez promueven alternativas radicales al orden establecido (Rolim, 1980; Algranti, 2010).²¹ Al final del día, el pentecostalismo favorece, sobre todo, estrategias de adaptación subordinadas al orden de acuerdo con las convenciones sociales básicas. Esta tendencia es todavía más clara y marcada si la comparamos con las que se constituyen en las devociones y prácticas ‘emparentadas’ a las tradiciones afro-brasileñas que describimos recién.

Las canonizaciones populares que presentamos, en las que el espiritismo afrobrasileño influye proveyendo elementos rituales que son absorbidos en prácticas más tradicionales de la religiosidad popular argentina, permiten a los devotos proyectar un orden moral alternativo. Los criterios convencionales del bien y el mal son puestos en tensión y relativizados al colocarlos en paralelo y en competencia con otras alternativas morales. Así, en contraste con el pentecostalismo, la estrategia adaptativa que surge a través de las canonizaciones que hemos explorado no es la de crear una serie de hábitos y percepciones que favorezcan los estilos de vida convencionales en contextos sumamente desfavorables. En cambio, las nuevas devociones favorecen un orden moral en el que los estilos de vida poco convencionales e incluso la ilegalidad se vuelven más naturales y aceptables. Por supuesto que adoptar estos estilos de vida implica asumir también algunos costos, como la inestabilidad y el riesgo que supone participar en un sistema de relaciones sociales donde el uso de la fuerza opera como un naturalizado y recurrente elemento de mediación y resolución de conflictos. De todas formas, en contextos de privaciones extremas y en ciertos momentos dentro del ciclo de vida, la capacidad de ejercer y resistir la violencia física puede volverse una experiencia ‘dignificante’. Cuando un mercado laboral restrictivo obstruye los canales establecidos y convencionales para acceder a recursos básicos, lograr reconocimiento social y una buena autoestima (por ejemplo, siendo el proveedor y protector de la propia familia), la exposición física, la valentía y resistencia que son parte de un estilo de vida conflictivo pueden volverse las bases personales de la dignidad, particularmente para los estamentos etéreos más jóvenes.²² Así, encontramos que de una manera muy distinta a la hallada en el pentecostalismo, el orden moral y social expresado y legitimado en las devociones a jóvenes en conflicto con la ley también proveen algunos recursos culturales para soportar los efectos ‘psicológicos’ producidos por la pobreza y la marginación extremas—incluso si, en algunas ocasiones, las pérdidas producidas por un estilo de vida conflictivo a veces llevan a sus protagonistas a arrepentirse de las alternativas elegidas.

Ahora bien, como hemos señalado bastantes veces, aunque a priori pueden verse en el pentecostalismo y en las devociones hacia jóvenes en conflicto con la ley la expresión de dos órdenes sociales diversos, esto no debería conducirnos al reduccionismo o la estrechez de miras. Los órdenes que se expresan en estas alternativas religiosas no son mutuamente excluyentes, al menos en términos de su cohabitación territorial y social y de las trayectorias de los devotos que participan en ellas. La compleja constitución de estratos que surgió de las transformaciones de la estructura social argentina desde mediados de los años '70 dio lugar a un universo social heterogéneo. Este se manifestó tanto en la constitución cultural de diversos tipos de actores dentro de él, como de las condiciones materiales que diferencian a distintos grupos dentro de los sectores pobres, como incluso a la rapidez y aleatoriedad de los cambios entre distintas condiciones y situaciones personales entre quienes padecen condiciones de precariedad material y marginación social. En ese escenario, para muchos dentro del universo de la pobreza urbana la adscripción moral se volvió situacional y contingente. La variedad de situaciones que les tocó vivir a lo largo de ese período y la compleja diversidad en la constitución cultural de los actores con que debieron interactuar hacia complejo adoptar un conjunto de valores *estable y abstracto* propicio para cada situación y contexto. Así, en algunas oportunidades aferrarse a los valores convencionales (y en eso participar en congregaciones pentecostales) podía aparecer como una alternativa viable o deseable. Pero en otros momentos, los costos de intentar estas alternativas podían ser insoportables. Por ejemplo, y a riesgo de ser algo esquemáticos, cuando la falta de trabajo y por lo tanto de ingresos hacían de la inanición una amenaza inmediata, el robo, los seres espirituales capaces de colaborar en acciones ilegales y una moral alternativa podía surgir como una estrategia superior a los 'efectos de largo plazo' alcanzados por la práctica religiosa sistemática en una comunidad Pentecostal. En contraposición, cuando surgían posibilidades de inserción laboral incluso en el mercado informal de trabajo, el esfuerzo prolongado y la posibilidad de estructurar un proyecto de vida de largo plazo alentados por las comunidades pentecostales podían presentarse como caminos menos riesgosos que un estilo de vida que incluye la ilegalidad y la violencia.

Por supuesto que estas ejemplificaciones pecan de esquemáticas. No estamos sugiriendo que los actores del mundo de la pobreza urbana hayan cambiado *mecánicamente* entre estos sistemas de creencias religiosas siguiendo los vaivenes de las transformaciones de la estructura social, o de sus diversas inserciones dentro de ella. Lo que sí intentamos decir es que la duración extendida de las transformaciones de la estructura social argentina que implicaron una mayor heterogeneidad social dieron lugar a una diversidad, que a su vez se expresó en la emergencia de diversas formas de práctica religiosa. Pero esta imagen 'agregada' del proceso no debería conducirnos a cometer la 'falacia ecológica' de suponer que este proceso general permite adivinar las trayectorias particulares. La visibilidad pública cobrada por el pentecostalismo en los años '80 o la emergencia de devociones a jóvenes en conflicto con la ley a partir de los '90, nos habla de una diversificación de los marcos de creencias disponibles, pero que no predeterminan por sí mismos las alternativas por las que optan los actores particulares o las combinaciones que de ellas hacen los actores que las transitan. Más vale lo que puede notarse en esta mutación es un proceso de aceleración de la diversificación. Es decir, más que un encasillamiento hacia opciones pautadas por la mutación estructural, lo que se manifiesta en este proceso es la tendencia de los actores del campo de la pobreza urbana a diversificar las alternativas aprovechando múltiples combinaciones de los recursos religiosos disponibles. En ese sentido, es preciso reconocer que ninguno de los sistemas de creencia emergentes era el resultado 'necesario' de los cambios estructurales. Si bien estas transformaciones posiblemente impulsaron la creatividad de unos actores que veían inviables sus estilos tradicionales de vida o no encontraban ya modelos

firmemente establecidos, fue la particular combinación y reelaboración de tradiciones que ellos ejercieron las que, de diversas maneras, fueron resolviendo las 'vacantes de sentido' que esas mismas mutaciones producían.

Bibliografía

Bibliografía

Aboy, Rosa. 2005. *Viviendas para el pueblo. Espacio urbano en el barrio Los Perales. 1946-1955*. Buenos Aires: Siglo XXI-San Andrés.

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

Barbeito, Alberto; Lo Vuolo, Rubén. 1992. *La Modernización excluyente. Transformación económica y estado de bienestar en Argentina*. Buenos Aires: UNICEF/LOSADA.

Bastian, Jean Pierre. 1993. 'The metamorphosis of Latin American protestant groups'. *Latin American Research Review*. 28 (2): 33-61

Beccaria, Luis. 1993. 'Cambios en la estructura distributiva.' En: Minujin, Alberto (comp.), *Cuesta Abajo. Los nuevos pobres: efectos de la crisis en la sociedad argentina*. Buenos Aires: UNICEF/LOSADA.

Beccaria, Luis; Vinocour, Pablo. 1991. *La pobreza del ajuste o el ajuste de la pobreza*. Buenos Aires: UNICEF.

Beccaria, Luis; López, Nestor. 1996. *Sin trabajo. Las características del desempleo y sus efectos en la sociedad argentina*. Buenos Aires: UNICEF/LOSADA.

Beccaria, Luis, et al. 2002. *Sociedad y sociabilidad en la Argentina de los '90*. Buenos Aires: Biblos.

Belinky, Alejandra. 2010. 'La devoción al Gauchito Gil en ciudad de Rosario y Gran Rosario. Un análisis de los aportes desde los estudios cuantitativos a una perspectiva cualitativa. Nuevos problemas, nuevos desafíos.' *Sociedad, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur* Vol. 32/33: 89-110.

Bianchi, Susana. 2001. *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina 1943-1955*. Tandil: Instituto de Estudios Histórico-Sociales.

Brardinelli, Rodolfo. 2011. 'Empecé a inventar los pabellones...' Ponencia presentada en el: *Primer Seminario Latinoamericano de Cárcel y Religión. Los Roles del Pentecostalismo en el Ámbito Carcelario*. Universidad Nacional de Quilmes.

Brusco, Elizabeth. 1995. *The reformation of machismo. Evangelical conversion and gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.

Brusco, Elizabeth. 2009. 'Pentecostalism in Colombia as fundamentalism and feminism.' En: Westerlund, David (comp.), *Global Pentecostalism. Encounters with Other Religious Traditions*. Londres: Tauris.

Burdick, John. 1993. 'Struggling against the devil: Pentecostalism and social movements in urban Brazil.' En: Garrard-Burnett, Virginia and Stoll, David (comps.), *Rethinking Protestantism in Latin America*. 20-44. Philadelphia. Temple University Press.

Calzato, Walter Alberto. 2008. San La Muerte (Argentina). Devoción y existencia. Entre los dioses y el abandono. *Liminar Estudios Sociales y Humanísticos*, Vol. VI (I): 26-39

Carozzi, María Julia. 2004. 'Nuevas perspectivas en el estudio de canonizaciones populares en América Latina.' Ponencia Presentada en el VII Congreso Argentino de Antropología Social. Villa Giardino, Córdoba.

Carozzi, María Julia. 2006. 'Antiguos difuntos y difuntos nuevos. Las canonizaciones populares en la década del '90.' En: Míguez, Daniel; Semán, Pablo (comps.), *Entre Santos, Cumbias y Piquetes. Las Culturas Populares en la Argentina Reciente*. 97-111. Buenos Aires: Biblos.

Carozzi, María Julia y Míguez, Daniel. 2005. 'Múltiples versiones del más justo de los Santos.' En: Batalla, Juan; Barreto, Daniel (eds.), *Una Voz Extraña. San La Muerte*. Buenos Aires: Editorial Argentina.

Ciafardini, Mariano. 2005. *Delito urbano en la Argentina. Las verdaderas causas y las acciones posibles*. Buenos Aires: Ariel.

Cleary, Edward. 1997. 'Introduction: pentecostals, prominence and politics'. En: Cleary, Edward and Stewart-Gambino, Hannah (comps.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*. 1-24. Colorado and Oxford: Westview Press.

Corten, André; André, Mary. 2000. 'Introduction. Imaginaires Politics et Pentecôtismes.' En: Cortén, André; André, Mary (comps.), *Imaginaires Politiques et Pentecôtismes. Afrique / Amérique Latine*. Paris: Karthala.

Cloward, Richard; Ohlin, Lloyd. 1960. *Delinquency and opportunity. A Theory of delinquent gangs*. New York: The Free Press of Glencoe.

Cohen, Albert. 1955. *Delinquent boys. The culture of the gang*. New York: The Free Press.

Darnton, Robert. 1995. 'Historia y antropología'. En: Hourcade, Eduardo; Godoy, Cristina y Botana, Horacio (comps.), *Luz y contraluz de una historia antropológica*. Buenos Aires: Biblos.

Dodson, Michael. 1997. 'Pentecostals, politics and public space in Latin America'. En: Cleary, Edward and Stewart-Gambino, Hannah (comps.), *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*; 25-40. Colorado and Oxford: Westview Press.

Droogers, André. 1985. *E a umbanda?* Porto Alegre: Sinodal.

Droogers, André. 1998. 'Paradoxical views on a paradoxical religion. Models for the explanation of pentecostal expansion in Brazil and Chile.' En: Boudewijnse, Barbara; Droogers, André; Kamsteeg, Frans. (comps.), *More than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostalism*. Lanham: Scarecrow Press.

Duschatzky, Silvia; Corea, Cristina. 2002. *Chicos en banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*. Buenos Aires: Paidós.

d'Epinau, Christian Lalive. 1968. *El refugio de las masas*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.

Freston, Paul. 1993. 'Brother vote for brother: The new politics of protestantism in Brazil.' En: Virginia Garrard-Burnett and David Stoll (comps.), *Rethinking Protestantism in Latin America*; 66-110. Philadelphia: Temple University Press.

Freston, Paul. 1999. 'Neo-Pentecostalism in Brazil: Problems of definition and the struggle for hegemony.' *Archives de Sciences Sociales des Religions*. Vol. 44 (5).

Frigerio, Alejandro; María Julia Carozzi. 1992. 'Las religiones afro-brasileñas en Argentina.' *Cadernos de Antropología*. Vol. 10; 1-23.

Frigerio, Alejandro. 1994. 'Estudios sobre el pentecostalismo en el Cono Sur. Problemas y perspectivas.' En: Frigerio, Alejandro (comp.), *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Frigerio, Alejandro. 1996. 'Las religiones afrobrasileñas en Argentina: cosmovisión y prácticas' En: Sonería, Jorge (ed.), *Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Fundación Hernandarias, 1996.

Frigerio, Alejandro; Rivero, Carlos. 2003. *San La Muerte en la metrópolis: Procesos de eclesificación de cultos populares*. Ponencia presentada en el 51 Congreso Internacional de Americanistas. Santiago, Chile.

Galliano, Gabriel. 1994. 'Milenarismo pentecostal, pobreza urbana e interacción social en el Gran Buenos Aires.' En: Frigerio, Alejandro (comp.), *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Geldstein, Rosa. 1994. 'Las nuevas familias en los sectores populares'. En: Wainerman, Catalina (comp.), *Vivir en Familia*; 65-77 Buenos Aires: UNICEF/LOSADA.

Gill, Lesley. 1993. 'Religious mobility and the many words of God in La Paz, Bolivia'. En: Stoll, D.; Garrard-Burnett, V. (coms). *Rethinking Protestantism in Latin America*; 180-198. Philadelphia: Temple University Press.

Giumbelli, Emerson. 2000. 'A vontade de saber: Terminología e classificações sobre o protestantismo.' *Religião e Sociedade* 21 (2).

Giumbelli, Emerson. 2007. 'Neo pentecostalism and afrobrazilian religion. Explaining the attacks on symbols of the African religious heritage in contemporary Brazil.' *Mana*. Vol. 3.

Glazier, Stephen (ed.). 1980. *Perspectives on pentecostalism. Case studies from the Caribbean and Latin America*. Washington, DC: University Press of America.

Grimson, Alejandro; Cerruti, Marcela. 2008. 'Buenos Aires, neoliberalismo y después. Cambios socioeconómicos y respuestas populares.' En: Portes, Alejandro; Roberts, Bryan y Grimson, Alejandro (comps.), *Ciudades Latinoamericanas. Un Análisis Comparativo en el Umbral del Nuevo Siglo*. Buenos Aires: Prometeo.

Grimson, Alejandro; Ferraudi Curto, Cecilia; Segura, Ramiro. 2009. *La vida política en los barrios de Buenos Aires*. Buenos Aires: Prometeo.

Guadagni, Alieto; Curevo, Miguel; Sica, Dante. 2002. *En busca de la escuela perdida. educación, crecimiento y exclusión social en la Argentina del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Guinzburg, Carlo. 1989. 'Indicios. raíces de un paradigma de inferencias indiciales'. En: Eco, Humberto y Sebeok, Thomas (eds.), *El signo de los tres., Dupin, Holmes, Peirce*. Barcelona: Ed. Lumen.

Gutierrez, Leandro; Romero, Luis Alberto. 2007. *Sectores populares, Cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Hobsbawn, Eric. 1976. *Bandidos*. Barcelona: Ariel.

Hoffnagel Judith. 1980. 'Pentecostalism: A revolutionary or conservative movement.' En: Glazier Stephen (ed.), *Perspectives on Pentecostalism: Case Studies From the Caribbean and Latin America*; 111-125. New York: University of America Press.

Howe, Gary. 1980. 'Capitalism and religion at the periphery: Pentecostalism and umbanda in Brazil' En: Glazier, Stephen. *Perspectives on Pentecostalism: Case Studies from the Caribbean and Latin America*. Nueva York: University Press of América.

Isla, Alejandro. 2002. 'Los malvivientes.' En: Gayol, Sandra; Kessler, Gabriel (comps.), *Violencias, Delitos y Justicias en la Argentina*. Buenos Aires: Manantial.

Isla, Alejandro; Valdez Morales, Cecilia. 2003. 'Los malvados. Perspectiva desde los delincuentes.' En: Isla, Alejandro; Míguez, Daniel. (comps.), *Heridas Urbanas. Violencia*

Delictiva y Transformaciones Sociales en los Noventa; 152-185. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.

Isla, Alejandro; Míguez, Daniel. 2011. 'Formations of violence in post-dictatorial contexts. The confrontational logics between the police and the young urban poor in contemporary Argentina.' *International Journal of Conflict and Violence*. Vol. 5 N°2.

Ireland, Rowan. 1991. *Kingdoms come: Religion and politics in Brazil*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.

James, Daniel. 1990. *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina 1946-1976*. Buenos Aires: Sudamericana.

James, Daniel. 2004. *Doña María. Historia de vida, memoria e identidad política*. Buenos Aires: Manantial.

Jelin, Elisabeth. 1998. *Pan y afectos. La transformación de las familias*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Kamsteeg, Frans H. 1998. *Prophetic pentecostalism in Chile: A case study on religion and development policy*. Lanham, MD & London: The Scarecrow Press.

Kessler, Gabriel. 2002. 'De proveedores, amigos, vecinos y "bardereros": Acerca de trabajo, delito y sociabilidad en jóvenes del Gran Buenos Aires.' En: *Sociedad y Sociabilidad en la Argentina de los '90*. Buenos Aires: Biblos.

Kessler, Gabriel. 2004. *Sociología del delito amateur*. Buenos Aires: Paidós.

Kessler, Gabriel; Svampa, Maristella; Gonzalez Bombal, Inés (comps.). 2010. *Reconfiguraciones del mundo popular. El conurbano bonaerense en la post-convertibilidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Lobato, Zaída. 2001. *La vida en las fábricas. Trabajo, protesta y política en una comunidad obrera, Berisso (1904-1970)*. Buenos Aires: Prometeo.

Maduro, Otto. 2009. 'Religión y exclusión/marginación. Pentecostalismo globalizado entre los hispanos en Newark, Nueva Jersey.' *Religión y Cultura*. Vol. 3; N° 1.

Mallimaci, Fortunato; Salvia, Agustín. 2005. *Los nuevos rostros de la marginalidad. La supervivencia de los desplazados*. Buenos Aires: Biblos.

Mariano, Ricardo. 1999. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Brasil: Edições Loyola.

Mariz, Cecilia. 1990. 'Igrejas pentecostais e estrategias de sobrevivencia' In: Braga, J. (comp.). *Religiao e Cidadania*; 89-112. Bahia: DEA-UFBA-EGBA.

Mariz, Cecilia. 1994. *Religion and coping with poverty in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press.

Mariz, Cecilia. 1998. 'Deliverance and ethics. An analysis of the discourse of pentecostals who have recovered from alcoholism.' En: Boudewijnse, Barbara; Droogers, André; Kamsteeg, Frans. (comps.), *More than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostalism*. Lanham: Scarecrow Press.

Mariz, Cecília Loreto; Machado, María das Dores. 1995. 'Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e neopentecostalismo.' *Revista de Cultura Teológica (São Paulo)* Oct.-Dec., III, 3.

Maróstica, Matthew. 1997. *Pentecostals and politics: The Creation of the evangelical christian movement in Argentina, 1983-1993*. Tesis doctoral inédita, Berkeley University.

Martin, David. 1990. *Tongues of fire*. Oxford: Blackwell.

Martín, Eloisa. 2006. 'La doble de Gilda, o cómo cantando cumbias se puede hacer una santa popular.' En Míguez, Daniel; Semán, Pablo (comps.), *Entre Santos, Cumbias y Piquetes. Las Culturas Populares en la Argentina Reciente*; 75-96. Buenos Aires: Biblos.

Martín, Eloisa. 2007. 'Gilda, el ángel de la cumbia. Prácticas de sacralización de una cantante argentina.' *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 27(2): 30-54.

Míguez, Daniel. 1997. *To help you find God. The making of a pentecostal identity in a Buenos Aires' suburb*. Tesis doctoral presentada en la Universidad Libre de Amsterdam.

Míguez, Daniel. 1998a. 'The Modern, the magic and the ludic. The pentecostal view towards an insecure life.' En: Boudewijnse, Barbara; Droogers, André; Kamsteeg, Frans. (comps.), *More than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostalism*. Lanham: Scarecrow Press.

Míguez, Daniel. 1998b. *Spiritual bonfire in Argentina. Confronting current theories with an ethnographic account of pentecostal growth in a Buenos Aires' suburb*. Amsterdam, etc.: Centre for the Study and Documentation of Latin America.

Míguez, Daniel. 1999. 'Why are pentecostals politically ambiguous? Pentecostalism and politics in Argentina (1983-1995).' *European Review of Latin American and Caribbean Studies*. N° 67.

Míguez, Daniel. 2001. 'La conversión religiosa como estrategia de supervivencia. Los pentecostales y el descenso social durante la década perdida.' *Intersecciones en Antropología*. Vol. 2 (2): 73-88.

Míguez, Daniel. 2002^a. 'Inscripta en la piel y en el alma: Cuerpo e identidad en profesionales, pentecostales y jóvenes delincuentes' *Religião e Sociedade*. Vol. 22; N° 1

Míguez, Daniel. 2002^b. 'Rostros del desorden. Sectores juveniles y las nuevas formas de la transgresión en la Argentina de los noventa.' En: Kessler, Gabriel; Gayol, Sandra (comps.),

Violencias, Delitos y Justicias en Perspectiva Histórica: Argentina, Siglos XIX y XX. Buenos Aires: Manantial.

Míguez, Daniel. 2002c. 'El Protestantismo popular en la Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo en el Siglo XX.' *Anuario del Instituto de Estudios Histórico Sociales* Vol. 14.

Míguez, Daniel. 2003. *Las creencias de los chicos malos: Religión y desviación.* 51° Congreso de Americansitas. Santiago de Chile.

Míguez, Daniel. 2005. *Las creencias de los pibes chorros: Dimensiones contestatarias de una religión minimalista.* I° Congreso Latinoamericano de Antropología. Rosario.

Míguez, Daniel. 2008. *Delito y cultura. Los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal urbana.* Buenos Aires: Biblos.

Míguez, Daniel. 2011. 'Las lógicas de reconversión en contextos de institucionalización.' Ponencia presentada en el: *Primer Seminario Latinoamericano de Cárcel y Religión. Los Roles del Pentecostalismo en el Ámbito Carcelario.* Universidad Nacional de Quilmes.

Míguez, Daniel; D'angelo, Luis. 2006. 'Relaciones relativas. Delito y desempleo en la provincia de Buenos Aires (1980-2000).' *Desarrollo Económico.* Vol. 46 (182): 267-293.

Míguez, Daniel; Isla, Alejandro. 2010. *Entre la inseguridad y el temor. Instantáneas de la sociedad actual.* Buenos Aires: Paidós.

Minujin, Alberto. (comp.) 1993a. *Cuesta abajo. Los nuevos pobres: efectos de la crisis en la sociedad argentina.* Buenos Aires: UNICEF/LOSADA.

Minujin, Alberto (comp.), 1993b. *Desigualdad y exclusión. Desafíos para la política en la Argentina de fin de siglo.* Buenos Aires: UNICEF/LOSADA.

Murmis, Miguel; Feldman, Silvio. 1993. 'La heterogeneidad social de las pobreza.' En: Minujin, Alberto (comp.), *Cuesta Abajo. Los nuevos pobres: efectos de la crisis en la sociedad argentina.* Buenos Aires: UNICEF/LOSADA.

Novaes, Regina Reyes. 1985. *Os Escolhidos de deus: pentecostais, trabalhadores & cidadania.* Rio de Janeiro: Cadernos do ISER 19/Editora Marco Zero.

Novaes, Regina Reyes. 2011. 'Oír para creer: Os Racionais y la fe en la palabra.' *Revista Argentina de Estudios de Juventud.* N° 4.

Novaro, Marcos. 2009. *Argentina en el fin de siglo. Democracia, mercado y nación (1983-2001).* Buenos Aires: Paidós.

Novaro, Marcos; Palermo, Vicente. 2003. *La dictadura militar 1976-1983.* Buenos Aires: Paidós.

Oro, Ari. 1993. 'As religiões afro-brasileiras: Religiões da eportação.' *Cadernos de Antropología*. N° 10.

Oro, Ari. 1997a. *Neo-Pentecostalismo*. Ponencia presentada en el XXIV congreso de la Asociación Internacional de Sociología de la Religión. Toulouse, Francia.

Oro, Ari. 1997b. 'Pentecostais e afro-brasileiros. Quem vencerá esta guerra?' *Debates do NER*. Vol. 1; N° 1.

Prandi, Reginaldo. 1996. 'Pombagira e as faces inconfessas do Brasil.' En: Prandi, Reginaldo (comp.), *Herdeiras do Axé*; 77-98. São Paulo; Hucitec.

Prandi, Reginaldo. 2001. 'Exu, de mensageiro a diabo Sincretismo católico e demonização do orixá Exu'. *Revista de Sociología de la Universidad de San Pablo*. Vol. 50; 56-71.

Puex; Natalie. 2003. 'Las formas de la violencia en tiempos de crisis: Una villa miseria del Conurbano Bonaerense.' En: Isla, Alejandro; Míguez, Daniel. (comps.), *Heridas Urbanas. Violencia Delictiva y Transformaciones Sociales en los Noventa*; 34-67. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.

Roberts, Bryan. 1968. 'Protestant groups and coping with urban life in Guatemala city.' *American Journal of Sociology*. Vol. 73: 23-45.

Rolim, Francisco. 1980. *Religião e classes populares*. Petropolis: Editorial Vozes.

Rolim, Francisco Cartaxo. 1995. *Pentecostalismo: Brasil e América Latina*. Petrópolis: Vozes.

Rossini, Gerardo. 2003. 'Vagos, pibes chorros y transformaciones de la sociabilidad en tres barrios periféricos de una ciudad entrerriana.' En: Isla, Alejandro; Míguez, Daniel. (comps.), *Heridas Urbanas. Violencia Delictiva y Transformaciones Sociales en los Noventa*; 67-89. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.

Saracco, Norberto. 1989. *Argentine pentecostalism: its history and theology*. Tesis doctoral presentada en la University of Birmingham.

Semán, Pablo. 1994. 'Identidad de los jóvenes pentecostales.' En: Frigerio, Alejandro (comp.), *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Semán, Pablo. 1997. 'Religión y cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana.' *Nueva Sociedad* n° 147.

Semán, Pablo. 2000. *A Fragmentação del cosmos: Um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de un barrio da Grande Buenos Aires*. Tesis doctoral, Universidad de Rio Grande do Sur, Porto Alegre, Brasil.

Smith, William. 1991. State, market and neoliberalism in post-transition Argentina: The Menem experiment. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Vol. 33, No. 4

Slootweg, Hanneke. 1998. 'Pentecostal women in Chile.' En: Boudewijnse, Barbara; Droogers, André; Kamsteeg, Frans. (comps.), *More than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostalism*. Lanham: Scarecrow Press.

Soneira, Jorge. 'Biografía y religiosidad pentecostal; una aproximación al estudio de las características socio-biográficas del creyente pentecostal.' En: Frigerio, Alejandro (comp.), *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Stoll, David. 1990. *Is Latin America turning protestant?*. Berkeley: University of California Press.

Svampa, Maristella (comp.) 2000, *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*. 123-147. Buenos Aires: Biblos.

Svampa, Maristella. 2005. *La sociedad excluyente. La Argentina bajo el signo del liberalismo*. Buenos Aires: Taurus.

Torrado, Susana. 2003. *Historia de la familia en la Argentina moderna*. Buenos Aires: Ediciones de La Flor.

Wainerman, Catalina H. 1978. "Relaciones familiares en la Argentina: diacronía y sincronía", *Cuadernos del Ceneq*, Buenos Aires, CENEQ, nro 4.

Wainerman, Catalina (comp.), 1994. *Vivir en familia*. Buenos Aires: UNICEF/LOSADA.

Wainerman, Catalina. 2005. *La vida cotidiana en las nuevas familias. ¿Una revolución estancada?* Buenos Aires: Lumiere.

Westerlund, David. 2009. 'Introduction. Global pentecostalism. Encounters with other religious traditions.' En: Westerlund, David (comp.), *Global Pentecostalism. Encounters with Other Religious Traditions*. Londres: Tauris.

Westerlund, David. 2012. 'Religion, illness and healing.' En: Bongmba, Elias (comp.), *African Religions*. Londres: Wiley-Blackwell.

Willems, Emilio. 1967. *Followers of the new faith*. Nashville: Vanderbilt University Press.

Wynarczyk, Hilario. 1989. *Tres evangélicos carismáticos. Omar Cabrera, Anacondia, Gimenez*. Buenos Aires: Mimeo.

Wynarczyk, Hilario. 1993. 'Carlos Annacondia. Un estudio de caso en neopentecostalismo.' En: Frigerio Alejandro (comp.). *Los nuevos movimientos religiosos*. Vol. II. Buenos Aires, CEAL, Centro Editor de América Latina.

Wynarczyk, Hilario. 1995. 'La guerra espiritual en el campo evangélico.' En: *Revista Sociedad y Religión* (13). Buenos Aires, marzo, 1995.

Wynarczyk, Hilario. 2006. 'Partidos políticos evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina. Formación y ocaso.' *Civitas-Revista de Ciencias Sociais*. Vol. 6, N02.

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

Wynarczyk, Hilario. 2010. *Sal y luz a las naciones. Evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)*. Buenos Aires: Di Tella – Siglo XXI.

Zanatta, Roberto. 2000. *Historia de la iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Mondadori.

Notas

¹ Agradezco las punzantes sugerencias de los tres jurados del artículo que me hicieron notar que aquello que a fuerza de ser transitado parece ser obvio puede dar lugar a profundos malos entendidos. Lic. en Sociología por la Universidad de Buenos Aires, doctor en antropología por la Universidad Libre de Amsterdam. Investigador del CONICET y profesor de antropología y sociología en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

² María Julia Carozzi (2006) justamente ha mostrado cómo durante los años noventa se reactivaron y emergieron en el campo de la religiosidad popular una serie de devociones poco institucionalizadas producto de canonizaciones espontáneas constituidas en tramas informales de sociabilidad y producto de la acción de líderes religiosos poco orgánicos a organizaciones religiosas establecidas. El incremento en la práctica devocional a santos populares tradicionales como el Gauchito Gil o San La Muerte que explicaremos luego, o la canonización popular de cantantes de cumbia son las particularidades que se destacan en el período, en contraste con el auge de los ministerios pentecostales liderados por pastores locales (argentinos) ocurrida en los ochenta. Como veremos, existen estudios sobre este tipo de práctica religiosa, pero es menos frecuente que se observe su evolución histórica como lo hace Carozzi.

³ Entendemos que esta diferencia de énfasis se debe también a una diferencia entre los campos. El abordaje histórico de las religiosidades con estructuras administrativas menores es siempre más dificultoso, ya que estas tienen una producción limitada de documentos que permitan la reconstrucción histórica. Es posible el ejercicio de reconstrucción de la historia oral o de lo que Guinzburg (1989) llamó estrategia 'indicial', pero esto presenta dificultades de orden epistemológico significativas (ver Darnton, 1995 para mayor discusión de este punto). Por supuesto que hay también pronunciadas diferencias regionales en este aspecto. El grado de desarrollo del estudio de este tipo de temática es mayor en Brasil, donde existe una vasta tradición de indagaciones en este campo. Sin embargo, dado que los procesos entre uno y otro país son marcadamente diferentes no pueden extrapolarse los resultados de uno a otro por lo que nos restringimos al caso argentino en esta oportunidad.

⁴ Existieron diversos intentos de resolver los problemas estructurales que enfrentaba el sistema productivo argentino que oscilaron entre 'políticas de mercado' como las aplicadas durante gran parte de la dictadura y luego en los años '90 y otras que buscaban el equilibrio entre políticas monetaristas y el desarrollo de una industria nacional que tuvieron lugar en algunos momentos durante la década del '80 (ver Novaro y Palermo, 2003; Novaro 2009 para una explicación más detallada de las condiciones políticas y sociales en las que se intentaron aplicar estas políticas económicas en esos años).

⁵ Una gran cantidad de trabajos coinciden en señalar el incremento de la pobreza y del desempleo sostenido y de acceso restringido a los servicios básicos como tendencias estructurales del período (Smith, 1991; Barbeito y Lo Vuolo, 1992; Beccaria, 1993; Minujin, *et al.*, 1993b; Murmis y Feldman, 1993; Beccaria y López, 1996; Guadagni *et al.* 2002; Svampa, 2005)

⁶ La demostración 'cabal' del ciclo de institucionalización de este estilo de vida excede las posibilidades de este texto, además de los ya citados trabajos de James, puede encontrarse indicios de este proceso en las obras de Lobato (2001); Avoy Carles (2005). También los trabajos de Romero y Gutierrez (2007) muestran las formas de construcción de sociabilidad territorial que obraron como antecedentes a su naturalización durante el peronismo.

⁷ Hay una vastísima producción sobre las maneras en que se reelaboraron las identidades colectivas y tuvieron lugar nuevas formas de construcción de sentido biográfico durante este proceso. Aunque no es posible dar una descripción detallada aquí, pueden consultarse varias compilaciones que editadas a lo largo de todo el proceso proveyeron miradas de conjunto de estos cambios y que son bastante coincidentes en su perspectiva (Minujin, 1993a; Svampa,

2000; Beccaria, *et al.*, 2002; Mallimaci y Salvia, 2005; Míguez y Semán, 2006; Grimson, Curto y Segura, 2009; Kessler, Svampa y Bombal, 2010).

⁸ La teoría criminológica establece cierta tendencia al desfazaje entre las tasas de delito y las variables sociales, ya que sea en el caso de tendencias incrementales o decrecientes las primeras operan con una reacción retardada respecto de las segundas. Esto es en general más marcado en el caso de los delitos contra las personas, lo que podría explicar en este caso el sostenimiento de la tendencia creciente luego de 2003.

⁹ A decir verdad, no todas las transformaciones en los modelos familiares respondieron a las mutaciones de la estructura social. Si bien es cierto que el incremento de la pobreza estructural se asoció a la proliferación de hogares matrifocales sobre todo en sectores socialmente postergados (Geldstein, 1994; Torrado, 2003: 440-449), también es verdad que en otros sectores sociales los cambios culturales impulsaron a nuevos modelos familiares (Jelin, 1998; Wainerman, 1994; 2005). Sin embargo, es también claro que la matrifocalidad está vinculada a trayectorias biográficas asociadas a la transgresión normativa de la descendencia en contextos de carencia material y marginación urbana (Kessler, 2004; Míguez, 2008)

¹⁰ Son muchos los estudios que han analizado los 'roles políticos' del pentecostalismo (Hoffnagel, 1980; Ireland, 1991; Burdick, 1993; Freston, 1993; Cleary, 1997; Dodson, 1997; Maróstica, 1997). Si bien estos trabajos muestran que el pentecostalismo ha logrado en algunos casos cierta penetración en los sistemas políticos (sobre todo en Brasil y en Centroamérica), es claro que en el caso argentino no llegó a ser un actor político decisivo y que en general su rol ha estado más asociado a la constitución de un sustrato 'cultural' de protesta y resistencia que a la acción política directa (Míguez, 1999; Algranti, 2010).

¹¹ Mientras el trabajo de Míguez (2001) ha mostrado cómo los pentecostales crean comunidades en las que se 'reviven' los ordenes morales y estilos de vida que tradicionalmente articularon la pertenencia en torno al trabajo y la familia; el trabajo de Semán (1994; 1997) pone en evidencia cómo también en estos contextos se pueden reinstalar las formas del carisma y la reciprocidad que fueron tradicionales a los mecanismos de integración política establecidos por el peronismo.

¹² En este campo es posible reconocer por un lado los trabajos de Ari Oro (1992; 1997) quien ha señalado al uso intensivo de los medios de comunicación, una organización de tipo empresarial y una liturgia basada en la práctica de curaciones, exorcismos y la búsqueda milagrosa de la prosperidad como algunas características distintivas del Neo-pentecostalismo. Como se ha señalado, estas diferencias deben verse más como contrastes de grado que de tipo, es decir el neo-pentecostalismo se particulariza por enfatizar rasgos ya presentes en el tradicional (Freston, 1999). Algunos han llevado esta cuestión al punto de plantear que no existe una consistencia suficiente en las diferencias entre el pentecostalismo clásico y el neo-pentecostalismo como para plantear una real diferencia tipológica (Marino, 1999; Giumbelli, 2000).

¹³ Los datos de Latinobarómetro pueden encontrarse en: <http://www.latinobarometro.org>

¹⁴ Puede verse Oro (1993) para una aproximación al desarrollo de la umbanda en Brasil.

¹⁵ Notablemente, los datos de Latinobarómetro muestran que en la década del 90 entre quienes se identificaban como seguidores de cultos afro-brasileños predominaban quienes tenían el ciclo terciario concluido, mientras que hacia mediados del 2000 predominaban los que tenían el ciclo secundario incompleto. Si bien los problemas de error muestran no permiten establecer una tendencia estadísticamente válida, el dato sí es sugerente a la luz de lo que puede observarse en la indagación etnográfica.

¹⁶ Para más detalles sobre estas devociones pueden consultarse, entre otros, los trabajos de Martín (2006; 2007); Frigerio y Rivero (2003); Calzato (2008); Carozzi y Míguez, (2005); Belinki (2010).

¹⁷ Enfatizamos que lo que intentamos marcar aquí no es una diferencia absoluta. La devoción de jóvenes abatidos por la policía se alimenta en parte de tradiciones populares en las que preexistía una relativización de las categorías de bien y mal. Además la dicotomía que es relativizada es más propia de las doctrinas que de las prácticas. Pero aún así las devociones hacia los delincentes juveniles muestran una profundización de esa relativización, al menos en el contexto de las creencias inmediatas en las que se enclava. Por supuesto que no es posible cotejar esto con un contrafáctico potencial. No podemos saber si en otros contextos o situaciones pueden haber pre-existido procesos de canonización homólogos. Pero como veremos, lo que sí es claro es que en el conjunto de tradiciones que alimentan de manera *directa* a esta devoción la aceptación del delito, la droga y las armas como ofrendas para convocar protección de la policía y cometer hechos delictivos no tenía una presencia pública como la que adquirió en estos casos.

¹⁸ No estamos señalando que la ofrenda en especies es una novedad introducida por la tradición afrobrasileña, sino que los objetos específicos de esa ofrenda en esa particular devoción (pochoclos, cigarros y alcohol a San Jorge) ponen en evidencia esa influencia. En el caso particular del Frente Vital es a través de su práctica personal de

ofrendas a San Jorge que el luego recibe elementos homólogos: cigarrillos de marihuana, pastillas de rohipnol, revólveres y botellas de aperitivos (Pronto Shake).

¹⁹ Se llama así a las personas comunes que son víctimas de delitos.

²⁰ Oro y Giumbelli centran su trabajo en la confrontación entre pentecostales y cultos afro-brasileños, mostrando cómo se utilizan recíprocamente en sus lógicas de construcción de sentido. Si bien estos autores no centran su análisis en las categorías morales propiamente dichas, si es claro que en esa construcción se plantea una dicotomía moral para los fieles de una u otra opción.

²¹ Esta observación respecto de la limitación política del pentecostalismo ha sido discutida, en tanto lo mide desde un parámetro que responde más a las pretenciones teóricas de quienes lo evalúan que a una lógica de posibilidades y propósitos inscrita en el campo de relaciones y representaciones sociales del que forma parte (Míguez, 1999).

²² Ya los estudios clásicos sobre las prácticas de confrontación a la ley de los sectores juveniles mostraban esta predisposición (Cohen, 1955; Cloward y Ohlin, 1960).