

**De a poco mucho: las pequeñas iglesias Pentecostales y el crecimiento pentecostal.
Conclusiones de un estudio de caso.**

**Of to great little: the small churches Pentecostales and the growth pentecostal. Conclusions
of a study of case.**

Pablo Semánⁱ

Recibido el 19-01-2010

Aceptado el 23- 03-2010.

Resumen

Este artículo trata sobre las pequeñas iglesias pentecostales que son muy similares entre sí y aparecen en una misma época, muy relacionadas y que van del pentecostalismo clásico, al de cura divina y luego al neopentecostalismo. Este tipo de pentecostalismo surge contemporáneamente al neopentecostalismo y no se asemeja a él ni a ninguna de las otras variantes de pentecostales que encontramos en la bibliografía especializada. En este artículo destacaremos tres variantes de pentecostalismos que coexisten y se proyectan en un clima cultural complejo y contradictorio.

Palabras claves: pentecostalismo, barrios, iglesias, vidas religiosas

Abstract

This article treats on the small churches pentecostales that they are very similar between yes and appear in the same epoch, very related and that go of the classic pentecostalismo, to that of priest divinely and then to the neopentecostalismo. This type of pentecostalismo arises contemporary to the neopentecostalismo and there is alike neither he nor to any of other variants of pentecostales that we find in the specializing bibliography. In this article we will emphasize three variants of pentecostalismos that coexist and are projected in a cultural complex and contradictory climate.

Key words: pentecostalismo, neighborhoods, churches, religious lives

Introducción

En la periferia de algunas de las grandes ciudades de América del sur, en los barrios más pobres de esas ciudades, es posible observar la presencia creciente de un tipo especial de iglesias pentecostales. Se trata de pequeños locales que no pertenecen a ninguna denominación o red de iglesias, que muchas veces son liderados por mujeres, que realizan escaso proselitismo y cuentan entre su feligresía un gran porcentaje de vecinos y familiares. Cuanto más pobre es el barrio, más abundan estas pequeñas iglesias que aunque cada una de ella congrega unas pocas decenas de fieles, suman decenas de iglesias en cada barrio. Ahora bien: ¿cuál es la significación de estas iglesias en el panorama pentecostal?

La historia del desarrollo del pentecostalismo en Argentina podría asumir como válida la formulación de Freston (1994) para Brasil, que supone el desarrollo y superposición de tres ondas diferenciadas por su origen y su proyecto evangelizadorⁱⁱ: el impulsado por las misiones evangelizadoras y los pioneros (reconocido por su carácter rigorista), el pentecostalismo desarrollado en forma posterior y de forma autóctona, identificado con motivos de cura divina y el neopentecostalismoⁱⁱⁱ. Los resultados de investigación que expondremos en lo que sigue nos permitirán discernir un fenómeno que surge de la superposición temporal de esas ondas y compone, per se, un vector del crecimiento pentecostal ya sea ampliando sus bases, ya sea otorgando un espacio para la prolongación de la experiencia de la conversión en una religiosidad cotidiana.

Entender el desarrollo y posición de estas iglesias en la composición del campo evangélico también tiene consecuencias para la forma en que comprendemos la dinámica de conflictos que se opera en el campo religioso (al menos en la franja de los sectores populares en la que el crecimiento de este pentecostalismo a expensas del catolicismo revela mecanismos que deben subrayarse y, a través de ellos, una especie de autonomización religiosa de los sectores populares^{iv}. Caracterizarlo como un tipo aparte es una consecuencia posible pero no necesaria, tal como argumentaremos luego de la descripción. Lo importante, en todo caso es visualizar la importancia de las pequeñas denominaciones pentecostales en la expansión pentecostal y en la transformación del campo religioso. Nuestra tesis, podemos anticiparla, es la siguiente: *las pequeñas denominaciones pentecostales conforman además de un formato y un vector específico del crecimiento pentecostal una expresión particular de los contenidos que esta expansión asume*.

Inicialmente describiré el barrio y la composición del campo religioso local. Como el desarrollo del catolicismo debe ser tenido en cuenta para comprender el del pentecostalismo, el punto 2.2 contiene un apartado dedicado a esta cuestión. Luego en el punto III, que es el centro de este trabajo, describiré el desarrollo del pentecostalismo local y subrayar en ese proceso la especificidad del mismo y su significación en el contexto religioso local. Los datos y análisis que referimos corresponden a una investigación que comenzó en 1995 y se prolongó hasta 2000

(algunas visitas al campo fueron realizadas para actualizar datos longitudinales en 2003 y 2004). Estimamos que la importancia trasciende el caso por que numerosas observaciones nos han mostrado que en diversos conglomerados urbanos se repite el fenómeno de la presencia de las pequeñas iglesias pentecostales. El hecho de que estas no hayan sido todavía objeto de un estudio detallado, tal vez sea el resultado de su menor visibilidad, por lo que la referencia al caso que exponemos aquí, podría servir como una incitación a extender e intensificar el abordaje sobre este aspecto del pentecostalismo y beneficiarse tanto de la posibilidad de extender las conclusiones que a las que llegamos aquí como de las comparaciones que serían posibles. Si nuestras interpretaciones son razonables estamos ante la necesidad de distinguir nuevos fenómenos en la complejidad pentecostal, nuevas formas de comprender el sentido del crecimiento pentecostal y poner en perspectiva el sesgo que asumen las investigaciones contemporáneas que privilegian grandes denominaciones con alta presencia mediática.

I - Barrio Aurora: contexto social y vida religiosa.

1-El Barrio

Barrio Aurora se encuentra en la periferia de un municipio de la zona sur del Gran Buenos Aires. Cerca de 15.000 personas habitan un área en la que se combinan el despliegue tardío y limitado de la industrialización volcada al mercado interno con los procesos de desindustrialización y exclusión que tuvieron sus primeras expresiones a partir dos años 70 y se radicalizaron a partir de los 90. El barrio se originó alrededor de los años 30 con la llegada de las últimas olas de inmigrantes italianos, con el desplazamiento de familias que llegaban de los núcleos más poblados del Gran Buenos Aires para aprovechar la disponibilidad de terrenos baratos y, luego, con familias que llegaban del interior del país y de países limítrofes (principalmente de Paraguay, Bolivia y, en un grado mucho menor, de Chile y Uruguay). En Barrio Aurora conviven trabajadores integrados a circuitos formales de empleo industrial, empleados estatales de las categorías más bajas, partícipes del área más informal del mercado de trabajo (desde empleados y operarios de construcción y hasta jóvenes distribuidores de pizza, o repositorios de grandes supermercados). También artesanos manuales, comerciantes o productores de volúmenes muy pequeños de transacción y un porcentaje flotante, pero siempre alto, de mujeres que trabajan en el servicio doméstico. Este contexto implicaba múltiples y radicales posibilidades de diversificación de las trayectorias y orientaciones que afectan la constitución de la experiencia religiosa. Mucho más cuando, junto con las dinámicas más agudas de empobrecimiento y exclusión, se presentaron oleadas de innovación cultural que abarcaron desde la presencia firme de nuevos patrones estéticos a la disponibilidad y reutilización de alternativas terapéuticas y religiosas de muy variados tipos.

2-Aproximación a la vida religiosa de Barrio Aurora

2.1-El campo religioso de Barrio Aurora

A pesar de que en nuestro país los censos nacionales no interrogan la religión de los habitantes tuve la posibilidad de aproximarme a una representación del peso cuantitativo de los diversos grupos religiosos en el área en que fue realizada la investigación. Las asistentes sociales

de una de las escuelas de la zona, habiendo percibido algunas particularidades del comportamiento comunitario de los pentecostales, decidieron indagar la religión de las familias que enviaban sus hijos al colegio. Sin discriminar entre las diversas categorías de evangélicos anotaban la denominación religiosa que los entrevistados declaraban junto a otras informaciones del grupo familiar. Del procesamiento de esa información, que abarcaba 206 familias, emerge un cuadro que permite apreciar a distribución de la actividad religiosa de los habitantes de Barrio Aurora de acuerdo a su pertenencia a distintas denominaciones religiosas (mi conocimiento paralelo y posterior del barrio, sus habitantes y las familias inscriptas en la tabulación referida me permitió confirmar y profundizar la información cuantitativa)^v.

El número de familias sobre las que realice el cálculo es de 198 (8 fueron excluidas para evitar una decisión de computo que forzase una realidad ambigua puesto que el padre de un alumno pertenecía a una religión y la madre a otra). La muestra puede ser representativa de la población del área que estudie en el barrio si se considera que el único grupo excluido sistemáticamente de esta muestra era el de las familias que envían sus hijos a escuelas privadas próximas al centro de Lomas de Zamora. Este es un grupo minoritario por lo que sus diferentes distribuciones solamente afectarían levemente la media emergente de la información generada por la escuela.

Religión	Número de Casos	Porcentaje
Católicos	146	73,73
Evangélicos (Pentecostales)	38	19,19
Testigos de Jehová	6	3,03
Mormones ^(vi)	3	1,51
No declaran religión	3	1,51
Ateos	2	1,01

Así una medición que puede dar lugar a una proyección confiable nos mostró que en Barrio Aurora vivían un 73 por ciento de católicos, un 19 por ciento de evangélicos (el conjunto que incluye, pero excede a los pentecostales), un 3 por ciento de Mormones, un 1,5 de testigos de Jehová y un 1 por ciento de personas que se declaraban ateas.

Además de la representatividad potencial de la muestra pueden citarse dos análisis que apuntan distribuciones similares en cortes sociales análogos y confirman nuestros datos. J. Esquivel (1998) en una investigación realizada en un municipio de la zona sur, en la misma época, muestra que mientras el porcentaje total de evangélicos es de 10% en los sectores bajos llega a un 22 %, que hace consistente el 19 % de evangélicos que emerge en mi cuantificación. Un registro realizado por un estudio privado (Romer 1998) apuntaba en esa misma época un 8% de evangélicos (que en su mayoría, presumimos, son pentecostales) para la población total y una mayor presencia evangélica en los sectores más bajos. Este estudio indica 10% en los niveles más bajos. Para estimar la diferencia entre este estudio y el de Esquivel (y el mío), debe considerarse que la muestra del primero considera bajos, sectores sociales comparativamente mas altos que los sectores bajos del estudio de Esquivel (y el que expongo acá) y que su base de datos en los sectores en el nivel más bajo es relativamente pequeña. Debido al peso de estigmas asociados a la

pertenencia a grupos religiosos minoritarios es posible que no hayan respondido por su pertenencia algunos evangélicos o miembros de cultos afro-brasileños^{vii}.

Entre los católicos contabilizados en esa escuela, y a pesar del dominio de los que no tienen práctica religiosa sistemática en la Iglesia católica local, es preciso destacar la existencia de un notable porcentaje de asistentes a las actividades de las capillas locales (entre 15 y 25 % del total de católicos). Pero eso no dice todo respecto del grado de actividad religiosa de los que declaran ser católicos y no participan visiblemente de la actividad parroquial local. Además de la actividad centrada en la parroquia, que describiremos en los puntos siguientes de este capítulo, se suman las alternativas que movilizan a los católicos del área y que conviene reseñar. Las fiestas religiosas populares como las dedicadas al Gauchito Gil, o al Señor de Mailin, las procesiones dedicadas a las Vírgenes de Itatí, Luján Caá Cupé y Nuestra Señora del Rosario de San Nicolás, congregan a católicos que no asisten regularmente al culto. La actividad católica incluye, además, las posibilidades que ofrecen los cultos carismáticos que se desarrollan en áreas próximas. Y a esto se suma el conjunto de prácticas religiosas domésticas que se identifican con el catolicismo y que se distribuyen entre materialidades tan dispares como altares con Vírgenes, Santuarios y medios audiovisuales. Este conjunto evidencia una catolicidad cotidiana mucho más extensa de la que hace suponer la estimación porcentual de católicos activos y da cuenta de la vitalidad y densidad del catolicismo en la vida local.

La franja de los evangélicos, a pesar de estar definida ampliamente, incluye, mayoritariamente, una sola denominación: los pentecostales. Sólo dos de los 38 casos registrados como evangélicos correspondían sujetos que pertenecían a una Iglesia Bautista del área. El resto, se trataba de pentecostales que, en su mayoría, se declaran "evangélicos", "evangelios", "evangelistas". En este contexto un dato que para nosotros es de la mayor relevancia: la mayor parte de los pentecostales del barrio, independientemente de la iglesia en que se hubiesen convertido, se congregaban en iglesias del barrio, pequeñas, sin adhesión ninguna red o federación denominacional (autónomas, en la tabla abajo siguiente), con reglas y pautas que siempre agregan algo a o transforman la ortodoxia pentecostal. En un espacio que abarcaba 12 manzanas, el mismo que era cubierto por una parroquia católica que atendía un área incluía esas manzanas, pero era mucho más extensa, se encontraban 8 iglesias pentecostales pequeñas. El siguiente cuadro integra esas 8 iglesias y agrega una novena, más antigua, que será descripta más adelante. El cuadro describe las iglesias en propiedades que hemos tenido en cuenta para caracterizar su particularidad y dar cuenta de la homogeneidad del tipo de iglesia que tenemos en el centro de nuestro análisis (cuestiones que serán citadas más adelante)^{viii} :

	<i>Cristo es mi Salvador</i>	<i>Sermón del Monte</i>	<i>Soy el que Soy</i>	<i>Gracia y Gloria</i>	<i>Hay un lugar para ti.</i>	<i>Ríos de agua viva</i>	<i>Getsemani</i>	<i>Viña del Señor</i>	<i>Cristo es mi Roca.</i>	<i>Ondas de Amor y de Paz</i>
<i>Inserción en el</i>	<i>Autónoma</i>	<i>Autónoma</i>	<i>Autónoma</i>	<i>Autónoma</i>	<i>Autónoma</i>	<i>Autónoma</i>	<i>Autónoma</i>	<i>Autónoma</i>	<i>Pertenece a la "Unión"</i>	<i>Autónoma</i>

<i>Cam po Eva ngél ico</i>									<i>n De Asamb leas de Dios”</i>	
<i>Fun daci ón</i>	<i>1985</i>	<i>1978</i>	<i>1986</i>	<i>1996</i>	<i>1987</i>	<i>1980</i>	<i>1992</i>	<i>1984</i>	<i>1965</i>	<i>1990</i>
<i>Ori gen de la Igle sia</i>	<i>Frac ción de Una iglesi a auton omiz ada de la “Unión De Asam bleas de Dios ”</i>	<i>Fracci ón de Una rede denom inacio nal origin ada no Chile</i>	<i>Fracci ón de Una rede denom inacio nal origin ada en Argent ina</i>	<i>Fracci ón de Una iglesia autono mizad a “Unión De Asamb leas de Dios”</i>	<i>Nunca tuvo ligacio nes côn entida des evang élicas o pentec ostales .</i>	<i>Fracci ón de Una iglesia autono mizad a “Unión De Asamb leas de Dios”</i>	<i>Fracci ón de Una iglesia autono mizade Una rede denom inacio nal.</i>	<i>Fracci ón de Una iglesia autono miza das Asamb leas de Dios.</i>		<i>Autóno ma en su origen se unión a dos iglesia s neo- pentec ostales de las que se separo.</i>
<i>Gen ero del Past or</i>	<i>Mascu lino</i>	<i>Femen ino</i>	<i>Mascu lino</i>	<i>Mascu lino</i>	<i>Mascu lino</i>	<i>Femen ino</i>	<i>Femen ino</i>	<i>Mascu lino</i>	<i>Mascu lino</i>	<i>Femen ino</i>
<i>Esta do Civi l del Past or</i>	<i>Segu nda unión</i>	<i>Segun da unión</i>	<i>Segun da unión</i>	<i>Segun da unión</i>	<i>Prime ra unión</i>	<i>Primer a unión</i>	<i>Primer a unión</i>	<i>Segun da unión</i>	<i>Prime ra unión</i>	<i>Primer a unión</i>
<i>Prof esió n del Past</i>	<i>Alba ñil, apos ent.</i>	<i>Emp. Domés tica, operár ia</i>	<i>Emp. Comer cio, aposen t.</i>	<i>Albañi l.</i>	<i>Obrer o.</i>	<i>Condu ctor.</i>	<i>Jubila do</i>	<i>Pintor</i>	<i>Mecán ico</i>	<i>Ama de casa</i>

<i>or.</i>		<i>industrial</i>								
<i>Formación del Pastor</i>	<i>Aprendiz en su primera Iglesia. Ungido por su congregación.</i>	<i>Aprendiz en su primera Iglesia. Ungido por su congregación.</i>	<i>Aprendiz en su primera Iglesia. Ungido por su congregación.</i>	<i>Aprendiz en su primera Iglesia. Ungido por su congregación.</i>	<i>Aprendiz en su primera Iglesia. Ungido por su congregación. Posteriormente asistió a un seminario interdenominacional.</i>	<i>Aprendiz en su primera Iglesia. Ungido por su congregación.</i>	<i>Aprendiz en su primera Iglesia. Ungido por su congregación.</i>	<i>Aprendiz en su primera Iglesia. Ungido por su congregación. Posteriormente asistió a un seminario pentecostal.</i>	<i>Asistió a un Seminario de la Unión de Asambleas de Dios.</i>	<i>Aprendiz en su primera Iglesia. Ungido por su congregación.</i>
<i>Localización de la Iglesia.</i>	<i>La casa del Pastor</i>	<i>La casa del Pastor</i>	<i>La casa del Pastor</i>	<i>La casa de un miembro de la Iglesia.</i>	<i>La casa del Pastor</i>	<i>La casa del Pastor</i>	<i>La casa del Pastor</i>	<i>La casa del Pastor</i>	<i>Terreno donado por el Pastor de la Iglesia</i>	<i>La casa del Pastor</i>

¿Cómo se formaron estas iglesias?, ¿Cómo se relacionan con el resto de las pentecostales y con el Catolicismo?, ¿Por qué logran abarcar a la mayoría de los pentecostales del barrio?, ¿Cómo interpretar este hecho en términos de las relaciones de fuerza en el campo religioso? La investigación nos permitió acceder a las formas en que los principales grupos religiosos han llegado a ocupar el lugar que ocupan y a entender que esa medición resultaba mucho menos importante que el sistema de relaciones que puede trazarse entre esos grupos y lo que esas relaciones revelan acerca de la religiosidad de los sectores populares en la Argentina. La transformación de los mensajes universales de las religiones en una visión local, el

desplazamiento de la población de un catolicismo que en diversas versiones opta por los pobres a un pentecostalismo que es la opción de los más pobres, la integración de prácticas que en el sentido común son llamadas “mágicas”, “informales”, “heterodoxas”, son el resultado de un desarrollo histórico que expondremos a continuación.

2.2-El desarrollo del catolicismo en Barrio Aurora

En la zona del barrio en que desarrollé la investigación gravitaban dos capillas que pertenecían a una parroquia que incluía además otras dos capillas más distantes y, pertenecía a la Diócesis de la zona.

La historia de la presencia institucional del catolicismo en el ámbito local puede ser descripta en función de una característica histórica que es la que marca su implantación: la progresiva localización del poder de administración de los bienes religiosos en manos de vecinos que se van constituyendo en depositarios de prestigio y poder religiosos. Es atendiendo a ese sesgo que la historia del catolicismo en el barrio puede describirse como una transición hacia un estadio en que las capillas del barrio se “autogestionan” a través de “las mejores familias” del barrio. Hacia los años 60 del siglo pasado, la población recibió la presencia institucionalizante del catolicismo del segundo concilio, que perseguía un catolicismo consciente, solidario y racionalizado a través del catecismo, el trabajo social y educativo y la incorporación activa de la comunidad local a la producción de ese catolicismo mediado por una lógica moderna basada en libros, folletos, y búsquedas sociales. La discontinuidad de las políticas pastorales, debida tanto al predominio absoluto que alcanzo el conservadurismo en la jerarquía de la iglesia católica hacia mediados de los 70, como a la rotación permanente de sacerdotes –hija de la escasez de vocaciones- junto a los efectos de la incorporación de laicos^{ix}, permitieron que un grupo de familias locales asumiese el control efectivo de la parroquia y que sus conflictos y tendencias fuesen los de la misma^x. Los sacerdotes pasan, pero las familias quedan y a ellas se deben la elaboración de un catolicismo local que alimenta el predominio de los medios escritos en la liturgia y la administración de la parroquia, la existencia subordinada de prácticas como el culto a los santos, a la virgen y la absorción de elementos de las corrientes carismáticas. En competencia con este catolicismo que describimos sumarísimamente en relación a puntos que tendrán relevancia, se despliega la historia del pentecostalismo local.

Es que no se trata de cualquier vecino. Los que tanto se han elevado en la jerarquía eclesial pertenecen “a las mejores familias”, según parámetros locales, en términos tres propiedades que, directa o indirectamente filtran el reclutamiento parroquial de líderes locales: la disponibilidad de tiempo ligada a empleos de calidad, la posibilidad de participar en un cuadro organizativo dependiente de grados de saber letrado que plica una alta escolaridad comparativa, y excluye la moralidad “dudosa” que estaría expresada en la ruptura del matrimonio. Como veremos más adelante, la selección de sujetos que presentan la conjunción de estas propiedades, que se da con más frecuencia en los que tienen un mejor pasar, está en el centro de las diferencias del desarrollo de Catolicismo y Pentecostalismo en el barrio.

III-El pentecostalismo de Barrio Aurora

..... La territorialización y la apropiación barrial de la dinámica más amplia de las denominaciones religiosas no solo es patrimonio del Catolicismo, es también el caso del

pentecostalismo. En este caso veremos que su implantación es, también, el proceso por el que surgen y se tornan relevantes las pequeñas iglesias de barrio relativamente desconectadas de una estrategia y una red mayor. Así, como en el caso del Catolicismo, pero más marcadamente aún, el Pentecostalismo es una religión que, en buena parte, es desarrollada y gobernada por los vecinos (aunque podrá observarse que la composición social de su núcleo dirigente es diferente de la que dirige el Catolicismo local).

Lo hemos dicho antes: el 20 % de la población del barrio es pentecostal. La mayor parte se congrega en una serie de muy pequeñas iglesias del barrio que no tiene más de 20 o 30 miembros. Estas iglesias tienen una presencia ínfima en comparación con las grandes iglesias que se ven en la ciudad de Buenos Aires o en el centro de los municipios del Gran Buenos Aires. Sin embargo cuando se tiene en cuenta la cantidad de fieles que suman entre la miríada de pequeñas iglesias (como lo muestra el caso que estamos comentando), se debe tomar conciencia de que el pentecostalismo tiene en estas pequeñas iglesias una de sus expresiones más fuertes y menos reconocidas. Más fuertes por que, al menos en este caso, las pequeñas iglesias, suman muchos fieles de a poco. Menos reconocidas por que la mayor parte de los estudios sobre el pentecostalismo toman a los fieles de forma independiente de las denominaciones o enfocan a las más importantes de ellas estableciendo una discutible identidad entre su número de miembros, su visibilidad, su presencia mediática y su importancia en el campo evangélico.

Lo que veremos aquí es la historia de la formación de estas pequeñas iglesias intentando dar cuenta de un proceso social que está enlazado con el que mencionamos en el caso del catolicismo local. Si este último aparece controlado por las mejores familias del barrio podrá apreciarse que el pentecostalismo local es la opción de los más pobres (de cierta forma, de las “peores familias”). Las pequeñas iglesias pentecostales están compuestas por familias que, en promedio, son más pobres que las que componen el Catolicismo, están en las zonas más pobres del barrio, y están dirigidas por aquellos que teniendo condiciones e intereses en el activismo religioso fueron excluidos o no pudieron ser encuadrados por el catolicismo debido a que este recluta para su liderazgo sujetos que, desde cierto punto de vista, están mejor capitalizados. El punto es que esos capitales tan débiles para el catolicismo son importantísimos para el pentecostalismo o en los sujetos que entrar a transitar el espacio pentecostal, especialmente para el de las pequeñas iglesias. Ese proceso ha incluido 1) la formación de un fondo de experiencias pentecostales locales que alimentó 2) la constitución del campo de las iglesias locales y sus notas tan particulares (dos cuestiones que desarrollaremos a continuación).

1-La formación de un fondo de experiencias pentecostales

Hacia 1950 llegaron pobladores que habían sido convertidos en sus provincias de origen y, como los católicos, eran creyentes que todavía no tenían iglesia local. Comenzaron a congregarse en iglesias localizadas en barrios más cercanos al centro del municipio.

La primera Iglesia pentecostal del barrio nace contemporáneamente a la parroquia católica. En el inicio de los años 60, un mecánico de autos convertido por un misionero de la Unión de Asambleas de Dios abre un templo que se vinculará esa denominación pentecostal. La Iglesia "Cristo es Mi Roca" mantenía su actividad hasta los años 90 y se encuentra en un punto más lejano al área en que desarrollé la investigación en la que predominan habitantes de una clase media baja que vivió entre los años 50 y 70 (un período de movilidad social ascendente). No nos fue posible saber cuales fueron las características iniciales de esa Iglesia, pero mostraba un

lenguaje próximo al fundamentalismo evangélico, una posición anticatólica, y un ethos puritano que es colocado más como requisito de acceso a la iglesia que como una consecuencia de la conversión. Este es, por otra parte, el perfil que caracteriza, a la mayor parte de los conversos de data más antigua, y cuyas trayectorias de conversión no están tan marcadas por los males del alcoholismo, los hechizos padecidos, la prisión de los hijos sino por las tragedias familiares en las que la enfermedad y/o la muerte de un familiar desencadenan una crisis con la pertenencia al catolicismo. La conjunción de las influencias de los pentecostales sin iglesia y sus propias tradiciones, las iglesias del centro del municipio que contenían parcialmente a estos fieles y, a través de ellos, irradiaban su influencia en el barrio, o de iglesias locales como "Cristo es mi Roca", conforma una especie de fondo cultural. Debido a la existencia de ese fondo "lo evangélico", bajo esas formas, se constituía en un recurso cada vez más disponible para las trayectorias personales y familiares de los habitantes del barrio. A la constitución y ampliación de este fondo contribuyen decisivamente las grandes campañas de pastores que encarnan el llamado "neopentecostalismo" y que se producen en las décadas de 70, 80 y 90. No es casual que la asistencia a las campañas del Pastor Cabrera o del evangelista Annacondia sean uno de los antecedentes más generalizados en la trayectoria de los informantes que dieron origen a la variante más propagada y densa del pentecostalismo local ^(xi). A ellas asistieron conversos y no conversos del barrio y funcionaron como impulso para las conversiones individuales y, mucho más, como exposición de un modo diferente de hacer pentecostalismo que inspiró a los nuevos conversos como a los que ya lo eran. En esas campañas los exorcismos públicos, amplificaban en clave teatral la lógica de cura divina que las iglesias pentecostales clásicas restringían por que la multiplicación de milagros amenazaba con quitarles respetabilidad. Movilizaban los pentecostales de otras iglesias, y a los sujetos de origen católico que no encontraban espacio dentro del cuadro institucional católico. A todo esto podemos agregar otro tipo de influencia ejercido por las iglesias "neo-pentecostales": muchos de mis informantes se congregan en una Iglesia del barrio, pero cuando van a trabajar circulan por las iglesias de Giménez o de Cabrera en el centro de Buenos Aires retornan con lo que aprendieron como valioso y que en el barrio era desconocido. Esta, más allá de la de los medios de comunicación evangélicos, es una de las vías que, en una especie de "trabajo hormiga", ayudó a la renovación de las pequeñas iglesias locales que no tienen vínculos con las organizaciones que reúnen institucionalizadamente a los grupos evangélicos.

Este conjunto cruzado de influencias que se dio en el campo que contuvo la trayectoria de fieles entre los años 60 y 70 (los datos surgen de analizar las recurrencias de las trayectorias de 60 fieles pentecostales del barrio, pero también del conocimiento de trayectorias de pentecostales en diversas iglesias de la Capital Federal) fue el entorno a partir de la cual comenzaron a constituirse, hacia fines de los 70 las iglesias que hoy congregan a la mayoría de los creyentes pentecostales de la zona en que investigué. Quisiera ahora referir las características de esas congregaciones y las del proceso en que surgieron así como el tipo de representatividad que tienen respecto del conjunto de los pentecostales del país.

2-El pentecostalismo autónomo de Barrio Aurora

Las iglesias de Barrio Aurora se componen, casi exclusivamente, de familias del barrio que están relacionadas entre sí por situaciones como el pasaje por una misma iglesia pentecostal o por otras que exceden al lazo religioso como la existencia de alguna relación familiar indirecta, el

origen provincial y la pertenencia a una trama migratoria común.

Las pequeñas iglesias pentecostales y la desverticalización en el campo religioso

¿Como surgen estas iglesias y pastores? Responder a este interrogante, partir de los datos resumido de la investigación permite no solo comprender el proceso sino iluminar una característica central del mismo: la expansión del pentecostalismo de las pequeñas iglesias puede leerse también como un proceso de horizontalización en el campo religioso, tal como lo sugería, en su momento, el mencionado Brandao.

¿Cómo surgen estas pequeñas iglesias y estos liderazgos, (que veremos son una curiosa intersección de lógica evangélica y eventos locales, combinación inestable de liderazgo barrial, referencia terapéutico religiosas, y la gran tradición moderna de formación de agencias religiosas que compiten por las almas)?

Todas estas iglesias nacieron en un lapso de veinte años, a partir de los años 70, a partir de procesos similares. Están dirigidas por pastores y por un núcleo de fieles que rompieron con iglesias en las que se congregaban anteriormente. Las mismas estaban localizadas en zonas cercanas al centro del municipio y pertenecían a denominaciones pentecostales ya establecidas, (semejantes en su doctrina a la iglesia “Cristo es mi roca” que he descrito más arriba).

¿Por que salieron de esas iglesias?

Por conflictos en los que se evidenciaba que sus posiciones y las del núcleo dirigente de sus iglesias eran incompatibles. Los pastores de las iglesias de Barrio Aurora eran separados o casados en segundas nupcias y eso, que como hándicap negativo no es tan significativo como en la iglesia católica, igual les impedía acceder a posiciones de privilegio y dirigencia en un contexto en el que además, eran más pobres y menos competentes para el desarrollo de tareas muy vinculadas a la lectoescritura (el uso de la Biblia, la administración de una Iglesia grande, la exigían). En contrapartida poseían “dones” que esas iglesias desconocían, denigraban o dosificaban (los pastores de Barrio Aurora reivindican los dones de cura, de profecía y los pentecostales más establecidos siempre están dispuestos a relativizar esos dones o a esperarlo de pastores con gran respaldo pero nunca de simples creyentes de barrio). Siendo así, ¿qué sentido tenía viajar en ómnibus con toda la familia y ofrendar el diezmo en una iglesia que no los consideraba ni iba por donde ellos querían? Esas circunstancias agudizadas por la situación económica que entre los años 80 y 90 tendió a disminuir la movilidad geográfica de los sujetos de los sectores populares, hacían conveniente el proyecto de una iglesia en el propio barrio. La consagración de esos pastores es reconocida por un núcleo de fieles que pertenecen a la denominación de origen del pastor y por otro que se suma durante el proceso de ruptura y que está conformado predominantemente por vecinos y parientes del pastor. Se consuma de hecho, una relocalización del pentecostalismo: del centro o del próxima al centro del municipio para enraizarlo en el barrio donde, por su vez, recluta otro tipo de fieles y despliega otro perfil. Estas iglesias no son iglesias pentecostales “en el barrio” sino iglesias pentecostales “del barrio”. El ex curandero, aquel que había sido un borracho, la que tenía un santuario y que se habían salvado gracias “al evangelio” quedaban en el barrio con el aura de su victoria y, conociendo las claves de un discurso que como el pentecostal se había expandido hasta tornarse una de las posibilidades legítimas de constitución y resolución de problemas. Así se tornaron en los conductores de un gran número de pequeñas congregaciones en las que hacen triunfar sus versiones del pentecostalismo.

¿Cómo se instituyen los nuevos pastores?

Como muchos pueden suponerlo existen otras propuestas religiosas dirigidas a los mismos sectores sociales en los que crece el pentecostalismo. Pero estas no han tenido tanto éxito: Mormones y Testigos de Jehová viene predicando hace tanto tiempo como los pentecostales con menos resultados (como lo muestra el cuadro 1) y los católicos pierden cotidianamente sus fieles a manos de iglesias pentecostales (la mayor parte de los pentecostales son ex católicos).

*En primer lugar debe entenderse que los recursos que permiten hacer un nuevo pastor son recursos disponibles en la cultura local junto a otros recursos análogos: han sido disponibilizados por las más diversas vías (entre otras por el fondo de experiencias pentecostales que hemos mencionado). Puede que sean recursos menos utilizados y que por ello su uso creciente constituya una innovación, pero, en el nivel en que exponemos nuestro análisis no constituyen una innovación absoluta sino la combinación entre el desarrollo transformado de una situación antecedente y elementos de innovación aportados por la prédica pentecostal que cataliza esos elementos. En la trayectoria de un fiel están casi todos los elementos que utilizaría si se convirtiera en pastor. Las iglesias autónomas surgen a partir de líderes locales que han sido primero fieles de otras iglesias pentecostales y muchas veces han peregrinado por diversas alternativas religiosas. En ese devenir obtienen en forma práctica el sentido de las reglas que les permiten luego formar su propia Iglesia. El repertorio básico de un pastor pentecostal es rico y a nosotros nos resultaría difícil adquirir todas las habilidades que este pone en juego en su oficio, tanto como nos resultaría difícil tener la destreza de un albañil con su cuchara. Pero ese acervo, cuyos elementos principales citamos a continuación, está relativamente disponible y accesible en el contexto en que se desarrollan los futuros pastores.

Una capacidad de convocatoria que adquieren en su trayectoria observando y actuando las convocatorias de otros pastores. Competencias oratorias combinadas con una capacidad de lectura de la Biblia que para nuestros parámetros no alcanza a cumplir estándares solicitados a los alumnos de la primaria, pero que para personas que no han pasado de los primeros grados de la escuela y que nunca han leído son además de un “progreso” una forma contundente de presentar los hechos que solicitan la fe. Mucho más cuando estas capacidades de lectura se combinan y potencian recíprocamente con aspectos de la Biblia que solo para nosotros son secundarios: en los estilos de predicación que sirven como modelo de cada pastor emergente puede subrayarse rasgo y un contraste que lo ilumina: allí donde la lectura erudita busca moralejas e identifica la infraestructura de metáforas elevadas, la lectura de muchos pastores se resarce en imágenes prodigiosas que el viejo testamento provee en cualidad y cantidad comparables al cine de acción. Pero sobre todas las cosas la carrera de conversión, a través de testimonio personal, que no solo espeje un buen creyente sino, sobre todo, un viraje dramático en la vida es un capital y un instrumento que proyectan al potencial pastor. Nada de esto resultará en una performance verosímil si ese posible pastor no tiene además algo que en ese contexto se adquiere en la infancia, en la transmisión de un patrimonio cultural familiar, en un entorno que es independiente de la adscripción a cualquier denominación religiosa particular, como lo es una visión del mundo en la que los dioses y las potencias que permiten los milagros son parte de la definición positiva del mundo y no se encuentran en el más allá sino en el “más acá” que implica una visión cosmológica. Quien opera con estas coordenadas simbólicas percibe todas las religiones como técnicas emparentadas de interacción con esas fuerzas, más que formas de espiritualidad doctrinaria excluyente. Visiones del mundo, formas de vivir y actuar la conversión

así como formas de promoverlas en otros, columnas básicas del pastorado autónomo están ahí, en el contexto de alternativas del que se torna creyente. Estas carreras de liderazgo religioso se realizan en una zona que se encuentra entre la religiosidad cultivada en los hogares, en redes de curanderos y las instituciones religiosas establecidas (católicas o pentecostales) que prenden controlar, autorizar y promover ciertas experiencias religiosas como las más legítimas. En esa zona intermedia (entre la autoridad religiosa basada en los dones reconocidos y la que se basa en rutinas institucionales y en consagraciones burocráticas, entre lo escrito y lo oral), se desarrolla un tráfico en el que esos mismos agentes, mientras se consagran como pastores tejen los recursos de una y otra tradición en hibridaciones que no son simples puntos intermedios sino recombinaciones novedosas de lo conocido desde siempre con lo recientemente introducido. En iglesias que se construyen en la continuidad del hogar del pastor (todas las del cuadro I, con el aditamento de que la única que tiene un terreno donado por el pastor, es decir un cierto grado de separación entre la iglesia y la casa, es la única que no es autónoma) invocando un Cristo de milagros e interpretando pasajes popularizados de la Biblia como condición de la constitución de una iglesia o como formas de fortalecer el pedido ante Dios y en formas de consagración que hacen de la conversión personal un don carismático se adensa una religiosidad que mal llamamos “tradicional”^{xii}.

Por otra parte el propio mundo evangélico ofrece a los posibles candidatos a pastor las instituciones que lo formarán, los materiales de lectura que podrán otorgarle un punto de mira más amplio sobre su comunidad, los recursos de industria cultural que hacen a la pompa de la Iglesia y del pastor. Un circuito amplio de librerías y casas especializadas, y, mucho más de lo que se supone, inesperados corretajes que llegan a los más recónditos lugares del gran Buenos Aires, ofrecen libros y manuales que instruyen en el procedimiento ritual, himnarios, compactos con música y aún instrumentos musicales que se utilizan en todas las performances. Todo esto completa un aprendizaje que se basa antes que en el estudio en el seminario, en el ver y oír a otros pastores en el culto y en el manejo personalizado de la grey en un peregrinar en que el futuro pastor encuentra ejemplos y posibilidades de identificación.

A estas zonas de la cultura la (del pastor al curandero, de la rezadora a la adivina) las impugnaciones de las agencias autorizantes de la ortodoxia como la Iglesia Católica o las iglesias evangélicas establecidas llegan amortiguadas por que el espeso colchón de definiciones propias, retraduce o discute las indicaciones de la ortodoxia. Es por eso que para quienes no tienen en cuenta la densidad de alternativas y determinaciones que tiene la mentalidad cosmológica presente en los sectores populares se suscita la impresión de que “es fácil ser pastor

**En segundo lugar la apropiación legítima de esos recursos es comparativamente más fácil que las que permiten las otras alternativas religiosas del barrio: es más fácil de obtener la autorización para ser pastor que la que permite hacer funcionar un santuario (y depende de una autorización de un sacerdote siempre demasiado ocupado y controlado por sus responsables y por la comunidad), un templo mormón (que depende de una decisión central de expansión, que crea pocos “puestos de trabajo” de líder religioso”, etc. la proliferación de Iglesias pentecostales se apoya en posibilidades ofrecidas por la materialidad de esas instituciones, así como los paradigmas que rigen su aceptabilidad. Pero hay un rasgo más que compone esta situación y resulta decisivo. No hay que poner en juego un punto de vista exclusivamente operacional o cognitivo cuando se trata de examinar cuáles son las competencias del pastor y de cómo adquirirlas. También se trata de entender como interactúa esta situación con los marcos institucionales de las diversas corrientes religiosas, sus ritmos y sus costos de crecimiento. La*

autorización para ser pastor se obtiene, por la lógica del campo evangélica, y por la forma en que eso sucede en otras religiones, de una forma comparativamente más fácil. Los contenidos de la acción de un laico consagrado de la iglesia católica pueden ser igualmente simples. Pero no es igualmente fácil ingresar al orden sagrado en el catolicismo y tanto como eso es difícil desarrollar un estilo pastoral que no sea controlado por la institución. En otros grupos religiosos la selección de los agentes religiosos es muchísimo más controlada y la verticalidad del ejercicio de las funciones es mucho más acentuada. En el campo evangélico, desde este punto de vista, es comparativamente más fácil hacerse pastor, aunque, cada iglesia, cada pastorado autónomo tiene un radio menor de influencia. Así que en el mundo evangélico es donde se reciclan con menos costo y más beneficio el saber religioso popular. Pero esto a su vez fortalece y adensa la vertiente evangélica en el conjunto del campo religioso: la aparición de un nuevo pastor en un barrio no requiere de la escala de inversiones, del capital económico y social que está implicada, por ejemplo, en la creación de una capilla católica. Mientras un templo y un pastor aparecen por la combinación de procesos endógenos al barrio, la creación de una simple capilla supone tanto el largo proceso seminarial en que se ordena un sacerdote como un pedido en línea ascendente de la parroquia a la diócesis, sino al propio vaticano, y se resuelve en tiempos en los que en el mundo pentecostal ya han surgido varios pastores y con mucho menos costo.

La imagen del plano en que se consuman estos procesos debe complejizarse aún más: las carreras de los agentes religiosos nunca se desarrollan en relación a una sola opción, que sus posibilidades son múltiples por que sobre el convergen diversas interpelaciones y ofertas religiosas. Quien llega a ser pastor fue en algún momento objeto del control y las aspiraciones católicas. Entonces es necesario entender que quien se desarrolla como pastor pentecostal de hecho desafía con éxito la pretensión de la religión hegemónica que establece cual es la religión legítima y como se accede a las posiciones de control del culto. Esto implica que las carreras de los líderes religiosos se desarrollan en el seno de un juego de feedback entre la progresiva erosión del monopolio católico y la “libertad” con que se accede al pastorado en el pentecostalismo que tiene el efecto de desverticalizar el juego en el campo religioso agudizando la fragilización del monopolio. Todo esto es mucho más significativo si se tiene en cuenta que en el marco de la autonomía adquirida los pastores desarrollan un pentecostalismo que mucho mas que la doctrina pentecostal clásica es una forma de practicar, entre familias cercanas, un cristianismo de milagros administrado por sus propios fieles. Y lo es mucho más si se tiene en cuenta que los estándares de reclutamiento y generación de liderazgos en el pentecostalismo le abren puertas (y pulpito) a fieles que en el catolicismo no tiene la más mínima posibilidad: mujeres y hombres separados, creyentes que no dominan la lecto- escritura imprescindible para ser protagonista en la iglesia católica (características que se asocian a grados mayores de pobreza) son bien valorados en iglesias pentecostales en los que la conversión post divorcio es tenida como un camino ejemplar de abandono del pecado y de recepción de bendición y en las que el canto y la emocionalidad abierta sustituyen con creces cualquier dominio de las letras (la misma mujer que no contiene su emoción en la iglesia católica, y puede ser reprendida, es vista como llena de gracia cuando “habla en lenguas” (grita y se emociona en lenguas) en el pequeño templo pentecostal.

Las pequeñas iglesias pentecostales y su doctrina

Si la concepción de los tres tipos de iglesias citada en la introducción puede considerarse consensual, veremos que las que señalamos aquí, componen una versión específica de la

combinación de las mismas seleccionando y combinando de forma muy singular las influencias que derivan de las formas de pentecostalismo ya citadas que han marcado la trayectoria de los fieles locales. Por un lado las iglesias del barrio, refuerzan prácticas que las iglesias más tradicionales, pero ubicadas más cerca de la Capital Federal, comienzan a abandonar: el uso de mantillas para cubrir los cabellos de las mujeres en los días de culto, la separación de hombres y mujeres en el culto que parece alimentar un perfil tradicionalista y puritano. Esta impresión es más fuerte cuando se computa el hecho de que la proximidad geográfica de fieles y pastores facilita el control recíproco entre miembros, la permanente deliberación sobre la legitimidad de diversos estilos de vida, y, comparativamente con las grandes congregaciones pentecostales, una importación limitada de pautas culturales respecto del mundo exterior a la iglesia (el “mundo”, como dicen los pentecostales”). Pero por otro lado, estas iglesias adoptan innovaciones presentes en el mundo evangélico actual o asumen compromisos que implican una definición menos exigente de los límites entre lo “santo” y el “mundo”. Es así que aceptan las innovaciones que modernizan la estética del culto y, sobre todo, los énfasis relativamente recientes en reacciones emocionales y corporales que denotan una reformulación de las formas de reconocer la presencia del Espíritu Santo en el culto: mientras en las viejas iglesias pentecostales la exteriorización de las emociones se restringía a los cánticos y al “hablar en lenguas”, las nuevas tendencias dejan ver en el medio del culto desmayos, y expresiones públicas de fenómenos de incorporación y expulsión de espíritus (endo y exorcismos) así como la adopción de tendencias estéticas y musicales propias de las culturas juveniles. Ese mismo espíritu de *aggiornamento* se expresa en otro plano: estas iglesias, mucho más que las viejas iglesias pentecostales como “Cristo es mi roca”, aceptan y buscan integración a diversas instancias de la vida asociativa del barrio, consumando una superación de la actitud de los misioneros para los que el barrio, la política, el sindicato, la escuela pública eran áreas de actuación de las que un creyente debía alejarse (lo que veremos después como una posición “pos-misionera”).

Estas iglesias practican y predicán un énfasis muy fuerte en la vida de congregación, que asociado al hecho de que identidad e integración a la vida de la Iglesia se asocian más que en otros casos por la proximidad de la zona de residencia y la de congregación. En ese contexto estas iglesias ligan familias que procesan sus relaciones a través de una vida eclesial en que los asuntos que las ligan son disputados y tramitados a través de la fe evangélica. Están dirigidas por pastores que tienen empleo en el mundo secular y no se dedican a la congregación en forma exclusiva a excepción de aquellos que son trabajadores jubilados. En varios casos los pastores son de sexo femenino contrariando la doctrina de que las mujeres no pueden conducir iglesias, que parece dominante entre líderes que conducen grandes redes denominacionales o entidades de segundo y tercer grado de federación. La formación de estos pastores es “informal” desde el punto de vista que iguala la formación a la escuela, el seminario o la universidad. En realidad se han constituido en líderes de sus congregaciones en “la calle”. Han sido creyentes de Iglesias que atravesaron procesos de fraccionamiento de comunidades mayores en las que sobresalieron con virtudes o recursos importantes para la futura congregación: desde la honestidad y la humildad en las formas de ser a la incorporación progresiva de capacidades de intercesión ante lo sagrado a través de una especial capacidad de oración, de escucha de sus hermanos de iglesia, de comprensión de la Biblia. Además siempre es parte del currículo de un pastor, toda su trayectoria previa a ser pentecostal: lo dramático de su conversión, el hecho de que otrora fuera todo lo contrario de un buen creyente cualifican su conversión (cuanto “peor” se ha sido como no

creyente más se valoriza la actual conversión). Por otro lado es muy valorado el hecho de que ese mismo pastor haya sido antes un curandero, un rezador, el miembro prominente de la parroquia local ya que eso habla de un sujeto con especial relación con lo sagrado que la adhesión al pentecostalismo permitirá expresar y modular de una manera ideal.

En la composición de su doctrina, en la constitución, siempre oral, de los criterios de legitimación de sus pastores y en las formas de organizar la vida de la congregación y sus relaciones con otras, estas iglesias practican y reivindican la autonomía respecto de cualquier instancia centralizadora de la actividad del mundo evangélico aunque, a través de diversos medios de comunicación del mundo evangélico, están en contacto con las novedades y con la forma desigual en que estas se difunden. Si el anticatolicismo definía al pentecostalismo originario, puede subrayarse que en estas iglesias, esos matices están casi ausentes: María no es repudiada sino referida como hermana y la superioridad de la iglesia no es su moral sino su poder de intercesión: los milagros que antes se le pedían a los santos son los mismos que se reciben y declaman en estas iglesias en las que las comidas colectivas en el salón que funge como templo reponen el ambiente de la fiesta popular que rechazan tanto el pastor establecido como el sacerdote.

Pero esta autonomía no es, de ninguna manera, ideología igualitarista ni mucho menos. Existe una jerarquía que hace corresponder las diferenciaciones familiares con las diferentes capacidades de mediar con lo sagrado. El hecho de que en la gran familia que compone la red de familias que forma la iglesia el pastor o la pastora son padre o madre ingerentes, se hace arquitectura en el hecho de que los templos de estas iglesias se localiza en un terreno propiedad del pastor, muchas veces, prolongación de su living. Esta disposición no es irrelevante: en la sociedad igualitaria el templo esta separado de cualquier oikos particular. Aquí, prolongando la lógica de decenas de santuarios particulares, el pastor surge como vecino privilegiado en la relación con lo sagrado y la iglesia como emanación de esa condición.

V-Conclusión

La situación de estas iglesias es compleja en relación a los tres tipos que hemos distinguido al inicio de este artículo. Lo que resulta específico en ellas no es la presencia de características tales como la apertura al mundo, ser más o menos carismáticas, más o menos promotoras de milagros, sino la combinación de diversos estados de esas dimensiones. De cierta forma puede decirse que el crecimiento de estas iglesias implica la existencia previa del caldo de cultivo que las torna posibles y en el que ellas se especifican como una forma de componer selectivamente diversas influencias.

Tomando en cuenta las propiedades que caracterizan estas iglesias puede proponerse una hipótesis que daría cuenta de la localización de este tipo en la evolución del mundo evangélico: una vez establecido el pentecostalismo como un discurso culturalmente disponible, se verifica una primera línea de apropiaciones que desemboca en la constitución de las grandes iglesias neopentecostales por fuera de las instituciones y de los criterios tradicionales. Pero, al mismo tiempo, ese camino tuvo una bifurcación menos visible: en la misma época el pentecostalismo ha sido el objeto de múltiples apropiaciones localizadas, en las que se mixturán las múltiples y contradictorias líneas de influencia del mundo evangélico con la cultura local. Los operadores de

esta consolidación fueron los propios sujetos del barrio que se habían formado en las grandes denominaciones pentecostales o en contacto con fenómenos religiosos desencadenados por la presencia evangélica. Ellos, portadores de otra sensibilidad, e imbuidos de un *savoir faire* específico, rompieron con el modelo de las grandes denominaciones y formaron iglesias que se caracterizan por una combinación específica de formas pre-existentes: los énfasis del pentecostalismo clásico respecto a la cura divina, la capacidad innovadora de los neopentecostales respecto a cuestiones estéticas y una práctica de reclutamiento que hace del rigorismo ético un punto de llegada y no una exigencia de ingreso.

Todas estas iglesias reivindican mediaciones curaciones, milagros que la lógica de la secularización creciente del ámbito católico oficial desplaza y la burocratización de las grandes iglesias pentecostales concentra y controla. La desverticalización del campo religioso, un efecto político de la forma de crecimiento de estas iglesias, se consuma entonces como una religiosidad plena de expectativas materiales, que no se limita al espiritualismo ni al consuelo sino que se solaza en curaciones y bendiciones como las que, regulan el “catolicismo popular”. Así vista la pentecostalización se asemeja mucho más aun proceso de empoderamiento y atomización de una sensibilidad religiosa muy parecida al del catolicismo o, por lo menos, muy diferente de la que esperan del crecimiento pentecostal una supuesta protestantización (si por esta se entiende el desencantamiento del mundo).

Más allá de que esta hipótesis pueda interpretar otros casos, deben tomarse en cuenta los elementos de la misma que apuntan a otra cuestión que estos hechos señalan: la propagación del pentecostalismo a través de pequeñas iglesias, o el decantamiento de su expansión en este formato es significativo para las relaciones de fuerza en el campo religioso. Las prácticas de sujetos populares se sustraen y se salen con la suya frente a las tentativas de control del catolicismo y de las grandes denominaciones pentecostales.

Bibliografía Citada

Brandão, Carlos Rodrigues (1980). *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo, Brasiliense.

Esquivel Juan, García Fabián, Hadida María Eva & Houdin Víctor (1998). *Creencias y prácticas religiosas en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*. Buenos Aires, Eudeba.

Freston, Paul (1994) “Breve História do Pentecostalismo Brasileiro”, In: ANTONIAZZI et alii. *Nem Anjos Nem Demonios*. Vozes, Petrópolis, pp. 67-162.

Marostica, Matthew (1994). “La Iglesia Evangélica en la Argentina como Nuevo Movimiento Social”, In: *Sociedad y Religión*. n.12, Buenos Aires.

Romer, Graciela (1998). *Religión y Religiosidad*, Buenos Aires, Estudio Graciela Romer y Asociados.

Sanchis, Pierre (1994b). “O Repto Pentecostal da Cultura Católica Brasileira” In: ANTONIAZZI et alii. *Nem Anjos Nem Demônios*. Petrópolis, Vozes.

Wynarczyk, Hilario (1989). *Tres Evangelistas Carismáticos: Omar Cabrera, Héctor Giménez, Carlos Annacondia*, Buenos Aires, Prensa Ecuménica.

ⁱSociólogo. UBA. Argentina. Doctorado en Antropología Social. Universidad Federal do Río Grande do Sul. Post Doctorado Museu Nacional. Programa de Pós graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro. Investigador del CES, Colegio de México.

ⁱⁱ El caso en Chile es bastante diferente dado el desarrollo de un temprano pentecostalismo autóctono.

ⁱⁱⁱ El término neopentecostalismo, siguiendo la crítica de algunos autores, no es totalmente discriminante, pero en todo caso designaría tanto un tipo de iglesias reconocidas por un rasgo como un conjunto de rasgos que a partir de cierta época se han expandido a varias iglesias.

^{iv} Brandao (1980), delineó pioneramente un argumento como el que seguimos en esta afirmación y en todo el artículo: utilizando la notación bourdiana, invertía su sintaxis y mostraba como en el mundo popular, las más desposeídos, podían reconvertir exitosamente sus capitales en el campo religioso de manera que en el mismo su posición subordinada quedaba relativizada.

^v En este trabajo no me referiré a otros grupos que los pentecostales y los católicos. Esta omisión se debe a un recorte analítico que deliberadamente deja de lado estos grupos pero no presume que su escaso porcentaje los torne irrelevantes: en la escena religiosa del barrio activan polémicas y nociones que tienden a reforzar el acervo de nociones religiosas en el campo religioso local. Muchas veces se ha incorporado el análisis de estos grupos para dar cuenta del panorama de disidencias del catolicismo que incluye en un mismo conjunto mormones, Testigos de Jehová, y Pentecostales. Sin embargo enfocamos acá la dinámica por la cual el pentecostalismo crece en las entrañas del Catolicismo, dirimiendo en un sentido específico las trayectorias que provienen de la iglesia Católica, que es, por otra parte una de las características que permiten explicar porque el pentecostalismo crece mucho más que los grupos de Mormones o testigos de Jehová. Esto, que supone una adaptación especial del pentecostalismo a la situación cultural y religiosa de la Argentina fue observado de forma pionera, aguda y vívida por Marostica (1994) en su argumento sobre la argentinización comparativamente mayor que habían atravesado los pentecostales en relación a los Testigos de Jehová y los Mormones (nuestra interpretación contiene, y en parte, hace ver, el hecho de que esa “Argentinización” es, también una aproximación del Pentecostalismo a la lógica católica-algo que también subrayaron Winarkzyck (1989) y Sanchis (1994).

^{vi} Este trabajo apenas se referirá a Testigos de Jehová y Mormones que conforman grupos minoritarios y periféricos respecto del centro de gravedad de la escena religiosa local.

^{vii} Entre los casos registrados en la escuela no existe ningún sujeto que declare pertenecer a una religión afro-brasilera. Esto se explica por los estigmas cargados por esta identidad y por el hecho de que el régimen de pertenencia a esa religión no es equiparable a los que existen en las otras (no solo se trata de la posibilidad de la membresía múltiple que permite la religión afrobrasileña; se trata también de que la carrera en la que se adquiere la identidad afro-brasilera es más exigente del que a de otras religiones). Sin embargo pude registrar entre mis informantes cinco casos de personas católicas que se dirigieron a “pais de santo” y a templos de barrios próximos pidiendo consultas y “trabajos”.

^{viii} La inserción en el campo evangélico (determinada como pertenencia a una red denominacional o autonomía) es la característica que hemos aislado y correlacionado con datos relativos al recorrido de los pastores y pastoras en cuanto a su formación como tales, su pertenencia religiosa anterior, su estado civil, su trabajo y el local de emplazamiento de la iglesia. Hemos dado especial significación al hecho de que una iglesia tenga pastoras ya que esta no es una práctica ortodoxa, pero su recurrencia está en relación circular con la situación de autonomía de la iglesia: los liderazgos femeninos autonomizan la iglesia, las iglesias autónomas tienden a legitimar el liderazgo femenino. El estado civil de los pastores, junto al dato de su pertenencia religiosa anterior (católica en todos los casos) resulta significativo pues esa situación, combinada con la vocación religiosa, estimula la migración al pentecostalismo: con una misma situación matrimonial, separado o divorciado, se está excluido de comulgar en el catolicismo y se puede pastorear una iglesia. Hemos atendido a la formación por que el hecho de que esta se dé en la iglesia de “nacimiento en Cristo” y no en seminarios de algún tipo ayuda a entender la “dispersión doctrinaria” así como el hecho de que esa formación, derivada de la simple como participación como creyente luego de la ruptura con esta iglesia se convierte en un capital aprovechable.

^{ix} La catequesis convocaba cada vez más laicos para su coordinación y desarrollo de las actividades comunitarias tenía el mismo efecto de abrir la capilla a la participación protagónica de los habitantes del barrio. Paralelamente, el funcionamiento de otras instituciones conciliares tenía el efecto de promover el control de las capillas por parte de los vecinos como el de darle prestigio a esa participación: las actividades de formación para adultos en la junta Catequística de la zona representaban una posibilidad de proyección importante para los vecinos más activos y la promoción de la participación de los laicos en la liturgia generaron situaciones de respeto y poder específicamente religioso para los católicos del barrio. Los laicos ganaron la posibilidad de componer la selección de textos litúrgicos y de leerlos, imponiendo su interpretación con sus énfasis y comprensiones. De esta forma se hicieron un lugar clave en la administración de los bienes religiosos legítimos. Un grado mayor de esta transformación lo representa la difusión del régimen de diaconado que permite ordenar a laicos como ministros de la eucaristía, es decir, transformar a algunos vecinos en miembros extraordinarios del clero. Esta institución conciliar permitió que vecinos del barrio fuesen asimilados como cuasi sacerdotes y así el poder de los vecinos en la administración de la vida del catolicismo local se veía incrementado y consagrado.

^x De 1978 en adelante, un núcleo de familias católicas del barrio tiene un control creciente de la vida administrativa de una de las capillas. Las familias Vélez, Rodríguez, Sotelo, a través de dos de sus generaciones ocuparon un porcentaje que oscila

entre 40 y 60 % de los cargos parroquiales hace 20 años. Otras cinco familias acumulan 30 % de las funciones administrativas y organizativas formalizadas. Y mientras los sacerdotes rotan y, muchas veces viajan, a sus países de origen para atender situaciones de su orden, o de su familia de sangre, las principales decisiones han sido tomadas y ejecutadas por el Consejo Parroquial y algunos de los diáconos locales. Por otro lado, la actividad específicamente litúrgica de la parroquia depende, en mucho, de los fieles.

xi

Omar Cabrera y Carlos Anacondia son, junto a Héctor Giménez, los pastores que marcaron la creación y desarrollo de los trazos propios del neo-pentecostalismo en la Argentina. El desarrollo del neo-pentecostalismo y las características de las prácticas evangelizadoras realizadas por los pastores citados es realizado por H. Wynarczyk (1989).

xii Algunas de los pasajes bíblicos a los que me refiero son los siguientes «Si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra para pedir algo, sea lo que fuere, lo conseguirán de mi Padre que está en los cielos. Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mateo 18, 19-20). «Donde dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt. 18,20) . Lo que en la tradición escrita más difundida refiere sobre todo a la necesidad de la unidad de los cristianos es retomado por los creyentes como el fundamento de la legitimidad eclesial de cualquier reunión de cristianos y como un aumento de las posibilidades de audiencia divina.