

VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2007.

# Posición social de las minorías religiosas: el caso del pentecostalismo.

Joaquín Algranti.

Cita:

Joaquín Algranti (2007). *Posición social de las minorías religiosas: el caso del pentecostalismo*. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/324>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# **POSICIÓN SOCIAL DE LAS MINORÍAS RELIGIOSAS: EL CASO DEL PENTECOSTALISMO.**

Joaquín Algranti

Facultad de Ciencias Sociales, UBA. CONICET.

[jalgranti@hotmail.com](mailto:jalgranti@hotmail.com)

En la presente ponencia el autor apunta a reconstruir la historia del pentecostalismo en la Argentina a partir de su surgimiento y desarrollo dentro del universo protestante. El protestantismo refiere no solo a la herencia doctrinal, al cuerpo de creencias y dogmas que definen a una tradición religiosa, sino también y especialmente a una cierta herencia social que configura el espacio en donde se insertan los primeros pentecostales a principios del siglo XX. En este contexto, los misioneros que llegan en 1910 se encuentran con un universo religioso condicionado por estructuras de relaciones relativamente estables que definen el monopolio del catolicismo en el ámbito público a la vez que se restringe y tolera el culto protestante en la medida que se ajuste a la práctica privada. La fuerza de estas posiciones responde al entramado de relaciones objetivas en las que se van a insertar lentamente, respetando su lugar de minoría pero con la intención firme de transformar el orden de las cosas. Es así que es posible analizar la historia del pentecostalismo en la clave del pasaje, del tránsito desde un modelo de evangelización abocado a las comunidades étnicas a un avance decidido sobre los sectores populares y la conquista del espacio público. El análisis de las articulaciones específicas separadas en tres momentos históricos nos va a permitir identificar los patrones generales que hacen de los evangélicos el grupo de mayor ritmo de crecimiento en el mundo.

## **Introducción**

El objetivo de la ponencia consiste en la caracterización del desarrollo del pentecostalismo en la Argentina durante el siglo XX en relación al mundo protestante. Los grupos pentecostales fueron objeto de diferentes estudios que contribuyeron a delimitar los aspectos históricos de esta denominación. En este sentido podemos mencionar especialmente los esfuerzos de Norberto Saracco (1989) por trazar los distintos momentos del pentecostalismo desde su llegada a principios del SXX. El trabajo reciente de Susana Bianchi (2005) sobre las minorías religiosas lleva a cabo una actualización de esta temática a través de una misma clave de análisis. Desde otras perspectivas también surgen indagaciones de carácter sociológico (Soneira: 1989, 2002 Forni: 1993, Spadafora: 1993, De Majo, Wynarczyk, Semán: 1995, Marostica: 1997, Semán: 2000) y etnográfico (Miller: 1979, Wright: 1992, Santamaría: 1991, Segato: 1991, Tarducci: 1994, Miguez: 1998, Frigerio: 1999), que contribuyen a comprender la especificidad del pentecostalismo. Nuestra intención es contribuir a estos estudios a través de un diálogo con la historia. Para ello contamos con dos premisas fundamentales de la teoría de los campos de Pierre Bourdieu (1971): primero, rastrear la génesis histórica de la construcción de un espacio social que se define justamente en referencia a “lo religioso”, aquel ámbito que elabora su identidad en base a la lucha por controlar los bienes de salvación en un territorio delimitado. El estudio

de los orígenes de la religión en la sociedad supone el análisis de los vínculos que se establecen con otras áreas como la política, la economía, los sectores dirigentes etc. Segundo, identificar la posición del pentecostalismo en este espacio a partir del juego de relaciones que se establecen entre los distintos grupos y agentes en competencia por imponer la visión legítima del mundo. Lejos de las aplicaciones mecánicas, la mirada histórica nos va a permitir reconocer los patrones y lógicas específicas que rigen el espacio social en nuestro país contribuyendo a fortalecer la epistemología de los estudios de religión.

El artículo se encuentra dividido en dos partes. La *primera* tiene como objeto la reconstrucción a grandes rasgos de la historia local de las minorías religiosas a partir de la caracterización del llamado protestantismo histórico. La elección selectiva obedece al intento por priorizar a las confesiones que contribuyen a definir la identidad de nuestro objeto de estudio. En la *segunda* parte del artículo nos avocamos específicamente a la historia del pentecostalismo desde los primeros misioneros aislados de principio del SXX hasta el segundo avivamiento de la década del 1990. Nuestra intención no es reproducir año por año los acontecimientos y las fechas que configuran la trayectoria de esta denominación, este trabajo minucioso ya fue realizado con rigurosidad por Saracco (1989) en su tesis doctoral. Aquí, el diálogo con la historia remite exclusivamente a la búsqueda de las regularidades, de las estructuras objetivas que configuran, con sus dinámicas, cambios y permanencias, la red de relaciones sociales en donde la religión es reconocida y valorada hasta convertirse en un bien por el que vale la pena combatir. En este sentido, las conclusiones retoman la pregunta por la especificidad del universo religioso, bajo la discusión en torno a la superposición y la autonomía de los espacios sociales.

## **1. La herejía protestante: construcción de la diferencia.**

La condición de minoría, como un proceso de construcción histórica en donde se fijan y estabilizan posiciones móviles dentro de las estructuras de un espacio social, permite comprender la dinámica de la vida religiosa a través de lo que ella deja afuera. Los grupos subordinados constituyen una parte esencial de las identidades dominantes a la vez que ofrecen una variable explicativa de los cambios culturales. En nuestro caso, el protestantismo refiere no solo a la herencia doctrinal, al cuerpo de creencias y dogmas que definen a una tradición religiosa, sino también y especialmente a una cierta herencia social que configura el espacio en donde se insertan los primeros pentecostales a principios del siglo XX.

Para sistematizar las diferentes etapas históricas optamos por la estrategia de periodización a partir de tres momentos: 1) el primera remite a las comunidades definidas en base a *componentes étnicos* como los Anglicanos, Presbiterianos, Metodistas y Luteranos a partir de 1820 y hasta la constitución de 1853, 2) el segundo, entre 1881 y 1924, apunta a un protestantismo de *corte misional* proveniente de iglesias norteamericanas como la Bautista, los Hermanos Libres y El Ejército de Salvación, 3) el tercer momento aborda el *proceso de nacionalización* de las iglesias durante las décadas del 1930 y el 1940 hasta el retorno de la democracia en 1983.

En un contexto de unanimidad religiosa que va más allá del período colonial prolongándose hasta la segunda mitad del siglo XIX, el desafío de las primeras denominaciones protestantes consiste en la supervivencia frente a un medio hostil. Las formas de la herejía luterana y judaica que define el catolicismo colocan la actividad de las minorías en términos de la conquista de su derecho a ejercer el culto<sup>i</sup> de forma privada dentro de las comunidades étnicas. La lucha por la tolerancia no es exclusivamente un combate espiritual y simbólico sino que remite a dos procesos sociales relacionados con el crecimiento comercial del Río de la Plata a partir del tratado de 1825 con Gran Bretaña y la llegada de inmigrantes anglosajones –ingleses, escoceses y alemanes-. De este modo, los elementos culturales y económicos son el trasfondo del arribo de la iglesia Anglicana, Presbiteriana, Luterana y Metodista durante la década de 1830 y 1840. Se trata de verdaderos “refugios de etnicidad”, como plantea Bianchi (2005), que cumplen la función de mantener los signos distintivos de la lengua, las costumbres y las prácticas foráneas. La afinidad electiva de estos grupos con el proyecto liberal responde fundamentalmente a una lógica de la supervivencia en donde los principios republicanos de secularización y modernización llevan implícitos los criterios de tolerancia religiosa y libertad de culto restringida a la vida privada. A partir de la constitución de 1853 se formaliza el vínculo de privilegio de la iglesia católica con el Estado reconociendo a su vez el libre ejercicio de las religiones existentes. Se establece el marco jurídico para el desarrollo de una red de relaciones entre los distintos agentes institucionales del universo protestante: las iglesias, las sociedades misioneras y las sociedades bíblicas. Lejos de constituir un campo estable definido en torno a reglas propias y a un cierto grado de clausura y autonomía relativa, el espacio precario de las minorías existe a fuerza de superponerse con la ideología del liberalismo que resguarda sus condiciones sociales de existencia frente a la hegemonía católica. La restricción del protestantismo al ámbito privado, a la experiencia íntima del creyente en su comunidad, responde a la articulación de factores endógenos y exógenos. Por un lado, existen razones externas inseparables de la presencia dominante del catolicismo en el espacio público y en las estructuras de poder sumado al incremento de las oleadas migratorias<sup>ii</sup> ajenas a cultura protestante. Por otro lado, surgen elementos internos vinculados al componente étnico de las iglesias, la ausencia de una vocación evangelizadora en esta primera etapa y la convergencia con una ideología liberal que defiende los valores de la secularización y la laicidad. Las religiones minoritarias, en su versión protestante pero también judía, definen su lugar dentro de la sociedad civil en formación al abrigo del espacio privado. Este modelo comienza a transformarse en la segunda mitad del siglo XIX con el avance de denominaciones volcadas hacia el proselitismo.

A partir de 1880 los experimentos de recreación étnica<sup>iii</sup> de las comunidades inglesas, alemanas, suizas, danesas y escocesas, empiezan a convivir con la llegada de nuevos grupos dispuestos a emprender la tarea evangelizadora. Se trata fundamentalmente de misioneros metodistas, bautistas y presbiterianos que son portadores del avivamiento<sup>iv</sup> -awakening- del mundo protestante desde donde surgen los pentecostales a fines de 1890. Posteriormente se instala el Ejército de Salvación, los Hermanos Libres y los Adventistas complejizando el panorama religioso con diferentes estrategias de inserción social. La impronta proselitista de estos grupos no nos debe llevar a una distinción rígida entre

iglesias “de trasplante”, ligadas a la comunidad de origen, y otras “de injerto”, orientadas al trabajo de conversión, como plantean los estudios clásicos de Villapando, D’Epinay y Dwain (1970) sobre el protestantismo de inmigración en la Argentina. Siguiendo los análisis de Paula Seiguer (2006) sobre la iglesia Anglicana y la Metodista Episcopal es posible reconocer las posiciones variables de las instituciones en relación a las tareas exclusivas de la colectividad y la búsqueda de nuevos miembros. La complejidad también se extiende a los modelos de evangelización que varían en función del grado del respaldo institucional con el que contaban los misioneros y de las estrategias específicas de las distintas denominaciones. Por ejemplo, los bautistas y los hermanos libres mantienen un sistema itinerante con una estructura poco burocratizada y una constitución eclesiástica fuertemente congregacionalista que les permite desarrollar un mecanismo de crecimiento rápido pero con poca estabilidad (Alba: 1992). En el otro extremo podemos ubicar el modelo centralizado del metodismo con un esquema de expansión de acuerdo a divisiones jurisdiccionales que toman como punto de referencia a las ciudades o las iglesias madres. Como bien reconoce Daniel Bruno (2006), la capacidad de construir entidades asociativas<sup>v</sup> que actúan en la vida práctica de los sujetos ofreciendo un horizonte identitario, simbólico y moral, favorece el desarrollo de “zonas de intercambio exitosas” entre las iglesias metodistas rioplatenses y las poblaciones migrantes inestables en un contexto de criminalidad y racismo (Scarzanella: 1999). Ahora bien la voluntad evangelizadora se encuentra con la reacción del catolicismo dispuesto a defender su presencia dominante en el espacio público y en especial el derecho a la educación religiosa. En realidad se trata de un contexto difícil para la iglesia católica marcado por el impulso secularizador en el que se definen los límites territoriales y los poderes del Estado bajo la impronta liberal de fines del siglo XIX. Nuevamente, la lógica de la superposición dinámica de espacios sociales que caracteriza al mundo religioso en la sociedad argentina, se traduce en la apuesta protestante por el proyecto de nación que defienden los grupos liberales de la generación del 1980 con hombres como Aberdi, Sarmiento, Avellaneda y Roca. El carácter orgánico de esta alianza ata el destino del protestantismo a un modelo de organización que empieza a resquebrajarse a mediados de 1915 con el avance de la cuestión social que representan los sectores populares organizados. El declive del “Estado Liberal” se acentúa con la llegada de nuevos inmigrantes que adhieren a las propuestas anarquistas y socialistas sumado a la contraofensiva del integralismo católico dispuesto a reconquistar su presencia dominante en la sociedad. Las denominaciones protestantes quedan en amplia desventaja y no logran transformar el impulso evangelizador inicial en una propuesta religiosa capaz de canalizar las demandas sociales de la clase obrera que se perfila como un actor decisivo en la escena política. La correspondencia creciente entre catolicismo, nacionalidad y militarización se va a traducir en un clima cada vez más hostil para los grupos minoritarios que entran en una etapa de repliegue y reorganización.

Durante la primera mitad del siglo XX se producen una serie de corrimientos que modifican la estructura de relaciones que definen al espacio social de la religión en la Argentina: el proyecto de nación del liberalismo que funcionaba de soporte de la expansión protestante se resquebraja mientras se desarrolla un proceso acelerado de recatolización de la sociedad a partir de la convergencia de la iglesia con las Fuerza Armadas. El golpe de Estado de 1943 expresa esta alianza histórica a

través de un doble juego de legitimación religiosa de las intervenciones militares y la igualación de la nacionalidad con el catolicismo. Para las minorías se trata de un contexto decididamente represivo marcado por la imposición de la educación católica en las escuelas pública, el surgimiento del fichero del culto, las restricciones a las prácticas judías y la prohibición de los programas radiales de los protestantes. Si bien el primer gobierno de Perón refuerza estas tendencias, en un segundo momento, frente a la profundización del conflicto con las jerarquías eclesiásticas, se plantean acciones puntuales con el protestantismo como la propuesta de crear una federación paralela o la apertura a la campaña del pastor Thomas Hicks. De esta forma, el golpe católico-militar del 1943 y la presencia pública, la visibilidad, que adquiere el pentecostalismo después del acto de 1954, marcan las coordenadas que va a seguir el universo religioso en los próximos años. Por un lado la superposición cada vez más fuerte entre la Iglesia y los gobiernos de facto a la vez que los cuadros medios logran insertarse exitosamente en los sectores populares creciendo en autonomía y dirección. Por el otro, las nuevas formas de proselitismo<sup>vi</sup> que se empiezan a gestar dentro de los grupos pentecostales van a producir una renovación evangélica que reconfigura las relaciones del protestantismo hacia el interior entre las distintas denominaciones y hacia fuera con el resto de la sociedad. Sobre estos dos grandes ejes se articulan procesos intermedios que poseen una importancia decisiva para la historia protestante durante la década del 1940 y del 1950. Nos referimos al distanciamiento con los sectores liberales que habían constituido la apuesta política de los grupos históricos, la adopción de una identidad nacional que lleva a la ruptura con el modelo étnico de identificación y los avances hacia la unificación de las iglesias dispersas en base a un modelo federativo. La conciencia ecuménica es el producto de la debilidad estructural sumado a las tendencias globales de unión que expresan la Conferencia Panamericana en 1916, la Junta Evangélica del Río de la Plata y el Congreso de La Habana en 1929. Las experiencias de integración llegan primero con la Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata -CIERP-, en 1938, y luego con la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas -FAIE-, en 1957. La *condición evangélica* lleva a cabo la operación simbólica de la representación, es decir, funciona como un significativo vacío (Laclau: 1996) que permite anular el carácter diferencial de las distintas denominaciones totalizando transitoriamente una cadena de equivalencias que unifica la dispersión del mundo protestante bajo un mismo nombre. En términos identitarios la unidad se construye fundamentalmente sobre la base de la exclusión del catolicismo como polo negativo de la definición de sí que realizan las iglesias. Lejos de construir una identidad permanente y monolítica, el antagonismo se transmite al interior de las diferentes denominaciones que luchan por fijar, abrochar, el contenido de lo que significa ser evangélico.

El combate por la nominación legítima produce divisiones internas como es el caso del surgimiento de la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina -ACIERA-. La posibilidad de establecer articulaciones duraderas a nivel simbólico le permite al protestantismo adquirir una mayor visibilidad política<sup>vii</sup> en contextos adversos. Así ocurre con la dictadura militar de 1976, como indica Bianchi (2005), al identificar tres momentos de la relación de los grupos protestantes con el gobierno de facto que pasa de la adhesión a la "ideología del

orden” a una postura crítica sobre las violaciones de los derechos humanos para terminar en un nuevo apoyo de carácter nacionalista durante la guerra de Malvinas en 1982. Con el regreso de la democracia, las tendencias unificantes cuentan con el impulso dinámico de un pentecostalismo renovado en sus formas y contenidos hasta el punto de difundir un patrón de crecimiento que permite hablar, siguiendo a Saracco (1989), Semán y Wyncarczyk (1995), de una auténtica pentecostalización de las diferentes denominaciones que componen el universo evangélico. La estructura de relaciones que forman el espacio social de las minorías religiosas se modifica dando lugar al nacimiento de una heterodoxia en el sentido pleno del concepto, es decir, un grupo capaz de subvertir el monopolio material y simbólico de los bienes de salvación en un contexto histórico determinado.

## **2- Evolución del pentecostalismo: más allá de las minorías.**

El recorrido intencional por la historia protestante nos va a permitir comprender mejor la especificidad del pentecostalismo a través de las herencias sociales de esta tradición. Los primeros misioneros independientes que llegan en 1910 se encuentran con un universo religioso condicionado por estructuras de relaciones relativamente estables que definen el monopolio del catolicismo en el ámbito público a la vez que se restringe y tolera el culto protestante en la medida que se ajuste a la práctica privada. La fuerza de estas posiciones responde al entramado de relaciones objetivas en las que se van a insertar lentamente los misioneros pentecostales, respetando su lugar de minoría pero con la intención firme de transformar el orden de las cosas. Es así que es posible analizar la historia de esta denominación en la clave del pasaje, del tránsito desde un modelo de evangelización abocado a las comunidades étnicas de inmigrantes italianos, españoles y eslavos a un avance decidido sobre los sectores populares y la conquista del espacio público.

Nuestra estrategia de abordaje apunta a captar tres etapas diferenciadas por acontecimientos claves que marcaron puntos de inflexión en la historia pentecostal: 1) la primera va desde el arribo de misioneros aislados durante las décadas de 1910 y 1920 hasta las experiencias iniciales de organización que representa la Unión de las Asambleas de Dios en 1947, 2) la segunda transcurre entre la campaña de sanidad que lleva a cabo Thomas Hicks en 1954 hasta el fin de la dictadura militar de 1976. 3) la tercera etapa comienza con el retorno de la democracia en 1983 y llega hasta el segundo avivamiento de mediados de la década de 1990 con la aparición de una nueva camada de líderes evangélicos. Cada uno de estos períodos corresponde a una forma de articulación diferente del pentecostalismo con la sociedad, entendida no de forma estática e inmutable sino como un estado de fuerzas cambiantes que habilita y cierra espacios redefiniendo el lugar de la religión en la vida cotidiana. El análisis de las articulaciones específicas nos va a permitir identificar los patrones generales que hacen de los evangélicos el grupo de mayor ritmo de crecimiento en el mundo.

## 2.1- De las misiones a las primeras formas de organización: las comunidades étnicas.

La aparición de los misioneros pentecostales no obedece a una estrategia evangelizadora ni a un plan definido de crecimiento en América Latina. Las razones de su llegada no responden a la estructura de un movimiento organizado sino a las voluntades independientes de pastores y laicos que deciden por cuenta propia llevar el despertar del espíritu santo a la Argentina. El carácter desorganizado de esta expansión tiene que ver con que el pentecostalismo se encuentra todavía en un momento inicial durante la década de 1910, más cerca de las experiencias carismáticas de sanación de la *Asuza Street revival*<sup>viii</sup> que de una institución racionalmente organizada y con objetivos claros. Los signos que caracterizan a las prácticas misioneras en sus orígenes están vinculados a la presencia de revelaciones individuales, a modelos de liderazgos personalistas y a la inevitable tendencia a los conflictos y los cismas producto de la falta de una política conjunta.

En un contexto marcado por el avance del integralismo católico y el repliegue protestante, en donde la cultura popular urbana sufre transformaciones profundas (Romero: 1990), los espacios seguros de evangelización son aquellas comunidades de inmigrantes que conservan el componente étnico como anclaje identitario frente a una sociedad hostil. Estos grupos parcialmente integrados son los candidatos naturales a las tareas misioneras que se apoya en la condición de extranjería para insertarse en las poblaciones marginadas. La opción estratégica por los extranjeros los lleva a la búsqueda de las colonias de italianos, eslavos y daneses en las distintas provincias, configurando un esquema de crecimiento desparejo. La geografía pentecostal se distribuye en un principio en la provincia de Buenos Aires, Santa Fe, Entre Ríos, Corrientes y Misiones para extenderse a mediados de la década de 1930 hacia la Patagonia a través de las iglesias chilenas y hacia las regiones de Salta, Chaco y Formosa cuando comienza el trabajo con las comunidades indígenas. Se establece un modelo de evangelización que va desde el interior del país hacia a la capital federal transformando al centro de Buenos Aires en un zona de conquista que marca el ascenso de una generación de líderes fundamentales en la historia del pentecostalismo a principios de 1980. También junto al avance territorial se anuncia la tendencia a la reapropiación de los estilos culturales (Douglas: 1998), los gustos, las prácticas y las elecciones estéticas primeros de los sectores populares y luego de los sectores medios a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Durante estos años los múltiples orígenes del movimiento pentecostal tienen que ver principalmente con la acción misionera de tres grupos: la Asamblea Cristiana, las Asambleas de Dios y la Unión de las Asambleas de Dios. Cada organización reúne a un conjunto de iglesias sobre las que se imprime una determinada línea teológica así como una estructura de trabajo acorde con las necesidades y demandas de las comunidades que se asisten. En el caso de la Asamblea Cristiana, los primeros misioneros como Narciso Natucci en 1916 y Giuseppe Petrelli en 1920 continúan la obra de Louis Francescon al intentar evangelizar a las comunidades de inmigrantes italianos en Buenos Aires. Este sector presenta las ventajas comparativas de los grupos marginales con un fuerte sentido de



pertenencia étnica sumado al desencanto de las estructuras jerárquicas de la iglesia católica. El pentecostalismo les permite afianzar los lazos comunitarios reforzando su condición de inmigrantes bajo una identidad religiosa que se ajusta a los criterios de diferenciación y resguardo a través de una línea teológicamente conservadora que los aleja del mundo secular. En términos de estructura se plantea el rechazo de los modelos rígidos de organización propios del catolicismo en pos de esquemas flexibles y adaptables que cuentan con el peligro de la polarización, como indica Saracco (1989) al referirse a los conflictos crecientes entre la sede de Santa Fe y la de Buenos Aires en 1941. Más allá de los problemas internos y las dificultades para centralizar la dirección, la Asamblea Cristiana constituye hacia mediados de la década de 1950 una de las ramas principales del pentecostalismo con presencia en la Capital Federal y en el interior del país.

El caso de la Asamblea de Dios aparece como el negativo, el reverso exacto de este grupo dado que su modelo de evangelización no sigue el patrón de las iglesias étnicas sino que apunta a extender las bases de sus congregaciones a toda la sociedad. Fundada por misionero suizos en 1920 este movimiento logra expandirse en Corrientes, Salta, Misiones, Córdoba, Rosario y Buenos Aires siendo pioneros en el proselitismo dentro de las comunidades indígenas. La amplitud y variedad de sus miembros los lleva a alejarse del conservadurismo teológico apostando a una estructura descentralizada con un fuerte arraigo local que dificulta la integración de las distintas iglesias. La tensión irresuelta entre unidad y dispersión se traduce en numeroso desacuerdo<sup>ix</sup> sobre la forma de conducir al movimiento que pasa por diferentes divisiones internas. Así como la diversidad aporta al crecimiento y la penetración del pentecostalismo en regiones disímiles, el costo de la extensión se paga con los cismas y las crisis que produce la ausencia de un sistema de autoridad preestablecido. Los antagonismos se multiplican rápidamente entre los misioneros extranjeros y los pastores locales que encuentran mayores beneficios en la independencia de su congregación que en el trabajo colectivo. De esta forma, la autonomía persiste sobre las tendencias unificantes estableciendo una lógica de desarrollo que va a ser compensada recién en 1947 con el surgimiento de la *Unión de las Asambleas de Dios* -UAD-. Esta organización obedece a la confluencia de asambleas canadienses, norteamericanas y suizas que buscan en la integración la posibilidad de construir una estructura legalmente reconocida que otorgue un soporte estable a las actividades misioneras que se venían dando de modo disperso desde 1919. La labor de pastores como Alice Wood, Annina Sorensen y Charles Wortman conforman antecedentes claves de la experiencia evangelizadora que emprende la Asamblea Pentecostal de Canadá sin una estructura que contenga las acciones individuales. Es así que los orígenes de la UAD remiten a la construcción del Instituto Bíblico de City Bell produciendo un espacio de formación e intercambio en donde se gesta el avivamiento espiritual de los próximos años. Teológicamente se cumple una doble función al definir un cuerpo de doctrinas que acotan el margen de interpretación de las Escrituras por un lado mientras que se fomenta el costado vivencial de la fe por el otro. Pese a las disputas entre las misiones fundantes<sup>x</sup>, el centro evangélico conserva los principios de integración y unidad consolidando durante la década de 1960 una de las iglesias más prestigiosas que representa actualmente la expresión formal del pentecostalismo en la Argentina y reúne a más de 1000 templos. El evento que le permite afirmarse como organización y

vanguardia religiosa es sin duda la campaña de sanidad que lleva a cabo Thomas Hicks en 1954. Este acto constituye una bisagra un punto de inflexión en la historia pentecostal que da origen a una nueva etapa. Antes de abordar este período nos gustaría plantear algunas breves conclusiones sobre los comienzos misioneros.

La ausencia de una política conjunta en términos de evangelización y desarrollo institucional, produjo una variedad de experiencias que obligaron a una rápida adaptación de los pastores a las condiciones sociales existentes. Es justamente la capacidad de ajuste y variación propia un esquema poco estructurado de proselitismo, lo que permite el surgimiento de organizaciones tan diferentes como el modelo de iglesia étnica de las *Asambleas Cristianas* o la apertura misionera de las *Asambleas de Dios*. En uno y otro caso la adecuación es el rasgo distintivo que facilita al pentecostalismo insertarse en medios culturales disímiles. La contracara de esta ventaja es la enorme dificultad para construir un movimiento unificado en términos teológicos e institucionales debido a la autonomía de las iglesias locales respecto de la sede central. Por eso la creación de la *Unión de las Asambleas de Dios* marca un hito importante dado que refuerza el polo de la integración de los grupos misioneros. La dialéctica entre unidad y dispersión va producir distintas articulaciones a lo largo de la historia pentecostal a través del juego de superposiciones dinámicas que ofrece el espacio de la religión en la Argentina.

## **2.2- De la campaña de Thomas Hicks a la apertura democrática: las iglesias se nacionalizan.**

A partir de la segunda mitad del siglo XX se produce un corrimiento en las estructuras de relaciones que definen la identidad del pentecostalismo. Se trata de una combinación de factores endógenos, que permiten explicar el cambio desde el agotamiento de las estrategias misioneras, con factores exógenos, vinculados al impacto y la repercusiones que desata el encuentro evangelístico de Hicks en 1954. En esta etapa se confirma un viraje en dos direcciones complementarias de la vida religiosa: nos referimos a las formas de liderazgo que desarrollan las primeras generaciones de pastores argentinos y al estilo de evangelización que adoptan en sus actividades proselitistas. Lentamente comienza un proceso de redefinición del vínculo de los pentecostales con la sociedad -en términos de imagen y presencia pública- y con los otros grupos religiosos católicos y protestantes -que van a pasar del rechazo explícito a una cierta aceptación-. Los 30 años que transcurren entre mediados de la década de 1950 y principio de 1980 constituyen un momento de gestación en el cual empieza a delinearse el perfil, los rasgos y atributos de un pentecostalismo local que afianza sus organizaciones y lanza sus propias figuras.

El punto de partida de la renovación evangélica llega de la mano de la campaña de sanidad que emprende Thomas Hicks a fines del segundo gobierno de Perón. El impacto que produce este acontecimiento remite a todo lo que tiene de inusual y novedoso en un contexto profundamente represivo para las minorías religiosas. Recordemos que la presencia católica en las estructuras de poder a partir del golpe de Estado de 1943 contribuyó al desarrollo de mecanismos de control y restricciones que afectan a los grupos protestantes al prohibirles la emisión de

programas de radio, negarles el permiso para organizar encuentros y exigirles su inscripción en la dirección del culto. Frente a este panorama solo una coyuntura de enfrentamiento como la que ocurrió entre Perón y la Iglesia pudo abrir el espacio para intentar una alianza<sup>xi</sup> con el movimiento evangélico. La campaña que lleva a cabo el pastor Hicks en el estadio de fútbol de Atlanta y Huracán durante 62 días reúne una serie características impensadas para la época: 1) extiende una prédica de la sanidad y las curaciones milagrosas, 2) logra una presencia multitudinaria y 3) coloca al pentecostalismo en un régimen de visibilidad público. En síntesis se trata de un intersticio, una breve apertura, que le ofrece a ciertos grupos evangélicos -en su mayoría pentecostales pero también bautistas, metodistas y menonitas entre otros- participar del circuito ampliado de las religiones mayoritarias, es decir, salir del ámbito del culto privado para entrar en la escena pública compitiendo de igual a igual por el manejo de los bienes de salvación. Si bien no existía entonces una estructura capaz de capitalizar el impacto de la campaña, sus repercusiones se extienden fundamentalmente al interior del movimiento, precipitando el cisma de una nueva generación de pastores locales que buscan su lugar a través de la ruptura con la tradición extranjera de las misiones. También logra fortalecerse institucionalmente la Unión de las Asambleas de Dios a la vez que se desata una ola evangelizadora que continúa la prédica de sanidad, como el caso del pastor Clifford Long en el Chaco. Es difícil pensar el éxito de Hicks en los términos que plantea Saracco (1989) o sea como un sustituto carismático del liderazgo de Perón en momentos de crisis. La eficacia simbólica del discurso pentecostal no es sólo del orden de la política y las demandas sociales sino también y especialmente del orden de la religión en sí misma. Habría que explorar en todo caso el vacío religioso sobre el que crecen los grupos evangélicos a fines de 1950 para comprender el proceso de renovación que empieza poco después.

La década de 1960 es una etapa de experimentación caracterizada por el surgimiento de corrientes internas dentro del pentecostalismo que retoman las vivencias carismáticas y las relecturas teológicas. Uno de los pioneros en introducir *el movimiento de la lluvia tardía*<sup>xii</sup> en la ciudad de City Bell es Edward Miller, contribuyendo a la creación de espacios de oración de donde surgen las primeras visiones y profecías que anuncian el avivamiento espiritual del país. El impacto que producen las revelaciones lo llevan a numerosos conflictos con la UAD y al distanciamiento de la organización para construir su propio instituto bíblico -Peniel-. Los grupos ecuménicos de alabanza del pastor Alberto Darling también conforman otro ámbito de fermento espiritual que representa las tendencias subterráneas del movimiento en estos años. Se empiezan a definir lentamente los modelos de liderazgos unipersonales que logran combinar el evangelismo carismático de sanidad y curaciones con una ética religiosa más flexible, adaptable a las estrategias discursivas de cada pastor. En este contexto emergen dos figuras emblemáticas que encarnan el proceso de consolidación de los líderes nacionales en posiciones distintas del universo evangélico: el Obispo Gabriel Vaccaro y el Reverendo Omar Cabrera. Ambos representan al impulso renovador que se viene gestando solapadamente dentro los círculos pentecostales en un marco de represión de las minorías religiosas durante la dictadura militar de 1976. Cabrera funda en 1971 la iglesia Visión de Futuro -VDF- desarrollando un perfil evangelístico a través de numerosas campañas en las provincias Santa Fe, Entre Ríos, Corrientes e incluso Buenos Aires. Uno de los

rasgos distintivos que subrayan los estudios de Soneira (1991) y Wymarckzyck (1989), es la incorporación explícita de elementos católicos en la vestimenta y el vocabulario empleado en los cultos. La estrategia ecuménica así como la aplicación de la teología de la prosperidad genera las críticas de sectores católicos y evangélicos. Más allá del rechazo inicial, el ministerio de Cabrera constituye un referente ineludible que sirvió de ejemplo a numerosos pastores de la década de 1970 que vieron en VDF un modelo de crecimiento y evangelización. Este es el caso del Obispo Vaccaro en su intento por complementar la solidez institucional de la Asociación la Iglesia de Dios -ALIDD- con la fuerza del movimiento carismático. Dimensión de fe despliega justamente la rama evangelística de la ALIDD al asimilar los acentos doctrinales y el estilo de VDF para lograr mayor inserción en la sociedad. En contrapartida el templo de Cabrera logra consolidarse como una institución legalmente autónoma y reconocida entre sus pares gracias a los espacios de afiliación que le habilita Vaccaro. Lo que está de fondo en este juego de intercambios y beneficios mutuos es la búsqueda de un equilibrio entre el polo de la iglesia con su estructura, sus dogmas y sus sacerdotes y el polo del movimiento religioso abocado a la expansión, el desarrollo y la presencia pública de los pastores (Soneira: 1991). Todavía no existe una fórmula ni una experiencia histórica que les permita a los primeros líderes pentecostales resolver la tensión entre ambos extremos. Esta tarea va caer en manos de las futuras generaciones que a partir de la década de 1990 encuentran en el sistema de organización celular un método de crecimiento acorde a las posibilidades de cada iglesia.

La conclusión más importante de esta etapa reside en el traspaso de un esquema misionero que trabaja fundamentalmente sobre los inmigrantes a la voluntad de extender el rango evangelizador en los sectores populares y medios. El salto se realiza a través de la ruptura con la tradición extranjera para dar lugar a la aparición de nuevos perfiles de liderazgos nacionales que producen sus propios énfasis teológicos y modelos de difusión. Tanto Cabrera como Vaccaro son ejemplos de las expresiones originales y diversas que habilita el universo simbólico del pentecostalismo en un momento de definición identitaria que anticipa la expansión evangélica con el retorno democrático. Durante el período estudiado existen dos tipos de frenos provenientes del catolicismo que condicionan el desenvolvimiento de las minorías religiosas. Por un lado prevalece un clima de censura y control que restringe el accionar de los grupos alternativos que traspasen los límites fijos del espacio privado. Por el otro, es dentro del mismo universo católico de donde surgen las expresiones más radicales de una heterodoxia<sup>xiii</sup> dispuesta a cuestionar el monopolio de los bienes sagrados y a sus detentadores. Por eso la represión más fuerte se lleva a cabo al interior de la Iglesia, con sus movimientos, organizaciones y cuadros medios, generando poco después un vacío, un lugar vacantes, para aquellos que estén en condiciones de significar las estructuras del sentir (Williams, 1997) de la época.

### **2.3 -Del primer al segundo avivamiento: la explosión pentecostal.**

Los rastros que deja la dictadura militar repercuten en el espacio de relaciones sociales de la religión modificando algunas de sus coordenadas básicas. Con respecto a la posición hegemónica del catolicismo los cambios internos tienen que ver con la depuración y reacomodación de las tendencias progresistas bajo la preeminencia de la ortodoxia Episcopal. También se interrumpen por medio de la

violencia las superposiciones entre los movimientos sociales y la propuesta de la religiosidad vivida integralmente; este encuentro histórico aparece fracturado en su totalidad dejando una zona disponible para nuevas articulaciones entre religión y política. En contrapartida comienza una etapa de mayor libertad en donde los grupos minoritarios que funcionaban de forma encubierta pasan a tener visibilidad pública mientras que otros nuevos llegan al país. En este contexto el pentecostalismo presenta ciertas ventajas comparativas que lo colocan en una situación de superioridad frente a otras denominaciones: 1) posee experiencia en campañas evangelizadoras, 2) sus líderes desarrollaron estilos personales y estrategias de prédica que los diferencian entre si y 3) cuentan con el respaldo institucional de distintas organizaciones ecuménicas como la FAIE o ACIERA. A estas tres características es preciso sumarles la determinación de alcanzar a las masas compitiendo con la tradición católica y la autonomía suficiente para experimentar con dispositivos aun no explorados en el mundo religioso como los medios de comunicación, los conciertos de música y la cercanía con la farándula. Comienza una etapa diferente para un pentecostalismo que se ajusta a las condiciones externas generando el primer gran avivamiento de la Argentina. Dos de los hombres más representativos de esta expansión son el evangelista Carlos Annacondia y el pastor Héctor Giménez.

Así como la campaña de Thomas Hicks se había encontrado con los límites estructurales de las iglesias para absorber el impacto de una respuesta masiva y multitudinaria, el movimiento de *Mensaje de Salvación* -MDS- de Annacondia aparece en el momento justo para revitalizar a los grupos pentecostales y evangélicos. Con un perfil empresarial marcado por el éxito y el vacío del mundo profano, este predicador se convierte a los 35 años recibiendo el llamado divino para difundir la palabra de dios. Sin una formación teológica o pastoral pero con la férrea convicción evangelística, comienza su ministerio a través de campañas en el cono urbano y la Capital Federal. El signo distintivo de estos eventos no es solo el alto índice de conversiones sino la manifestación del espíritu santo por medio de la sanidad de los enfermos, la expulsión de los demonios y la creación de materia –emplomaduras de muelas-. En fin la presencia de lo sagrado en su doble forma de amenaza y liberación, encuentra el soporte doctrinal<sup>xiv</sup> en el lema de “*Jesús te ama, salva y sana*” como indica Jorge Soneira (1991) en sus estudios comparativos. La adaptación del evangelio a las necesidades cotidianas de los sujetos se refuerza con el discurso de la guerra espiritual que confronta a la iglesia con el deber de impedir el avance de Satanás y sus huestes llevando al mundo un mensaje de redención. En términos organizativos la estructura de MDS responde al carácter flexible y adaptable de una organización para-eclesiástica, como observa Wynarczyk (1989), en donde el éxito de la campaña depende del trabajo coordinado con las iglesias locales. Es así como en condiciones de libertad de expresión y ejercicio del culto, el pentecostalismo despliega un conjunto de técnicas y estrategias que tienden a subvertir el monopolio de las interpretaciones legítimas de la tradición católica.

El caso del pastor Giménez es un ejemplo de los cambios que se producen a nivel pastoral durante la década del 1980. Al igual que Annacondia su perfil rompe con el modelo de especialista religioso instruido teológicamente y avalado por las instituciones locales. Su trayectoria remite a un aprendizaje de la palabra de dios a través de la marginalidad, la delincuencia y el abandono. Es justamente el carácter

vivencial de su recorrido el que actúa como una suerte de calificación religiosa que lo habilita a difundir un mensaje de restauración y esperanza. El ministerio de *Ondas de Amor y Paz* -OAP- se funda en 1982 y presenta ciertas innovaciones pastorales relacionadas al uso de cines, teatros y estadios de fútbol, la fusión entre la música popular y las letras cristianas, el vínculo público con artistas, comediantes e integrantes de la farándula, y la presencia en televisión, radio y publicaciones periódicas. Geográficamente las zonas de mayor influencia se ubican en la Capital Federal, en el conurbano, La Plata y la República del Uruguay con pocas ramificaciones en el resto de las provincias Argentinas. Los medios técnicos se articulan con una estrategia discursiva dirigida especialmente a los grupos marginales<sup>xv</sup> bajo un mensaje que combina la aceptación con el llamado al cambio de conducta (Soneira: 1991). Por eso en términos de doctrina los ejes de las prédicas giran en torno a la salud, la prosperidad y la esperanza en un marco de creencias milenarista (Spadafora: 1994). Con respecto al modelo organizativo la iglesia desarrolla una estructura débil sin divisiones rígidas entre las áreas de trabajo, los responsables y las jerarquías internas fomentando un alto grado de rotación que dificulta el crecimiento planificado de la comunidad. Según las estimaciones de Wyncarczyk<sup>xvi</sup> hacia 1989 el ministerio de OAP llega a reunir 55.000 personas estableciendo los contornos del primer avivamiento de la década de 1980 que busca prolongarse en la experiencia política del Movimiento Cristiano Independiente -M.C.I.- analizada por Tort, Pessina y Soneira (1993). Es interesante como pese al éxito de adherentes, el pastor Giménez posee un nivel bajo de integración entre las organizaciones que nuclean a las principales iglesias pentecostales como ACIERA o CEP. Las críticas a los métodos heterodoxos o la falta de formación teológica no anulan el hecho de que la iglesia marca un estilo propio que será retomado por las generaciones futuras. Desde las posiciones evangelística y pastoral que representan ambos líderes pentecostales es posible trazar las coordenadas del avivamiento a partir de los siguientes rasgos: su sede más importante es en la Capital Federal, dentro de sectores “medios-bajos” (Soneira: 1994), los modelos de liderazgo se fundan en el carisma y el personalismo de personas ajenas a al mundo evangélico, suelen ser movimientos fuertes con débiles estructuras eclesíásticas y desarrollan un discurso de sanidad y prosperidad cercano a las necesidades sociales. El grado de variación de estos grupos con respecto a las primeras misiones históricas ha llevado a varios autores a hablar de neo-pentecostalismo o pentecostalismo de masas.

El segundo momento correspondiente a los últimos 15 años de la sociedad Argentina condensa un nuevo “despertar del espíritu” a través de la multiplicación de las iglesias, las campañas y los mega eventos. Este es un período todavía poco explorado cuyos trabajos más importantes refieren a las investigaciones etnográficas que realiza Daniel Miguez (1997,1998) en la iglesia del Centro Cristiano en Villa Eulalia y los estudios culturales de Pablo Semán (2000) en el barrio de Villa Independencia en el Gran Buenos Aires. Los desplazamientos del pentecostalismo tanto en su versión formal, propia de los templos con inscripción y pertenencias institucionales, como informal, aquellas iglesias sin afiliaciones visibles, responden a una radicalización de dos tendencias en desarrollo. Por un lado se refuerza el giro sobre las demandas sociales hasta producir una superposición, una alianza orgánica, entre las consecuencias del neo-liberalismo en la vida íntima de los sujetos, vinculadas a depresiones, conflictos familiares y enfermedades, y el trabajo religioso sobre las formas del sufrimiento social<sup>xvii</sup>. La

presencia de lo sagrado en la vida cotidiana ofrece un soporte simbólico para enfrentar las repercusiones de los cambios sociales en el plano subjetivo. Por otro lado también se afianza el juego de superposiciones e intercambios entre las estrategias evangelizadoras y los medios técnicos, el lenguaje y los esquemas de percepción propios del posmodernismo<sup>xviii</sup>. Uno de los pilares de esta afinidad con la lógica de producción cultural del capitalismo tardío descansa en el fortalecimiento de una auténtica industria cristiana que fabrica todo tipo de bienes simbólicos, como es el caso del grupo integral de multimedios *Línea Abierta Group* de Dante Gebel. A partir de la segunda mitad de la década de 1990 comienza el crecimiento de iglesias grandes –de más de 20.000 miembros- en zonas donde no habían tenido impacto. Por ejemplo, la iglesia de *Rey de Reyes* del pastor Claudio Freidzon en Belgrano, el *Centro Cristiano Nueva Vida* del pastor Guillermo Prein en Parque Patricios y la *Catedral de la Fe* del reverendo Carnival en Parque Chacabuco. Esta nueva generación de líderes se apoya en el sistema celular<sup>xix</sup> de organización para alcanzar un equilibrio entre el polo del movimiento y el polo de la iglesia. La política de integración comunitaria en base a círculos de sociabilidad y pertenencia de los creyentes les va a permitir reactualizar una de las formulas más antiguas y eficaces del universo religioso: el cristianismo integral. Finalmente los pentecostales se transforman en una minoría capaz de disputar el espacio público y los dominios históricos de la iglesia católica como la educación o la familia. Su participación en el circuito ampliado de la hegemonía religiosa los convierte en la heterodoxia más influyente de nuestra época.

### Conclusiones

La sociología necesita de la historia para explicar la génesis, la dinámica y la morfología de los procesos sociales, para restaurar al presente, en toda su singularidad y apertura, las determinaciones del pasado que estructuran el campo de posibilidades de los actores. Esta tarea implica comprender que las relaciones entre los hombres logran objetivarse a fuerza de borrar el carácter violento y contingente que subyace a sus condiciones de emergencia, construyendo ficciones más o menos estables de una historia narrada en su continuidad, necesidad y progreso. Es preciso desandar este trabajo socialmente constituido de negación de las luchas, los conflictos y las imposiciones, para descubrir que las estructuras objetivas que definen la visión del mundo en un momento dado son el fruto de una disputa por el monopolio de la nominación legítima de la realidad, de lo posible y lo absurdo. Pocas expresiones culturales poseen tanta eficacia en esta labor simbólica de explicar la existencia como el universo religioso. En este sentido las acciones, estrategias y conductas de los grupos pentecostales cobran significado tanto a la luz de la hegemonía católica como en el trabajo de conquista que emprender los protestantes. En base al recorrido histórico del artículo podemos plantear cuatro conclusiones preliminares.

1. La presencia del catolicismo en la vida cultural, política y económica de la sociedad se desarrolla a partir de diferentes articulaciones, coyunturales y cambiantes, que lo ligan tanto a las estructuras de poder como a las prácticas de los sectores populares. Esta doble pertenencia significa que la religión está en condiciones de ocupar por momentos el espacio público o reemplazar circunstancialmente a las autoridades en períodos de crisis. Desde los tiempos de la colonia la iglesia ha sabido mantener y ampliar sus circuitos de influencia

incluso durante el proceso de consolidación de la Argentina como Estado nación en la segunda mitad del SXIX. La posibilidad de establecer las bases de un campo relativamente autónomo que restrinja el culto al ámbito privado, fracasa con la decadencia del proyecto liberal a mediados de 1920. También se derrumba la apuesta protestante por un proyecto de nación fundado sobre los principios modernos de secularización, laicidad y desarrollo capitalista.

2. El circuito de las minorías religiosas aparece acotado al espacio íntimo, al plano de las creencias individuales que funcionan como marcas identitarias frente al resto de la sociedad. El protestante o el judío son homologados con el extranjero, presenta los signos o estigmas siguiendo a Goffman (1986), propios de una identidad social diferente de la idea de nación católica. Este acto de nominación no es solo del orden simbólico sino que opera a través de instancias concretas como dispositivos estatales de control, censura explícita y campañas de desprestigio. La tolerancia de la diferencia depende de que ella se reproduzca constantemente como tal y se mantenga dentro de los espacios restringidos de la práctica renunciando a los intentos proselitistas de confundirse con un patrón de normalidad. Las estructuras objetivas que condicionan el espacio social de los grupos minoritarios trazan recorridos de acción, representaciones y conductas orientadas a reproducir el carácter subordinado de su identidad. Si bien funcionan como heterodoxias religiosas no acceden a los circuitos ampliados de disputa, como el espacio público, los recursos estatales o la presencia mediática, por la definición legítima de las creencias.

3. La fuerza del modelo integral católico pone en evidencia que la morfología que rige el espacio de lo religioso responde a la superposición dinámica con otros ámbitos sociales. El juego de interrelaciones que se establecen con el peronismo por un lado y con las Fuerzas Armadas por el otro, refieren al encuentro entre religión y política bajo proyectos antagónicos de sociedad que entran en colisión. Entre 1955 y 1976 las expresiones más radicales en términos de ortodoxia y heterodoxia se dan dentro del mismo catolicismo hasta el corte violento que desata la última dictadura con la represión sistemática de los grupos considerados subversivos. Se produce la desarticulación abrupta de la alianza con los movimientos sociales, a la vez que logran consolidarse las fracciones más conservadoras dentro del Episcopado. Como consecuencia surge un vacío, un lugar vacante, en las zonas de intercambio que conectan a las prácticas y las instituciones religiosas con las necesidades cotidianas de los sujetos. La apuesta católica sobre una sociedad fragmentada apunta a la reinvención identitaria en base a nuevas formas comunitarismos (Giménez Beliveau: 2004).

4. Desde su llegada hasta hoy el pentecostalismo realiza un pasaje que lo lleva por las comunidades étnicas en un principio, luego surgen los primeros líderes locales expandiendo el rango de evangelización para culminar en la actualidad con el afianzamiento de numerosas iglesias importantes en términos de fieles, organización interna y presencia social. La clave de su desarrollo puede encontrarse en la síntesis de dos elementos estructurantes de la vida religiosa en la Argentina. Logran combinar la autonomía de la tradición protestante para construir estructuras flexibles, adaptar las interpretaciones del evangelio a los problemas sociales e innovar en los medios de proselitismo con la reactualización de la fórmula del cristianismo integral. En esta oportunidad la lógica de la



superposición no produce articulaciones con los movimientos sociales o la política partidaria sino con otro tipo de formaciones culturales y económicas. Se trata del neo-liberalismo, al trabajar con las consecuencias de los cambios sociales en la vida íntima de las personas, y del posmodernismo, al incorporar los patrones culturales del capitalismo tardío en las estrategias de evangelización. Es así como algunos templos están en condiciones de participar de los circuitos extendidos de la iglesia católica disputando el espacio público a través de una propuesta alternativa de ser cristiano. La posibilidad de desafiar al orden simbólico en el mismo terreno de los grupos dominantes los transforma en una heterodoxia activa capaz de introducir cambios en las estructuras de relaciones del mundo religioso.

La génesis histórica de los procesos que configuran el espacio social con su forma y dinámica específica, nos llevan a relativizar la rigidez del concepto de campo de Pierre Bourdieu (1971) en su carácter autónomo, clausurado y objetivo. La realidad de las sociedades periféricas en términos de división social del trabajo, desarrollo económico y grado de secularización, invita a construir modelos de análisis respetuosos de las articulaciones coyunturales y las múltiples combinaciones entre universos de sentido que obedecen a reglas aparentemente irreconciliables. Aquí, una de las claves para comprender la morfología de la religión radica en la lógica de funcionamiento que opera sobre la base de superponerse dinámicamente con otros espacios sociales en donde la eficacia en la producción de sentido, representaciones y conductas depende de la capacidad de mezclarse y confundirse sin perder su identidad.

## **Bibliografía**

Bianchi, Susana (2005): *Historia de las Religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*, Sudamericana, Buenos Aires.

Bourdieu, Pierre (1971): "Génesis y estructura del campo religioso", en *Revue Francaise de sociologie*. Vol. XII.

Bruno, Daniel (2006): Migraciones y Metodismo: Una confluencia recurrente. Orígenes y proyección. En Actas del II Simposio de Historia del protestantismo en América Latina y el Caribe. Instituto Universitario ISEDET, Buenos Aires, Argentina, del 19 al 22 de septiembre.

Douglas, Mary (1998): *Estilos de pensar*, Ed Gedisa, Madrid.

Forni, Floreal (1993): "Nuevos Movimientos religiosos en la Argentina", en *Nuevos Movimientos religiosos y Ciencias Sociales (II)*, Alejandro Frigerio –comp- Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Frigerio, Alejandro (1999): "El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica". en *Ciencias sociales y religión* Año 1 número 1, Porto Alegre.

Giménez Beliveau (2004) : Verónica *Recomposition du champ religieuse dans l'Argentina*, Tesis doctoral, París, Ecoles Des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Goffman, Irving (1986): *Stigma. Notes on the management of spoiled identity*. Touchstone, Simon & Schuster Inc, New York.

Jameson, Fredric (1999): *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo* Buenos Aires: Manantial.

Liboreiro, Crisitina, Brito, Horacio, Mignone, Emilio, Mallimaci, Fortunato, Moyano, Mercedes, Perez Esquivel, Leonardo, Ochoa, Daniel, Alba Miguel, Amestoy, Rubén, Forni, Floreal (1991): *500 años de cristianismo en Argentina*, Cehila, Buenos Aires.

Laclau, Ernesto (1996): "Por que los significantes vacíos son importantes para la política y Sujeto de la política y política del sujeto", en *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.

Mallimaci, Fortunato (1993): "Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos.", en: *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales, T. II*, Frigerio, Alejandro –comp-, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

----- (1996): "Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica", en *Revista de Ciencias Sociales*, Nº 4, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Marostica, Matthew (1997): *Pentecostals and politics: The creation of the evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993*. Tesis de doctorado, Berkeley, Berkeley University.

Miguez, Daniel (1998): *Spiritual bonfire in Argentina: Confronting Current theories with an Ethnographic Account of Pentecostal Growth in Buenos Aires Suburb*, CEDLA, Amsterdam.

Miller, Elmer S (1979): *Los tobos argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. Siglo XXI, México.

Santamaría, Daniel (1991): "Pentecostalismo e identidad étnica. Formas de educación religiosa entre originarios del Chaco y sus emigrantes industriales argentinos, en *Religiosidad Popular en la Argentina*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Saracco, Noberto (1989): *Argentine Pentecostalism: Its History and Theology*, Ph.D. Thesis, Faculty of Arts, University of Birmingham.

Scarzanella, Eugenia (2003): "El fantasma de la degeneración. El crimen urbano", en *Ni gringos ni indios. Inmigración, criminalidad y racismo en la Argentina, 1890-1940*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.

Segato, Rita Laura (1991): "Algunas propuesta para el estudio del cambio religioso: la expansión evangélica en la puna jujeña", en *Sociedad y Religión*, n 8.

Seiguer, Paula (2006): *¿Iglesia de trasplante? ¿Iglesias de injerto? Un replanteo de la clasificación usual de las iglesias protestantes en la Argentina entre 1870 y 1910*, I Simposio sobre Religiosidad, Cultura y Poder GERE –Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización Programa de Historia de América Latina, Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 22 y 23 de Junio..

Semán, Pablo (2000): *A “Fragmentacao do cosmos”: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires*, Tesis doctoral, Porto Alegre, Janeiro.

Schutz, Alfredy Luckman, Thomas (2003): *Las estructuras del mundo de la vida*, Ed Amorrortu, Buenos Aires.

Spadafora, Ana Maria (1994): “Creencias milenaristas e identidad religiosa pentecostal: el Ministerio de Ondas de Amor”, en *El pentecostalismo en la Argentina*, Alejandro Frigerio –comp-, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Soneira, Jorge, Ameigeiras Aldo, Auza Nestor, Carozzi, Frigerio, Alejandro, Mallimaci, Fortunato (1996): *Sociología de la Religión*, DOCENCIA, Buenos Aires.

Soneira, Abelardo, Jorge (1991): *El retorno de lo sagrado. Los movimientos evangélicos en Argentina*, CONICET, Edición del autor, Buenos Aires.

----- (1994): “Biografía y religiosidad pentecostal: una aproximación al estudio de las características socio-biográficas del creyente pentecostal”, en *El pentecostalismo en la Argentina*, Alejandro Frigerio –comp-, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

----- (1985): *Análisis institucional de la Iglesia Católica en la Argentina. La Iglesia Católica en la Argentina, desde la caída del peronismo hasta la caída del peronismo (1955-1976)* Tesis doctoral de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad del Salvador, Buenos Aires.

Tarducci, Mónica (1994): “¿Las mujeres en el movimiento pentecostal: sumisión o liberación?” En *El pentecostalismo en la Argentina*, Alejandro Frigerio –comp-, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Villalpando, Waldo Lui, d’Epinay Christian Lalive y Dwain C. Epps (1970): *Las iglesias del trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina*, Centro de Estudios Cristianos, Buenos Aires.

Wacquant, Loic (2001): *Parias Urbanos*, Ed Mantial, Buenos Aires.

Williams, Raymond (1997): *Marxismo y literatura*, Barcelona: Península.

Wright, Pablo (1992): *Toba Pentecostalism Revisited* en *Social Compass*, vol 39, n. 3.

Wynarczyk, H, Semán, P y de Majo, M (1995): *Panorama actual del campo evangélico en la Argentina*, Ed FIET –Facultad Internacional de Estudios Teológicos- Buenos Aires, Argentina.

Wynarczyk, Hilario (1993): “Carlos Annacondia: Un estudio de caso en Neopentecostalismo” en *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (II)*, Centro editor de América Latina S.A., Bs As.

## Notas

---

<sup>i</sup> La apertura legal al culto público llega con el Tratado de Amistad, Comercio y Navegación que se firma con Gran Bretaña en 1825. A partir de esta fecha se empiezan a instalar las primeras iglesias de Anglicanos, Presbiterianos, Metodistas y Luteranos.

<sup>ii</sup> Se trata de migraciones de españoles e italianos fundamentalmente con la presencia posterior de franceses, rusos y austriacos.

<sup>iii</sup> Es el caso del Sínodo evangélico alemán del río de la plata, la iglesia anglicana de la colectividad inglesa en Santa Fe, la iglesia evangélica suiza en Misiones o la iglesia danesa en Tandil (Bianchi: 2005)

<sup>iv</sup> El avivamiento al que nos referimos corresponde al Tercer Gran Despertar de mediados de fines del S XIX en Estados Unidos. Ester adopta el modelo de movimientos de santidad, constituyendo el trasfondo histórico de la emergencia del pentecostalismo, como una nueva renovación del universo protestante anglosajón en su versión más emotiva vinculada a los dones sagrados. En realidad desde sus mismos orígenes el movimiento protestante realiza un vuelco sobre los elementos emotivos de la experiencia religiosa como reacción contra la postura escolástica que defiende la ortodoxia calvinista después de la Reforma. El avivamiento o despertar del espíritu remite a momentos históricos de efervescencia religiosa signados por la resuperación de las vivencias emotivas, combinadas con un retorno a las fuentes bíblicas para recuperar el “verdadero” sentido del Evangelio. Estos procesos de transformación y cambio suelen ser reacciones contra el monopolio simbólico de las ortodoxias sacerdotales en nombre de un regreso a las fuentes. La reforma protestante del SXV, el impulso pietista y metodista, así como la el gran despertar originado en California, Estados Unidos, a fines del SXIX, son ejemplos de este mecanismo cristiano de renovación interna. Los avivamientos suelen aparecer en contextos de crisis social en los que nacen nuevas denominaciones religiosas, como es el caso del pentecostalismo.

<sup>v</sup> Es el caso paradigmático de William C. Morris y su trabajo educativo con los sectores populares a través de la Misión de La Boca. Este espacio comunitario funcionaba como escuela de oficios, comedor, centro educativo y ámbito de recreación.

<sup>vi</sup> Las estrategias evangelizadoras asumen nuevos énfasis teológicos en la sanidad, la prosperidad y la guerra espiritual así como la tendencia cada vez más fuerte a incorporar los medios de comunicación masiva en las campañas.

<sup>vii</sup> La visibilidad política refiere a las posiciones variables que surgen dentro del mundo protestante durante la dictadura de 1976 a partir de los momentos de acercamiento y rechazo respecto de las estructuras político-militares, especialmente ante la guerra de Malvinas. Vease Bianchi Capítulo V: El retorno de las religiones en Historia de las Religiones en la Argentina. Las minorías religiosas, Sudamericana, Buenos Aires, 2005.

<sup>viii</sup> Los pioneros del pentecostalismo como Charles Fox Parham, William Seymour y Agnes Ozman refieren a la experiencia fundante de santidad que surge en la calle Azusa en Los Ángeles, California, a fines del S XIX. La presencia del espíritu santo se manifiesta a través del don de lenguas -glosolalia-, trances extáticos y el sentimiento compartido de formar parte de un nuevo avivamiento espiritual. Vease Allan Anderson: *An introduction to pentecostalism*, Cambridge University press, UK, 2003.

<sup>ix</sup> Las disputas se plantean principalmente dentro de la iglesia de Mazzucco en la isla Maciel entre los misioneros suizos Svensson y Fredrikson, hasta llegar al cisma de 1952 que divide a la IDD. Para más información vease la tesis doctoral de Norberto Saracco: *Argentine Pentecostalism: Its History and Theology*, Ph.D. Thesis, Faculty of Arts, University of Birmingham, 1989.

<sup>x</sup> La lucha gira en torno a las Asambleas Pentecostales de Canada y las Asambleas de dios –God Assemblies- por la dirección, el control, la representación y la administración del centro evangelístico.

---

<sup>xi</sup> La alianza fallida corresponde a una estrategia de control de las denominaciones protestantes a través de una organización paralela dependiente del Estado y sus recursos

<sup>xii</sup> El concepto teológico de "la Lluvia tardía", remite a la palabra profetizada en Joél 2:23, la cual interpretan como un avivamiento prometido para el fin de los siglos, antes de la venida de Cristo, en el que serán restaurados los dones que tenía la iglesia en la época de la "lluvia temprana". Su lectura se inserta en una escatología de carácter premineralista que interpreta la decadencia y la corrupción del gobierno de los hombres como signos de la segunda venida de Jesús, el rapto secreto de la iglesia, la salvación de Israel y el reino milenarista de Cristo sobre la tierra. El dispensacionalismo, entendido como la división de la historia bíblica en siete dispensaciones cerradas en sí mismas, es la clave hermenéutica que respalda las interpretaciones pentecostales. El movimiento de la lluvia tardía hace blanco en prácticas de fuerte contenido espiritual como la glosolalia o don de lenguas, las visiones proféticas y los transeos extáticos. Para más información ver Stanley M. Burgess, Gary B. McGee y Patrick Alexander: *Dictionary of pentecostal and charismatic movements*, Regency Reference Library, Michigan, 1988.

<sup>xiii</sup> La expresión más radical de la heterodoxia católica durante el Concilio Vaticano II es el Movimiento de los Curas por el Tercer Mundo.

<sup>xiv</sup> En palabras de Carlos Annacondia: *"Como iglesia de Jesús, con hombres que conocemos la Palabra, no debemos dejar de cumplir estos cuatro mandatos. Anunciar el Reino de los Cielos, echar fuera los demonios, orar para que sean llenados del Espíritu Santo, y orar para que las enfermedades sean sanadas."* (Soneira: 1991, p35)

<sup>xv</sup> En una primera etapa las prédicas del pastor Giménez se centralizan especialmente en grupos estigmatizados como los drogadictos, las prostitutas, los delincuentes y los homosexuales (Soneira: 1991).

<sup>xvi</sup> Hilario Wynarczyk: tres evangelistas carismáticos: Omar Cabrera, Annacondia y Giménez, Edición del autor, Buenos Aires, 1989.

<sup>xvii</sup> Este concepto refiere a la repercusión de los cambios sociales en la vida íntima de los sujetos a través de distintas formas de violencia que actúan tanto sobre el entorno, el mundo de la vida (Schutz y Luckman, 2003), como en la identidad. De este modo, las formas abstractas del riesgo se llenan de contenido específico a partir de la marginalidad urbana, la precarización laboral y los problemas de acceso a la vivienda, la educación y la salud (Wacquant, 2001). La experiencia religiosa trabaja en el plano íntimo del creyente dando respuestas espirituales a la presencia coercitiva de la sociedad.

<sup>xviii</sup> La hipótesis de Jameson (1999) refiere a un vuelco del capitalismo tardío hacia la mercantilización de los bienes culturales, es decir, un proceso de indiferenciación de los campos donde la economía llega superponerse con la cultura. La condición mercantil de los objetos culturales refuerza los esquemas de percepción propios del consumo fundados en la inmediatez y el pastiche.

<sup>xix</sup> La administración de la experiencia colectiva es inseparable del dispositivo colombiano de crecimiento y contención celular. Se trata de un sistema organizativo que permite ordenar a las multitudes dispersas que asisten al templo en una red de grupos diferenciados que actúan de forma conjunta. Todo miembro estable pertenece a una célula que oscila entre cuatro y ocho personas a cargo de un líder seguido por un Timoteo. Entre ambos llevan adelante la vida de la célula a través de reuniones, entrevistas individuales y encuentros de oración. Para llegar a ser líder es preciso atravesar una instancia de formación que ofrece la iglesia y conseguir un grupo de creyentes a quienes pastorear. Su desempeño es evaluado constantemente por supervisores que funcionan también como guías y consejeros de los líderes.