

La conversión religiosa como estrategia de supervivencia.

Míguez, Daniel.

Cita:

Míguez, Daniel (2001). *La conversión religiosa como estrategia de supervivencia*. *Intersecciones en Antropología*, 2, 73-89.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/daniel.miguez/11>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pmkS/qFP>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

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>.

La conversión religiosa como estrategia de supervivencia. Los pentecostales y el descenso social durante la "década perdida"

Daniel P. Míguez¹

Publicado en *Intersecciones en Antropología* N° 2, año 2001, pp.73-88.

RESUMEN

El Pentecostalismo creció en la Argentina durante los años ochenta, la 'década perdida' un periodo de recesión económica y empobrecimiento de los sectores medios y bajos de la estructura social argentina. Para algunos de aquellos que estaban experimentando un fuerte proceso de declinación socio-económica, el pentecostalismo sirvió como estrategia de supervivencia tanto material, como psicológica y anímica. Fenómenos de este mismo tipo fueron encontrados por otros investigadores en otros países latinoamericanos como Chile y Brasil. Sin embargo, en ningún caso se ha estudiado todavía los límites que el pentecostalismo podría tener como estrategia de supervivencia, por este motivo el presente trabajo explora tanto el costado posibilitador como limitante del pentecostalismo. Así encuentra que en el plano material, el pentecostalismo solo representa un beneficio para aquellos sectores ubicados en los escalones más bajos de la estructura social, en el plano psicológico y anímico, el pentecostalismo encuentra dificultades en resolver crisis en donde las mujeres deben participar del mercado de trabajo, y tiende a culpabilizar a los propios actores en crisis cuando sus métodos tradicionales de asistencia fallan, agravando los daños psicológicos que produce el descenso social.

ABSTRACT

Pentecostalism grew in Argentina during the 1980s, the 'lost decade', a period of economic decline and impoverishment of the middle and lower classes. For some of those experiencing downward social mobility, Pentecostalism represented a material, as well as a psychological and emotional survival strategy. This type of phenomenon has been found by other researchers in other Latin American countries such as Brazil and

¹ **Daniel P. Míguez.** CONICET. Facultades de Ciencias Sociales y de Ciencias Humanas, UNCPBA. Dirección Postal: Lanza del Vasto 658 (7000) Tandil. Email: dsmiguez@arnet.com.ar

Chile. However, there has been no previous research on the limits of Pentecostalism as a survival strategy. Therefore, this article will explore the possible limits of this religion as a source of emotional, material and psychological help, as well as the possibilities that Pentecostalism may offer the poor. According to our findings, as a material strategy Pentecostalism is suitable only for those located at the lower levels of the social ladder. With regards to emotional and psychological strategies, Pentecostalism becomes problematic when women must participate in the labour market. Also, when Pentecostal's traditional methods for facing critical situations fail, Pentecostalism tends to lay the blame on the actual people in crisis. This aggravates the emotional and psychological distress of those already facing critical times.

INTRODUCCIÓN

Durante la década del ochenta se produce en la Argentina un fenómeno que tenía ya precedentes en otras sociedades latinoamericanas: el crecimiento del pentecostalismo. El proceso es tardío comparado con lo que había sucedido en otros países como Brasil o Chile (por poner solo dos casos) donde la expansión del pentecostalismo había empezado a notarse ya en las décadas del 50 o 60 (Willems, 1967; d'Epinay, 1968). En realidad, en la Argentina la expansión no se produce en forma aislada, sino que el campo religioso en general parece hacerse más variado y plural durante el período. Esta pluralización no implica, necesariamente, el surgimiento de grupos religiosos completamente nuevos, pero si la expansión y la creciente aparición en ámbitos públicos -los medios de comunicación y lugares nodales del trazado urbano, como plazas, cines, etc- de grupos que hasta ese momento habían permanecido en un estado más o menos larvario. Las razones que dan cuenta de esta diversificación y pluralización responden a una compleja combinación de factores entre los que se encuentran: a) las dinámicas institucionales de algunos grupos religiosos; b) los tradicionales conflictos del campo de la religiosidad popular argentina (donde se encontraban instaladas tensiones entre las creencias populares y las institucionalmente consagradas por la Iglesia Católica que daban lugar a una demanda religiosa contenida); c) transformaciones en el campo político que dieron lugar a una mayor libertad religiosa; d) y el desmembramiento de ciertos núcleos culturales de la sociedad argentina.

Por razones de espacio, no voy a intentar aquí un análisis pormenorizado de todos estos factores -he hecho un análisis más detallado en otro texto (Míguez, 1998)-. En cambio, voy a analizar la relación entre este y el desmembramiento de uno de los núcleos culturales antes mencionados. En concreto, la hipótesis que este trabajo propone es que la recesión económica experimentada por la sociedad argentina en los ochenta quebrantó una 'cultura del trabajo' que postulaba al trabajo aplicado, el ahorro y la educación como componentes de un proyecto de vida viable que conducía al ascenso social ya sea en el transcurso de una misma generación, o en el pasaje de una generación a otra¹. Para algunos de aquellos afectados por este proceso, la conversión al pentecostalismo representó una manera de palear el vacío de proyecto de vida y las crisis en la economía familiar que la recesión solía traer aparejada. En este sentido la conversión al pentecostalismo se constituyó en una 'estrategia de supervivencia' emocional y material a la situación que la crisis planteaba. Debe quedar claro que no todo el crecimiento del pentecostalismo puede explicarse de esta manera, ni tampoco, en realidad, toda la experiencia religiosa de la conversión puede entenderse como una respuesta a problemas económicos y sociales. Es solo el recorte temático que he producido en este caso el que transforma la experiencia de conversión esencialmente en una estrategia de resistencia al descenso social.

Esta elección temática no es, sin embargo, arbitraria. La relación entre situaciones económicas de pobreza y conversión pentecostal ha sido debatida por un extenso número de estudiosos (entre otros: Willems, 1967, d'Epinay, 1968, Roberts, 1968, Canales *et al.* 1991; Mariz, 1990, 1994). Estos autores, en contextos como el Brasileño, Chileno y Guatemalteco, han explorado los efectos de la conversión en la situación económica y social de los sectores pobres. Es a este cuerpo bibliográfico que el presente trabajo intenta hacer un aporte, explorando el caso argentino que no había sido tomado en cuenta todavía. De manera que el objeto del presente trabajo se encuentra en un doble plano: por un lado, pretende analizar el tipo de estrategias de supervivencia que el pentecostalismo ofrece a un grupo de la población argentina afectado por la recesión económica de los años ochenta; por el otro, ver qué nos dice esto en relación a discusiones teóricas sobre el rol del pentecostalismo en otras sociedades latinoamericanas.

Para alcanzar estos dos propósitos he organizado el texto de la siguiente manera: Primero, presento brevemente algunas de las discusiones sobre el pentecostalismo y las estrategias de supervivencia mostrando los puntos fuertes y débiles del debate. Segundo, voy a introducir evidencia que va a demostrar cómo la recesión económica afectó a algunos sectores de la población argentina, y también cómo se produjo y qué efectos tuvo la conversión al pentecostalismo en estos casos. Esto lo hago analizando las transformaciones económicas y de la estructura social primero, y algunos elementos de la doctrina pentecostal e historias de vida de conversos después. Tercero, en las conclusiones, voy a analizar las tesis teóricas presentadas en la sección siguiente a la luz de la evidencia mencionada.

CONTROVERSIAS ACERCA DEL PENTECOSTALISMO COMO ESTRATEGIA DE SUPERVIVENCIA

La relación entre procesos económicos y de la estructura social y el crecimiento del pentecostalismo ha sido objeto de controversia desde los primeros trabajos sobre el tema. Willems (1954, 1967), por ejemplo, estudiando los casos de Chile y Brasil, proponía que el pentecostalismo jugaría en América Latina el mismo rol que el protestantismo del Siglo XVI jugó en Europa. Es decir, que en un contexto de urbanización y crecimiento de la economía capitalista (como suponía estaban atravesando Chile y Brasil desde la década del 30) su moral ascética impulsaría conductas favorables al advenimiento de la modernidad. Willems (1967) construye su argumento, sobre todo, en base a un análisis de casos en pueblos rurales de Brasil. En su texto principal muestra una y otra vez cómo los valores introducidos por el pentecostalismo son funcionales al desarrollo de las nuevas estructuras económicas y sociales propias de la modernidad. Por otro lado, se ocupa de describir cómo algunos integrantes de los estratos sociales bajos ascienden socialmente gracias a la incorporación de los nuevos valores (apego al trabajo, al ahorro y la austeridad) implicados en la conversión al pentecostalismo.

Las afirmaciones de Willems no tardaron en encontrar oposición. d'Epinay (1968), trabajando dentro de un marco conceptual similar, llegaba a conclusiones diferentes. El argumentaba que, en realidad, el pentecostalismo no era portador de la tradición protestante calvinista, y por lo tanto, los valores ascéticos conducentes al

ascenso social no estaban incorporados tan claramente en la moral pentecostal. d'Epina y admite que el pentecostalismo, al introducir algunas normas morales más o menos rígidas, permitiría algún tipo de mejora económica (sobre todo por su capacidad para combatir el alcoholismo y otro tipo de conductas 'desviadas'). Sin embargo, el pentecostalismo, más allá de estas normas morales no postula a la acumulación económica y al ascenso social como señales de la distinción divina. De esta manera, no impulsaría el ascenso social pronunciado de los conversos, sino apenas una mejora menor en la situación de sectores marginales.

Además de este punto controversial con Willems, d'Epina y centró su análisis en otra temática: el problema de la relación entre el pentecostalismo y la alienación social y política. El tema había sido parcialmente abordado por Willems y las conclusiones de los dos autores nuevamente fueron controversiales. d'Epina y sostenía que la doctrina y la vida congregacional pentecostal inducían a los miembros de las clases trabajadoras y pobres a 'refugiarse' en un mundo espiritual abstrayéndose del mundo social y político. Para d'Epina y esto implicaba renunciar a participar en los conflictos socio-políticos que podían representar un avance para los intereses de los sectores populares que eran los mayoritariamente involucrados en el pentecostalismo. Es decir, el pentecostalismo producía alienación de acuerdo a la definición marxista del término. Willems coincidía en que el pentecostalismo inducía a sus fieles a substraerse del mundo de la participación social y política. Sin embargo, para el esto no implicaba pasividad, sino una forma de protesta -simbólica- de los sectores subordinados de la sociedad frente a la corrupción y el clientelismo predominante en el mundo político brasileño de la época.

El debate sostenido entre Willems y d'Epina y se ha repetido muchas veces. Hoy en día podría reconstruirse, por ejemplo, en el contrapunto entre los trabajos de Stoll (1990) y Martin (1990; 1991) con los de Rolim (1977, 1985) y Bastian (1992, 1993). De todas formas no es este el lugar para hacer una exhaustiva reseña bibliográfica sobre las sucesivas respuestas que se han ofrecido a estas preguntas. Creo importante señalar algunas pocas que orientarán el análisis posterior. Una inflexión en el debate se produce con un cambio de perspectiva -que tiene en realidad paralelos en muchos ámbitos de las ciencias sociales- y que implica retomar a la propia visión del actor social como central al nivel de lo explicativo. En este cambio de perspectiva las preguntas de fondo no se modifican, pero el ángulo desde el que se elaboran las respuestas sí. Así, la doctrina y la

práctica pentecostal no se analizan tanto desde su vinculación con categorías teóricas étic -e.g. la concepción marxista de alienación, o los valores funcionales a la sociedad moderna- sino más vale en función de las percepciones y trayectorias de vida de los propios actores sociales involucrados en el proceso. La discusión girará en torno a los efectos concretos del pentecostalismo en la visión del miembro de la iglesia sobre su sociedad y en las consecuencias de la conversión para su vida cotidiana.

Este tipo de perspectiva en estudios de pentecostalismo tiene un número importante de representantes. No voy a analizar aquí a todos ellos, me concentro en dos que han hecho aportes significativos al tema puntual que aquí me interesa: la relación entre situaciones económicas de pobreza y las estrategias de supervivencia que el pentecostalismo permitiría. Un primer trabajo sobre el tema ha sido producido por Canales et al. (1991). Este trabajo está basado en el análisis de unas 500 biografías de conversos al pentecostalismo en Chile. La mayoría de las biografías analizadas eran de personas cuyas condiciones culturales y sociales les impedían realizar un proyecto biográfico acorde a los valores socialmente dominantes de consumo y éxito profesional. Esta imposibilidad, y la consecuente frustración que esto implicaba, inducía a las personas a incurrir en conductas desviantes que agravaban la situación objetiva de pobreza y la dimensión subjetiva de estigmatización y desvalorización social. Estos sectores encuentran en el pentecostalismo un sistema valorativo alternativo y cuestionador del orden imperante. El pentecostalismo cuestiona al consumo y al éxito profesional como la máxima aspiración individual, y en su lugar propone la devoción a dios y el esfuerzo evangelizador como máximas para la vida. La adopción de este nuevo sistema de valores que harían los conversos les permitiría recuperar su dignidad social y personal. Esto no solo tendría efectos en la autopercepción individual, sino que permitiría evitar las conductas desviantes y mejorar así la situación objetiva del converso. El estudio de Canales et al. parece sugerir que hasta cierto punto la estrategia de supervivencia implica también alguna forma de resistencia al orden social imperante. En este sentido, su tesis se opone a los cargos de alienación hechos por d'Epinay y adopta una visión más cercana a Willems -aunque no exactamente coincidente⁻².

Si bien el trabajo de Canales et al. muestra algunos efectos interesantes de la conversión al pentecostalismo, no alcanza a desentrañar claramente los mecanismos mediante los cuales eso se produce. Mariz (1990, 1994) logra una aproximación más

profunda a esta problemática. Según Mariz hay tres tipos de mecanismos por los que el pentecostalismo permitiría enfrentar las situaciones críticas producidas por la pobreza. Estos mecanismos son de tipo psicológico, cultural y material. En los mecanismos de tipo psicológico y cultural puede percibirse nuevamente cómo la estrategia de supervivencia implica también cierta resistencia al orden social dominante. Los **mecanismos psicológicos** actuarían, sobre todo, en base a lo que Mariz llama la 'legalidad' que la doctrina pentecostal otorga a los acontecimientos cotidianos. La legalidad se refiere a que en la doctrina pentecostal todo acontecimiento bueno o malo es parte de un plan divino del cual todo creyente forma parte. De manera que ninguna tragedia personal esta exenta de sentido, y siempre puede ser entendida como parte de una trayectoria que tendrá un final 'glorioso'. Esta visión genera resistencia psíquica a las situaciones de tensión propias de la pobreza que suelen derivar en conductas que reproducen la marginalidad: el alcoholismo, la violencia familiar, la depresión, etc. Los **mecanismos culturales** se refieren a la recuperación de la dignidad social frente a la desvalorización a que los pobres son sometidos en la sociedad de consumo. La recuperación de la dignidad social se produce porque en el discurso pentecostal todo creyente es 'hijo de Dios' y 'forma parte del plan divino'. Esta pertenencia le permite al 'perdedor' del sistema social dominante, sentirse un 'ganador' (o para ponerlo en términos pentecostales 'más que vencedor') en el sistema alternativo. Este mecanismo también implicaría una mayor estabilidad psíquica gracias a una recuperación de la autoestima. Los **mecanismos materiales** se refieren sobre todo a la asistencia concreta que puede recibirse a través de redes sociales horizontales y solidarias que se generan en la iglesia.

La debilidad central de este tipo de aproximación se encuentra en que en general no han dado cuenta de las posibles limitaciones que el pentecostalismo tendría como estrategia de supervivencia. Esto, a su vez, produce otras dificultades. Por un lado, la imposibilidad de explicar por qué, en algunos casos, el pentecostalismo no da respuestas a los problemas emocionales y materiales que trae aparejada la pobreza. Por otro lado, no ofrece explicaciones al hecho de qué después de algún tiempo son muchos los miembros de la iglesia que se retiran desilusionados de ella. Finalmente, la imposibilidad de explicar estos hechos, impide dar cuenta de las razones por las cuales el pentecostalismo permanece como una minoría, incluso entre los sectores entre los que su influencia sería tan benéfica. El problema tiene que ver, en gran parte, con la perspectiva misma desde la

que se han elaborado los trabajos. Al ver los procesos esencialmente desde la perspectiva del actor se tiende, implícitamente, a asumirlo como extremadamente crítico y racional, no vislumbrando claramente las posibles limitaciones y, por que no, errores de cálculo que comete. Por otro lado, estos trabajos han tratado de explicar por qué el pentecostalismo es atractivo, por esta razón, tal vez, han descuidado los casos y situaciones en que el pentecostalismo puede no ser atractivo, o no proveer soluciones -o proveer soluciones muy parciales y cortoplacistas- a las personas que participan en él.

No creo que se pueda avanzar mucho más en las discusiones planteadas hasta aquí en estos términos abstractos, propongo examinar ahora los procesos tal cual sucedieron en la Argentina de la década del ochenta para luego ver que podemos agregar a esta discusión a partir de lo que aprendamos de ellos.

LA ARGENTINA EN LOS OCHENTA: DESCENSO SOCIAL Y ASCENSO PENTECOSTAL

Descenso Social

El hecho de que la Argentina entró en un fuerte período recesivo, sobre todo a partir de 1976, y que esto afectó a las clases medias bajas y los pobres es algo conocido. Por este motivo haré una breve exposición del proceso, señalando solo algunos elementos significativos para los argumentos que sostendré más adelante. Algunos datos que ejemplifican claramente la recesión de los ochenta son el descenso del PBI -cayó un 20% entre 1980 y 1990- más un aumento significativo de la inflación, 200% de promedio anual hasta 1988 (Sábato, 1988:269) y el incremento del desempleo urbano -en un 275.3 %- y el sub-empleo -en un 38.8% (Monza, 1993:89). Esto proceso afectó a todo el cuerpo social, pero fue más contundente entre las clases medias bajas y los pobres. El impacto de la recesión en estos estratos sociales puede percibirse mediante la comparación de dos indicadores, la Línea de Pobreza (LP) que mide sobre todo el ingreso monetario de un grupo familiar, y las Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI) que registra, más vale, la acumulación de bienes en el tiempo.

Combinando estos dos indicadores Beccaria y Vinocour (1991) construyeron tres categorías de pobreza. i) Los **pobres estructurales**, que son aquellos que se encuentran

por debajo de la LP y que poseen además NBI. En la percepción de Beccaria y Vinocour, este sector de pobres esta constituido por aquellos que tienen ya una situación de pobreza y que no se encuentran en un proceso de movilidad social ascendente. ii) Los **nuevos pobres** (NuPo), son aquellos que pueden identificarse con las clases medias en descenso. Este sector esta compuesto por personas cuyos ingresos están por debajo de la LP, pero que no poseen NBI. De acuerdo a las características de los indicadores que hemos señalado, esto implicaría que son sectores que en algún momento contaron con buenas condiciones de ingreso -lo que les permitió no tener NBI- pero han descendido socialmente ya que sus actuales condiciones de ingreso se deterioraron al no alcanzar la LP. iii) Finalmente, los **pobres en transición** son aquellos que están por encima de la LP, pero tienen NBI. Esto implica personas con movilidad social ascendente, ya que cuentan con ingresos satisfactorios que les permitirían en el tiempo superar las NBI. Los efectos de la recesión de los ochenta en la estructura social argentina pueden percibirse viendo como evolucionan estos tres grupos. Entre 1974 y 1989, los hogares en pobreza estructural aumentaron del 3,2% al 13%, los pobres en transición decrecieron del 23% al 9,3% y los nuevos pobres aumentaron del 2,6% al 17,8%. Como resultado de este proceso, los pobres en general crecieron del 29% al 41% (Beccaria y Vinocour, 1991:22). El obvio empeoramiento de las condiciones de vida de estos sectores fue agravado, además, por un deterioro de los servicios prestados por el sector público, en especial educación, salud y previsión social (cf. Tenti, 1993; Gershanick, 1993; Bustelo, 1993).

Esta experiencia de descenso social material, fue acompañada -como lo decía antes- por transformaciones en los patrones de consumo, experiencias emocionales negativas y transformaciones en las relaciones familiares. En lo referente al consumo, los presupuestos familiares marcan una disminución en el gasto en recreación y esparcimiento, concentrándose en lo fundamental: alimentación y en la medida de lo posible educación y salud (Feijoo, 1993). En el plano emotivo aparecen afecciones psíquicas como la depresión y la ansiedad (Karol, 1993:273). Pero además, la percepción cultural tradicional de los sectores populares, en las que el trabajo aplicado, el esfuerzo, el ahorro y la educación llevaban al ascenso social son puestas en duda por la crisis. De esta forma, uno de los núcleos de sentido presentes en amplios sectores de la población Argentina de clases bajas es cuestionado por las nuevas condiciones. Se vacía así gran

parte del proyecto de vida del sector, que ve en esto reducida su dignidad (Barbieri et al. 1995).

Es importante señalar que frente a esta experiencia de descenso social los sectores afectados no permanecieron pasivos. Existieron diversos tipos de estrategia para resistir el descenso. Entre ellas podemos mencionar movilizaciones gremiales reclamando aumentos de sueldo y oponiéndose a la creciente precarización del empleo. También hubieron movimientos vecinales que resistían los aumentos impositivos e incluso la creación de comedores populares para enfrentar los problemas de alimentación durante los períodos más agudos de la recesión -por ejemplo la hiperinflación de 1989-. Entre las estrategias estuvo también la conversión al pentecostalismo que analizamos a continuación y que ha tenido sus ventajas y desventajas en comparación con las mencionadas anteriormente. Sobre el problema de las ventajas y desventajas comparativas del pentecostalismo como estrategia volveremos en las conclusiones.

Ascenso Pentecostal

Paralelamente a este proceso, aunque como veremos más adelante con algún grado de asociación, van expendiéndose los ministerios pentecostales. Las iglesias protestantes habían llegado al Río de la Plata entre los años 1850 y 1920. Los pentecostales fueron de los últimos en llegar y lo hicieron de la mano de inmigrantes italianos que se habían convertido en Estados Unidos y que luego emigraron al Brasil y la Argentina. El desarrollo de estos grupos fue lento en principio, en el censo nacional de 1960 (el último que inquiriere sobre identidad religiosa) solo un 2,6% de la población se declara protestante. La mayoría de estos pertenecen a comunidades de inmigrantes - alemanes, suizos, galeses- y a grupos aborígenes (Tobas y Mapuches) entre los cuales los pentecostales lograron muchos conversos. Según cálculos realizados por d'Epinay, en el período del 47 al 60 los protestantes se habían expandido a una tasa promedio del 4,06% anual (d'Epinay, 1970). De haberse mantenido el ritmo de expansión para el año 1990 los protestantes deberían representar alrededor de un 6% de la población argentina. Algunas encuestas muestran que, en realidad, para comienzos de la década los protestantes alcanzan entre un 9,2% y un 10% de la población (Roemers, 1992; Haime, 1994),

evidenciando que el ritmo de crecimiento se incrementó en algún momento entre los 60 y los 90.

La ausencia de datos censales a partir del 60 no permite medir cuando fue exactamente que se incrementó el ritmo de crecimiento de estos grupos. Sin embargo, hay claros indicios de que durante la década del ochenta se expanden significativamente. Si analizamos la evolución de los registros en el Registro de Cultos, podemos observar que entre 1979 y 1991 el incremento en el número de iglesias es del 190.1%, o sea casi se triplican (ver Tabla 1).

Otros indicios pueden encontrarse en un estudio hecho sobre la evolución del número de iglesias en la Capital Federal. El estudio muestra que había una iglesia pentecostal en 1920, 6 en 1950, 16 en 1970, 36 en 1980 y 120 en 1992 (Wynarczick y Semán, 1995:9), las cifras evidencian entonces un crecimiento del 233% en el número de iglesias pentecostales entre 1980 y 1992.

De lo enunciado hasta ahora puede deducirse entonces que en los ochenta hay un movimiento paralelo: por un lado, empeoramiento de la calidad de vida material, emotiva y familiar de los escalones más bajos de la estructura social Argentina; por otro, crecimiento del protestantismo, sobre todo en su versión pentecostal. Un primer indicio sobre la asociación de estos dos fenómenos puede encontrarse en la composición social del pentecostalismo. Roemers (1992) ha estimado que un 43,2% de los pentecostales pertenecen a las clases medias bajas y un 48% son pobres. Saracco (1989), analizando la composición social del pastorado pentecostal confirma la apreciación de Roemers (1992). Del total de pastores de 16 de los más importantes ministerios pentecostales, 44% trabajan en el mercado informal -sobre todo como albañiles-, y un 54% se reparte entre obreros, empleados y algunos maestros de escuela. Solo el 28% de los pastores concluyeron la escuela secundaria. Un segundo punto de asociación entre los dos procesos puede verse en el tipo de temáticas que son el núcleo del mensaje pentecostal. La unidad familiar, las enfermedades psíquicas como la depresión y la ansiedad, y la prosperidad económica son referencias obligadas de cualquier culto pentecostal que se precie. En esto queda en evidencia que los problemas que más frecuentemente afectaban al sector social en crisis, son también los que elegían los pentecostales para sus tesoneras predicaciones.³

La Doctrina Pentecostal y la Crisis Económica

Para entender mejor cómo es que el mensaje, y la congregación pentecostal en general, permiten estrategias de supervivencia frente a la crisis, es necesario ahondar un poco más en sus características. Si bien existen diferencias doctrinales y rituales entre iglesias que no voy a abordar aquí, puede decirse que lo que se llama la teología o doctrina de la guerra espiritual se ha vuelto preeminente en las iglesias pentecostales. Esta doctrina es bastante compleja y hay aspectos de ella que no presentaré en este texto, voy a concentrarme solamente en sus referencias a las temáticas mencionadas anteriormente: vida familiar, salud mental y física, y prosperidad económica. En la doctrina de la guerra espiritual se propone que los males de este mundo son causados por la intervención de fuerzas espirituales malignas, ya sea satanás o alguno de su legión de ángeles. Así la enfermedad, los conflictos familiares, la pobreza misma es explicada como consecuencia de la intervención de alguna de estas fuerzas en la vida de una persona. La solución a estos males proviene de la intervención de fuerzas celestiales de carácter benigno, es decir, dios, el espíritu santo, Jesús o un ángel. La intervención de estas fuerzas se logra mediante la oración ferviente durante las celebraciones religiosas. En estas oraciones, usualmente, se describe una batalla entre espíritus benignos y malignos, pidiendo a los primeros que liberen al creyente de las ataduras del mal -la enfermedad, la pobreza, los conflictos familiares-. Es durante estas oraciones que los miembros de las iglesias pentecostales entran en estados extáticos: cuando suceden los desmayos, los llantos incontrolables, la percepción de ver o tocar a dios o Jesús, etc.

Si bien a los problemas sociales se le asigna una 'causalidad espiritual', no debe llegarse rápidamente a la conclusión de que esta visión no permite la identificación de las causas sociales de las crisis familiares o la pobreza. Los predicadores suelen mezclar en su discurso elementos espirituales y sociales cuando enuncian estas causas. Lo que quiero decir con esto puede percibirse en el siguiente extracto de lo que decía un pastor pentecostal mientras oraba por la prosperidad económica de su congregación.

“Señor seguimos orando, seguimos pidiendo por estas vidas, por estas familias, por esta gente que esta aquí hoy. Queremos pedirte por la prosperidad de estos hogares, para estas personas, para los que están sin trabajo Señor, Dios ayúdales

en su necesidad, *reprendemos el espíritu de pobreza, el espíritu de avaricia de aquellos que más tienen y que afecta a estas vidas. Reprendemos el espíritu de avaricia que afecta a aquellos que dan trabajo y a los que nos gobiernan.* Dios bendice a tu gente y hazlos prosperar. Dios, mira a estas familias, mira a estos hombres, ayúdalos Señor a enfrentar la necesidad, ayúdalos a alimentar a sus hijos, ayúdalos para que puedan terminar sus casas a aquellos que están construyendo....”

La doctrina pentecostal referente a los problemas de salud, económicos o familiares, no se agota en estas referencias a la 'guerra espiritual', tiene también otras facetas. Además de invocar fuerzas espirituales, existen elementos doctrinarios en el pentecostalismo de los cuales se suelen extraer consejos prácticos para la resolución de los problemas ya mencionados. Esta doctrina contiene muchas veces elementos que provienen de aquel protestantismo europeo del Siglo XVI descrito por Max Weber (1977): es decir, el apego al trabajo, el ahorro, el comportamiento ascético y la vida familiar ordenada. Por otra parte, integran esta doctrina también elementos que refieren a la vida comunitaria. En esto ocupa un lugar preeminente la metáfora bíblica de la iglesia como un cuerpo y de cada miembro de la misma como indispensable. Así, los pentecostales suelen percibir a los demás miembros de su congregación como 'hermanos', uniéndolos fuertes lazos de solidaridad mutua entre los cuales fluye la asistencia. De esta manera el pentecostalismo ofrece dos nuevas respuestas a las crisis personales provocadas por la recesión económica: por un lado, impulsa a mantener una conducta de racionalidad económica que puede resultar funcional para aquellos que 'deben ajustarse el cinturón'; por otro, permite la recomposición de la vida familiar dada la centralidad que le otorga a la misma. A esto se agrega la percepción comunitaria mencionada, que hace funcionar a la congregación como una red solidaria en momentos de crisis.

Finalmente, conviene resaltar también que la doctrina pentecostal contiene elementos que conforman un núcleo dador de sentido, funcional para aquellos a quienes la crisis les había quitado mucho de los incentivos de vida. Quienes se vuelven pentecostales son llamados 'hijos de dios', se les avisa que como tales dios tiene un plan de vida específico para ellos y se les encomienda la nada modesta tarea de salvar a los demás miembros del género humano. Los pentecostales se consideran portadores de la 'buena nueva de salvación'. Este proyecto religioso se vuelve, entonces, un nuevo núcleo de

sentido que sustituye, aunque sea de manera momentánea y parcial, al tradicional proyecto de asenso social que debe ser abandonado o diferido debido a la recesión. Para poder entender mejor el impacto del mensaje en aquellos que se encuentran con la crisis, consideremos el tenor emocional que contiene el siguiente mensaje presentado por un pastor a su congregación.

1

Notas

¹ Estos efectos de la recesión sobre la cultura del trabajo argentina han sido documentados por Feijoo (1993), Halperín (1993), Karol (1992) entre otros. Más adelante se proveerá un análisis más detallado de este proceso.

² La percepción de que las estrategias de supervivencia de sectores populares pueden implicar formas de resistencia al orden social dominante es común con estudios que exceden el ámbito de los pentecostales y de América Latina. Los estudios sobre estrategias de supervivencia suelen proponer dos mecanismos centrales. Uno de los mecanismos consistiría en el afianzamiento de lazos solidarios necesarios entre los sectores marginados, normalmente insertados en la economía informal, para mantener cierta estabilidad económica. Este tipo de estrategia funciona estrechando las redes sociales de manera tal que actúen como redes de salvataje en momentos económicamente críticos. Ciertas normas morales que funcionarían entre los sectores populares como el compadrazgo, el amiguismo, etc. estarían asociadas a esta estrategia (Lomnitz, 1989). El análisis de este tipo de estrategia para el caso específico de los pentecostales podrá verse en lo que Mariz (1990, 1994) llama las estrategias materiales de supervivencia. Otros mecanismos de supervivencia -donde la resistencia puede verse más claramente- residirían en la capacidad de los valores culturales populares de cuestionar y sacar ventajas parciales al orden dominante. Como lo dice Hobsbawn, “trabajar el sistema para lograr la desventaja mínima” (Hobsbawn, 1973 [en Scott, 1985: xv]). Este tipo de estrategia implica establecer ciertos valores sociales que otorguen a los sectores populares ventajas relativas en la negociación con los jefes laborales normalmente pertenecientes a estratos

“Ustedes son hijos de Dios, a todos ustedes que están aquí hoy Dios les ha llamado para servirle. Dios tiene un plan personal para ustedes, por eso están aquí. Por eso no deben temer; como dice la Biblia: ni aún en valles de sombra, en los peores momentos de la vida, teman. Dios sabe lo que hace, Dios sabe por qué ustedes están pasando eso. Lo que nunca deben olvidar es el plan de salvación, ustedes deben respetar a Dios y obedecerle y el mandato principal que tienen de El es dar la buena nueva de salvación, salir a evangelizar, llamar a aquellos que todavía no han escuchado el mensaje para que no quede uno en el mundo sin saber lo que Dios tiene preparado para el...”

Este núcleo de sentido, si bien está armado inicialmente en función de un proyecto religioso, no está exento de referencias sociales particularmente significativas para los sectores a los que está referido. Considérese el siguiente extracto de un culto, algo que el mismo pastor que decía lo anterior agregó al anunciar la necesidad de recaudar fondos para extender el templo.

“Yo sé que acá somos todos trabajadores, nadie puede hacer un cheque y decir: 'tome pastor aquí tiene', todos debemos dar con sacrificio. **Pero no solamente los**

sociales más altos. Otra estrategia de este tipo consiste en la constitución de sistemas valorativos alternativos a los dominantes en donde los perdedores del sistema dominante puedan sentirse reconocidos. Esto podrá verse para el caso del pentecostalismo en el análisis de Canales et al. (1991) y en las estrategias 'psicológicas' y 'culturales' que menciona Mariz (1990, 1994).

³ Debe notarse aquí que temáticas como la prosperidad económica y la salud siempre constituyeron núcleos de la doctrina pentecostal. De manera que la doctrina pentecostal se encontraba originalmente bien pertrechada para enfrentar la problemática de los afectados por la crisis. De todas maneras, también es cierto que estos elementos doctrinarios fueron enfatizados durante el período, y otros como la santificación y la importancia de la vida congregacional perdieron espacio en el discurso. Para algunos autores esta tendencia a enfatizar algunos elementos y desvalorizar otros da lugar a una nueva forma de pentecostalismo: el 'neo-pentecostalismo' (Frigerio, 1994:12).

que tienen plata pueden hacer cosas, nosotros, los trabajadores, también podemos hacer cosas para gloria de Dios.”

Si bien lo mencionado hasta aquí sugiere algunos indicios de cómo estos elementos pueden intervenir en el caso de personas sufriendo crisis económicas, emocionales, familiares y de salud, no dan muestra acabada del hecho. En la siguiente sección incluyo algunas historias de vida donde esto se podrá apreciar más acabadamente.

Crisis y Conversión en Historias de Vida

Las historias que presentaré en esta sección, así como los extractos de predicación presentados más arriba, fueron recopiladas durante el trabajo de campo que realicé entre los años 1992 y 1995 en un barrio obrero del partido de Merlo. Durante ese período recopilé unas 65 historias de conversión y observé regularmente las actividades de la congregación Pentecostal más grande de la zona. Para fines comparativos también hice observación en otras dos iglesias pentecostales del barrio y ocasionalmente asistí e hice entrevistas en congregaciones mayores radicadas en la Capital Federal. Otro tipo formas de comparación presentes en el análisis se darán en función de información sobre las organizaciones políticas y vecinales del barrio que recopilé durante una investigación realizada en el mismo barrio y comenzada en 1989.

Las historias de vida que presento aquí tienen algunos rasgos en común con el 73,2% del resto de las historias recolectadas. Estos son: que los conversos provienen de un catolicismo no practicante, que se convierten entre 1980 y 1989 en un contexto de crisis personales que se asocian a problemas económicos, familiares o de salud y que pertenecen en general a sectores pobres o de las clases medias bajas. El promedio de ingresos familiares de los entrevistados es de \$600, oscilando entre los \$300 para aquellos en peor situación y \$1200 para los que mejor se encuentran. El 56.1% de ellos sufre también de necesidades básicas insatisfechas, sobre todo por falta de infraestructura urbana y solo el 24% han asistido en algún momento a la escuela secundaria⁴.

Julio y Marta

Julio, uno de mis primeros informantes durante el trabajo de campo en Merlo, se había convertido al pentecostalismo durante un momento de crisis familiar. La crisis, en los años 1986 y 1987, se produjo porque había empezado a decaer el taller de chapa y pintura de automóviles que tenía en su casa. Para compensar las pérdidas, su esposa Marta había empezado a trabajar en un taller de costura unas 10 hs por día. La carga laboral sumada a la mala situación económica sumía a Marta en profundas depresiones. Julio no toleraba la actitud de Marta, solía volverse agresivo y en reiteradas ocasiones se ausentó de la casa por varios días. No soportando más la situación Marta decidió abandonar la casa, aunque ocasionalmente seguía viéndose con Julio que quedó a cargo de sus hijos. En este contexto de desunión familiar, Alberto y Carlos (los hijos de Julio y Marta) primero fracasaron y luego abandonaron la escuela secundaria.

Con la familia desunida y para tratar de superar sus problemas Julio y Marta acudieron a diferentes especialistas religiosos. Se acuerdan de haber consultado a curanderos, a País y Mais de Santo Umbanda y finalmente Marta, tras primero haberse conmovido con un programa de televisión evangélico, guió a la familia a la iglesia pentecostal. Cuando relatan el proceso de conversión es posible percibir como fueron actuando los diversos elementos doctrinales y comunitarios que mencioné más arriba.

⁴ Robbins (1991:14) -entre muchos otros- ha señalado lo que puede ser un problema importante en la utilización de 'historias de conversión' como estrategia de investigación. El problema es que estas historias son reconstrucciones a posteriori hechas por el converso, y por lo tanto influenciadas por los estereotipos presentes en el grupo al que se incorpora. En este sentido el riesgo predominante en los casos expuestos aquí es que los relatos sobre crisis familiares y recuperación posterior responda a un modelo estereotipado presente en la institución y no a acontecimientos reales. Siguiendo las recomendaciones de Warner (1991) para controlar la posible influencia de los estereotipos sobre los relatos utilicé principalmente dos estrategias: i) Controlé las historias a través de la observación directa de los casos; ii) además de los relatos de los conversos en si, entrevisté a otras personas cercanas al converso para verificar la versión que este me daba. Esto me permitió constatar, por ejemplo, que efectivamente los conversos habían enfrentado situaciones críticas al momento de la conversión y que la incorporación al grupo religioso efectivamente había ocupado un lugar central en la búsqueda por superar el conflicto.

Marta la primera vez que se acercó a la iglesia pentecostal lo hizo todavía sin saber muy claramente de qué se trataba: 'Pasábamos con el auto y le dije a Julio, pará quiero entrar a esa iglesia, y si Dios existe quiero que me lo demuestre'. Según el relato de Marta al entrar y mientras el pastor oraba por las familias desunidas (una oración en la línea de la guerra espiritual descrita más arriba) sintió un 'toque de dios' y cayó desmayada al piso. Esta experiencia religiosa le hizo confiar en el pastor y Marta empezó a aceptar sus visitas a la casa y los consejos pastorales. Estos seguían algunos de los elementos doctrinales mencionados antes, la necesidad de mantener la familia unida, de hacer una administración cuidadosa de los recursos económicos, etc. También les fue mencionado el hecho de que no debían desesperarse en momentos malos ya que Dios cuidaba de todos sus hijos y toda situación difícil tenía una solución favorable por ser parte del plan divino. De acuerdo a Marta la intervención del pastor les permitió ir superando la situación.

“Julio se empezó a calmar porque entendió que Dios tenía algo guardado para él, y que no tenía que desesperarse, no te digo que fue un cambio de un día para el otro, pero el pastor le fue hablando y la situación fue cambiando y yo decidí volver porque vi que había esperanza.”

Además de esta ayuda 'espiritual', los 'hermanos' de la congregación empezaron a buscar un nuevo trabajo para Julio. Luego de unos 6 meses de espera finalmente Julio consiguió un trabajo estable. Pero Julio en esos 6 meses debió también controlar su ansiedad para no recaer en la agresión y la violencia.

“Oraba con fé y esperaba el momento del Señor, porque te digo la verdad que a veces mientras esperaba me daban ganas de tirar todo y volver a lo de antes. Pero Marta me agarraba y me decía: 'no oremos, tené esperanza' ”.

Finalmente Julio encontró un trabajo efectivo por medio de contactos que había hecho otro miembro de la congregación. Según dice Julio:

“Ahora estamos bien, no somos ricos ni nada, vivimos al día pero estamos mucho mejor que antes, además aprendimos en la iglesia que somos todos hijos de Dios y

ser rico no es importante. Lo importante es ser un buen cristiano. Antes por ahí me sentía menos que otro que tenía más, y eso me hacía mal porque en parte por eso venía a casa como venía: con rabia, con bronca. Ahora sé que no hay ninguna razón para eso.”

El gradual mejoramiento en la situación familiar también se tradujo en mayor estabilidad emocional en Marta que dejó de caer en pozos depresivos y que por otra parte, para su alegría, dejó de trabajar.

“Yo pensé que iba a tener que trabajar todo el resto de mi vida, pero por suerte ya no lo necesitamos y puedo quedarme en casa ocupándome de las cosas del hogar.”

Gustavo

Gustavo tuvo sus primeras experiencias con el pentecostalismo en 1973, sin embargo esta primer aproximación fue breve, después de estar en la iglesia un año dejó de asistir regularmente. Durante doce años, hasta el 1987, asistía ocasionalmente a alguna de las campañas masivas de evangelistas famosos. En 1987 sus negocios empezaron a deteriorarse. Gustavo había sido siempre comerciante, a veces como empleado vendiendo ropa en negocios del barrio de Liniers, y luego instalándose una verdulería por cuenta propia en el 1984. Durante los primeros años su nuevo negocio había funcionado relativamente bien, pero en el 87 empezó a tener problemas. De una manera muy similar al caso de Julio y María, los problemas económicos empezaron a traducirse, por un lado, en estados de ansiedad y stress y, por otro, en conflictos conyugales. En estas circunstancias Gustavo retomó su militancia religiosa en la congregación pentecostal.

Según el propio Gustavo, el hecho de que le fuera mal en el negocio: 'era un llamado de atención del Señor porque había descuidado sus cosas'. Si bien Gustavo no dio detalles de cómo y por qué, si afirma que volver a la iglesia le permitió recuperar la tranquilidad personal y la armonía familiar. Por otra parte, sus negocios también mejoraron. Después de reintegrarse a la iglesia, los otros miembros de la congregación (que cuenta aproximadamente con unas 1000 personas) por sugerencia de los pastores, pero también como gesto espontáneo de confraternidad, empezaron a comprar, sobre todo, en el negocio de Gustavo permitiéndole una cierta mejoría económica. La militancia

religiosa de Gustavo se incrementó al ritmo de sus ventas hasta llegar a ser uno de los pastores de la congregación. Por este trabajo recibía un sueldo que le permitió mejorar más aún su precaria situación económica. Con este apoyo logró avanzar y en el año 1993 mudó su comercio a un lugar más céntrico. Paradójicamente, esto trajo conflictos para Gustavo. Las nuevas demandas de un negocio más grande y con mayor número de clientes entraban en conflicto con su actividad pastoral, la cual comparativamente había dejado de ser redituable. Por este motivo en el momento de la entrevista Gustavo estaba en proceso de dejar la iglesia y el pastorado. Durante los últimos tres meses de trabajo de campo, Gustavo nunca asistió a la iglesia. Veamos cómo lo explicaba el.

“Si tengo mi propio trabajo entonces estoy limitado, no puedo hacer lo que hacía antes. Tengo que elegir, o el trabajo o el pastorado, pero las dos cosas juntas no van. Así que los motivos para dejar el pastorado tienen que ver, diría yo, con mi casa y mi familia. Porque todavía no terminé de hacerme la casita y con el salario que me da la iglesia es solo para sobrevivir, no podés hacer ningún progreso...”

Este párrafo final presentado por Gustavo muestra, como lo señalaremos en detalle más adelante, una limitación a las estrategias que permite el pentecostalismo. En un punto del ascenso social los costos de participar en la red social pentecostal tienden a superar los beneficios. En este contexto la estrategia de dejar la iglesia para tener más tiempo que invertir directamente en el trabajo parece volverse más efectiva en términos de prolongar el ascenso social.

Alicia

De los casos presentados hasta aquí el de Alicia es el que representa tal vez más claramente el descenso de la clase media baja. Su padre era empleado de Segba, debido a un ataque cardíaco debió dejar su trabajo y transformarse en pensionado. Hasta ese momento Alicia y su familia habían vivido en Ramos Mejía, en el primer cinturón urbano de Buenos Aires, un barrio de clase media. Al hecho de que el padre de Alicia debió pasar a ser pensionado se sumó el que uno de sus tíos perdió su trabajo y pasó, junto con su esposa, a vivir con la familia de Alicia. La pensión empezó a no ser suficiente para mantener el nivel de vida anterior. La familia de Alicia empezó a sumar deudas con la

compañía de gas, y de distintos tipos de impuesto al punto en que se encontraba en riesgo de que la casa saliera a subasta pública. Para evitarlo Alicia y su familia vendieron la casa y compraron otra en un barrio más modesto. Con la diferencia de precio entre las casas pagaron parte de la deuda. Al tiempo el padre de Alicia cobró una indemnización por la enfermedad. Sin embargo, no la utilizó para terminar de pagar las deudas contraídas, sino que hizo algunas reformas en su casa. Las deudas se siguieron acumulando y después de un tiempo resurgió el riesgo de que la casa fuera rematada en una subasta pública. Nuevamente la solución fue la venta de la casa y la mudanza a una vivienda y un barrio aún más humilde.

Cuando conocí a Alicia vivía con su hermana, su sobrino y sus padres en una casa precaria, con una sola habitación. Había empezado a asistir a la Iglesia Pentecostal al poco tiempo de llegar al barrio en 1983. Su primera motivación fue la de tratar de salir de la depresión que la situación familiar le causaba: 'estaba muy deprimida, además no conocía a nadie en el barrio y esa era una buena manera de entrar en contacto, en la Iglesia'. Según dice Alicia ir a los cultos le devolvió alegría.

“Son alegres, cantamos y además ahora se que dios tiene un plan para mi. Si estoy pobre ahora no es para tanto por que para dios todos somos iguales, no importan pobres ni ricos, y además yo sé que a la larga me va a ayudar.”

En contraste con otros casos, si bien Alicia recibió cierta ayuda para enfrentar su estado emocional, no han aparecido tan claramente respuestas a su situación económica. No es que los otros miembros de la congregación no intentaran ayudar a la familia de Alicia, sino que los recursos congregacionales son limitados.

“Al principio cuando estábamos muy muy mal nos acercaron algunas cajas de arroz, aceite, así... mercadería. Después ya no necesitamos. Ahora nos vendría bien un buen trabajo, y los hermanos, algunos, me consiguieron para limpiar en casas y eso, pero eso no vale mucho la pena porque entre los viajes y todo no hacés una gran diferencia. Algo que realmente nos pueda cambiar la situación.”

Manuel y Eunice

Los casos presentados hasta aquí tienden a mostrar el lado más favorable del pentecostalismo como estrategia de supervivencia. Sin embargo, como enunciaba más arriba, no siempre involucrarse en el pentecostalismo resulta en una salida favorable a los problemas familiares. Uno de los casos en que pude apreciar esto es en el caso del matrimonio de Manuel y Eunice. Cuando conocí a Manuel y Eunice hacia aproximadamente un año que Manuel estaba desempleado y seis meses que el matrimonio había comenzado a asistir a la congregación pentecostal. Debido al desempleo de Manuel, Eunice había empezado a trabajar como empleada doméstica para colaborar en el mantenimiento del hogar. La situación producía conflictos familiares constantes. Estos se originaban en la situación de incertidumbre que los magros ingresos conseguidos por Eunice producían, y además en el sentimiento de inferioridad y frustración que producía en Manuel el hecho de haber perdido el rol de proveedor dentro del hogar y con eso parte de su autoridad. Fue justamente la necesidad de resolver estos conflictos la que había impulsado a Eunice y Manuel a asistir a la iglesia pentecostal en la que hice trabajo de campo. Cuando Eunice y Manuel plantearon el problema que enfrentaban a los pastores de la congregación la respuesta fue la de recomendar oración y fé en dios. Además, los pastores anunciaron durante un culto la necesidad de Manuel de conseguir empleo y estimularon a los miembros de la congregación a que ocasionalmente colaboraran con ellos acercándoles comestibles.

Aunque la congregación hacía esfuerzos por encontrar un trabajo para Manuel, solo encontraban changas esporádicas que no resolvían el problema de fondo. Eunice solía preguntar al pastor que se ocupaba de su caso por qué Manuel no encontraba trabajo estable, en sus palabras 'por que dios no ayuda a Manuel a ganarse el pan como dice la Biblia'. Intentando justificar la falta de respuestas definitivas el pastor normalmente respondía que el problema era seguramente que Manuel no tenía suficiente fé en dios. Esto solía dar origen a recriminaciones por parte de Eunice que agravaban la sensación de frustración y pérdida de autoridad en Manuel. Esto, por supuesto, profundizaba el conflicto en lugar de atemperarlo. Al cabo de casi un año de estar en la iglesia, el conflicto terminó en la disolución del matrimonio.

CONCLUSIONES: LAS ESTRATEGIAS PENTECOSTALES DE SUPERVIVENCIA Y SUS LIMITES

En las historias de vida presentadas anteriormente puede verse cómo tienen lugar algunas de las estrategias mencionadas en las primeras páginas del trabajo. Julio y Marta, por ejemplo, desarrollan el tipo de mecanismos psicológicos, materiales y culturales de supervivencia mencionados por Mariz (1990, 1994). En el plano psicológico, las experiencias religiosas que se producen en la iglesia, crean en Julio y Marta la certeza de la existencia de dios y los hace percibirse como sujetos de un plan sagrado en el que cada evento toma sentido. De una manera similar a la descrita por Levi-Strauss (1963), la eficacia del relato pentecostal reside en otorgar sentido a los eventos malos, como un momento del conflicto entre el bien y el mal. Los relatos concluyen con la supremacía del bien, creando esperanzas en los que en ese momento son víctimas de las fuerzas del mal. La 'eficacia' de esta estrategia simbólica puede verse en que Marta, después de la experiencia religiosa, va saliendo de su depresión. La misma estrategia es utilizada por Julio para controlar la ansiedad mientras esperaba por un nuevo trabajo que otros miembros de la congregación le estaban buscando. La reducción de la tensión personal que produce la esperanza de un desenlace positivo permite mayor armonía familiar, contribuyendo, aunque más no sea, a un mejoramiento marginal de las condiciones de vida de Julio y Marta. Otro elemento que permite paliar la crisis es el rol de mediador que asume el pastor en los conflictos familiares. La mediación se realiza en los términos del protestantismo ascético mencionado anteriormente, es decir la recomendación de mantener la familia unida y de desarrollar una conducta económica racional.

En el plano cultural también puede verse cómo tiene lugar una estrategia de recuperación de la dignidad social: Julio afirma que si bien él no es rico, es un hijo de dios, por lo cual no tiene que sentirse menos que nadie. Esto es también un elemento que alivia tensiones y fuentes de depresión originadas por situaciones de marginalidad. Finalmente, puede verse como se desarrollan estrategias materiales: la red social creada por la congregación es la que le permite a Julio encontrar un nuevo trabajo. Es interesante notar que existe un claro correlato entre lo que sucede en estas historias y los énfasis marcados en la doctrina y el rito que aparecen durante las celebraciones religiosas. Como puede verse en algunos de los extractos de predicaciones reproducidos más arriba, la idea

de que los trabajadores y los pobres, son también valiosos y 'pueden hacer cosas' o la idea de un plan sagrado en el que todos los eventos forman parte de un conjunto que tendrá un final positivo, son elementos recurrentes en el discurso y en los ritos pentecostales. Esto, como vemos, tiene un impacto significativo en la historia personal de los afectados por la crisis.

Los otros casos presentados dan una idea de que las estrategias encontradas por Julio y Marta no se producen solo excepcionalmente. Son varios los casos donde puede verse cómo la integración a la congregación permite recuperar la estabilidad emocional, y la red social que constituye la congregación brinda soluciones prácticas a la crisis económica que algunos miembros de la congregación enfrentan. De todas formas los casos presentados también demuestran los límites al tipo de asistencia que provee la congregación. Los casos de Alicia y Gustavo indican que la asistencia material, por redes, que provee la congregación pentecostal tiene -al menos- dos tipos de límites. Como ya lo había argumentado Roberts (1968), las redes sociales pentecostales son agentes de movilidad social ascendente en casos de extrema marginalidad. Cuando se ha alcanzado ya un cierto nivel de desahogo económico, las demandas de participar en esas redes sociales pueden superar los beneficios. El caso de Gustavo ejemplifica lo descrito por Roberts (1968). Las redes sociales pentecostales fueron beneficiosas para Gustavo durante la consolidación de su comercio, una vez establecido las demandas de tiempo y dedicación exigidas por la participación en la congregación tenían costos económicos negativos para él. En estas circunstancias invertir más horas de trabajo directamente en su comercio aparece como una estrategia de mayor rendimiento. El caso de Alicia ejemplifica otro tipo de limitación. Como la red social pentecostal esta compuesta por personas de escasos recursos, la asistencia capaz de proveer es solo útil en casos de extrema necesidad. Los trabajos o el tipo de asistencia monetaria o en especie más frecuentemente conseguidas a través de ella no son nunca de un alto valor económico, simplemente porque los miembros de la congregación no tienen acceso a ese tipo de recursos.

De manera que vemos que existen dos tipos de limitación a las estrategias materiales: i) La relación costo beneficio de participar en redes sociales pentecostales es solo favorable en casos de extrema necesidad. Cuando se ha superado el escalón más bajo de la estructura social, y se intenta ascender más arriba en ella, las demandas de participar en la red tienden a superar los beneficios. El caso de Gustavo parece sugerir que en esas

circunstancias se vuelve una estrategia más efectiva la de invertir más horas en el trabajo, que la de mantener una intensa dedicación a la vida congregacional. ii) El tipo de recursos obtenidos a través de la red nunca son de alto rédito económico porque en general el sector que compone la congregación no tiene acceso a este tipo de recursos.

Además de estas limitaciones en la asistencia material, puede deducirse de lo expuesto anteriormente ciertas limitaciones a las estrategias culturales de supervivencia. Si bien aparecen elementos de crítica social y reivindicación sectorial en el discurso pentecostal, estos elementos no invocan acciones concretas. En este sentido, la protesta social implícita en la doctrina pentecostal permanece, sobre todo, en el plano discursivo. Notando este hecho Willems (1967) y Rolim (1985) la han definido como una 'protesta simbólica'. Si comparamos esta estrategia con los movimientos vecinales en contra del alzamiento de las tarifas impositivas o las ollas populares en la hiperinflación de 1989, podríamos afirmar que, en cierto plano, otras estrategias resultaron más efectivas.⁵ En cuanto a las relaciones de género, puede verse otra limitación que se evidencia al contrastar los casos de Julio y Marta con los de Manuel y Eunice. La reconstitución de la armonía familiar que realizan los pentecostales suele seguir la estrategia de restaurar la tradicional división del trabajo entre hombre y mujer. Para los pentecostales en general, el lugar de la mujer es esencialmente el hogar, y el del hombre el mercado de trabajo.⁶ Este discurso resulta, al menos, parcialmente adecuado en casos como los de Julio y Marta donde la solución permite que la mujer salga del mercado de trabajo y se restituya la división del trabajo tradicional. Parece tener menos que decir en los casos en que esto no es posible -como sucede con Eunice y Manuel- ya que la mujer debe permanecer en el mundo del trabajo, lo que fue muy frecuente en la década del ochenta en la Argentina dando lugar a familias cuyo organización se contradice con el ideal propuesto por la doctrina pentecostal (Jelin, 1994; Geldstein, 1994).

Además de estos límites culturales y materiales, existen claros límites en referencia a los mecanismos psicológicos como puede notarse en el caso de Manuel y Eunice. Los límites a las estrategias psicológicas se manifiestan, sobre todo, cuando después de un período prolongado de militancia religiosa los problemas que guiaron inicialmente al converso hacia la congregación no encuentran solución. Este tipo de experiencias ponen en cuestión la doctrina pentecostal de que todo evento forma parte del plan de dios, y que circunstancias negativas tendrán al final soluciones favorables. En pos de mantener la

plausibilidad del discurso los pastores pentecostales suelen culpar al creyente de su propia desgracia incrementando así la tensión en una situación ya de por sí crítica. En el caso de Manuel y Eunice se ve claramente como al culpabilizar a Manuel de falta de fé se generan nuevas dinámicas de confrontación en la pareja y se agravan los sentimientos de inferioridad de Manuel. Eso colabora al negativo desenlace final del conflicto.

Creo que de lo expuesto hasta aquí emerge una imagen compleja del pentecostalismo como estrategia para enfrentar situaciones económicas desfavorables. En general podría decirse que el pentecostalismo se muestra más eficaz en situaciones que pueden enfrentarse individualmente. En ese sentido, los mecanismos de fortalecimiento psíquico a través de la consolidación de la autoestima y las redes solidarias pentecostales parecen bastante efectivos para salir de crisis biográficas coyunturales. De todas formas habría que señalar dos limitaciones en este plano: i) las estrategias presentes en el pentecostalismo son más útiles para los momentos más agudos de la crisis o personas en marginalidad extrema que para quienes han superado -aunque sea levemente- los escalones más bajos de la estructura social. ii) En el caso de las relaciones familiares el pentecostalismo parece más preparado para restituir las relaciones tradicionales que para favorecer el surgimiento de las 'nuevas familias' que el mercado de trabajo parece requerir.

Si como decíamos antes, el pentecostalismo es una estrategia relativamente eficaz a nivel individual, su eficacia se ve reducida cuando conviene enfrentar los problemas en forma comunitaria. El pentecostalismo confronta con el orden dominante sobre todo en el plano simbólico, es menos proclive a llevar esa confrontación simbólica al plano de la acción concreta. Como lo hemos argumentado la confrontación simbólica pentecostal tienen una dimensión en la que es eficaz, pero esta eficacia se produce predominantemente en términos de la percepción personal. En este sentido otras organizaciones vecinales - entre las cuales también se pueden contar organizaciones religiosas- parecen ser más efectivas cuando la confrontación es más eficaz en el plano concreto y comunitario que en el personal. Esto, en realidad, no debería llevarnos a una percepción negativa -ni tampoco positiva- del pentecostalismo. Simplemente se debe reconocer que, como lo dicen Emirbayer y Goodwin 'las formaciones culturales son significativas porque al mismo tiempo posibilitan y restringen a los actores históricos.' (1994:1440 - mi traducción D.M.).

Tabla 1 Evolución de registros en el Registro de Cultos

Año	Pentecostales/	Protestantes/	Afrobrasileñas/	Espiritistas/	judíos
1979	596	48	7	186	64
1983	933	60	115	294	100
1987	1359	73	310	355	103

⁵ En el momento de mayor expansión del pentecostalismo tuvieron lugar protestas en contra del aumento de tarifas impositivas, estos movimientos lograron atemperar el alza y disminuir las sanciones a quienes no pagaban sus impuestos. Otros ejemplos en que estrategias diferentes a las asumidas por la iglesia pentecostal se mostraron más efectivas en lo concreto pudieron vislumbrarse durante la hiperinflación de 1989. En esa ocasión fueron varias las instituciones vecinales -escuelas, sociedades de fomento, capillas católicas, congregaciones protestantes no pentecostales- que organizaron comedores populares intentando paliar los problemas de alimentación -sobre todo entre los niños- que se producían. Esto evidencia las limitaciones de las redes informales que actúan como proveedoras de asistencia en el pentecostalismo: Pueden funcionar cuando las necesidades se plantean como casos aislados en la congregación, tienden a ser menos eficaces cuando las demandas se generalizan entre la población y se requiere una acción más coordinada y orgánica. De todas formas no se debe tener una visión demasiado simplificadora en este sentido, ocasionalmente los pentecostales pueden participar de acciones colectivas, y en términos simbólicos muchas veces expresan demandas sectoriales mucho mejor que las identidades partidarias donde prima el clientelismo. De todas formas, aunque la imagen debe ser necesariamente matizada, diversos estudios (Ireland, 1991; Ossa, 1991) dejan bastante claro que para los pentecostales es, en general, problemático emprender acciones sistemáticas de reivindicación sectorial, incluso en el caso de demandas que están presentes en su propia congregación y que, lejos de ser imposible de canalizar por cualquier institución religiosa, son tenidas en cuenta por otras iglesias -de hecho fueron varios los miembros de iglesias pentecostales que acudieron a comedores organizados por otras iglesias (católicas y protestantes no pentecostales) durante la hiperinflación de 1989-.

⁶ Este tema ha sido analizado con mayor profundidad por Brusco (1986, 1995) para el caso colombiano, y por Tarducci (1994) para el caso Argentino. Ambas han señalado que

1991	1729	90	378	381	104
------	------	----	-----	-----	-----

Fuente: Registro de Culto

la restitución de la armonía familiar implica una mejora relativa de la situación de la mujer en familias con alta conflictividad. De todas formas queda implícito en esos análisis que el efecto benéfico del pentecostalismo con relación a la situación de la mujer solo tiene lugar en contexto de grandes conflictos y en función de actitudes machistas extremas, el análisis debe ser otro en contextos de menor conflictividad y actitudes mas atemperadas.

Bibliografía

Barbieri, E.; De Castro, R. y Koldorf, A.

- 1995 La precarización del trabajo y la desestructuración de la identidad de los nuevos pobres. Trabajo presentado en las V Jornadas de Antropología (Merco) Sur. Porto Alegre, Brasil.

Bastian, J. P.

- 1992 Les protestantismes Latino-Américains: Un objet a interroger et a construire. *Social Compass*, Vol. 39 (3), pp. 327-354.
1993 The metamorphosis of Latin American Protestant groups. *Latin American Research Review*, Vol. 28 (2), pp. 33-61

Beccaria, L. y Vinocour, P.

- 1991 *La Pobreza del Ajuste o el Ajuste de la Pobreza*. Buenos Aires: Unicef. (Documento de Trabajo N° 4)

Brusco, E.

- 1986 'Colombian Evangelicalism as a strategic form of women's collective action'. *Feminist Issues*, Vol. 6 (2), pp. 2-13.
1995 *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.

Bustelo, E.

- 1993 La producción del Estado de Malestar: Ajuste y política social en América Latina. En *Cuesta Abajo. Los Nuevos Pobres: Efectos de la Crisis en la Sociedad Argentina*, editado por A. Minujin, pp. 123-140. Unicef-Losada, Buenos Aires.

Canales, M.; Samuel, P. y Villela, H.

- 1991 *En Tierra Extraña II*. Editorial Amerinda, Santiago de Chile.

d'Epinay, C. L.

- 1968 *El Refugio de las Masas*. Editorial del Pacífico, Santiago de Chile.
1970 ¿Evangelización o inmigración? geografía social del protestantismo. En *Las Iglesias de Trasplante*, editado por W. Villalpando, pp. 58-98. C.E.C., Buenos Aires,

Emirbayer, M. y Goodwin, J.

- 1994 "Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency" *American Journal of Sociology* 99(6): 1411-1454.

Feijoo, M. C.

- 1993 Los Gasoleros. Estrategias de consumo de los NuPo. En *Cuesta Abajo. Los Nuevos Pobres: Efectos de la Crisis en la Sociedad Argentina*, editado por A. Minujin, pp. 70-97. Unicef-Losada, Buenos Aires,.

Frigerio, A.

- 1994 Estudios recientes sobre el pentecostalismo en el cono sur: Problemas y perspectivas. En *El Pentecostalismo en la Argentina*, editado por A. Frigerio, pp. 10-28. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Geldstein, R.
1994 Familias con liderazgo femenino en sectores populares de Buenos Aires. En *Vivir en Familia*, editado por C. Wainerman, pp. 140-159. Unicef-Losada, Buenos Aires.
- Gershanick, A.
1993 Salud de los niños y empobrecimiento: Su atención. En *Cuesta Abajo. Los Nuevos Pobres: Efectos de la Crisis en la Sociedad Argentina*, editado por A. Minujin, pp. 133-155. Unicef-Losada, Buenos Aires.
- Haime, H.
1994 Informe a la Comisión de Cultos de la Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires.
- Halperín, J.
1993 ¿Hay una cultura de la caída?. En *Cuesta Abajo. Los Nuevos Pobres: Efectos de la Crisis en la Sociedad Argentina*, editado por A. Minujin, pp. 201-220. Unicef-Losada, Buenos Aires.
- Ireland, R.
1991 *Kingdoms Come: Religion and Politics in Brazil*. University of Pittsburg Press, Pittsburg.
- Jelin, E.
1994 Familia: Crisis y después. En *Vivir en Familia*, editado por C. Wainerman, pp. 100-134. Unicef-Losada, Buenos Aires.
- Karol, J.
1993 Modos de empobrecer: La clase media a través de la hiperinflación. En *Cuesta Abajo. Los Nuevos Pobres: Efectos de la Crisis en la Sociedad Argentina*, editado por A. Minujin, pp. 255-280. Unicef-Losada, Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, C.
1963 The sorcerer and his magic. En: *Structural Anthropology* (Vol. I). Harper Books, New York, pp. 167-185.
- Lomnitz, L.
1989 *Cómo sobreviven los marginados*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires.
- Mariz, C.
1990 Igrejas pentecostais e estrategias de sobrevivencia. En *Religião e Cidadania*, editado por J. Braga, pp. 89-112. DEA-UFBA-EGBA, Bahia.
1994 *Religion and Coping with Poverty in Brazil*. Temple University Press, Philadelphia.

- Martin, D.
 1990 *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Basil Blackwell, Oxford.
 1991 'Otro tipo de revolución cultural'. *Estudios Públicos* 44: 40-62.
- Míguez, D.
 1998 *Spiritual Bonfire in Argentina. Contrasting current theories with an ethnographic account of pentecostal growth in a Buenos Aires' suburb*. Centre for the Study and Documentation of Latin America. Amsterdam.
- Monza, A.
 1993 La situación ocupacional argentina: Diagnóstico y perspectivas. En *Desigualdad y Exclusión: Desafíos para la Política Social en la Argentina de Fin de Siglo*, editado por A. Minujin, pp. 70-92. Unicef-Losada, Buenos Aires.
- Ossa, M.
 1991 *Lo Ajeno y Lo Propio. Identidad Pentecostal y Trabajo*. Ediciones Rehue, Santiago de Chile.
- Robbins, T.
 1991 *Cults converts and charisma: The sociology of new religious movements*. Sage Publications, Londres.
- Roberts, B.
 1968 Protestant groups and coping with urban life in Guatemala city. *American Journal of Sociology* 73: 753-767.
- Roemers, G.
 1992 Creyentes (ma non tropo). *Pagina 30*.
- Rolim, F.
 1977 A propósito do Pentecostalismo de forma Protestante. *Cuadernos do ISEER* 6: 11-20.
 1985 *Pentecostais no Brasil, Uma Interpretação Socioreligiosa*. Vozes, Petropolis.
- Sábato, J.
 1988 *La Clase Dominante en la Argentina Moderna*. CISEA / Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires.
- Saracco, N.
 1989 Argentine Pentecostalism, its History and Theology. Tesis de Doctorado no publicada. University of Birmingham, Birmingham.
- Scott, J.
 1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press, New Haven.

Stoll, D.

1990 *Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth*. University of California Press, Berkeley.

Tarducci, M.

1994 Mujeres en el movimiento pentecostal: Sumisión o liberación. En *El Pentecostalismo en Argentina*, editado por A. Frigerio, pp. 60-79. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Tenti, E.

1993 La escuela en el círculo vicioso de la pobreza. En *Cuesta Abajo. Los Nuevos Pobres: Efectos de la Crisis en la Sociedad Argentina*, editado por A. Minujin, pp. 143-165. Unicef-Losada, Buenos Aires.

Weber, Max

1977 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Amorrortu

Willems, E.

1954 Protestantism as a factor of cultural change in Brazil. *Economic Development and Cultural Change* 3: 321-333.

1967 *Followers of the New Faith*. Vanderbilt University, Nashville.

Warner, S.

1991 Oenology. The making of a new wine. En *A Case for the Case Study*, compilado por A. Orum, J. Feagin y G. Sjöberg, pp. 175-195. University of California Press, Berkeley.

Wynarczick, H. y Semán, P.

1995 Un análisis del campo evangélico y el pentecostalismo en la Argentina (segunda versión). En *Panorama Actual del Campo Evangélico en Argentina*, compilado por H. Wynarczick, P. Semán y M. De Majo, pp. 1-15. FIET, Buenos Aires.