

‘Política y Magia en un Suburbio de Buenos Aires. Estrategias Indirectas de Expresión de Demandas en un Contexto de Clientelismo Político.

Míguez, Daniel.

Cita:

Míguez, Daniel (1998). *‘Política y Magia en un Suburbio de Buenos Aires. Estrategias Indirectas de Expresión de Demandas en un Contexto de Clientelismo Político.* SOCIEDAD Y RELIGION,, 75-94.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/daniel.miguez/19>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pmkS/6d9>



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>.

**POLÍTICA Y MAGIA EN UN SUBURBIO DE BUENOS AIRES.
Estrategias indirectas de expresión de demandas en un contexto
de clientelismo político**

**Daniel Míguez
Facultad de Humanidades
y de Ciencias Sociales
U.N.C.P.B.A.**

Publicado en *Sociedad y Religión*, N° 16, año 1997, pp. 75-94.

INTRODUCCIÓN

Durante la década del ochenta la sociedad argentina enfrentó una serie significativa de transformaciones. Estas se produjeron en la estructura económica y social, en el ámbito político y también en el campo religioso. En relación a la *estructura socio-económica* se produjo una creciente heterogeneidad y empobrecimiento de la población. Esto se debió a la disminución del empleo formal, un consecuente crecimiento del sector informal y un achicamiento del estado de bienestar que afectó negativamente la calidad de vida de los sectores medios, medios-bajos y pobres (Barbeito y Lo Vuolo, 1992; Minujin 1993; Bustelo e Isuani, 1990; Bustelo, 1992). En relación a la *vida política*, el retorno democrático de 1983 no solo implicó la restauración de las instituciones formales de la república, sino también que la población valorara de manera inédita los derechos civiles. Hacia finales de la década, sin embargo, la crisis económica y la conducta electoralista de los partidos produjo un desencantamiento de la vida política en la población (Portantiero, 1993; Cheresky, 1992). Paralelamente a estas transformaciones económicas y políticas, el *campo religioso* se pluralizó. La diversidad religiosa no comenzó en los ochenta, pero en esa década se pasó de un campo religioso en el que la Iglesia Católica tenía casi el monopolio, a una situación de mayor heterogeneidad. Crecieron y se hicieron más visibles, sobre todo, aquellas religiones que proponían la intervención directa de lo trascendente en lo cotidiano. Esta expansión tuvo lugar, principalmente, entre los sectores populares. Las Iglesias que más crecieron fueron las pentecostales¹.

¹ Durante los últimos diez años, y especialmente desde mediados de los ochenta el crecimiento del pentecostalismo ha sido significativo. Si bien no existe un estudio exhaustivo del crecimiento, hay algunos datos que permiten ciertas especulaciones. Martin (1990:51), señala que a principio de los ochenta solo el 3% de la población se identificaba como protestante y que un crecimiento -tardío en relación al resto del continente- ha ocurrido. Una encuesta hecha por Roemers (1992:48) en diciembre de 1992 muestra que en ese momento los protestantes representaban el 10% de la población -el porcentaje se incrementa a medida que desciende el nivel socioeconómico de la población. De este 10% de protestantes la mayoría son pentecostales, el 72% de los cuales son miembros activos -concurren a la iglesia al menos una vez a la semana. Los que se identifican como católicos son aún una inmensa mayoría, el 82%, pero solo un 24% de ellos concurre semanalmente a la iglesia. Si comparamos la cifra de Martin con las de Roemers podríamos concluir que el pentecostalismo se ha triplicado en la última década. Esto coincide con otras estimaciones del crecimiento pentecostal (Forni 1993:13). Otras estimaciones del crecimiento del pentecostalismo y sus consecuencias pueden encontrarse en Semán y Wynarczyck (1994, 1995); Tarducci (1994).

Hasta aquí he presentado los tres procesos de transformación como movimientos paralelos, sin intentar proponer ningún tipo de vinculación entre ellos. Es posible encontrar articulaciones entre los tres procesos. También hay aspectos de cada uno de ellos que son específicos y que no pueden ser explicados por factores externos. De todas las formas de asociación que existieron entre estos tres procesos, me concentraré en aquellas que vinculan pentecostales y política. En particular, me preocuparé por mostrar por qué y cómo algunos integrantes de los sectores populares encontraron en la religiosidad 'mágica' de las Iglesias Pentecostales formas alternativas de participación y expresión cuando los canales tradicionales se encontraban obstruidos por las prácticas clientelares de los partidos políticos. Es importante aclarar, sin embargo, que el crecimiento del pentecostalismo no puede vincularse muy directamente con esta función complementaria de las congregaciones; el crecimiento parece asociarse más a la crisis económicas y a procesos específicos del campo religioso, que al rol político de las congregaciones. Si es cierto, sin embargo, que en el proceso mismo de constitución de las iglesias puede verse cómo estas van adquiriendo la función de expresar demandas socio-políticas imposibles de canalizar por vías más tradicionales.

PENTECOSTALISMO Y POLÍTICA EN AMERICA LATINA

En lo que va del siglo ha habido picos de crecimiento pentecostal en diversos países de América Latina. Durante las décadas del 40 y 50 este proceso parece haber afectado a Chile y Brasil. Más recientemente, como indicábamos, esto ha sucedido en Argentina y también en algunos países de Centro América. Diversos estudios sobre el fenómeno del crecimiento pentecostal en América Latina han girado en torno a la pregunta sobre qué tipo de influencia tenía este crecimiento en la conciencia ciudadana de los latinoamericanos. Quienes trabajaron en torno al paradigma de la modernización, se han preguntado -reviviendo la tesis weberiana- si el pentecostalismo sería una forma latinoamericanizada de protestantismo que instale, por un lado, la ética del trabajo y del ahorro y por otro la mediación ciudadana en las sociedades latinoamericanas. La respuesta no ha sido unánime. Algunos han visto en el pentecostalismo una fuerza modernizadora (Willems, 1954, 1964, 1966, 1967; Howe, 1975, 1977, 1980; Martin, 1990, 1991; Stoll, 1990). Otros la han percibido como una fuerza tradicionalista (D'epinay, 1968, 1977; Hoffnagel, 1980).

Otros autores, trabajando desde un paradigma marxista clásico, se han hecho la pregunta sobre si el pentecostalismo podía canalizar las demandas de sectores postergados de la sociedad hacia el estado capitalista favoreciendo a su vez la conciencia social de estos (Rolim, 1980, 1985; Assman, 1987). En general la respuesta ha sido negativa, proponiendo al pentecostalismo como un disuasivo de la conciencia de clase. En el caso de Rolim porque mantiene la protesta social solo al nivel de los simbólico; para Assman es en realidad una fuerza casi por completo alienante.

Recientemente se ha criticado a estos estudios por abusar de una visión estructuralista de la sociedad. En estos trabajos lo que los pentecostales son y hacen esta explicado sobre todo en función de lo que se supone son los procesos fundantes de la sociedad. En un caso, se asume que este es la evolución de lo tradicional-rural a lo moderno-urbano-industrial; en otro, se presupone que es el conflicto entre la burguesía y el proletariado. Trabajos recientes han mostrado la ventaja de tener en cuenta la perspectiva del propio actor social a la hora de dar cuenta de este tipo de fenómenos. Desde este paradigma han trabajado entre otros Novaes (1980, 1985), Canales et al (1991) y Mariz (1990). En general, estos estudios muestran cómo la conversión al pentecostalismo incluye estrategias indirectas de resistencia en contextos desfavorables que parecen explicar con más claridad los procesos de adhesión a las nuevas religiones. Es por este motivo que recurriremos a la observación de procesos microsociales tal como suceden en un barrio popular de la periferia de Buenos Aires para intentar entender la relación entre pentecostalismo y práctica clientelar.

Para llevar a cabo este intento caracterizaré primeramente, a grandes rasgos, el nivel económico-social del barrio incluyendo una visión general de la vida asociativa y la vida política vecinal. Luego presentaré una congregación pentecostal, mostrando elementos de su identidad y organización comunitaria. Finalmente, discutiré algunas de las tesis sobre las consecuencias sociales de la identidad pentecostal a la luz de esta evidencia empírica. Los datos que van a ser presentados a continuación fueron recolectados a través de entrevistas en profundidad y observaciones. Las primeras observaciones y entrevistas se realizaron en las organizaciones

sociales y políticas del barrio -se incluyeron la Sociedad de Fomento, la Unidad Sanitaria, y los puestos de los partidos políticos en el área. Luego se realizó el mismo procedimiento en una de las iglesias pentecostales del barrio.

VILLA EULALIA

Nivel Económico-Social

En una historia del barrio escrita por un vecino del lugar (Wambecke, 1992) el barrio es recordado como un espacio amable en el que los vecinos colaboraban desinteresadamente en aras del progreso comunitario. Las personas, en ese lugar romántico, se conocían y ayudaban y los conflictos solían tener algún final feliz. El texto añora ese pasado de almas sensibles y encuentra un presente de indiferencia y egoísmo. Según Gravano (1989), lo interesante de estos 'recuerdos' no es tanto su factibilidad sino lo que expresan en cuanto ideal de lo barrial. El texto refleja lo que muchos vecinos en las entrevistas dicen desear: progreso en la estructura barrial, relaciones solidarias con los vecinos y paz y tranquilidad en las calles.

Veamos en que suelo tienen lugar estos sueños. El barrio ocupa un área de doce por siete cuadras. Está ubicado en proximidad a una ruta que marca su límite oeste y conforma su arteria principal. Por ella pasan la mayoría del transporte público. Tiene otras dos calles importantes al norte y sur respectivamente, una asfaltada, y otra con mejorado por la que también pasa una línea de colectivo, la mayoría de las otras calles son de tierra. Existe un sector al que alcanzan los servicios de gas, agua y cloacas, pero la mayor parte del barrio carece de estos. El servicio de luz cubre todo el barrio, pero muchos son los que están 'colgados' sin tener medidor, ni conexión oficial. Un relevamiento hecho por asistentes sociales de las escuelas de la zona indica que el nivel medio de ingresos de la población es de unos 600 pesos por grupo familiar. A través de las entrevistas que hemos realizado hasta ahora notamos que existe una cierta heterogeneidad en los ingresos de las familias del barrio.

Entre quienes están en relación de dependencia existen desde operarios de fábrica que ganan \$ 900 al mes, hasta despachantes de nafta que obtienen \$ 350 o 400. Muchos habitantes del barrio no se encuentran en relación de dependencia: hay gran cantidad de albañiles trabajando irregularmente cuyos ingresos mensuales son inestables quedando frecuentemente sin empleo. Un número importante de mujeres trabajan como empleadas domésticas, lo que implica asimismo una situación de inestabilidad laboral. Estas situaciones de inestabilidad se agravan en momentos de crisis económica provocando entre la gente sentimientos de 'tristeza', 'depresión' y 'terror' (Karol, 1992:274). Incluso quienes, por estar en relación de dependencia, suelen no experimentar estas sensaciones las sienten en estos períodos dado el cierre de puestos de trabajo. Esto, a veces, los afecta directamente y otras, a modo de advertencia, afecta a un compañero o vecino.

La heterogeneidad del barrio se refleja también en la construcción. Hay algunas casas sumamente precarias hechas de retazos de madera de viejas casillas prefabricadas, y otras casas de material prolijamente terminadas. En cuanto al grado de escolaridad la mayoría de la población -y aquí no existe gran heterogeneidad- tiene algún grado de alfabetización; casi todos han concurrido a la escuela primaria, muchos la han concluido. En muy pocos casos han terminado la secundaria y en casi ningún caso han alcanzado el nivel terciario.

Vida Asociativa y Política

Las dos instituciones 'independientes' más significativas del barrio son la sala médica y el Club Social y Deportivo. Esta segunda institución tiene más de 60 años de existencia en el barrio. Las actividades más convocantes del lugar son las recreativas por las que se juntan 20 o 30 personas durante las tardes. Hay un gran número de afiliados al Club (500 aproximadamente) sin embargo son muy pocos los 'activos' -miembros que pagan su cuota mensual- y aún menos los que concurren o participan activamente en su organización. Solo algunos eventos logran convocatorias relativamente masivas. La sala médica brinda atención de primeros auxilios, pero también atienden allí pediatras, psicólogos, y otros especialistas. Una gran cantidad de la población vecinal concurre al lugar hasta el punto que la demanda desborda las posibilidades de atención de la Sala. Esta funcionó, originariamente,

dentro del Club Social y Deportivo -conflictos entre la conducción del Club y quienes administraban la Sala en ese momento llevaron a su traslado. La sala esta administrada desde hace aproximadamente 15 años por una cooperadora encabezada por un puntero del Partido Justicialista -Marcos.

Existen dentro del barrio diversos grupos políticos, en su mayoría son de Justicialistas o Radicales. En el campo Justicialista del barrio hay dos líderes preponderantes: Marcos, el ya mencionado presidente de la cooperadora de la sala médica; y Chichí, una mujer de unos 45 años que ha sido nombrada 'Consejera Vecinal' por un Concejal² que actúa dentro del barrio y a quién esta Consejera responde. La actividad principal de esta consejera esta centrada en el reparto de alimentos, medicamentos y la 'facilitación' de trámites -subsidios, pago de impuestos atrasados, etc.- a aquellos vecinos más apremiados por su situación económica. Así como esta líder aprovecha su posición de consejera vecinal para gestionar recursos para los vecinos, el Presidente de la Cooperadora de la Sala Médica hace otro tanto. Además de ser Presidente de la Cooperadora, este ocupa un cargo en la Secretaría de Organizaciones Sociales de la Municipalidad. Esto le permite gestionar el sostenimiento de la Sala Médica -designación de profesionales, partidas de medicamentos, etc.- lo que le asegura la conducción de la Cooperadora y además un rol preeminente en el barrio.

En el caso del radicalismo existen dentro del barrio dos grupos principales. Uno gira en torno a un que se desempeñó durante unos 4 años como Presidente del Club Social y Deportivo. Formaba parte también de la mesa directiva local de su agrupación interna. Durante períodos pre-electorales abría un 'Centro de Acción Comunitaria' atendido por un viejo militante que anotaba en un cuaderno los diversos pedidos que vecinos necesitados hacían llegar. En estrecho contacto con una Concejal local, este are solía buscar la afiliación y el apoyo electoral en retribución a la realización de estos favores. La definición de la política que hace este are militar expresa la concepción prevaleciente entre los punteros vecinales, ya sean justicialistas o radicales: 'La política es un círculo de feedback, yo ayudo a la gente y a cambio ella me apoya con su afiliación y su voto'.

Un segundo núcleo está formado por dos hermanos que actúan como líderes pero sin relación estable con ninguna organización interna del partido. Trabajan, sobre todo, en períodos pre-electorales en relación al candidato que les ofrezca la mayor cantidad de beneficios. La concepción de la actividad política de uno de los hermanos es muy similar a la del puntero anterior: 'yo en política estoy para ayudar a la gente y para llegar a algo. Yo al ayudar a la gente la gente me apoya con su voto'.

Además de una concepción de la política parecida todos estos grupos (Justicialistas y Radicales) tienen un formato similar. Están compuestos por un 'líder' que concentra los recursos con los cuales se desarrolla la actividad grupal. Luego un pequeño núcleo de 'militantes' que tienen una participación menor, normalmente en cosas prácticas. Finalmente, un grupo de 'clientes' que es a quienes se dirige la mayor parte de la actividad política de los grupos. Como he demostrado con más detalle en otro lugar (Míguez, 1995), el formato de estos grupos se explica por el tipo de competencia interna que se produce entre punteros partidarios. Esta competencia impulsa a la acumulación de fichas de afiliación como objetivo central de la actividad grupal. La estrategia más exitosa para acumular fichas de afiliación es la relación clientelar. Aprovechando la situación de necesidad extrema de muchos vecinos, los punteros políticos (Chichí, Marcos y también los líderes radicales) presionan a los clientes para lograr su afiliación partidaria a cambio de beneficiarlos con los recursos provistos por diversos planes sociales de origen provincial o municipal. De esta manera, los líderes partidarios pueden acumular fichas de afiliación rápidamente sin necesidad de lograr una verdadera convicción doctrinal en el afiliado -lo cual insumiría mucho más tiempo, e implicaría un proceso más azaroso para el puntero.

Esta práctica extorsiva genera una fuerte reacción negativa en los vecinos. Esta puede notarse claramente en los dichos de María, una clienta de Chichí, quien durante una entrevista describió a Chichí en términos

² Los barrios están inscriptos dentro de una municipalidad cuyo gobierno esta constituido por poder ejecutivo -intendencia- y un poder legislativo -Honorable Consejo Deliberante- integrado por Concejales. En general estos tienen gran poder de influencia sobre las formas de implementación de las políticas públicas.

sumamente peyorativos.

María -Chichí, no me gusta nada esa a mi.

Daniel - No te gusta?

María -No, es una falsa, una interesada de mierda

Daniel -.Ella es la que esta en la Unidad Básica?

María -Si, creo que es consejera vecinal, algo de eso es, no sé que es eso.

Daniel -.Ah, consejera, y por qué no te gusta?

María -No, no me gustan los peronistas, pero igual el otro día firmé ahí para ser peronista [se afilió].

Daniel -.Y si no te gustan los peronistas, por qué te afiliaste?

María -No me gustan porque te dicen eso compañera, compañerita, pero lo dicen de una manera que te das cuenta en seguida que están siendo falsos. Y el otro día firmé ahí por que estaban dando leche y yo había ido a pedir para Adrián. Ese mismo día me preguntó Chichí si me quería afiliarse a algún partido y si me quería afiliarse al partido de ellos. Y yo dije que si, total pensé, en una de esas así me dan algo de lo que están repartiendo. Pero la verdad, por eso mismo, no me gustan nada. Ellos usan a la gente.

Este tipo de prácticas políticas ilustran claramente uno de los problemas que mencionábamos al principio del texto. El comportamiento electoralista de los partidos dificulta la profundización democrática obstaculizando la participación social de la población y la vigencia de la mediación ciudadana. Esto por varios canales: Primero, la organización de los grupos políticos en el ámbito barrial -que es uno de los ámbitos en donde la gente común podría buscar participación- esta en función de la acumulación clientelar, lo que no crea espacios de participación genuina del vecino. Segundo, la práctica clientelar mantiene un tinte extorsivo que hace que el vecino común perciba a la política como 'algo sucio', de forma tal que las posibilidades de identificación del vecino con la política quedan restringidas. Finalmente, existe una supeditación del aparato estatal a los intereses partidarios. Esto puede percibirse en la implementación electoralista de las políticas sociales o en el favoritismo municipal a instituciones lideradas por punteros del partido en gobierno. Esto impide que el vecino, y/o las instituciones barriales puedan vincularse en cuanto tales con las ramas locales del estado. La única posibilidad de que las demandas vecinales logren ser tenidas en cuenta en el estado es si de alguna manera benefician los intereses políticos del partido en gobierno. De esta forma las demandas presentes en la historia del barrio que mencionaba al principio y que se repitieron en algunas de las entrevistas aparecen impedidas. La práctica electoralista de los partidos no permite que las instituciones vecinales se transformen en ámbitos de integración vecinal, ni de gestación desinteresada de progreso.

La conclusión a sacar de esta pintura impresionista de la vida asociativa vecinal podría ser la siguiente: Existe, aunque no es muy fuerte, una cierta identidad vecinal o barrial en función de la que aparece una demanda de participación orientada a resolver problemas comunitarios y a establecer ciertas redes solidarias. Sin embargo esta demanda no encuentra, por la forma en que se desarrolla la práctica política partidaria, espacios de expresión en los canales en que podría esperarse. Así, mientras las instituciones vecinales tradicionales y los ámbitos partidarios presentan una figura escuálida en términos de participación, estas demandas se transforman en un murmullo que recorre las calles del barrio. Se expresa en los miles de chismes que escuché en las entrevistas sobre los artilugios de los punteros políticos, pero no encuentra una forma orgánica de expresión.

LA COMUNIDAD PENTECOSTAL

La poca participación y militancia presente en las organizaciones vecinales y políticas contrasta con la robustez de las congregaciones pentecostales de la zona. Existen, por lo menos, cuatro iglesias pentecostales en el lugar. La más numerosa, ubicada sobre la ruta límite oeste del barrio, congrega todos los domingos a unas 800 o 1000 personas. Las otras tres son más reducidas. Una concentra unos 30 o 40 miembros durante los cultos semanales, las otras dos alrededor de unas 15 personas. No ingresaré aquí a examinar las diferencias entre las congregaciones, y me concentraré sólo en la más numerosa.

La Vida Institucional

La actividad en esta congregación es intensa. Además de las reuniones dominicales, se celebran cultos también los días sábados -reunión de jóvenes-, los martes -reunión de mujeres-, los miércoles y viernes -culto de oración. Los días martes y jueves se dictan cursos doctrinales, los días lunes, miércoles y viernes funciona una escuela primaria para adultos a la que concurren en general miembros de la Iglesia. Durante el periodo en el que realicé observación estaban construyendo una extensión del templo, lo expandieron de una capacidad para 300 personas sentadas a un total de 400 o 450. Esta obra no solo demandó una inversión significativa de dinero, sino también un esfuerzo en términos de trabajo ya que fueron los propios miembros de la congregación quienes completaron la construcción.

La congregación está organizada piramidalmente. Hay un pastor, fundador de la congregación que es quien encabeza al grupo, le siguen en el orden jerárquico otros 4 pastores, todos estos sostenidos económicamente por la congregación. Los pastores provienen todos del vecindario y mantienen el nivel socio-económico del resto de la población. Sus oficios anteriores fueron de albañil, mecánico de autos, sodero, y empleado de carnicería. Cada pastor esta encargado de una zona. La suma total de zonas alcanza a un área de unos 5 km². Cada zona tiene por debajo del pastor a líderes 'laicos' no sostenidos económicamente por la congregación pero si formalmente nominados como tales. Estos líderes junto con los pastores y algunos miembros comunes fuertemente involucrados en la congregación se encargan de promover actividades que se desarrollan en la zona. Estas son sobre todo 'Reuniones de Hogar' y 'Cadenas de Oración'. En estas reuniones se reproduce en alguna de las casas de un miembro de la congregación el rito celebrado en el culto dominical, o del viernes en el caso de las 'Cadenas de Oración'. El hecho de hacerlo en un número más reducido y en ámbito más pequeño permite la participación directa de todos los presentes. Los cultos de jóvenes y de mujeres producen lo mismo solo que en función de estos sectores.

Además de estas actividades estrictamente religiosas se organizan otras de corte social. Se provee de una 'bolsa de alimentos' a quienes por diversos motivos puedan necesitarla, se promueve la búsqueda de empleo, la provisión de remedios, e incluso en algunos casos los pastores han actuado como mediadores en la gestión de algunos vecinos para el pavimentado de calles.

Formas y Motivos de Participación

¿Qué es lo que genera una participación tan masiva y activa en los miembros de esta congregación pentecostal? La pregunta es difícil de responder, pero las entrevistas en las que hemos realizado historias de vida nos dan algunas pistas. Existen diversos tipos de situaciones que impulsan a acercarse a la congregación pentecostal. Los motivos más comunes son las crisis personales. Hay tres tipos de crisis primordiales: problemas de salud, conflictos en el núcleo familiar y problemas económicos en general. Parecería haber aquí una cierta asociación entre las sensaciones de angustia que provoca la inestabilidad económica y la aproximación a la congregación pentecostal. Pero además de las crisis personales, aparecen otras causas invocadas al evocar el primer acercamiento a la comunidad, estas son: La necesidad de responder a preguntas existenciales -en algunos casos esto se mezcla con la necesidad de experiencias místicas- y la búsqueda de un grupo de referencia³.

³Uno de estos casos fue el de María, la clienta de Chichí que mencionamos en una sección anterior. Ella se había casado muy joven y desde su casamiento no había tenido vida social activa. Su abuelo la llevó por primera vez a la congregación: 'era la primera vez que salía así de mi casa, y me sentía bien por que podía hacer cosas'. María que participó durante dos años en la Iglesia Pentecostal organizando reuniones de hogar, convocando a la conversión a nuevos vecinos y siendo incluso bautizada describía así sus sensaciones: 'salía de allí alegre, me sentía bien, teníamos un montón de conocidos'. Es sugerente notar las diferencias de percepción que tiene María entre su relación con Chichí y su relación con la congregación pentecostal de la cual recibió ayuda también en varias oportunidades.

En general, todo proceso de acercamiento a una congregación pentecostal implica la presencia de algún conocido ya converso, o en otros casos alguna experiencia a través de un medio de comunicación.

Si bien estos son motivos de acercamiento a la Iglesia, no explican la permanencia de la gente en ese ámbito. Para entender por qué permanecen en la iglesia hay que explorar más en detalle los relatos de conversión. Estos parecen tener tres momentos. Cuando los conversos describen su primera impresión al concurrir a un culto dominical hablan normalmente de una sensación de bienestar, o de que 'les gustó' el culto. Sentirse bien o gustar de un culto es explicado en términos de un involucramiento emocional durante el rito: 'me llegó lo que dijo el pastor, parecía que me estaba hablando a mí'; 'sentí que Dios estaba en ese lugar'; 'sentí un toque de Dios y caí al piso'. En algunos casos se describen soluciones milagrosas y repentinas a las diversas crisis; pero en muchos casos no, las crisis continúan aún después de la conversión. El involucramiento emocional durante las celebraciones proveen la certeza de que lo trascendente existe y de que es capaz de intervenir en la vida cotidiana. La permanencia en la iglesia parece explicarse, para los casos en los que no hay solución inmediata, por la esperanza de que esta intervención en algún momento va a producirse - cuando uno alcance lo méritos suficientes- o en la percepción de que se está produciendo paulatinamente y que el proceso va a completarse si uno permanece en la iglesia.

Quienes se acercan a la iglesia ingresan, pasado un tiempo, en una segunda etapa de conversión. Después de un lapso de concurrir a la Iglesia comienzan a establecerse lazos personales con otros miembros de la congregación, se abren para la persona diversos ámbitos de participación directa: Las Reuniones de Hogar, las Cadenas de Oración, los Grupos de Visitadores, las visitas de hermanos a su casa; todos estos ámbitos comienzan a volverse espacios que involucran a la persona. Así, el converso comienza a sentir que la congregación es 'como una familia'. En esta nueva familia tiene roles cada vez más activos y protagónicos, inicialmente se los ofrecen sin que el se proponga ocuparlos: es invitado a orar, a cantar o a 'compartir la palabra' en una Reunión de Hogar, u otra reunión menor. Posteriormente, tiene lugar una tercera fase en la que el propio converso comienza a proponerse alcanzar ciertos ámbitos de participación dentro de la comunidad; en esta etapa toma la iniciativa como organizador de reuniones u otras actividades.

Como vemos la identidad pentecostal se construye a nivel de lo simbólico en torno a la experiencia religiosa, la percepción de que lo trascendente actúa en la vida cotidiana y la fuerte creencia de que cada ser humano tiene un propósito para Dios y que por lo tanto es imprescindible serle fiel para que este propósito pueda cumplirse. En lo social, la comunidad pentecostal es eficaz en la socialización de los nuevos miembros y ofrece amplios espacios de participación y expectativas de ascenso en su estructura jerárquica. Por otro lado, hay una constante prédica sobre la necesidad de tratarse 'como hermanos' de ayudarse y preocuparse por el otro que los impulsa a estrechar los lazos. Esta prédica se extiende en algunas ocasiones incluso a los 'no conversos'. Pese a esta centralidad religiosa de la vida pentecostal estos emprenden algunas prácticas de corte social. A veces lo hacen con éxito y otras no. Me parece interesante ilustrar este punto.

Emprendimientos Sociales

Un claro ejemplo de involucramiento social es la escuela primaria para adultos. Según el plan estatal, las escuelas para adultos tienen una sede central y luego varias puestos externos en vinculación con esta. La escuela para adultos se instaló en el templo por iniciativa de unas maestras⁴ que trabajaban en la sede central pero que veían el peligro de cierre de la escuela por falta de alumnos. Ellas comenzaron a recorrer diversas instituciones vecinales -La Iglesia Católica, Sociedades de Fomento, Clínicas Privadas, etc.- para poder establecer centros externos desde los

⁴ Las maestras son católicas, no pertenecen a la congregación, son sostenidas por el estado. Es decir que la escuela para adultos es, en términos administrativos, absolutamente independiente de la organización eclesial.

cuales reclutar nuevos estudiantes. Encontraron en estas diversas instituciones problemas de distinta índole -trabas burocráticas, intento de utilización política por parte de punteros, etc- para el establecimiento de la escuela. Finalmente les cedieron una sala en la iglesia pentecostal. Según las maestras, recibieron de los pastores y de la congregación en general, un gran apoyo en su tarea. Los fieles interpretaron su función es 'servir a todos' lo que incluye colaboración con la escuela.

Los alumnos de la escuela (en su mayoría mujeres pentecostales entre 40 y 60 años de edad) muestran gran dedicación y perseverancia en la tarea de alfabetizarse -concurren los días de lluvia, cumplen estrictamente con las tareas, etc. Sobre todo están estimuladas por que necesitan aprender a leer y escribir para poder estudiar la biblia y realizar los cursos de liderazgo dentro de la iglesia lo que les permite ascender en la jerarquía congregacional. Incluso, una vez graduadas, hay quienes siguen su formación en el ámbito secular recibéndose como auxiliares de enfermería lo que les permite obtener trabajos más estables a los anteriores -generalmente empleadas domésticas. Si bien es el más importante y exitoso, la escuela para adultos no ha sido el único emprendimiento de la congregación pentecostal. También han participado de gestiones vecinales para el asfaltado de calles y la mejora del servicio de recolección de residuos. En ambos casos, grupos de vecinos políticamente independientes pidieron la colaboración de la congregación para elevar reclamos a la municipalidad suponiendo que el apoyo institucional de la iglesia incrementaría la posibilidad de ser escuchados. Cuando me retiré del trabajo de campo todavía no se había producido ninguna respuesta definitiva a estos planteos.

Otro emprendimiento social de la congregación, donde puede notarse una tendencia contraria a los casos expuestos anteriormente, fue el de la creación de una escuela primaria. Se encuentran en el terreno del templo los cimientos de lo que iban a ser las aulas. Sin embargo, esta iniciativa está detenida por dos motivos: Por un lado, porque a poco de iniciar las gestiones burocráticas para lograr el reconocimiento oficial de la escuela se encontraron con serias dificultades. El esfuerzo por resolver estos escollos burocráticos implicó que algunos pastores y líderes dedicaran tiempo a esa iniciativa y postergaran la tarea pastoral principal que es, en la visión pentecostal, 'ministrar a la congregación'. Esto indujo al pastor de mayor rango a no estar seguro de que la creación de la escuela 'sea un propósito de Dios y no una maniobra del 'maligno' [Satanás] para desviarnos del propósito principal que es la evangelización'.

Esta discusión sobre hasta donde debe la iglesia involucrarse socialmente parece comenzar a atravesar la vida congregacional. Pude percibir claramente cómo tenía lugar esto en un curso de formación doctrinal que presencié. Este era un curso del que participaban unas 8 personas⁵. El curso no era dictado por un pastor, sino por una líder que, sin tener ninguna jerarquía formal, coordinaba el curso con ayuda de un manual que contenía lecturas y cuestionarios que debían completarse semanalmente. El manual solía discutir problemas sociales y plantear la necesidad de los evangélicos de involucrarse en esos problemas. Esto promovía, usualmente, la discusión entre los asistentes que eran, salvo la coordinadora, miembros comunes de la congregación. En el diálogo que reproduzco a continuación puede percibirse cómo se producían estas discusiones. En este caso particular el manual planteaba la obligación de 'comprometerse con las necesidades de las personas que nos rodean' y el pecado de aquellos 'que ambicionan y no se preocupan de sus hermanos'. La discusión generada por estas premisas del manual muestra las tensiones típicas en la congregación entre quienes sostenían una posición más socialmente precindente como Carmen, y quienes promovían el compromiso social, como Fredy; también ejemplifica posiciones intermedias como la de Alejandra.

Alejandra -Bien no entendí, pero es algo político.

Carmen -Si, es algo de politiquería, me parece que es mucha politiquería. Porque no dice nada de la Biblia, por eso no podemos entender. No habla de la religión o de Dios. Todo político.

⁵ Un hecho destacable es que se dictaban en la congregación una gran variedad de cursos con enfoques doctrinarios completamente heterogeneos. El curso que relato aquí tenía un enfoque cercano a la Teología de la Liberación, pero también presencié cursos con posiciones doctrinales Fundamentalistas y otros con aproximaciones Pietistas.

Alejandra -Ojo que la Biblia dice que hay que ayudar a los humildes... eso está en el evangelio. Por ahí nosotros por preocuparnos por lo espiritual muchas veces nos hemos olvidado de que tenemos los pies sobre este mundo. Aunque ahora estamos haciendo cosas con las damas, el otro día fuimos a un orfanato y llevamos ropa y comida, estamos haciendo las bolsas de alimentos para varias familias....
Fredy -Además, es cierto que los patrones le sacan el jugo a uno y que los Estados Unidos siempre han abusado de su poder y que ese abuso no es cristiano, no es algo querido por Dios.

La evidencia planteada hasta aquí muestra, a mi entender, el complejo panorama socio-político en el que actúan los pentecostales; como así también la diversa y rica trama del accionar pentecostal mismo. La suma de complejidades creo que dificulta, como intentaré mostrar en la próxima sección, proponer lecturas lineales en torno a la vinculación entre 'magia y política'. Una adecuada lectura del proceso requerirá una balanceada lectura de tendencias y contra-tendencias, algo que intentaré hacer en las páginas siguientes.

CONCLUSION

Analizando el caso del crecimiento del pentecostalismo y de las religiones Afro en Brasil, Prandi (1992:90) propone que el recurso a prácticas religiosas 'mágicas' para dar soluciones a problemas sociales (como lo son la incertidumbre provocada por la enfermedad o la inestabilidad económica) aleja de la participación política. Esto, a su vez, conlleva a un atraso en las posibilidades de construcción de un estado participativo y democrático. Como vimos, Prandi no está solo al proponer esta interpretación, Rolim o Assman proponen lecturas parecidas. En vista de la situación descripta más arriba, este tipo de interpretaciones parece proceder de una visión estrecha e idealizada de la participación política y de la significación de lo democrático. Estrecha porque presupone que la única forma de acción política y de construcción de espacios de participación se produce a través de movimientos que presionan o intentan ingresar en forma directa al aparato estatal. Idealizada porque, aunque suelen mencionarlos, no parece comprender la verdadera dimensión de los problemas de participación política que enfrentan los sectores populares.

En la vida asociativa del barrio que describimos pueden verse algunos. La posibilidad de inclusión de los vecinos en la vida asociativa supone el ingreso a las redes clientelares de alguno de los punteros dominantes. Estas relaciones tienen, a los ojos de los vecinos, un carácter extorsivo y brindan un escaso espacio de participación. Estas características hacen que los vecinos solo establezcan vínculos con los políticos en casos de extrema necesidad y por el período en que estas necesidades existan. La carga simbólica negativa que poseen hace muy difícil que a través de estas relaciones se genere una identificación que trascienda la mera necesidad.

Como lo señalaba anteriormente, la protesta en contra de la política clientelar toma la forma de un murmullo que circula por las calles del barrio y se expresa en el chisme que denigra la imagen del líder político vecinal⁶. Aún así, este descontento no tiene una expresión orgánica. No se puede suponer aquí que la falta de expresión orgánica responda a una carencia de voluntad manifiesta por parte de los vecinos de construir canales alternativos de expresión. Más vale, lo que parece imperar, son los problemas de organización propios de todo tipo de acción colectiva. Según Olson (1965), la posibilidad de que un grupo grande de gente se movilice para la obtención de un bien está impedida por el hecho de que la iniciativa de 'un' miembro aislado del grupo no es capaz de marcar una diferencia en la situación. Es decir, que la posibilidad de que ese 'grupo latente' emprenda la acción implica que una 'masa crítica' de gente disponga de los recursos y la voluntad necesaria para ello. Según Olson esto solo se producirá si existen 'estímulos selectivos' que movilicen a un sector dentro del grupo a tomar la iniciativa (Olson, 1965:50-51).

Si aceptamos la argumentación de Olson debemos concluir que la posibilidad de los vecinos de construir canales apropiados de expresión de

⁶ Parece interesante en este punto la tesis de Lagarde (1992) quien postula que los chismes son una forma de disputar el poder a través de la construcción de la imagen -prestigio o desprestigio- del otro.

sus demandas se enfrenta a una serie compleja de problemas. Nos interesa ver aquí cómo juega la congregación pentecostal en este contexto. Primeramente, parecería ser que el sistema simbólico y de creencias del pentecostalismo permite resolver algunos de los dilemas de la acción colectiva que señala Olson y así permiten la expresión y satisfacción de demandas colectivas que antes solo estaban contenidas solo en expresiones individuales. La organización de la congregación toda parece ser un ejemplo de vecinos del barrio que por propia iniciativa crean una organización que de alguna manera es una organización vecinal. Desde el pastor de mayor jerarquía dentro de la iglesia hasta el último miembro, todos los concurrentes pertenecen a la zona, no hay agentes externos, y a su vez es una congregación económicamente autosostenida. Como vimos son diversos los motivos que impulsan a dar el primer paso y vincularse con una congregación pentecostal. La búsqueda de resolver preguntas existenciales, la angustia frente a la enfermedad, la crisis económica, o la necesidad de una comunidad de referencia son algunos de los motivos.

Lo que parece aglutinar todos estos intereses diversos en una identidad con capacidad movilizadora es la sensación de proximidad con lo divino expresada en la práctica ritual y de alguna manera también vigente en la doctrina. Como argumenta Kertzer (1988:67) la multivocalidad de los símbolos y los ritos unidos al contenido emocional que generan permite la existencia de un sentimiento de comunidad entre gente que entiende su pertenencia a esta de maneras distintas. Es decir, se crean relaciones de cooperación aún en este caso en el que el acercamiento a un ámbito común responde a motivos diferentes.

Pero esta comunidad que se genera sobre todo en función de un sentimiento religioso viabiliza ciertas demandas presentes entre los vecinos: Según la doctrina y los gestos rituales pentecostales la congregación es un cuerpo de hermanos, que deben comportarse entre ellos como tales, deben brindarse a su Dios y a la vida congregacional, deben servir a los demás, aún a los no conversos, y deben saber leer y escribir para poder estudiar la palabra de Dios. Este cuerpo de creencias impacta en el desarrollo de las relaciones sociales permitiéndole a los creyentes crear un espacio alternativo en donde algunas de las demandas presentes en la historia del barrio y en las entrevistas -creación de relaciones solidarias entre vecinos que colaboran en el progreso del barrio- se satisfacerían. Se crea una identidad que expresa solidaridad, 'hermandad' entre un grupo de vecinos, estas permiten generar redes desinteresadas de apoyo mutuo para situaciones de crisis -la canasta familiar- y viabilizar algunos proyectos sociales -la escuela para adultos, o la pavimentación de calles y recolección de residuos.

Como lo decíamos anteriormente la visión estrecha de los caminos de la profundización democrática de Prandi enfrenta algunos conflictos. Este proceso por el cual la identificación con un sistema de creencias 'mágico', como lo denomina Prandi, culmina en la creación de un espacio autogestionario con amplias ventajas para los vecinos del barrio y capacidad de resistencia a la actividad clientelar parece constituir más un camino indirecto de expresión de demandas y de respuestas autogestionarias a las mismas que un obstáculo o desvío a la profundización democrática. Es por esto que me parece más interesante la interpretación de los grupos religiosos con rasgos 'mágicos' que propone Ireland (1988). Para él estos pueden transformarse en grupos intermedios en los que:

el pueblo efectivamente marginado en la base puede experimentar brasisles [para nuestro caso argentinas] alternativos y articular sus percepciones y valores alternativos como parte de la construcción de una comunidad diferente (1988:80)

Siguiendo el razonamiento de Ireland de que los grupos religiosos pueden ser pensados como espacios en que los marginados se congregan para experimentar y percibir espacios alternativos se vuelve sugestiva la interpretación del pentecostalismo que hace Sepúlveda: El privilegio que el ritual y la doctrina pentecostal otorga a la emoción [...] es decir, la comunicación de emociones a través del cuerpo y los sentidos, son una forma de expresar disidencia frente a la cultura moderna en la que priman lo intelectual y racionalista (1989:87). Así, tal vez, habría que abandonar la definición estrecha de lo democrático que hace Prandi y asumir una perspectiva más amplia:

El respeto, la tolerancia a todas las variantes de religiosidad popular, abren a la comprensión de otras dimensiones de la diversidad social, no reducibles a su expresión político-partidaria. De esta

manera, el pluralismo, culturalmente entendido, cuestiona una suerte de integrismo político-partidario, donde todo lo socialmente existente que no se expresa en términos de partido, serían niveles atrasados, pre-políticos de práctica social (Spoerer, 1986:22).

El hecho de que los pentecostales no establezcan relaciones de reivindicación sectoriales o de clase directas con relación al estado no puede ser entendido, sin más, como una forma de pasividad y contracción democrática. Esto por dos motivos. Primero porque, como vimos, existe la posibilidad de que estos grupos permitan estrategias indirectas de resistencia. Segundo, porque la mera expresión de la diversidad cultural constituye bases para una sociedad democrática.

Hemos argumentado hasta aquí en contra de la visión que propone al pentecostalismo como un ámbito que promueve la disminución de la participación democrática de la población. Sin embargo, esto dejaría sin explicar algunos de los procesos señalados tanto hacia el interior de la congregación en particular, como del campo pentecostal en general que si marcarían una tendencia a la pasividad. Nos referiremos a estos durante el resto del trabajo intentando extraer una conclusión general.

Un caso en que se percibe cierta tendencia a la pasividad se manifiesta cuando comparamos las dos iniciativas para fundar escuelas. En el caso de la escuela para adultos la comunidad pentecostal actúa como un espacio viabilizador que permite concretar la iniciativa de los maestros. En el caso de la iniciativa de la escuela primaria cierta visión del pastor de mayor rango sobre el emprendimiento de un sector de la congregación parece desalentar este segundo proyecto comunitario. Una nueva tendencia a separar la vida congregacional de la participación política puede percibirse en la posición de Carmen durante el diálogo que reproduzco al final de la sección anterior. Más ejemplos podrían ser presentados tomando citas de manuales o predicaciones pastorales que siguen líneas fundamentalistas y que por razones de espacio no he citado aquí.

Las anteriores ambigüedades no deberían asombrarnos, sucede que en la familia evangélica han coexistido distintas tradiciones. Por un lado, se ha definido lo exterior a la congregación como un espacio de pecado a ser modificado, transformado, por la acción del cristiano. En la otra tradición, se percibe al mundo exterior a la congregación como un mundo de pecado del que hay que apartarse y no participar (Mardsen, 1980). En general, los pentecostales han enfatizado esta segunda parte de la tradición. De modo que es cierto que el sistema simbólico pentecostal tiende a la introspección. Así, el espacio de la participación social tiende a ocupar, para los pentecostales, un lugar subordinado en relación al de la evangelización. Sin embargo, hay actores dentro de la congregación que rescatando el costado más socialmente comprometido de la tradición evangélica impulsan a las congregaciones pentecostales al compromiso social. Se genera así un ámbito ambiguo de acciones que en cierta medida son contradictorias. En fin, un ámbito de discusión que queda ejemplificado, al menos a nivel congregacional, en el diálogo que presenté al final de la sección sobre la congregación pentecostal en el barrio.

Al comienzo del artículo planteaba el problema de las posibles relaciones entre participación político-social, clientelismo político y congregaciones pentecostales. Luego de revisar una experiencia en un barrio popular del gran Buenos Aires podríamos decir que hay una cierta ambigüedad en la ecuación. Por un lado, parece ser que sectores relativamente postergados de la sociedad, afectados por relaciones clientelares que licuan sus organizaciones vecinales, adecuan en ciertos momentos el ámbito congregacional para dar solución a algunos de sus problemas comunitarios. Aprovechan para esto ciertos elementos de compromiso social que han estado presentes en la cosmovisión evangélica. Levine hace una proposición generalizadora que refleja muy adecuadamente esta situación: 'La gente es muy emprendedora, siempre busca formas de mejorar sus condiciones, juega con las posibilidades buscando manipularlas' (1990: 10). Por el otro lado, estas iniciativas no son lo más relevante en la cosmovisión pentecostal, por lo que tienden a ser dejadas de lado cuando parecen interferir mucho con la función principal: la evangelización (v.g. la escuela primaria). O cuando parecen entrar en una contradicción muy flagrante con lo que debería ser la vida del cristiano evangélico (v.g. involucrarse en la política partidaria). Como argumentan Emirbayer y Goodwin: '...las formaciones culturales son significativas porque al mismo tiempo posibilitan y restringen a los actores históricos...' (1994: 1440)⁷.

⁷ "cultural formations are significant because they both

constrain and enable historical actors".

BIBLIOGRAFÍA:

Assman, Hugo
1987 **La Iglesia Electrónica**. San José: DEI.

Barbeito, Alberto; Lo Vuolo, Rubén.
1992 **La Modernización Excluyente**. Buenos Aires: UNICEF-CIEF-LOSADA.

Bustelo, Eduardo; Isuani, Aldo
1990 **El Ajuste en su Laberinto**. Buenos Aires: UNICEF

Bustelo, Eduardo
1993 'La Producción del Estado de Malestar. Ajuste y Política Social en América Latina' En: Alberto Minujin et al. **Cuesta Abajo**. Buenos Aires: UNICEF-LOSADA. Pp. 119-142.

Canales, M.; Samuel, P.; Villela, H.
1991 *En Tierra Extraña II*. Santiago de Chile: Editorial Amerinda.

Cheresky, Isidoro
1992 **Creencias Políticas, Partidos y Elecciones**. Buenos Aires: Cuadernos del Instituto de Investigaciones, Facultad de Ciencias Sociales

Emirbayer, Mustafa; Goodwin, Jeff
1994 'Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency' En: **American Journal of Sociology**. Vol. 99, Nº6. Pp. 1411-1454.

Forni, Floreal
1993 'Nuevos movimientos religiosos en la Argentina'. En: Frigerio, A. (ed.), *Nuevos Movimientos religiosos y Ciencias Sociales (II)*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Pp. 10-23.

Fry, Peter; Howe, Gary
1975 'Duas Respostas a Aflicao: Umbanda e Pentecostalismo' En: **Debate e Critica**. Vol 6. Pp. 75-94.

Gravano, Ariel
1989 **La Cultura en los Barrios Buenos Aires**. Centro Editor de América Latina, Colección Conflictos y Procesos de la Historia Argentina Cotemponránea.

Hoffnagel, Judith
1980 'Pentecostalism: A Revolutionary or Conservative Movement.' En: Glazier Stephen. **Perspectives on Pentecostalism: Case Studies From the Caribbean and Latin America**. New York: University of America Press. Pp. 111-125.

Howe, Gary
1977 'Representacoes Religiosas e Capitalismo: Uma "Leitura" Estruturalista do Pentecostalismo no Brasil.' En: **Cadernos do ISER**. Nº 6. Pp. 39-48.

1980 'Capitalism and Religion at the Periphery: Pentecostalism and Umbanda in Brasil.' En: Glazier Stephen. **Perspectives on Pentecostalism: Case Studies From the Caribbean and Latin America**. New York: University of America Press. Pp. 125-143.

Ireland, Rowand
1988 'Comunidades Católicas de Base, Grupos Espiritistas, y la Profundización de la Democracia en Brasil.' En: **Sociedad y Religión**. Nº 6. Pp. 51-85.

Karol, Jorge
1992 'Modos de Empobrecer: La Clase Media a Través de la Hiperinflación' En: **Cuesta Abajo**. Buenos Aires: Unicef/Losada. Pp. 253-285.

Kertzer, David
1988 **Ritual, Politics and Power**. New Heaven y Londres: Yale University Press.

- Lagarde, Marcela
1993 'Los Chismes.' En: **Especjos y Travesías. Antropología y Mujer en los 90**. Ediciones de las Mujeres N° 16; 47-59.
- Levine, Daniel
1990 'Religión, Sociedad y Política.' Ponencia presentada en el Instituto Bartolomé de las Casas.
- Mariz, Cecilia
1990 'Igrejas Pentecostais e Estrategias de Sobrevivencia.' En: Braga, Julio. **Religiao e Cidadania**. San Salvador de Bahia: OEA, UFBA, EGBA. Pp. 16-28.
- Mardsen, George
1980 **Fundamentalism and American Culture**. New York y Oxford: Oxford University Press.
- Martin, David
1990 **Tongues of Fire**. Oxford y Cambridge: Blackwell.
- 1991 'Otro Tipo de Revolución Cultural.' En: **Estudios Públicos**. N° 44. Pp. 40-62.
- Maróstica, Matt
1994 'La Iglesia Evangélica Argentina como Nuevo Movimiento Social.' En: **Sociedad y Religión**. N°12. Pp. 3-17.
- Míguez, Daniel
1995 'Poder Político y Tensiones de Legitimidad en los Suburbios de Buenos Aires.' **Revista de Sociología**. Año 2, No. 2. Pp. 135-152.
- Minujin, Alberto
1993 'En la Rodada.' En: Alberto Minujin et al. **Cuesta Abajo**. Buenos Aires: UNICEF-Losada. Pp. 15-45.
- Novaes, Regina
1980 'Os Pentecostais e a Organizacao dos Trabalhadores.' En: **Religiao e Sociedade**. N° 5. Pp. 65-93.
- 1985 'Os Escolhidos de Deus Rio de Janeiro.' **Cuaderno de Iser**. N°19. Pp. 38-51.
- Olson, Mancur
1965 *The Logic of Collective Action*. Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press.
- Prandi, Reginaldo
1992 'Perto de Magia, Longe da Política.' En: **Novos Estudos**. CEBRAP N°34. Pp. 81-91.
- Portantiero, Juan Carlos
1993 'Revisando el Camino: las apuestas de la democracia en Sudamérica.' En: **Sociedad**. N° 2. Pp. 17-33.
- Roemers, Graciela
1992 'Creyentes (ma non troppo).' Pagina 30, diciembre.
- Rolim, Francisco
1980 **Religiao e Classes Populares**. Petropolis: Editorial Vozes.
- 1985 **Pentecostais no Brasil**. Petropolis: Editorial Vozes.
- Sepúlveda, Juan
1989 'Pentecostalism as Popular Religiosity.' En: **International Review of Mission**. LXXVIII. Pp. 80-88.
- Spoerer, Sergio
1986 **Religiosidad Popular y Cultura Democrática**. Ponencia presentada al

Segundo Congreso Chileno de Sociología.

Stoll, David

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

Tarducci, Mónica

1994 'Mujeres en el movimiento pentecostal: Sumisión o liberación.' En: Frigerio, A. (ed.), *El Pentecostalismo en Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Pp. 60-79.

Wambecke, Pancho

1992 **Historia de Una Villa**. Buenos Aires: Mimeo

Willems, Emilio

1954 'Protestantism as a Factor of Cultural Change in Brasil.' En: **Economic Development and Cultural Change**. Vol. 3. Pp. 321-333.

1964 'Protestantism and Culture Change in Brasil and Chile.' En: W. D'Antonio y F. Pike. **Religion Revolution and Reform**. Londres: Burns & Oates. Pp. 95-108

1966 'Religious Mass Movements and Social Change in Brasil.' En: E. Baklanoff. **New Perspectives of Brasil**. Nashville: Vanderbilt University Press. Pp. 205-232

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

Wynarczyk, Hilario; Semán, Pablo

1994 'Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina.' En: Frigerio, A. (ed.), *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Pp. 29-43.

Wynarczyk, Hilario; Semán, Pablo

1995 'Un análisis del campo evangélico y el pentecostalismo en la Argentina (segunda versión).' *Panorama Actual del Campo Evangélico en Argentina*. Buenos Aires: FIET. Pp. 1-15.