



Esquivel, Juan

Entre cruces y galpones : un estudio comparativo sobre grupos religiosos en el Gran Buenos Aires



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Esquivel, J., Giménez, V. (1998). *Entre cruces y galpones : un estudio comparativo sobre grupos religiosos en el Gran Buenos Aires. Revista de ciencias sociales, (7/8), 189-226. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes*
<http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1468>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Entre cruces y galpones. Un estudio comparativo sobre grupos religiosos en el Gran Buenos Aires

Juan Esquivel* y Verónica Giménez*

1. A modo de introducción

Motivados por indagar la "expansión" de nuevas creencias en sentido amplio, presentes en las sociedades contemporáneas (Pentecostales, New Age, religiones orientales, chamanismo, horóscopos), nuestra principal preocupación se centra en analizar la posible revitalización de la fe, dentro del renovado interés por parte de los intelectuales en temáticas que parecían olvidadas en un mundo considerado secular.

El surgimiento de Nuevos Movimientos Religiosos (desde ahora NMR), la disputa que se ha generado con el catolicismo en el mercado religioso, la validez o no de la categorización de "sectas", el pluralismo que se ha instalado ¿definitivamente? en nuestra comunidad, obligando a los grupos que ya existen a una redefinición, son cuestio-

nes que estarán presentes a lo largo de nuestra investigación.

Para concretar y llevar al terreno empírico nuestra investigación, hemos decidido asentarnos en una zona del Gran Buenos Aires y realizar un mapeo sobre los diferentes grupos religiosos allí existentes para luego profundizar en un estudio comparativo con algunos de ellos.

Dentro del Partido de Tigre, en los barrios San José y Los Tábanos de la localidad de Carupá y en General Pacheco (barrio al que debimos extendernos para el seguimiento de una imbricada relación familiar entre pastores que luego detallaremos), seleccionamos un grupo de católicos y dos grupos evangélicos pentecostales. Asimismo, forman parte de nuestro objeto de estudio un espiritista que se desempeña fuera del espacio territorial delimitado, otro grupo pentecostal con poco tiempo de fundado y un grupo umbanda. Por distintas razones, estos últimos agrupamientos no pudieron constituirse en el objeto central de nuestra investigación.

* Licenciados en Sociología. Docentes e investigadores de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA e investigadores del Área Sociedad y Religión del CEII..

El criterio de selección de los barrios nace en primer lugar de nuestro interés en familiarizarnos con las distintas formas de manifestaciones religiosas por parte de poblaciones inmersas en situaciones de marginalidad y con carencias de servicios y equipamientos colectivos.

A partir de allí y en los inicios de la investigación, nos dirigimos a la Secretaría de Acción Social de la Municipalidad de Tigre con el objeto de recabar información. En la misma, pudimos encontrar un relevamiento de múltiples instituciones sociales (sociedades de fomento, clubes barriales, unidades básicas, etc.) y religiosas en los barrios que a posteriori se convertirían en el marco de referencia espacial de la presente investigación.

El Partido de Tigre se ubica en lo que se denomina el segundo cinturón de urbanización del Gran Buenos Aires (junto a San Fernando, General Sarmiento, Moreno, Merlo, Almirante Brown, La Matanza, Florencio Varela y Berazategui), conformando el espacio territorial con mayor crecimiento poblacional en el período intercensal (1980-1991) pero a la vez con menor infraestructura de servicios y altos índices de Necesidades Básicas Insatisfechas. Si bien en la jurisdicción de Tigre se observa una marcada heterogeneidad social, el perímetro donde localizamos nuestro estudio denota la precariedad de las viviendas y la pobreza en la condición de sus habitantes.

2. Objetivos

Enmarcados en el proyecto más ambicioso de comprender las interrelaciones de los NMR en nuestro ámbito territorial, indagaremos acerca de los puntos que nos parecieron relevantes para estudiar comparativamente los grupos.

- Conversión
 - Causas
 - Consecuencias
 - Cambios evidenciados en la vida cotidiana.
- Estrategias de crecimiento y reclutamiento de los grupos religiosos.
- Relación con la autoridad
 - Con lo trascendental
 - Formas de construcción de legitimidades y liderazgos religiosos
 - Instituciones gubernamentales.
- Motivaciones y sentido de las prácticas
 - Factores que impulsan a los actores a permanecer en los grupos religiosos
 - Conductas hacia el cambio
 - Disputas en el mercado religioso/Visión respecto a los demás cultos.¹

¹ Este punto fue incluido dentro de las motivaciones y sentido de las prácticas ya que la visión que los diferentes grupos tienen sobre otros se relaciona con los valores y motivaciones que transmiten a sus fieles.

3. Aclaraciones metodológicas

Dado que nuestro análisis se centra en la comprensión de las motivaciones y el sentido que los actores dan a sus prácticas, hemos utilizado para profundizar en ellas el instrumental teórico de tipo cualitativo: entrevistas en profundidad, observaciones, observación participante y entrevistas grupales (véase Cuadro 1).

En cuanto a la selección de los entrevistados en cada grupo, elegimos fieles de distinto grado de compromiso con la Iglesia, para obtener así una visión global del fenómeno estudiado.

Para cada grupo, la estructura

base de los entrevistados está compuesta por:

- un líder grupal
- una autoridad intermedia
- un feligrés con bajo grado de compromiso

En algunos grupos ampliamos la cantidad de entrevistas, por considerarlo necesario para los objetivos de la investigación (véase Cuadro 2).

4. Algunas definiciones teóricas

Con el avance de la modernidad y los consecuentes procesos de racionalización creciente que han invadido todas las esferas en las que

Cuadro 1
Grupo Actividades

	Observaciones	Entrevistas	Entrevistas Grupales
Capilla Nuestra Señora de Carupá y Centro Misiona San Antonio	2	3	1 (6 participantes)
Iglesia Pentecostal Misión Evangélica Cuadrangular	2	4	-
Iglesia Evangélica Pentecostal El Buen Pastor	2	4	1 (3 participantes)
Iglesia Cristiana Evangélica	3	2	-
Templo Umbanda San Jorge	1	-	-
Confederación de Espiritas Argentina	-	1	-

Cuadro 2
Entrevistados

Nombre	Grupo	Grado de pertenencia*	Edad	Actividad
Miguel Calvo	Católico	A	38	Entrevista
Juan Carlos	Católico	C	38	Entrevista
Susana de Balbuena	Católica	B	42	E. Grupal
María	Católica	B	68	E. Grupal
Ángel	Católico	C	54	E. Grupal
María del Carmen	Católica	C	N/C	E. Grupal
Coqui	Católico	C	42	E. Grupal
Liliana	Católica	C	41	E. Grupal
Blanca	Iglesia Cuadrangular	A	51	Entrevista
Domingo	Iglesia	C	26	Entrevista
Mansilla	Cuadrangular			
Edith López	Iglesia Cuadrangular	C	50	Entrevista
Rubén	Iglesia El Buen Pastor	A	26	Entrevista/ E. Grupal
Della	Iglesia El Buen Pastor	C	38	Entrevista/ E. Grupal
Mario	Iglesia El Buen Pastor	B	62	E. Grupal
Diego	Iglesia El Buen Pastor	B	19	Entrevista
Carina	Iglesia El Buen Pastor	C	22	Entrevista
Ramón	Iglesia Cristiana Evangélica	A	60	Entrevista
Gloria	Iglesia Cristiana Evangélica	C	63	Entrevista
Tereza	Umbanda	A	64	Observación/ Charla Informal
Sr. Coronel	Espiritista	A	52	Entrevista

* Aclaración: Integran la categoría A aquellos que son considerados líderes de sus respectivos grupos religiosos, a saber: Cu-

ra párroco. Pastor/a, Mai, Espirita. Forman parte de la categoría B los fieles que tienen un rol protagónico en el grupo y en

participa el hombre moderno (política, económica, social, cultural, etc.), la comprensión de las diversas prácticas religiosas de individuos y grupos que responden a disímiles sectores sociales abrió el debate en el campo intelectual. La necesidad de interpretar las motivaciones y el sentido que los sujetos imprimen a sus prácticas obligó a revisar afirmaciones instituidas como "verdades", a redefinir términos como los de iglesia y secta, y a buscar nuevos elementos de análisis.

Si bien escapa a los objetivos del presente trabajo el seguimiento de los cambios y reformulaciones en el terreno de las ideas acerca de los movimientos religiosos, sintéticamente explicitaremos los diferentes abordajes teóricos, para luego dejar en claro cuáles serán nuestras herramientas conceptuales que servirán como marco teórico para el desarrollo de la investigación.

Las distintas posturas discutirán la relación entre los procesos de secularización y la propagación de nuevos movimientos religiosos. El primer planteo (Wilson) apunta a considerar a la religión como un elemento más que debió sucumbir ante los procesos de secularización

del mundo moderno. La religión sería un artículo de consumo a adquirir en supermercados de la fe (competiría con la astrología, el tarot y otros componentes mágicos) y pertenece al mundo externo del ser humano.

Desde otro lugar, Stark y Bainbridge diagnostican una retirada del campo religioso y de sus elementos mágicos ante los avances y las afirmaciones que la ciencia provee. Las religiones subsisten con postulados débiles, funcionales a los requerimientos del sistema social y han perdido terreno para articular las necesidades existenciales humanas.

Para Berger, en el mundo moderno las prácticas religiosas quedan circunscriptas en ámbitos privados o para pequeñas comunidades, no alcanzando un espacio de privilegio en la cultura pública como se observó en periodos de la antigüedad.

Por último, están quienes sostienen que no existe una asociación entre la modernidad y la secularización, y el surgimiento de los NMR revelaría que la satisfacción de la vida cotidiana de los hombres no es resuelta únicamente por las cuestiones materiales sino que, por el contrario, una conexión con el más allá y un reencantamiento del mundo son factores que están presentes en el mundo moderno.²

la Iglesia, reconocido por el resto, sin llegar a ser líder: Encargados de Centros Misionales, Diáconos, Presidente de jóvenes. Por último, ubicamos en la categoría C a aquellos creyentes que participan de cultos, misas y otras actividades pero no ocupan una función jerárquica dentro de los grupos.

² Para una explicitación detallada de las cuatro posiciones en torno al fenómeno

Intentar comprender en forma seria y profunda los motivos que llevan a las sociedades (en nuestro caso, quedará acotado a sectores populares de dos barrios de la localidad de Carupá y uno de General Pacheco, partido de Tigre) a mantener/profundizar/transformar sus prácticas religiosas, nos impulsa a despojarnos de cualquier prejuicio que pueda deformar el análisis de la realidad, a estudiar y utilizar los elementos teóricos que se adecuen a la complejidad del fenómeno. Desde ya, es menester aclarar que la preocupación por las prácticas religiosas en sectores populares nos hace cuestionar al menos la idea de que la modernidad traería aparejado un mundo secularizado y desencantado.

A la luz de los objetivos del presente trabajo, es imprescindible definir y precisar algunos conceptos.

Geertz³ concibe a la religión como un sistema de símbolos que modelan el mundo del creyente, generando tendencias permanentes a realizar ciertos actos.

Los sistemas de símbolos afirman un orden en el mundo, ya que el hombre no puede hacer frente al caos, a "un tumulto de hechos a los que les falta no sólo la interpreta-

ción sino también la posibilidad de la interpretación"⁴ sino a través de un sistema de símbolos.

Existen, según Geertz, tres puntos en los que el caos amenaza con desestructurar la vida del hombre: "los límites de su capacidad analítica, [...] los límites de sus fuerzas de resistencia y [...] los límites de su visión moral".⁵ El hombre debe sentir, si no que sus creencias lo explican todo, que ese marco de creencias (llámese como se llame) podría explicarlo todo; nada debe caer en el campo de lo incognoscible, de lo imposible de ser explicado. En ese caso, el hecho inexplicable "haría nacer en su fuero interno la oscura sospecha de que puede estar yendo a la deriva en un mundo absurdo";⁶ el desasosiego.

La segunda de las situaciones límites que Geertz encuentra es el sufrimiento físico. La religión reubica al dolor dentro de un marco que lo hace soportable; le otorga sentido dentro de un orden cósmico.

La tercera de las situaciones límites frente a la que la religión afirma un orden es la distancia entre 'lo que está bien' y 'lo que es', que pone en duda la posibilidad de formular principios morales. La religión sienta los fundamentos de un orden que "explica y hasta celebra las ambigüedades percibidas, los enigmas y las paradojas de la exis-

religioso y su relación con el mundo moderno, véase Carozzi, M. J., "Tendencias en el estudio de los nuevos movimientos religiosos en América", *Sociedad y Religión*, N° 10-11, Buenos Aires 1993.

³ Geertz, C., *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa, 1991.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

tencia humana".⁷ Veremos luego en nuestro análisis empírico que la explicación de lo desconocido, del dolor y la enfermedad y de las injusticias es mencionada por la mayoría de los entrevistados como razones fundamentales para su acercamiento a las iglesias.

Pero "el hecho de que existan desconciertos intelectuales, sufrimientos y paradojas morales [...] no es la base sobre la que descansan tales creencias, es su campo de aplicación".⁸ Para Geertz, el *creer* no surge de la observación del mundo empírico, sino que se basa en la aceptación de la autoridad (sea ésta la que emana de la estructura jerárquica de la Iglesia Católica, de la Biblia de los evangélicos o de una personalidad carismática). "La esencia de la acción religiosa [...] consiste en estar imbuida de cierto complejo específico de símbolos [...] con autoridad persuasiva" (Geertz). Es en el rito, es decir, en el acto concreto de observancia religiosa, donde se fusionan los símbolos productores de determinadas propensiones con las formulaciones de un orden general de existencia. De este modo, la importancia del rito es no sólo la de 'actuar' la fe; éste funciona también como un "modelo para las creencias". De hecho, para Geertz, la religión modela el orden social, de manera que la visión del sentido común es altera-

da, y las motivaciones y los estados de ánimo producidos por la relación parecen ser los únicos posibles a adoptar en ese momento.

Es interesante resaltar la profunda observación del antropólogo cultural en cuanto a la distinción entre religión pura y religión aplicada, es decir, entre el contacto, a través del rito, con lo trascendente y el orden cósmico; y los efectos de ese contacto sobre la vida cotidiana de los creyentes.

Esta distinción servirá de marco a nuestro trabajo, en el que trataremos de ver, por un lado, el sistema simbólico que es la religión, y por el otro, las disposiciones prácticas que contribuye a generar.

Cuando hablemos de conversión, haremos referencia a procesos de resocialización en el individuo que implican una modificación de su realidad subjetiva del mismo. Esa realidad subjetiva se transforma porque ha entrado en cortocircuito con su base social específica y con los procesos sociales que se requieren para su mantenimiento. A modo de ejemplo y en el caso de nuestra investigación, un fiel católico, al alejarse de la comunidad católica y de sus prácticas (misas, oraciones, etc.) por los motivos que fueren, se halla en una situación de reestructuración de su vida religiosa.

La alternación o conversión implica una resocialización en el sentido de la socialización primaria, en la cual deberán evidenciarse elementos de identificación afectivos con la nueva estructura y sus inte-

⁷ Geertz, C., *La Interpretación...* citado.

⁸ *Ibid.*

grantes. Entonces, se construye una nueva forma de aceptar la realidad; el individuo renuncia y niega su pasado, conformando una nueva identidad personal, con valores, creencias, símbolos y significados derivados del nuevo grupo del que es integrante. Es claro que un proceso de conversión religiosa supone un grado de concientización por parte del sujeto, donde a través de su interacción en un nuevo radio y con nuevos actores, irá transformando su yo y su visión del mundo. Al igual que en un proceso de socialización primaria, se parte de la internalización de la realidad significativa de los semejantes; una vez incorporada, el individuo ya se siente miembro del grupo. A través de la interrelación con los otros significantes (demás integrantes del agrupamiento al que pertenece), consigue identificarse con el mismo. A diferencia de la socialización de un niño, mientras éste no interviene en la elección de los otros significantes y el proceso es casi automático, en el caso de un converso religioso estamos en presencia de un acto consciente y donde el protagonista asume un rol activo.

Para individualizar a un converso, no alcanza con señalar a aquel que se ha incorporado a un nuevo grupo y tiene cierto grado de compromiso con el mismo; supone la interiorización de creencias y máximas del grupo adscripto como si fueran propias. Sólo a partir de entonces, cuando el individuo reconstruye su identidad personal con los

valores que luego se corresponden con los actos, adquiridos del grupo religioso, hablaríamos de un proceso de conversión completo.

A diferencia de una nueva profesión (socialización secundaria), en la cual el sujeto incorpora a su biografía nuevas prácticas que no contradicen su pasado, en el marco de una conversión, se produce "una ruptura con la biografía subjetiva del individuo".⁹ El pasado se reinterpreta desde el presente, reafirmando elementos ausentes.

¿Pero qué factores intervienen en un proceso de conversión? Si bien la respuesta a este interrogante forma parte de los objetivos más globales de nuestra investigación, a modo de hipótesis, podríamos arriesgar que una situación límite (problemas de salud, de pareja, de familia, de trabajo, de desarraigo territorial) sería condición necesaria de la conversión de un sujeto. Un vacío interno que no pasa obligatoriamente por una socialización primaria deficiente conduce al individuo a la búsqueda de nuevos significados, de un marco de contención para su existencia. En un grupo religioso encontraría el "refugio" que permitirá su salvación personal. En esa nueva base social se

⁹ Berger y Luckman realizan una sistemática descripción de los niveles de socialización por los que atraviesa un individuo en su libro *La construcción social de la subjetividad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1986. Para una mayor explicación, véase cap. 3: "La sociedad como realidad subjetiva".

fundarán nuevas relaciones afectivas, se asumirán roles no vividos hasta entonces, que permitirán una transformación radical de la realidad subjetiva.

Asimismo, "la conversión comporta una reorganización del aparato conversacional. Los interlocutores que intervienen en el diálogo significativo, principal mantenedor de la realidad subjetiva, van cambiando, y el diálogo con los nuevos otros significativos instaura la nueva realidad".¹⁰ Será interesante analizar, pues, los contenidos de los universos simbólicos y sus mensajes en cada uno de los grupos.

En condiciones de marginalidad y pobreza como las que nos hemos encontrado en Carupá, donde las experiencias de vida negativas, las expectativas frustradas y la vulnerabilidad de los sujetos son moneda corriente; donde el estado se ha desafectado de su rol de atender las necesidades sociales mientras que ni los partidos políticos ni otras asociaciones intermedias han ocupado esas funciones sociales, no es de sorprender que se encuentre en los NMR a portadores de una visión clara y unificada del mundo, vínculos duraderos y afectivos de integración comunitaria.

Al acercarnos a las prácticas religiosas en los sectores populares del Gran Buenos Aires en 1994, un hecho fundamental se manifiesta de inmediato: "se ha pasado del

monopolio católico a la hegemonía católica sobre la sociedad".¹¹ La Iglesia Católica, décadas atrás única depositaria de la relación de los sectores populares con lo divino, ha visto crecer en número y en cantidad de adeptos a otras iglesias cristianas y a grupos que proponen una diferente relación con el mundo de lo trascendente. Para el análisis del fenómeno del pluralismo religioso, nos basamos en las nociones de campo, capital simbólico, mercado religioso, propuestas por el sociólogo francés Pierre Bourdieu en diferentes ensayos.

Con el concepto de *campo*, Bourdieu se refiere a los "espacios estructurados de posiciones"¹² que tienen propiedades específicas, irreductibles a las de los otros campos, y un capital simbólico determinado, por el monopolio del cual se establecen relaciones de lucha. Este capital simbólico es el "fundamento de la autoridad específica característica del campo".¹³ Los agentes que actúan en dicho campo tienen, además, intereses comunes que dependen de la "esencia del campo".¹⁴

Tomaremos en cuenta las observaciones de Bourdieu en cuanto a

¹¹ Mallimaci, F., *Pluralismo religioso en la Argentina: de la homogeneidad a la diversidad*, Lima, 1994.

¹² Bourdieu, P., *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990, cap. "Algunas propiedades de los campos".

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁰ Carozzi, M. J., *op. cit.*, p. 8.

la disolución de lo religioso¹⁵ (antes marcado porque los agentes de este campo se ocupaban del cuidado de las almas) dentro de un campo más amplio en el que lo que está en juego es la manipulación simbólica.

Dentro de este campo de sanación de almas ensanchado, donde lo que está puesto en tela de juicio es la tradicional división entre alma y cuerpo, los agentes luchan por imponer su visión del mundo, y compiten en un mercado que, al dejar de ser monopólico, ha multiplicado las ofertas de bienes de salvación.

El mercado religioso estaría definido entonces como ese espacio imaginario donde se produce una disputa "entre agentes e instituciones productoras y distribuidoras de bienes simbólicos de salvación por un lado, y los sectores sociales que 'compran' aquellos bienes según el juego de la oferta y la demanda".¹⁶

5. Biografía e historia de los grupos religiosos

5.1. Grupo católico

El Centro Misional San Antonio es uno de los tres centros misionales

(los otros dos son San Roque y San Francisco Solano) que dependen de la Capilla Nuestra Señora de Carupá, del Obispado de San Isidro. Está instalado en un barrio carenciado (Los Tábanos), que evidencia marcadas diferencias con el lugar donde está emplazada la capilla (a uno y a otro lado del Acceso Norte). El Centro está abierto de lunes a viernes de 8 a 17 horas, los martes hay misa y los sábados celebraciones, mientras que los domingos la misa de 11 rota entre los tres centros que dependen de la Capilla. El Centro brinda apoyo escolar y la merienda a 130 chicos.

En 1988 el padre Miguel Calvo es nombrado cura párroco de la zona. A partir de una iniciativa suya y de un grupo de matrimonios, liderados por Susana Balbuena y su marido Vicente, en el año 1991 se fundó el Centro, en un predio conseguido para la Iglesia por el padre Pancho (cura de la zona, asesinado en 1977 por la dictadura militar), donde antiguamente se radicaba la Capilla.

El Centro se halla ubicado al final de una calle asfaltada, a 200 m de la avenida Larralde. Consta de una sala grande, que funciona como aula y comedor, donde se realizan las ceremonias; y de una cocina, en la cual doña María prepara la merienda para los chicos todos los días y el mate para los vecinos.

Los centros de reunión católicos, evangelistas, umbandas, muestran una real correspondencia entre la precariedad de sus construcciones

¹⁵ Seguimos aquí a Bourdieu, P., *Cosas dichas*. Barcelona, Gedisa, 1993, cap. "La disolución de lo religioso".

¹⁶ Mallimaci, F., "Protestantismo y política partidaria actual en Argentina. Del campo religioso al campo político: las nuevas fronteras y legitimidades" (mimeo), 1994.

con la fisonomía del barrio. En el corazón del barrio Los Tábanos, pudimos divisar en el frente de viviendas muy humildes, habitadas en el fondo por sus dueños, carteles indicadores de los cultos que allí se practicaban y los días de celebración.

Son miembros activos del grupo católico, además del padre Miguel y Susana Balbuena, María, Ana, Juan Carlos, residentes en el barrio Los Tábanos, y Coqui, Liliana, María del Carmen y Ángel, matrimonios de San Fernando y Vicente López respectivamente.

La misa del domingo que observamos en el Centro, a la que asistieron alrededor de 15 fieles y duró una hora y media, se celebró en un clima participativo y de informalidad, con comentarios diversos (desde la *performance* de Tigre, equipo de la zona, hasta cuestionamientos a la política nacional y provincial). Además, se nos dio la bienvenida en público con un canto.

La Capilla de Carupá edita varias gacetillas para difundir sus actividades y como homenaje al padre Francisco Soares, quien con cuya prédica ha dejado huella en los fieles de la zona.

5.2. Iglesia Evangélica "El Buen Pastor"

La Iglesia Evangélica Pentecostal "El Buen Pastor", ubicada sobre la Ruta 197 en la localidad de General Pacheco, tiene una existencia de 6 años. De los tres grupos pentecostales relevados, se vislumbra como

aquella de más actividad y funcionamiento. Las reuniones de culto se realizan tres veces por semana, incluyendo el encuentro de los jóvenes de los días sábados. Por otro lado, los viernes se lleva a cabo el ensayo para el coro.

La Iglesia se organiza de la siguiente manera:

- un grupo de jóvenes,
- un grupo de damas,
- un grupo responsable de la escuela dominical.

Cada uno de ellos se dedica a actividades específicas y cuenta con un líder, responsable del mismo y encargado de presidir las reuniones particulares.

Los practicantes provienen de barrios variados: Pacheco, Maquinista Savio, Maschwitz, Tigre, El Detalle y San José.

Aparentemente, la Iglesia surge como un desprendimiento de la Evangélica Cuadrangular del barrio San José, con el objetivo de "abrir nuevas puertas para el reino de Dios".

Entre las actividades que se desarrollan fuera de la Iglesia, se destacan los recitales al aire libre (realizados con cierta periodicidad) como forma de difusión, y viajes al interior del país.

A la ceremonia en la cual estuvimos presentes, asistieron aproximadamente 30 personas y tuvo dos horas y media de duración. La inició el diácono Mario en un clima musical y de cantos. A posteriori, el pastor Rubén, de 26 años, dio paso a la lectura de la Biblia acompañada

do de una prédica en la que exalta-
ba conservar una moral contra
ciertos vicios (alcoholismo, droga-
dicción, violencia familiar, fornica-
ción). Antes de finalizar, convocó a
algunos de los fieles a acercarse al
frente para hablarles y realizar un-
ción con aceite.

A la reunión de jóvenes concu-
rrieron 20 personas, algunos mayo-
res, y tuvo un carácter informal. Al
terminar el oficio, unos pocos que-
daron, apenas seis, cuando la mis-
ma adoptó un matiz organizativo y
de división de actividades.

5.3. Iglesia Evangélica Cuadrangular

Esta misión hace 33 años que está
en la Argentina. Es una de las tres
más grandes dentro del Pentecosta-
lismo. Al ser fundada por una pas-
tora, la misión Cuadrangular admi-
te mujeres en el cargo de pastor.

La Iglesia Evangélica Cuadrang-
ular se encuentra en el corazón
del barrio San José, de la localidad
de Carupá, desde hace 9 años. Ubi-
cada sobre una calle de tierra, su
único gran ambiente es un galpón
de 150 m². En su frente una tarima
separa a los oficiantes del público.
En el centro, el púlpito se enfrenta
a las sillas de los asistentes.

Además de los oficios (se reali-
zan los días jueves, sábados y do-
mingos) y de la escuelita dominical,
se dictan clases de cocina y ma-
nualidades (tarjetas españolas), se
llevan a cabo obras tales como visi-
tas a hospitales, envíos de artículos

de primera necesidad a distintos
puntos del país.

Como en el anterior grupo pen-
tecostal, sus seguidores provienen
de distintos barrios (fundamental-
mente de otras zonas del partido de
Tigre).

Las dos celebraciones a las que
asistimos fueron presenciadas por
30 personas. Las mismas estuvie-
ron presididas por un diácono y por
la pastora Blanca, que lidera la
Iglesia desde sus comienzos. En las
ceremonias, la pastora tuvo un
fuerte discurso maniqueo, advir-
tiendo reiterada y vehementemente
sobre la presencia de Satanás en la
Tierra y las implicaciones del mal.

5.4. Iglesia Cristiana Evangélica

Esta pequeña Iglesia está situada
sobre la avenida Larralde (límite del
barrio Los Tábanos). Fue fundada
en julio de 1993 y forma parte de la
Asociación Iglesia Cristiana Evan-
gélica, de San Miguel. Es por ello
que tiene una vinculación constan-
te (léase celebraciones en conjunto
en distintas sedes) con otras igle-
sias de San Miguel y Benavidez.

La Iglesia se sostiene por el pas-
tor Ramón y su familia (su mujer, la
diaconisa Marta, y dos de sus hijos,
también pentecostales). La misma
conforma uno de los ambientes de
la casa y, como tal, es muy pequeño
(4 m x 8 m). La construcción es hu-
milde y el ambiente del frente de la
casa es alquilado a una agencia de
remises.

Hasta el momento, la Iglesia cuenta con muy pocos fieles. En la primera celebración a la que asistimos, nos encontramos con apenas cuatro creyentes. En una segunda oportunidad, la ceremonia se suspendió ante la ausencia de asistentes. Las reuniones carecen de periodicidad. Luego de las entrevistas realizadas, a través de charlas informales, notamos un cambio de planes en el desarrollo previsto por la Iglesia: sumado a la baja asistencia, una enfermedad del pastor, hacía pensar en inscribir al grupo como asociación (ante las probables futuras restricciones legales que limitarían las iglesias a aquellas con más de 200 participantes).

Un dato a destacar es la imbricada relación familiar del pastor y su esposa con otros pastores de la zona. Varios hermanos del pastor Ramón son también pastores pentecostales, uno de ellos lidera una Iglesia a escasas dos cuadras de la de ellos. Por otro lado, el hermano de Marta es el pastor Rubén, de la ya mencionada Iglesia "El Buen Pastor". De allí que nuestro seguimiento de las redes familiares en torno a la religión llevó a extender la investigación a una zona de General Pacheco. Cabe agregar que el padre de Marta y Rubén (que ahora cumple la función de co-pastor en la Iglesia que Rubén preside) fue pastor durante muchos años de una Iglesia en las islas del Tigre.

La Iglesia, al igual que otras, cuenta con una escuela dominical que congrega a 30 chicos. Dispone

de una gacetilla para la difusión de sus creencias.

En nuestra última presencia, se llevó a cabo la Santa Cena, que reunió a fieles de San Miguel y Benavidez. Luego de dos horas de prédica (que incluyó una mención a nuestra presencia), los bautizados compartieron el pan y el vino.

5.5. Templo Umbanda "San Jorge"

El templo se encuentra ubicado sobre la calle Lucio V. López, exactamente frente al barrio Los Tábanos. Forma parte de la vivienda de la Mai Tereza de Bara: dentro de la vivienda hay dos habitaciones, de igual tamaño, una de las cuales oficia de recepción-sala de estar y la otra de sala de culto. El resto de la casa está formado por la cocina y un pequeño dormitorio, que los días de ceremonia oficia de guardarropas-cambiador. En la sala de culto, de aproximadamente 3 m x 7 m, se puede visualizar en uno de los extremos imágenes de distintos santos, vírgenes, caboclos y pomba-giras. Se destaca una imagen de tamaño natural de una mujer negra y una pintura de la Nuestra Señora del Mar, sincretizada con Iemanjá. En el otro extremo del local, en un ángulo, observamos la imagen de Exu, sincretizado con el diablo. Apoyados en las paredes, hay bancos para los que presenciarán las ceremonias y una pequeña tarima con los instrumentos musicales de culto. El centro de la sala está despejado.

En el Templo San Jorge hay ceremonias los jueves, alternando entre el Culto de Santo y el Culto de Caboclos y Pomba-Giras. Luego de vencer los temores de la Mai acerca de nuestra supuesta pertenencia a un medio de comunicación ("no queremos saber nada con las revistas, y nada de fotos"), asistimos a uno de estos últimos, en el que participaron aproximadamente unas 15 personas. Otras 5 observaban, sin participar. Durante la ceremonia, que duró aproximadamente 2 horas ("porque no puedo tener en trance a la gente por más tiempo", dice la Mai Tereza), alrededor de diez iniciados entraron en trance, encarnando a los espíritus "dueños de su cabeza", con los que la Mai hablaba, en tono por momentos jocoso y familiar, durante un recreo de veinte minutos en el que se ofreció vino y cigarrillos a los mismos.

Además de presenciar una ceremonia y algunas charlas informales luego de la misma, no pudimos realizar ninguna entrevista. La Mai se mostró reticente a hablar con nosotros de sus creencias, argumentando que "esto es para ver, no para hablar". A pesar de nuestra insistencia, no fue posible grabar las dos charlas que mantuvimos con ella, ni conversar con alguno de los fieles que asistieron al culto, provenientes de distintos barrios del Gran Buenos Aires, según nos contó la Mai. En nuestra última visita, la Mai Tereza se mostró más cortante que de costumbre, demos-

trando que para ella de nada valían las conversaciones: todo lo que buscábamos estaba a la vista y podíamos presenciarlo cualquiera de los días de culto.

6. Análisis e interpretación

6.1. Conversión

a) Grupo católico

Entre los entrevistados del grupo católico, sólo uno explicó su compromiso con la religión como una clara ruptura con el pasado. El resto entiende su participación como la profundización de un compromiso adquirido desde siempre. En este sentido, no hablaríamos de conversión como quiebre con las creencias y valores existentes, sino como una reafirmación de las mismas, creencias que fueron el resultado de la socialización primaria. Por lo tanto, explicar el compromiso con una práctica religiosa permanente nos remite a describir el sentido y las motivaciones que nuestros entrevistados le imprimen a sus actos.

Fundamentalmente, todos ellos muestran la necesidad de evangelizar, de transmitir el camino de Dios a los demás. El impulso a conformar una comunidad donde reine la solidaridad, el compañerismo y relaciones amistosas, aparece como el motor que los lleva a mantener sus prácticas religiosas. Se produce una simbiosis entre la necesidad de

difundir la palabra de Dios y la continua ayuda a los que más sufren. Como dice el padre Miguel, "debe tenerse un oído en el pueblo y otro en el Evangelio".

De todas formas, tanto en las declaraciones del padre Miguel como en las de Juan Carlos, quizás el menos comprometido de los entrevistados, se deja entrever la ligazón entre problemas personales y la iniciación en el catolicismo. El padre comenta su estado depresivo, allá por el año 1975 ante la enfermedad y posterior muerte de cáncer de su padre, y el poco sentido que le otorgaba a su vida por entonces. "El profundo deseo de consagrarme", juntamente con sus inquietudes políticas y sociales, fueron factores definitorios a la hora de decidir su ingreso al seminario, "una vocación que debía decidirse".

En el caso de Juan Carlos, un estado depresivo lo llevó a alejarse del catolicismo, y hasta a incursionar en otros grupos religiosos que se acercaron y lo ayudaron a mejorarse. Su condición de católico de nacimiento y la intervención del padre Miguel y "las hermanitas" hicieron posible su reconversión. Para él, el hecho de haber regresado a la Iglesia Católica le proporcionó un aumento de la fe, una futura relación menos autoritaria y más comprensiva con sus compañeros de trabajo (actualmente Juan Carlos goza de una licencia por enfermedad otorgada por las fuerzas de seguridad), y una nueva y mejor relación con los vecinos y el prójimo. La

vuelta al catolicismo posibilitó que Juan Carlos pudiera elaborar puntos nodales de su vida, como el hecho de que él estuviera en actividad (en la Brigada de Maschwitz) en la época de la represión, mientras su padrino, el padre Pancho, desaparecía víctima del mismo régimen. El Centro Misional y la comunidad alrededor de él funcionan como fuertes contenedores para el desenvolvimiento de su vida diaria.

También el resto de los entrevistados manifiestan considerables cambios en su vida cotidiana a partir de su mayor compromiso con Dios; "antes no tenía paciencia; ahora la tengo, dejo hablar a los demás. Antes buscaba, para ir a una reunión, la mejor ropa que me iba a poner. Como soy repostera, llevaba mi mejor torta como carta de presentación. Ahora Jesús me hizo descubrir que no necesito presentarme. Soy la misma de siempre, pero Jesús hace que cuando me miro al espejo, me sienta distinta. Estoy en el peor momento de mi vida en lo económico, pero estoy rica por la fe que me hace tener esperanza, aunque se me esté hundiendo el barco. Antes estaba bien en lo económico, pero era pobre de espíritu y de alma" (Liliana).

*b) Grupos evangélicos:
Iglesia "El Buen Pastor" y "Misión Cuadrangular"*

La conversión en los integrantes de grupos pentecostales encuadraría

en la concepción que Berger y Luckmann tienen de la alternación: una ruptura con creencias y valores pasados, una nueva visión del mundo otorgada por el nuevo grupo de pertenencia, juntamente con una refundación del yo. Sus participantes, que funcionan como otros significantes, permiten que el converso se integre a la nueva estructura conversacional así como su inserción a los nuevos valores culturales y éticos, que darán sentido a sus acciones.

La conversión reporta cambios profundos en cuanto a la consideración del propio cuerpo. Hechos como el dejar de tomar y de fumar reflejan una redefinición del mismo. "Nosotros creemos en [Jesús] como un ser vivo, por lo tanto, creemos también que nuestro cuerpo, que nuestra vida es el templo de Dios, donde mora nuestro señor, por eso que no queremos a veces unirnos a lugares donde existen esas cosas como la borrachera, tanto mal, palabras deshonestas" (Delia). La curación de vicios como el alcoholismo y el tabaquismo constituye una de las consecuencias más comunes y visibles de la conversión.

Por lo general, la causa de la conversión remite a un problema de salud (en el caso de las enfermedades, nunca especificadas) o de algún tipo de violencia (alcoholismo, maridos o padres golpeadores) propio o de un familiar cercano que aparece como irresoluble.¹⁷ La lle-

gada al Evangelio es la etapa final de una larga peregrinación (consultas a curanderos, curas, umbandas, médicos) en busca de la solución al problema.¹⁸ "Y cuando conocí a Cristo, fue cuando verdaderamente conocí el poder de Dios sobre mi vida, porque pude palpar yo, porque nadie podía hacer nada por mí. Yo recuerdo que iba a la Iglesia, estaba el padre Roberto y yo le decía ayúdeme, ayúdeme por favor, porque me estoy muriendo, necesito que alguien me dé una ayuda, me siento mal. Y bueno, él me decía, nosotros no podemos hacer nada por vos. Vos tenés que ir a los

banda Cruzada, el problema que desencadenó su conversión fue del mismo tipo. Según lo que nos contó en charlas que no pudieron ser grabadas, ella entró en la religión porque "me iban a cortar las piernas", y los médicos no encontraban respuesta a su mal. También en el líder espiritista, la conversión se da por un problema personal no especificado.

¹⁸ Solamente uno de los entrevistados, Domingo, perteneciente a la Iglesia Evangélica Cuadrangular, manifestó haberse convertido por razones ajenas a los problemas de salud. Domingo buscaba en el Evangelio la solución a la incertidumbre respecto del rumbo que tomaría el mundo. "Pensaba en el futuro, qué iba a pasar. [...] escuchaba del año 2000, del fin del mundo, y tenía miedo [...] Trataba de buscar un apoyo espiritual, de estar más seguro... [Buscaba] tener la seguridad de que Dios existía, tener una razón para seguir viviendo". Si seguimos a Geertz, Domingo encontró en la religión un sistema que ordenara el caos, que lo convenciera de que no estaba navegando "a la deriva en un mundo absurdo" (Geertz, 1991).

¹⁷ En el caso de la Mai Tereza, de la Um-

médicos. Y los médicos tampoco podían hacer nada. Entonces yo decía 'Oh, Dios, Virgen de Luján, mi devota, Virgen de Luján! ¿A quién voy a ir para que me ayude?' Y me habían llevado a Brasil para ver a una bruja. Y yo le dije que no quería saber nada con esas cosas. No me gustaban. Bueno, y a raíz de eso fue que un día me invitan para ir a una iglesia evangélica y... hacia siete años que yo estaba así. Pesaba 37 kilos. Siete años que estaba enferma y nadie me podía dar una ayuda" (Blanca).

Los evangélicos, cubriéndose ante el difundido prejuicio que asevera que las "sectas" separan a sus miembros del ámbito de sus relaciones cercanas, manifiestan que su vida social permanece intacta luego de su conversión. "[La relación con mis compañeros de colegio no cambió nada], seguimos siendo amigos, desde que vengo a la Iglesia la comunicación es la misma." Para los actores, entonces, el cambio es interno: no se traduce en un alejamiento de sus vínculos anteriores.

¿Qué es lo que los conversos encuentran en el grupo que no está presente en los otros intentos?

En primer lugar, la evidencia de los hechos: el problema es solucionado. El acercamiento inicial al grupo tiene un fundamento material y práctico: se busca una solución inmediata al problema que los aqueja. El compromiso del converso se observa recién a partir de que se concreta esa solución: hasta entonces, la persona que se converti-

rá próximamente guarda una actitud expectante e incluso desconfiada. "Cuando mi marido me pide que vaya porque él no se puede levantar, yo le digo: -No, estás loco!. Son los evangelistas. Y yo di la vuelta y dije: -Bueno está bien, voy a ir. Pero antes había dicho con mi cuñada (mirá vos, quería hacerle trampas a Dios, qué ilusas), habíamos dicho: -vamos a ir, pero cuando Miguel se sane, no vamos más."

Parecería ser que es Dios el que, al dar el primer paso, genera un interés en entender y profundizar ciertos hechos.

La reiterada aparición de términos como "conocer, investigar" (Delia), "escudriñar" (Blanca), "entendimiento" (Mario y Edith), "antes [...] no podía tener un conocimiento profundo" (Domingo), nos hace pensar que luego de un primer contacto emocional, se da un acercamiento intelectual, entendido este como un intento de racionalizar verdades entrevistadas en la relación inicial, confirmadas luego con el estudio de las Escrituras.

Según se desprende de las entrevistas, la conversión puede explicarse a través de un proceso: "Yo no entré en seguida en el camino, yo los llevaba, los traía, estaba, como quien dice, con un pie adentro y un pie afuera. Pero después comencé a ver las obras, maravillas y prodigios que hace el Señor, solamente él los puede hacer, y bueno, fui entrando cada vez más, hasta que llegó un día... en que es como que hice un pacto con el Señor. Yo

le dije 'Señor, si tú me ayudas yo te prometo que no voy a tomar más'. Y a partir de ese día yo no volví a tomar una gota de alcohol" [Mario]. O, como en el caso de la pastora Blanca, a partir de un momento de revelación: "Y yo recuerdo que yo caí, y cuando me levanté... de repente, de repente... me doy cuenta de que estoy derecha, que me puedo enderezar, que el dolor había desaparecido, entonces ahí pude comprender porqué gritaba la gente, porqué hablaban lo que hablaban... Cuando yo experimenté en mi vida, en mi cuerpo, esa paz y esa sanidad, entonces, ahí también comencé yo a darle gracias a Dios, y gritaba, y lloraba, y decía, Señor, Dios, todopoderoso, Señor, gracias! Y no podía parar... Pero era algo, que no podía parar de darle gracias" [Blanca].

El contacto con los distintos grupos pentecostales se halla mediado siempre por una persona de la Iglesia (amigo, vecino, familiar), en todos los casos, con una cercana relación personal, quien, luego de varias invitaciones, consigue que el futuro converso se acerque al templo. "Ella [por una vecinal me había invitado varias veces, ella sabía de mi estado y de mi condición y me había invitado varias veces, pero yo no quería saber de nada, porque yo tenía mis creencias, mi religión, mi fe, y para mí, cambiarme de religión, sin saber que no era un cambio, sino que estaba conociendo la verdad, la realidad, la profundidad, entonces siempre le

decía que sí, que por ahí, que algún día, pero era para sacármela de encima, nunca le hice caso" [Blanca].

Si bien con la conversión de fieles a Iglesias Evangélicas Pentecostales la Iglesia Católica pierde aparentemente adeptos, es importante destacar que la mayoría de ellos habían heredado el catolicismo sin practicarlo activamente. "...porque me dijeron -Vos sos católica cuando nací, me bautizaron" [Delia]. "Los que me criaron a mí eran todos católicos, entonces yo seguí el camino. Iban a la Iglesia, y yo iba, incluso de grande fui, pero sin entender; yo iba un ratito, para estar en la Iglesia, en la casa de Dios, pero no entendía nada, como entiendo ahora" [Mario].

c) El caso del líder espiritista

Las entrevistas con Coronel nos demuestran las similitudes existentes entre su procesos de conversión y las evidenciadas en los testimonios pentecostales. "He sido católico por una razón espiritual pero nada más; porque mi familia era católica."

Será a partir de un problema personal, de una situación límite no revelada, lo que lo condujo a "andar perdido" y hallarse en un estado de disponibilidad y búsqueda espiritual. Una persona cercana —en este caso, un compañero de trabajo—, al igual que en los evangelistas, es el primer contacto que lo relacionará con el nuevo grupo religioso. Y también en él se manifiestan instancias de rechazo en un

primer momento: "fui la primera vez y dije que me iba de ahí, que estaban locos".

Pareciera que en el caso de Coronel, la resolución de su problema íntimo no parte únicamente de la ayuda de Dios, esperándola desde una situación pasiva, sino que descubre "la capacidad de saber que podés", "la de encontrar sabiduría para salir de la situación en que estaba". Para afirmar que en los fieles espiritistas la conversión implica un rol activo y protagónico desde el inicio por parte del individuo, sería necesario una serie de testimonios. De todas formas, las declaraciones de Coronel sirven como disparador en ese sentido.

Aquí también encontramos un seguimiento intelectual para explicar las creencias: "a través de lecturas y de literatura, he ido afirmando lo nuevo que vi".

La conversión ha generado profundos cambios en la vida cotidiana de Coronel, de acuerdo a lo que manifiesta: "yo tengo una puerta agujereada por mí. Ese fue el momento culminante de esa actitud que tenía. Si me enojaba, agarraba un palo y rompía algo. Era la expresión de la fuerza. Le había pegado una patada a la puerta y ese día le dije a mis hijos que era lo último que papá hacía de esa forma. A partir de ahí, nunca más golpeé la mesa, ni pateé nada. No fumé más". "Antes me sentía contento si mataban a un militar, hoy siento pena. Estos cambios no me los impuse, los entendí."

La conversión, por lo recién expuesto, da lugar a un marco de freno y de contención sobre la persona, donde la sabiduría se antepone a la fuerza, originando una nueva forma de emprender la vida.

d) Conclusiones

Ya sea en aquellos que han profundizado sus prácticas religiosas, como los católicos, o quienes han vivido un proceso de conversión (fieles de distintas iglesias pentecostales), el acercamiento a la religión implica, siempre en el sentido que los actores imprimen a sus actos, cambios profundos en su vida cotidiana. Éstos se enfocan sobre todo en su relación con los demás y en la presencia de lo trascendente en sus vidas.

La dirección de las formas de actuar difiere en los católicos y los pentecostales: en el caso de los primeros, la presencia de Dios se materializa en la construcción de una comunidad con determinadas características, a partir de la cosmovisión y la ideología que el cura párroco transmite. En cambio la práctica pentecostal se centra en una relación personal y exclusiva con Dios.

Se observa en los entrevistados de los distintos grupos constantes intentos por publicitar los beneficios de pertenecer a sus cultos, minimizando e incluso negando los costos ocasionados. Aquellos que lograron superar esa barrera, nombraron como aspectos negativos de

sus prácticas religiosas la marginación (social en el caso de los católicos y por "disidencia religiosa" para los pentecostales), el esfuerzo que insume sostener la actividad en el grupo y la culpa que deviene del sentimiento de un bajo nivel de compromiso.

6.2. Estrategias de crecimiento y reclutamiento

En el grupo católico, de acuerdo con la concepción que el padre Miguel ha transmitido de mantener el contacto con los vecinos como una forma de compartir la fe en Dios, se recorren las casas del barrio y se busca participar en situaciones de conflicto. Así, cuando en el barrio se decidió construir veredas comunitarias, el padre conoció a quienes hoy están a cargo de los Centros Misionales. Ha trabajado con "los punteros del barrio", poniéndolos como cabezas para que aglutinen a la gente. Por otro lado, se conversa con la gente que se acerca a bautizar o por un casamiento, estableciéndose diferentes niveles de compromiso y adhesiones. Una revista informa de las múltiples actividades de la Iglesia y de los Centros Misionales. Se privilegia la participación de quienes habitan en el barrio (más allá de los matrimonios de Vicente López y San Fernando que allí colaboran), dado el significado que le asignan a formar una comunidad.

Los grupos pentecostales difieren en la forma de plantear su ex-

pansión. La Iglesia Cuadrangular, de mayor antigüedad en el barrio, adopta una postura más tradicional, es decir, la de organizar campañas instalando una carpa en un punto estratégico del barrio y el recorrido casa por casa de sus miembros de jerarquía intermedia [diáconos] para la difusión de sus actividades. Mediante esta estrategia de reclutamiento fue como algunos fieles se congregaron en la Iglesia. "Fuimos varias veces allá (por otra Iglesia Pentecostal), hasta que un día cayó en casa un hermano de esta Iglesia... a visitar a mi sobrino. Agarré una silla, pregunté si molestaba y como me dijeron que no, me quedé a escuchar la palabra de Dios y me invitó a congregarme a esta Iglesia" [Edith]. El timbreo casa por casa es también mencionado como una estrategia válida por el pastor Ramón de la Iglesia Cristiana Evangélica, hecho no concretado aún por la instalación reciente de la Iglesia en el barrio.

La Iglesia Pentecostal El Buen Pastor plantea su crecimiento en función de un minucioso trabajo de consolidación interna. El mismo se implementa a través de la reflexión grupal, así como por la realización de viajes al interior en carpa.

El clásico timbreo casa por casa no se lleva a cabo por la concepción del pastor Rubén: "porque se tiene como que el evangélico te absorbe y te meté en la Iglesia Evangélica y después te prohíben ver los hijos y los padres: no. Eso no es así. Yo sé que eso sucedió y como la gente

nos tiene ese concepto, nosotros no hemos salido a la calle... por ejemplo, vamos a poner el caso de ustedes. Yo los invito a la Iglesia. Los invito una sola vez o dos veces, después nada más. O los invito para charlar o tomar mate, que la gente vea que no es que yo los quiero meter en la Iglesia". Hace sólo un año y medio los miembros de la Iglesia El Buen Pastor comenzaron a "salir a la calle". Estas incursiones consisten en recitales al aire libre, "algo bien formadito... con muy poco mensaje" [Rubén]. De esta forma, según ellos tienen mayor poder de convocatoria, sin caer en la machacona insistencia atribuida a otros grupos pentecostales. Los recitales callejeros son acompañados de la proyección de películas en las que se presenta el mensaje y de la búsqueda de nuevas técnicas de prédica [sketches, payasos, etcétera].

En las estrategias de reclutamiento de los grupos pentecostales, más allá del carisma en virtud del cargo, en términos weberianos, que el pastor arrastra por ser líder de la Iglesia, tiene radical importancia su carisma personal para atraer creyentes. "En mi opinión personal, a veces no necesitás tanto salir, sino que con tu forma de ser, con tu testimonio personal, atraés más a la gente" [Rubén]. Debido a que el carisma personal del pastor prima en las Iglesias Pentecostales por sobre el arraigo territorial, encontramos entre sus fieles una mayor heterogeneidad en cuanto a los lugares de proveniencia. En el caso de la Igle-

sia Católica, en cambio, al estar organizada en estructuras de base territorial, y teniendo en cuenta la mayor importancia que asume la idea de comunidad y el compartir relaciones cotidianas, se remarca una integración de sus miembros al radio de influencia de la Iglesia.

Cabe destacar que la posibilidad que tiene la Iglesia Católica de insertarse en un barrio y aglutinar fieles a través de los "punteros" puede explicarse, complementando las razones antes mencionadas en cuanto a su estructura territorial, en referencia a la legitimidad que posee en la sociedad como religión hegemónica.

Diferenciaremos ahora a los grupos anteriormente mencionados, cuyas doctrinas los impulsan a extender el "reino de Dios", buscando activamente adeptos, de aquellos que se limitan al desarrollo de prácticas de tipo espiritual, sin preocuparse por la hegemonía del mercado religioso.

Tanto el líder espiritista como la *Mai umbanda* no "salen" a difundir sus creencias; los nuevos fieles llegan a la religión por el contacto con personas ya iniciadas, contactos que no son sistemáticamente planificados. "...El campo espiritual es una decisión personal de cada uno... En el espiritismo no hay técnicas de reclutamiento ni recorrida por los barrios, porque es compulsivo para el hombre que yo vaya y diga que mi palabra es la verdad. A la verdad la encontrás vos en la vida, cuando, por curiosidad, te en-

contrás con un hombre que te habla de esto. O porque leíste algo, o el dolor que te lleva a estar aquí. Pero no hay nada que indique quién tiene la verdad. El hombre debe ser libre para elegir lo que quiere" [Sr. Coronell].

Con una postura similar, la Mai Tereza aclara: "la gente se entera de nuestras ceremonias, los chismosos de siempre". Aparentemente, la Mai Tereza exige de sus seguidores un importante grado de compromiso. "Ahora tengo tres hijos de religión. Acá m'hijo se es o no se es."

Para finalizar, es oportuno remarcar que tanto las recorridas barriales como los comentarios de los iniciados en la religión cumplen su cometido siempre y cuando el receptor y sujeto a convertir se encuentre en estado de necesidad de ayuda.

6.3. *Relación con la autoridad y estructuras jerárquicas*

a) *Con lo trascendental*

Los distintos componentes del grupo católico expresan una relación cotidiana con Dios, emprendida por la acción pastoral y la oración. Una vez más, podemos observar la imbricación entre el campo social (la gente, la comunidad) y el campo estrictamente religioso. Si bien Dios es el vehículo hacia la sociedad y media en las relaciones humanas, a través de la acción del hombre con el prójimo se establece el vínculo con Dios. Cuando nos intro-

duzcamos en las concepciones que los diferentes grupos poseen acerca del bien y del mal, veremos cómo ese triángulo entre individuo-sociedad-Dios se invierte para los pentecostales: el individuo con su oración se aproxima a Dios para que éste opere sobre los males del mundo terrenal.

Volviendo a los católicos, definen a Dios como uno de "supermercado, grande, que quiere trabajar con los demás porque tiene un proyecto social", contrastándolo con el de los evangélicos, que "es de teléfono privado... que por lo que los pastores promueven, apunta a una salida individual y capitalista, donde si vos diezmas, Dios te va ayudar y te conseguirá trabajo" [padre Miguel].

Estas afirmaciones coincidirían en parte con el punto de vista más teórico de Velásques Filho: "Los patrones comportamentales protestantes son individualistas. Aun cuando un determinado grupo protestante tiene preocupación social... la ética sigue siendo individualista... Es por la conversión y la transformación comportamental de cada uno y de todo el mundo que la sociedad será transformada en más santa y justa. Toda la ética social es una colectivización de la ética individual a través de la conversión y transformación comportamental de cada uno y de todos: la Iglesia y el reino de Dios son la suma de las conversiones individuales".¹⁹

¹⁹ Prócoro Velasques F., "Novos caminhos

En el caso de los pentecostales, el vínculo con Dios también es cotidiano pero el mismo no nace de la reunión de los creyentes sino que parte de un diálogo exclusivo de cada feligrés con la divinidad.

Debido a esa particular relación que conduce a los fieles pentecostales a adorar a Dios sin seguir patrones establecidos ("nosotros en la Iglesia no enseñamos [oración]... La oración principalmente tiene que salir de tu corazón, de tu forma" -Rubén-), que los lleva incluso a hablar en lenguas, no acepta mediaciones de ningún tipo. La relación es directa y personal; el pastor es sólo una guía en el camino a Cristo. "Yo como pastor te enseño lo que dice la Biblia. Por eso es que cada uno tiene su Biblia. En la Iglesia se exige que cada uno tenga su Biblia, para que se sepa de qué está hablando uno, ni agregando ni quitando" [Rubén].

Para los católicos, en cambio, es fundamental la intervención del sacerdote en la mediación con Dios. El sacramento de la confesión es un ejemplo de ello.

Si bien la idea de devolver a Dios todo lo que ha hecho por nosotros es fuerte en los grupos evangélicos, esa retribución no pasa primordialmente por lo económico, como un prejuicio difundido lo indica. La forma de compensar lo dado se ve fun-

damentalmente en la entrega personal, por la dedicación a la Iglesia: "Dios hizo mucho por nosotros y debemos pagarle estando del lado de él" [Diego]. El diezmo es una contribución consciente entregada por los participantes en la medida de sus posibilidades. En ninguna de las ceremonias a las que asistimos la recaudación resultó compulsiva.

A pesar de que nuestras observaciones en el Templo Umbanda nos impiden realizar aseveraciones con total seguridad, parecería que la distancia entre el hombre y el Dios único es grande; de hecho, en ningún momento de las ceremonias se lo mencionó. Sin embargo, existe una gran cercanía con distintos santos y espíritus, a los que la Mai se dirige con confianza (reprimiendo sus instintos y complaciendo sus requerimientos). Los espíritus son aparentemente muy posesivos con sus "hijos". La Mai comentó que la "dueña de su cabeza" la castigó infestándola de piojos por haberse teñido el cabello.

A través de las conversaciones con Coronel, el líder espiritista, su Dios está despojado de toda característica humana: "Dios es una energía, algo ininteligible para el hombre pero algo que existe, como una energía. Eso es Dios para mí pero no un hombre". A Dios se llega desde una búsqueda del conocimiento y lo que ellos realizan es designado como ciencia.

La relación con Dios no remite solamente a su figura; también in-

da espiritualidade". en *Espiritualidade e religiao na América Latina*, San Pablo, Estudios de religiao, 1986.

volucra las concepciones en torno al bien y al mal que construyen el aparato conversacional fundador de las creencias de los distintos grupos.

El bien en los católicos abarca todas aquellas prácticas que benefician al prójimo, a la comunidad, como una forma de hacer carne la obra de Dios. El "comprometerse con los demás", el "ser solidario" es el vehículo hacia Dios, la forma de llegar a él. Pero esa predisposición hacia la comunidad parece encerrar un sentimiento de culpa, ante lo que se percibe como flaquezas en una entrega total hacia el prójimo. Lo que más recurrentemente se nombra cuando se habla de pecado es el egoísmo. "Cuando veo la necesidad de alguien y no hago algo por él, siento culpa. ...Ser cristiano las 24 horas es mostrarle el amor a Cristo. Cuesta mucho formar la comunidad" (Susana).

Entre los pentecostales, el bien es, en primer lugar, guardarse. "Se hace el bien cuando se intenta mejorar lo que uno hace, se guarda a sí mismo" (Carina). En la Iglesia Cuadrangular y la Cristiana Evangélica está presente la ayuda al prójimo, aunque no es ella la que da vida al grupo: "nosotros trabajamos, hacemos obras. Vamos a los hospitales, llevamos pañales descartables, juntamos ropa y la mandamos para el Chaco" (Blanca). En cambio, en la Iglesia El Buen Pastor, no se hizo referencia al trabajo comunitario.

Entre los católicos, el mal no aparece personificado, aunque se

cristaliza en las condiciones de pobreza en que se ven inmersos territorialmente. Además de ser la expresión del egoísmo, la envidia, el resentimiento, el mal existe cuando alguien roba o mata como así, "es todo lo que estamos viviendo... enfermedades, epidemias, drogas, violencia" (Juan Carlos).

Los pentecostales personifican el mal en el diablo, y éste a través de sus agentes (curanderos, brujas, umbandas, macumbas, kimbandas), accionan preferentemente sobre los individuos produciéndoles daños. "Para nosotros el mal es eso: cuando una persona viene con un daño hecho de afuera; brujería, hechicería, macumba" (Rubén). El mundo se halla dividido entre dos fuerzas contrapuestas e irreconciliables por ganar almas para su causa, "porque sabemos que vivimos entre dos potestades: la buena y la mala, la potestad de Dios y la potestad del Diablo" (Mario).

Al ser tan clara la procedencia del mal, lo es también la solución: el Diablo es la fuente del mal, Dios es la salvación. Al ser humano sólo le resta orar a Dios para que el bien triunfe. De esta manera, se llega al mundo a través de Dios. Es aquí donde vemos cómo el triángulo individuo-sociedad-Dios, propio de los católicos, se transforma en individuo-Dios-sociedad.

Es importante destacar que si bien los dos pastores entrevistados no identifican al mal como un "mal social", los jóvenes de la Iglesia El Buen Pastor no mencionaron al Dia-

blo para definir el mal. Para ellos, "el mal se manifiesta en las cosas que pasan hoy en día, tantas violaciones que hay, la gente que anda robando" [Carina]. "El mal es la guerra, el terremoto de Japón, lo de Croacia, que la gente no tenga para comer" [Diego].

Para el espiritista, "el mal no existe, existe el error". Dado que el camino que él elige hacia Dios se basa en el conocimiento, el error es, justamente, la ignorancia.

b) Con la autoridad de la Iglesia

Los católicos explicitan una relación de hermandad con el obispo de la Diócesis y otras autoridades, aunque las entrevistas dejan entrever ciertas contradicciones entre la interpretación de cómo se cristaliza el camino de Dios y lo que la jerarquía eclesiástica lleva a la práctica. Se manifiesta el carácter cerrado de ciertos círculos dentro de la Iglesia Católica, temerosos de perder sus espacios de poder ante nuevas fuerzas. Al postular que la Iglesia no debe quedarse en la estructura y la publicidad, y que es necesario hacer carne el eslogan "por una Iglesia solidaria, fraterna y misionera", se hacen evidentes los cuestionamientos a la forma de conducción de las autoridades.

El padre Miguel, en un análisis sociológico, destaca la falta de adecuación de las temáticas que la Iglesia trata con la realidad de los pobres ("¿charlas sobre SIDA en una población que no concurre al secundario?").

En la actualidad, el padre Miguel se ha instalado como líder de los grupos católicos de la zona. Pero él mismo reconoce que su llegada "no fue democrática, sino puesta a dedo". En un primer momento su legitimidad tenía basamentos únicamente institucionales (se lo respetaba como sacerdote). A partir de su accionar, y así lo reconoce la gente ("el padre Miguel, además de ser creativo nos promociona" -Ana-), al carisma de función le añadió el personal, característico de los pastores evangélicos. Esto reafirma nuevamente la fuerza institucional que posee la Iglesia Católica en la cultura argentina.

Su íntima relación con los integrantes del Centro Misional se halla mediada por "Dios, su palabra; por Jesús, su mística, y por el reconocernos como hermanos". Si bien partió de la "dedocracia", ha logrado formar "una comunidad con vivencias fraternas". El padre Miguel no deja de reconocer que "si bien se transforma en un padre querido, va a caballo, de todas maneras".

Los católicos, siguiendo los preceptos doctrinales que marcan la necesidad de conformar una comunidad, pugnan por la construcción de lazos horizontales: la relación con Dios se funda a través de la relación con el prójimo.

En las Iglesias Pentecostales en cambio, el sentido de las relaciones entre sus miembros tiende a ser de tipo vertical: en primer lugar, porque la relación con el prójimo es mediada por la relación con Dios.

Por otro lado, la estructura de liderazgos intermedios en las Iglesias Pentecostales se halla más rígidamente delimitada que en la Católica, la cual se apoya sobre una red de liderazgos medios informales. Entre los evangélicos las jerarquías medias tienen funciones específicas establecidas y cargos por nombramiento (diáconos, evangelistas, presidentes de las distintas áreas).

En los pastores evangélicos, el carisma personal predomina sobre el carisma de función, que sin embargo está presente por su condición de pastores. Aquel carisma, que se apoya en ritos y ceremonias como curaciones, unciones, reprensiones, es el que permite que los fieles sigan al pastor independientemente de la adscripción territorial o de la anterior pertenencia a otras Iglesias evangélicas. "Yo estaba en otra Iglesia, cerca de mi casa y bueno, me vine con él -por el pastor Rubén- para ayudarlo" (Diego-). La importancia de elementos personales en la conducción de los pastores, en contraste con un liderazgo dotado de una legitimidad institucional, como es el del padre Miguel, es definitoria para conseguir el "arrastre" de fieles que acompañan a su líder espiritual.

c) Con las autoridades nacionales

El pertenecer a una institución con legitimación social, con tradición como actor relevante incluso dentro de la escena política como es la

Iglesia Católica, permite a sus integrantes disponer de un mayor margen de maniobra para evaluar a los distintos niveles del gobierno nacional. No evidencian una división tajante entre las instancias política y religiosa: incluso en las misas se hace referencia a determinadas actitudes por parte de la Gobernación de la Provincia de Buenos Aires. Se privilegia el trabajo "por los pobres, que dan sin esperar nada" que con los políticos, "que se acercan en las elecciones para dar a cambio de algo", y el de concientizar a la gente para que crezca, herramientas que los políticos no dan "porque si la gente crece, no los elige más" (padre Miguel).

Los demás grupos religiosos, algunos perseguidos por el Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto y otros pugnando por el reconocimiento oficial (se nos informó que una reglamentación de próxima implementación exigiría a las Iglesias la cantidad mínima de 200 fieles para su registro) de las autoridades nacionales, ven recortada su capacidad de evaluación y demuestran un espíritu de respeto hacia lo legal, lo institucional y la autoridad. "Porque las diferencias con las otras Iglesias, a nosotros se nos enseña a respetar a las autoridades, o sea que aceptamos el gobierno como corresponde, el servicio militar, la autoridad que hay en nuestra Nación, todo lo que hay en nuestra Nación, nosotros lo aceptamos" [Rubén].

En el grupo católico, es claro el

mensaje de prescindencia y autonomía ante los políticos. La permanente alusión a no ser usados por ellos constituye un reflejo de lo recién expuesto. Sin embargo, dicha actitud prescindente implica real toma de posición en el campo político.

En el caso de los pentecostales, el mantenerse fuera de la política expresa una postura de indiferencia ante las cosas del mundo, imagen de la concepción que escinde el reino de Dios y el mundo. "Tenemos más fe en Dios que en el hombre. Creo que vale más que nosotros oremos, que Dios va a tocar más rápido, que [los políticos] le pidan o prometan" [Blanca]. De todas formas, cuando intentamos ahondar en las problemáticas cotidianas, una de las entrevistadas (evangelista) expresó una solapada crítica a la situación nacional. "La situación del país no la veo bien. Puede haber estabilidad pero no hay trabajo, hay muchas máquinas pero no hay obreros" [Carina].

6.4. Motivaciones y sentido de las prácticas

¿Qué motiva a los fieles a permanecer en la religión? Uno de los factores primordiales para evaluar la continuidad de las prácticas religiosas lo constituye la contención del grupo. La gran mayoría de los entrevistados manifestaron haber encontrado respuestas a sus necesidades espirituales y materiales en el mismo. La organización religiosa,

portadora de valores y creencias como herramientas para la socialización que dan forma a una cosmovisión, funciona como estructura ordenadora ante el caos percibido en el universo. "Y vivo, con humildad, como debe vivir un cristiano" [Mario]. "Yo descubrí en la Iglesia que soy persona y valgo por lo que soy" [Ana]. "Ahora tengo mis principios, ...sé lo que hago, sé lo que quiero, sé lo que busco tanto en mi vida espiritual como en el mundo" [Domingo]. A través de la ocupación de un rol en el grupo, los creyentes encuentran una revalorización de su yo y la resignificación del sentido de su ser en el paso por este mundo. Además, la integración con los demás fieles –otros significantes– y compartir un aparato conversacional como el principal elemento de comunicación, otorga un marco de protección y de seguridad ante el desorden externo. Y el sentirse consolidado dentro del grupo, con tareas y funciones específicas, posibilita una sensación de libertad para elegir y para desempeñarse en la vida cotidiana, tanto en los pentecostales como en los católicos.

Coronel no subraya la importancia del grupo para explicar los fundamentos de sus prácticas religiosas. Son las concepciones doctrinarias del espiritismo las que dan sentido a su existencia cotidiana. "De allí, me nutro la visión que tengo del mundo. Le doy valor al ser humano más allá de lo que es, de sus necesidades materiales... me interesa pelear por un espacio

político porque sé que donde yo esté, voy a aplicar los valores que tengo."

Son esos principios los que se reflejan en su accionar político (pertenecer a una de las líneas internas del peronismo bonaerense). Por las propias definiciones del espiritismo, ciencia que estudia la relación entre los vivos y los muertos, basada en la teoría de la reencarnación del alma, que hace que el hombre vaya y vuelva al mundo terrenal, parte la motivación en sus prácticas. "Como sé que voy a volver, al legislar, trato de hacer leyes que favorezcan al hombre y no de vender mi poder legislativo a cambio de mi conveniencia económica. Cuando vuelva, esa ley me va a atrapar a mí, a mis nietos. Toda persona que comprende la reencarnación, trata de no hacer nada que lo perjudique a su vuelta y ve al hombre como un prójimo."

Una vez más, en el ahondar materiales de lectura, encuentra un sentido a sus conductas y una uniformidad cognoscitiva (correspondencia entre creencias y acciones).

Uno de los aspectos en que los pentecostales se diferencian de los católicos se centra en la diversa concepción que tienen de la idea del cambio. Desde una posición teológicamente más conservadora, los evangelistas sostienen la imposibilidad de la acción humana para emprender algún tipo de transformación. "El mundo debe seguir su curso y uno... no puede cambiarlo. Aunque lo desee, no podría" [Carli-

na]. "El único que puede solucionar todo eso es Dios" [Diego].

Sólo aquellos predestinados acceden al reino de Dios y a través de sus oraciones cabe la posibilidad del cambio (los pentecostales consideran que ellos han sido "elegidos desde el vientre de nuestras madres" -Mario-). "Su" modelo de sociedad sólo puede ser moldeado y edificado por Dios, subestimando así cualquier práctica colectiva en el ámbito de lo público en ese sentido. La salvación pasa por lo individual y por la directa relación con Dios.

Los católicos perciben el cambio como una posibilidad que se construye a través del trabajo cotidiano y la bendición de Dios. La acción pastoral y la participación social como comunidad serían las herramientas para toda innovación. Se conseguirá el bienestar de la sociedad cuando todos los ciudadanos se comprometan con sus deberes y obligaciones dentro de la comunidad. "El otro día vino a casa un muchacho que me contaba que le habían ofrecido un televisor muy barato. Le pregunté si era robado. Me dijo que sí, por lo que le conté que no lo comprara. Si comprás cosas robadas, vas trayendo ladrones al barrio. Si nadie les compra, se van a terminar. En la Iglesia debemos tener conciencia de lo que está bien y lo que está mal y hacer tomar conciencia a la gente" [Susana].

7. La disputa en el mercado religioso

En virtud de los límites geográficos que hemos trazado para el trabajo de campo de la presente investigación, los centros de culto de los diferentes grupos religiosos distan pocas cuadras unos de otros (a excepción de la Iglesia "El Buen Pastor", de General Pacheco). Si bien se puede constatar un "espíritu bélico" en las declaraciones, no debe dejar de reconocerse que el mismo no se traduce en prácticas discriminatorias o agresiones de algún tipo. Es más, la solución a problemas coyunturales que aquejaban al barrio en el pasado (veredas comunitarias, contenedores de residuos), hizo posible el trabajo compartido en actividades de asistencia social.

Tampoco se observa una despiadada competencia en búsqueda de conquistar adeptos, aunque se hace manifiesta la disputa por la hegemonía del capital simbólico en el mercado religioso. Para justificar las diferencias que mantienen con el catolicismo, los pastores de los dos grupos estudiados se esforzaron por basar en la verdad de las Sagradas Escrituras sus creencias (referidas a la Virgen María y a las idolatrías).

Los católicos remarcan su actitud tolerante y pluralista evidenciada en el hecho de que en el Centro Misional, "de los 130 chicos, 40 son evangelistas y a ninguno se lo echó o discriminó" [Coqui]. La diaconisa Marta, de la Iglesia Cristiana Evangélica, también comentó que a la Es-

cuelita Dominical de su Templo asistían niños católicos, "por la merienda". Por otro lado, el padre Miguel y la pastora Blanca mantienen una relación de amistosa rivalidad y cooperación. Pero en este punto, el líder católico realiza un corte entre las Iglesias Evangélicas y lo que denomina "sectas", involucrando en esta categoría a los Testigos de Jehová, macumbas, umbandas y "pastores chantas", "bancados desde Estados Unidos por la fundación Rockefeller, que pone mucha gaita así como en su momento fomentó a los contras en Nicaragua. Hoy fomentan... a las sectas o las religiones no oficiales que son pequeños grupos que se van disgregando". Con las primeras, existe cierta predisposición al trabajo conjunto para atender necesidades materiales y conseguir mejoras en el barrio; en cambio, con las últimas, no existen puntos de encuentro, debido al "manejo prepotente" y al carácter excluyente de esos grupos, "encerrados en sus principios y dogmas". En una reunión con los Testigos de Jehová, el padre Miguel sugirió tapar un pozo que salpicaba barro al que por allí pasara: "¿No podremos solucionarlo juntos, sin discutir de religión?. Me dijeron que no, -creían que estaba loco-, o pensábamos todo igual y trabajábamos juntos o nada".

A la hora de evaluar la propagación de los múltiples cultos en la zona, y si ello iba en detrimento de las adhesiones al catolicismo, el padre Miguel emprende un profundo análisis y autocrítica, aunque sin

dejar de remarcar el carácter de "religión oficial" de la Iglesia Católica: "Si la gente va allá, es porque no encontraron un lugar acá. Lo que nosotros no sabemos hacer es un seguimiento personal de la gente. Ellos tienen una comunidad terapéutica que produce salud o la aparenta con el canto, la alegría y la fiesta. Además, a nivel interno, no desarrollamos la vivencia de la palabra como la palabra de Dios y no sabemos ser fiesteros de la fe, aunque esto último está cambiando". Más allá de las declaraciones de los actores, no pudimos comprobar durante el periodo en que se llevó a cabo la investigación el pasaje de miembros del grupo católico (a partir de su constitución como tal) a algún grupo evangélico.

La clara explicación del padre Miguel contrasta con sus propias justificaciones, como la de las subvenciones norteamericanas, o como las de Susana: "la gente deja de ir a la Iglesia Católica y va a un templo evangélico y dice que está mejor. Pero a la Iglesia Católica no le dedicó el tiempo y el compromiso que ahora le dedica".

Los otros miembros del grupo marcan la dificultad de ser católico, en comparación con los otros cultos. "Es más fácil ser evangelista. El evangelista va a la casa de uno, hace un juramento y se limita a ir a las reuniones ya que tiene todo diagramado. El católico tiene que ir a la Iglesia y hacer las cosas" [Coqui].

Los evangélicos definen a los católicos como "hombres de Dios"

[Blanca, refiriéndose al padre Miguel], aunque hayan tomado un camino equivocado, al considerar como un error el adorar imágenes y concebir el rol de mediadora de la Virgen María. "Los católicos están yendo por el buen camino porque leen la palabra de Dios, la verdadera, leen la Biblia, pero tienen que sacar las imágenes. Existieron, fueron santos, pero nada más. Ese camino no es el verdadero, aunque no es malo porque no hacen daño" [Edith].

Los grupos umbanda, en cambio, son vistos como la encarnación del Diablo en la tierra, manifestándose así una clara disputa por el mercado religioso. Una anécdota esclarecedora al respecto nos fue relatada por la pastora Blanca: en su misma Iglesia sostuvo una "repreensión" contra un Pai y una Sacerdotisa umbanda que se habían unido para "hacer puente" y "terminar conmigo" (Blanca). Sin embargo, el "poder de Dios" fue más fuerte y ambos terminaron convirtiéndose al Evangelio.

En todos los pentecostales, la idea de la verdad goza de mucha fuerza. El camino a Dios es uno solo: Jesús. Así lo prescribe la Biblia y por ello no admite discusiones. "Por eso es que decimos que ninguna religión, ningún pastor, ningún sacerdote tiene la verdad. La verdad es Cristo. ¿Y cuál es el camino de Cristo? Está en la Biblia" (Rubén). Esta postura cerrada contrasta con una actitud relativista y tolerante del espíritu Coronel.

El líder espiritista, despreocupado de la lucha en el mercado religioso "porque el campo espiritual es una decisión personal", se muestra como el más pluralista en la visión de las otras religiones. "Todos los caminos conducen a casa. Nadie puede anatematizar a nada y a nadie. Los hombres se encuentran en diferentes escalones en la vida. Nosotros hemos llegado a un punto y por eso vemos al mundo así. Nunca vamos a anatematizar a ninguna religión. A los hombres que están en las diferentes religiones, allí tienen que estar... ¿Cuál es la religión que está más arriba que la otra? La que el hombre elige para él... La visión que tengo de las religiones es que todas cumplen un papel, todas nos conducen a Dios."

De esta forma hemos podido constatar empíricamente que la Iglesia Católica ha perdido el monopolio de los bienes de salvación, estableciéndose una variada oferta espiritual en el mercado religioso. Basados en la experiencia en nuestros barrios, tenderíamos a pensar que en los sectores populares la disputa por el capital simbólico sigue estando liderada por los clérigos en sentido tradicional. Ni psicólogos ni psicoanalistas, ni sociólogos ni trabajadores sociales, aparecen amenazando imponer "la buena manera de vivir y de ver la vida y el mundo".²⁰

²⁰ Bourdieu, P., *Cosas dichas*, citado, cap. "La disolución de lo religioso".

Un hecho que observamos en nuestra convivencia en el barrio se relacionó con la visión de los otros grupos. En el caso de los pentecostales, es evidente que existe una mayor aceptación del otro grupo en los fieles con menor grado de compromiso, mientras que en los estratos más jerarquizados el discurso está impregnado de un mayor belicismo. Entre los católicos la relación es inversa: quienes demuestran más tolerancia son los líderes. Los creyentes de menor participación, en cambio, se manifiestan más intransigentes y cerrados en sus juicios respecto de los protestantes.

8. A modo de conclusión

Cabe llevar adelante en este punto algunas conclusiones que de ningún modo pretenden ser exhaustivas ni abarcativas del fenómeno de la religiosidad popular en su totalidad, si bien el área de estudio no difiere social y culturalmente de otras del conurbano bonaerense. Nos limitaremos aquí a exponer las ideas que son fruto del presente trabajo así como el planteo de algunos interrogantes que pueden incentivar futuras investigaciones.

En primer lugar, afirmaremos, al menos por la experiencia de la investigación, que la modernidad no es acompañada por un retiro de la "búsqueda espiritual", sino que, por el contrario, en una zona caracterizada por situaciones de margi-

nalidad, falta de viviendas, de empleo y con las necesidades básicas insatisfechas, el interés por lo sagrado en sectores populares se ve fortalecido. No es equivocado, entonces, cuestionar y rebatir los argumentos que asociaban la modernidad con la secularización.

Por otra parte, el reavivamiento de prácticas religiosas debe entenderse en un marco de un pluralismo religioso creciente. Los "demandantes" en el mercado religioso encuentran una amplia oferta de bienes de salvación. Como ya fue comentado anteriormente, la Iglesia Católica ha perdido el monopolio del universo simbólico. Otras organizaciones anteponen a su presencia institucional una red de relaciones interpersonales capaz de dar una disputa en la conquista de nuevos fieles y la firme creencia de que cada feligrés tiene la misión de "conquistar nuevas almas que Dios añada a nuestra Iglesia" (*Boletín Informativo de la Asociación Cristiana Evangélica*, N° 1, enero de 1995). Nos preguntamos si esta reestructuración del campo religioso desembocará en el surgimiento de un nuevo monopolio, el protestante; o si el fortalecimiento de dicho campo se traduce en una dispersión de grupos religiosos en su interior. Nuestras indagaciones no nos permiten responder a tales interrogantes. Sin embargo, expondremos aquellas razones que nos indujeron a formularlos.

Por un lado, el pentecostalismo retoma aspectos mágicos y místicos

que fueron paulatinamente dejados de lado por la Iglesia Católica en pos de una racionalización de la fe. En las ceremonias evangélicas percibimos, más allá de lo verbal, una permanente exaltación en la adoración de Dios. En cambio, en las misas católicas, se observa un clima contenido en comparación con el desborde emocional de los pentecostales. Es interesante destacar el surgimiento, dentro de la Iglesia Católica, de grupos carismáticos que se remiten a los agrupamientos del cristianismo primitivo, rescatando la emotividad de los ritos.

Por otro lado, "debido al carácter centralizado de la autoridad católica, los miembros disidentes tienden a abandonar el sistema. Los disidentes evangélicos, por el contrario, siempre pueden unirse a otra congregación y seguir siendo evangélicos".²¹ Ilustrativo de ello es el caso de la Iglesia El Buen Pastor, fundada por un grupo de disidentes de la Misión Cuadrangular.

¿Qué papel ha adoptado la religión en lugares con altos niveles de necesidades y carencias? ¿Podríamos concluir que ha reemplazado a la política en tanto canalizadora de inquietudes de transformación? Y si así fuera, ¿cómo repercute ello en la posibilidad de encontrar soluciones y en las conductas de los actores para lograr el

²¹ Stoll, D., *¿América Latina se vuelve protestante?*, Cayambe, Ecuador, ABYA-YALA EDITING, 1990, p. 7.

cambio? Sin duda que en tanto organizaciones dadoras de sentido, estos grupos religiosos brindan una estructura de símbolos, valores y creencias en condiciones de aportar una visión ordenada y coherente de la realidad. Si le contraponemos el descrédito en que se halla sumergida la política y la clase política en general, se hace evidente el predominio de las organizaciones religiosas sobre las políticas en la interpelación y el reclutamiento de la población.

En definitiva, la mayor presencia de grupos religiosos en sectores populares está relacionada con la preservación de la fe y la esperanza frente al vacío, "la insatisfacción ante los valores propuestos por la modernidad",²² pero también con un alejamiento por parte del estado y de la sociedad política de todas aquellas cuestiones que afectan a la comunidad en sus problemas cotidianos. Dos razones explicarían la preferencia de los ámbitos religiosos como espacios de participación respecto de los políticos. La inculcación por parte de los grupos religiosos de conductas que tienden a privilegiar la rela-

ción con Dios y lo trascendental (sobre todo en el caso de los pentecostales), trae aparejada una menor participación y significación de sus adherentes acerca de la vida pública. La indiferencia, el desinterés, la desconfianza o la neutralidad en este terreno son manifestaciones que los actores adoptan frente al compromiso de ser artífices de la transformación de sus condiciones de vida terrenales, argumentos que dieron sentido a las agrupaciones políticas. Por otro lado, ante la caída del estado benefactor, las organizaciones políticas, antes canales semiexclusivos de acceso al lugar de la toma de decisiones, vieron paulatinamente vaciado su contenido.

La extensión y propagación de los NMR implica un ensanchamiento del campo religioso y un desdibujamiento de límites con otros campos, con los cuales compite por la apropiación del capital simbólico y por la búsqueda de la legitimación de su accionar en la sociedad. El campo médico en particular y científico en general, el campo político han entrado en disputas para preservar la exclusividad de sus áreas de influencia.²³ El tradicional corte entre cuerpo y alma es cues-

²² El doctor Ari Pedro Oro analiza la creciente ascendencia religiosa en la sociedad brasileña en general y en sectores populares en particular que bien puede asociarse con el caso argentino. Para una mayor profundización, véase Oro, A. P., "Religiones populares y modernidad en Brasil", en *Sociedad y Religión*, N° 10-11, Buenos Aires, 1993.

²³ Para un profundo análisis sobre las fronteras y las disputas entre diferentes campos, sobre todo entre el religioso y el político, véase Mallimaci, F., "Protestantismo y política partidaria actual en Argentina. Del campo religioso al campo político: las nuevas fronteras y legitimidades", citado.

tionado mediante prácticas tales como sanaciones, exorcismo, unciones. El clérigo, que se ocupaba anteriormente con exclusividad de la salvación de almas, sana también cuerpos. Como contrapartida, desde el campo científico surgen disciplinas que plantean prescripciones para "el buen vivir".

Sería interesante analizar, desde el punto de vista discursivo, cómo a partir de estas luchas y el entrecruzamiento de líneas divisorias entre los diferentes campos, se ha intensificado en los medios de comunicación la discusión sobre estas problemáticas y la ofensiva ante lo que se denomina como "sectas", "charlatanería", "lavados de cerebro", etcétera.

Creemos que interpretar los NMR y su extensión sobre otras esferas en esos términos da cuenta no sólo de la resistencia de los actores involucrados a perder terreno en la competencia ante la prédica de los grupos religiosos, sino que además implícitamente reproduce una línea de pensamiento tradicional de algunos círculos intelectuales que categoriza a los sectores populares como "pasivos", "manipulables" y "en estado de disponibilidad". Por el contrario, en la historia argentina se observan numerosos sucesos que tuvieron a las clases populares como principal protagonista. Desde ya, y esperamos que así halla quedado reflejado a lo largo del presente trabajo, nos inclinamos por considerar las experiencias religiosas de sectores po-

pulares como genuinas prácticas que parten de sus voluntades, intentando despojarnos (si esto fuera posible) de todo tipo de a priori que puedan redundar en un análisis vulgar y superficial.

En definitiva, la reestructuración o reorganización del campo religioso que acompaña a la modernidad genera intensas discusiones en el medio intelectual a la hora de evaluar el trazado de fronteras analíticas entre los diversos campos en que transcurre la vida humana. Justamente el ensanchamiento del campo religioso con el accionar de los NMR cuestiona al menos ese esfuerzo teórico. Por otra parte, cabe preguntarse por el futuro escenario en el plano simbólico. Contra todas las profecías de los Sacerdotes de la Razón que aseguraban la superación de lo religioso frente a instancias más evolucionadas del ser humano en un mundo desencantado, la creencia en un mundo trascendente, superación de la realidad cotidiana, ha pervivido a través de las épocas. Adorando tallas de madera o abstracciones, ídolos de piedra o becerros de oro, el ser humano se conecta con la eterna necesidad de creer en algo que lo supere y lo trascienda.

En tiempos de cambios, son pocas las ideas que pueden afirmarse con claridad. Conviene, pues, redefinir y repensar conceptos presentados como verdades para observar el futuro desde una flexibilidad teórica que permita abordarlo. ♦

ANEXO

Análisis socio-demográfico del Partido de Tigre

La presente investigación tuvo su desarrollo empírico en la localidad de Carupá y un barrio de General Pacheco, partido de Tigre; específicamente en el segmento que conforma la intersección entre el Acceso Norte y el río Reconquista, a ambos lados de la avenida Larraalde, en los barrios denominados "Los Tábanos" y "San José". Además, para el seguimiento de las prácticas religiosas de un grupo pentecostal, debió extenderse al área de General Pacheco más próxima al radio que hemos delimitado.

La zona pertenece a lo que se ha llamado el segundo cinturón de urbanización del Gran Buenos Aires (integrada además por los partidos de Almirante Brown, Berazategui, Esteban Echeverría, Gral. Sarmiento, Florencio Varela, La Matanza, Merlo, Moreno y San Fernando), un espacio territorial donde se detectan altos porcentajes de Necesidades Básicas Insatisfechas y precarias condiciones de infraestructura, donde la magnitud de hogares ubicados por debajo de la línea de indigencia, que no cubren la canasta alimenticia de costo mínimo, es considerablemente diferente a los municipios más próximos a la Capital Federal.

De acuerdo con los datos obtenidos del Censo '91, el partido de Tigre cuenta con una población de 257.922 habitantes (crecimiento de un 26% respecto del Censo de 1980, el séptimo partido del Gran Buenos Aires en incremento poblacional). El *municipio* de Tigre se compone de las siguientes localidades: Tigre urbana, Tigre suburbana, General Pacheco, El Talar, Benavidez, Don Torcuato, Dique Luján, Troncos de Talar, Ricardo Rojas, Isla Primera Sección. La heterogeneidad es el concepto más apropiado para definir a la población que reside en Tigre. Tanto en Tigre centro como en zonas de casaquintas en Pacheco, nos encontramos con sectores medios y medios altos. Pero en la cercanía al río Reconquista que atraviesa toda la comuna (*zona inundable*) o en barrios obreros en El Talar predominan los sectores populares. Dicha segregación territorial es un claro indicador de la heterogeneidad poblacional. El partido de Tigre se extiende alrededor de 367,97 km² y tiene una densidad de 7591,8 habitantes por cada km².

En la fracción censal (FC) que corresponde a nuestra área de estudio (la N° 2), habitan 25.996 personas (el 10% del municipio). Cabe señalar que el índice de masculinidad de la FC es el más bajo de todo el partido -94,2-. En el partido de Tigre, del total de la

población, 127.987 son varones y 129.935 mujeres (índice de masculinidad = 98,5).

Mientras que en el Gran Buenos Aires el porcentaje de hogares con NBI es de 15,2% (muy próxima a la media del total del país), en el partido de Tigre asciende a 21,5%, sólo superado por Moreno y Florencio Varela.

El 49% de la población tiene entre 0 y 24 años; el 32,6% entre 25 y 49 años y el 18,4% tiene más de 49 años.

El 94,8% de los residentes en Tigre son argentinos; de ellos casi el 70% nació en la provincia de Buenos Aires. Entre los extranjeros (5,2%), sólo un poco más de la mitad proviene de un país limítrofe. No cambian los porcentajes al cruzar la variable "lugar de nacimiento" con el tipo de vivienda de los habitantes.

En el partido de Tigre, 64.275 viviendas se encuentran ocupadas, casi en su totalidad todas con un hogar constituido. De esas viviendas, el 78% son casas; el 14% ranchos o casillas; el 4% departamentos, siendo irrelevantes la cantidad de pensiones, inquilinatos u otro tipo de hábitat. El 36% de la población habita viviendas deficitarias. Como es lógico, en la mayoría de las casas y departamentos la provisión del agua se realiza a través de cañerías dentro de la vivienda. En cambio, en más de la mitad de las casillas la provisión del agua se halla fuera de la vivienda aunque dentro del terreno, por red pública, perforación con bomba a motor o bomba manual. En términos generales, sólo el 30% de los "tigrenses" gozan de agua corriente de red, lo que muestra las deficiencias en los equipamientos colectivos y la ausencia de políticas públicas en ese sentido. Es marcada la

diferencia respecto del conjunto de partidos que conforman el Gran Buenos Aires, en tanto el 56% de las viviendas disponen de agua corriente de red.

De las 6.735 viviendas de la PC que nos convoca, el 77% son casas, 14,5% ranchos o casillas y el 6% departamentos, por lo que los números no difieren en absoluto de los del partido en general.

Siguiendo con los servicios sanitarios, si bien la gran mayoría de las viviendas (90%) tienen inodoro o retrete con descarga de agua –en el caso de las casillas la cifra desciende al 60%–, en apenas el 7% de las viviendas la descarga de agua es a una cloaca (por lo general a una cámara séptica y pozo ciego).

El 60% de las viviendas ocupadas dispone de cerámica, baldosas, mosaico, madera, alfombra o plástico como material predominante en los pisos, mientras que el 33% tiene pisos de cemento o ladrillo. Son insignificantes los casos de viviendas con piso de tierra.

De 4 personas mayoritariamente se componen los hogares, con la excepción de los hogares extendidos, donde 5 es comúnmente el número de integrantes. En las casillas encontraremos como promedio que aproximadamente en el 60% de ellas habitan dos o más personas por cuarto. En la categoría "casas", ocurre lo mismo en el 27% de ellas. Lo anterior nos permite revelar los diferentes niveles de hacinamiento en los distintos tipos de vivienda. En el 8% de los hogares podríamos afirmar que se evidencia un hacinamiento por cuarto.

En cuanto al régimen de tenencia, el 71% de las viviendas son ocupadas

por sus propietarios; se observa un 9% de inquilinos y el 11% son ocupantes por préstamo, cesión, permiso o de hecho. Los porcentajes se verán sustancialmente modificados a la hora de analizar la situación de las casillas: mientras que el 66% son propietarios, existe casi un 25% de ocupantes. También aquí, los datos que se desprenden de la FC N° 2 no se distancian de los generales.

En base a la población de 3 o más años, el 30% asiste a un establecimiento escolar; el 66% no asiste pero asistió; mientras que un 4% nunca asistió. No varían las cifras de asistencia escolar si discriminamos entre residentes argentinos y extranjeros, o entre varones y mujeres.

En nuestra FC, el 28% asiste a un establecimiento escolar el 67% no asiste pero asistió y un 5% nunca asistió.

El 3% de los jefes de hogares de Tigre jamás asistió a un establecimiento educativo; el 25% tiene primario incompleto; un 42% logró concluir el primario como máximo nivel de instrucción alcanzado. El 13% posee secundario incompleto; el 8.6% pudo terminarlo aunque no continuó con su instrucción; un 2% asistió a la enseñanza terciaria. Por último, el 3.3% accedió a estudios universitarios y la mitad alcanzó finalizarlos. Como era de suponer, de estos últimos, el 94% vive en casas o departamentos.

Tomando en cuenta los que asisten o asistieron a un establecimiento escolar en la FC N° 2, el 31% no pudo completar la primaria; el 29% sí lo hizo pero no continuó sus estudios; un 18% dejó incompleto el secundario, mientras que un 9% lo terminó. Casi el 4% adquirió conocimientos tercia-

rios; un 3% comenzó la universidad y apenas uno de cada cien es un profesional universitario.

Del total de hogares en el partido de Tigre (256.349), en el 4% de ellos los jefes de hogar tienen entre 14 y 24 años; en el 50% tienen entre 25 y 44 años; 37.5% son jefes de 45 a 64 años y el 8.5% tiene 65 años y más. El 86% de los hogares tienen jefes varones y en el 14%, mujeres (cantidad de jefes de hogar = 67.058).

Dejando a un lado la cuestión numérica y estadística, el recorrido por la zona nos permite descubrir que se trata de un espacio marginado de los adelantos de la urbanización y con grandes deficiencias de infraestructura. Calles de tierra, falta de cloacas, desagües y agua de red, ausencia de semáforos en la avenida Larralde, padecimiento continuo de las inundaciones con la subida del río Reconquista, marcan a las claras la calidad del contexto habitacional.

Si bien no hay datos acerca del nivel de ocupación, dos fábricas que han cerrado y los índices de desocupación en el plano nacional (que no pueden estar muy distantes) también se reflejan en el nivel de vida de los "tigrenses". Según el testimonio de los vecinos, "*los jóvenes sin empleo caen en la droga y la delincuencia*", siendo el barrio Los Tábanos el más peligroso y con mayores niveles de delincuencia del partido de Tigre. La producción de la zona es la industria de la madera aunque el cuentapropismo es el principal recurso de los trabajadores.

De todas formas, por la distribución espacial de las precarias viviendas respetando el catastro municipal, basadas en el loteo, no es posible categorizar al barrio como villa miseria.

tegorizar al barrio como villa miseria. Además, sorprende encontrar una diversidad en los materiales de las mismas: desde casillas de cartón, madera y material hasta pequeños chalet. De las 90 manzanas que conforman el barrio, podemos encontrar algunos terrenos baldíos y sólo en las proximidades al río Reconquista espacios sin catastrar.

Sin tomar en cuenta los numerosos templos de los distintos cultos, hemos encontrado las siguientes instituciones barriales: una sociedad de fomento sin funcionamiento, una escuela municipal, un local del Partido Justicialista con la leyenda de "Menem 1995" pero siempre cerrado. Ningún otro partido político tiene presencia en el barrio. La sociedad de fomento tuvo entre sus principales actividades el deporte, el señalamiento de las calles, la iluminación del barrio, la recolección de residuos.

Definiciones de los conceptos utilizados

Índice de masculinidad: cantidad de varones por cada 100 mujeres.

Tipos de vivienda:

Casa: vivienda con salida directa al exterior (sus moradores no pasan por patios, zaguanes o corredores de uso común).

Rancho o casilla: vivienda con salida al exterior. El rancho tiene generalmente paredes de adobe, piso de tierra y techo de chapa. La casilla está construida con materiales de baja calidad o de desecho.

Departamento: vivienda con baño y cocina propios, a la que se entra por patios, zaguanes, ascensores, escaleras, corredores o pasillos interiores de uso común.

Hogar censal: grupo de personas, parientes o no, que viven bajo un mismo techo de acuerdo con un régimen familiar, es decir, que comparten sus gastos de alimentación. Las personas que viven solas constituyen cada una un hogar.

Hogares con NBI: que tuvieran más de 3 personas por cuarto; que habitaran una vivienda de tipo inconveniente (precaria, de inquilinato); que no tuvieran ningún tipo de retrete; que tuvieran algún niño en edad escolar (6 a 12 años) que no asistiera a la escuela; que tuvieran cuatro o más personas por miembro ocupado y, además, cuyo jefe poseyera baja educación.

Hacinamiento por cuarto en el hogar: se obtiene dividiendo el número total de personas de un hogar por la cantidad de cuartos de uso exclusivo de ese hogar.

[Fuente: INDEC. Censo '91 y Documentos de Trabajo del Comité Ejecutivo para el Estudio de la Pobreza en la Argentina].