

## **LA INSURRECCIÓN DE LAS MINORÍAS: EL CASO DEL PENTECOSTALISMO**

*Aportes para una revisión crítica del concepto de campo religioso en la  
Argentina*

Joaquín Algranti  
UBA-CONICET

### **Introducción**

El objetivo del presente artículo consiste en reconstruir la historia del pentecostalismo en la Argentina desde los límites y las potencialidades que habilita el concepto de campo religioso<sup>1</sup>. La posibilidad de ajustar el universo de las prácticas y las creencias propias de la religión a un espacio social delimitado con sus reglas, agentes y bienes simbólicos, contribuyó a una rápida incorporación de la idea de campo en los estudios de América Latina. A su vez la aplicación del concepto se llevó a cabo en muchos casos de forma mecánica, renunciando al estudio de sus condiciones sociales de emergencia y el carácter específico que adopta en las distintas sociedades. Frente a las lecturas reificadas de la teoría de los campos, nuestra propuesta consiste en poner a prueba su valor heurístico a través de la reconstrucción histórica del espacio social en el que se inserta y desarrolla uno de los grupos más significativos dentro de la sociología de las minorías religiosas: el pentecostalismo.

En la Argentina los grupos pentecostales fueron objeto de diferentes estudios que contribuyeron a delimitar en un principio sus aspectos históricos<sup>2</sup>. También desde otras perspectivas fueron surgiendo indagaciones interdisciplinarias que podemos agrupar, a partir de un criterio más temático que cronológico, en análisis de corte institucional<sup>3</sup>, político<sup>4</sup>, cultural<sup>5</sup> e

---

<sup>1</sup> Nos referimos fundamentalmente al concepto que desarrolla Pierre Bourdieu en “Génesis y estructura del campo religioso”, en *Revue Française de sociologie*. Vol. XII, 1971. Traducción de Ana Teresa Martínez –no publicado–

<sup>2</sup> Véase Saracco, Norberto: *Argentine Pentecostalism: Its History and Theology*, Ph.D. Thesis, Faculty of Arts, University of Birmingham, 1989 y Bianchi, Susana: *Historia de las Religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*, Sudamericana, Buenos Aires, 2004.

<sup>3</sup> Véase d’Epinay, Christian Lalive, *El refugio de las masas*, Ed Del Pacífico, S, A, Chile, 1968, Villalpando, Waldo Lui, d’Epinay Christian Lalive y Dwain C. Epps: *Las iglesias del trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina*, Centro de Estudios Cristianos, Buenos Aires, 1970, Soneira, Abelardo, Jorge: *El retorno de lo sagrado*.

identitario<sup>6</sup>. Con respecto a los estudios generales sobre la situación de Latinoamérica<sup>7</sup>, el debate internacional estuvo monopolizado por la pregunta sobre el papel del protestantismo en el proceso de modernización de la sociedad. Afortunadamente esta línea de abordaje tiende a ser desplazada a través de un vuelco hacia los métodos de la fenomenología, la lingüística y el realismo simbólico, en el intento por abrir el campo de estudio a nuevas exploraciones<sup>8</sup>.

Nuestra intención es contribuir a esta mirada a través de un diálogo con la historia que nos permita poner a prueba el alcance y la precisión del concepto de campo. Para ello contamos con dos premisas fundamentales de la teoría de Bourdieu: primero, rastrear la génesis histórica de la construcción de un espacio social que se define justamente en referencia a “lo religioso”, aquel ámbito que elabora su identidad en base a la lucha por

---

*Los movimientos evangelísticos en Argentina*, CONICET, Edición del autor, Buenos Aires, 1991 y Wynarczyk, Hilario, “Carlos Annacondia: Un estudio de caso en Neopentecostalismo” en *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (II)*, Centro editor de América Latina S.A, Bs As, 1993.

<sup>4</sup> Véase Abelardo Jorge Soneira, Tort, Isabel. Pessina, Leonor: “El Ministerio Ondas de Amor y Paz del Pastor Héctor Aníbal Giménez” en *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales* ed.C. A. de Buenos Aires : Centro Editor de América Latina, 1993 y Marostica, Matthew: *Pentecostals and politics: The creation of the evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993*. Tesis de doctorado, Berkeley, Berkeley University, 1997.

<sup>5</sup> Véase Segato, Rita Laura: “Algunas propuesta para el estudio del cambio religioso: la expansión evangélica en la puna jujeña”, en *Sociedad y Religión*, n 8, 1991, Forni, Floreal: “Nuevos Movimientos religiosos en la Argentina”, en *Nuevos Movimientos religiosos y Ciencias Sociales (II)*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993, Alejandro Frigerio –comp-: *El pentecostalismo en la Argentina*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1994 y Semán, Pablo: A “*Fragmentacao do cosmos*”: *um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires*, Tesis doctoral, Porto Alegre, Janeiro, 2000.

<sup>6</sup> Véase Miller, Elmer S: *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. Siglo XXI, México, 1979, Santamaría, Daniel: “Pentecostalismo e identidad étnica. Formas de educación religiosa entre originarios del Chaco y sus emigrantes industriales argentinos, en *Religiosidad Popular en la Argentina*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1991, Wright, Pablo: *Toba Pentecostalism Revisited* en *Social Compass*, vol 39, n. 3, 1992 y Miguez, Daniel: *Spiritual bonfire in Argentina: Confronting Current theories with an Ethnographic Account of Pentecostal Growth in Buenos Aires Suburb*, CEDLA, Amsterdam, 1998.

<sup>7</sup> Nos referimos especialmente a los estudios de Stoll, David.: *Is Latin America Turning Protestant?*. Berkeley: University of California Press, 1990, Martin, David: *Tongues of fire: the explotion of Pentecostalism in Latin America*. Oxford, Basil Blackwell, 1990. y del mismo autor *Pentecostalism: The world Their Parish*. Blackwell Publishers, Massachusetts, 2002, Bastian y Jean Pierre: *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Fondo de cultura económica, México, 1997.

<sup>8</sup> Para una revisión crítica del paradigma de la modernización véase Daniel, Miguez: “Qué Puede Agregarse a los Clásicos?: Buscando Nuevos Horizontes a los Estudios Sobre el Pentecostalismo Latinoamericano”, en Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur, No. 6 Diciembre 1998, Pablo, Semán: “Para nuevas perspectivas en los estudios sobre el pentecostalismo”, en Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur No. 6 Diciembre 1998 y Mariano, Ricardo: “Balanco da teoria sociológica clássica sobre o crescimento pentecostal no Brasil”, en Actas del XI Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidas de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones –ALER-: *Mundos Religiosos: identidades e convergencias*, del 3 al 7 de julio del 2006, Universidad Metodista de San Pablo, Brasil.

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

El artículo se encuentra dividido en tres partes. La *primera* apunta a revisar los usos de la noción de campo, indagando en el valor heurístico y los supuestos explícitos e implícitos del término. La *segunda* tiene como objeto la reconstrucción a grandes rasgos del espacio dominante de las religiones a partir de la caracterización del "catolicismo integral". En la *tercera* parte nos avocamos específicamente a la historia del pentecostalismo desde los primeros misioneros aislados de principio del SXX hasta el segundo avivamiento de la década del 1990. No se trata de reproducir año por año los acontecimientos y las fechas que configuran la trayectoria de nuestro objeto de estudio, este trabajo minucioso ya fue realizado con rigurosidad. Aquí, el intercambio con la historia remite exclusivamente a la búsqueda de las regularidades, de las estructuras objetivas que configuran, con sus dinámicas, cambios y permanencias, la red de relaciones sociales en donde la religión es reconocida y valorada hasta convertirse en un bien por el que vale la pena combatir. Desde esta perspectiva, las conclusiones retoman la pregunta por la especificidad del universo religioso, bajo la discusión en torno a la superposición y la autonomía de los espacios sociales.

### **1-Sobre el concepto de campo religioso y sus aplicaciones**

En términos epistemológicos la noción de campo contribuye a delimitar los contornos de aquello que escapa constantemente a las categorías y las sistematizaciones: nos referimos a la definición sociológica de la religión. Sus aportes responden a la ruptura con dos fuentes poderosas de esencialismos que tienden a atar los conceptos a criterios dogmáticos de identificación que encuentran su razón de ser en los polos opuestos de la reflexión y de la práctica. Por un lado, surgen las concepciones teológicas vinculadas a las cuestiones de doctrina, a la liturgia y los modelos de interpretación de los textos sagrados que conservan los sacerdotes como guardianes de la lectura legítima. Por el otro, aparecen las representaciones de los actores, ricas en matices, síntesis y diferencias, pero igualmente ortodoxas a la hora de ofrecer una definición de la vida religiosa en términos de atributos trascendentales. Es en todo caso contra las definiciones nativas y teológicas que el pensamiento sociológico debe reconstruir su objeto, recuperando estas estructuras de significado desde un abordaje que sustituya los esencialismos por el modelo relacional de análisis.

La religión abandona por el momento las abstracciones y las vivencias para ser comprendida en el lenguaje desencantado de las formas específicas de relación social que reproduce en el marco de la competencia de distintos agentes por el control de la violencia simbólica legítima, esto es, la capacidad de definir una visión del mundo. El ámbito de disputa por el derecho a nominar desarrolla sus propias reglas de juego, con su cuerpo de especialistas y productores, en la búsqueda por responder a las demandas cambiantes de los laicos. Bourdieu retoma los análisis de Max Weber sobre la especificidad del trabajo religioso<sup>9</sup>, arrancándolo de los contextos puntuales de interacción para recomponer las estructuras objetivas que tienden a definir posiciones, conductas y discursos en la lucha por controlar los bienes materiales y simbólicos del campo. A partir de este acercamiento, todavía algo esquemático y resumido, podemos reconocer uno de los

---

<sup>9</sup> Véase Pierre, Bourdieu “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber”, en *Intelectuales, política y poder*, Eudeba, Buenos Aires, 2003.

aportes fundamentales de la mirada relacional a la definición sociológica de la religión: la posibilidad de comprender que ella es el producto de una forma específica de trabajo social, como subraya el estructuralismo genético, fundado en una red de relaciones objetivas en donde la concepción histórica de lo sagrado corresponde a un estado de fuerzas momentáneo. El objeto religioso no existe en sí mismo, sino en el entramado complejo de relaciones sociales que actúan de soporte de las representaciones, estabilizando en el tiempo estructuras y prácticas portadoras de un cierto grado de objetividad. Más allá de sus límites y presupuestos las ventajas heurísticas de esta concepción aparecen reflejadas en su capacidad de acotar el fenómeno de estudio a su expresión social. Los usos de la idea de campo religioso en la Argentina<sup>I</sup> favorecieron la integración de los análisis específicos sobre grupos pentecostales en el marco de un espacio de relaciones más amplio que incluían el vínculo directo o indirecto con otras confesiones. Ahora bien, el concepto de *campo* aplicado a la religión también presenta dificultades epistemológicas vinculadas a los límites de una perspectiva de carácter fuertemente institucional inseparable del paradigma de la secularización.

En su propuesta Bourdieu busca sintetizar los aportes de las teorías de Durkheim, Weber y Marx con el objeto de reconstruir un modelo de análisis, todavía en gestación, que le permita comprender el espacio social en términos genéticos y relacionales<sup>II</sup>. El diálogo con los clásicos aparece reflejado en los mismos supuestos con los que se concibe el objeto religioso. La mayor influencia obedece a los trabajos de Max Weber en dos sentidos fundamentales. Por un lado, la recuperación del lugar de los productores, aquellos especialistas encargados de la gestión y la administración de los bienes de salud que construyen su autoridad en contraposición con los laicos, aquellos grupos definidos justamente por la desposeción objetiva de los bienes religiosos con sus instancias de consagración y reconocimiento. Por el otro, la identificación de un proceso más o menos lineal de moralización y sistematización de las creencias y las prácticas que desemboca en el desarrollo de un espacio social relativamente autónomo

que obedece a sus propias lógicas internas. En el caso de Durkheim los aportes tienen que ver con el análisis de las estructuras de relaciones que definen a la producción simbólica en las sociedades complejas en función de un cierto grado de división social del trabajo. Se restituye la pregunta por la función de la religión en el contexto de formaciones históricas altamente diferenciadas que actualizan constantemente el problema de la integración frente a la amenaza de la anomia. Por último, la perspectiva crítica de Marx permite comprender la naturaleza ideológica, práctica y política de las creencias en la "*absolutización de lo relativo y la legitimación de lo arbitrario*"<sup>10</sup>, bajo el efecto de desconocimiento en que se asumen las condiciones objetivas e históricas de la dominación. El sistema simbólico del universo religioso, en correspondencia con las estructuras objetivas de poder y las estructuras mentales, actúa como un mediador de los esquemas de percepción y disposición que rigen la conducta de los actores. En base a estos diferentes aportes se construye el concepto de campo religioso entendido como un microcosmos social, una red de relaciones objetivas que responde a una lógica, una necesidad y una historia específica, irreductible a otras esferas de la sociedad. Su pasado remite a un proceso de sistematización de prácticas y representaciones hasta alcanzar una estructura relativamente estable en la producción de bienes simbólicos, es decir, un cuerpo de especialistas que monopolizan un conjunto de saberes especializados<sup>III</sup>.

La recuperación de los fundamentos teóricos del concepto de campo en relación a los trabajos de los clásicos, nos permite identificar los supuestos de este modelo de análisis. El abordaje de lo religioso en términos de un entramado de relaciones autónomas, acotadas a un territorio delimitado de la vida social, descansa en la idea previa de un proceso exitoso de secularización<sup>IV</sup> que define a las sociedades modernas en base a principios de diferenciación, complejidad y racionalización creciente de las esferas de sentido bajo las formas de la burocracia. Con diferencias y matices, el

---

<sup>10</sup> Pierre, Bourdieu., Genesis y estructura.... *op cit.*

destino de las religiones en la modernidad aparece restringido a un ámbito específico de la experiencia en el diagnóstico de Weber, condenada a desaparecer una vez transformadas las condiciones sociales que la sustentan, desde la perspectiva del materialismo histórico, o es retomada en función de su capacidad integradora como plantea Durkheim. Sobre la herencia intelectual que subyace a la génesis y a la estructura del campo, la mirada de Bourdieu hace foco especialmente en el trabajo religioso que llevan a cabo los agentes productores, subrayando las facetas institucionales y los intereses de los grupos que compiten por el monopolio de los bienes simbólicos. La preferencia por las expresiones institucionalizadas es uno de los principales límites heurísticos que presenta el concepto de campo a la hora de indagar en los desbordes y los desarreglos de la religión en sus cruces con la política<sup>11</sup> así como los aspectos difusos que extiende la vida religiosa al conjunto del espacio social<sup>12</sup>. Se pone en tela de juicio la función consagratoria de las creencias sobre las estructuras de poder y las desigualdades entre clases para indagar en los desajustes, las fisuras que subvierten las correspondencias mecánicas entre los grupos dominantes y las imágenes religiosas del mundo. A estas críticas es preciso agregar que el énfasis en los agentes productores lleva a la caracterización del laicado exclusivamente en términos de desposesión de los bienes de salud, evitando problematizar el juego de relaciones conflictivas que se plantea con los detentadores de la autoridad, así como las múltiples formas de participación intermedia que hacen del creyente un competidor calificado en la lucha por conquistar espacios internos y ajenos a las instituciones eclesiásticas<sup>v</sup>.

El pasaje por los supuestos y los límites de la idea de campo, nos habilita a plantear la hipótesis de nuestras indagaciones vinculadas a la génesis de las estructuras objetivas que determinan y hacen posible la definición de lo religioso en nuestro país. Lejos de la existencia de un microcosmos social

---

<sup>11</sup> Poulat Emile: “Desbordes del “campo religioso”, en *Religión y política*. Weil Eric, Strauss, Leo y Poulat Emile, Hachette, Buenos Aire, 1987.

<sup>12</sup> Hervieu-Léger, Danièle: “¿Tiene todavía algún sentido la noción de campo religioso?”, en *La religión, hilo de memoria*, Herder, Barcelona, 2005.

que encuentra su razón de ser en la clausura y la autonomía de sus relaciones, *la lógica de la religión obedece por el contrario a la superposición dinámica de espacios sociales en donde la eficacia de sus prácticas y representaciones dependen de la capacidad de integrarse con otras esferas de sentido, participando de sus luchas y sus conquistas.* Para poner a prueba esta hipótesis y su potencial explicativo del crecimiento de los grupos pentecostales es necesario retomar a grandes rasgos la historia del catolicismo en la Argentina y su relación con las minorías religiosas.

### **2.1 El origen católico: la fuerza del modelo integral.**

La posibilidad de reconstruir la historicidad de las estructuras que estabilizan el entramado de relaciones en el que el catolicismo emerge como un actor clave de la vida social requiere del trabajo con procesos de mediano y largo plazo que marcan diferentes etapas del vínculo de la iglesia con el Estado y la sociedad. En función de nuestra hipótesis de estudio nos proponemos indagar especialmente en la aparición y el declive del *catolicismo integral* en alusión a un modelo de religiosidad orientado a la conquista de espacios sociales disímiles desde una postura de ocupación activa de los dominios públicos. Para comprender la especificidad de esta forma de expresión religiosa a través del soporte material y simbólico que la hace posible, optamos por la periodización del catolicismo en dos etapas: 1) la primera apunta al nacimiento del modelo integral de principios del siglo XX hasta su dislocación con el peronismo en 1945, 2) la segunda etapa transcurre entre la Revolución libertadora de 1955 y la última dictadura militar, reconstruyendo la experiencia del Concilio Vaticano II. Sólo a partir de este pasaje podemos recomponer el proceso de gestación, desarrollo y continuidad del sistema de relaciones del universo religioso en nuestro país.

Lejos de una idea del cambio en términos de saltos espontáneos y abruptos, nuestro abordaje intenta comprender los corrimientos sociales en el sentido

de la reestructuración de elementos ya dados<sup>13</sup>. De esta manera, surgen importantes líneas de continuidad con el pasado del catolicismo en donde la herencia de la colonia, con sus estructuras sociales, simbólicas y subjetivas, pesa sobre la configuración de espacio social de las religiones<sup>VI</sup>. Más allá de sus conflictos y tensiones, durante el periodo Virreinato del Río de la Plata prevalece la correspondencia entre el poder temporal y espiritual, dejando huellas profundas que se traducen en dos tipos de estructuras objetivas de relación entre el catolicismo y la sociedad. Por un lado, se afianzan correlaciones estables que ligan a la jerarquía eclesiástica con los grupos gobernantes desde una mutua dependencia tanto en el reconocimiento de la autoridad como en el acceso a los recursos públicos<sup>VII</sup>. Por el otro, el avance católico se hace presente en las formas subterráneas de la religiosidad popular, en el sistema de creencias capaz de producir una nueva síntesis de elementos españoles, indígenas y criollos<sup>14</sup>. Este juego de correspondencias sufre el impacto del proyecto liberal que busca dirigir la voluntad modernizadora de la Argentina homologando al catolicismo con la tradición y el retroceso. El programa del liberalismo alcanza su auge entre 1880 y 1910, estableciendo coaliciones con la oligarquía y la UCR en un marco de precariedad institucional y aumento de los conflictos sociales. Es justamente la emergencia de la cuestión social bajo la doble forma de las enfermedades, la criminalidad y pobreza por un lado y el movimiento de trabajadores que empieza a organizarse y ganar espacio público por el otro, la que evidencia los límites del modelo de crecimiento incapaz de incorporar a los grupos emergentes. Sobre esta coyuntura la iglesia responde a los criterios liberales de privatización de la fe con la propuesta de un catolicismo para toda la vida, es el nacimiento del modelo integral.

El vuelco de lo religioso sobre los problemas sociales corresponde a una línea de acción impulsada desde el Vaticano a nivel mundial como lo

---

<sup>13</sup> Para profundizar en el estudio de las mutaciones históricas ver Fredric, Jameson: *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo*, Manantial, Buenos Aires, 1999.

<sup>14</sup> Brito, Horacio: "La organización de la Iglesia" en *500 años de cristianismo en Argentina*, Cehila, Buenos Aires, 1991.

demuestra la encíclica del *Rerum Novarum* de León XIII. Más allá de las diferencias<sup>VIII</sup> sobre la función social del catolicismo, existe una misma lectura de la realidad que percibe las dificultades del Estado para encauzar las demandas de los sectores populares así como la amenaza que implica el avance del socialismo y el anarquismo<sup>15</sup>. Lentamente se empieza a configurar un estado de fuerzas que logra cristalizarse a partir de 1930, en donde la iglesia formaliza un proyecto alternativo al programa liberal, con sus signos claros de agotamiento, y a la política de choque del socialismo, debilitada por la represión sistemática<sup>16</sup>. El catolicismo vivido integralmente supone la presencia de la religión en el espacio público, la superposición con todas las esferas de la práctica bajo una matriz cultural capaz de integrarse con otros universos de sentido manteniendo, con variaciones y diferencias, su identidad católica. En términos simbólicos implica recomponer y canalizar las demandas sociales en base a un sustrato religioso que concilia las reivindicaciones del movimiento obrero con la convivencia armónica de las clases. El soporte material de esta experiencia descansa en múltiples espacios de sociabilidad del laicado que surgen a partir de la década del 1930, como la Acción Católica en un principio y después la Juventud Obrera Católica, las agrupaciones estudiantiles –JEC- y universitarias –JUC-. Estos procesos de ampliación de los cuadros medios se desarrollan correlativamente a la militarización de la sociedad y a una mayor correspondencia entre el catolicismo y el “ser argentino”<sup>17</sup>. El espacio social que configura la iglesia con sus instituciones, agentes y especialistas se estructura a partir del juego de superposiciones dinámicas que se establecen con los sectores populares y los círculos de poder, actualizando un modo de ser católico que incluye la militancia y la posibilidad de una carrera. Esta matriz cultural constituye uno de los antecedentes fundamentales del peronismo que redefine los vínculos entre la religión y la política, bajo

---

<sup>15</sup> Bianchi, Susana: “La Iglesia Católica en los orígenes del peronismo”, en *Anuario IHES*, nº 5, Tandil, 1990.

<sup>16</sup> Mallimaci, Fortunato: “Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos.”, en: *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales, T. II*, Frigerio, Alejandro –comp-, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993.

<sup>17</sup> Mallimaci, Fortunato “Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica”, en *Revista de Ciencias Sociales*, Nº 4, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

esquemas de mutua dependencia e implicación<sup>18</sup>. Durante los dos gobiernos de Perón se produce el desplazamiento del modelo integral frente a las conquistas sociales que alcanza el movimiento obrero y los conflictos entre la iglesia y el Estado. Estos cambios corresponden a una última etapa de radicalización de la presencia social del catolicismo que culmina de forma abrupta con la dictadura militar de 1976.

Nos interesa establecer un corte en el segundo período histórico de nuestro análisis comprendido entre el ascenso de Perón al poder y su muerte, para delimitar los límites de una forma de experiencia religiosa imbricada profundamente con los movimientos sociales y la política. El apoyo inicial de la iglesia católica al peronismo, que se presenta como "*humanista y cristiano*" bajo un discurso redentor sostenido en el cumplimiento de las reivindicaciones de la clase obrera, es el reverso de una relación ambivalente que culmina con el enfrentamiento explícito entre las jerarquías eclesiásticas y el gobierno<sup>19</sup>. Más allá de las causas inmediatas del conflicto vinculadas a la apertura de los cultos y el ataque a los dominios de la iglesia<sup>IX</sup>, existe una competencia implícita por la dirección de los sectores populares. Por eso la Revolución Libertadora en 1955 deja en claro que no es posible gobernar sin el respaldo del Episcopado y de las Fuerzas Armadas. A su vez, la alianza entre obispos y militares también va a pagar el precio simbólico del distanciamiento con los grupos de base ante una jerarquía que queda irremediabilmente asociada a la caída de Perón. En este juego de correspondencias históricas entre el catolicismo y los golpes de Estado durante la década del 1960 se establece un doble proceso que puede ser entendido bajo la lógica de la superposición dinámica de espacios sociales. Por un lado, surge una convergencia cada vez más fuerte, que alcanza niveles de asociación prácticamente orgánicos, entre los sectores

---

<sup>18</sup> Cucchetti, Humberto: *Religión y política en Argentina y en Mendoza (1943-1955): lo religioso en el primer peronismo*. Informe de Investigación, CEIL-PIETTE, Buenos Aires, 2005, Donatello, Luis: *El Catolicismo Liberacionista y sus opciones político-religiosas*, Tesis doctoral, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Mimeo, 2005.

<sup>19</sup> Soneira, Abelardo, Jorge *Análisis institucional de la Iglesia Católica en la Argentina. La Iglesia Católica en la Argentina, desde la caída del peronismo hasta la caída del peronismo (1955-1976)* Tesis doctoral de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1985.

conservadores del catolicismo y las estructuras de poder bajo el control de las FFAA<sup>X</sup>. Por otro lado, luego de un período de crisis de las organizaciones de cuadro laicales del campo estudiantil, sindical y político, llega una etapa de renovación de la presencia católica en las luchas sociales a partir del Concilio Vaticano II. El vuelco sobre una reflexión teológico-pastoral centrada en las necesidades de los sectores populares en un contexto represivo, se traduce en nuevas formas de articulación cada vez más radicales con los grupos progresistas del catolicismo. Esta dinámica de superposiciones de las prácticas religiosas con grupos sociales antagónicos genera una tensión dentro de la iglesia incapaz de contener institucionalmente a fracciones irreconciliables que expresan la polarización de la sociedad.

El golpe de Estado de 1976 irrumpe en la escena político-religiosa fracturando la experiencia integral del catolicismo fusionado con los movimientos populares, a partir de la depuración sistemática de sus elementos heréticos<sup>20</sup>. La hipótesis del vaciamiento de la heterodoxia católica en el período dictatorial remite a la consolidación de las tendencias conservadoras dentro del Episcopado en sintonía con las estructuras de poder y la desarticulación de los cuadros medios comprometidos socialmente. El encuentro entre religión y política al que había arribado la propuesta integral es interrumpido por medio de la violencia discrecionalmente administrada en función del aplacamiento de los conflictos sociales. De este modo, el catolicismo triunfante refuerza la ortodoxia doctrinal en la gestión de los bienes sagrados a la vez que toma distancia de las necesidades concretas, las demandas y reivindicaciones de los sectores marginales expuestos a nuevas formas de precarización laboral. Sobre este espacio vacante se va a extender el pentecostalismo con el regreso de la democracia en 1983. La fuerza histórica del modelo religioso que construye la experiencia integral con su nacimiento, avance e interrupción ofrece una

---

<sup>20</sup> Pérez Esquivel, Leonardo: "Democracia y Dictadura: opciones y compromisos de los cristianos" en *500 años de cristianismo en Argentina*, Cehila, Buenos Aires, 1991.

clave de análisis imprescindible a la hora de comprender la eficacia simbólica que logran los grupos evangélicos al reeditar, como veremos más adelante, una nueva versión del cristianismo para toda la vida. Para ello es preciso trazar a grandes rasgos las coordenadas del espacio social de las minorías religiosas en donde se define la alteridad de la hegemonía católica.

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

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

La lógica de la superposición dinámica de espacios sociales que caracteriza al mundo religioso sumado a la necesidad de supervivencia frente a un medio hostil, se tradujo en la apuesta protestante por el proyecto de nación que defendían los grupos liberales de 1880. El carácter orgánico de esta alianza logró atar el destino del protestantismo a un modelo de organización que empieza a resquebrajarse a mediados de 1915 con el avance de la cuestión social que representaban los sectores populares organizados. El declive del "Estado Liberal" se acentuó con la llegada de nuevos inmigrantes que adherían a las propuestas anarquistas y socialistas y la contraofensiva del integralismo católico dispuesto a reconquistar su presencia dominante en la sociedad. Las denominaciones protestantes quedaron en amplia desventaja y no lograron transformar el impulso evangelizador de los grupos metodistas, bautistas y presbiterianos en una propuesta religiosa capaz de canalizar las demandas sociales de la clase obrera. La correspondencia creciente entre catolicismo, nacionalidad y militarización se expresó a través

de un clima cada vez más hostil para los grupos minoritarios que entran en una etapa de repliegue y reorganización.

En este contexto, los primeros misioneros pentecostales que llegan en 1910 se encuentran con un universo religioso condicionado por estructuras de relaciones relativamente estables que definen el monopolio del catolicismo en el ámbito público a la vez que se restringe y tolera el culto protestante en la medida que se ajuste a la práctica privada. La fuerza de estas posiciones responde al entramado de relaciones objetivas en las que se van a insertar lentamente, respetando su lugar de minoría pero con la intención firme de transformar el orden de las cosas. Es así que es posible analizar la historia del pentecostalismo en la clave del pasaje, del tránsito desde un modelo de evangelización abocado a las comunidades étnicas de inmigrantes italianos, españoles y eslavos a un avance decidido sobre los sectores populares y la conquista del espacio público. El análisis de las articulaciones específicas separadas en tres momentos históricos nos va a permitir identificar los patrones generales que hacen de los evangélicos el grupo de mayor ritmo de crecimiento en el mundo.

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

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

a modelos de liderazgos personalistas y a la inevitable tendencia a los conflictos y los cismas producto de la falta de una política conjunta.

En un contexto marcado por el avance del integralismo católico y el repliegue protestante, en donde la cultura popular urbana sufre transformaciones profundas, los espacios seguros de evangelización son aquellas comunidades de inmigrantes que conservan el componente étnico como anclaje identitario frente a una sociedad hostil. Estos grupos parcialmente integrados son los candidatos naturales a las tareas misioneras que se apoya en la condición de extranjería para insertarse en las poblaciones marginadas. La opción estratégica por los extranjeros los lleva a la búsqueda de las colonias de italianos, eslavos y daneses en las distintas provincias, configurando un esquema de crecimiento desparejo. La geografía pentecostal se distribuye en un principio en la provincia de Buenos Aires, Santa Fe, Entre Ríos, Corrientes y Misiones para extenderse a mediados de la década de 1930 hacia la Patagonia a través de las iglesias chilenas y hacia las regiones de Salta, Chaco y Formosa cuando comienza el trabajo con las comunidades indígenas. Se establece un modelo de evangelización que va desde el interior del país hacia a la capital federal transformando al centro de Buenos Aires en un zona de conquista que marca el ascenso de una generación de líderes fundamentales en la historia del pentecostalismo a principios de 1980. También junto al avance territorial se anuncia la tendencia a la reapropiación de los estilos culturales<sup>21</sup>, los gustos, las prácticas y las elecciones estéticas primeros de los sectores populares y luego de los sectores medios a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Durante estos años los múltiples orígenes del movimiento pentecostal tienen que ver principalmente con la acción misionera de tres grupos: la Asamblea Cristiana, las Asambleas de Dios y la Unión de las Asambleas de Dios. Cada organización reúne a un conjunto de iglesias sobre las que se imprime una determinada línea teológica así como una estructura de trabajo acorde con

---

<sup>21</sup> Douglas, Mary: *Estilos de pensar*, Ed Gedisa, Madrid, 1998.

las necesidades y demandas de las comunidades que se asisten. En el caso de la Asamblea Cristiana, los primeros misioneros como Narciso Natucci en 1916 y Giuseppe Petrelli en 1920 continúan la obra de Louis Francescon al intentar evangelizar a las comunidades de inmigrantes italianos en Buenos Aires. Este sector presenta las ventajas comparativas de los grupos marginales con un fuerte sentido de pertenencia étnica sumado al desencanto de las estructuras jerárquicas de la iglesia católica. El pentecostalismo les permite afianzar los lazos comunitarios reforzando su condición de inmigrantes bajo una identidad religiosa que se ajusta a los criterios de diferenciación y resguardo a través de una línea teológicamente conservadora que los aleja del mundo secular. En términos de estructura se plantea el rechazo de los modelos rígidos de organización propios del catolicismo en pos de esquemas flexibles y adaptables que cuentan con el peligro de la polarización, como indica Saracco<sup>22</sup> al referirse a los conflictos crecientes entre la sede de Santa Fe y la de Buenos Aires en 1941. Más allá de los problemas internos y las dificultades para centralizar la dirección, la Asamblea Cristiana constituye hacia mediados de la década de 1950 una de las ramas principales del pentecostalismo con presencia en la Capital Federal y en el interior del país.

El caso de la Asamblea de Dios aparece como el negativo, el reverso exacto de este grupo dado que su modelo de evangelización no sigue el patrón de las iglesias étnicas sino que apunta a extender las bases de sus congregaciones a toda la sociedad. Fundada por misionero suizos en 1920 este movimiento logra expandirse en Corrientes, Salta, Misiones, Córdoba, Rosario y Buenos Aires siendo pioneros en el proselitismo dentro de las comunidades indígenas. La amplitud y variedad de sus miembros los lleva a alejarse del conservadurismo teológico apostando a una estructura descentralizada con un fuerte arraigo local que dificulta la integración de las distintas iglesias. La tensión irresuelta entre unidad y dispersión se traduce en numeroso desacuerdo<sup>XII</sup> sobre la forma de conducir al movimiento que

---

<sup>22</sup> Norberto, Saracco., Argentine Pentecostalism...*Op cit.*

pasa por diferentes divisiones internas. Así como la diversidad aporta al crecimiento y la penetración del pentecostalismo en regiones disímiles, el costo de la extensión se paga con los cismas y las crisis que produce la ausencia de un sistema de autoridad preestablecido. Los antagonismos se multiplican rápidamente entre los misioneros extranjeros y los pastores locales que encuentran mayores beneficios en la independencia de su congregación que en el trabajo colectivo. De esta forma, la autonomía persiste sobre las tendencias unificantes estableciendo una lógica de desarrollo que va a ser compensada recién en 1947 con el surgimiento de la *Unión de las Asambleas de Dios -UAD-*. Esta organización obedece a la confluencia de asambleas canadienses, norteamericanas y suizas que buscan en la integración la posibilidad de construir una estructura legalmente reconocida que otorgue un soporte estable a las actividades misioneras que se venían dando de modo disperso desde 1919. La labor de pastores como Alice Wood, Annina Sorensen y Charles Wortman conforman antecedentes claves de la experiencia evangelizadora que emprende la Asamblea Pentecostal de Canadá sin una estructura que contenga las acciones individuales. Es así que los orígenes de la UAD remiten a la construcción del Instituto Bíblico de City Bell produciendo un espacio de formación e intercambio en donde se gesta el avivamiento espiritual de los próximos años. Teológicamente se cumple una doble función al definir un cuerpo de doctrinas que acotan el margen de interpretación de las Escrituras por un lado mientras que se fomenta el costado vivencial de la fe por el otro. Pese a las disputas entre las misiones fundantes<sup>XIII</sup>, el centro evangelístico conserva los principios de integración y unidad consolidando durante la década de 1960 una de las iglesias más prestigiosas que representa actualmente la expresión formal del pentecostalismo en la Argentina y reúne a más de 1000 templos. El evento que le permite afirmarse como organización y vanguardia religiosa es sin duda la campaña de sanidad que lleva a cabo Thomas Hicks en 1954. Este acto constituye una bisagra un punto de inflexión en la historia pentecostal que da origen a una nueva etapa. Antes de abordar este

período nos gustaría plantear algunas breves conclusiones sobre los comienzos misioneros.

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

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

A partir de la segunda mitad del siglo XX se produce un corrimiento en las estructuras de relaciones que definen la identidad del pentecostalismo. Se trata de una combinación de factores endógenos, que permiten explicar el cambio desde el agotamiento de las estrategias misioneras, con factores exógenos, vinculados al impacto y la repercusiones que desata el encuentro evangelístico de Hicks en 1954. En esta etapa se confirma un viraje en dos direcciones complementarias de la vida religiosa: nos referimos a las formas de liderazgo que desarrollan las primeras generaciones de pastores argentinos y al estilo de evangelización que adoptan en sus actividades

proselitistas. Lentamente comienza un proceso de redefinición del vínculo de los pentecostales con la sociedad -en términos de imagen y presencia pública- y con los otros grupos religiosos católicos y protestantes -que van a pasar del rechazo explícito a una cierta aceptación-. Los treinta años que transcurren entre mediados de la década de 1950 y principio de 1980 constituyen un momento de gestación en el cual empieza a delinearse el perfil, los rasgos y atributos de un pentecostalismo local que afianza sus organizaciones y lanza sus propias figuras.

El punto de partida de la renovación evangélica llega de la mano de la campaña de sanidad que emprende Thomas Hicks a fines del segundo gobierno de Perón. El impacto que produce este acontecimiento remite a todo lo que tiene de inusual y novedoso en un contexto profundamente represivo para las minorías religiosas. Recordemos que la presencia católica en las estructuras de poder a partir del golpe de Estado de 1943 contribuyó al desarrollo de mecanismos de control y restricciones que afectan a los grupos protestantes al prohibirles la emisión de programas de radio, negarles el permiso para organizar encuentros y exigirles su inscripción en la dirección del culto. Frente a este panorama solo una coyuntura de enfrentamiento como la que ocurrió entre Perón y la Iglesia pudo abrir el espacio para intentar una alianza con el movimiento evangélico. La campaña que lleva a cabo el pastor Hicks en el estadio de fútbol de Atlanta y Huracán durante sesenta y dos días reúne una serie características impensadas para la época: 1) extiende una prédica de la sanidad y las curaciones milagrosas, 2) logra una presencia multitudinaria y 3) coloca al pentecostalismo en un régimen de visibilidad público. En síntesis se trata de un intersticio, una breve apertura, que le ofrece a ciertos grupos evangélicos -en su mayoría pentecostales pero también bautistas, metodistas y menonitas entre otros- participar del circuito ampliado de las religiones mayoritarias, es decir, salir del ámbito del culto privado para entrar en la escena pública compitiendo de igual a igual por el manejo de los bienes de salvación. Si bien no existía entonces una estructura capaz de capitalizar el impacto de la campaña, sus

repercusiones se extienden fundamentalmente al interior del movimiento, precipitando el cisma de una nueva generación de pastores locales que buscan su lugar a través de la ruptura con la tradición extranjera de las misiones. También logra fortalecerse institucionalmente la Unión de las Asambleas de Dios a la vez que se desata una ola evangelizadora que continúa la prédica de sanidad, como el caso del pastor Clifford Long en el Chaco. Es difícil pensar el éxito de Hicks en los términos que plantea Saracco<sup>23</sup> o sea como un sustituto carismático del liderazgo de Perón en momentos de crisis. La eficacia simbólica del discurso pentecostal no es sólo del orden de la política y las demandas sociales sino también y especialmente del orden de la religión en si misma. Habría que explorar en todo caso el vacío religioso sobre el que crecen los grupos evangélicos a fines de 1950 para comprender el proceso de renovación que empieza poco después.

La década de 1960 es una etapa de experimentación caracterizada por el surgimiento de corrientes internas dentro del pentecostalismo que retoman las vivencias carismáticas y las relecturas teológicas. Uno de los pioneros en introducir *el movimiento de la lluvia tardía*<sup>XIV</sup> en la ciudad de City Bell es Edward Miller, contribuyendo a la creación de espacios de oración de donde surgen las primeras visiones y profecías que anuncian el avivamiento espiritual del país. El impacto que producen las revelaciones lo llevan a numerosos conflictos con la UAD y al distanciamiento de la organización para construir su propio instituto bíblico -Peniel-. Los grupos ecuménicos de alabanza del pastor Alberto Darling también conforman otro ámbito de fermento espiritual que representa las tendencias subterráneas del movimiento en estos años. Se empiezan a definir lentamente los modelos de liderazgos unipersonales que logran combinar el evangelismo carismático de sanidad y curaciones con una ética religiosa más flexible, adaptable a las estrategias discursivas de cada pastor. En este contexto emergen dos figuras emblemáticas que encarnan el de proceso de consolidación de los

---

<sup>23</sup> Norberto, Saracco., Argentine Pentecostalism...*Op cit.*

líderes nacionales en posiciones distintas del universo evangélico: el Obispo Gabriel Vaccaro y el Reverendo Omar Cabrera. Ambos representan al impulso renovador que se viene gestando solapadamente dentro los círculos pentecostales en un marco de represión de las minorías religiosas durante la dictadura militar de 1976. Cabrera funda en 1971 la iglesia Visión de Futuro -VDF- desarrollando un perfil evangelístico a través de numerosas campañas en las provincias Santa Fe, Entre Ríos, Corrientes e incluso Buenos Aires. Uno de los rasgos distintivos que subrayan diferentes estudios<sup>24</sup>, es la incorporación explícita de elementos católicos en la vestimenta y el vocabulario empleado en los cultos. La estrategia ecuménica así como la aplicación de la teología de la prosperidad genera las críticas de sectores católicos y evangélicos. Más allá del rechazo inicial, el ministerio de Cabrera constituye un referente ineludible que sirvió de ejemplo a numerosos pastores de la década de 1970 que vieron en VDF un modelo de crecimiento y evangelización. Este es el caso del Obispo Vaccaro en su intento por complementar la solidez institucional de la Asociación la Iglesia de Dios -ALIDD- con la fuerza del movimiento carismático. Dimensión de fe despliega justamente la rama evangelística de la ALIDD al asimilar los acentos doctrinales y el estilo de VDF para lograr mayor inserción en la sociedad. En contrapartida el templo de Cabrera logra consolidarse como una institución legalmente autónoma y reconocida entre sus pares gracias a los espacios de afiliación que le habilita Vaccaro. Lo que esta de fondo en este juego de intercambios y beneficios mutuos es la búsqueda de un equilibrio entre el polo de la iglesia con su estructura, sus dogmas y sus sacerdotes y el polo del movimiento religioso abocado a la expansión, el desarrollo y la presencia pública de los pastores. Todavía no existe una fórmula ni una experiencia histórica que les permita a los primeros líderes pentecostales resolver la tensión entre ambos extremos. Esta tarea va caer en manos de las futuras generaciones que a partir de la década de 1990 encuentran en el sistema de

---

<sup>24</sup> Soneira, Abelardo, Jorge: *El retorno de lo sagrado. Los movimientos evangelísticos en Argentina*, CONICET, Edición del autor, Buenos Aires, 1991. YHilario, Hilario, Wynarczyk, Carlos Annacondia:...op.cit.

organización celular un método de crecimiento acorde a las posibilidades de cada iglesia.

La conclusión más importante de esta etapa reside en el traspaso de un esquema misionero que trabaja fundamentalmente sobre los inmigrantes a la voluntad de extender el rango evangelizador en los sectores populares y medios. El salto se realiza a través de la ruptura con la tradición extranjera para dar lugar a la aparición de nuevos perfiles de liderazgos nacionales que producen sus propios énfasis teológicos y modelos de difusión. Tanto Cabrera como Vaccaro son ejemplos de las expresiones originales y diversas que habilita el universo simbólico del pentecostalismo en un momento de definición identitaria que anticipa la expansión evangélica con el retorno democrático. Durante el período estudiado existen dos tipos de frenos provenientes del catolicismo que condicionan el desenvolvimiento de las minorías religiosas. Por un lado prevalece un clima de censura y control que restringe el accionar de los grupos alternativos que traspasen los límites fijos del espacio privado. Por el otro, es dentro del mismo universo católico de donde surgen las expresiones más radicales de una heterodoxia dispuesta a cuestionar el monopolio de los bienes sagrados y a sus detentadores. Por eso la represión más fuerte se lleva a cabo al interior de la Iglesia, con sus movimientos, organizaciones y cuadros medios, generando poco después un vacío, un lugar vacantes, para aquellos que estén en condiciones de significar las estructuras del sentir<sup>25</sup> de la época.

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

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

---

<sup>25</sup> Williams, Raymond: *Marxismo y literatura*, Ed Península, Barcelona, 1997.

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

Así como la campaña de Thomas Hicks se había encontrado con los límites estructurales de las iglesias para absorber el impacto de una respuesta masiva y multitudinaria, el movimiento de *Mensaje de Salvación* -MDS- de Annacondia aparece en el momento justo para revitalizar a los grupos pentecostales y evangélicos. Con un perfil empresarial marcado por el éxito y el vacío del mundo profano, este predicador se convierte a los 35 años recibiendo el llamado divino para difundir la palabra de dios. Sin una formación teológica o pastoral pero con la férrea convicción evangelística, comienza su ministerio a través de campañas en el cono urbano y la Capital Federal. El signo distintivo de estos eventos no es solo el alto índice de conversiones sino la manifestación del espíritu santo por medio de la sanidad

de los enfermos, la expulsión de los demonios y la creación de materia – emplomaduras de muelas-. En fin la presencia de lo sagrado en su doble forma de amenaza y liberación, encuentra el soporte doctrinal en el lema de “*Jesús te ama, salva y sana*”<sup>26</sup>. La adaptación del evangelio a las necesidades cotidianas de los sujetos se refuerza con el discurso de la guerra espiritual que confronta a la iglesia con el deber de impedir el avance de Satanás y sus huestes llevando al mundo un mensaje de redención. En términos organizativos la estructura de MDS responde al carácter flexible y adaptable de una organización para-eclésiástica, en donde el éxito de la campaña depende del trabajo coordinado con las iglesias locales. Es así como en condiciones de libertad de expresión y ejercicio del culto, el pentecostalismo despliega un conjunto de técnicas y estrategias que tienden a subvertir el monopolio de las interpretaciones legítimas de la tradición católica.

El caso del pastor Giménez es un ejemplo de los cambios que se producen a nivel pastoral durante la década del 1980. Al igual que Annacondia su perfil rompe con el modelo de especialista religioso instruido teológicamente y avalado por las instituciones locales. Su trayectoria remite a un aprendizaje de la palabra de dios a través de la marginalidad, la delincuencia y el abandono. Es justamente el carácter vivencial de su recorrido el que actúa como una suerte de calificación religiosa que lo habilita a difundir un mensaje de restauración y esperanza. El ministerio de *Ondas de Amor y Paz* -OAP- se funda en 1982 y presenta ciertas innovaciones pastorales relacionadas al uso de cines, teatros y estadios de fútbol, la fusión entre la música popular y las letras cristianas, el vínculo público con artistas, comediantes e integrantes de la farándula, y la presencia en televisión, radio y publicaciones periódicas. Geográficamente las zonas de mayor influencia se ubican en la Capital Federal, en el conurbano, La Plata y la República del Uruguay con pocas ramificaciones en el resto de las provincias Argentinas. Los medios técnicos se articulan con una estrategia discursiva dirigida

---

<sup>26</sup> Jorge, Soneira., ¿El retorno de lo sagrado?... *op cit*

especialmente a los grupos marginales<sup>XV</sup> bajo un mensaje que combina la aceptación con el llamado al cambio de conducta. Por eso en términos de doctrina los ejes de las prédicas giran en torno a la salud, la prosperidad y la esperanza en un marco de creencias milenarista<sup>27</sup>. Con respecto al modelo organizativo la iglesia desarrolla una estructura débil sin divisiones rígidas entre las áreas de trabajo, los responsables y las jerarquías internas fomentando un alto grado de rotación que dificulta el crecimiento planificado de la comunidad. Según las estimaciones de Wynarczyk<sup>XVI</sup> hacia 1989 el ministerio de OAP llega reunir 55.000 personas estableciendo los contornos del primer avivamiento de la década de 1980 que busca prolongarse en la experiencia política del Movimiento Cristiano Independiente -M.C.I-<sup>28</sup>. Es interesante como pese al éxito de adherentes, el pastor Giménez posee un nivel bajo de integración entre las organizaciones que nuclean a las principales iglesias pentecostales como ACIERA o CEP. Las críticas a los métodos heterodoxos o la falta de formación teológica no anulan el hecho de que la iglesia marca un estilo propio que será retomado por las generaciones futuras. Desde las posiciones evangelística y pastoral que representan ambos líderes pentecostales es posible trazar las coordenadas del avivamiento a partir de los siguientes rasgos: su sede más importante es en la Capital Federal, dentro de sectores medios-bajos<sup>29</sup>, los modelos de liderazgo se fundan en el carisma y el personalismo de personas ajenas a al mundo evangélico, suelen ser movimientos fuertes con débiles estructuras eclesiásticas y desarrollan un discurso de sanidad y prosperidad cercano a las necesidades sociales. El grado de variación de estos grupos con respecto a las primeras misiones históricas ha llevado a varios autores a hablar de neo-pentecostalismo o pentecostalismo de masas.

---

<sup>27</sup> Spadafora, Ana Maria: "Creencias milenaristas e identidad religiosa pentecostal: el Ministerio de Ondas de Amor", en *El pentecostalismo en la Argentina*, Alejandro Frigerio -comp-, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1994.

<sup>28</sup> Abelardo Jorge Soneira; Tort, Isabel y Pessina, Leonor: "El Ministerio Ondas de Amor y Paz del Pastor Héctor Aníbal Giménez" en *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales* ed.C. A. de Buenos Aires : Centro Editor de América Latina, 1993

<sup>29</sup> Véase Soneira, Abelardo, Jorge: "Biografía y religiosidad pentecostal: una aproximación al estudio de las características socio-biográficas del creyente pentecostal", en *El pentecostalismo en la Argentina*, Alejandro Frigerio -comp-, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1994.

El segundo momento correspondiente a los últimos 15 años de la sociedad Argentina condensa un nuevo “despertar del espíritu” a través de la multiplicación de las iglesias, las campañas y los mega eventos. Los desplazamientos del pentecostalismo tanto en su versión formal, propia de los templos con inscripción y pertenencias institucionales, como informal, aquellas iglesias sin afiliaciones visibles, responden a una radicalización de dos tendencias en desarrollo. Por un lado se refuerza el giro sobre las demandas sociales hasta producir una superposición, una alianza orgánica, entre las consecuencias del neo-liberalismo en la vida íntima de los sujetos, vinculadas a depresiones, conflictos familiares y enfermedades, y el trabajo religioso sobre las formas del sufrimiento social<sup>XVII</sup>. La presencia de lo sagrado en la vida cotidiana ofrece un soporte simbólico para enfrentar las repercusiones de los cambios sociales en el plano subjetivo. Por otro lado también se afianza el juego de superposiciones e intercambios entre las estrategias evangelizadoras y los medios técnicos, el lenguaje y los esquemas de percepción propios del posmodernismo<sup>XVIII</sup>. Uno de los pilares de esta afinidad con la lógica de producción cultural del capitalismo tardío descansa en el fortalecimiento de una auténtica industria cristiana que fabrica todo tipo de bienes simbólicos, como es el caso del grupo integral de multimedios *Línea Abierta Group* de Dante Gebel. A partir de la segunda mitad de la década de 1990 comienza el crecimiento de iglesias grandes –de más de 20.000 miembros- en zonas donde no habían tenido impacto. Por ejemplo, la iglesia de *Rey de Reyes* del pastor Claudio Freidzon en Belgrano, el *Centro Cristiano Nueva Vida* del pastor Guillermo Prein en Parque Patricios y la *Catedral de la Fe* del reverendo Carnival en Parque Chacabuco. Esta nueva generación de líderes se apoya en el sistema celular<sup>XIX</sup> de organización para alcanzar un equilibrio entre el polo del movimiento y el polo de la iglesia. La política de integración comunitaria en base a círculos de sociabilidad y pertenencia de los creyentes les va a permitir reactualizar una de las formulas más antiguas y eficaces del universo religioso: el cristianismo integral. Finalmente los pentecostales se transforman en una

minoría capaz de disputar el espacio público y los dominios históricos de la iglesia católica como la educación o la familia. Su participación en el circuito ampliado de la hegemonía religiosa los convierte en la heterodoxia más influyente de nuestra época.

### **Conclusiones: superposición y autonomía**

[...] el sociólogo ha de tener siempre presente, que un hecho social cualquiera, aunque parezca nuevo y revolucionario, así por ejemplo, un invento, está cargado de pasado, es fruto de lejanas circunstancias y de múltiples conexiones históricas y geográficas, que no pueden separarse nunca completamente, de su colorido local y de su realidad histórica, ni siquiera haciendo uso de la más poderosa abstracción.  
(Mauss, Marcel: Sociología y Antropología, p 271)

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

1. La presencia del catolicismo en la vida cultural, política y económica de la sociedad se desarrolla a partir de diferentes articulaciones, coyunturales y cambiantes, que lo ligan tanto a las estructuras de poder como a las prácticas de los sectores populares. Esta doble pertenencia significa que la religión está en condiciones de ocupar por momentos el espacio público o reemplazar circunstancialmente a las autoridades en períodos de crisis. Desde los tiempos de la colonia la iglesia ha sabido mantener y ampliar sus circuitos de influencia incluso durante el proceso de consolidación de la Argentina como Estado nación en la segunda mitad del SXIX. La posibilidad de establecer las bases de un campo relativamente autónomo que restrinja el culto al ámbito privado, fracasa con la decadencia del proyecto liberal a mediados de 1920. También se derrumba la apuesta protestante por un proyecto de nación fundado sobre los principios modernos de secularización, laicidad y desarrollo capitalista.

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

3. La fuerza del modelo integral católico pone en evidencia que la morfología que rige el espacio de lo religioso responde a la superposición dinámica con otros ámbitos sociales. El juego de interrelaciones que se establecen con el peronismo por un lado y con las Fuerzas Armadas por el otro, refieren al encuentro entre religión y política bajo proyectos antagónicos de sociedad que entran en colisión. Entre 1955 y 1976 las expresiones más radicales en términos de ortodoxia y heterodoxia se dan dentro del mismo catolicismo hasta el corte violento que desata la última dictadura con la represión sistemática de los grupos considerados subversivos. Se produce la desarticulación abrupta de la alianza con los movimientos sociales, a la vez que logran consolidarse las fracciones más conservadoras dentro del Episcopado. Como consecuencia surge un vacío, un lugar vacante, en las zonas de intercambio que conectan a las prácticas y las instituciones religiosas con las necesidades cotidianas de los sujetos. La apuesta católica sobre una sociedad fragmentada apunta a la reinvencción identitaria en base a nuevas formas de comunitarismos fundadas en la renovación carismática<sup>30</sup>.

4. Desde su llegada hasta hoy el pentecostalismo realiza un pasaje que lo lleva por las comunidades étnicas en un principio, luego surgen los primeros líderes locales expandiendo el rango de evangelización para culminar en la actualidad con el afianzamiento de numerosas iglesias importantes en términos de fieles, organización interna y presencia social. La clave de su desarrollo puede encontrarse en la síntesis de dos elementos estructurantes de la vida religiosa en la Argentina. Logran combinar la autonomía de la tradición protestante para construir estructuras flexibles, adaptar las interpretaciones del evangelio a los problemas sociales e innovar en los medios de proselitismo con la reactualización de la fórmula del cristianismo integral. En esta oportunidad la lógica de la superposición no produce

---

<sup>30</sup> Giménez Beliveau, Verónica: *Recomposition du champ religieuse dans l'Argentina*, Tesis doctoral, París, Ecoles Des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2004.

articulaciones con los movimientos sociales o la política partidaria sino con otro tipo de formaciones culturales y económicas. Se trata del neo-liberalismo, al trabajar con las consecuencias de los cambios sociales en la vida íntima de las personas, y del posmodernismo, al incorporar los patrones culturales del capitalismo tardío en las estrategias de evangelización. Es así como algunos templos están en condiciones de participar de los circuitos extendidos de la iglesia católica disputando el espacio público a través de una propuesta alternativa de ser cristiano. La posibilidad de desafiar al orden simbólico en el mismo terreno de los grupos dominantes los transforma en una heterodoxia activa capaz de introducir cambios en las estructuras de relaciones del mundo religioso.

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

## **Bibliografía**

Algranti, Joaquín: "Rey de Reyes: hacia una problematización del poder", en *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*. Nº 22/23 (2002), 2005.

-----: "Los modos pentecostales de laicidad", en *Laicidad en América Latina y Europa: Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, Instituto Universitario Claeh, Productora Editorial, Montevideo, Uruguay, 2006.

Bastian, Jean Pierre: *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Fondo de cultura económica, México, 1997.

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

-----: "La Iglesia Católica en los orígenes del peronismo", en *Anuario IHES*, nº 5, Tandil, 1990.

Berger, Peter: "The process of Secularization", en *The sacred Canopy. Elements of a sociological theory of Religion*, Anchor Books, New York, 1969.

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

-----: "La disolución de lo religioso", en *Cosas dichas*, Gedisa, México, 2004.

-----: "Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber", en *Intelectuales, política y poder*, Eudeba, Buenos Aires, 2003.

-----: "Lenguaje y poder simbólico", en *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, Madrid, 2001.

Bourdieu, Pierre y Monique de Saint Martin: "La sante familia. Le episcopat francais dans le champ du pouvoir", *Actes de la recherche en science sociales* 44/45, Minuit, 1982.

Cucchetti, Humberto: *Religión y política en Argentina y en Mendoza (1943-1955): lo religioso en el primer peronismo*. Informe de Investigación, CEIL-PIETTE, Buenos Aires, 2005.

Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris: *Historia de la Iglesia Argentina*, Buenos Aires, Mondadori, 2000.

d' Epinay, Christian Lalive, *El refugio de las masas*, Ed Del Pacífico, S, A, Chile, 1968.

Donatello, Luis: *El Catolicismo Liberacionista y sus opciones político-religiosas*, Tesis doctoral, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, MIMEO, 2005.

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

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

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

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

Hervieu-Léger, Danièle: "¿Tiene todavía algún sentido la noción de campo religioso?", en *La religión, hilo de memoria*, Herder, Barcelona, 2005.

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

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

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

-----: "Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica", en *Revista de Ciencias Sociales*, N° 4, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

Mariano, Ricardo: "Balanco da teoria sociológica clássica sobre o crescimento pentecostal no Brasil", en Actas del XI Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidas de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones -ALER-: *Mundos Religiosos: identidades e convergencias*, del 3 al 7 de julio del 2006, Universidad Metodista de San Pablo, Brasil.

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

Martin, David: *Tongues of fire: the explotion of Pentecostalism in Latin America*. Oxford, Basil Blackwell, 1990.

-----: *Pentecostalism: The world Their Parish*. Blackwell Publishers, Massachusetts, 2002.

Martinez, Ana Teresa: *Pierre Bourdieu: Razones y lecciones de una práctica sociológica. (del estructuralismo genético a la sociología reflexiva)*, Tesis doctoral, Buenos Aires, 2004.

Mauss, Marcel: "Relaciones reales y prácticas entre la sociología y la psicología", en *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, 1979.

Miguez, Daniel: "Qué Puede Agregarse a los Clásicos?: Buscando Nuevos Horizontes a los Estudios Sobre el Pentecostalismo Latinoamericano", en Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur, No. 6 Diciembre 1998

-----: "Política y magia en un suburbio de Buenos Aires: estrategias indirectas de expresión de demandas en un contexto de clientelismo político", en *Sociedad y Religión Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, N 16/17, 1997/1998.

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

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

Poulat Emile: "Desbordes del "campo religioso", en *Religión y política*. Weil Eric, Strauss, Leo y Poulat Emile, Hachette, Buenos Aire, 1987.

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

-----: "Para nuevas perspectivas en los estudios sobre el pentecostalismo", en Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur No. 6 Diciembre 1998.

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

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

Schutz, Alfred y Luckman, Thomas: *Las estructuras del mundo de la vida*, Ed Amorrortu, Buenos Aires, 2003.

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

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

Abelardo Jorge Soneira, Tort, Isabel. Pessina, LeonorI: "El Ministerio Ondas de Amor y Paz del Pastor Héctor Aníbal Giménez" en *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales* ed.C. A. de Buenos Aires : Centro Editor de América Latina, 1993

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

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

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

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

Stoll, David.: *Is Latin America Turning Protestant?*. Berkeley: University of California Press, 1990.

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

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

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

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

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

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

Wynarczyk, Hilario y Semán, Pablo: "Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina", en *El Pentecostalismo en la Argentina. Alejandro Frigerio -comp-* Buenos Aires. Centro Editor de América Latina, 1994.

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

-----: "Las aproximaciones a la sociología del campo evangélico en la Argentina", en *Ciencias Sociales y religión en el Cono Sur*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993.

## Notas

<sup>I</sup> El término es acuñado en un principio por Hilario Wynarczyk (1993, 1994 y 1995) y otros investigadores como Pablo Semán (1994 y 1995) y Mercedes de Majo (1995), en su intento por sistematizar las etapas históricas de la construcción de un campo evangélico con sus reglas y lógicas particulares. La mirada de conjunto permite percibir ciertas transformaciones en la misma estructura del campo que tiende a incorporar los códigos y el lenguaje del pentecostalismo dentro de algunas denominaciones protestantes, como los Bautistas, los Hermanos Libres, los Presbiterianos y los Anglicanos. Otro de los usos del concepto refieren a las investigaciones etnográficas que lleva a cabo Daniel Miguez (1997 y 1998) en la iglesia del Centro Cristiano en Villa Eulalia. Sus estudios sobre las formas públicas y personales de identidad que promueve el templo, se inscriben dentro de un espacio de relaciones de mayor alcance caracterizado por un proceso de pluralización de las creencias; el pentecostalismo aparece en el marco de transformaciones profundas del campo evangélico. También es necesario mencionar los análisis históricos de Susana Bianchi (2004) en la búsqueda por reconstruir el pasado de las minorías religiosas en la Argentina. La oposición entre ortodoxia y heterodoxia facilita el reconocimiento de las distintas confesiones que configuran “el otro” de un modelo de nación anclado en la hegemonía cultural e institucional del catolicismo. La autora retoma la hipótesis de Bourdieu (2004) sobre la disolución del campo religioso para comprender las transformaciones recientes en el mercado de la cura de las almas y los cuerpos. Por último, nuestras primeras indagaciones (Algranti, 2005 y 2006) mantuvieron el mismo sistema teórico a la hora de estudiar tanto las formas específicas de poder que se construye en las iglesias como las repercusiones generales de la dictadura de 1976 y la globalización en la estructura de relaciones del mundo evangélico. Desde diferentes disciplinas, cada uno de estos trabajos aporta elementos para comprender los rasgos propios del pentecostalismo, con sus lógicas y movimientos respectivos. También es necesario recordar que los estudios mencionados corresponden a los autores que realizan un uso explícito del concepto de campo religioso aplicado al análisis de los grupos pentecostales. Sobre esta misma temática existen contribuciones valiosas desde la perspectiva de los movimientos sociales como es el caso de Sonería (1992), Tarducci (1994), Marostica (1997) y Frigerio (1999).

<sup>II</sup> Como observa claramente Ana Teresa Martínez (2006), los estudios en sociología de la religión contribuyen a la elaboración del sistema teórico que le da sustento a la noción de campo en la búsqueda por superar los límites del intelectualismo objetivista, que encarna la herencia de Lévi-Strauss, y el intelectualismo subjetivista, expresado en la voluntad creadora del sujeto que sostiene su

<sup>III</sup> Este modelo en principio teórico se va a traducir posteriormente en la investigación empírica que lleva a cabo junto a Monique de Saint Martin (1982) en el estudio de las posiciones de los *oblato*s y los *herederos* del episcopado francés.

<sup>IV</sup> La secularización constituye un concepto complejo que remite a un paradigma de análisis en donde se articulan distintas definiciones según la dimensión que se busque destacar. En nuestro caso, utilizamos el concepto que desarrolla Berger (1969) por su capacidad de combinar los elementos más relevantes de las teorías de Marx, Weber y Durkheim que aparecen en los análisis de Bourdieu para dar cuenta del proceso de racionalización y diferenciación de las ideas y las instituciones religiosas respecto de otros elementos de la estructura social. El horizonte de la secularización apunta a una forma de organización política, económica y social independiente de las instituciones y los símbolos religiosos

<sup>V</sup> El pentecostalismo es un ejemplo de esta presencia significativa de los creyentes en puestos jerárquicos que redefinen los modos tradicionales de distinción entre legos y especialistas. Quizás los trabajos de Bourdieu sobre la disolución del campo religioso (2004) y la crisis performativa de los discursos espirituales (2001) anticipan la revisión del concepto a partir del carácter versátil y cambiante del objeto de estudio.

<sup>VI</sup> Durante casi tres siglos la presencia católica se hace sentir en todos los niveles fundantes de lo social: en la distribución del territorio con sus procesos desparejos de urbanización inseparables de las divisiones en diócesis, en el sistema económico que desarrollan las encomiendas y a su modo también las reducciones, en el modelo de organización política del Virreinato del Río de la Plata apoyado por el clero y en las formaciones culturales que inculca el proceso de evangelización bajo los matices propios de las distintas órdenes religiosas -dominicos, franciscanos, mercedarios y jesuitas-.

<sup>VII</sup> Esta herencia no va a dejar de ser problemática especialmente en el marco de un proceso de redefinición del orden social en donde la construcción de un Estado autónomo es inseparable del distanciamiento con las autoridades eclesiásticas. Así lo demuestran los intentos fallidos de reforma liberal que emprende Rivadavia durante la década de 1820 en la búsqueda por subordinar a la iglesia a los dominios del poder civil. Aunque este proyecto no alcanza su cometido, se afianza una tendencia regalista dentro de los grupos dirigentes que va a actualizarse en distintos momentos históricos de la relación Iglesia-Estado. La dificultad para producir la separación entre ambos agentes descansa en parte en el modelo del Patronato Regio que habilita al poder político a intervenir directamente en los asuntos pastorales a la vez que ofrece un lugar de privilegio a la iglesia ante los recursos materiales y simbólicos del aparato estatal y la clase gobernante.

<sup>VIII</sup> La experiencia de organización que se gesta durante la primera década del siglo XX a partir de los círculos de obreros, las federaciones, los gremios, las escuelas técnicas y la liga demócrata cristiana, se arraiga fundamente en el clero y en los laicos mientras que la jerarquía eclesiástica se mantiene alejada interviniendo, en algunos casos, en

contra de las agrupaciones. La falta de homogeneidad revela que el catolicismo es objeto de luchas internas por la interpretación legítima de su función social.

<sup>IX</sup> Los dominios de la iglesia se ven amenazados indirectamente por una mayor libertad religiosa relacionada a la autorización a la Escuela Científica Basilio para realizar un acto público en el Luna Park en 1950 y 4 años más tarde al permiso que se otorga al pastor evangélico Thomas Hicks para llevar a cabo su campaña. A su vez se toman una serie de medidas que perjudican directamente a la iglesia como la creación de la Unión de Estudiantes Secundarios que rivaliza con la ACA, la supresión de la dirección nacional de enseñanza religiosa, el divorcio vincular que habilita la Ley de bien de familia, la ley de profilaxis y la derogación de la enseñanza religiosa (Mallimaci, 1996).

<sup>X</sup> Así como el presidente Lonardi restituye los derechos eclesiales con respecto al Estado, el gobierno de facto de Onganía recupera las negociaciones de Fondizi e Illia institucionalizando el vínculo con la iglesia a través de la firma del Concordato en 1966.

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>XIX</sup> La administración de la experiencia colectiva es inseparable del dispositivo colombiano de crecimiento y contención celular. Se trata de un sistema organizativo que permite ordenar a las multitudes dispersas que asisten al templo en una red de grupos diferenciados que actúan de forma conjunta. Todo miembro estable pertenece a una célula que oscila entre cuatro y ocho personas a cargo de un líder seguido por un Timoteo. Entre ambos llevan adelante la vida de la célula a través de reuniones, entrevistas individuales y encuentros de oración.