



Pentecostalismo, pobreza urbana y relaciones sociales

Autor:

Galliano, Gabriel

Revista

Runa: archivo para las ciencias del hombre

1994, 21(1), 157-175.



Artículo



PENTECOSTALISMO, POBREZA URBANA Y RELACIONES SOCIALES

*Gabriel Galliano**

RESUMEN

En el presente artículo se analiza la inserción del movimiento pentecostal en el conjunto de las relaciones sociales existentes en un barrio pobre del Gran Buenos Aires.

La adhesión a este nuevo movimiento religioso permite a un importante número de pobres urbanos, la incorporación en redes sociales de reciprocidad. Tal pertenencia, si bien se caracteriza por una intensa solidaridad entre los fieles, no excluye, sin embargo, la interacción con no creyentes en otro tipo de redes no fundadas en el vínculo religioso

INTRODUCCION

La investigación del pentecostalismo en un contexto de pobreza urbana implica el planteo de las relaciones entre el surgimiento de este movimiento religioso y la situación social en tal contexto.

La evidencia empírica de la presencia diferencial del movimiento pentecostal en las clases populares y muy particularmente, entre los pobres urbanos, sugiere un cuestionamiento acerca de las causas que motivan la conversión y las implicancias que la adscripción al nuevo credo tienen, para los actores, en el conjunto de las relaciones sociales.

* Sección Etnología y Etnografía, ICA.

Un análisis de ambos aspectos del pentecostalismo fue el propósito de un trabajo de investigación llevado a cabo, por medio de una beca de Iniciación del CONICET, en un barrio pobre del Gran Buenos Aires, entre julio de 1990 y mayo de 1992.

Los pobres urbanos acceden a una estructura social alternativa, no la única forma posible de participación (una más entre otras: partidos políticos, Iglesia Católica, sociedades de fomento) caracterizada por una fluidez tal que le permite adaptarse a situaciones muy diversas. En tal sentido si bien los grupos pentecostales pueden considerarse sectas, el individualismo propio de la doctrina determina actitudes variadas con respecto al 'mundo' (instituciones intermedias, medios de comunicación, vecinos y parientes inconversos).

Por lo demás, las adscripciones sucesivas a distintos grupos dan como resultado una intensa movilidad de creyentes todo lo cual contribuye a la desagregación y recreación de redes de reciprocidad.

Por otra parte, la esperanza escatológica que, en el caso pentecostal genera una actitud sumamente pasiva ante los problemas mundanos, dificulta la participación sociopolítica.

Cabe señalar que el obsesivo anuncio milenarista y la sanidad pentecostal juegan un papel decisivo en la posibilidad de los creyentes de acceder, real o imaginariamente -tanto a través de la salud física como del establecimiento de vínculos cara a cara- a un mejor nivel de vida.

POBREZA URBANA Y MIGRACIONES

El estudio de las migraciones y el origen de las grandes aglomeraciones en las ciudades latinoamericanas, ha sido encarado desde perspectivas diversas. Así, las teorías que enfatizaban el cambio social (Germani, 1969) consideraban la dicotomía rural-urbano, como dos polos de un continuum, donde los migrantes se situaban en una etapa intermedia, en la que se adaptaban paulatinamente a la ciudad. Pero, como señala Lomnitz (1987), "las barriadas no son campamentos de espera que permiten al migrante 'adaptarse' a la ciudad mientras la economía va generando nuevas fuentes de trabajo". La creciente especialización y el decreciente número de operarios requeridos en la industria, desmienten tal posibilidad. Las migraciones, por otra parte, no han cesado y las "barriadas" no han dejado de crecer. Tal desajuste, entre urbanización e industrialización, no debe inducir a pensar que los pobres urbanos constituyen masas de excluidos o "marginados".

Lomnitz (op.cit), distingue “marginalidad” (situación estructural en la que no existe ningún rol económico en función de la producción industrial) de “pobreza” (situación de escasos ingresos), adoptando el primer concepto.

La migración, sin embargo, no necesariamente determina marginalidad. Por el contrario, siguiendo a Meillassoux (1985) y la discusión de Hintze (1989), puede sostenerse que la incorporación de los migrantes en condición de mano de obra barata, desocupada o subocupada, al proceso de producción industrial, es necesaria estructuralmente, dado que permite mantener deprimidos los salarios. Para Galbraith (1992), la presencia de migrantes originarios del Tercer Mundo, en Estados Unidos y Europa (particularmente Italia, Francia, España y Suiza) posibilita la realización no solamente de trabajos agrícolas e industriales indeseables sino también de una amplia gama de servicios que de otro modo no se llevarían a cabo: “la economía moderna-el capitalismo- necesita esa subclase, y (...) debe recurrir a otros países para mantenerla y renovarla”.

En este contexto, cabe plantearse cuáles son los mecanismos a través de los que los pobres urbanos aseguran su reproducción. Las estrategias familiares de supervivencia permiten que este proceso se efectúe fuera de las relaciones capitalistas. Las redes sociales de reciprocidad constituyen un factor determinante en la existencia de tales estrategias. A través de las redes, se accede a bienes y servicios que no son provistos por otros medios.

POBREZA URBANA EN EL GRAN BUENOS AIRES: EL BARRIO SAN JUAN

El estudio de caso se refiere al barrio San Juan, Ituzaingó Sur, partido de Morón. Teniendo en cuenta la situación de sus pobladores, en cuanto a trabajo, vivienda y acceso a los servicios públicos, se lo puede ubicar en un contexto de pobreza urbana.

Es notable en barrio San Juan, la presencia de migrantes. Según una encuesta realizada en 1987 por una de las instituciones que allí actúan (Jardín Maternal), el 68 % de los padres de familia lo es; de ellos, el 43% corresponde a provincias del interior del país y el 25% a países limítrofes. Los orígenes son muy diversos. Entre los migrantes internos, un tercio corresponde a Santiago del Estero, un 10% a Misiones, un 9% cada uno, a Tucumán, Corrientes, Entre Ríos; 7% a Chaco; el resto, en pequeños porcentajes, a Santa Fe, Formosa, Córdoba, San Luis. Entre los migrantes externos, la gran mayoría se reparte entre Paraguay (40 %) y Uruguay (40 %); el resto, entre Bolivia, Chile y Perú. En la muestra considerada (42 informantes) el porcentaje es algo mayor: 74 % (cabe

acotar que se incluyeron no solo padres de familia sino también jóvenes solteros, algunos de ellos nacidos en el interior del país). En cuanto a los orígenes la variabilidad es mayor que la observada en la encuesta: 11 informantes provienen de Capital Federal y Gran Buenos Aires, 7 de Santa Fé, 6 de Chaco, 5 de Santiago del Estero, 2 de Misiones, Corrientes, Salta, Mendoza, 1 de Buenos Aires, Tucumán, Chile, Uruguay, Bolivia.

Es importante remarcar que los migrantes no necesariamente provienen de zonas rurales. Muchos de ellos migraron a través de sucesivos puntos de parada; este proceso ha sido señalado por Roberts (1973) para los barrios de Lima, y Lomnitz (1969), entre los migrantes mapuches en Santiago. Otros fueron peones "golondrinas", asentados en zonas periféricas de ciudades y pueblos de provincias (Bilbao, 1971), o bien, provienen directamente de ciudades del interior. Varios informantes demostraron tener una larga experiencia de migración temporaria antes de migrar definitivamente hacia Buenos Aires. En otras ciudades latinoamericanas se observaron situaciones similares; así, Doughthy (1979), destaca la gran movilidad geográfica que los migrantes en Lima manifiestan haber tenido tanto en el campo, antes de migrar, como en la ciudad. Whiteford (1976), por su parte, señala que las experiencias rurales de los migrantes en Popayán, Colombia, son diversas y que muchos de ellos no provienen del "tradicional" molde rural. Se constató, además, en barrio San Juan, que los retornos temporarios a las provincias no son infrecuentes.

Estas consideraciones permiten enfatizar que los migrantes no son meros campesinos desajustados que, ante los cambios socioculturales, intentan reproducir, de algún modo, una estructura social supuestamente propia de zonas rurales.

Los parámetros considerados para definir la pobreza urbana (trabajo, vivienda y servicios) muestran valores congruentes, en el conjunto de informantes considerados (42), con los esperados a partir de la encuesta citada. Aproximadamente la mitad de los hombres trabajadores lo hace en "changas" (empleos temporarios), un 20% como operarios en la industria y el 30% restante en servicios públicos o empleados en empresas privadas. Entre las mujeres sobre un total de 16 informantes se encontró que 7 de ellas no trabajan, 7 lo hacen en el servicio doméstico, 1 en enfermería y 1 en costura 'para afuera'.

Estos valores permiten deducir una clara situación de disponibilidad de mano de obra: solo un 13 % del total de los trabajadores lo hace en la producción industrial y el resto se ocupa en servicios (fundamentalmente 'changas' en la construcción los hombres y servicio doméstico las mujeres). Esta situación, por otra parte es percibida por los actores. Así A. S. dice:

“En la fábrica somos pocos los efectivos, traen gente por un mes, dos...no más. algunos vienen y están un día, dos o una semana, se van porque el trabajo es muy duro, a la empresa le conviene porque así no pagan obra social ni nada (...) los contratan por agencia... agarran trabajo porque no tienen...”

Por su parte, Z.C.:

“No ando bien en la fábrica, poco laburo, pagan poco, ahora me quieren hacer laburar más y me pagan igual, el trabajo de tres quieren que haga, les dije ‘bueno, págúenme quinientas lucas más’, no quieren...”

Cabe señalar, sin embargo, que las situaciones particulares, en cuanto a ocupación, número de trabajadores por familia e ingresos, son muy diversas. Esta diversidad ha sido también señalada, en otros contextos, por Whiteford (op.cit.) y por Roberts (1968) para Guatemala. En barrio San Juan, el acceso a la vivienda y a los servicios es deficitario. Muchos pobladores ocupan lotes fiscales o de dueño desconocido. Otros comparten la vivienda o el terreno con parientes. También en este caso las situaciones particulares son diversas.

De acuerdo a esta descripción, el barrio San Juan puede ubicarse en un contexto de pobreza urbana. Pero aún en este contexto, existe una importante heterogeneidad. Las situaciones particulares varían desde la extrema pobreza (ocupación de lotes fiscales, vivienda de chapa y sin acceso a servicios) hasta condiciones notablemente más acomodadas (terreno propio, vivienda de material, posesión de algún vehículo automotor).

Dada esta heterogeneidad, cabe plantearse dos cuestiones: ¿Existen mecanismos de cohesión social? ¿Cómo consiguen, particularmente los más pobres, sobrevivir en condiciones de vida altamente desfavorables ?

Señalar la diversidad, tanto en los orígenes como en la situación social de los pobladores de barrio San Juan, conduce a sostener, con Lomnitz, que las barriadas no son comunidades sino conglomerados de redes y que la comunidad efectiva del pobre urbano es la red. No se observan, en niveles de participación más inclusivos que las redes (partidos políticos, sociedades de fomento, etc.) actividades que aglutinen una cantidad importante de habitantes del barrio. Solamente los campeonatos de fútbol (aún cuando no existan clubes en el barrio) reúnen a una cantidad notable de participantes. Esta instancia de participación ha sido señalada por Lomnitz, tanto en México como entre los migrantes mapuches en Santiago de Chile.

Existen algunas instituciones (jardín maternal, sala de primeros auxilios) que son requeridas por demandas muy específicas. Cierta convocatoria tuvo en el

barrio el trabajo que junto con la Iglesia Católica llevó a cabo del Plan Provincial de Asistencia Alimentaria (Plan PAIS), el servicio social de la sala, desde mediados de 1990.

Es importante la presencia católica en el barrio tanto en lo estrictamente sacramental como en los trabajos sociales. Funciona en la capilla una bolsa de trabajo y Caritas provee de alimentos y ropas a las familias más necesitadas. Existe, por otra parte una activa participación de laicos en tareas muy diversas: catequesis familiar, grupos de jóvenes, misioneras.

Señala Roberts (op. cit. B) que en una 'colonia' de Guatemala la única experiencia de cooperación significó la organización casi espontánea de grupos de presión ante la amenaza del desalojo. En el Barrio San Juan este tipo de experiencias se observó según refieren los informantes, en dos oportunidades, una en 1988 cuando ante el anegamiento de buena parte del barrio muchos vecinos colaboraron trasladando y albergando a los inundados. La otra ocasión fue en 1989 cuando durante cuatro meses entre junio y octubre el trabajo de la Iglesia Católica junto con el jardín maternal, la sala y la sociedad de fomento posibilitaron la alimentación de los más pobres a través de una "olla popular".

Fuera de estos trabajos sociales no existen instancias de participación ni mecanismos de cohesión que permitan hablar de una comunidad.

Se constata, sin embargo la existencia de una estructura social, las redes de reciprocidad (Lomnitz, op. cit.). Las redes aseguran el acceso de los pobres a bienes y servicios que por otros canales no se proveen: tierra, vivienda, luz, agua, apoyo moral. También permiten resolver problemas laborales y aumentar los ingresos familiares (trabajo junto a parientes, empleo de hijos adolescentes, sostenimiento en caso de enfermedad o desocupación, etc.). Dado que como señala la autora citada la existencia de redes se basa en la confianza, los vínculos mas fuertes se crean fundamentalmente entre parientes. Se observó además que son de importancia los vínculos entre vecinos y, en particular, el compadrazgo.

Cabe señalar que una nueva forma de vínculo religioso, la hermandad pentecostal, juega un papel importante en la creación de redes. Esta nueva modalidad de parentesco ritual fue observada por Lomnitz (op. cit. B) en Santiago de Chile y por Roberts en Guatemala.

EL PENTECOSTALISMO

El carácter definitorio del pentecostalismo, señala Hollenweger (1976), es la conversión. Es esta experiencia, vivida como una comunión intensa y personal con

Dios la que delimita de modo decisivo la identidad pentecostal (Vaccaro, 1989). En todos los casos la vivencia de la conversión como un encuentro íntimo e individual con Dios, marca una clara ruptura con el pasado y la tradición. Así, C. R. dice:

“Yo era católica, tenía un montón de imágenes les prendía velas y nunca recibí nada. Una vez en Santiago estaba en un hospital y mi hija murió. Se me lo murió en mis brazos! Vino una mujer y me dijo si creía que había un Dios, si creía en Jesucristo, le dije que si, me dijo que mi hija iba a vivir. Se puso a orar y al rato mi hija empezó a respirar; entonces me entregué al Señor y tiré todas esas cosas”.

En la mayor parte de los casos la conversión es debida a la curación de enfermedades o de la adicción al alcohol, como se expresa recurrentemente en los testimonios:

“Yo me entregué al Señor porque mi mamá estaba muy enferma, pasaba tres días bien y siete en cama...tenía un raptó, le habían hecho un mal. Yo prometí que si ella sanaba yo me entregaba al Señor y así fue (M . T.)”.

“Nunca aprendí a amar a mi esposa hasta que tuve un encuentro con el Señor. Jugaba al truco, fumaba, tomaba, le pegaba, la maltrataba a ella, sin tomar le pegaba, entre semanas no tomaba...leía libros satánicos. Una vez un demonio me hablaba, oía una voz que me decía ‘mata a tu familia’, fuí a matar a mi familia, estaban orando, los hermanos reprendieron y me liberaron. Al día siguiente amaneció un día nuevo, todo era lindo...el campo, las flores, el Señor solo cambió mi vida (R. A.)”.

En la segunda generación, como acota Hollenweger (op. cit.) no se observa la experiencia de conversión. Pero aún cuando en los “nacidos en el Evangelio”, la actitud hacia la conversión es menos enfática, la pertenencia pentecostal se refuerza por experiencias similares a las de sus padres. Así D. A. dice:

“Antes yo me había desviado, estaba en el mundo, tenía muchos amigos por acá, iba a bailar, chupaba...al final me aparté de esos amigos, volví a la iglesia, recibí el Bautismo por el Espíritu Santo, no ví mas a esos amigos”.

“Yo nací en el Evangelio, cuando tenía seis meses mi mamá me presentó al pastor...de grande casi me morí, tengo una operación de pulmón, el Señor me sanó (A. C.)”.

La conversión como experiencia íntima y personal con Dios da como resultado un fuerte individualismo. Tal como señala Radovich (1983) la prédica

se dirige exclusivamente a pecadores individuales y no a la reforma social. Este individualismo tiene un correlato en actitudes muy diversas tanto con respecto al mundo como entre los propios creyentes.

En Barrio San Juan se consideraron tres grupos: La Iglesia Evangélica Pentecostal Argentina (P.A), la Iglesia Evangélica Pentecostal Eben Ezer (E.E.) y la Asamblea Apostólica de la Fé en Cristo Jesús (A.A.). Se escinden en dos grupos supra denominacionales enfrentados a veces hostilmente: los 'trinitarios' (P. A. y E. E.) y los 'solo Jesús' (A. A.). La controversia tiene origen doctrinario. Mientras los primeros bautizan 'en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo', los segundos lo hacen 'en el nombre de Jesucristo'. Los 'trinitarios' consideran como 'secta' a los 'solo Jesús' (por apartarse de la verdad bíblica) los que a su vez los definen como 'hermanos que equivocaron el camino' al copiar una doctrina inventada por la iglesia católica.

La heterogeneidad dentro del movimiento pentecostal es amplia y por esto refuerza y es reforzada por la autonomía de los grupos locales, entre denominaciones diversas y aún dentro de una misma denominación. Dada esta diversidad la tarea de caracterizar al pentecostalismo es compleja. Sin embargo, siguiendo algunos de los trabajos mas exhaustivos sobre el tema (Hollenweger, op. cit.; Synan, 1971; Bloch-Hoell, 1964; Nichol, 1966) y habiendo constatado la importancia que los actores asignan a las diversas prácticas y creencias, se puede resumir la doctrina pentecostal en cuatro dogmas básicos: la Santificación, el Bautismo por el Espíritu Santo, la Sanidad Divina y la inminente vuelta premilenial de Cristo.

La *Santificación*, doctrina central en el pensamiento de John Wesley (Synan, op. cit.; Dillenberger, 1958) es vivida como la certeza de ser 'justificado por la fé y lavado por la sangre de Jesucristo'; comienza con la conversión en el momento en que se toma la decisión de 'entregarse al Señor'. A la 'entrega' sigue el Bautismo por agua, considerado un mero acto humano que confirma la conversión. El Bautismo por agua es completado por el verdadero Bautismo, el *Bautismo por el Espíritu Santo* en que el Señor manifiesta a través de sus dones la elección del converso. Esto da al pentecostalismo un caracter específicamente carismático. Si bien los dones son doce (Corintios 12) se enfatiza el Don de Lenguas como señal evidente de la Unción del Espíritu Santo. Sin embargo, según diversos autores (Bloch-Hoell, op. cit.; Synan, ibid.) no parece ser actualmente tan importante como en los comienzos del pentecostalismo. Así Cordeu (1984) refiere el testimonio de un informante que en 1981 había oído hablar en lenguas por última vez en 1972. Sobre la glosolalia R. A. dice: "Las lenguas no son el único don, hay muchos dones...profecía, sanidad...".

Esta relativización genera controversias. C. D., diácono de P. A. señala que:

“Muchos pentecostales creen que si no hablás en lenguas no tenés el Espíritu Santo...en nuestra institucion te puedo decir que la mayoría de los pastores no hablan en lenguas pero igual tienen el Espíritu. Otros pentecostales creen que las lenguas son el don más importante, si yo fuera a las Asambleas de Dios no podría predicar”.

Más que la glosolalia son valoradas (y avaladas a través de numerosos testimonios) como carismas, las visiones y las profecías. Al respecto C. G., pastor de P. A. dice: “las lenguas no edifican la iglesia, la profecía sí”.

“A mi marido una vez en el Chaco, tenía 15 años, no era evangélico...nada. Vino un hombre, le puso la mano en la cabeza y le dijo ‘vos vas a ser pastor, vas a edificar iglesias, vas a ser cristiano, Dios te va a liberar’. Ahora, cuando estuvo en el Chaco lo vió el viejito y le dijo: ‘ves que no mentí, el Señor me dijo la verdad’ (Z. C.)”.

Cabe agregar que durante los cultos presenciados se observaron además de glosolalia manifestaciones extáticas diversas: llantos, danzas, gritos, convulsiones, saltos.

Mucho más que a las manifestaciones extáticas es al dogma de la *Sanidad* ⁷ donde se le asigna una importancia central en la doctrina. Los informantes refieren la decisiva influencia que las curaciones tuvieron en la conversión. La Sanidad es valorada no sólo como un don sino como una eficaz herramienta proselitista: el llamado a la conversión se fundamenta siempre en numerosos testimonios de sanidad. A través de ello se expresa como se recurrió a la Sanidad pentecostal como última alternativa luego de la medicina oficial y la tradicional (curanderismo).

Cabe acotar que la medicina oficial no es rechazada sino que se la acepta como don de Dios que completa su obra. La enfermedad, por otra parte, es considerada como la introducción de un demonio en el cuerpo’ como prueba ‘que el Señor envía’ o bien como castigo por la desobediencia. La posesión demoníaca, a su vez, puede ser atribuída al acecho que Satanás hace en los Tiempos Finales o a la acción de hechiceros.

Es unánime entre los pentecostales la certeza de que las señales de *la vuelta de Cristo* se han cumplido y que el ‘Arrebatamiento de la iglesia’ es inminente. Para Synan (ibid.) el intenso despertar evangélico que vive el mundo da cuenta del ‘avivamiento’ del Espíritu Santo en los Tiempos Finales. La prédica alude

obsesivamente al retorno de Cristo y al Rapto de la iglesia: "El mundo está por vivir lo más grande que ha ocurrido hasta ahora, la tierra temblará, la iglesia será llevada con el Señor (R. A.)".

PENTECOSTALISMO Y POBREZA URBANA

Las relaciones entre pobreza y adscripción a sectas fundamentalistas y cultos milenaristas, han sido señaladas por diversos autores. Worsley (1980) y Clark (1949) definen a estos grupos como la religión de los desposeídos.

En el análisis del pentecostalismo este concepto encuentra una difusión importante. Para Lalive D' Espinay (1968) son los trabajadores más pobres y desarraigados, sin ocupación estable, los más fervientes seguidores. Willems (1989) plantea una relación similar. Hollenweger por su parte llama a los predicadores pentecostales 'los pastores del proletariado'.

Por el contrario, Talmon (1975) sostiene que no son los más pobres quienes adhieren al milenarismo, sino los más frustrados.

En barrio San Juan, no existe una relación clara entre pobreza y pentecostalismo. La variación, en cuanto a situación social, es amplia entre los creyentes, como lo es entre los no creyentes. Tampoco se observa una mejora debida a la abstención de alcohol, tabaco y otras diversiones "mundanas" ni al surgimiento de una ética protestante en el sentido de Weber (1969). Esto ha sido señalado por Mariz (1990) en Brasil. La prosperidad del creyente no es fruto del amor al esfuerzo humano sino de las donaciones del Señor.

PENTECOSTALISMO, SECTA E IGLESIA

La incorporación a un grupo pentecostal en virtud de una situación de ruptura y la conversión, experiencia fundante de la nueva pertenencia religiosa, no necesariamente implica el ingreso en una secta si se entiende como tal a un grupo cerrado que enseña doctrinas esotéricas y prácticas culturales aberrantes. La iglesia es concebida como 'Pueblo de Dios, Pueblo Elegido, como Novia que espera al Señor'. La eclesiología pentecostal la define como "Pueblo Evangélico", más allá de la pertenencia a la iglesia local.

La caracterización de los grupos pentecostales, atendiendo más a sus actitudes y valoraciones con respecto al "mundo" que a una tipologización, permite comprender su concepto de "secta".

Los rituales de entrega, bautismo por agua y por el Espíritu Santo, que enfatizan la oposición y la ruptura con el “mundo” y un discurso obsesivamente milenarista que separa al “Pueblo Elegido” del resto manifiestan una actitud hacia la sociedad y el Estado que, en términos de Weber (op.cit.) y Troelstch (1957), puede ser indiferente, tolerante u hostil.

Aún considerando la diversidad (algunos grupos insisten más en la santificación personal que en el anuncio milenarista o la oposición al ‘mundo’), el debilitamiento de los aspectos carismáticos y las actitudes de los jóvenes, en todos los casos se observa la especificidad pentecostal: una fuerte vivencia de la experiencia de comunión íntima y personal con Dios. Esta experiencia da como resultado un notable individualismo y consecuentemente una actitud, en líneas generales pasiva o indiferente ante los problemas seculares y ante la participación sociopolítica.

LA DOCTRINA PENTECOSTAL Y LA PARTICIPACION SOCIOPOLITICA

Diversos autores (Lalive D’ Espinay, op. cit.; Willems, op. cit.) destacan la sustitución que para los creyentes opera la pertenencia pentecostal: se remplaza una sociedad de clases (la sociedad global) por una sociedad sin clases, igualitaria, la comunidad pentecostal. Este igualitarismo, propuesto como modelo, precisa ser acotado. Plantear las relaciones que los creyentes establecen con el conjunto de la sociedad supone identificar dos tipos de interjuegos que las modelan: hacia afuera y hacia adentro del grupo, es decir, entre los creyentes y el “mundo”, y entre los propios creyentes.

Si se consideran las sectas pentecostales como grupos cerrados, aislados e igualitarios, cabe pensar que efectivamente constituyen una sociedad sin clases. La doctrina enfatiza el aislamiento con respecto al mundo y propone como modelo una sociedad igualitaria donde el acceso a los bienes espirituales está al alcance de todos. El individualismo, por otra parte, refuerza el aislamiento con respecto al resto de la sociedad. El puritanismo, como ética rigurosa con respecto a los valores y actitudes del mundo, favorece esta separación.

Las prácticas cotidianas limitan el alcance de este ideal. Todos los informantes trabajan en empleos ‘mundanos’. Si bien todos los creyentes manifiestan su deseo de dedicarse exclusivamente a la iglesia, la interacción laboral es general en ellos. Por otra parte, se observó en repetidas ocasiones la colaboración y la ayuda (trabajo, atención de niños, construcción de viviendas) que creyentes prestaban a ‘mundanos’.

Una interrelación notable entre aislamiento y legitimación contradice también la noción de una sociedad sui generis, escindida del resto. Por un lado la legitimación de la pobreza juega un papel fundamental en la valoración que los creyentes hacen de su propia situación como trabajadores: "Al creyente nunca le falta", "el que es pobre es porque es desobediente", "el Señor provee, bendice y prospera". Por otra parte, el anuncio milenarista sostiene esta visión pasiva y legitimadora.

Hacia dentro de los grupos, analizar la organización permite identificar la modalidad de las relaciones entre los propios creyentes. Por un lado, existen vínculos espontáneos, cara a cara, simétricos, del tipo *communitas* en términos de Turner (1974). Esta clase de relaciones coexiste con una estructura jerárquica y formal sumamente organizada. No se trata de grupos espontáneos o caóticos, el culto no carece de estructura ni de liturgia (Hollenweger, *ibid.*). Por otra parte, las relaciones jerárquicas están muy delimitadas. Si bien se predica el sacerdocio universal, el acceso a los cargos más altos sólo es posible después de una larga carrera que incluye una serie de pasos sucesivos (obrero, encargado, diácono, pastor) y que puede abarcar hasta diez años donde se deben dar constantes muestras de aptitud. El camino al pastorado está abierto a todos pero muy pocos acceden a él. En particular, puede señalarse (Rolim, 1985) la exclusión de las mujeres de esa carrera. Si bien pueden testimoniar, presidir las *dorcas* (grupo de mujeres), guiar alabanzas, participar del coro, no pueden predicar ni ser pastoras.

Internamente, el ideal de iglesia como familia, el igualitarismo y las relaciones cara a cara encuentran límites en un fuerte individualismo. La necesidad de cada converso de manifestar su respuesta al Señor, el llamado misionero y el reclamo del sacerdocio universal, lo determinan. La jerarquía condiciona tal actitud a través de un fuerte control sobre la vida de cada creyente pero nunca llega a hacerlo de manera absoluta. De ese modo, las discusiones en torno a la autoridad de los pastores, las disputas doctrinarias e incluso las sanciones disciplinarias que el pastor impone en caso de incumplimiento de normas o pecado evidente, generan procesos de desagregación/ agregación ya sea a través de la desarticulación completa, de la circulación de fieles entre denominaciones o bien, de la constitución de nuevos grupos. En definitiva, esos procesos dan como resultado que los factores desestructurantes sean tan importantes como los cohesivos.

Puede proponerse un tercer plano de interacción, que conjuga las modalidades de las relaciones en los ya señalados (afuera-adentro), para delimitar los procesos que se dan entre los creyentes como un todo.

En este plano, pueden distinguirse tres niveles de pertenencia a la "iglesia". En el primero, la iglesia es el grupo local, para el que todos los creyentes manifiestan una clara noción de pertenencia. Las exigencias del proselitismo (campañas, misiones, prédica en las calles) llevan a la mayor parte de los fieles a participar activamente en la vida eclesial y dado el habitualmente pequeño número de fieles, ocupar algún cargo (coristas, maestros de escuela dominical, presidente de jóvenes).

El segundo nivel lo constituye la iglesia-denominación. La inclusión en él es percibida con claridad, aunque la pertenencia formal sea ratificada en menor número de ocasiones que en el primer caso.

En el tercer nivel se concibe a la Iglesia como "Pueblo de Dios". Todos los creyentes, de la denominación que sean, son considerados hermanos, pero las relaciones entre distintos grupos son escasas. Por lo demás, el individualismo limita la solidaridad. Son frecuentes, por otra parte, las disputas y las discusiones doctrinarias.

En el grupo local, la interacción entre los creyentes está definida por el interjuego solidaridad/individualismo. Si bien se priorizan las relaciones cara a cara son continuas las discrepancias doctrinarias y las discusiones en torno al liderazgo, lo que determina una intensa movilidad entre grupos diversos.

Esta movilidad genera procesos de ruptura no sólo de los grupos religiosos sino también de las relaciones de parentesco, ya que en estos casos el vínculo religioso es antepuesto al de parentesco: "no importa que (E. A.) sea pariente, la familia no importa, solamente Dios importa (R. A.)". Puede sostenerse entonces, que el modelo de sociedad aislada, homogénea, igualitaria y cerrada en la práctica cotidiana no aparece claramente definida y, si bien, determina la modalidad de las relaciones de los pentecostales con el resto de la sociedad restringiéndolas, obviamente, no las imposibilita.

En función del conjunto de interacciones analizados puede considerarse la incorporación de los creyentes en redes sociales de reciprocidad. La existencia de relaciones solidarias hacia adentro de los grupos, sugiere la correspondencia entre 'secta' y red. Sin embargo, el interjuego solidaridad/individualismo, limita tal correspondencia.

Por un lado, se observa que, en efecto, los creyentes crean redes de reciprocidad a partir del establecimiento de relaciones igualitarias y solidarias de las que resultan ayuda y apoyo en trabajo, alojamiento a migrantes, provisión de vivienda, sostenimiento en caso de enfermedad o desocupación. En contraste con

esto, los procesos de fisión/fusión repercuten en la desagregación y recreación de redes. Además, muchos creyentes que intervienen en la conformación de redes de creyentes, también interactúan en redes con no creyentes. De ese modo puede decirse que no existe una correspondencia estricta entre 'secta' y red. El vínculo religioso es un factor fundamental en la constitución o bien en la disolución de redes en las que intervienen creyentes pero no es el único.

De ese modo, la pertenencia pentecostal actúa para los creyentes como el factor mas importante pero no excluyente en la creación de redes de reciprocidad.

PENTECOSTALISMO, MILENARISMO Y PARTICIPACION

La esperanza escatológica funda la pertenencia al 'Pueblo Elegido'. Tal certeza y la seguridad de ser muy pronto 'llevado' junto con todos los creyentes al encuentro del Señor da como resultado una actitud que puede encuadrarse en términos de dualismo maniqueo que "comporta una dicotomía esencial entre los campos opuestos; por ende su carácter es fuertemente ético, valorativamente jerárquico y no transaccional" (Siffredi y Cordeu, 1988).

Esta actitud se hace particularmente enfática en el proselitismo. Los inconversos son llamados insistentemente a abandonar un mundo pecaminoso y satánico. El creyente debe apartarse del mundo y no intentar transformarlo dado que 'Cristo vuelve pronto'. El conformismo resultante de la certeza del inminente retorno de Cristo puede convertirse en una clara legitimación de la situación de pobreza: "Hay que tener paciencia porque son los Ultimos tiempos, nosotros no tenemos que preocuparnos (T. S.)". De ese modo, el hambre y la pobreza son interpretados como señales del pronto advenimiento y como pruebas que el Señor pone en los tiempos finales.

El providencialismo, la pasividad, un pretendido apoliticismo y la doctrina que legitima toda autoridad, dan como resultado una llamativa indiferencia de los creyentes pentecostales ante los problemas sociales. De ese modo, R. S. afirma: "este mundo no va a cambiar, solo el Señor va a cambiar el mundo cuando venga el milenio".

PENTECOSTALISMO, MILENARISMO Y SANIDAD

La indiferencia frente a la participación en función de la resolución de problemas seculares parece sugerir que la esperanza milenarista orienta las creencias pentecostales hacia bienes exclusivamente extra mundanos y hacia la salvación por intervención divina en un futuro cercano.

Sin embargo, es un bien concreto y perceptible, la posibilidad del acceso a la salud, el que decide la conversión y la permanencia en un grupo pentecostal. En la mayor parte de los casos, la curación de enfermedades o de la adicción al alcohol ha sido determinante en tal decisión.

La sanidad divina no solamente es enfatizada como uno de los dones mas importantes del Espíritu Santo sino que es valorada como una evidencia fundamental de las bendiciones que el Señor dispensa tanto en el proselitismo como en la pertenencia. Así, A. C. dice:

“Vos vas a ver donde sea, siempre, que la gente entra en el pentecostalismo porque tiene problemas. Casi siempre porque están enfermos, muchos vienen, reciben bendiciones, sanidad y se van”.

La importancia de la congregación pentecostal como comunidad terapéutica es destacada por diversos autores. Hollenweger (ibid.) remarca el papel que en la curación juegan los factores psicológicos y sociológicos. Vaccaro (op. cit.) por su parte, define al grupo pentecostal como ‘comunidad sanadora’ y señala: “las iglesias pentecostales se han caracterizado desde siempre por ofrecer un espacio (clima) que posibilite la sanidad del hombre...”.

Es, en definitiva la posibilidad del acceso a la salud (en muchos casos impedido o dificultado por otros medios) a través de la sanidad pentecostal como medicina alternativa, el factor que decide la conversión y determina la permanencia en este movimiento religioso.

PENTECOSTALISMO Y CATEGORIZACIONES SOCIALES

Todas las relaciones que los creyentes establecen con el resto de la sociedad, son subsumidas en el dualismo maniqueo propio de la doctrina. Así el conjunto de interacciones resultante puede sintetizarse en una serie de dicotomías: pecado/santidad, mundo/iglesia, paganismo/cristianismo, incrédulos/creyentes, Satanás/Jesucristo, enfermedad/sanidad.

De tal manera diversos grupos de no pentecostales son incluidos en categorías que suponen niveles crecientes de sospecha y desconfianza: iglesia católica, Testigos de Jehová, umbandistas.

La iglesia católica es señalada como idólatra y pagana, los católicos son objeto de reproches insistentemente debido a la adoración de imágenes y a la escasa familiaridad con la Biblia.

Los Testigos de Jehová son definidos como 'secta' dado que se apartan de la verdad bíblica al enseñar doctrinas falsas como la no divinidad de Cristo y consecuentemente la negación de la Trinidad.

Los grupos umbanda son considerados peligrosos ya que "practican hechicería y pactan con Satanás". Debido a esto se los acusa generalmente de brujería y se evita su contacto.

Por los demás, grupos pentecostales diversos son en ocasiones estigmatizados como sectarios a causa de enfrentamientos doctrinarios. En estos casos las relaciones son tensas e incluso hostiles.

También el puritanismo contribuye a acentuar el dualismo. El creyente debe apartarse de aquellos que fuman, beben o practican diversiones mundanas.

En suma, todo aquel que no haya experimentado la conversión y la entrega al Señor y no lleve una vida de santidad es considerado 'mundano', y susceptible de ser evangelizado.

CONCLUSIONES

La pertenencia al movimiento pentecostal funda una visión del mundo caracterizada por un marcado dualismo maniqueo, que determina la modalidad de las relaciones que los creyentes establecen con el resto de la sociedad.

A partir de la conversión, un creyente es prosperado, bendecido y sanado por el Señor, y se aparta de los inconversos, sean estos parientes, amigos o vecinos. Un recurrente discurso milenarista, por otra parte, contribuye al apartamiento del mundo.

La certeza de ser bendecido por Dios conduce a la noción de pertenencia al Pueblo Elegido, la Iglesia. La incorporación al Pueblo Elegido implica la creación de nuevas relaciones sociales.

Dentro de los grupos, las relaciones que los creyentes establecen entre sí están determinadas por dos tipos de interjuegos: igualitarismo-jerarquía; solidaridad-individualismo.

En principio, una ideología igualitaria permite suponer la existencia de relaciones de tipo *Communitas*, es decir, espontáneas, cara a cara, simétricas. Este igualitarismo, sin embargo, está limitado por la existencia de una estructura eclesial fuertemente jerárquica. Así, el vínculo que el pastor establece con los

seguidores transforma una relación de reciprocidad (hermano-hermano) en una relación asimétrica de tipo patrón-cliente (el pastor brinda ayuda espiritual, apoyo moral, vivienda, a cambio de lealtad, obediencia, sometimiento, y eventualmente, sustento).

En segundo lugar, la noción de Pueblo Elegido sugiere la existencia de relaciones solidarias entre los creyentes. La pertenencia pentecostal permite acceder a través del grupo, a bienes y servicios: ayuda laboral, apoyo moral, vivienda. No existe, sin embargo, una correspondencia lineal entre "secta" y red. Si bien el vínculo religioso actúa como factor fundamental en la conformación de redes, no es excluyente. Por otra parte, un fuerte individualismo no sólo limita la solidaridad entre los creyentes sino que interviene en la desagregación de redes y determina una intensa movilidad de fieles entre grupos diversos. Las redes, por lo demás, pueden conformarse independientemente de los factores religiosos o bien, desarticularse por problemas doctrinarios. Los factores desestructurantes son, en definitiva, tan importantes como los estructurantes.

Hacia afuera de los grupos locales, la pertenencia a la Iglesia en niveles crecientes de inclusión (denominación supralocal, Iglesia-Pueblo de Dios) determina una interacción continua con los demás creyentes. Como ideal, un evangélico es hermano de todo evangélico. En la práctica, tal fraternidad se encuentra limitada.

De tal modo, la creación de nuevas relaciones sociales, a partir del pentecostalismo, no implica una "protesta simbólica" ni instaura una sociedad cerrada e igualitaria, escindida del resto de la sociedad.

El pentecostalismo, en suma, constituye más que una salida a la anomia o compensación por las privaciones, un movimiento sociorreligioso que -a través de un proceso de innovación que permite "crear" relaciones sociales y acceder a una nueva instancia terapéutica- busca nuevas respuestas a situaciones nuevas.

BIBLIOGRAFIA

BILBAO, S. 1971. Migraciones estacionales, en especial para la cosecha del algodón, en el Norte de Santiago del Estero, en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, Buenos Aires.

BLOCH-HOELL, N. 1964. *The Pentecostal movement*, Humanities Press, Nueva York.

- CLAREK, E. 1949. *The small sects in America*, Abingdon Cokesbury Press, Nueva York.
- CORDEU, E. 1984. "Notas sobre la dinámica sociorreligiosa toba-pilagá", *Suplemento Antropológico*, Universidad Católica, vol 19, Asunción.
- DILLENBERGER, J. 1958. *El Cristianismo protestante*, Ed. La Aurora, Buenos Aires.
- DOUGHTY, P. 1976. The social lives of migrants. The case of provincial associations in Lima, en *Congreso Internacional de Americanistas, Actas y memorias*, París.
- GALBRAITH, J. 1992. *La cultura de la satisfacción*, Emecé Ed., Buenos Aires.
- GERMANI, G. 1969. *Política y sociedad en una época de transición*, Ed. Paidós.
- HINTZE, S. 1989. *Las estrategias alimentarias de sobrevivencia*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- HOLLENWEGER, W. 1976. *El Pentecostalismo. Hechos y doctrinas*, Ed. La Aurora, Buenos Aires.
- LALIVE D'EPINAY, CH. 1968. *El refugio de las masas*, Ed. del Pacífico, Santiago.
- LOMNITZ, L. 1969. Patrones de ingestión de alcohol entre los migrantes mapuches de Santiago, en *América Indígena*, vol. XX, México.
- LOMNITZ, L. 1987. *Cómo sobreviven los marginados*, Siglo XXI Ed., México.
- MARIZ, C. 1990. Iglesias Pentecostais e estratégias de sobrevivencia, en *Religiao e Cidadania*, Julio Braga (comp.), Bahía, EGBA/UFBA (Universidade Federal de Bahía).
- MEILLASSOUX, C. 1985. *Mujeres, graneros y capitales*, Siglo XXI Ed., México.
- NICHOL, N. 1966. *Pentecostalism*, Harper & Row, Nueva York.
- RADOVICH, J. 1983. El Pentecostalismo entre los mapuche del Neuquén, en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, T. XV, NS, Buenos Aires.
- ROBERTS, B. 1968. Community organization in urban Colonia of Guatemala City, en *Congreso Internacional de Americanistas, Actas y Memorias*, Buenos Aires.
- ROBERTS, B. 1973. Migración urbana, Perú, en *Ethnica*, n. 6, Barcelona.
- ROLIM, F. 1985. *Pentecostais no Brazil*, Ed. Brasiliense, Sao Paulo.
- SIFFREDI, A. y CORDEU, E. 1988. *Interacción y cognición*, CONICET PID n. 3-024200/88.
- SYNAN, V. 1987. *En los postreros días*, Ed. Vida, Miami.

- TALMON, Y. 1975. "Milenario", en *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, Ed. Aguilar, Madrid.
- TROELSTCH, E. 1957. "Church and sect", en YINGER, M.: *Religion, society and the individuals*, The Macmillan Company, Nueva York.
- TURNER, V. 1974 *Dramas sociales y metáforas rituales*, Cornell University Press, Ithaca (Trad. Carlos Reynoso).
- VACARO, V. 1989. Identidad Pentecostal, en Sepúlveda y otros: Antología del Pentecostalismo, Inédito.
- WEBER, M. 1969. *La Ética Protestante y el espíritu del capitalismo*, Ed. Península, Madrid.
- WHITEFORD, M. 1976. "Avoiding obscuring generalizations-differences in migrants and their adaption to an urban environemet", en *Rice University Studies*, Houston.
- WILLEMS, E. 1989. Protestantismo y cambios culturales, en Sepúlveda, J. y otros: Antología del Pentecostalismo, inédito.
- WORSLEY, P. 1980. *Al son de la trompeta final*, Siglo XXI Ed., Madrid.