

Religión, política y estética

El Pentecostalismo en la Argentina de los 90

Autor:

Spadafora, Ana María

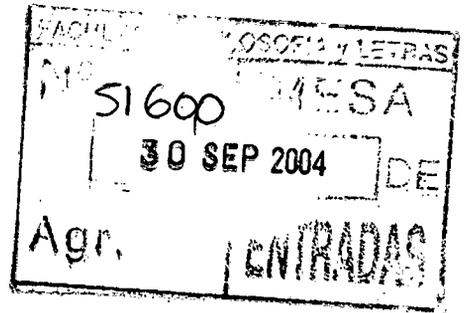
Tutor:

Siffredi, Alejandra

2004

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado



TESIS DE DOCTORADO

Religión, Política y Estética

El Pentecostalismo en la Argentina de los '90

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Dirección de Bibliotecas

Autora: Ana María Spadafora.

Directora y Consejera de Estudios: Alejandra Siffredi.

Facultad de Filosofía y Letras,

Universidad de Buenos Aires.

Septiembre del 2004

INDICE

AGRADECIMIENTOS.....	4
INTRODUCCION.....	7
CAPITULO 1 TEORIA Y METODOLOGIA	14
1.1. Modernidad y Proceso de Secularización	15
1.2. Globalización e Identidad Religiosa: nuevos procesos, viejos prejuicios.....	41
1.3. La crítica etnográfica: lugares de "campo" y "temas" de investigación ...	55
1.3.1. Primera confesión: "espacios" y "temas".....	61
1.3.2. Segunda confesión: Sujetos y cuerpos.....	66
1.3.3. Tercera confesión. El sueño: interpretación y traición.	72
CAPITULO 2 HISTORIA	78
2.1. Una Nación, una Cultura, una Religión.....	79
2.1.2 Herencia política española e ideología revolucionaria de mayo (1810 1853).....	86
2.1.3. Indígenas y cristianismo en el Chaco argentino.....	97
2.1.4. Orígenes y desarrollo del Pentecostalismo	105
2.1.4. Pentecostalismo y peronismo en la Argentina	111
2.1.5. La Argentina de los 90: pobreza, marginalidad y religiosidad.....	118
CAPITULO 3. EVANGELICOS.....	137
3.1. El Pastor Giménez o la "oveja negra" de la familia evangélica.....	138
3.2. El Ministerio Ondas de Amor y Paz.....	143
3.2.3. De la confraternidad a la autonomía	150
3.3. Las iglesias protestantes o los "carcamales de la fé".....	161
3.4. Desde la óptica de los medios de comunicación	167
3.4.1. Giménez, el "manipulador de masas" o el "estafador"	179
3.4.2. Giménez y las "sectas religiosas"	182
3.4.3. Giménez desde las interpretaciones psicologistas.....	191
3.4.4. El escándalo Giménez - Irma: algo más que "malas ondas"	193

CAPITULO 4 CARISMA.....	198
4.1. Notas sobre el liderazgo carismático	199
4.2. "Para ser cacique te falta aprender a ser buen indio". Fragilidad política y dinámica divisionista	217
CAPITULO 5 IDENTIDAD	232
5.1. "Jesucristo Sana, Salva, Próspera y vuelve como Rey"	233
5.2. El Culto en el Templo Central	240
5.3. Conversión religiosa: el "caso Pedro"	249
5.4. El culto como performance	257
5.5. El culto como espectáculo	260
5.6. El culto como género narrativo	267
5.7. El culto como ritual	274
6. CONCLUSIONES	284
BIBLIOGRAFIA	284
ANEXO.....	304

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer especialmente a todos aquellos que directa e indirectamente han colaborado en mi formación. Muy especialmente a mi directora de tesis y consejera de estudios, la Dra. Alejandra Siffredi, investigadora superior del CONICET quien ha sido y es, una permanente compañera de mi trayectoria. Ella supo orientarme no solo en mi labor de investigación y docencia; también ha formalizado un fructífero intercambio entre maestra y discípula difícil de encontrar en estos tiempos, signados por el apuro y el desgano de investigadores apremiados por la falta de subsidios y los magros salarios. Fue ese compromiso acompañado de placenteras charlas regadas de buen vino y queso que su esposo, el Dr. Torres, servía con disposición en aquellas tardes de trabajo en el que, sabiendo rehuir a las circunstancias contextuales de la investigación en Argentina, se comprometió profesional y personalmente con los episodios más importantes de mi desarrollo.

Su labor, es también parte del apoyo incondicional que el Consejo Nacional de Investigación Científica y Técnica (CONICET) me ha otorgado a lo largo de los años, financiando distintas becas de formación y distintos proyectos colectivos en los que participé en mi etapa de formación como investigadora.

Muy especialmente agradezco al Dr. Alejandro Frigerio cuyo trabajo en el ámbito de las Ciencias Sociales y la Religión ha sido y es extremadamente beneficioso para todos los científicos sociales del área. También quiero agradecer a quienes, mediante los seminarios de doctorado, me han apoyado como docentes, particularmente a la Dra. Silvia Hirsch y al Dr. Pablo Wright, cuyos aportes han sido muy beneficiosos.

En lo personal, debo parte de mi formación a la labor de mis padres, la antropóloga Lic. Susana Santini y el Doctor Adrián Spadafora. Mi

madre supo interesarme desde pequeña por la antropología, revelándome todo lo que ella tiene de magia y de creatividad. Mi padre, me hizo recorrer los pasillos del Hospital Francisco Muñiz donde aprendí el respeto hacia esos *Otros* cercanos de nuestra sociedad cuya proximidad –parafaseando a Bastide- es vivida por muchos como una amenaza a nuestras convenciones culturales sobre la salud física y espiritual. Mis padres supieron hacer de mi una profesional y sobre todo, una persona, demostrándome día a día que ambas tareas eran posibles de conciliar sin caer en la malograda competencia a la que hoy nos vemos expuestos la mayor parte de los ciudadanos de este país.

Un apartado especial, merece mi esposo y compañero de vida – el Dr. Rubens Bayardo- quien ha colaborado en mi formación primero como alumna, luego como graduada y hoy como colega y padre de mis hijos, con amor, paciencia y compañerismo.

A mis hijos –Julián y Andrés- que me han dado la razón y voluntad necesaria para seguir adelante.

A "Luli" -mi joven empleada guaraní- cuya compañía y labor no solo contribuye a la resolución de mis compromisos cotidianos, también se ha destacado como una excelente intérprete cuando realicé trabajo de campo con evangélicos de origen paraguayo en el Conurbano bonaerense contribuyendo a la dolorosa, pero necesaria labor con Pedro, el mas recordado de mis interlocutores, cuya muerte revelaría una vez mas, las injusticias irresueltas de nuestra sociedad.

Al Dr. Edgardo Cordeu quien silenciosamente acompañó también mi trayectoria aportando una cuota de sentido común y otra de creatividad al trabajo etnográfico. Gracias a su persona llegué a OGWA –un pintor indígena chamacoco del Alto Paraguay a quien tuve el placer de acompañar en su estancia en Buenos Aires- quien luego de su larga

experiencia etnográfica con antropólogos, me enseñó algunas de las tantas consignas de lo que es "hacer etnografía".

Si a mi labor con indígenas le debo los principios de mi formación, un apartado especial merece la experiencia de campo con pentecostales. Especialmente, al Pastor Héctor Aníbal Giménez y su iglesia quienes despertaron en mí nuevas formulaciones críticas acerca de la religión y particularmente de los prejuicios en que también los antropólogos somos susceptibles de caer cuando el extrañamiento no es tanto el producto de una *otredad* lejana sino de la convivencia cotidiana.

A todos ellos, vayan mis agradecimientos.

INTRODUCCION

Esta tesis se centra en una investigación que desarrollé entre la década de los 80 y los 90 en un grupo evangélico neopentecostal conocido como "Ministerio Ondas de Amor y Paz"¹ liderado por el Pastor Héctor Aníbal Giménez y, por aquellos tiempos, su esposa Irma. Su presencia y crecimiento –hasta ese momento discreta- comenzó a llamar la atención de los medios de comunicación, los científicos sociales y la sociedad provocando un fenómeno de gran envergadura mediática. En esos tiempos, en el ámbito local mi trabajo sobre el MOAP constituía una de las primeras aproximaciones a la temática, mostrando apenas un incipiente desarrollo en el país². Ello me obligó a redoblar esfuerzos buscando a tientas horizontes ajenos a la literatura antropológica local que no contaba hasta el momento con trabajos desde esa perspectiva dedicados a la temática.

La Sociología de la Religión -cuya experiencia en el trabajo con grupos urbanos aún cuando los métodos e intereses no eran necesariamente similares- me brindó ese espacio necesario para la reflexión compartida, transformándose en el punto de arranque desde donde pensar el pentecostalismo acorde a nuestra realidad local. En ello, fueron esenciales los aportes del Dr. Floreal Forni –en su experiencia con los grupos del conurbano bonaerense-, del Dr. Fortunato Mallimacci -con el catolicismo- y, posteriormente, la labor del Dr. Alejandro Frigerio y la Dra. María Julia Carrozi –sobre las religiones de origen afro - brasileño y el

¹ De aquí en más MOAP.

² En efecto, el único trabajo desarrollado para ese entonces sobre la Iglesia del Pastor Héctor Aníbal Giménez era el del sociólogo Hilario Wyncarz, quien elaboró un documento mimeografiado denominado "El Pentecostalismo en la Argentina. Un estudio de caso: el Ministerio Ondas de Amor y Paz del Pastor Aníbal Giménez", 1989 donde señalaba algunos elementos descriptivos de la iglesia.

incipiente movimiento de la "Nueva Era"; trabajos que fueron constitutivos en el desarrollo de un ámbito de discusión local³.

Pero ese intercambio con otros profesionales de disciplinas allegadas y de antropólogos vinculados a los estudios de los "Nuevos Movimientos Religiosos⁴" que comenzaban a llamar la atención de los científicos sociales en el momento que inicié mi investigación, no puede deslindarse de mi labor paralela en el ámbito de la Etnografía y Etnología de la Religión centrada en grupos nativos de América desde mi fructífera experiencia etnográfica con los chulupí o nivaclé del Chaco Boreal Paraguayo. De esos trabajos -fundamentalmente de mi labor sobre los movimientos milenaristas y las cosmologías nativas de grupos cazadores recolectores del Gran Chaco- es de donde obtuve buena parte del *background* sobre el que se asienta esta tesis "interfiriendo", inevitablemente, en mi propia visión sobre el "neopentecostalismo urbano".

En efecto, mi primer labor de campo realizada entre los nivaclé, la tarea docente en la cátedra de "Sistemas Socioculturales de América I (cazadores recolectores y horticultores incipientes)" de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires) a lo largo de los últimos doce años y mi trabajo actual en el ámbito de los derechos sobre el conocimiento y la propiedad intelectual de los pueblos nativos -que apunta a realizar un contrapunto entre las cosmologías nativas y su reducción a las taxonomías occidentales encorsetadas en marcos jurídicos que regulan los derechos de acceso al conocimiento-, me ha permitido aunar el conocimiento aportado por la Sociología y la Antropología de la Religión a las cosmologías nativas sus-

³ Su resultado más palpable es la Revista "Sociedad y Religión" y la posterior conformación de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el MERCOSUR que hoy cuenta con una publicación propia y sendos encuentros que permiten intercambiar las distintas experiencias de investigación en el ámbito regional.

⁴ De aquí en más NMR.

tentadas -la mayor parte de las veces- sobre una urdimbre que no disocia entre lo material y lo espiritual; un punto de llegada e inicio para la reflexión en el que las creencias, como las personas –mas allá de su condición étnica o religiosa- atraviesan ineludiblemente los distintos ejes temáticos de mi trayectoria profesional. Los resultados más palpables de los vínculos que unifican mi labor a lo largo de estos años, tienen rostros destacados en el ámbito de las creencias y los conocimientos, tal como se deriva de la producción en el ámbito de la Etnología de la Religión de muchos de los colegas y profesores que constituyen actualmente parte de mi intercambio, formación y debate⁵.

Esta tesis es entonces el final y al mismo tiempo el inicio de esa trayectoria, signada por un nuevo campo de reflexión que me permitió conciliar un diálogo entre mi formación "etnológica" –en el sentido mas puramente levistrossiano del término- y la "sociología de la religión", un diálogo algo sordo entre disciplinas que forman parte mas de cerrazones disciplinares que de la compleja realidad sobre la que trabajamos. Mirado retrospectivamente, es ese tránsito justamente el que me ha permitido sintetizar el trabajo realizado a lo largo de los años y que tal como sucede con la religión, las cosmologías y los saberes, se asienta en campos circunscriptos y encerrados en sus propias problemáticas en una especie de "parroquianismo" que no contribuye a la labor interdisciplinaria y por tanto a una aproximación mas ajustada a la manera en que se

⁵ Me refiero especialmente al Dr. Oscar Calavia Sáez (Universidad Federal de Santa Catarina) –cuya formación junto a la Dra. Manuela Carneiro Da Cunha y el Dr. Jean Pierre Chaumeil- han sido críticas en mi consolidación profesional de los últimos años; al Dr. Marc Lenaerts (Universidad Libre de Bruselas) –que, junto con el Dr. Calavia Sáez me comprometió en la colaboración final del proyecto *Transmission et Transformation des Savoirs sur l'Environnement en Millieux Indigènes et Métis (TSEMIM- Commission Européenne)*- y al apoyo incondicional y desinteresado intercambio con el Dr. Philippe Descola (Directeur d'études EHESS Professeur au Collège de France Directeur du Laboratoire d'Anthropologie Sociale) quien no deja de deslumbrarme con sus aportes y comentarios.

efectivizan las creencias en la identidad de los *nativos*, ya se trate de "indígenas", "pentecostales" o cualquier otro grupo social.

Es desde esta experiencia singular desde donde escribo esta tesis, procurando aportar no tanto una "versión acabada" de los movimientos sociorreligiosos que pudieran traer a cuenta "datos significativos sobre su inserción, desarrollo y situación actual" sino mas bien una mirada peculiar de las mismas. De hecho, aquello que sería algo así como el ABC de las religiones pentecostales y su variante neopentecostal, han sido adecuadamente tratados por recientes tesis de doctorado –mencionadas a lo largo del escrito- que hacen hincapié en esas particularidades ya desde la religiosidad popular, ya desde el movimiento carismático católico y protestante o bien desde las nuevas manifestaciones religiosas en el ámbito nacional y regional. En este sentido, la presente tesis se aboca más bien a una tarea poco desarrollada e incluso no necesariamente reivindicada por la actual antropología social, que se sintetiza en una mirada etnológica de la creencia y la religiosidad. En efecto, a pesar de no acordar con la aproximación que Claude Levi Strauss (1968) hace a la etnografía, comparto su vieja pero ineludible postura respecto a que etnografía y etnología constituyen dos etapas distintivas de elaboración que presuponen niveles progresivos de abstracción y generalización y que el eminente etnólogo resume como:

"La etnografía consiste en la observación y análisis de los grupos humanos considerados en su particularidad y que tienden a la reconstrucción, tan fiel como sea posible, de la vida de cada uno de ellos; mientras que el etnólogo utiliza de forma comparativa....los documentos presentados por el etnógrafo. Con estas definiciones la etnografía toma el mismo sentido en todos los países; y la etnología corresponde aproximativamente a lo que se entiende en los países anglosajones...por antropología social o cultural" (1968).

En esta sintonía, entiendo que la originalidad de mi tesis consiste en dos cuestiones capitales. En primer lugar, esa experiencia de trayectoria de investigación a la que aludí cuyo eje es el campo de los movimientos sociorreligiosos articulando mi formación etnográfica con grupos nativos

y pentecostales, una reflexión etnológica que constituye el telón de fondo del análisis. En segundo lugar, la articulación entre campos de trabajo poco desarrollados pero que tienen profundo significado para los "actores" cuya identidad religiosa está vinculada a otras manifestaciones culturales que, a pesar de su separación en campos autónomos de investigación, juegan un rol central en las creencias y la vida cotidiana de los creyentes. Tal aproximación deriva de que considero que la religiosidad merece aproximaciones y preguntas relativas a la manera en que las cuestiones religiosas se enlazan a la política y como ambas se interceptan a aspectos estéticos cruciales a la hora de analizar la legitimidad de unas y otras.

Si bien no soy ajena al peligro que conlleva la tarea de sumergirnos en campos disciplinares, considero que esa opción puede aportar desafíos nuevos a la disciplina al obligarnos a "bucear" en otras perspectivas analíticas que puedan resultar sugerentes al análisis. Aún cuando semejante tarea pueda depararnos más dudas que certezas, estoy convencida que ello nos permite huir de ese confortable espacio del conocimiento que nos reúne como antropólogos para explorar otros vínculos con una realidad más rica aportando una cuota de creatividad a la antropología local, arrinconada en sus propias taxonomías de la realidad. Asimismo, considero que tal emprendimiento es también parte de la labor etnográfica dado que nos enfrenta al desafío de sumergirnos en esos *otros mundos* intentando dar cuenta de la vida de los *otros* en todo lo que ellos tienen de diferentes pero también de semejantes a *nosotros*.

Desde estas consideraciones preliminares, mi tesis apunta a indagar el pentecostalismo de las últimas décadas del Siglo XX, enfatizando sus vínculos con la tradición política y religiosa del país entendidas como proyecciones culturales que se revelan en espacios tan dispares como la performance y los rituales religiosos considerados fundamentalmente como expresiones estéticas que ponen en juego la tradición y creativi-

dad cultural de los movimientos sociales. Para ello, me centro en el análisis del liderazgo carismático y en los aspectos estéticos que se ponen en juego en la identidad de ciertos colectivos sociales cuyo abordaje permite comprender los vínculos entre tradición política y religiosa. Si la primera relativiza la importancia asignada a supuestos mecanismos maquiavélicos imputados con ligereza a los pastores por su capacidad de "movilizar" a las masas; la segunda nos informa acerca de la debilidad de los argumentos que sostienen la autonomía entre política, religión y modernidad y a su vez, de la autonomía de estos campos respecto a los parámetros estéticos en tanto lenguajes que vehiculizan modos de ser y de praxis cultural centrales a la identidad colectiva.

En cuanto a los insumos teóricos mi tesis se nutre de diferentes lecturas que aún cuando puedan enmarcarse en los campos de estudio aludidos y dentro de las investigaciones realizadas en el ámbito regional, se centran en la búsqueda de nudos problemáticos y autores de mi especial preferencia, un criterio desde mi punto de vista más realista a la luz de la humanamente inabarcable producción actual en materia de Ciencias Sociales y Religión. A nivel internacional, sin embargo, me he centrado tanto en estudios antropológicos clásicos como en la producción de algunos autores contemporáneos. Entre los últimos tengo una gran simpatía por el enfoque y la abultada obra del antropólogo inglés Ernest Gellner –cuya larga labor con el islamismo y su relación con la cultura, el poder y la identidad, son retomadas fundamentalmente en los dos primeros puntos del primer capítulo- y, especialmente por el recientemente fallecido Edward Said –quien más que ningún otro ha sabido comprender cómo la historia y la religión se inscriben no solo en la memoria de los pueblos, sino también en el cuerpo de las personas, a veces, dejando cicatrices difíciles de borrar con el tiempo.

A pesar de que la obra de ambos autores se centra en el Islam, ofrece una perspectiva sugerente acerca de las vinculaciones entre

cultura, política e identidad y su papel en la conformación de los estados nación, una verdadera teoría del nacionalismo vinculada a la religión que, a la luz de los acontecimientos actuales, suena –a instancias del propio Said⁶-, casi profética.

Por último, mi trabajo se nutre de la prolífica industria cultural de los evangélicos: libros, videos, fotos y cintas grabadas de los cultos no solo guardan la preciada palabra de los pastores para sus fieles. Constituyen también un ejemplo paradigmático de la prolífica iconografía en la que se ven representados los creyentes, constituyendo el *leit motiv* de mi interés por la manera en que los aspectos estéticos colaboran con las creencias religiosas y en la manera que éstas se interceptan con las historias políticas de los pueblos. La variedad de autores –elegida mas por la simpatía hacia determinados enfoques que por criterios objetivos sobre los que me vería obligada a justificar- junto con las diferencias ineludibles que guarda parte de mi bibliografía de referencia con respecto a la experiencia de campo que diera lugar a esta tesis, constituyen parte de las “debilidades” de este escrito pero también de lo que a mi modo de ver, es una sugerente manera de abordar una problemática “agotada” en su propio horizonte disciplinario y deseosa de otras búsquedas que resulten mas provocativas a la hora de intentar nuevos caminos para comprender eso que hoy intentamos sistematizar bajo el escurridizo concepto de “religiosidad”.

⁶ Cuya última obra autobiográfica -“*Fuera de Lugar*”- realizada antes de su reciente muerte de leucemia revela una tesis por demás importante: el hecho de que la historia no solo atraviesa la vida de una sociedad sino también deja huellas, a veces imborrables, en el cuerpo de las personas.

CAPITULO 1 TEORIA Y METODOLOGIA

*"Para la derecha, el Islam representa barbarismo;
para la izquierda, una teocracia medieval;
para el centro, una especie de exotismo desagradable.*

*A pesar de que se sabe muy poco sobre el mundo islámico,
existe un acuerdo de que allí no hay nada que se pueda aprobar".*

Edward Said (2001).

1.1. Modernidad y Proceso de Secularización

En las diversas variantes de la teoría de la secularización el argumento reza más o menos así: en la sociedad científica industrial, la fe y la observancia religiosa disminuyen, las doctrinas religiosas entran en conflicto con las de la ciencia, las cuales, a su vez, están dotadas de una importante legitimidad constituyendo la base de la tecnología y la economía moderna. En consecuencia, la fe decae, su prestigio disminuye a medida que aumenta el de su rival.

Según Gellner (1993), las variantes de las teorías de la secularización parecen ser más o menos realistas dado que aún cuando algunos regímenes políticos están abiertamente asociados a ideologías secularizantes y antirreligiosas, otros se encuentran oficialmente desvinculados de la religión practicando la secularización más por "defecto" que por afirmación activa; lo cierto es que son pocos los estados oficialmente vinculados a la religión o si lo están, el vínculo es débil y no se toma demasiado en serio. Por ello, las excepciones a la tendencia secular de la sociedad moderna resultan ser, cuando se examinan, casos especiales que pueden explicarse solo por circunstancias concretas.

En la misma línea argumentativa, Pacce (1995) señala que las distintas versiones de la teoría de la secularización cuyo punto de arranque son los análisis de Weber (1994) y Durkheim (1982) tienen dos méritos. En primer lugar, el hecho de insertar el fenómeno religioso en el contexto de las transformaciones sociales. En segundo lugar, el hecho de buscar una forma metodológicamente correcta para conducir al fenómeno religioso hacia esquemas interpretativos y explicativos universales.

Si seguimos ambos razonamientos no cabe duda que la secularización de la sociedad moderna es real. Sin embargo, no es fácil determinar el grado de homogeneidad, la irreversibilidad de la tendencia y las muy variadas formas que ésta pueda asumir en cada contexto sociopolítico

y cultural en particular. Es por ello que ambos autores mantienen ciertos reparos a la hora de enfatizar la profecía de la secularización en la sociedad moderna e industrial. Así, Pacce (1995) afirma que aún cuando las teorías de la secularización ponen en evidencia un hecho irrefutable como lo es la autonomía progresiva de las esferas de la vida en las sociedades occidentales acentuando la "marginalidad" de la religión respecto de dichas esferas, las teorías de la secularización incurren en el error de equiparar lo religioso a lo institucional y legitimado, identificando los movimientos e identidades religiosas con las organizaciones o instituciones establecidas, un sesgo que suele constituir apenas la punta de un iceberg de movimientos que las desbordan.

En lo que respecta a la modernidad, también presentan algunos problemas. El más significativo, es el hecho de que son teorías lineales en el sentido de entender que, al desarrollo de la modernidad debe necesariamente seguir la cesación de la referencia al universo simbólico religioso obligándolo a retroceder cada vez más ante la concentración del capital simbólico en las instituciones políticas, dotadas ahora de la suficiente legitimidad como para desplazar a la religión –concebida como un pensamiento arcaico, en vías de desaparición- del nuevo escenario de la modernidad.

El "equivoco" es claro. El "retroceso" de la religión profetizado por las diversas variantes de las teorías de la secularización a causa de la "legitimidad" de las instituciones ahora detentoras del poder simbólico y la legitimidad social, además de promover la ideología decimonónica del progreso –concebido como el avance de la razón sobre la fe entendiendo que éstas constituyen compartimentos estancos, dicotómicos y opuestos- condenan la religiosidad a una existencia efímera y atrincherada en la esfera de la individualidad, un ámbito poco significativa desde el punto de vista de la creación de lazos comunitarios de rele-

vancia sociocultural. Por ello, si seguimos hasta las últimas consecuencias la hipótesis de la secularización, en ella, la religiosidad toma el carácter de "un hecho individual", "privado", coherente con la necesidad de trascendencia personal del ser humano pero de poca relevancia social (Pace, 1995).

Además de los autores que mencionamos como capitales en la comprensión de las incongruencias entre modernidad y religión, el marxismo también aportó lo suyo. Por una parte, sus tendencias más ortodoxas -derivadas de reinterpretaciones de los escritos de Marx- se centraron en una división arbitraria que otorga a "las estructuras materiales" el carácter determinante por sobre "lo superestructural". En tales interpretaciones, la religión es, como en el mito de la Cueva de Platón, una sombra, ideología fantasmagórica de un orden social que la precede y al mismo tiempo la explica. Como el resto de las teorías decimonónicas o bien de sus resabios a lo largo del Siglo XX las distintas versiones marxistas sobre la religión otorgaron a ésta, al igual que el pensamiento decimonónico, el carácter de una supervivencia caduca y marginal.

Desde una perspectiva epistemológica, tal abordaje reproduce sin más la dicotomía maniquea entre lo material y lo espiritual imperante en la ciencia moderna, dicotomización que derivó en la separación entre las "ciencias de la vida" y las "ciencias del hombre" como esquema taxonómico que gobernó y gobierna aún hoy, buena parte de nuestros puntos de partida teórico - metodológicos.

En efecto, tal división arbitraria ilustra el mundo tal como era conocido hace tiempo, es decir, desde una concepción decimonónica que alimentara la primacía de la ciencia sobre la religión y la exclusión de una sobre el avance de la otra. Animó tal obra, la "pesada empresa" de reconstruir la larga historia de los seres organizados en base a las

taxonomías evolucionistas del Siglo XIX intentando inscribir las producciones humanas en el curso majestuoso de la evolución de los organismos. Se procuró atestiguar la inventiva complementaria de la naturaleza –concebida como el ámbito de lo material- y la cultura –concebida como expresión de lo espiritual- en la creación de múltiples formas a los fines de "inventariar" la variedad de lo existente en el tiempo y en el espacio. Semejante empresa de la ciencia, estructura así un "montaje" – para utilizar el lenguaje audiovisual- que, como toda cosmología, se traduce en una práctica sobre la realidad ciega a toda concepción dinámica. Aunada a esa división que terminó por "disecionar" –tal como a una rana de laboratorio- campos de estudios diferenciados promoviendo la autonomía de las "partes" por sobre la trascendencia del "todo", el dualismo entre lo material y lo mental embarca a la ciencia en una pulseada estéril, producto de esa incansable lucha en la que nos ha embarcado la modernidad donde nuestra propia cosmología –occidental y cristiana- se ha reservado el lugar de punto de llegada de la historia.

Pero ello es algo nuevo en la historia. De hecho, aún cuando la cultura judeo – cristiana primitiva se vio influenciada desde el Siglo II por la cultura helenística, se centró en un humanismo de la cristiandad que no necesariamente se adecuaba a la dicotomización entre alma y cuerpo, entre espíritu y materia. Semejante concepción, es pues el producto de un dualismo antropológico de raigambre griega que finalmente se aleja de la noción totalizadora de persona presente en el cristianismo antiguo promoviendo esa inconcillable relación entre espíritu y materia (Dussei, 1974). Y en ese discurso sobre la historia de la humanidad –cuya imagen definió Lévi Strauss (1968) como la idea de una escalera que encuentra a los seres vivos subiendo por un único y progresivo camino-; tiene –como el Dios Jano de la mitología romana- dos rostros. Pues en esa división de la realidad, se percibe un enfoque cla-

ramente etnocéntrico que reduce lo material a lo real y condena lo espiritual a una mera ficción filosófica cuando no al producto de un delirio propio de quien ha perdido la brújula de una vida digitada por la razón. Razón y fe, serán para la ciencia moderna, esferas incompatibles en la progresiva historia de una humanidad que presupone la dominancia de la primera sobre la segunda, condenada ya a una supervivencia fugaz, ya a una "ideología negativa" en tanto instrumento de dominio del hombre por el hombre que, maquiavélicamente "esconde" los verdaderos fundamentos de un orden social donde las relaciones de clase, prevalecen por sobre la conciencia y las prácticas de las personas. Una "coartada engañosa" que -apoyada en "la discursiva irrelevante de lo sagrado"- sirve a los solos efectos de reproducir relaciones de desigualdad imperantes en el orden social.

Como bien señala Romero (1992), pareciera ser que en las interpretaciones marxistas de la historia (que han dominado buena parte de las ciencias sociales), cuando las ideologías reales y observables de los actores no se ajustan a lo que *deberían ser* -según los intereses de clase que supuestamente estarían representando- suele hablarse de "falsa conciencia", de modo de evitar explicar aquello que no conjuga con nuestros esquemas teóricos y modelos epistemológicos de referencia.

Estas aproximaciones, aún cuando se presentan como superadas por buena parte de las ciencias sociales, perduran no tanto por la adhesión fervorosa que animara los análisis del Siglo XIX e incluso los agigionados debates del marxismo, sino mas bien por el hecho de constituirse en parte de un modelo que ya por silenciamiento, ya por inercia se ha vuelto parte del sentido común científico.

Si bien tal problema -como señalamos, de orden epistemológico- excede al "campo de la religión", el problema central radica en que tales enfoques niegan un espacio para la comprensión y análisis de pro-

yectos sociales movilizados por grandes metáforas o utopías colectivas, un espacio donde los movimientos sociales contemporáneos movidos por intereses que aúnan la identidad religiosa a formas de reivindicación sociopolítica, comprometen los esquemas analíticos con que venimos trabajando.

Ahora bien, esta forma de encarar el vínculo con lo religioso tampoco es privativa de la antropología o la sociología dado que puede hacerse extensiva a todas las disciplinas humanas. Desde la psicología y en referencia a la conversión de los creyentes al pentecostalismo, Ocampo (1994) señala que Freud desplaza el punto de análisis al relegar el papel estructurante de la subjetividad a las estructuras inconscientes, relegando la resolución del conflicto a ámbitos que siempre están descentrados de la acción del sujeto. En ese ángulo, si el dominio de la creencia religiosa es en el marxismo necesariamente concebido como "falsa conciencia", en el análisis de la psicología freudiana éste es visto como un "síntoma patológico" vinculado a la infancia de la humanidad, un modelo de análisis que goza de buena salud en la interpretación de los fenómenos carismáticos.

Según Pace (1995), a diferencia de estos abordajes, las teorías neofuncionalistas y otras interpretaciones del marxismo tuvieron la capacidad de entender en forma más dialéctica este proceso. Retomando los análisis de Luckman (1977) respecto a la religión, el autor revaloriza su postura considerando que, en el análisis de Luckman no es la religión la "víctima de la modernidad" sino toda la sociedad moderna la que se ve afectada en su manera de legitimarse a sí misma. En cuanto a los análisis marxistas, Pace (1995) señala que tanto Engels como Gramsci –siguiendo los análisis del Marx ya maduro– si bien le asignaron una función opiácea en la historia y los conflictos de clase, no pasaron por alto el hecho de que en determinadas circunstancias históricas, las

clases sociales subalternas pueden encontrar en la religión un código capaz de expresar sus aspiraciones. Un lenguaje que puede presentarse como el canal propicio para canalizar determinadas crisis sociales y políticas en determinadas circunstancias históricas.

En efecto, lo que sucede con la modernidad, es justamente la arbitrariedad que adquiere la legitimidad en todos los órdenes de la vida social en la medida en que ésta no solo no tolera a la religión como fundamento del orden social, sino que son todas las instituciones sociales las que se encuentran comprometidas e incluso degradadas en tanto vectores legítimos de la "verdad". Pero el error más significativo, o al menos con mayores consecuencias prácticas de la "profecía de la secularización" -que tuvieron reparos enfoques como los de Engels o Gramsci- consiste justamente en el hecho de expresar un punto de vista "occidental" u "occidentalizante" en el sentido de no atender a otras formas de expresión religiosa y de creación de colectivos sociales que invierten simbólicamente sobre la identidad religiosa, étnica o la diferencia cultural como "marcador" de diversidad. Un eje clave en la política de reproducción cultural del mundo contemporáneo cuyo escenario está marcado por la génesis, persistencia y transformaciones de grupos basados en una conciencia identitaria -ya sea étnica, religiosa o de género- que nos enfrenta a las predicciones de su supuesta desaparición inminente; eje central sobre el que se apoyaran cómodamente las teorías clásicas de la secularización (Hidalgo, 1992).

Tales registros, nos obligan entonces a bucear en esas otras formas que asume la religión en la modernidad y en el contexto contemporáneo, tomando en cuenta las perspectivas de los "actores" ya no como meros reproductores de un orden social que los precede y manipula sino como *sujetos* capaces de articular nuevos vínculos consigo

mismos y la sociedad, modificándola y resignificándola simultáneamente.

De lo expuesto, así como de una mirada somera sobre la realidad, resulta obvio decir que los tiempos han cambiado y que en el nuevo contexto mundial la profecía del retroceso de la religión junto con su carácter de sostenedora del *status quo*, ya no son suficientes para comprender y explicar un Siglo XXI cuyas características más conspicuas bien pueden sintetizarse como lo que algunos llamarían una nueva especie de "premodernidad" propia del "oscurantismo medieval" más que del progreso y de la civilización con todas sus promesas y utopías tecnopolíticas cumplidas (Virilio, 1997).

En ese mundo que habitamos, las identidades se instalan como nuevas esferas con proyección social y expresión política. Y en esa proyección, cuestionan nuestros esquemas clásicos e interpretativos de la realidad formulando sugestivas preguntas a las instituciones legitimadoras del estado nación como punto de llegada de la historia política. En efecto, el estado nación es en todo caso, el ejemplo acabado y el símbolo privilegiado de los "logros" decimonónicos cuya juventud y arbitrariedad en su ideal de creación de un imaginario de "comunidad", no se diferencia en demasía de los intentos unificadores de cualquier utopía religiosa bajo el ideal de pertenencia comunitaria (Anderson, 1990).

Tal singularidad es la que define, al menos en parte, las características de un mapa geopolítico mundial signado por procesos en los que la religión lejos de ser el "opio de los pueblos" adquiere una proyección social de forma "sorprendente" para quienes aún profesan la fe decimonónica del progreso, pero nada nuevo para quienes adscribimos a la idea de que la fe y la religiosidad, constituyen uno de los vehículos más acabados de la vida social, y cuyo flujo y reflujo a lo largo de la historia revela más su potencial movilizador, que su carácter de "residuo social".

Al punto tal, que no pocas veces es capaz de movilizar utopías colectivas que no solo llevan a la acción y el compromiso social sino también -como en el caso del atentado del 11 de septiembre en Nueva York- son capaces de hacer gemir los mismos cimientos sobre los que se alzan "las torres de la Babilonia moderna" provocando el pánico de ciudadanos y gobernantes de los países más "desarrollados"⁷.

De lo expuesto, pueden extraerse al menos dos primeras conclusiones parciales. En primer lugar, la necesidad de relativizar la universalidad del proceso de secularización y, en segundo lugar, la necesidad de repensar cuál es el significado de ésta a ambos lados del planeta en el contexto contemporáneo.

Respecto a la universalidad, el caso del Islam es un ejemplo más que significativo, una medida desde la cual -a manera especular- podemos repensar el papel de la religión en Occidente y, especialmente, en nuestra propia sociedad. Con respecto a ello, baste señalar que, dado que en el Islam la pericia en materia social y la pericia en los asuntos relativos a Dios son una sola cosa, el proceso de modernización de las sociedades musulmanas no se vio en la encrucijada de elegir entre "Cristo y Prometeo" (Gellner, 1994). Al respecto, Mustafá (2001) sostiene que si bien el caso del Islam es bien particular y distinto del cristianismo, ambas religiones a la hora de sumar poder político unificaron estado y religión en una sola fórmula. Así, aún cuando el origen y desarrollo de ambas religiones tiene especificidades propias -dado que el

⁷ Es interesante señalar que en el atentado contra la Embajada de Israel -que fijó el inicio de la discriminación contra los musulmanes en nuestro país- el propio canciller argentino de Irán, con amplia experiencia en los países árabes, me señaló que el problema más grave con los musulmanes consistía justamente que cuando "*nosotros levantamos un muro, ellos usan una escalera*", haciendo alusión a la inseguridad de las medidas de los países centrales frente a una ofensiva "terrorista" cuyo basamento excede el control tecnológico cimentándose en una ideología de auto sacrificio de fuerte potencial emotivo tan eficaz como el más sofisticado de los ejércitos occidentales y su poderío tecnológico.

cristianismo nace dentro de un estado perfectamente organizado, como lo fue el Imperio Romano y solo debió ocuparse de la organización moral, mientras que el Islam se formó y desarrolló sobre la base de una "sociedad primitiva" bajo una forma de organización política predominantemente "tribal"-, la pericia en las decisiones correctas en materia social y la pericia en los asuntos relativos a Dios son, a uno y otro lado del planeta, un producto reciente de la historia. No solo en algunos países islámicos, también dentro de nuestra propia historia, donde el proyecto de una modernidad inconclusa, muestra por lo menos, algunas grietas.

Después de todo, baste recordar que la religión judeocristiana es como el Islam, el proyecto de un orden social que tras la decadencia de los regímenes feudales, estructuró la religión de una manera tal que le permitiera capitalizar poder sellando "un difícil matrimonio" entre la iglesia y el estado. Por eso, Gellner (1981) señala con razón que aún cuando la teoría de la secularización de Max Weber (1994) olvidó las relaciones entre política y religión en el Islam, no por ello dejó de percatarse de que las condiciones previas institucionales del capitalismo moderno no estaban limitadas a Occidente siendo que justamente, es el elemento ideológico el que aportó y dio sustento a la diferencia decisiva para el paso hacia una "modernidad secularizada". En este sentido, la supuesta "estabilidad" o "estancamiento" de las sociedades musulmanas constituyen un interesante desafío a los orígenes del capitalismo y la modernidad y por tanto, a las peculiaridades que la religión presenta en las sociedades occidentales modernas dado que en ellas, la idea de una modernidad secularizada, parece acercarse más una verdadera quimera que a la realidad. Es más, muy lejos de lo que se suele afirmar, el islamismo -lejos de ser un proyecto inconcluso de la modernidad- constituye, de las tres grandes religiones monoteístas la que se encuentra más próxima a la modernidad dado que se caracte-

riza justamente *"por su universalismo, el conocimiento de las Escrituras, el igualitarismo espiritual, la extensión de la participación plena de la comunidad sagrada no a uno solo o a varios sino a todos y por fin, la sistematización racional de la vida social"* (Gellner, 1981: 19).

Del otro lado del planeta el análisis de Enzo Pacce (1995) sobre las peculiaridades de las nuevas alternativas religiosas en las sociedades occidentales, mantiene semejanzas destacables con el análisis del teórico inglés sobre religión, identidad y política en la era de los nacionalismos. En efecto, las críticas al proceso de secularización realizadas por Pacce (1995), pueden sintetizarse en el hecho de que los vínculos entre globalización y religión, ya no pueden centrarse en los lúcidos pero hoy insuficientes análisis de Weber (1994) y Durkheim (1982) dado que aún cuando ambos pensaron haber encontrado una fórmula metodológicamente correcta para conducir el fenómeno de la religión dentro de esquemas interpretativos y explicativos universales (valorando particularmente su potencial de cohesión social); ambos sesgaron su análisis al centrarlo en un universo religioso –el Occidental y cristiano– que no expresa adecuadamente el papel de la religión en la modernidad.

Si el caso del Islam muestra que la búsqueda de legitimidad política a partir de principios religiosos no son necesariamente incompatibles, al mismo tiempo, parece confirmar que no siempre la religión se revela como el "opio de los pueblos" llevando a la pasividad política tal como sugieren algunas posturas ortodoxas y desmienten variantes explosivas de grupos radicalizados, islámicos o no.

En efecto, las sociedades "occidentales y cristianas" también hoy son parte de ese conflictivo escenario político mundial en el que el entramado entre religión y política es más que sugerente. Los atentados y la radicalización de diversos sectores religiosos en distintos puntos del planeta; son también usinas generadoras de movimientos sociorreligio-

sos cuya supuesta asimetría con nuestras propias tradiciones culturales provoca el estupor de muchos y la subvaloración de otros. Particularmente, cuando éstas nuevas formas de religiosidad lejos de sus primeras manifestaciones a inicios y mediados del Siglo XX ya no predicaban un mensaje sectario, lejano a las problemáticas sociales y desvinculado del poder político sino que interrogan sobre la problemática de los derechos religiosos en el contexto de la ciudadanía política.

En Argentina como en muchos países de América Central y del Sur, diversas variantes del pentecostalismo no solo han captado el interés social; también han puesto en marcha un accionar político que en muchos casos se ha vuelto más que necesario a los fines de detentar legitimidad frente al estado. Tomando solamente el caso de Brasil, a partir de un estudio sobre religión y elecciones en la Ciudad de Porto Alegre durante el año 2000, Oro (2001) señala que la Iglesia Universal del Reino de Dios⁸ -lejos de plantearse como "el refugio de las masas"- que alimentara los primeros estudios sobre el pentecostalismo chileno (Lalive D' Espinay, 1968) en los que se forjara una imagen de autoexclusión de los pentecostales con respecto a los problemas políticos y sociales, no solo ha obtenido un importante reconocimiento electoral sino que tal reconocimiento vino -para algunos "espantoso" (Semán en Oro, 2001)- de la mano de su alianza con el PT (*Partido dos Trabalhadores*) que llevó al "popular" y "progresista" presidente Lula al poder.

En Argentina, Carlos Saúl Menem -cuya relación con el cristianismo es borrosa y mas marcada por su ambición política que por su devoción confesional de raigambre musulmana⁹- tampoco fue ajeno a la

⁸ De aquí en más IURD.

⁹ En efecto, los vínculos entre Menem y el Islam van más allá del entierro de su hijo en un cementerio musulmán: si por una parte, los datos de la denominada "conexión local" sobre los atentados a instituciones judías en Argentina, parecen estrecharse cada vez más sobre su sombra, la mezquita construida en el predio de Palermo resulta de

necesidad de una alianza con iglesias como la IURD en su proyecto de expansión desde el vecino país hacia la Argentina.

La "inérita" alianza entre religión y política, según Corten (en Oro, 2001) surge del importante papel que el pentecostalismo tiene en la traducción de imaginarios políticos fortaleciendo bases identitarias cuyo *locus* no constituye un "fuerte instituyente político", una flaqueza que, en la perspectiva del autor resulta en parte de una "nostalgia" en relación a las formas originarias del estado absolutista pero que se explica también por la timidez de los investigadores ante formas políticas inéditas. Tal hipótesis, confirma la perspectiva de Oro (2001) sobre la importancia de la estructura organizativa de algunas iglesias como la IURD en Brasil cuyo "carisma institucional" constituye una pista para comprender el capital político logrado por las confesiones evangélicas neopentecostales en el Cono Sur.

Por tal motivo, la polarización entre religión y política parece perder fuerza en un contexto en el que "*o religioso emerge no político e o político no religioso*" (Steil en Oro, 2001: 78). Y es justamente esta ausencia de separación entre el orden político y el orden espiritual lo que permite transformar ritos políticos en actos religiosos en un complejo entramado donde el discurso milenarista –al igual que toda utopía concreta presente en los movimientos sociorreligiosos (Bloch, 1980)- alimenta la apertura de las "puertas del Cielo" ya no en un paraíso celestial y futuro, sino en un presente ajustado a expectativas y ambiciones bien terrenales.

terrenos del Estado cedidos en su segundo gobierno a Egipto, un "presente" que provocó el estupor de varias denominaciones locales musulmanas que reniegan de los vínculos con EE.UU. de los que Egipto es un acabado ejemplo.

Y es por ello también, que la transformación que el pentecostalismo ha tenido desde su primera expansión con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial –alineándose a preocupaciones sociales y ambiciones políticas- junto con el hecho de constituir el grupo religioso que más ha crecido en América Latina desde la década de los `80, se centra en esa particular capacidad para articular desde el mensaje religioso, expectativas terrenales ensambladas a un ideal de comunidad cristiana cuya metáfora moral, interroga la erosión de la discursiva política como legítimo vehículo de representación. Particularidad que no deviene tanto de la vacuidad del discurso en torno a la cercanía del "Fin de los Tiempos" sino de la manera en que éste sirve a los fines de argumentar una práctica concreta que lejos de arremeter *contra el mundo* - cuyo carácter negativo es vivido como esencial y no modificable por lo que solo cabe esperar días mejores en el Reino de Dios (Sepúlveda, 1989)-, reniega del "sufrimiento" condenatorio del primer protestantismo latinoamericano, promoviendo su concreción en la vida terrenal mediante el accionar y la participación política de los creyentes. Creyentes cuya fe en Dios constituye el elemento central de una autonomía personal que los convierte en sujetos activos. Militantes de la fe que encuentran en la discursiva de la Guerra Espiritual, el ideario capaz de argumentar su deber para con las "ovejas descarriladas" que en mano de espíritus satánicos, arrebatan territorios destinados a la obra de dios.

Es por ello que, en el neopentecostalismo, el uso de los medios de comunicación y la ocupación de los espacios públicos que antes sirvieran "a los proyectos de Satanás" son reutilizados en función de una reconquista del territorio que desde la doctrina de la "Guerra Espiritual", alimenta la "batalla contra Santanás" no tanto como el producto de su "eliminación" cosmológica, sino de una lucha constante e inacabable que señala más su ineludible presencia que su necesidad de "aniquilamiento" final (Mariz, 1995).

En el discurso del Ministerio Ondas de Amor y Paz y más expresamente de su líder espiritual, Héctor Anibal Giménez –cuyas diferencias con la IURD son tan importantes como sus semejanzas–, esa incansable lucha entre el bien y el mal no es ajena a una exhortación hacia la necesidad de búsqueda de fe conjugada a otros horizontes en lo que la rectitud moral y la sed de justicia política ante los “desvalidos” tienen una impronta particular: desde los “*pueblos del Tercer Mundo indefensos ante la conformación de bloques económicos como la Comunidad Europea*” y “*gente de condición humilde*” cuya trayectoria de vida lleva impresa a fuego los atropellos de las instituciones; son parte de una retórica, signada por el carisma de su locutor, que invoca una y otra vez señalamientos críticos respecto a las condiciones políticas y sociales imperantes.

Al respecto, Pablo Semán (en Oro, 2001) señala que la transición democrática en Brasil, al igual que en la Argentina y en el Uruguay, implicó un desgaste de las representaciones políticas tradicionales que asumieron y generaron procesos post – populistas. En ese proceso, no es casual que los sectores más perjudicados por las nuevas políticas neoliberales llevadas adelante por los respectivos estados, se constituyeran en una base promisoría para una movilización político religiosa cuyo universo simbólico “*fornece mais espaço a descrições cosmológicas e éticas do universo sócio – político*” (Semán en Oro, 2001: 91). En esa sintonía, para los creyentes el mundo es percibido en términos recíprocos donde la quiebra del “orden moral” y la “justicia” son evaluadas como la ruptura de un pacto, la renuncia a un modelo ético que es también una presencia cosmológica negativa.

Tal interpretación de la coyuntura por parte de los evangélicos, se estructura desde un horizonte religioso pero también ético y moral haciendo frente a una taxonomía geopolítica mundial tanto o más ma-

niquea que la discursiva cristiana o chiíta. En efecto, los Otros demonizados –sean estos de orden religioso, de sectores políticos radicalizados del “tercer mundo” o de movimientos sociales que desde diversos ángulos ponen en cuestión la ya fragmentada discursiva política mundial sobre el “desarrollo”, los valores humanos, la justicia y la equidad-, son visualizados por parte de los sectores de poder como una “amenaza” al nuevo orden frente al cual, conviene tomar precavidos y hasta desmedidos reparos.

Es por eso, que el escenario de la Argentina actual –donde pastores evangélicos, como Héctor Aníbal Gimenez suelen arengar en sus discursivas la necesidad de que Dios “*ilumine*” a los políticos” en la construcción de una Argentina que reclama justicia social y divina-, no es del todo diferente al de otros países latinoamericanos y del mundo, en el sentido de constituir un teatro donde la persistencia y fuerza de las creencias en el ámbito de la vida cotidiana y la sociedad, las reivindicaciones sobre la identidad y la cultura, no son ajenas a reclamos políticos que exigen un nuevo pacto social basado –¿en la rectitud moral?- ante la pérdida de legitimidad de las instituciones partidarias y el orden político que las sustentara.

En efecto, la nueva geografía política y social mundial está lejos de responder a las profecías del progreso y la modernidad y en lo que respecta a las nuevas identidades religiosas, muchas de ellas ya no apuntan a entender religión y política como esferas contrapuestas e incompatibles de la vida social, sino como ámbitos compatibles que articulan espacios de la vida cotidiana con la participación social. Por ello, a ambos lados del planeta, religión y política –y economía- suelen entramarse de manera compleja para configurar un mapa poco proclive a explicaciones superficiales que –como en las casas de venta de comida rápida- nos permitan atravesar el umbral de la escena con las

suficientes anteojeras como para pasar por alto preguntas candentes que interpelan a la religión y a la cultura, no ya como un ámbito discreto susceptible de una explicación agotada en sus fronteras, sino como una arena política en la que se despliegan conflictos cuyo alcance, sinceramente ignoramos.

Retomando a Droggers *et al* (1991) bien podemos dejar de preguntarnos sobre la profecía de su desaparición inminente, su papel de "ideología negativa", para preguntarnos hasta qué punto la religión no es "algo más que opio" en la medida que hoy parece presentarse –en ocasiones, despiadadamente– como el lenguaje capaz de "*amplificar proyectos sociales bajo la especie de grandes metáforas o utopías colectivas, esperanzas de liberación de estratos sociales, grupos minoritarios o pueblos enteros*" (Pace, 1995: 4). Lo señalado por los autores citados y en especial, las valoraciones del marxismo engeliano y gramsciano sobre la religión que retoma Pace (1995), no son producto de una mera discusión teórica. Una extensa bibliografía del papel de los movimientos mesiánicos y milenaristas y de las "guerras de religión" a lo largo de la historia mundial –tanto occidental como del "mundo periférico"– revelan la continuidad del potencial político de discursos religiosos de tipo salvacionista ya del propio cristianismo, ya del islamismo.

No está de más recordar que para el Siglo VII La Meca, en manos musulmanas y con el Corán que centraliza los textos sagrados en 114 capítulos denominados "*Surah*" ordenan no solo las creencias religiosas sino también la vida civil. En ella, la "Guerra Santa" constituye uno de los símbolos principales, destinados al salvacionismo musulmán a través de la conversión de los "infiel", concentrando la autoridad política con la autoridad religiosa en un mismo código doctrinario. Esta singularidad le permitió la constitución de una cultura autónoma y de un vasto imperio que abarcaba desde la China hasta el Estrecho de Gibraltar.

Por el circulaban, con bastante libertad, no solo los productos y las personas, sino también las ideas y las conquistas de la cultura y la civilización (Mustafá, 2001). Es pues bajo la égida de esa fe amalgamada a un proyecto político, que avanzarían sobre la península ibérica imponiendo el uso de su lengua – elemento central a todo proyecto político- junto con la afirmación de prestigio de la nueva fe entre los pueblos conquistados¹⁰.

Tal evento histórico es pues, el inicio de lo que hoy el ideólogo norteamericano Huntington (1997) simplificaría bajo el slogan "*el choque de civilizaciones*", obligando al mundo cristiano a adoptar una política dirigida por la idea de lo que el historiador Luis Alberto Romero (1977) denominara en 1949 como el "*peligro inminente que acechaba*" al mundo cristiano (Romero, 1977: 35). Si bien tales sucesos no llevaron al cristianismo a unificar política y religión, sí obligó a los cristianos a una extensión de sus ideas "civilizatorias" en función de "*una concepción universalista sin por ello imponer una relación de dependencia política*" (Romero, 1977: 69). Sin embargo, a partir de ese momento la autoridad del papado se orientaría a alentar la movilización de la Europa occidental "contra el peligro musulmán" a los efectos de "recuperar Jerusalén", ahora en manos de los "infieles".

¹⁰ Según el mismo autor, en el mundo musulmán a partir de los primeros tiempos del Siglo VII la cuenca del Mediterráneo se encontraba convulsionada por la aparición de un pueblo conquistador que trastocó el orden tradicional: los árabes. Bien pronto los "bárbaros" de origen nómada y dispersos por el desierto de Arabia con una organización política de tipo tribal se pondrían a la cabeza de un vasto imperio internacional unificado por una fe religiosa. Poco a poco comenzaron a constituirse en una verdadera "amenaza" para el Imperio bizantino y los persas y la "galvanización" que les permitiera tal papel unificador fue obra de un profeta –Mahoma- quien merced a sus viajes convirtió una religión politeísta y descentralizada en una de las tres religiones monoteístas y conquistadoras del mundo. Un monoteísmo militante de raíz judeocristiana pero "teñido" de la cultura árabe tradicional cuya nomenclatura dio a luz una fe ardiente y una inmensa capacidad de difusión en torno a la figura de Alá que encarnado en su profeta Mahoma se presentó como el "legítimo" sucesor de Abraham.

La "guerra santa cristiana" encontró allí un justificativo cuyo símbolo condensado fueron las Cruzadas, una verdadera militancia de los "soldados de Cristo" en favor de la "verdadera fe" impulsados por el intento de recuperar lo que por derecho, les pertenecía: el "Santo Sepulcro". Este es pues, el cambio crítico que inicia una nueva era en el cristianismo occidental, signada por transformaciones que marcaran el inicio de la Baja Edad Media y con ella, la culminación y el surgimiento de un nuevo orden político pero también espiritual (Romero, 1977: 75). Así debe entenderse que en el corazón de las mismísima Europa a lo largo de la Edad Media proliferaran sectas de revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos, herejes y disidentes religiosos que, movilizados por la creencia en la salvación colectiva, terrenal e inminente florecen entre los desposeídos y desarraigados del continente. Sus rostros son los desplazados por el clero -que toman sus ideas y fundamentos de las profecías judaicas, los textos del libro de la Revelación y las concepciones de la historia de Joaquín del Fiore-, los místicos heréticos agrupados en la "Fraternidad del Espíritu Libre" y que luego derivarían en los cruzados. Ya en el Renacimiento, las utopías milenaristas se multiplican realizando, una vez más, comentarios críticos sobre el orden social: la obra "*Utopía*" de Tomás Moro de 1516; "*La Ciudad del Sol*" escrita por Tomaso Campanella de 1623 y "*La Nueva Atlántida*" de 1627 de Francis Bacon, constituyen parte de un estilo literario que aúna los sueños de una ciencia moderna en armonía con los deseos filosóficos, morales y religiosos de una nueva sociedad que perdió la brújula de su propia historia (Imaz, 1941).

Es Cohn, quien en su clásico libro "*En pos del Milenio*" (1981), establece más firmemente como tales ideologías guardan una continuidad con los movimientos que inician la Edad Moderna, algo que también puede percibirse en los análisis que el historiador Hobsbawm (1968) realiza en su libro "*Rebeldes Primitivos*" y en los ensayos historiográficos

de Thompson (1977) quien llama la atención acerca de la tendencia a interpretar que, en el proceso de formación de la clase obrera en Inglaterra, sumida entre la "superstición" y la nueva intolerancia de los sectores más duros del protestantismo fueron justamente "los evangélicos" un medio de educación intelectual privilegiado para adoctrinar a los "herejes" que no querían adecuarse a las nuevas reglas del juego (en Hobswawn, 1977: 459).

Tales desarrollos, demuestran no solo la continuidad de los movimientos mesiánicos y milenaristas a lo largo de la historia occidental sino también los estudios etnográficos y etnohistóricos entre pueblos nativos, atravesados por procesos de crisis de contacto con la cultura occidental que alcanzan los albores del Siglo XX. Tal es el caso de los cultos "cargo" en Melanesia analizados por Worsley en su conocido libro "Al son de la trompeta final" (1980) donde se establece una continuidad entre los ritos de fertilidad y el culto a los antepasados de la cultura tradicional y su gradual transformación en movimientos nacionalistas. Mas allá del acuerdo o desacuerdo con el establecimiento de una relación lineal entre ambos y, particularmente la lectura que –tanto Cohn (1981) como Worsley (1980)- realizan en torno a los movimientos socio-religiosos reduciéndolos a "fantasías paranoides colectivas protagonizadas por masas amorfas sobreexcitadas" (Barabas, 1991:23), la mayor parte de los trabajos actuales que provienen del campo de la antropología de la religión, concuerdan en que dichos movimientos constituyen el producto de una situación de "privación relativa" en los términos definidos por Aberle (1963), esto es, como desajuste entre los medios y las expectativas de una sociedad, situación que deviene de la rápida transformación de sistemas económicos y sociales tradicionales que se ven colapsados.

En ese "mundo periférico" a la cultura occidental, el "Nuevo Mundo" tampoco es la excepción: la génesis y desarrollo de movimientos mesiánicos y milenaristas con proyección social y política perduran, incluso, hasta el presente. Una extensa bibliografía sobre el desarrollo de movimientos mesiánicos y milenaristas incluyendo solo la relativa a los pueblos nativos de América antes y después de la Conquista, abarca desde las migraciones hacia las "Tierras sin Mal" de los tupí guaraní previas a la conquista (Clastres, 1978) hasta las luchas que traslapan idearios políticos actuales junto a las viejas evocaciones de las Tierras sin Mal en las poblaciones nativas waiapí de Amazonia (Gallois, 2000).

En Centro América y también en Argentina, los últimos movimientos socioreligiosos de inicios del siglo precedente, en los que la situación de crisis de contacto llevó a la emergencia de discursos sincréticos salvacionistas que de la mano de profetas religiosos carismáticos, promovieron la inversión del orden social bajo la discursiva de que los "blancos" por fin serán dominados por los nativos, han sido tratados por una extensa bibliografía¹¹.

A grandes rasgos los modelos teóricos que animan la bibliografía relativa a la utopía milenarista pueden sintetizarse en dos posturas contrapuestas que, a su vez, guardan relación con la forma de encarar lo religioso en la modernidad. La primera, explora el rol social y la dimensión proyectiva de las producciones utópicas presentes, por ejemplo,

¹¹ Una buena síntesis de la bibliografía sobre movimientos mesiánicos y milenaristas puede encontrarse en el artículo de Alicia Barabas al que nos referimos. En *Religiones Latinoamericanas*, N. 2, México, 1991 donde figura la bibliografía crítica y periodizada sobre el mesianismo y milenarismo, sobre todo de autores internacionales. Allí también se incluyen artículos de nuestra y otras autorías que tratan sobre la temática en el ámbito latinoamericano contemporáneo. Entre los trabajos pioneros de mayor envergadura a nivel nacional, cabe destacar los estudios realizados por Elmer Miller sobre el pentecostalismo toba (1968), los trabajos de Miguel Bartolomé (1970) y "De la Algarroba al Algodón" de Edgardo Cordeu y Alejandra Siffredi (1971) además de la extensa bibliografía que puede consultarse en el texto de inicio de la nota.

en la voluminosa obra de Bloch *"El Principio Esperanza"* (1983) y cuya línea de desarrollo se inserta en el marxismo de Servier (1969) y de Mannheim (1973) que entendieron los movimientos mesiánicos y milenaristas se entendieron como "respuestas revolucionarias"- . Una segunda línea cuyo representante más conspicuo es Laplantine (1977) cuyo trabajo *"Mesianismo, posesión y utopía. Las tres voces de la imaginación colectiva"* refiere a las estructuras imaginarias del discurso utópico.

El aporte medular de Bloch (1983) reside en rehuir de los planteos clásicos –en los que dichos movimientos eran interpretados como síntomas de patología social- en busca de explorar el nexo entre utopía y movimientos sociorreligiosos entre pueblos nativos americanos, nexo que le permite postularlos como una tradición del pensamiento utópico nativo en tanto realizaciones de la utopía concreta. O sea, como *"futuros posibles que constituyen un marco referencial y una expectativa opuestas a las miserias del presente, a las cuales se pretende trascender"* (Barabas, 1991: 58).

Este abordaje -cuya línea teórica está presente en varios trabajos antropológicos actuales- permite comprender la dimensión "material" y "simbólica" de las utopías milenaristas, mostrando su potencial generador de acontecimientos. En ese "nuevo tiempo" que inaugura la utopía milenarista es el tiempo mediante el cual, una determinada sociedad, anticipa sus ideales y deseos de concretar "un mundo mejor" inspirado por la promesa divina, pero conquistado por la acción humana.

Desde esta perspectiva, es claro que todo ideario utópico, aún cuando sea de tipo "revivalista" –en el sentido que apunta a "volver" a las condiciones previas a la situación de anomia social- supone al mismo tiempo una imagen utópica del mundo futuro que aún cuando se centre en las ansias de un pasado idílico en lo material y moral, promueve un nuevo proyecto de futuro que remite a condiciones materia-

les tan concretas como sus aspectos simbólicos. Es mas, buena parte de los movimientos mesiánicos y milenaristas, se centran en una dinámica que conjuga elementos revivalistas y revitalistas dando origen a proyectos tan plasmados por el regreso a la "tradición" como por el deseo de un nuevo futuro. De hecho -tal como han demostrado varios autores en referencia a los movimientos nacionalistas y étnicos- toda evocación de la "tradición" es siempre resultado de una "invención" situada desde el presente y, en tanto tal, una manera de proyectar el futuro. Dialéctica constatable tanto en las distintas narrativas nativas acerca del contacto como también en la tentativa de explicar, a la luz de los idearios utópicos de la propia cosmovisión, las circunstancias actuales de muchos pueblos nativos en el contexto interétnico (Siffredi y Spadafora, 1991; Spadafora, 1994 a y b).

En ese juego entre pasado, presente y futuro en el que se perfilan los discursos mesiánicos y milenaristas que conjugan lo religioso con lo político, lo moral con lo social, los movimientos socioreligiosos del pasado y del presente constituyen el resultado de una situación de crisis donde la emergencia (o no) de discursos que interpelan el estado de situación imperante, no deviene necesariamente de condiciones "objetivas" en las que la privación es "extrema" o "intolerable" sino de en qué medida esa situación de crisis es percibida por la gente como privación, víctimas de una situación injusta en la que sus modos de vida, sus deseos y perspectivas se ven amenazados.

Esa combinación en la que un determinado estado de situación se conjuga con un sentimiento de impotencia, actúa como "caldo de cultivo" promoviendo la emergencia de discursos alternativos que ya apelando a una retórica de "vuelta a la tradición", ya apelando a una retórica de la necesidad de una transformación total de la sociedad, interpelan la situación social imperante desde arengas que, van desde

la permanente insistencia en el Apocalipsis hasta elocuentes discursos donde se señala que por fin ha llegado "la hora de los elegidos del Señor" ha llegado, tal como sucede con el evangelismo pentecostal.

El recorrido realizado desde el islamismo hasta el cristianismo y desde éste hasta el neopentecostalismo, en el que política y religión ya no constituyen elementos netamente separados, fáciles de explicar meramente por su carácter intrínseco sino en su capacidad de proyección social a partir de movimientos socioreligiosos alimentados por condiciones críticas en las que la legitimidad y las expectativas sociales se ven socavadas, permite entender los "nuevos movimientos religiosos" como una continuidad histórica mas que como una "novedad" o "paradoja" (Droggers *et al*, 1991) de la modernidad.

Tales aproximaciones, nos remiten a su vez, a la segunda conclusión respecto a la teoría de la secularización. Me refiero a la uniformidad de dicho proceso dado que si su validez parece discutible a la hora de explicar el "lugar efectivo" de lo religioso en las instituciones modernas, es porque ello no tiene un correlato directo en las prácticas sociales concretas. Si volvemos a nuestro caso testigo, el Islam, baste señalar como bien lo hace Geertz (1994) en su estudio comparativo del desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia, si hay algo que deberíamos resaltar de las sociedades musulmanas es el hecho de que si bien todos los países islámicos se inclinan hacia La Meca, siendo muchas veces las antípodas en el mundo musulmán, se postran en direcciones opuestas.

Tal observación refiere entonces al hecho de que "ser musulmanes" –como "ser cristianos"- es señal tanto de sus similitudes como de sus diferencias por lo que cuando una fe religiosa se impone, su universalidad surge de su capacidad para vincular un amplio espectro de concepciones de la vida individual y colectiva, apoyándolas y elabo-

rándolas simultáneamente. En ese proceso, la "tradición" lejos de desaparecer, prospera de una manera nueva y renovada que se puede resumir en la pedagógica metáfora de Gellner (1981) acerca de que la mujer musulmana no lleva el velo porque su abuela lo hacía, lo hace justamente porque su abuela, ocupada en las tareas del campo, se vio obligada a dejarlo y no porque el *shador* represente una práctica tradicional tendiente necesariamente, como afirman algunos enfoques feministas, al sometimiento de la mujer¹².

Los señalamientos de Mustafá (2001), Gellner (1981 y 1993) y Geertz (1994) acerca del Islam, son entonces no solo un llamado de atención respecto a generalizaciones que omiten diferencias sustanciales dentro de las grandes religiones monoteístas; constituyen también una lección refractaria sobre el propio cristianismo en un país cuyo "matrimonio" con el catolicismo termina por reducirlo a una de sus expresiones por sobre la variedad de formas que encierra, las tradiciones que acoge y la diversidad de creencias sobre las que se cimienta.

Como bien entiende Pacce (1995) los denominados "fundamentalismos modernos" -ya se trate del evangelismo occidental o del islamismo- son expresión del conflicto, la competencia y la tensión de sociedades o sectores sociales que, excluidos de las reglas del juego social y político, de su pérdida de plausibilidad social, reaccionan interpretando, a menudo creativamente, una determinada tradición religiosa en vistas a proponer una alternativa a un "estado secular moderno" que poco les ha dado¹³.

¹² Una joven musulmana, me comentó que justamente "*detrás del shador se podrían hacer muchas cosas sin que nadie supiera tu identidad...*", lo que de alguna manera cuestiona el sometimiento y sufrimiento que algunos presuponen respecto al patriarcado de las sociedades musulmanas.

¹³ Como bien afirmara Levi Strauss ya en 1968 lo que reniegan los pueblos ante organismos como las Naciones Unidas no es tanto el hecho de que los haya "civilizados"

En los medios urbanos, tales formas de religiosidad, basadas en el éxtasis, la curación y el trance invocan una fuerte tensión emotiva individual, interpelan discursivas que constituyen reelaboraciones actuales de prácticas culturales y religiosas, teniendo la capacidad de sintetizar e interpretar deseos y aspiraciones que siempre son producto de los propios sujetos mas que de los deseos maquiavélicos de sus pastores e instituciones.

Tales cuestiones invitan al desafío de comprenderlas en tanto expresiones socioculturales que nos obligan tanto a rehuir de un relativismo extremo -que invalidaría cualquier argumentación- como de cierto universalismo arrogante -cuyo resultado no sería otro que el de una visión etnocéntrica- buscando un camino más afinado que parta de considerar el hecho de que aquellos que se involucran en el evangelismo, constituyen sujetos sociales activos que -mas allá de nuestro acuerdo o desacuerdo-, no pueden ser reducidos ni al papel de víctimas de la historia ni al resultado de una "paranoia colectiva", meros títeres de la historia donde "malvados" personajes se ciernen a "lucrar" con la "inocencia e ignorancia" de las gentes. Se trata de entender que todas las personas realizan elecciones concientes y racionales en un mundo cuyo *locus* ha cambiado y cuyas estructuras de poder cada vez más parecen hacer oídos sordos a inquietudes e intereses divergentes.

1.2. Globalización e Identidad Religiosa: nuevos procesos, viejos prejuicios

En un artículo de unos años atrás (Briones *et al.* 1996) señalamos que a lo largo de los últimos años la globalización aparece en las ciencias sociales con al menos dos significados. El primero, refiere a un proceso de desterritorialización de la economía y los discursos político culturales asociados. El segundo sentido, la vincula a procesos de construcción de hegemonía en el contexto de la "flexibilización del capitalismo". Es desde este último sentido que en la década de los '80 y los 90, la idea de lo "local" surge progresivamente como una herramienta fértil para identificar discursos supuestamente "heterogeneizadores" entendidos como contracara de tendencias globalizadoras.

Sin embargo, diversas empresas "globalizadoras" así como conversionismos religiosos emprendidos por religiones universalistas y salvacionistas no son nuevas en la historia. A lo largo de la historia de la humanidad encontramos ejemplos acabados de cómo las diferentes potencias políticas, -cuyo ejemplo más conspicuo es la empresa colonial europea- se apropian del mundo de la mano de empresas religiosas cuyos discursos sirven de apoyatura y justificación a determinados proyectos políticos (Said, 1996).

En efecto, el discurso de religiones monoteístas como el cristianismo cuya historia lleva dos milenios, bien puede entenderse como el primer impulso globalizador ya que, surgido de una aldea de pescadores del Oriente Medio, llegó hace más de dos mil años a una expansión sorprendente cubriendo buena parte de la superficie del planeta (Ramos, 1996). Pero trascurridos esos dos mil años, cabe preguntarse cuáles son

los procesos específicos que diferencian el contexto actual de los anteriores.

Términos como "globalización", "transnacionalización" constituyen evocaciones de esa contemporaneidad, otorgando un matiz particular a los actuales desarrollos religiosos y sociopolíticos, entendidos como respuestas "locales" a los impulsos globalizadores. Frente a esta extendida idea, que constituye una reedición de la vieja oposición entre centro / periferia, lo "local" constituye antes bien, el punto donde se entrama a lo global en una compleja dinámica que está lejos de refractar las viejas taxonomías geopolíticas. Conviene, por tanto, recordar cómo estos tres conceptos –globalización, transnacionalización y localización– son asumidos por una variedad de autores que intentan cifrar bajo estos términos, una serie peculiar de procesos asociados que permitan dar con la especificidad de los actuales procesos culturales. Entre ellos, la "flexibilización del capitalismo" constituye uno de los puntos de partida en la medida que desata una nueva dinámica de mundialización de la economía y de prácticas político culturales asociadas que antes quedaban circunscriptas a los estados nación encapsulantes.

En segundo lugar y, aunado a los procesos económicos que presuponen la desterritorialización del capital, de la política y de las identidades mediante prácticas de deslocalización, descentralización y desconcentración en vistas de la constitución de un "mercado global único"; se observa un movimiento homogeneizador que, como destacan Sonntag y Arenas (1995), no produce, sin embargo, efectos ni lineales ni uniformes.

Esa ausencia de consistencia entre los procesos globalizadores y homogeneizadores, requiere entonces especificar el conjunto de factores que hacen a la peculiaridad de los procesos aludidos, particularmente en lo que conllevan respecto a la relación con "lo local" dado

que a través de nociones como "heterogeneización", "localización" o "hibridización", se procura subsanar explicativamente la "incómoda" uniformidad que conlleva el concepto de "globalización".

Si la globalización parece presuponer la pérdida de los particularismos y la despersonalización, también puede observarse cómo en el contexto actual asistimos a importantes procesos de emergencia de la identidad y la cultura que suele ser asumida como una especie de resurrección de "identidades locales" basadas en la "tradición". En ello no es ajena cierta retórica que entiende la globalización como un duelo entre centro y periferia, una tensión entre dominación y resistencia que – a pesar de su vigencia a la hora de explicar la reproducción de ciertos mecanismos de poder que rigen el mundo actual- deja, sin embargo, sin resolver parte de la complejidad del problema.

En efecto, reproducir la idea de que los "centros hegemónicos" producen impulsos globalizadores y los "grupos subalternos" impulsos localizadores; concebir la globalización en sus aspectos económicos y políticos sin vislumbrar cómo estos se interceptan con los factores culturales y confundir la complejidad de la globalización con un "problema de escala" por su alcance planetario; no es más que tomar una cómoda salida cuya consecuencia más palpable es la de reproducir viejos esquemas que no alcanzan a explicar la dinámica de cómo se interceptan distintos niveles explicativos –económicos, sociopolíticos y culturales- que otorga la singularidad a los procesos y fenómenos contemporáneos.

En el plano específicamente cultural –del que lo "religioso" es, en todo caso, una de sus expresiones- la manera en que es interpretada la "emergencia de identidades" es un ejemplo contundente de lo antedicho. Así, por ejemplo, en relación con las identidades étnicas, los reclamos del denominado "Cuarto Mundo" por las naciones indígenas, en

tanto prácticas que reproducen pero que a la vez repiensen y cuestionan "el orden global", no son tanto una reproducción de los viejos esquemas dicotómicos de oposiciones entre sectores sociales discriminados en torno a las categorías de centro y periferia. Antes bien, constituyen el resultado de la tensión inherente a una nueva discursividad política donde cada una de las partes se distingue menos por sus proclividades divergentes que por sus formas de globalizar y localizar en una arena transnacional (Briones *et al*, 1996).

Esa peculiaridad de los denominados procesos de etnogénesis actuales, no es tan distinta a la "emergencia de las identidades religiosas" ni a la manera en que éstas suelen ser interpretadas en el nuevo contexto geopolítico. En un viejo artículo denominado "*Conflictos Religiosos y Etnicos: una mirada crítica sobre los fundamentalismos*" (Spadafora, 1995) que escribí en relación a los atentados a la Embajada de Israel el 17 de marzo de 1992 y de la AMIA el 18 de julio de 1994 que sacudieron a la Argentina no solo por la cantidad de víctimas sino también por la "perplejidad" que conflictos social y espacialmente situados en *otras lugares* del planeta depararon en una sociedad donde las diferencias religiosas –para el caso, entre árabes y judíos– nunca fueron un verdadero "problema"¹⁴, retomé esta nueva arena global en relación a los conflictos religiosos contemporáneos. Si el atentado que demolió la Embajada de Israel y la Amia, dos años después, dejó la certeza de que nuestra nación –"pluralista" y "acogedora"- ya no era ajena a la "globalización del terrorismo" es porque en el orden internacional fue inevi-

¹⁴ En la Ciudad de Buenos Aires y mas específicamente en el Barrio de Palermo a la altura de Scalabrini Ortiz y Córdoba, como así también en otros barrios de la capital, siempre convivieron sin conflicto comunidades sirio libanesas y comunidades judías de diversas variantes religiosas. Incluso, todavía hoy, en el denominado "Palermo Hollywood" –que concentra restaurantes de origen oriental- algunos pertenecientes a las comunidades árabes de origen sirio, suelen denominarlo "La Nueva Jerusalén". En ella, también viven una buena parte de la comunidad judía, muchos de ellos de la tercera ola inmigratoria, la de origen polaca como resultado de la diáspora provocada por la Segunda Guerra Mundial.

table la resonancia y vinculación entre los atentados perpetrados en nuestra metrópoli y los conflictos en Oriente Medio, una "proximidad" que deviene no solo de la pérdida de "distancia espacial" a través del desarrollo de las nuevas tecnologías de la comunicación y la información¹⁵, sino también de una proximidad cultural que se sostiene sobre un "contacto" artificioso en el que diversos mundos son parte ineludible de una trama política hasta hace poco tiempo ajena¹⁶. La voladura de las instituciones judías en nuestro país puso el sello que faltaba a esa relación de "inmediatez global" en la que la omisión y negligencia del poder político colaboraba con el velo de la denominada "conexión local".

La Argentina –como los lugares "mas remotos del planeta"- no es (si es que alguna vez lo fue) ajena a esos nuevos conflictos planetarios cuyas repercusiones a lo largo y ancho del mundo se hicieron y se hacen sentir con creces en los muros –de concreto y simbólicos- de sociedades cada vez más atrincheradas en frágiles y superfluas "políticas de seguridad". Y cuya amplitud no solo compete a las fortalezas de los "barrios privados" sino también a las fronteras que hoy –vigilancia mediante- segregan a las instituciones judías de las no judías y a las comunidades islámicas –vistas como un todo homogéneo y síntesis de la "amenaza"- del resto de la sociedad.

¹⁵ Paul Virilio (1997) en su libro *"Cybermundo: la política de lo peor"* señala que el desarrollo de las nuevas TICs si bien fue de carácter cuantitativo tuvo consecuencias cualitativas en el nuevo orden mundial dado que la tecnología es ante todo una manera de "hacer política" centrada fundamentalmente en la violencia y no en la "unión fraterna del mundo", como sostienen sus defensores. Es por eso que Alcida Ramos (1996) señala con razón que si hay algo que caracteriza a la "globalización" no es tanto su proyecto –llevado adelante por 2000 años de cristianismo- sino la "celeridad" que adquieren los fenómenos de hoy, celeridad que le da un sello particular, inédito y específico.

¹⁶ Así denominó el Diario Clarín a los atentados (21/03/03).

Esta relativamente "novedosa" situación para la Argentina puede percibirse con claridad a nivel mundial a partir de la década de los 80 donde una serie de calificaciones desconcertantes, entremezcladas y, sobre todo, peyorativas comienzan a circular por los medios de comunicación, los discursos políticos y la sociedad civil. La "diferencia étnica y religiosa" comienza a ser un "problema", un conflicto que asociando lo desconocido a lo conocido asimila sin más el término *fundamentalismo* al de *integrismo*, ambos como catalizadores del *extremismo religioso* y del *terrorismo mundial*. Aún cuando esta tendencia toma relevancia en el ámbito de nuestra sociedad a partir de los atentados aludidos, su origen está vinculado al ámbito internacional y se remonta a la repercusión de la revolución emprendida por el Ayatollah Komeini en Irán y tiene, como evocación más reciente, el atentado a las torres gemelas del 11 de diciembre del 2002 en Nueva York donde el "peligro islámico" tomó la forma de prácticas xenofóbicas y de persecución a todo ciudadano cuyos diacríticos identitarios rememoraran algún tipo de vínculo con la cultura árabe, discriminación a la cual no ha sido ajena ni siquiera la propia Universidad de Buenos Aires¹⁷.

En unos y otros sucesos, una religión milenaria como lo es el islamismo y cuyas comunidades llevan más de un siglo en nuestro país, quedó reducida al estigma de un extremismo bárbaro y oscurantista que –vista desde los parámetros occidentales– parecía sostenerse sobre el fundamento de una especie de "retorno a la tradición" contraria a la

¹⁷ En la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la UBA discriminaron a Hamurabi Noufour, Profesor titular de la Cátedra de Arte Islámico y Mudéjar, lo que motivó la denuncia del mismo debido a que la FADU tenía previsto modificar su currícula de materias electivas eliminando la cátedra de Arte Islámico y Mudéjar por considerarla "*aunque culturalmente interesante, no pertinente con el programa oficial y el perfil de profesional arquitecto que se deseaba*" porque no respondía a la "*lógica establecida por la linealidad occidental de nuestra identidad, como lo podía ser 'Grecia'*". Ver denuncia del Arquitecto Hamurabi Noufour, FADU/UBA Legajo 93.910. Existen otros casos igualmente relevantes de ciudadanos de ascendencia iraquí que, a pesar de ser ciudadanos argentinos, son una y otra vez atropellados por parte de las autoridades locales.

modernidad civilizada y occidental, prácticas regresivas propias de sociedades atrasadas y negadas al "inevitable" progreso y desarrollo mundial.

Sin embargo, conviene ajustar los términos al contexto social de donde surgen. Así, mientras que *integrismo* surge en un contexto de embate entre corrientes religiosas internas a la iglesia católica romana en los países latinos de la Europa del Siglo XIX y comienzos del XX; el término *fundamentalismo* –nacido más o menos en la misma época– surge como corriente disidente dentro del protestantismo anglosajón. Según Pierucci (1991) es a partir de los acontecimientos de 1979 en Irán donde analógicamente ambos términos pasan a designar fenómenos situados en cualquier zona geográfica y cultural del planeta volviéndose intercambiables el uno por el otro.

La perplejidad occidental queda consignada bajo una única certeza: el hecho de que el *Otro* religioso arremetía contra todos los presagios del Occidente moderno cuyo modelo cultural se mantuvo –declaradamente o no– dentro de un horizonte cristiano, para el caso de Argentina, identificada a un prototipo cultural católico. Es por eso que entiendo que detrás de se proyecto, se esconde el viejo paradigma evolucionista "laico" forjado a lo largo del Siglo XIX que presupone a la razón como culminación de la historia de la humanidad y a la religión como un resabio malogrado y de "poca monta" que poco a poco sería finalmente desplazado.

La tendencia hacia la secularización no nos exime entonces de reflexionar acerca de su impronta particular en cada espacio sociocultural como del fuerte etnocentrismo que pesa en las interpretaciones apuradas sobre los nuevos movimientos religiosos, interpretaciones que además de tener consecuencias críticas sobre la vida de las personas, vistas desde el escenario político internacional actual –en el que las polí-

ticas maniqueas del Presidente de los Estados Unidos George Bush toman la delantera- resultan, tanto o más vigentes que a lo largo de la década de los 80 cuando la emergencia de los "nuevos movimientos religiosos" y especialmente, la presencia evangélica, ya no podía ser hecha a un lado.

Su triste "actualidad" se debe a la vigencia que aún en los inicios del Siglo XXI sigue profetizando la "cruzada de la razón" y equiparando la fe a lo irracional al explicar la evolución humana en términos de modelos dicotómicos que pese a su vieja prosapia cristiana, siguen teniendo una fuerza inusitada en las taxonomías políticas de la realidad, una mera ficción filosófica que corona a Prometeo como el verdadero héroe de la gesta histórica, enfrentando las taxonomías científicas a otras cosmologías cuya "veracidad" esta ahora en cuestión.

Aún cuando estos "efectos no deseados" de la globalización se hacen sentir con ciernes, también es cierto que en su arena se ha venido gestando un nuevo espacio "transnacional" que se esgrime por sobre los estados nación, involucrando diversos actores con metas no siempre semejantes y orientados hacia distintas dimensiones de lo social. Sus implicancias son pues, tanto de orden económico como político y cultural, reconfigurando esos "mundos locales" cuya complejidad deviene del entramado de diversos órdenes y niveles explicativos (Marcus en Briones *et al*, 1991). Esos "otros mundos locales" no son entonces una consecuencia no deseada de la globalización anclada en mundos dispersos; se conforman en ese nuevo orden político y cultural que inhibe pero también promueve la emergencia de nuevos sujetos sociales cuyas dinámicas se inscriben en ese juego especular que es la identidad y en las diversas condiciones que la interceptan y modifican. Es por eso que Pacce (1995) afirma que uno de los "talones de Aquiles" de las teorías de la secularización desde la perspectiva de la globalización, es el hecho de que éstas constituyen un punto de vista occidental u occi-

dentalizante, en el sentido de que, a la hora de dar cuenta de la reanudación actual de movimientos colectivos que invierten en la identidad religiosa, subrayan su carácter en los términos de "anacronismos históricos" o "anomalías sociales". Por otra parte, aún cuando las condiciones modernas sientan las bases para la secularización no solo ocurre que no necesariamente erosionan la religión; incluso esas mismas condiciones de la modernidad son las que pueden favorecerla. Es por eso también que para un etnólogo de la relación entre política y religión como Gellner –cuya simpatía hacia el Islam es bastante relativa– señala que el caso islámico ilustra acabadamente cómo es posible organizar una economía moderna provista de los principios tecnológicos, educativos y organizativos combinándola con una convicción religiosa profundamente arraigada. Y es por ello también que son las masas urbanas y sobre todo, los jóvenes intelectuales que se enrolan en la Jihad islámica o "guerra santa", convencidos de que su militancia político religiosa supone justamente desembarazarse del Islam tradicional a los fines de realizar su propio proyecto de modernidad.

Pero si el análisis detenido de la "efervescencia actual del islamismo" cuestiona la congruencia modernización / secularización al tiempo que requiere analizar la identidad religiosa no ya como una "mera vuelta a la tradición"; del otro lado del planeta, el auge de los denominados NMR tampoco constituyen un ejemplo de "sincretismos" desafortunados de dudosa raigambre religiosa.

En América Latina, la sostenida presencia de los grupos cristianos protestantes genéricamente conocidos como "evangélicos" no solo no constituyen un grupo homogéneo ni tampoco resultan de una especie de traición al destino civilizatorio de la nación. Son más bien la resultante de una serie de factores que coadyuvan a la religiosidad capitalizando y redimensionando aspectos del cristianismo tan "novedosos" como "tradicionales", articulando una fuerte emocionalidad con valores polí-

nuevas maneras de buscar -en ese "mundo de gelatina" sobre el que estamos parados-, la certeza necesaria para recuperar en el plano individual la dignidad perdida y, en el plano de lo social, la legitimidad erosionada por la política.

De ahí que hoy día en el ámbito del MERCOSUR, las religiones ya no son reducibles a 'fronteras' delimitadas por las tradiciones religiosas establecidas en un mundo donde la correspondencia entre cultura, identidad y territorio, ha perdido sentido. Es por eso que religiones tradicionalmente étnicas -- como las afrobrasileñas-- parecen tornarse en alguna medida universalistas y expansionistas --como la difusión de los cultos afro brasileños en Argentina lo demuestra-- y religiones tradicionalmente salvacionistas -como las cristianas- adquieren contornos nacionales acentuando sus diferencias con las extranjeras --como en el caso de las iglesias evangélicas pentecostales- formalizando colectivos de participación política, inéditos en la historia del evangelismo.

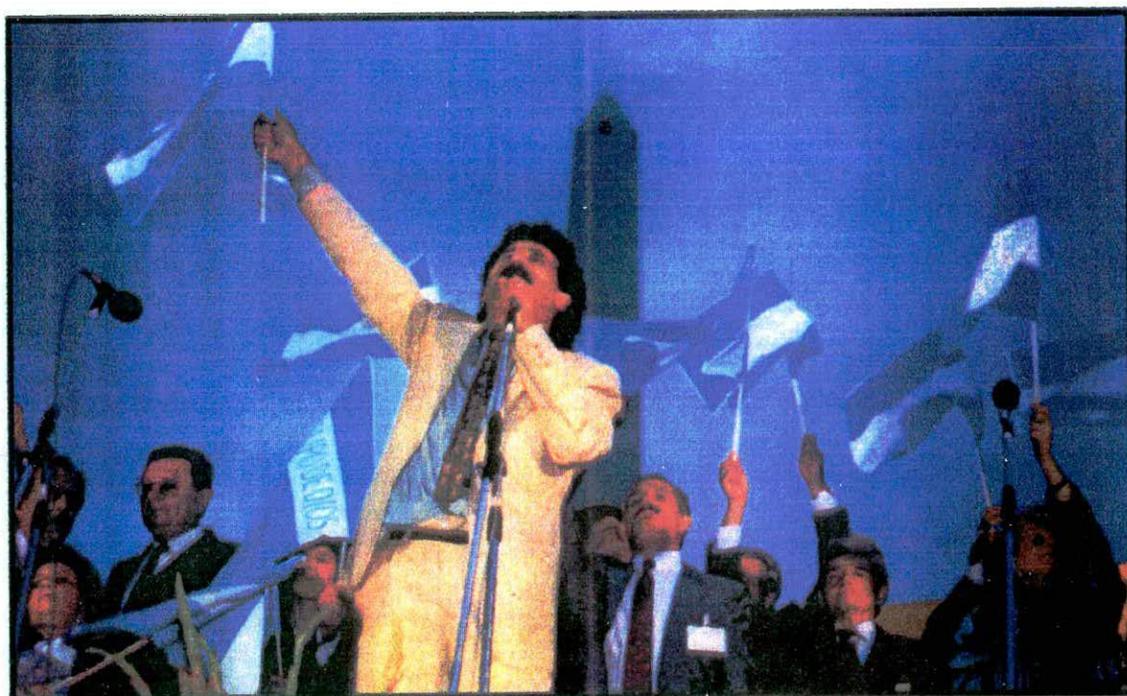


Ilustración 1 El Pastor Giménez en el Obelisco 1992

ticos, éticos y estéticos predominantes en la sociedad. La valoración del "éxito" apoyada en la parábola bíblica de los "talentos", como la preconizada por el Pastor Gimenez, la utilización de espacios públicos como lugares de culto, la re-utilización de melodías populares con letras cristianas e incluso --como señalara el Pastor Claudio Freizon de la Iglesia "Rey de Reyes"¹⁸— *"el reciclaje de personas por el poder de la fe"*, constituyen nuevas maneras de editar una identidad religiosa que --tal como la Reforma Protestante de Lutero en su momento¹⁹— se niega a inscribirse en el terreno de la hegemonía religiosa local del catolicismo.

Es por eso también, que el surgimiento de los denominados NMR y la importancia que en América Latina tienen los grupos pentecostales constituyen parte de un proceso en el que la globalización dilige nuevas formas de construir lo propio que poco le debe a "consignas extranjerizantes" destinadas a capitalizar el "opio de los pueblos" y más a

¹⁸ La Iglesia del Reverendo Claudio Freizon nació en febrero de 1986 en Buenos Aires, en pleno barrio de Belgrano. Junto a su esposa Betty Freidzon, realizó su primera campaña de evangelización en la plaza Noruega y según sus propios datos, hoy cuenta con más de trece mil miembros que se congregan en el templo de la calle Moldes 2060 de la Ciudad de Buenos Aires. El pastor Claudio Freizon nació en Buenos Aires, Argentina, el 19 de septiembre de 1955. Está casado con Betty Freidzon y tiene tres hijos: Daniela (23), Sebastián (22) y Ezequiel (17). Comenzó a estudiar Ingeniería en la Universidad de Buenos Aires, luego decidió a ser pastor se graduó en el Instituto Bíblico Río de la Plata, de las "Asambleas de Dios" en 1977 y realizó estudios de posgrado en el "Instituto de Superación Ministerial de las Asambleas de Dios" (ISUM) del que obtuvo su Diploma de Teología. Completó el grado de doctorado en Filosofía Teológica (PhD) en la "Vision International University" – USA para finalmente abrir su propia iglesia en Buenos Aires. El ministerio del Pastor Claudio Freidzon se caracteriza por las "manifestaciones poderosas del Espíritu Santo" a través de señales y milagros, el emocionalismo de los cultos centrados en su figura y su perfil está orientado hacia las clases medias. De riguroso traje, su persona y ministerio trascendió desde el ámbito local hacia el internacional, participando en grandes cruzadas y conferencias en distintos países y continentes.

¹⁹ La Reforma de Lutero que data del Siglo XVI se hizo sentir en la cristiandad ya en la Alta Edad Media. Lutero, Zwinglio y Calvino se centraron en realizar una reforma doctrinaria centrada en el nominalismo que buscaba la salvación del hombre por sus méritos, cuestionando al Dios juez de la "justicia punitiva" en virtud de "un Dios Padre que se comunica con sus hijos". Las intenciones de Lutero, se centraron básicamente contra el sistema de "venta de indulgencias" por parte de la Iglesia que permitía la salvación a algunos y condenaba al pueblo a la remisión plenaria.

De ahí que el recurso a la nacionalidad sea un tipo de discursiva recurrente en el mensaje de Gimenez, algo que sugiere el grado de alcance de la conformación de lazos comunitarios entre los evangélicos quienes, a lo largo de la década de los 90, conformaron un movimiento político social de envergadura, con el objetivo de conseguir representatividad política y reconocimiento en el ámbito jurídico. De ahí también, que lejos del sentido común, los pastores evangélicos locales como Héctor Gimenez, suelen arengar acerca de la "patria" y que durante los cultos, el recurso a los símbolos nacionales, interpretado en clave evangélica, sea una y otra vez invocado homologando la pertenencia religiosa a la ciudadanía política.

En efecto, el crecimiento del movimiento pentecostal a lo largo de los años `80, le ha valido una diferenciación contundente, respecto de los primeros grupos pentecostales que se insertaron en América Latina, bajo el rótulo de "neopentecostales" o "pentecostalismo autónomo". Centrados en el ideario de que "Jesucristo Sana, Prospera, Libera de los Demonios y Vuelve como Rey", los "neopentecostales" se distinguen por el particular carisma de sus líderes e iglesias y el uso intensivo de los medios de comunicación masiva para la difusión y crecimiento de las iglesias. Tales prácticas, se anudan a ese complejo de creencias regido por una especie de "ética práctica" que, a diferencia de los primeros contingentes pentecostales, asume la "prosperidad material" y la "conquista de territorios dominados por espíritus malignos", como parte del ideal cristiano.

Pero el crecimiento del evangelismo pentecostal en su versión carismática, debe verse también como parte de un crecimiento mayor de "nuevas alternativas religiosas" que –según los segmentos sociales de que se trate, involucran desde el movimiento de la Nueva Era -cuyo ideario se centra en la sacralización de la naturaleza y la reivindicación de la espiritualidad oriental concebida como imagen invertida de occi-

dente y que reúne una multiplicidad de terapias por la que circulan buena parte de habitantes urbanos occidentales (Carrozi, 2000)-, hasta pequeñas iglesias pentecostales del Conurbano bonaerense que convocan a sectores populares y de muy bajos ingresos.

Como el MOAP, la Iglesia Rey de Reyes del Reverendo Freizon y la IURD, cuyas diferencias con las anteriores les ha otorgado una singularidad propia genéricamente expresada por el término "neopentecostalismo" refiere, por tanto, a las iglesias protestantes pentecostales surgidas con posterioridad a la década de los 50, y cuyo ideario religioso ya no se centraría en la separación radical del mundo, como ocurría con los primeros pentecostales, sino en su inmersión en él.

De ahí que la "versión local de la Guerra Santa", la Doctrina de la Guerra Espiritual, surja a partir de los '80 como una manera efectiva de encauzar el conversionismo religioso. A su vez, esta última característica –cuyo trasfondo no es otro que un mensaje milenarista *aggiornado* (Spadafora, 1994a)- que promueve la inversión de la realidad a través de la salvación terrena de creyentes, lejos de propugnar la separación del mundo, llama a la intervención activa en una sociedad, a la que como cristianos, deben trocar y donde el carisma personal -ya de sus líderes –caso de las iglesias argentinas como el MOAP- ya de las instituciones –caso de la IURD- constituye un elemento central de su organización, su dinámica de crecimiento y su capacidad de expansión y adaptación en un contexto de crisis social, que aludiendo a un trasfondo histórico cultural en el que tradición cultural y política, tienen mucho que ver.

Entiendo que la situación de crisis social que solventara la expansión del neopentecostalismo, sin embargo, no refiere a un punto de llegada previsible a partir de situaciones explosivas vinculadas exclusivamente a determinantes de tipo socioeconómicos. Constituye antes bien,

el resultado de esa situación de privación relativa a la que nos venimos refiriendo que, en la Argentina de los 80 –hiperinflación mediante- y más específicamente, a lo largo de la década de los 90, provocó el retiro del papel de estado como garante de los derechos ciudadanos; y tuvo como una de entre tantas de sus consecuencias, la fragmentación de una sociedad otrora articulada sobre valores fundantes como el trabajo y la promoción social.

A nivel de la sociedad civil, ello produjo un fuerte descreimiento en las instituciones que brindaran protección económica y social, factores que --aún cuando no determinan directamente las condiciones sociales-- convergen para definir un sentimiento generalizado de inseguridad económica, política, social y cultural. Es dentro de este contexto (con sus múltiples y complejas relaciones políticas, sociales, económicas y culturales) que debe situarse el "auge del neopentecostalismo en nuestro país, ponderando en su análisis el peso explicativo de los factores endógenos --relación con la rica tradición religiosa latinoamericana y con la historia política argentina-- sobre los exógenos que, desde el plano sociopolítico pretenden construir y explicar la emergencia de los nuevos grupos religiosos ya a partir de teorías conspiracionistas (que entienden a los grupos religiosos como formas de dominación ejercida por los países centrales), ya de teorías psicologistas (que parten de su consideración en términos de patologías); argumentaciones deficientes a la hora de explicar el "éxito" sociocultural del neopentecostalismo en nuestra sociedad, algo de lo que no estamos eximidos, ni siquiera los propios etnógrafos. El próximo punto²⁰ se centra en el análisis crítico de

²⁰ El siguiente apartado surgió a raíz de la reflexión promovida en el ámbito del Seminario de Doctorado "Los cuerpos de la etnografía: sujetos, lugares y prácticas" dictado por el profesor Pablo Wright en el ámbito de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires en el segundo cuatrimestre del 2000. De allí surgió una primera versión de este acápite en forma de trabajo del seminario denominado "*Una luz en la oscuridad. Del Pastor Giménez a la Antropología*" que luego fue publicado en el número 4 de Campos – Revista de Antropología Social de la Universidad Federal de Pa-

la práctica etnográfica en base a dos cuestiones claves. En primer lugar, la relación dialéctica que existe entre los "lugares" donde trabajamos y la clase de sujetos que dicha práctica produce y, en segundo lugar, la idea de que la economía política del conocimiento, supone condicionamientos estructurales relacionados con la situación geopolítica de cada área en cuestión. Para ello, retomamos parte de los estudios realizados en el marco de la llamada "antropología crítica o reflexiva", la antropología de la experiencia y la antropología posmoderna que, a partir de su propia experiencia de campo, analizan cómo la creación de "lugares" antropológicos constituye una práctica que se encuentra estrechamente vinculada a los procesos concretos de práctica disciplinar espacial y temáticamente localizados.

1.3. La crítica etnográfica: lugares de "campo" y "temas" de investigación

La consideración del campo en tanto lugares antropológicos que son reconocidos como tales en función de un proceso histórico y disciplinar de legitimación, nos lleva a desnaturalizar las "áreas de trabajo" y comprender su vinculación a una lógica de la práctica que desemboca en la acumulación de experiencias cristalizadas en estratos no siempre explícitos y del todo conformados a los que comúnmente nos referimos como "tradiciones antropológicas". Al margen de las posibilidades efectivas de una antropología dialógica cuando de grupos religio-

sos se trata²¹, la crítica etnográfica permite desnaturalizar el proceso de construcción del conocimiento "científico" al enfatizar las condiciones de surgimiento de la antropología, su vínculo a las prácticas coloniales y todo lo que ello acarrea desde el punto de vista de la relación entre *nosotros* y la *otredad*. Siguiendo estos lineamientos, tanto la "elección" del espacio de campo así como el "tema", constituyen elementos críticos en todo proceso de investigación y en el tipo de conocimiento que a la zaga producimos, elementos que sin embargo, deliberadamente o no excluimos sistemáticamente de nuestros resultados.

Como parte del intento de "des-exorcizar" algunos episodios de mi experiencia de trabajo, este acápite explora la situación de campo desde un abordaje abierto a formas de "explicación nativa" involucrando las premoniciones, creencias y sueños que se nos presentaron en etapas previas y a lo largo de nuestro trabajo. Mi intención es poner sobre el tapete la manera en que premoniciones, sueños y presunciones actúan ya de manera consciente ya inconscientemente en el proceso de investigación y que se niegan sistemáticamente desde la lógica racional y científicista que guía el trabajo de campo descuidando las limitaciones en el abordaje de nuestra disciplina hacia lo sagrado.

Como ya mencionamos, en la década de los 80 la problemática sobre "nuevos grupos religiosos" empezaba a tener fuerte repercusión en el ámbito de nuestra sociedad, repercusión relacionada en buena

²¹ En referencia a los desafíos epistemológicos (y políticos) que plantean movimientos religiosos de profunda "efervescencia" como el Islam, Ernest Gellner (1994) señala que la "tradición posmoderna" no parece reparar en las posibilidades efectivas de una "antropología dialógica" en el trabajo de campo con grupos de fe musulmana. Para el autor, esta postura revela el "provincialismo" de los enfoques posmodernos y sus análisis de lo que debería ser la antropología. Paralelamente, señala que la "predilección por el relativismo" y su atención preferente por la idiosincrasia semántica, tienden a subvalorar los aspectos no semánticos de la sociedad y la importantísima y absolutamente extendida asimetría entre el poder cognitivo y económico de la situación mundial.

medida con el crecimiento de los grupos evangélicos neopentecostales. Este crecimiento era, sin embargo, inversamente proporcional al conocimiento de cómo de hecho funcionaban los grupos y menos aún de sus vínculos con el imaginario religioso y político cultural de nuestra sociedad. Así, la "actualidad" de la problemática parecía desplegarse sobre una mediatización de lo que, a la ligera, desde los medios de comunicación se construía como "el problema de las sectas". Se trataba entonces de de (de)construir las explicaciones simplistas que abundaban en los medios de comunicación, tal como las mencionadas explicaciones conspirativistas o las afirmaciones totalizantes que vengo impugnando. En ese contexto, la etnografía se reveló como una manera eficaz de profundizar sobre la mecánica real de funcionamiento de la iglesia del pastor Giménez, su compromiso con otras tradiciones religiosas y las aspiraciones y motivaciones de los creyentes que se acercaban a la iglesia motivando los primeros estudios locales.

En lo teórico, mi análisis sobre el pentecostalismo buscó adecuar las premisas que guiaron los primeros estudios a la dinámica actual de funcionamiento de esta nueva modalidad evangélica, tan relevante en términos cuantitativos como distinta de las iglesias protestantes tradicionales. En efecto, las iglesias neopentecostales parecían retomar y, al mismo tiempo renovar un viejo repertorio religioso en parte heredero del protestantismo, en parte de la religiosidad popular proyectando una particular manera de relación con lo sagrado que no siempre es bien vista por una sociedad y su academia atrapadas, incluso a pesar suyo, en esquemas culturales anclados en un modelo de religiosidad católica y de un racionalismo militante cuyas "anteojeras" limitan la comprensión de otras formas de expresión de lo sagrado.

Este acápite intenta pues dar cuenta de cómo esos horizontes de creencias pueden influir en el trabajo de campo, incluso hasta niveles imperceptibles. En efecto, la fértil bibliografía producida por los trabajos

de la Sociología de la Religión, especialmente las producciones locales y regionales de la última década que me sirvieron de apoyo, no fueron suficientes para enfrentar un repertorio disciplinar y personal en el que la etnología de sociedades amerindias, la antropología simbólica de factura inglesa y francesa tienen en mi formación una fuerte impronta.

Ese *bricolage* entre Sociología y Antropología, entre experiencias de campo tan diversas como el pastor Giménez y los nivacé y –mas recientemente con los chamacoco del Chaco Boreal Paraguayo- son, tal como afirmé en la introducción, lo que me permitió dar un sello etnológico a mi investigación integrando las distintas teorías del liderazgo carismático a las fuentes etnográficas que dan cuenta de su dinámica y estructuración en culturas ágrafas caracterizadas por formas de organización política basadas en los "grandes hombres". Tal abordaje me permitió reflexionar sobre cuestiones más generales al pensar antropológico que hacen a los vínculos entre política y religión y entre formas centralizadas y descentralizadas de organización política y social, tal como desarrollamos en capítulos sucesivos.

En referencia a la razón espacial de la práctica etnográfica, Pablo Wright (1998) sugiere un análisis guiado por dos cuestiones claves. En primer lugar, la relación dialéctica que existe entre los lugares donde trabajamos y la clase de sujetos que dicha práctica produce y, en segundo lugar, la idea de que la economía política del conocimiento supone condicionamientos estructurales relacionados con la situación geopolítica de cada área en cuestión. Retomando parte de los estudios realizados en el marco de la llamada antropología crítica o reflexiva, la antropología de la experiencia y la antropología posmoderna surgidas en el seno de la academia norteamericana y europea, analiza a partir de su propia experiencia de campo cómo la creación de "lugares" antropológicos constituye una práctica que se encuentra estrechamente vinculada tanto a la relación entre centro y periferia como a

los procesos concretos de práctica disciplinar espacial y temáticamente localizados.

La consideración del campo en tanto lugares antropológicos que son reconocidos como tales en función de un proceso histórico y disciplinar de legitimación nos lleva a desnaturalizar las "áreas de trabajo" y comprender su vinculación a una lógica de la práctica que desemboca en la acumulación de experiencias cristalizadas en estratos no siempre explícitos y del todo conformados a los que comúnmente nos referimos como "tradiciones" antropológicas (Wright, 1994 a y b; 1998). Esta aproximación se encuentra alineada a los análisis de Fabian (1983) y Geertz (1983) que, con diferencias, abordan el carácter problemático de nociones como *distancia*, *sitio* y *otredad* en tanto conceptos constitutivos de nuestra disciplina que otorgan fundamento y legitimidad a la práctica etnográfica y terminan por sacralizar al etnógrafo como el "traductor autorizado". Fabian (1983), por ejemplo, plantea cómo la antropología en la construcción de su "objeto de estudio" realiza un desplazamiento temporal de profundas consecuencias epistemológicas. Para Fabian (1983) el proceso de alterización o construcción del *Otro* define a una práctica disciplinar cuyo punto de partida es el encuentro intercultural (Siffredi, 2002; 2004).

Los trabajos precursores de Geertz (1983) acerca del "punto de vista del nativo" y más tarde los desarrollos de sus principales discípulos - Clifford y Marcus (1986)- apuntan básicamente a profundizar la crítica etnográfica entendiendo que el campo puede ser analizado como un texto y la antropología como un tipo de discurso literario destinado a consagrar la legitimidad del investigador por sobre la pluralidad de voces que de hecho conforman e intervienen en eso que la disciplina ha naturalizado como "trabajo etnográfico". Concomitantemente, la crítica etnográfica permite analizar críticamente el proceso de construc-

ción del conocimiento que, al involucrar a la literatura y las humanidades, se torna una "opción política" (Garma Navarro, 1991).

En síntesis, estas perspectivas, tienen el mérito de enfatizar las condiciones de surgimiento de la antropología, su vínculo con las prácticas coloniales y todo lo que ello acarrea desde el punto de vista de la relación entre Occidente y la *otredad* en la labor cotidiana del etnógrafo. Así, por ejemplo, buscan desenmascarar cuanto categorías como "indio" o "paganismo" tienen de *constructo* histórico, esto es, como fruto de un contexto de relaciones asimétricas entre *nosotros* y la *alteridad* que a lo largo de la práctica etnográfica apuntan a legitimar un género discursivo (el del etnógrafo) por sobre los demás (el de los nativos). Es por ello que, tanto la elección del "espacio de campo" así como del "tema de investigación" constituyen elementos sumamente críticos en todo proceso de investigación y en el tipo de conocimiento que a la zaga producimos. Elementos que sin embargo -deliberadamente o no- excluimos de nuestros resultados.

Como parte del intento de "des-exorcizar" algunos episodios de nuestra propia experiencia de trabajo este acápite propone explorar la situación de campo desde un abordaje abierto a formas de "explicación nativa" en su intento de dar sentido a la propia existencia. Es por eso que analizamos la experiencia de campo como un "laboratorio" donde las premoniciones, creencias y sueños que se nos presentaron durante nuestro trabajo, permiten comprender por qué excluimos ciertas prácticas centrales a la perspectiva de los creyentes. Tengo la convicción de que invertir la lógica explicativa de la experiencia subjetiva y recuperar parte de la "teoría evangélica" de las creencias -a partir de la autobiografía paradigmática del pastor Héctor Anibal Giménez- constituye un saludable ejercicio a la hora de recapitular mi propia relación con el campo desde una perspectiva crítica.

De ahí que el recurso a la nacionalidad sea un tipo de discursiva recurrente en el mensaje de Gimenez, algo que sugiere el grado de alcance de la conformación de lazos comunitarios entre los evangélicos quienes, a lo largo de la década de los 90, conformaron un movimiento político social de envergadura, con el objetivo de conseguir representatividad política y reconocimiento en el ámbito jurídico. De ahí también, que lejos del sentido común, los pastores evangélicos locales como Héctor Gimenez, suelen arengar acerca de la "patria" y que durante los cultos, el recurso a los símbolos nacionales, interpretado en clave evangélica, sea una y otra vez invocado homologando la pertenencia religiosa a la ciudadanía política.

En efecto, el crecimiento del movimiento pentecostal a lo largo de los años `80, le ha valido una diferenciación contundente, respecto de los primeros grupos pentecostales que se insertaron en América Latina, bajo el rótulo de "neopentecostales" o "pentecostalismo autónomo". Centrados en el ideario de que "Jesucristo Sana, Prospera, Libera de los Demonios y Vuelve como Rey", los "neopentecostales" se distinguen por el particular carisma de sus líderes e iglesias y el uso intensivo de los medios de comunicación masiva para la difusión y crecimiento de las iglesias. Tales prácticas, se anudan a ese complejo de creencias regido por una especie de "ética práctica" que, a diferencia de los primeros contingentes pentecostales, asume la "prosperidad material" y la "conquista de territorios dominados por espíritus malignos", como parte del ideal cristiano.

Pero el crecimiento del evangelismo pentecostal en su versión carismática, debe verse también como parte de un crecimiento mayor de "nuevas alternativas religiosas" que –según los segmentos sociales de que se trate, involucran desde el movimiento de la Nueva Era -cuyo ideario se centra en la sacralización de la naturaleza y la reivindicación de la espiritualidad oriental concebida como imagen invertida de occi-

dente y que reúne una multiplicidad de terapias por la que circulan buena parte de habitantes urbanos occidentales (Carrozi, 2000)-, hasta pequeñas iglesias pentecostales del Conurbano bonaerense que convocan a sectores populares y de muy bajos ingresos.

Como el MOAP, la Iglesia Rey de Reyes del Reverendo Freizon y la IURD, cuyas diferencias con las anteriores les ha otorgado una singularidad propia genéricamente expresada por el término "neopentecostalismo" refiere, por tanto, a las iglesias protestantes pentecostales surgidas con posterioridad a la década de los 50, y cuyo ideario religioso ya no se centraría en la separación radical del mundo, como ocurría con los primeros pentecostales, sino en su inmersión en él.

De ahí que la "versión local de la Guerra Santa", la Doctrina de la Guerra Espiritual, surja a partir de los '80 como una manera efectiva de encauzar el conversionismo religioso. A su vez, esta última característica –cuyo trasfondo no es otro que un mensaje milenarista *aggiornado* (Spadafora, 1994a)- que promueve la inversión de la realidad a través de la salvación terrena de creyentes, lejos de propugnar la separación del mundo, llama a la intervención activa en una sociedad, a la que como cristianos, deben trocar y donde el carisma personal -ya de sus líderes –caso de las iglesias argentinas como el MOAP- ya de las instituciones –caso de la IURD- constituye un elemento central de su organización, su dinámica de crecimiento y su capacidad de expansión y adaptación en un contexto de crisis social, que aludiendo a un trasfondo histórico cultural en el que tradición cultural y política, tienen mucho que ver.

Entiendo que la situación de crisis social que solventara la expansión del neopentecostalismo, sin embargo, no refiere a un punto de llegada previsible a partir de situaciones explosivas vinculadas exclusivamente a determinantes de tipo socioeconómicos. Constituye antes bien,

el resultado de esa situación de privación relativa a la que nos venimos refiriendo que, en la Argentina de los 80 –hiperinflación mediante- y más específicamente, a lo largo de la década de los 90, provocó el retiro del papel de estado como garante de los derechos ciudadanos; y tuvo como una de entre tantas de sus consecuencias, la fragmentación de una sociedad otrora articulada sobre valores fundantes como el trabajo y la promoción social.

A nivel de la sociedad civil, ello produjo un fuerte descreimiento en las instituciones que brindaran protección económica y social, factores que --aún cuando no determinan directamente las condiciones sociales-- convergen para definir un sentimiento generalizado de inseguridad económica, política, social y cultural. Es dentro de este contexto (con sus múltiples y complejas relaciones políticas, sociales, económicas y culturales) que debe situarse el "auge del neopentecostalismo en nuestro país, ponderando en su análisis el peso explicativo de los factores endógenos --relación con la rica tradición religiosa latinoamericana y con la historia política argentina-- sobre los exógenos que, desde el plano sociopolítico pretenden construir y explicar la emergencia de los nuevos grupos religiosos ya a partir de teorías conspiracionistas (que entienden a los grupos religiosos como formas de dominación ejercida por los países centrales), ya de teorías psicologistas (que parta de su consideración en términos de patologías); argumentaciones deficientes a la hora de explicar el "éxito" sociocultural del neopentecostalismo en nuestra sociedad, algo de lo que no estamos eximidos, ni siquiera los propios etnógrafos. El próximo punto²⁰ se centra en el análisis crítico de

²⁰ El siguiente apartado surgió a raíz de la reflexión promovida en el ámbito del Seminario de Doctorado "Los cuerpos de la etnografía: sujetos, lugares y prácticas" dictado por el profesor Pablo Wright en el ámbito de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires en el segundo cuatrimestre del 2000. De allí surgió una primera versión de este acápite en forma de trabajo del seminario denominado "*Una luz en la oscuridad. Del Pastor Giménez a la Antropología*" que luego fue publicado en el número 4 de Campos – Revista de Antropología Social de la Universidad Federal de Pa-

la práctica etnográfica en base a dos cuestiones claves. En primer lugar, la relación dialéctica que existe entre los "lugares" donde trabajamos y la clase de sujetos que dicha práctica produce y, en segundo lugar, la idea de que la economía política del conocimiento, supone condicionamientos estructurales relacionados con la situación geopolítica de cada área en cuestión. Para ello, retomamos parte de los estudios realizados en el marco de la llamada "antropología crítica o reflexiva", la antropología de la experiencia y la antropología posmoderna que, a partir de su propia experiencia de campo, analizan cómo la creación de "lugares" antropológicos constituye una práctica que se encuentra estrechamente vinculada a los procesos concretos de práctica disciplinar espacial y temáticamente localizados.

1.3. La crítica etnográfica: lugares de "campo" y "temas" de investigación

La consideración del campo en tanto lugares antropológicos que son reconocidos como tales en función de un proceso histórico y disciplinar de legitimación, nos lleva a desnaturalizar las "áreas de trabajo" y comprender su vinculación a una lógica de la práctica que desemboca en la acumulación de experiencias cristalizadas en estratos no siempre explícitos y del todo conformados a los que comúnmente nos referimos como "tradiciones antropológicas". Al margen de las posibilidades efectivas de una antropología dialógica cuando de grupos religio-

sos se trata²¹, la crítica etnográfica permite desnaturalizar el proceso de construcción del conocimiento "científico" al enfatizar las condiciones de surgimiento de la antropología, su vínculo a las prácticas coloniales y todo lo que ello acarrea desde el punto de vista de la relación entre *nosotros* y la *otredad*. Siguiendo estos lineamientos, tanto la "elección" del espacio de campo así como el "tema", constituyen elementos críticos en todo proceso de investigación y en el tipo de conocimiento que a la zaga producimos, elementos que sin embargo, deliberadamente o no excluimos sistemáticamente de nuestros resultados.

Como parte del intento de "des-exorcizar" algunos episodios de mi experiencia de trabajo, este acápite explora la situación de campo desde un abordaje abierto a formas de "explicación nativa" involucrando las premoniciones, creencias y sueños que se nos presentaron en etapas previas y a lo largo de nuestro trabajo. Mi intención es poner sobre el tapete la manera en que premoniciones, sueños y presunciones actúan ya de manera consciente ya inconscientemente en el proceso de investigación y que se niegan sistemáticamente desde la lógica racional y científicista que guía el trabajo de campo descuidando las limitaciones en el abordaje de nuestra disciplina hacia lo sagrado.

Como ya mencionamos, en la década de los 80 la problemática sobre "nuevos grupos religiosos" empezaba a tener fuerte repercusión en el ámbito de nuestra sociedad, repercusión relacionada en buena

²¹ En referencia a los desafíos epistemológicos (y políticos) que plantean movimientos religiosos de profunda "efervescencia" como el Islam, Ernest Gellner (1994) señala que la "tradición posmoderna" no parece reparar en las posibilidades efectivas de una "antropología dialógica" en el trabajo de campo con grupos de fe musulmana. Para el autor, esta postura revela el "provincialismo" de los enfoques posmodernos y sus análisis de lo que debería ser la antropología. Paralelamente, señala que la "predilección por el relativismo" y su atención preferente por la idiosincrasia semántica, tienden a subvalorar los aspectos no semánticos de la sociedad y la importantísima y absolutamente extendida asimetría entre el poder cognitivo y económico de la situación mundial.

medida con el crecimiento de los grupos evangélicos neopentecostales. Este crecimiento era, sin embargo, inversamente proporcional al conocimiento de cómo de hecho funcionaban los grupos y menos aún de sus vínculos con el imaginario religioso y político cultural de nuestra sociedad. Así, la "actualidad" de la problemática parecía desplegarse sobre una mediatización de lo que, a la ligera, desde los medios de comunicación se construía como "el problema de las sectas". Se trataba entonces de (de)construir las explicaciones simplistas que abundaban en los medios de comunicación, tal como las mencionadas explicaciones conspirativistas o las afirmaciones totalizantes que vengo impugnando. En ese contexto, la etnografía se reveló como una manera eficaz de profundizar sobre la mecánica real de funcionamiento de la iglesia del pastor Giménez, su compromiso con otras tradiciones religiosas y las aspiraciones y motivaciones de los creyentes que se acercaban a la iglesia motivando los primeros estudios locales.

En lo teórico, mi análisis sobre el pentecostalismo buscó adecuar las premisas que guiaron los primeros estudios a la dinámica actual de funcionamiento de esta nueva modalidad evangélica, tan relevante en términos cuantitativos como distinta de las iglesias protestantes tradicionales. En efecto, las iglesias neopentecostales parecían retomar y, al mismo tiempo renovar un viejo repertorio religioso en parte heredero del protestantismo, en parte de la religiosidad popular proyectando una particular manera de relación con lo sagrado que no siempre es bien vista por una sociedad y su academia atrapadas, incluso a pesar suyo, en esquemas culturales anclados en un modelo de religiosidad católica y de un racionalismo militante cuyas "anteojeras" limitan la comprensión de otras formas de expresión de lo sagrado.

Este acápite intenta pues dar cuenta de cómo esos horizontes de creencias pueden influir en el trabajo de campo, incluso hasta niveles imperceptibles. En efecto, la fértil bibliografía producida por los trabajos

de la Sociología de la Religión, especialmente las producciones locales y regionales de la última década que me sirvieron de apoyo, no fueron suficientes para enfrentar un repertorio disciplinar y personal en el que la etnología de sociedades amerindias, la antropología simbólica de factura inglesa y francesa tienen en mi formación una fuerte impronta.

Ese *bricolage* entre Sociología y Antropología, entre experiencias de campo tan diversas como el pastor Giménez y los nivacle y –mas recientemente con los chamacoco del Chaco Boreal Paraguayo- son, tal como afirmé en la introducción, lo que me permitió dar un sello etnológico a mi investigación integrando las distintas teorías del liderazgo carismático a las fuentes etnográficas que dan cuenta de su dinámica y estructuración en culturas ágrafas caracterizadas por formas de organización política basadas en los "grandes hombres". Tal abordaje me permitió reflexionar sobre cuestiones más generales al pensar antropológico que hacen a los vínculos entre política y religión y entre formas centralizadas y descentralizadas de organización política y social, tal como desarrollamos en capítulos sucesivos.

En referencia a la razón espacial de la práctica etnográfica, Pablo Wright (1998) sugiere un análisis guiado por dos cuestiones claves. En primer lugar, la relación dialéctica que existe entre los lugares donde trabajamos y la clase de sujetos que dicha práctica produce y, en segundo lugar, la idea de que la economía política del conocimiento supone condicionamientos estructurales relacionados con la situación geopolítica de cada área en cuestión. Retomando parte de los estudios realizados en el marco de la llamada antropología crítica o reflexiva, la antropología de la experiencia y la antropología posmoderna surgidas en el seno de la academia norteamericana y europea, analiza a partir de su propia experiencia de campo cómo la creación de "lugares" antropológicos constituye una práctica que se encuentra estrechamente vinculada tanto a la relación entre centro y periferia como a

los procesos concretos de práctica disciplinar espacial y temáticamente localizados.

La consideración del campo en tanto lugares antropológicos que son reconocidos como tales en función de un proceso histórico y disciplinar de legitimación nos lleva a desnaturalizar las "áreas de trabajo" y comprender su vinculación a una lógica de la práctica que desemboca en la acumulación de experiencias cristalizadas en estratos no siempre explícitos y del todo conformados a los que comúnmente nos referimos como "tradiciones" antropológicas (Wright, 1994 a y b; 1998). Esta aproximación se encuentra alineada a los análisis de Fabian (1983) y Geertz (1983) que, con diferencias, abordan el carácter problemático de nociones como *distancia*, *sitio* y *otredad* en tanto conceptos constitutivos de nuestra disciplina que otorgan fundamento y legitimidad a la práctica etnográfica y terminan por sacralizar al etnógrafo como el "traductor autorizado". Fabian (1983), por ejemplo, plantea cómo la antropología en la construcción de su "objeto de estudio" realiza un desplazamiento temporal de profundas consecuencias epistemológicas. Para Fabian (1983) el proceso de alterización o construcción del *Otro* define a una práctica disciplinar cuyo punto de partida es el encuentro intercultural (Siffredi, 2002; 2004).

Los trabajos precursores de Geertz (1983) acerca del "punto de vista del nativo" y más tarde los desarrollos de sus principales discípulos - Clifford y Marcus (1986)- apuntan básicamente a profundizar la crítica etnográfica entendiendo que el campo puede ser analizado como un texto y la antropología como un tipo de discurso literario destinado a consagrar la legitimidad del investigador por sobre la pluralidad de voces que de hecho conforman e intervienen en eso que la disciplina ha naturalizado como "trabajo etnográfico". Concomitantemente, la crítica etnográfica permite analizar críticamente el proceso de construc-

ción del conocimiento que, al involucrar a la literatura y las humanidades, se torna una "opción política" (Garma Navarro, 1991).

En síntesis, estas perspectivas, tienen el mérito de enfatizar las condiciones de surgimiento de la antropología, su vínculo con las prácticas coloniales y todo lo que ello acarrea desde el punto de vista de la relación entre Occidente y la *otredad* en la labor cotidiana del etnógrafo. Así, por ejemplo, buscan desenmascarar cuanto categorías como "indio" o "paganismo" tienen de *constructo* histórico, esto es, como fruto de un contexto de relaciones asimétricas entre *nosotros* y la *alteridad* que a lo largo de la práctica etnográfica apuntan a legitimar un género discursivo (el del etnógrafo) por sobre los demás (el de los nativos). Es por ello que, tanto la elección del "espacio de campo" así como del "tema de investigación" constituyen elementos sumamente críticos en todo proceso de investigación y en el tipo de conocimiento que a la zaga producimos. Elementos que sin embargo -deliberadamente o no- excluimos de nuestros resultados.

Como parte del intento de "des-exorcizar" algunos episodios de nuestra propia experiencia de trabajo este acápite propone explorar la situación de campo desde un abordaje abierto a formas de "explicación nativa" en su intento de dar sentido a la propia existencia. Es por eso que analizamos la experiencia de campo como un "laboratorio" donde las premoniciones, creencias y sueños que se nos presentaron durante nuestro trabajo, permiten comprender por qué excluimos ciertas prácticas centrales a la perspectiva de los creyentes. Tengo la convicción de que invertir la lógica explicativa de la experiencia subjetiva y recuperar parte de la "teoría evangélica" de las creencias -a partir de la autobiografía paradigmática del pastor Héctor Anibal Giménez- constituye un saludable ejercicio a la hora de recapitular mi propia relación con el campo desde una perspectiva crítica.

1.3.1. Primera confesión: "espacios" y "temas"

Es difícil precisar cuando comencé realmente mi trabajo como antropóloga. Mi madre, también antropóloga, se ocupó desde mi más tierna infancia de inculcarme la tarea con una devoción inusitada. Eran los años 70 cuando recorría las Villas de San Francisco Solano acompañándola en sus entrevistas de campo. Tenía 8 años de edad y me había tomado en serio la "observación participante" frente a un mundo marginal que me resultaba más repulsivo que exótico.

Esa experiencia angustiante contrastaba con los objetos y fotos de "tribus primitivas" que lucían en las "vidrieras" de los museos antropológicos, caminos siempre abiertos a la imaginación. Proligamente frecuenté clases magistrales en el Museo Etnográfico registrando el "folklore" y las tradiciones de pueblos siempre distantes, ajenos y detenidos en el tiempo. Recuerdo el respeto que me provocaba las salas del Museo de La Plata o los olores rancios del Museo Etnográfico donde apenas unos pocos estudiantes seguían los pasos de "nuestros padres míticos". En mí, como en cualquier niño, todo era devoción, largas horas me dedicaba a acariciar las preciadas piezas que allí se exhibían con la esperanza siempre de un buen día, finalmente escapar hacia esos "otros lugares".

En 1984 en un clima de efervescencia y algarabía social me inicié en la vida democrática y de estudiante, en una universidad dispuesta a transformarse y transformar la sociedad. Mitos y ritos de sociedades primitivas cedían lugar a los "nuevos problemas de la antropología": "la pobreza" y "el campesinado" remplazaban rápidamente a los "Indios", quienes supuestamente renegarían de su condición renegando del corsé de la identidad étnica para finalmente liberarse desde su "condición de clase". En ese período, el sueño de mi infancia del incansable viajero

y etnógrafo se desvanecía sobre una realidad menos simpática y más atenta a otro tipo de problemáticas que poco a poco se fueron recorriendo como "antropología social" en un intento por diferenciarse de la "etnografía" y la "etnología", ligadas en el contexto local a la dictadura militar. En 1990 me recibía defraudada leyendo "El XVIII Brumario de Luis Bonaparte" de Marx y convencida de que sobre la faz de la tierra arrasada por el capitalismo ya no había un solo "indio" ni lugar donde escapar y que por ende, la labor del etnógrafo no estaba *allí* sino *aquí*.

En esa desazón –inconfesable por aquellas épocas– no percibí que mi situación no era casual en una disciplina donde la redefinición del *lugar* y el *tiempo* eran centrales a su práctica desde su mismísima constitución. Sin embargo, una vez recibida, una mezcla de azar y destino me llevaron a realizar mi primer trabajo de campo en lugares que parecían más cercanos al exotismo de mi infancia que a las formulaciones apocalípticas que se planteaban en la universidad. Mi primer trabajo de campo entre los nivaclé del Chaco Boreal Paraguayo fue ciertamente una experiencia iniciática y existencial que modificó para siempre la vulgar idea de la inexistencia de indígenas y, sobre todo, equilibró mi sentido alterado de la *diferencia*, la *mismidad* y la *otredad* permitiéndome situar, de manera más realista, lo que parecía formar parte más de una florida literatura, que de la situación real en la que se encontraba la humanidad.

Sin embargo, y debido a razones institucionales²² los 90 me plantearon finalmente la encrucijada de decidir si mi investigación iba a centrarse en el *aquí* o en el *allá*. Una inesperada noche en pleno po-

²² Cuando pedí mi primer beca, aún cuando quería seguir trabajando con los nivaclé del Chaco Boreal Paraguayo, no había posibilidades reales de obtener financiamiento para una joven investigadora en el exterior por lo que –siguiendo los consejos de mi directora– desistí en perseverar en el campo de los estudios étnicos para seguir la línea de estudios religiosos en grupos urbanos.

flatch navideño caminando por la Avenida Rivadavia pude ver por primera al conocido y mediático pastor Héctor Aníbal Giménez, pilar -- junto a su esposa Irma-- del MOAP y símbolo por aquellos tiempos, de la nueva presencia evangélica. Vestido de negro y con corbata blanca me parecía un "mafioso salido de una película italiana" que, cortando la calle adornada con bombitas de colores, impartía una arenga energética a los fieles que alegremente se agolpaban a su alrededor: "*Hermanos en esta noche de gloria ya no hay tiempo, Jesucristo vendrá a Salvar la Iglesia*" gritaba con su voz ronca y aspecto desafiante mientras fieles y transeúntes se entregaban a la música resonante y desafinada que brotaba ensordecedora desde los parlantes. A mis ojos, la escena resultaba igual o más exótica que una sesión chamánica, razón por la cual sentí que el *allí* y el *aquí* se reconciliaban para dar finalmente tranquilidad a mi alma y tuve, casi como una premonición, la certeza de que allí estaba mi "verdadera vocación etnográfica".

La situación en la academia antropológica local con respecto al "tema" de mi elección no colaboró en mi ya socavada decisión. La ausencia de investigaciones sobre este tipo de iglesias, devenía no solo de la falta de conocimiento sino también de un cierto recelo, no hacia los evangélicos en particular aunque sí hacia pastores como Giménez visualizado como un personaje cuya legitimidad religiosa estaba en cuestión. No en pocas ocasiones (aunque de manera siempre informal) me encontré en el apuro de aclarar ante colegas por qué Giménez y su iglesia podían constituir "un tema legítimo de investigación" y no meramente un caso policial o en el mejor de los casos, una nueva constatación de cómo la religión constituía todavía hoy el "opio de los pueblos". Las sospechas sobre su legitimidad religiosa y su relevancia antropológica no parecían diferenciarse en demasía de los estigmas que el periodismo --reconocido como único legítimo analista del "fenómeno sectas" en la época (Frigerio, 1991 y 1993)-- tenía sobre su iglesia. En efecto,

entre los 80 y los 90 el "fenómeno Giménez" y su desenfadada "esposa Irma" acaparaban los titulares más escandalosos de la prensa amarilla empeñada en perpetuar estereotipos bajo la acusación de "sectas", "iglesia electrónica", "negocio de unos pocos". Simultáneamente, como cualquier fenómeno mediático, ello contribuía a potenciar la presencia y el carisma "natural" del pastor ante sus feligreses y el ideario de *"la necesidad de arrebatarse las telecomunicaciones en manos de Satán para devolverlas a los legítimos herederos del Señor"* (Giménez, 1993). Por ello, la popularidad que por ese entonces tenía el Pastor Giménez, era inversamente proporcional al desconocimiento que los medios de comunicación y la academia tenía de su iglesia, sus creencias y muy especialmente de quienes se acercaban a ella.

Esta situación me forzó a una investigación que nunca podría librarse del todo de una (des)construcción de términos, significados y estereotipos promovidos desde los medios de comunicación. Es por eso que -en el escenario de los 90- el impacto social del neopentecostalismo -y muy especialmente el protagonismo mediático de la iglesia del pastor- era también inverso a la existencia de análisis antropológicos, tarea que recaía en buena medida en la "Sociología de la Religión"²³ que comenzaba a mostrar su preocupación por lo que denominaría NMR y que se mostraba más permeable a la convivencia con "sospechosos híbridos" con los que la antropología (local y no tanto) no tenía armas teórico - metodológicas adecuadas para lidiar.

En el ámbito local, los antecedentes de investigación sobre pentecostalismo se limitaban a análisis de iglesias pentecostales en sociedades indígenas enfatizando cómo estas iglesias, especialmente la

²³ En esos años los doctores Floreal Forni, Fortunato Mallimacci y Alejandro Frigerio impulsaron los estudios sobre religión, de diversas maneras. Entre otras sacando una revista denominada "Sociedad y Religión" que hoy día continúa en edición.

"Iglesia Evangélica Unida", habían introducido su mensaje a partir de una serie de similitudes que presentaban con las concepciones religiosas de las sociedades etnográficas operando un proceso de resignificación selectiva (Cordeu y Siffredi, 1971; Siffredi, 1975/76; Miller, 1968 y 1979); Cordeu y De los Ríos (1982) y Wright (1988, 1990). Se trataba de iglesias que, aunque pertenecientes al mismo tronco, se diferenciaban de las iglesias neopentecostales como la de Giménez, más involucradas con los medios masivos de comunicación y el énfasis en la prosperidad terrenal de feligreses y pastores. De ahí que cuando inicié mi investigación, aunque la academia antropológica local mostrara una apertura hacia otro tipo de temáticas que habían dado en llamarse "antropología social", los referentes teóricos —explícitos o no— seguían abrevando en las "sociedades etnográficas", una antropología que en los hechos se asentaba en cánones disciplinares, presupuestos y categorías que, explícita o implícitamente, continuaban ancladas en las riberas de lo exótico, lo tradicional y lo ajeno, aún cuando pretendiera renegar de ello.

Esta situación, sin que lo supiera claramente, marcaría a fuego el tipo de relación que establecí con los "informantes" y por lo tanto el devenir de mi investigación provocándome una reiterada aflicción por lo que entendía como una "mala elección" del "objeto de estudio" y no como el resultado lógico de una tradición disciplinar anclada en referentes que, aún cuando parecían diferenciarse radicalmente de la práctica antropológica tradicional, guardaban con ella profundas relaciones.

1.3.2. Segunda confesión: Sujetos y cuerpos

En 1991 gracias a una beca otorgada por el CONICET inicié finalmente mi investigación en el templo central de la Iglesia "Ondas de Amor y Paz" de Giménez y su esposa Irma, situada justamente donde por vez primera había visto al pastor. Mi alegría, sin embargo, no se condecía con la "tranquilidad" aparente que había ganado en mi interior con la elección del "lugar" y el "tema". De hecho, la peor de las batallas aún estaba por librarse y con la ignorancia de un neófito-- me acerqué a un terreno que, en ese momento, rememoraba menos el mundo exótico y amable de los "manuales bíblicos" de la antropología y más a un verdadero campo de batalla de significados. Mi primer observación de campo en mayo del 91, "rezaba":

"Hay algo que no cierra. El predio de la "iglesia" de Giménez corresponde al del ex cine Roca sobre la Avenida Rivadavia. Hombres y mujeres se pasean de un lado al otro entre el templo, y lugares aledaños que corresponden a las nuevas adquisiciones de Giménez para hacer su centro de estudios bíblicos, su mutual, su espacio para los jóvenes. Molestan estos señores y señoras que a pesar de su aspecto mas que mundano, Biblia en mano, alteran definitivamente la geografía del barrio con una estética no del todo respetuosa de los viejos escenarios de Almagro asegurando que el "fin de los tiempos ya está cerca".

Ciertamente, mi anterior experiencia de campo hacía honor a la tradición de áreas geográficas espacialmente delimitadas, lejanas y eternamente ancladas en el tiempo. En el Paraguay había una familiaridad ostensible con el etnógrafo, tanto de parte de los indios como por parte de la sociedad y muchos de los grupos indígenas del interior del Gran Chaco seguían y aún siguen "conservando sus tradiciones", ya por un cierto aislamiento obligado o elegido, ya por la falta de apetencia por parte de los blancos de las pobres tierras que habitaban²⁴. Aquí no

²⁴ La familiaridad con el etnógrafo era tal que uno de nuestros informantes quedó francamente sorprendido cuando en la primera entrevista de campo comparó nues-

solo no había "aldea" sobre la cual reparar, tampoco había la menor intención de recoger a una inocente principiante que -grabador y cuaderno en mano- creía ingenuamente que solo se trataba de encenderlo y echarse a registrar.

Mi primera entrevista fue una lucha por explicar ni más ni menos que al tesorero y secretario general de la iglesia, que no era una "enviada de Satán" y que mi intención no era el espionaje periodístico y mucho menos la persecución ideológica. Sin embargo, había razones menos obvias y más profundas. Las prácticas religiosas de los evangélicos -centradas en el éxtasis como forma de experimentar la fe religiosa- resultaban extrañas a un modelo sociorreligioso que --mas allá de la adhesión deliberada o no-- se estructuraba históricamente en la hegemonía cultural del catolicismo. Así, las diferencias entre los cultos extáticos de los evangélicos pentecostales, contrastaban ampliamente con el ceremonialismo cristiano católico y protestante colaborando con la idea de que los evangélicos y más particularmente los fieles de Giménez, eran "víctimas" del engaño del malintencionado pastor o, en el mejor de los casos, seres anómalos atrapados en una especie de histeria colectiva que los sumía en la más irracional de las efervescencias religiosas.

Esta imagen conspiró a lo largo de mi investigación para ver los cultos como verdaderas expresiones religiosas que ponían en acto una profunda fe vivida por parte de quienes se integraban a ellos. En contrapartida, los creyentes de Giménez lejos de restringirse a recibir pasivamente el mensaje parecían integrarse a la iglesia a partir de lazos de parentesco reales o rituales que permitían formar una red social extensi-

tro humilde grabador con el moderno equipo que según él, utilizaba en su trabajo el famoso antropólogo, Pierre Clastres, con quien había trabajado un tiempo.

va (Galliano, 1994) profundamente entrelazada a la tradición religiosa popular de nuestro país (Semán, 2000).

Es por eso que el seguimiento de programas radiales y televisivos y la participación en campañas evangélicas de gran escenificación actuaban más como una confirmación de lazos preexistentes que como medios efectivos de reclutamiento de adeptos. Una realidad que contradecía el estereotipo promovido por los medios de comunicación y el imaginario de los propios creyentes y pastores que entendían tales eventos como una forma eficaz de reclutar adeptos, algo que no siempre sucedía. Paralelamente, el carácter fuertemente carismático del pastor junto con la expresividad puesta en juego en los cultos, otorgaban a éstos una singularidad propia recortada sobre la base de prácticas y percepciones que apuntaban a reafirmar la fe no solo como creencia sino, fundamentalmente, como experiencia.

A pesar de mi familiaridad con el carácter carismático de pastores como Giménez y con el significado del éxtasis para los sujetos en su horizonte de creencias, tuve serias dificultades para aplicar en los hechos lo que sabía por la razón. Ello podía constatarse en la fluctuación de mis escritos de campo donde reiteradamente me debatía en el status que finalmente debía asignarles: "culto"; "bailanta"; "altar"; "escenario"; "fieles", "seguidores" eran términos reiterados e intercambiables que soslayaban mi profunda resistencia hacia la experiencia religiosa de los creyentes y ponían en duda su "autenticidad religiosa". Así, mi primera descripción de un culto -aunque reflejaba casi como una fotografía lo que de hecho ocurría-, mostraba una severa "confusión" en la que el uso entreverado de los términos, ponía en cuestión el carácter "verdaderamente" religioso de sus prácticas:

"Dentro del templo, sube la temperatura. Nada de "templo" o "iglesia" o...¿ cómo llamarle? Tal vez bailanta sería mas apropiado para describir un escenario que nada tiene de altar y un culto que nada tiene de misa".

O bien:

"Acercarse a un templo pentecostal recuerda mas a los salones de bailanta que al formalismo de las iglesias cristianas tradicionales. Montadas en plazas, carpas o antiguos cines y teatros suelen disponer grandes equipos musicales y de luces que contrastan francamente con la ceremoniosidad de los altares. El telón de fondo del escenario del viejo cine Roca sobre el que se monta el templo central, cambia semana a semana gracias a la artesanal confección de los creyentes".

Los "equivocos" terminológicos ponían en acto mi incapacidad de ver los cultos como totalidades que –por medio del éxtasis– comprometían el cuerpo para *"alabar al Señor"* de manera tal, que toda manifestación de Dios, no era otra cosa que una expresión de fiesta y algarabía. El valor de la experiencia de fe –entendida como descenso del Espíritu Santo sobre el creyente y que se expresa en temblores, desmayos o glosolalia– otorgaba el carisma tanpreciado por sus seguidores a pastores que, como Giménez, comprometían en cuerpo y alma la participación activa de los creyentes en el culto. Esta especificidad, es la misma que daba un carácter *performativo* a los cultos y las prédicas evangélicas, mostrando la importancia de la religiosidad no solo en términos doctrinales sino estéticos. En efecto, el culto pentecostal en su integración de la fiesta se encuentra emparentado a ciertas prácticas religiosas presentes en el catolicismo popular donde oratoria, canto, baile y dramatización otorgan una singularidad a los cultos difícilmente equiparable a la formalidad de las misas y ceremonias religiosas de otras iglesias cristianas.

Sin embargo, estas particularidades, se ensombrecían a la luz de los prejuicios mencionados y de mi incapacidad de explicar prácticas "extrañas" que no tenían espacio en el discurso racional de la antropología frente a lo sagrado. En referencia a ello, Rita Segato (1993) sostiene que nuestra manera de abordar la religiosidad reduce la experiencia vivida a un "discurso", soslayando otras dimensiones que pueden resultar más explicativas y fieles a su naturaleza. Sostiene que integrar en

nuestros análisis otras dimensiones de la experiencia que forman parte de los nativos, no solo puede enriquecer nuestra perspectiva sino que resulta la única manera efectiva de devolver a la experiencia sagrada toda su plenitud. Retomando a Geertz (1983), señala cómo la antropología, en el acto de interpretar, sacrifica la sustancia poética de los actos que observa. En ese proceso, el discurso "nativo" es traducido a una proposición verosímil al "punto de vista del intérprete" en pos del "principio de inteligibilidad". Refiriéndose a su experiencia de campo con los cultos xangó de Recife, señala:

"La investigación que realicé junto a los cultos xangó de Recife se concentró en el sentido que las divinidades del culto --u orixás—tienen en cuanto descripciones de la personalidad y llegué a definir las como una verdadera tipología psicológica. Esto quiere decir que, cuando un miembro se inicia, se le adscribe un orixá principal que describe los componentes fundamentales de su personalidad. Al tratar el tema de esta manera, concentrándome en la relación racional de significante y significado que vincula cada orixá a un determinado tipo de personalidad, conseguí francamente pasar por alto el hecho de que la asignación de un orixá a una persona se hace por medio de un método de adivinación que utiliza el tradicional oráculo de caracoles africanos ("jogo de buzios"). Por ejemplo, siendo mi orixá una divinidad denominada lansan, que creo que me describe con bastante aproximación no supe que papel dar en la redacción final de la etnografía al hecho de que cada vez que los buzios fueron echados para mí, efectivamente caen en la posición que lansan "habla". Para decir verdad, hubiera sido posible discurrir todo lo que me interesa sin necesitar hacer mención de esta "coincidencia" siquiera una vez. Sin embargo, me pregunto: ¿Qué es lo prescindible, lo accesorio, aquí, esa coincidencia significativa del oráculo o la relación significativa entre orixás y tipos de personalidad? Tengo evidencias de que, para la mayoría de los miembros del xangó la precisión de los veredictos emitidos por el oráculo constituye una de las materias centrales e ineludibles del culto" (Segato, 1993: 34).

En efecto, para Segato (1993) la incongruencia entre la importancia del oráculo en el culto xangó y su interpretación en términos de tipología psicológica señalan el desfase entre principios lógicos cuya traducibilidad es por lo menos, cuestionable dado que el acto de interpretar se interesa por la experiencia si puede reducirse a una serie de principios formales. Pero la experiencia, y particularmente la experiencia religiosa, promueven otros niveles, formas y lógicas de explicación que no se dejan encapsular sencillamente en los principios explicativos de la

razón. Este hecho -como bien señala la autora- fue captado por Turner (1992) cuyo análisis de los aspectos *performativos* de ciertas instituciones sociales como la religión, buscaban considerar otros aspectos no contemplados por la práctica etnográfica y sin embargo, significativos desde el punto de las instituciones sociales, los sujetos y sus prácticas.

A pesar de mi familiaridad como antropóloga acerca de la repulsión que ciertas prácticas culturales podían suscitar a lo largo del campo, el éxtasis de los creyentes me provocaba un gran rechazo: los desmayos y temblores casi siempre me hacían transpirar y no pocas veces mareada debí salir del recinto a tomar "oxígeno". En esas situaciones no encontraba manera de relajarme. Algunas veces permanecía silenciosa de la mano de los creyentes, esperando impacientemente que de una vez por todas finalizara semejante escenificación. Otras, huía desesperada sin poder soportar el zumbido que la efervescencia de los presentes provocaba en el interior del templo. Ese rechazo, nunca fue del todo confesado en mis escritos ni en mi persona, resignándome -en parte por una especie de consumación de viejas "culpas cristianas", en parte como gaje del oficio- a permanecer en el "castigo de aguantar" el miedo que esas situaciones me provocaban.

Había, sin embargo, motivaciones más profundas. En el inicio de mi investigación quedé embarazada y a pesar de mis renovados esfuerzos por situarme como antropóloga, no lograba desentenderme de las recurrentes asociaciones que llevaban a mis informantes a asociarme con el "periodismo" ámbito que, debido a la persecución sostenida, no gozaba de buena prensa entre la gente. De esa forma, mi embarazo me permitía gozar de una cierta protección y reconocimiento y mis informantes repetidamente acariciaron mi panza y me reiteraban que si yo estaba allí era finalmente por "*el plan que el Señor tenía para mí y para mi hijo*". Consciente e inconscientemente desestimé la importancia que esas referencias podían provocar en mí y el miedo que, de

hecho, me traían los comentarios acerca del nacimiento y la salud de mi hijo. Sin embargo, no pocas veces desconfié de los dichos de mis informantes y de su "eficacia" para volverme víctima de sus maldades desconfiando, en algunos casos, si no me harían finalmente objeto de alguna "brujería". Pero si esos y otros sentimientos no se plasmaban en los cuadernos de campo, sí lo hacían en los anárquicos dibujos que bordeaban mis escritos --poblados de demonios y ángeles imaginarios que se debatían en una incansable lucha entre el bien y el mal— y en mis reiterados esfuerzos por no olvidar pertenencias personales en casa de informantes o en el templo que finalmente podrían utilizarse con "fines poco claros". Nuevamente fue el tiempo y, fundamentalmente, un profundo cambio de óptica el que me permitió desterrar los absurdos fantasmas con los que conviví a lo largo del campo. Pero esos cambios que a la zaga me permitieron "ver" los cultos pentecostales como expresiones de una profunda fe religiosa no provinieron de mi adiestramiento en la lectura teórica --donde no encontraba referentes ajustados a lo que se me presentaba-, sino de un cambio de óptica que, renegando justamente de las prácticas disciplinares tradicionales, me permitió ampliar mi propio horizonte analítico y muy especialmente mi comprensión hacia los creyentes y sus pastores.

1.3.3. Tercera confesión. El sueño: interpretación y traición.

En el Invierno de 2000 ya estaba dispuesta para lanzarme a la escritura de mi tesis de doctorado. Antes de ello y casi a manera de despedida había pensado en realizar una última incursión en el predio que recientemente había adquirido el pastor y su Iglesia y a quien hace tiempo había dejado de frecuentar. Un poco motivada otro poco apre-

surada a dar un cierre a mi trabajo, me lancé al nuevo local que en el barrio de Flores había adquirido un ya no tan exitoso Gimenez. El nuevo predio era de poca monta y hasta hace poco había funcionado como discoteca. La decoración era sobrecargada. Como un calidoscopio, las paredes del amplio local estaban cubiertas de espejos que reflejaban simétricamente los espacios acompañados por luces de colores. Una fuerte luz negra impregnaba todo el recinto y apuntaba especialmente sobre la leyenda inscrita en el frente del escenario: "*El Pastor Giménez presenta a Jesucristo*" sobre la que se recortaba la figura de un Giménez ya maduro que con énfasis replicaba:

"En estos duros tiempos, el Espíritu de Sacrificio --como bien nos enseñaron José y Moisés—es fe, es corazón y es razón, lo que gobierna la inteligencia. El sacrificio, hermana y hermano, es importante porque no se llega a lo que uno quiere si no es con Espíritu de Sacrificio. Pero no te engañes hermano. El sacrificio es corazón pero también es inteligencia para discernir cuando hay que actuar, que debemos hacer. Los cobardes no escriben la Historia, no es el Cielo para ellos y la violencia espiritual es consecuencia del sacrificio".

La arenga me resultaba conocida. Desde siempre el discurso emblemático del pastor no era muy distinto al del resto de los pastores del mundo evangélico y podría sintetizarse en la frase "*Jesucristo sana, libera, prospera y vuelve como Rey*" y que resume adecuadamente el ideario neopentecostal enfatizando uno u otro aspecto según la denominación. Así, la mayor parte de las personas que se suman a las filas del neopentecostalismo lo hacen en la expectativa de encontrar soluciones a problemas de salud y dinero. Aunque no es exclusivo de la arenga de Giménez, en sus discursos es recurrente la problemática de las drogas, la delincuencia y la falta de trabajo, razón por la cual cuenta con un importante segmento de jóvenes "descarriados".

A lo largo de los últimos diez años, la "rutinización" del carisma de Giménez ha ido de la mano de una especie de radicalización de su mensaje, que tangencialmente hace comentarios críticos acerca del poder, el dinero y la violencia institucional. Ya en el año 1994 la posible

consumación del Mercado Común Europeo fue interpretada por el pastor como señal del poder de Satanás sobre la Tierra a partir de la profecía de Daniel (7: 2-8) que decía:

"cuatro Bestias se alzarán del mar. La cuarta bestia espantosa y terrible en gran manera tenía dientes de hierro y diez cuernos" a los que se interpretaba como símbolos de 10 de las 12 naciones que, integrando la C.E.E., demostraban el poder de Satanás como primer paso hacia el Apocalipsis final, hecho que lo llevo en una de sus tantas giras para "dar paz a las almas de la Alemania unificada" a desviarse a Bruselas, capital de la comunidad, para rezar contra Satán (Spadafora, 1994).

A la imagen profética de la consolidación de la Unión Europea como una prueba del poder de Satán sobre la tierra que promovía en los inicios de los 90 sucederían incisivas arengas en las que sistemáticamente se cuestiona "el orden del mundo", "el sufrimiento del pueblo de Dios" y "la necesidad de que se haga justicia aquí y ahora". Pero la "sed de justicia" solo se calmará cuando el "espíritu de sacrificio" lejos de agachar la cabeza y poner la otra mejilla –como reza el catolicismo– permita al creyente tomar fuerzas y adoptar la valentía necesaria como para "desenfundar el arma" y finalmente atreverse a escribir la historia de quienes la tienen negada.

Quien era sino Giménez, de voz ronca y pocos amigos.... "Violencia espiritual". Esa frase quedo grabada en mi mente y en ese momento recordé cómo Giménez relataba su propia vida como una historia de perseverancia, en la que Dios había llegado en el momento preciso para arrancarlo finalmente del oscuro mundo de las almas marginadas. Un ejemplo más que claro de que la religión finalmente no era el "opio de los pueblos" y que en los "nuevos tiempos" de Giménez, la Biblia bien podía adquirir las connotaciones de una poderosa arma que, aunada al discernimiento de la inteligencia, podía ser más efectiva que cualquier musulmán convencido como para someterse al auto aniquilamiento en nombre de Alá.

De hecho, su arenga no era ajena a su propia historia. Giménez era el hijo de una numerosa familia que en la década de los 70 tuvo que abandonar su humilde casa para mudarse al conurbano. De ahí en más, historias de agravios, problemas económicos y enfermedades familiares lo llevaron a cometer delitos repetitivos y a sumarse a las drogas y el alcohol. En 1972, a los quince años de edad, *"totalmente entregado a la suerte de mi propio destino"* ingresó por primera vez a un reformatorio, hecho que se prolongaría entre persecuciones policiales y juzgados de menores a lo largo de los dos siguientes años. Entre los abusos repetidos por parte de las instituciones policiales (que a pesar de tratarse de un menor y contrariar la orden del juzgado de menores de devolverlo a sus padres, insistían en mantenerlo en el reformatorio), volvió una y otra vez al delito hasta que una experiencia extrema que le deparó una bala luego de un robo, lo llevó a iniciar una "nueva vida": *"En ese momento sentí que una nube me envolvió, y salí caminando del policlínico"*.

Los tiempos han cambiado. Si bien no se han cumplido las viejas profecías de Giménez que auguraban el "Final de los Tiempos" como había profetizado Daniel, las nuevas alianzas económicas y políticas -- globalización mediante-- han confeccionado un panorama local e internacional ciertamente triste. Una nueva y velada forma de violencia se apodera de una sociedad cada vez más fragmentada que ve perder lentamente sus sueños y aumenta sus privaciones. Cada vez más se abre la brecha entre los sueños y las expectativas, de mujeres y hombres, que sumidos en la impotencia de la falta de trabajo, día tras día, se acercan silenciosos a la iglesia. *"Violencia espiritual"* era entonces la respuesta de quien finalmente parecía haber entendido que cuando el mundo no cambia, es uno quien debe tomar la decisión de asir *"la Biblia como quien empuña un arma"*.

En el culto del nuevo local, abrazado por luces de colores que a manera de calidoscopio reflejaba infinitamente las figuras del escenario, *"Pocho: la Pantera"* -el conocido cantante bailarero recientemente bautizado y casado por el pastor- se asomaba al "escenario" y animaba a la gente a bailar al compás del popular tema de Celia Cruz: *"...Ay, no hay que llorar, que la vida en su carnaval y es preciso seguir cantando..."*

Regresé a mi casa. Por la noche tuve un sueño. Un Giménez joven con un impecable traje blanco y camisa negra, el mismo de mi primer encuentro esa noche de Navidad de 1992 en la Avenida Rivadavia adornada con bombitas de colores, me invitaba a sumarme a la fiesta. Tímidamente, transpirando yo me acercaba despacito y él – insistentemente- me invitaba a tomarlo de la mano. Yo asentía y desde el podio podía ver la gente que lo ovacionaba desde el mismísimo escenario. Acercando su boca a mi oído me decía en voz baja: *"nunca te gustamos porque siempre fuimos para vos negros, cabecitas negras del interior"*. Desperté sobresaltada y casi como en una película, se me sucedieron con la rapidez del rayo, imágenes que texturaban episodios de la vida de Giménez en los internados, sentí el olor penetrante de su perfume dulzón y barato cuando acercándose en el sueño me murmuró: *"todos negros... todos negros"*.

Casi como un flash vino a mi mente el recientemente muerto cantante de quarteto, Rodrigo y su canción más popular cuyo título no casualmente reza *"INRI la mano de Dios"*. Evocando la historia de Diego Maradona recrea el camino paradigmático de quienes, como el jugador o el pastor, un buen día finalmente lograron brotar de ese oscuro mundo de tinieblas del que solo la buenaventura podía finalmente dar una vuelta de página a un destino casi impreso a fuego. El potrero o la villa, después de todo no eran muy distintos y no casualmente el tema de Rodrigo en uno de sus estribillos en los que rememora la adicción a la

droga del jugador dice así: *"Cargo una cruz en los hombros por ser el mejor, por no venderse jamás al poder enfrento. Curiosa debilidad, si Jesús tropezó, porque el no habría de hacerlo"*.

Pobreza y drogas venían ahora a solventar la fama de quienes, como Jesucristo, no eran más que víctimas de un destino que se resistía a cambiar las reglas del juego, un destino al que solo un inesperado, ansiado y mítico gol podía gambetear con la necesaria viveza como para cambiar el resultado del partido. A la luz del sueño todo parecía adquirir sentido: Giménez, su historia y particularmente mi etnografía, que ahora se me revelaba casi como un acto de "traición" al sentido genuino de las cosas, un ejercicio de violencia semántica sistemáticamente ejercido sobre los demás donde intervienen arbitraria y sostenidamente nuestras propias creencias e historias.

Mirado desde ese ángulo finalmente las palabras de Giménez parecían adquirir sentido: *"en estos duros tiempos"* mas que nunca *"el Espíritu de Sacrificio"* consiste en la inteligencia suficiente como para *"discernir cuando hay que actuar, que debemos hacer"* en un mundo en el que parece estar mas que claro que *"los cobardes no escriben la historia"*. Después de todo se necesita mucha "violencia espiritual" para enfrentar semejante "violencia semántica".

CAPITULO 2 HISTORIA

"Cada generación argentina tuvo su ideario y trató de realizarlo. Los criollos de la época colonial aspiraron a afirmar su hegemonía sobre el suelo, fundaron ciudades y combatieron a los aborígenes o trataron de llevarlos al seno de su comunidad político-religiosa; la generación de Mayo luchó para liberarse de la tutela de los peninsulares y nos dio la Independencia. Sus sucesores se dividieron en federales y unitarios, cayeron en la anarquía y en la dictadura o tomaron el camino del exilio y de las guerras civiles; del '50 al '80 procuraron la organización definitiva del país; del '80 al '90 trabajaron por su engrandecimiento material y espiritual. Los que teníamos veinte años en el centenario de la Independencia soñábamos con una Argentina poderosa, que albergaría algún día a trescientos millones de habitantes, y que reproduciría en el sur del continente el espectáculo de una Nación civilizada puesta al servicio de la Humanidad. Se me ocurre que en no pocos de nuestros gobernantes y publicistas ello sólo constituye una forma evasiva, elegante, de eludir los graves y a veces pavorosos problemas internos, problemas sociales, económicos y políticos que llegan a la raíz misma de la cultura y de la civilización". Alcides Greca, "Tragedia Espiritual de los argentinos que hoy tienen 20 años", Conferencia pronunciada en el Paraninfo de la Universidad Nacional del Litoral con motivo de la solemne inauguración de los cursos de 1941.

2.1. Una Nación, una Cultura, una Religión

Aunque el descubrimiento y la conquista de América se efectuaron bajo la dirección del estado y no obedecieron a una iniciativa eclesiolástica, el cometido misional señalado por el pontífice romano a los monarcas --cometido que era considerado como el título que legitimaba la toma de posesión del "Nuevo Mundo"-- implicó una importante participación de la Iglesia católica en la organización de la vida americana bajo el dominio europeo. En esta relación el elemento crucial fue el poder político en la medida que la Iglesia cayó en una amplia dependencia respecto del estado. Las tendencias a la formación de una Iglesia nacional --que salieron a la luz de la génesis del estado moderno y particularmente como impronta de la creación estatal efectuada por los reyes católicos-- se pusieron de manifiesto en las crecientes pretensiones de la corona española, ansiosa de pesar decisivamente en las Instituciones eclesiolásticas del "Nuevo Mundo".

Los Reyes Católicos derivaron su derecho al patronato de la lucha contra los "infieles" y de la difusión de la fe cristiana. Conforme al modelo de la campaña contra el reino moro de Granada en 1486, recibieron la bula del patronato que les confería el derecho de "proponer" personas para los obispados y el de conceder los beneficios eclesiolásticos. Es por ello que a pesar de las diferencias del proceso evangelizador en el continente americano y las particularidades que este adquiría en las distintas regiones según las órdenes religiosas, existieron ciertas regularidades que permiten rastrear algunas continuidades en cuanto al rol del catolicismo en el período colonial y a lo largo del nacimiento del estado nación.

En nuestro país, el rol de la Iglesia católica en el avance de la sociedad primero colonial y más tarde estatal, hará de ésta una socia crí-

tica en la empresa de consolidar las instituciones de gobierno, formalizando, a lo largo de la historia, un "difícil matrimonio" con la clase política que perduraré hasta nuestros días.

A diferencia del catolicismo, el protestantismo jugó un rol marginal en la vida institucional. Según Canclini (1982) durante los Siglos XVI y XVII y aún bien entrado el XVIII, no encontramos en Buenos Aires ningún rastro de presencia protestante y las primeras referencias sobre estos, aparecen recién a inicios del Siglo XIX en una serie de documentos que hacen alusión más a su condición de comerciantes que a la de su confesión religiosa²⁵.

Según Barnadas (1990), la iglesia jugó por lo menos tres roles principales que en la práctica se encuentran intrínsecamente entrelazados y resultan de difícil discriminación. El primero de ellos hace a su carácter de protectoras de los indios frente a las políticas de avance colonial y nacional; el segundo a su carácter de mediadoras entre las comunidades aborígenes y los respectivos poderes políticos y por último, a su dependencia de las estrategias del poder político.

Los tres parecen mostrar el hecho de que más allá de las diferencias que darán textura particular a los estados nacionales latinoamericanos, las misiones católicas tendrán un rol decisivo en el proyecto colonial y nacional. Algo que Nicoletti (1995) denomina el "esquema de la cristiandad" y que sintéticamente puede describirse como una entidad supranacional integral y abarcadora que identifica los términos cristianización, civilización y occidentalización en su búsqueda por uniformizar creencias y controlar las fuerzas sociales.

²⁵ En 1825 que, de la pluma de Pedro Ignacio de Castro Barros, surge que en la Ciudad de Córdoba se celebran oficios ceremoniales de acuerdo al credo protestante dentro de nuestro territorio. Ello no significa que no existieran protestantes en la región sino sencillamente su condición minoritaria, dado que muchos de ellos pedían ser convertidos al catolicismo (Canclini, 1982: 36).

En buena medida, la relación entre iglesia y estado durante las etapas colonial y nacional, tuvo como telón de fondo la misionalización de las poblaciones nativas dado que en esos contextos, convertir no era más que aproximar el mundo europeo a los paganos. En este sentido, remite a un complejo civilizatorio básicamente destinado a aculturar a las poblaciones indígenas por medio de la evangelización bajo el esquema interpretativo de oposición entre *barbarie* y *civilización* en tanto eje directriz de nuestra historia política (Svampa, 1994).

Tal característica, sin embargo, no es común a todos los procesos de formación de los estados nacionales latinoamericanos (Ozlak, 1985) sino propia de la imaginación de los intelectuales orgánicos que conformarían el proceso de consolidación de nuestro país. En efecto, como bien sugiere Smith (1990) no todos los procesos de formación estatal – nacional producen los mismos efectos de incorporación segregada dado que sus metáforas de enunciación comunitaria, pueden variar, aún cuando puedan compartir – como en el caso de los países latinoamericanos – semejanzas de conformación (Gutierrez Chong, 1990).

En nuestro país, es desde ese "acuerdo" entre iglesia y estado, que la batalla civilizatoria de los misioneros se confrontará al desafío de sedentarizar y convertir a las poblaciones nómades del país, inculcándoles los principios de religiosidad necesarios como para despertar su interés por las prácticas agrícolas y el trabajo. De manera tal de garantizar la continuidad en la administración, gobierno y tutela estatal de aquellas sociedades cuya organización sociopolítica conspiraba contra los intereses del estado. Por eso, el énfasis en la necesidad de instaurar gobiernos institucionalmente discretos con códigos de leyes formales incitando a los indios a designar consejos de gobierno para centralizar la autoridad, no constituyó un elemento endógeno a las sociedades nativas sino que, en buena parte de los casos, fué resultado de las nuevas condiciones de la negociación política originada por el contacto.

Como siempre, la introducción de las pautas político - organizacionales ya misionales, ya estatales no estuvo exenta de conflictos, tanto al interior de las comunidades como en la relación entre estas y los agentes misionales. Al interior de las comunidades, el impacto del contacto se expresó en la forma de faccionalismos entre *conversos* e *inconversos*, *cristianos* y *paganos*, promoviendo quiebres y disputas que hasta hoy día, se expresan como crisis de representatividad política de los liderazgos indígenas²⁶.

A pesar de la continuidad en las etapas colonial y nacional del modelo civilizatorio basado en el "esquema de la cristiandad", las diferencias y particularidades del proceso de formación estatal, los diferentes frentes colonizadores son los que otorgan la clave para explicar, la persistencia o ausencia de poblaciones indígenas. Como bien señala Bonfill Batalla (1981), la permanencia o ausencia de poblaciones indígenas al interior de los estados latinoamericanos, lejos de constituir un fenómeno anacrónico y residual ha sido y es una dimensión crucial de nuestra historia y futuro como sociedad en la medida que marcó a fuego el futuro de las poblaciones nativas y de los Estados Latinoamericanos. Es por eso que no casualmente buena parte de las comunidades indígenas hoy encapsuladas dentro de los Estados Nación han quedado o bien bajo dominio estatal, o bien bajo tutela eclesiástica en la figura de "misión".

En el caso de Argentina, si bien la misionalización de los grupos indígenas tuvo un verdadero efecto desintegrador sobre las formas de

²⁶ Algunos estudios actuales (Cornell, 1988) señalan, por ejemplo, cómo la emergencia de formas centralizadas de poder como la noción de "tribu" lejos de referir a formas tradicionales de organización indígena, surgieron como respuesta a las presiones ejercidas por los frentes colonizadores en su búsqueda de "autoridades" políticas nativas para negociar. Revelan también en qué medida las misiones cristianas influyeron en la centralización política de los grupos indígenas a través de la activa promoción de la cultura política europea.

vida y costumbres de estas poblaciones (Martínez Sarasola, 1997) es en la singularidad de los procesos históricos y económicos donde podemos rastrear las huellas de su *presencia* o *ausencia*. Las campañas del Norte y Sur de la República contra las poblaciones nativas son pues parte de esa historia nacional bajo la clave de políticas misionales destinadas a acompañar la construcción del estado nacional.

Si reparamos en el hecho de que ser "indio" constituye un apelativo colonial a poblaciones preexistentes al estado nación, cuya particularidad se vincula menos a especificidades intrínsecas de los grupos que al hecho de ser "poblaciones vencidas", la *existencia* o *inexistencia* de lo indígena como aquello que juzgamos como *otredad*, parece ser más el resultado de estándares implícitos que solo pueden ser explicados confrontándolos a otros colectivos de identificación. Colectivos de identificación -como "humanidad", "cristiandad", "civilización" o "nación"- que, más que ser el producto de características primordiales, se han ido contorneando a partir de un proceso de confrontación especular con el estado (Siffredi y Briones, 1989). Desde esta perspectiva, la supuestamente no problemática existencia y persistencia de indígenas o no indígenas al interior del estado, depende menos de componentes endógenos (culturales) que de ciertas condiciones y prácticas de *marcación* y *automarcación* históricamente construidas.

Retomando tales perspectivas, entiendo que aquello que definimos como "nativo" es tanto una condición intrínseca a una sociedad, como el resultado de un proceso de construcción especular, producto de la "negociación" entre diversos actores, que signara diferencialmente aquello que caracterizamos como "poblaciones nativas". Es por eso que "lo étnico" o la etnicidad es resultado de esa dinámica histórica especular promovida, en buena medida, desde prácticas e instituciones en las que indígenas y no indígenas han (re)creado consistentemente diacríticos de distintividad cultural a través de interacciones cotidianas

que tenían como marco el proceso de construcción de *la nación como estado y el estado como nación* (Briones, 1995). En la misma línea Bonfill Batalla (1981) y Barabas (1992) ya habían señalado que el cambio compulsivo generado por la intervención directa y rápida del estado en su pretensión modernizante y desarrollista trajo como consecuencia la fragmentación y etnocidio de las comunidades indígenas dificultando cuando no imposibilitando su reproducción cultural. Por lo que hoy día, el reconocimiento de tales hechos históricos presupone reconocer la naturaleza jurídico política del "estado – nación" que identifica al estado (en tanto aparato político) con la nación (en tanto comunidad cultural), asimilando la voluntad del grupo propietario del estado, con la voluntad de una comunidad cultural determinada.

En ese proceso, el accionar de las misiones cristianas siguió el pulso sostenido por las políticas implementadas desde la sociedad nacional, en la encrucijada de lo que podríamos sintetizar como *comprometer a la nación con una religión y a una religión con el estado*.

En efecto, en el caso de la Argentina, la hegemonía del catolicismo instaurado como religión de estado le permitió legitimarse –ya deliberada, ya implícitamente- como un modelo cultural a seguir, un referente que, a la zaga mostrará la inequívoca imbricación entre política y religión perceptible a lo largo de las siguientes décadas. Según Gutiérrez Chong (1990), la construcción de una Nación en tanto comunidad cultural independiente no remite solamente a prácticas austeras de decretos y acuerdos administrativos; fundamentalmente se asienta en la apelación a una memoria histórica que opera como forma de legitimación de la "nueva nación".

En este sentido, el problema de todo proceso de construcción nacional es también el problema de búsqueda de legitimidad cultural en tanto eje de una "modernidad secularizada". Modernidad que debe

encontrar su legitimación desde un nuevo orden, esta vez político, que casi inevitablemente presupone el desplazamiento de otras formas de legitimación sociocultural, incluida la religiosa. Este "vaciamiento de dioses en los cielos" –como lo denomina Smith (1990)- genera, no casualmente, el hecho de que nociones como "estado" y "nación" (no en vano escritas con mayúscula) tiendan a cargarse de valores simbólicos sagrados y en tanto tales, deban ser legitimados a través de cultos y ritos de nacionalidad. Un claro ejemplo de cómo se lleva a cabo la "silenciosa" transferencia de la religión hacia la política, necesaria a los fines de sacralizar un nuevo orden institucional²⁷. Como bien sintetiza Smith (1990):

"en la era del nacionalismo la percepción religiosa lejos de desplazarse adquiere un sentido renovado donde el olvido conduce al exilio mientras que el recuerdo es el secreto de la redención" (Smith, 1990:15).

Paralelamente, si definimos la nación como comunidades territorialmente demarcadas, identificadas a una cultura y a un determinado sistema económico y legal compartido, es posible ver procesos de construcción nacional que operan acorde a la construcción de estructuras estatales. Estos sugieren el hecho de que todo "parto" de una nación se encuentra necesariamente ligado al surgimiento de un estado que, como estructura política de los tiempos modernos, requiere necesariamente la existencia de un aparato jurídico político centralizado, con una amplia burocracia de funcionarios. Ahora bien, esa "gesta heroica" –como suelen denominarla los actos escolares- necesita también de un imaginario cultural capaz de otorgarle la necesaria cuota de legitimidad (obviamente "artificiosa" dado que presupone una homogeneidad inexistente que de la certeza de comunión y unidad) para consolidar la idea de que todos formamos parte de un mismo proyecto que, como

²⁷ En una sugestiva propuesta Tausig (1995) sostiene que si trocáramos en los textos la noción de "Estado" o "Nación" por el término "Dios" ello no cambiaría significativamente el argumento.

proclama la televisión, nos unifica como "argentinos" desde *Tierra del Fuego hasta la Quiaca*.

Tal proceso, requiere entonces de mecanismos específicos, olvidos direccionados a los fines de operar una suerte de "esencialismo estratégico" (Robertson, 1990) donde la retórica del nacionalismo promueve y legitime una mitología colectiva fundada en la apropiación selectiva de la tradición. Es por ello que en todo proceso de construcción nacional, los "usos del pasado" devienen centrales en la legitimación del presente, dando la impronta particular a cada proceso de formación nacional, para el cual, la "diversidad" podrá ser -o no- crucial.

Desde estas consideraciones y sin afán cronológico, nos proponemos reconstruir algunos lineamientos ideológicos claves en lo que denominamos "el problema de la nación Argentina" a partir del modo en que algunos de nuestros intelectuales orgánicos del Siglo XIX --como Mariano Moreno, Domingo Faustino Sarmiento y Juan Baustista Alberdi-- solventaron el ideario necesario para la construcción del proyecto nacional, apuntando a singularizar el rol que -desde sus perspectivas- se asignó a la iglesia y las poblaciones nativas de la Argentina en tanto testimonio de esa *otredad* -cultural y religiosa- que, casi como un fantasma, amenazara el sentimiento de unidad necesario a toda legitimidad política moderna.

2.1.2 Herencia política española e ideología revolucionaria de mayo (1810 1853)

En lo que hoy es territorio de la República Argentina, la búsqueda de una nueva legitimidad política tiene como fecha clave el año 1810, momento en el cual las elites políticas de los países que en ese entonces conformaban el "Virreinato del Río de la Plata" frente a la caída del im-

perio español, se encuentran frente a la necesidad de crear y legitimar el "nuevo orden". A diferencia de otros estados latinoamericanos, como México y Perú, que compartían experiencias similares como ser la apelación a un "pasado imperial ilegítimamente arrebatado por la corona española", la experiencia colonial prolongada y la formación de una sociedad de castas (Gutiérrez Chong, 1990), Argentina no solo no compartió tales fundamentos, sino que ya desde la colonia se había perfilado como un espacio marginal a los intereses españoles que solo utilizaban el puerto de Buenos Aires como ruta de paso hacia las riquezas del norte.

En ella, la amenaza de la *barbarie* a las puertas de la *civilización* parecía confirmar la hipótesis de Gutiérrez Chong (1990) acerca de que "*a mayor presión indígena menor interés criollo por la tradición étnica y prehispánica*" (Gutiérrez Chong, 1990: 100), situación que parece asemejarse al caso peruano en su renuencia a apelar al pasado prehispánico y fortalecer los lazos "naturales" -como solían decir Sarmiento y Alberdi- con la Europa *civilizada* para legitimar a las elites modernizantes y sus innovaciones. Esta particularidad, no solo hizo que el problema de la Nación se desarrollara con el telón de fondo primero de Europa y luego de Estados Unidos -en tanto símbolos de la "libertad republicana"- sino también, que se considerara a las poblaciones nativas como un obstáculo a las libertades y principios que guiaban a las naciones desarrolladas.

En 1810, la independencia del Virreinato fue el resultado directo de la crisis provocada por el derrumbe del orden colonial, crisis que puso "en apuros" a las elites locales necesitadas de encontrar legitimidad al nuevo orden que se presentaba (Halperin Donghi, 1985). Los escritos de Mariano Moreno dejan traslucir esta situación en su recurrente intento de buscar un fundamento a un acontecer político que, tanto a él como a sus contemporáneos, se les presento consumado.

El argumento que justificaría la "liberación" de España -la "*Madre Patria*"- se construyó sobre la base de categorías que tenían como referente tanto al pensamiento jacobino francés -que preconizaba la captura del estado por parte de una minoría ilustrada concebida como la única capaz de promover los cambios revolucionarios- como del pensamiento ilustrado español, fundiéndolos en una especie de "ilustración católica" que aceptaba al iluminismo francés pero al precio de bloquear los efectos racionalistas y críticos frente a la religión y la teoría política.

En esa novedosa fórmula, la defensa de la dogmática cristiana y del viejo régimen monárquico absolutista convivían con las ideas ilustradas "al gusto local". Es por ello que el precepto *sapere aude* de Kant no parecía cumplirse en esta región del mundo Occidental donde, el Dean Funes --un renombrado letrado del período colonial que más tarde actuaría en la Independencia de 1813 en ocasión de formular un plan de estudios para la "Universidad Mayor de Córdoba"- afirmaba con convicción, que aprovechar las luces de la moderna edad, no significaba renegar de la buena herencia de los escolásticos.

Es desde esta visión singular del proyecto ilustrado, desde donde emergerán las ideas republicanas locales, ideas que en 1880 pondrán en tensión dos proyectos contrapuestos que Botana (1984) sintetiza como "*República del interés*" y "*República de la virtud*" y que marcarán la historia del pensamiento de los intelectuales de la denominada "Generación del '80" cuyo pensar y actuar político signará la suerte de la conformación del país y, consecuentemente, de su tolerancia hacia la diversidad cultural y religiosa.

En este proyecto, el "interior del país" --cuya metáfora refería a las figuras del gaucho y del indio-- vendrá a erigirse -- a veces explícita, otras implícitamente- en uno de los ejes de reflexión central de la "nue-

va generación" que tiene como referente a pensadores como Esteban Echeverría (1838-40) y más críticamente a Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi en sus respectivas obras "El Facundo" (1845) y "Bases y puntos de partida para la Construcción de la República" (1853).

Para ello hacía falta desterrar "las costumbres" que las elites criollas juzgaban contrarias a los principios republicanos: *barbarie* que conspiraba con el destino "natural" asignado a la república: el destino glorioso de las naciones libres e ilustradas del mundo moderno. La relevancia de tales ideas –fervorosamente propugnadas desde un verdadero sentido de patriotismo- obedecía a que el binomio *barbarie / civilización* constituía el eje principal no solo del pensamiento local sino de la mayor parte del pensamiento hispanoamericano del Siglo XIX.

Así, la emancipación social americana –luego de la "perplejidad" del repentino abandono de la "Madre Patria" el 25 de mayo de 1810²⁸- debía conseguirse al precio de repudiar el legado de la península, ahora visualizada como retroceso ajeno a las virtudes republicanas.

Los pensadores más salientes acometieron esa tarea. Como Mora en México en Argentina, Sarmiento y Alberdi fueron los encargados de la "conversión de la mentalidad colonial" en una "mentalidad progresista" convencidos de que la "nueva era" que se avecinaba, debía enfrentarse no con las armas sino con las ideas y con ellas, el "cambio en las instituciones" y "las costumbres locales".

Pero la contradicción entre la "república soñada" alberdiana y sarmientina y el carácter anárquico que de hecho mostraba la realidad local del momento –bajo el permanente acecho de los malones en la

²⁸ El mismísimo Mariano Moreno, el 24 de mayo de 1810 escribía sus reverencias hacia la "Madre Patria", hecho que revela el carácter externo del proceso revolucionario posterior y la apurada voluntad de la elite local por conformar una serie de ideas independentistas.

mismísima puerta de Buenos Aires- solo podía explicarse como el resultado de un doble proceso en el que la "degeneración racial" y la "involución histórica" tenían en el evolucionismo su referente principal.

De ahí que para Sarmiento *indígenas, negros y españoles* se habían combinado para generar una "raza incapaz" de cuyo híbrido provendría el conflicto básico del país, socavando las ansiadas "libertades republicanas". Por contrapartida, la "armonía" y "el progreso" solo podrían emerger de la expansión de las "razas civilizadas", que en su extensión sobre el planeta derramarían su fruto bienhechor bajo la convicción de que "*Los pueblos de la raza aria vienen del camino hacia el porvenir por la conocida ruta de Occidente*" y donde la creencia sarmientina de que las "imposibilidades de la Patria" devenían de las "taras" de ciertas razas (Pacceca, 1998) explicaría por qué entre fines del Siglo XIX y principios del Siglo XX la construcción de la nación, pasaría mas por atraer --leyes favorables mediante-- a una masa de inmigrantes de origen europeo portadores de las ansiadas "virtudes republicanas" que de "cultivar ciudadanía" en las poblaciones locales.

Es Juan Bautista Alberdi, quien en su obra póstuma -"*Bases y puntos de partida para la construcción de la República*"- señalaba con dureza - (y bien alejado de sus sueños democráticos de juventud como miembro inequívoco de la "Generación del 37" donde se reunía con románticos de la talla de Esteban Echeverría para promover ideas revolucionarias en el "café literario" de Marcos Sastre²⁹); que el nacimiento

²⁹ Los años que van desde 1852 a 1880 constituyeron para la Argentina, una etapa política y cultural crítica. Los cambios edilicios de la ciudad de Buenos Aires, la multiplicación de los lugares de intercambio cultural y de opinión, la ampliación de la educación pública, la proliferación de las bibliotecas y la libertad de prensa, son algunas de las transformaciones que caracterizaron el período. Marcos Sastre (1818-1887) fue el precursor de la industria librera en nuestro país a partir de la Editorial Librería Argentina donde fundó el Salón Literario en la década del 30, lugar donde se forjó el pensamiento nacional que dominaría la última mitad del siglo y ámbito de innumerables debates de esos jóvenes interesados en el progreso nacional. Sus habitués eran interesados en la cultura, la política y el progreso científico como Cané, Alberdi y Echeverría. Como

de una nación a la medida de las virtudes republicanas, solo podía emerger de una inmigración portadora de los principios virtuosos republicanos. Si bien tal situación contradecía la "virtud republicana", constituía la solución más realista en un país cuya buena parte de su *interior*, permanecía aún con vastas extensiones bajo el dominio de la *barbarie*.

Los años significativamente llamados de "Organización Nacional" por los historiadores, que arrancan en 1852 con la caída de Don Juan Manuel de Rosas en la Batalla de Caseros³⁰ y se prolongan hasta 1880, constituye el hito a partir del cual, comienzan a fortalecerse los lazos de nación (Oztrak, 1985) y su sentido unificador. En el discurso político de la época, la idea predominante replicaba en la imagen de un espacio "lleno" y un espacio "vacío" respectivamente referidos a la "ciudad" como ideario de la *civilización* y al "desierto" como ideario de la *barbarie*.

El mandato de un viejo y ahora obcecado Alberdi, defraudado por el desarrollo "cíclico" de una historia plagada de conflictos, constituiría el punto de partida de las políticas migratorias y poblacionales que caracterizarán buena parte de la acción gubernamental -ejecutiva y legislativa- de las décadas posteriores; políticas dirigidas a concretar el ideal que los constituyentes del 53 habían esbozado para la "Nueva República".

sucedió con éstos, el régimen rosista significó para Sastre el destierro y debió huir de la capital. En Entre Ríos escribió *El Temple Argentino*, que en su época tuvo más ediciones que el mismísimo *Facundo* de Sarmiento.

³⁰ La derrota de Juan Manuel de Rosas en la Batalla de Caseros el 3 de febrero de 1852, significó el fin de su régimen y de más de 20 años de gobierno, para muchos "tiránico" centrado en un orden y estabilidad que con posterior a su gobierno se presentaría como un gran desafío. En opinión de Tulio Halperín Donghi, luego de Caseros "el problema urgente no fue el de cómo utilizar el «poder enorme» legado por Rosas a sus enemigos, sino cómo erigir un poder en reemplazo del que en Caseros había sido bandido junto a su creador".

En ellas, sin embargo, la formación pública desde el sistema escolar promovida por Sarmiento, se dirigió no solo a educar las conciencias de los futuros ciudadanos en tanto votantes; también se propuso modelar expectativas y necesidades de sectores sociales que no gozaban del derecho al voto -como los inmigrantes y las mujeres- logrando frutos que, entre otras cuestiones, su reciente pérdida lamentamos. Es por eso que, la "república posible" alberdiana implicaba no sólo características restrictivas en cuanto a la emancipación plena en la vida política de la población (Pacceca, 1998); también simbolizaba la construcción de una imagen hegemónica de ciudadano "relativamente aceptable" que se haría extensiva a "los excluidos".

La idea de que las nuevas costumbres debían provenir de las razas portadoras de las libertades republicanas no estaba separada de la convicción de que un tipo de religión se correspondería a ellas. Sarmiento pensaba con entusiasmo que -reforma religiosa mediante- la libertad podía transitar en procura de un régimen que las perfeccionara. Para ello habría que atravesar varios umbrales - la libre interpretación de los textos sagrados, la piedad puritana que contraponía las "formas" a los "hábitos interiores"- y relatar luego, cómo esa libertad, había atravesado los océanos y encontrado un hogar en la América del Norte "*exento de toda mezcla con razas inferiores en energía*".

En efecto, la problemática religiosa constituía una buena parte de la discusión en la medida que involucraba ni más ni menos que el nudo y anclaje *civilizatorio*: el terreno de la educación. Es por ello que la Constitución del 53 estaba atravesada por dos interpretaciones: había quienes -como Sarmiento- querían llevarla a un horizonte laico y otros -no menos vigorosos- que veían en ella una norma suprema de sólido arraigo en la tradición católica.

Distintas de las constituciones que instauraban religiones de estado, como Suecia y Noruega, Sarmiento consideraba que la Argentina no debía tener ninguna "*creencia oficial ni obligatoria*". Y es por eso que de viejo -acorde con la disputa entre católicos y laicos que tenía lugar en el continente europeo para determinar el contenido educativo de "la virtud ciudadana"- abrazó abiertamente la causa laica mostrándose contrario a la inspiración religiosa del Artículo 2 de la Constitución Nacional (1853) que propugnaba que el gobierno federal debía sostener el culto católico apostólico romano:

"El principio es que las cosas de conciencia no entran ahora como antes en la administración civil y política de la sociedad. No se puede mandar al ejercicio como pena, no se puede prestar fuerza a la iglesia protestante o católica para que haga cumplir un precepto suyo. Esta es toda la cuestión. El Estado no tiene religión porque la religión queda fuera del Estado" (Sarmiento en Botana, 1984).

Con ese argumento, le disputaba al amigo de juventud y ferviente católico Alberdi haberse inspirado en la Constitución francesa de 1849 que imponía al estado sostener la libertad de cultos pero "*como no había israelitas y las cuatro sectas protestantes tenían aquí poco sectarios, se simplificó la redacción diciendo "El Estado sostiene el culto católico..."*" (Sarmiento en Botana, 1984).

En este sentido, Sarmiento trazaba una relación directa entre pluralismo, densidad religiosa y tolerancia democrática, al sostener que en un país con pluralidad de creencias la neutralidad de la enseñanza -- que no excluía el diario contacto con las Escrituras-- aparecía como prenda de concordia y vínculo democrático. Y si aceptaba que la enseñanza común debía regirse por el "mensaje evangélico", era porque consideraba que ésta podía contribuir a tornar una sociedad heterogénea en homogénea: una moral pública que, aunque a regañadientes, el catolicismo podía aportar a un país atravesado por la pluralidad cultural.

Aún así, es sabido que buena parte de los liberales de la época tenían inclinaciones no confesas hacia el protestantismo cuya encarnación en manos de comerciantes ingleses traería las virtudes y de paso, la fortuna tan deseada³¹. En efecto, el "laicismo" del que se nutrió Sarmiento, no fue ajeno a la literatura protestante dado que cuando era niño su tío le compró la Biblia al mismísimo Lucas Matthews, un joven misionero mandado por la Sociedad Bíblica Británica a América en 1825, el mismo al que también había acudido Don Facundo Quiroga (Canclini, 1982: 42).

Es por eso, que la "defensa evangélica" de Sarmiento como de tantos liberales de la época, era mas parte de la "angustiosa" realidad de un país cuya tradición nativa –tributaria de la "barbarie"- e hispánica –tributaria del "catolicismo retrógado"-, desmentía el rápido desarrollo del pluralismo religioso esperado: para Sarmiento los católicos atentaban contra las libertades ciudadanas que solo un Estado laico podía garantizar, para los católicos Sarmiento era un positivista que no concedía ni el pluralismo religioso ni admitía que recibieran subsidio las escuelas pertenecientes a comunidades extranjeras, claves --como el anglicanismo—en la misionalización de las poblaciones indígenas y atentas, por tanto, a las políticas estatales.

Es por ello también, que Nicoletti (1995) afirma, que a pesar de la continuidad entre el "esquema de la cristiandad" de las etapas colonial y nacional, durante la etapa nacional el cristianismo se encontrará arrinconado por el fuerte anticlericalismo que profesaban las fuerzas políticas del momento donde personajes de envergadura política como

³¹ Según Canclini (1982) ya en épocas de la colonia la presencia sorda de protestantes fue lo que permitió el "Asiento para el comercio de negros", concedido a los ingleses como parte del Tratado de Utrech en 1713. Allí se estableció que los asentistas tenían derecho a introducir personas no católicas siempre que no causaran "ofensa ni escándalo al ejercicio de la religión católica" (Canclini, 1982: 37).

Sarmiento, renegaban de la intromisión de las "causas religiosas" en los "asuntos de estado".

La situación llevó a que la iglesia sufriera los avatares del enfrentamiento entre católicos y liberales, circunstancias que formaban parte de viejas discrepancias relativas al rol decisivo del estado frente a los asuntos eclesiásticos y que se entroncaban al viejo problema del patronato heredado de la colonización. Viejos conflictos que, sin embargo, perdurarán a lo largo de la etapa nacional recrudeciéndose en la lucha entre católicos y liberales por la modernización de la sociedad; discrepancias que -desde el terreno de la educación- enfrentaban a la iglesia y el estado por los espacios de poder en la gerencia de la sociedad civil y en la que jugaba un papel importante, la tutela sobre las poblaciones indígenas (Floria, 1980).

En ello, no contaban las iglesias protestantes cuyo potencial evangelizador se veía refrenado por el peso político del catolicismo. De hecho, aún cuando a principios del Siglo XIX la existencia de los primeros cultos protestantes también había probado suerte en la misionalización de indígenas -constatable, por ejemplo, en la traducción de la Biblia al quechua y aimará por parte del indígena Vicente Pazos Kanki-; sus intentos evangelizadores fueron un verdadero fracaso. Ello se debió no solo a la "*falta de religiosidad e indiferencia*" que mostraban los nativos hacia los escritos bíblicos, sino fundamentalmente a la actitud sectaria de los contingentes migratorios protestantes que se restringieron mayormente a evangelizar a los grupos extranjeros (Canclini, 1982).

En este sentido, la "ausencia de actividad protestante" durante la época colonial, en sus postrimetrías así como en la primera década de vida independiente, no devenía meramente de "*una falta de interés conversionista*" (Wynarczyk y Semán, 1995) como de limitaciones muy concretas provenientes del propio estado, donde la simpatía que el pro-

testantismo podía despertar en tanto religión anglosajona portadora de los principios republicanos, se veía frenada por su condición de religión minoritaria dentro de un país católico.

Prueba de ello lo constituye el hecho de que hasta inicios del Siglo XIX los "no católicos" de origen protestante eran enterrados en las afueras de la ciudad³². Y aún cuando en 1825 Inglaterra ya había firmado el "Tratado de Amistad y Comercio" que reconocía al país como independiente y establecía en su artículo 12 cierto grado de libertad religiosa a los súbditos ingleses, no casualmente éste fue el más comentado y resistido por sectores del interior del país. Según sostiene Canclini (1982), a mediados del Siglo XIX y a lo largo de los más de 20 años de gobierno de Don Juan Manuel de Rosas, no se les permitió predicar a la población en castellano, motivo por el cual no tuvo incidencia en la sociedad civil dado que lejos de: *"poder hablar de libertad apenas podía hablarse de tolerancia de cultos en idioma y para colectividades extranjeras (pues) todo intento de salir de esos límites fue impedido"* (Canclini, 1982).

Desde el ámbito estatal, la política de alfabetización iniciada por Sarmiento y continuada luego por hombres como Avellaneda y Roca, reconocía dos objetivos: el primero, la elevación moral de la población entendida como aprehensión del ideario cultural asociado con el estilo de vida civilizado (Elías, 1995). El segundo, la conversión de un colectivo social percibido como peligrosamente heterogéneo y cosmopolita en un cuerpo homogéneo compuesto por "ciudadanos educados".

Por eso, a pesar de la confrontación con el catolicismo, el estado estaba lejos de impedir la tarea evangelizadora entendiendo que, el

³² Recién en 1820 un grupo de ciudadanos creó la Corporación del Cementerio Británico logrando adquirir un terreno cerca de la Iglesia del Socorro, en la actual calle Juncal.

"proyecto del 80" debía encauzar una nación cuyo estado debía ser el depositario de la moral pública. De ahí que educar en el catolicismo a las poblaciones indígenas -exentas tanto de conducta "moral" como de las virtudes de lo "público"- no fuera, en los hechos, un tema de real desacuerdo. Ello había quedado bien en claro en la Constitución de 1853 que en su artículo 17, Inciso 15 señalaba la necesidad de *"proveer a la seguridad de las fronteras, asegurar el trato pacífico con los indios y promover su conversión al catolicismo"*.

Si es a partir de las etapas republicanas tempranas cuando comienza a mostrarse un interés sostenido por parte de la sociedad "blanca" de incorporar al indígena a la vida *civilizada*, hacia fines del Siglo XIX la "pacificación" lograda -como diría Gellner (1990)- mediante "la biblia y la espada" trajo, por contrapartida, una sumatoria de movilizaciones nativas que encontraron en el mensaje salvacionista cristiano, el lenguaje apropiado para expresar la situación de crisis social generada por el contacto. Mas tarde, la radicación de las poblaciones indígenas bajo ambiguas figuras como "misión", "colonia", "reducción" o "reserva" que no remitían ni a conceptos ni a prácticas consistentes, se encargaría de sellar el pacto constitucional entre política y religión.

2.1.3. Indígenas y cristianismo en el Chaco argentino

El período que va desde fines del Siglo XIX hasta la década del 30 del Siglo XX se distingue por el interés estatal en la radicación de indios nómades de la región, constituyendo el eje dominante de políticas indigenistas destinadas a convertir a los nativos en agricultores comerciales. Para ello, la política misional será crucial, política que no vendrá sin confrontamientos por parte de los nativos que, desde el lenguaje religioso, promovieran cambios políticos.

A pesar de los señalamientos de Miller (1979) respecto al supuesto fracaso de las misiones católicas –jesuitas (desde 1608 hasta su expulsión) y franciscanos (1736–1936), a principios de 1900 ya existían una ley y tres decretos que permitían a los misioneros católicos "reducir" a los indígenas de las actuales provincias de Chaco, Formosa y Salta con la voluntad de convertirlos en agricultores sedentarios. Por ejemplo, la Ley Nacional del Trabajo (1904) en su apartado sobre el "trabajo de los indígenas" sienta que:

"Se los debe inducir a entretenimientos propios de la vida civilizada. Se les debe apartar de sus idolatrías. Se debe permitir que los misioneros los formen en la moral cristiana" (en M. Sarasola, 1997: 383).

En el mismo año, el Proyecto Bialest Massé contribuyó a crear "colonias" o "reducciones" con un claro objetivo segregacionista creando el "Patronato Nacional de Indios" como ente con carácter tutelar. Asentando en su artículo 9, el patronato señalaba que:

"Un sacerdote argentino, nativo o nacionalizado, además del cura parroquial, dará la enseñanza religiosa y procurará por todos los medios convencer a los indígenas de la conveniencia y utilidad para ellos de la asistencia a las escuelas y aprendizaje del idioma nacional" (M. Sarasola, ibid: 385).

Como prueba de la continuidad histórica entre la vieja polémica sobre las relaciones entre iglesia y estado, en el año 1916 el gobierno de Victorino de la Plaza crea la "Comisión Honoraria de Reducciones de Indios", rubricada por decreto del presidente Alvear en 1927. En su artículo 7 dejaba en claro, la sujeción de la labor misional al estado nacional:

"Las misiones religiosas establecidas en los territorios nacionales que reciben subvenciones del Estado, quedan sujetas a la inspección que cuando lo estime necesario realice en ella la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios, ante la que rendirán cuenta de los fondos que ésta les entregue por aquel concepto".

En ese entramado político –no exento de disputas relativas a quienes o que porción del poder finalmente detentarían estado e iglesia-, la reducción y misionalización de los pueblos chaqueños no era

objeto de disputa, tal como manifiesta la creación en la época de las reducciones de Napalpí, Bartolomé de las Casas, Francisco Javier Muñiz y Florentino Ameghino y las misiones de Nueva Pompeya, Laishí y Pilcomayo.

A partir de la Campaña de Victorica (1884) comienza un declive progresivo de la autonomía de los grupos que habitaban la Región del Chaco argentino y, como contrapartida, la oposición de los nativos que unidos en torno a una escatología religiosa milenarista, enfrentarían a las autoridades locales. Tales enfrentamientos, devenían de la progresiva disyunción de la cultura nativa a partir del contacto sistemático con el "blanco" promoviendo el caldo de cultivo necesario para componer un estado de crisis social, sesgada por un sentimiento generalizado de privación y bien distante de la discursiva misional acerca de los beneficios de la misionalización, la educación y el trabajo sedentario. En efecto, tales esperanzas se derrumbaban frente a la desigual relación de dependencia y arrinconamiento de las comunidades nativas y frente al cada vez más ofensivo avance del estado, acciones que contradecían las "buenas nuevas" que, según los misioneros, vendría a traerles el noble destino de la civilización, aunados en la centralidad del poder del estado y el monopolio de un solo dios.

Recuperar el "paraíso perdido" ilegítimamente arrebatado por el "blanco" era un intento -casi desesperado- por promover cambios a la insostenible situación que -muy a pesar de la política misional- convirtió el mensaje religioso cristiano en una especie de "semillero ideológico". No casualmente, los enfrentamientos, tuvieron lugar en las zonas donde se habían establecido las reducciones y misiones indígenas: primero el movimiento promovido por los *mocovíes* de 1904 y más tarde de Napalpí (1911), Pampa del Indio (1933/1934) y El Zapallar (1935/1937). "El

último malón" película de Alcides Greca (1922)³³ ilustra lo que representa el fin de esa larga cadena de rebeliones conocidas como movimientos mesiánicos y milenaristas que complicaron la pacificación de la región hasta el primer cuarto del Siglo XX.

La rebelión mocoví de 1904 constituye el primer eslabón de los posteriores movimientos de Napalpí (1924), Pampa del Indio (1933/1934) y El Zapallar (1935/1937). Tuvo lugar el 21 de abril de 1904 en la localidad de San Javier, a 140 km al norte de la Ciudad de Santa Fe donde los enfrentamientos dejaron un saldo de 14 indígenas muertos. La legendaria película documental del cine nacional ilustra cómo medio millar de aborígenes se rebelaron y avanzaron sobre el pueblo de San Javier generando una amplia represión por parte de las autoridades locales y los colonos. Posteriormente, *guaycurúes*, *matacos* y *chiriguano*s se arrinconaron en las provincias de Santa Fe, Chaco, Salta y Jujuy encontrando en Formosa un espacio con más oxígeno.

En suma, el carácter mediador de la cristiandad en la articulación de las comunidades aborígenes con el naciente estado nacional, contribuyó a recrear un juego de espejos donde las pertenencias étnicas tradicionales poco a poco se entrelazaban a las misiones cristalizando -social y espacialmente- a las "comunidades nativas" en un entramado de relaciones en el cual, las "identidades étnicas" respondían, tanto a las viejas formas de organización social como a los requerimien-

³³ Es interesante señalar que Alcides Greca filma su película recreando los acontecimientos y utilizando parte de los protagonistas de los hechos reales, lo que le valió su reconocimiento como iniciador del neorrealismo local. En el participó el cacique mocoví Mariano López, líder del levantamiento junto con otros nativos, incorporando solo dos actores profesionales en los respectivos papeles del cacique rebelde *Jesús Salvador* y de su compañera de andanzas *Rosa Paiquí*. El montaje fue hecho a la usanza de la época. El Diario "El Litoral" de la Provincia de Santa Fe en fecha 22 de Abril del 2003 declaró "A 99 años de "El último malón" donde señala que "*la legendaria rebelión de los indios mocovíes en San Javier no fue motivo de recordación ni actos oficiales*", aún cuando hoy día constituye un símbolo de "atracción turística del lugar" (ver Casa de la Provincia de Santa Fe en <http://www.intertournet.com.ar/santafe/lacosta.htm>).

tos de las políticas implementadas desde el estado nación a través de las misiones.

Según Miller (1979), a diferencia del catolicismo, el protestantismo a pesar de no encontrarse ligado al proyecto político estatal y ser relativamente tardío en su inserción en los grupos indígenas, tuvo a la zaga un relativo éxito misional entre los aborígenes. La primera iglesia protestante que se asentó en la Región del Chaco fue el anglicanismo que penetró la región a través de la "South American Missionary Society" (SAMS) que, luego de una derrota en su intento por evangelizar a los nativos del Sur, en 1890 logró establecerse entre los indios *lengua* del Paraguay donde fundó la primera misión protestante establecida en medio del Chaco paraguayo (Siffredi y Spadafora, 2000).

Sin embargo, la multiplicidad de equívocos, supersticiones y dilemas que la enfrentaron a los nativos, dejaba al descubierto la inconmensurabilidad entre las políticas misionales y las "políticas nativas". Y es que aún cuando fue la Guerra del Chaco entre Paraguay y Bolivia (1932-35) fue el hito que marcó el proceso de integración de los grupos indígenas del Chaco Boreal al estado paraguayo, los contactos previos realizados por misioneros, aventureros, naturalistas, militares y comerciantes que se aventuraban en la región, fueron más que significativos (Bayardo y Spadafora, 2003).

En esos tiempos, al igual que en la región del chaco argentino, el área del chaco paraguayo -donde todavía hoy se asienta casi la totalidad de los grupos nativos del Paraguay- fue objeto de múltiples incursiones que contribuyeron a forjar una imagen que oscilaba entre lo indómito del "infierno verde" o la aridez del desierto y la poética de un espacio ignoto, abierto a la fantasía y la aventura. Por ello, no casualmente, todavía en 1858 el mismísimo Sarmiento, señalaba al respecto:

"El Paraguay con las misiones jesuíticas, con el doctor Francia remedo de Felipe II, con sus monopolios, su aislamiento, sus tradiciones y pueblo guaraní, sus

tiranías sin modelo, será un romance extraño, que nadie querrá creer que es historia de un ensayo de tradiciones atrasadas. Lo más curioso del Paraguay es que la colonia española y jesuítica hasta 1810, al ruido de la revolución cierra sus ojos a la luz y sus puertas al comercio, a la libertad, al contacto con el siglo. El Paraguay es un pedazo antiguo, que pudiera exhibirse en las exposiciones universales (Sarmiento, Buenos Aires, Fragmento de la memoria leída el 11 de octubre de 1858, en el Ateneo del Plata al ser nombrado Director de Historia).

Sin embargo, la realidad del Paraguay no era tal como Sarmiento la juzgaba. Ya hacia mediados del Siglo XIX los contactos entre los grupos indígenas y misioneros no eran despreciables; hecho que coincidía con el inicio de una época de apertura política y económica del Paraguay hacia el exterior que, poco a poco, traía una creciente tensión con las actuales repúblicas de Argentina y Brasil.

Con la finalización de la Guerra de la Triple Alianza y la promulgación de la constitución, la apertura hacia el comercio y el desarrollo favorecida por las primeras oleadas migratorias que arriban al Cono Sur, se volvía aún más palpable. Aún así, las condiciones endémicas de inestabilidad política, agravadas por una situación de pobreza social en un país donde el árido Chaco cubre una buena parte de su superficie, poco contribuyeron a que los inmigrantes iniciaran la "reconstrucción del Paraguay". Y si bien la Constitución de 1870 había dado un marco para regular el gobierno del país (que se tradujo en la creación de los partidos colorado y blanco); fueron las revoluciones y golpes de estado lo que marcó el ritmo de la política local, particularmente desde 1950 con el inicio de la larga dictadura de Stroessner (1954 -1988) (Cardoso, 1981-82).

Al igual que en la Argentina, en el Paraguay, el proyecto de la iglesia protestante no estuvo aislado de la necesidad de controlar "el interior" y de las apetencias económicas de la iglesia anglicana. Sin embargo, el Paraguay fue más lejos dado que el estado acompañó la propuesta política otorgando sendos beneficios fiscales para los menonitas que, desterrados de sus países de origen, encontraron en Para-

guay el paraíso –simbólico y material- para la realización de sus expectativas. En su largo peregrinar por motivos de persecución religiosa abandonaron Prusia Oriental a fines del Siglo XVIII para trasladarse a Rusia y a fines del Siglo XIX se trasladaron parcialmente a Estados Unidos y Canadá al amparo de una legislación especial. Las vertientes desde Canadá y Rusia llegarían a Paraguay en el año 1926 instalando las primeras colonias en el Chaco.

La llegada de los menonitas al Paraguay, también fue objeto de un debate que replicaba en las relaciones entre iglesia y estado. La minoría perteneciente al Partido Nacional Republicano, juzgaba un "atropello a la Constitución Nacional" el otorgamiento de beneficios a extranjeros que legitimarían un derecho de ciudadanía especial. A pesar de ello, ni unos ni otros mencionaban la "cuestión indígena" cuya presencia –al compás de las políticas contemporáneas- era visualizada como símbolo de atraso del país. En 1921, cuando aún se discutía la ley que permitiría el ingreso de menonitas al país, (que, entre otras cuestiones, presagiaba el avance de Paraguay sobre Bolivia que en 1932 desembocaría en la Guerra del Chaco); un legislador señalaba:

"Poblar nuestros desiertos, conquistarlos a la vida civilizada, transformarlos en fuente de producción fecunda tal es la necesidad imperiosa de la hora presente, tal es la aspiración mas legítima para el porvenir (dado que) ...una hermosa perspectiva se nos presenta; poblar estas regiones desérticas, hacer producir sus tierras fértiles, radicar en ellas una inmigración seleccionada, una inmigración inteligente, sana y laboriosa que ha de transformar los desiertos en ciudades (pues) ...esa región del Chaco seguirá siendo un pedazo de nuestro país, una parte de nuestra soberanía, con la única diferencia que en vez de tolderías de indios, vamos a tener ciudades" (Dr. Francisco Chávez, del Diario de Sesiones Parlamentarias, Asunción del Paraguay, 1921).

El discurso de Chávez –como el de tantos otros- tuvo amplia repercusión y recibió fuertes aplausos: "desierto", "inmigración selectiva, sana y laboriosa" bajo la fórmula de "patriotismo dinámico" (Seifersheid, 1983) serían pues la manera de reorientar el futuro del Paraguay habitado en su mayor parte por "tolderías de indios" que, luego de la avanzada menonita, serían sometidos a una incomprensible guerra y con ella

a un nomadismo y reasentamiento forzado como mano de obra barata en sus propias tierras ancestrales, ahora en manos de colonos cuyo origen y religión aportaría elementos significativos al "progreso y civilización" del vecino país.

Y tenían razón. En poco tiempo los mennonitas habían logrado beneficiosas sumas a partir primero de la cosecha del algodón, luego de los aserraderos y el cultivo del maíz, porotos, mandioca, batata y sandías que –contradiciendo sus propios principios religiosos- sirvieron para alimentar a los "patriotas de la avanzada contra Bolivia" en tiempos de guerra. Al igual que en Argentina, el proceso no estuvo exento de tensiones: los nativos –sumergidos en la jornada laboral de las colonias agrícolas junto con la "formación apresurada de líderes evangélicos por parte de la iglesia anglicana instalada en Misión La Paz³⁴ –del lado argentino- promovieron nuevas crisis sociales que en forma de movimientos sociorreligiosos recrudecieron en el ámbito de las colonias. En 1950 el Movimiento de "La Buena Nueva" (Siffredi y Spadafora, 1991) expresaría una vez más, que la esperanza escatológica lejos de resolverse en el otro mundo, adquiriría el tinte de urgencia y cambio social. Su líder –Avoijés- formado en la misión anglicana llevó el mensaje y –sin leer la Biblia que sin embargo, portaba en mano- sostenía que los nativos debían dejar sus bienes para peregrinar hacia la "tierra prometida". Luego de una frustrada migración, la apatía y desolación terminaría con la esperanza nativa, de ahí en mas sometida a la "tierra prometida" de los mennonitas.

³⁴ La acción de la iglesia anglicana en Argentina se inicia a principios de siglo en el ingenio azucarero del noroeste argentino Leach y desde 1914 –fecha de fundación de Misión Chaqueña en Embarcación- hace efectiva la radicación de misiones en la región chaqueña occidental, centrando su influencia en los departamentos de San Martín y Rivadavia (Salta). Dentro de este último, el núcleo de enlace con las comunidades del Río Pilcomayo medio es Misión La Paz, fundada en 1944 (Miller, 1979: 87), eje a partir del cual se irradia el movimiento (Siffredi y Spadafora, 1991).

Los enfrentamientos de la primera mitad del Siglo XX en tierras chaqueñas de Argentina y Paraguay, terminarían por disolver los movimientos sociorreligiosos milenaristas nativos, esfumándose con ellos la esperanza de otro futuro posible y afirmando, definitivamente, la presencia del estado en las "fronteras" territoriales y culturales. De ahí en más, la matriz católica del estado, seguiría imprimiendo a fuego los posteriores desarrollos sociopolíticos, configurando un mapa cultural cuyo horizonte político religioso nublaría la diversidad cultural, social y religiosa del país.

En ella, casi como una venganza del destino, el protestantismo tomaría la delantera, ya no para afirmar los valores ciudadanos que nutrieran a Sarmiento y Alberdi, sino mas bien para traer a cuenta que – como pensaba Karl Marx- la historia se escribe dos veces: la primera vez como tragedia y la segunda como farsa.

2.1.4. Orígenes y desarrollo del Pentecostalismo

Acorde a la tipología de Miller (1979) en relación con la actividad protestante entre los grupos nativos de Argentina en las primeras décadas del Siglo XX, la introducción del primer protestantismo en el Cono Sur en el Siglo XIX deviene del fracaso sistemático de las misiones religiosas en Oriente. Aunadas a los principios ideológicos que guiaban a las elites políticas locales que veían en las religiones de colectividades anglosajonas el potencial cultural necesario para el desarrollo del país, la introducción del primer protestantismo estuvo animada por esas ideas que veían en él los valores portadores de la virtud republicana, necesarios a una nación civilizada.

Es por ello que el primer protestantismo que llega al Cono Sur en tres oleadas sucesivas se encuentra vinculado a la migración europea

que entre 1825 y 1850 se aglutinaba en las iglesias anglicana, metodista y Evangélica de Prusia. La tarea de la South American Missionary Society (SAMS), rama local de la iglesia anglicana cuyo fundador fue el misionero A. Gardiner, tras un frustrado intento de evangelización en el Chaco en el año 1845 en 1948 procura –sin éxito– evangelizar a los indios *tehuelche*, *yamana* y *alakaluf* encontrando la muerte en lo que definía como “el mismo infierno” (Gardiner, 1845). En 1888 la obra de la SAMS se traslada al Chaco Paraguayo instalando de la mano de A. Henricksen la primera avanzada sobre los indios *lengua* que habitaban la costa del río Paraguay. Un año después es Barbrooke Grubb quien continúa su obra. Su diario de viaje escrito en 1922 y titulado “*Un pueblo desconocido en tierra desconocida*” relata su insólita cruzada entre los indios *lengua* del Paraguay, labor que le valió el reconocimiento de “*pacificador de los indios del Chaco*”.

Aún cuando las actitudes paternalistas e idealistas de los anglicanos no se diferenciaban demasiado de las actitudes que las misiones católicas asumían frente a los grupos indígenas, su filiación inglesa y protestante dio a su labor una especificidad basada en la tendencia a hacer de los enclaves nativos “comunidades - factorías”. Este particular proyecto, que ocasionó profundos cambios relativos a las pautas económicas y laborales, no excluía la educación por medio de escuelas y talleres, permitiría “erradicar el primitivismo nativo”. La labor de la SAMS en el Chaco se relacionaba con los intereses políticos de Paraguay en su disputa por la región del Chaco con Bolivia. Ya en 1885 comenzó a vender tierras a compañías inglesas y a pesar de la actividad misional hubo masacres de indios hasta bien entrado el Siglo XX (Kidd, 1994).

En este sentido, la filosofía decimonónica del progreso y la civilización supo alimentar, también en el Paraguay, una ideología de la colonización encarnada en modelos de países como Inglaterra, Francia y Estados Unidos pero sostenidas en base a una política de misionalización

y conquista que otorgara a los mennonitas un status de ciudadano diferencial y cuya particularidad estaría regida mas por los beneficios del comercio que las de la educación.

Aún así, entre 1938 y 1945 la irrupción sistemática y masiva de misioneros protestantes en el Cono Sur estuvo anclada en la educación³⁵. Y en 1945 ya había un proselitismo misionero organizado en Sudamérica como consecuencia de la declinación de empresas misionales protestantes en el Extremo Oriente. Al igual que para Miller, para Wright (1988), la importancia de las misiones protestantes fue similar e incluso superior a la de las misiones católicas, particularmente por su hincapié en la educación y en el tipo de mensaje de algunas variantes protestantes.

Entre ellas, sobresale la introducción del pentecostalismo en el país a partir de la década del `40, en coincidencia con los últimos levantamientos nativos dentro del territorio nacional y con el inicio del primer gobierno peronista. Al igual que en los movimientos socioreligiosos previos a la definitiva incorporación de los nativos, el impacto que el pentecostalismo tuvo entre los grupos aborígenes, vino de la mano de esta segunda etapa de integración a la sociedad nacional. Potenciado por la concomitancia entre los aspectos simbólicos y rituales de la religiosidad pentecostal y la cosmología nativa, su arraigo, recepción y difusión por parte de los indígenas, promovió la creación de iglesias nativas y el encauzamiento de las tradicionales formas de liderazgo político religioso acorde a las nuevas circunstancias.

³⁵ En 1942 la iglesia anglicana se establece en misiones permanentes entre los toba de la provincia de Salta y Formosa occidental y en el año 1943 los menonitas se establecen al norte de Saenz Peña y fundan Misión Nam Cum de Aguará en 1954. Asimismo, las iglesias de vertiente pentecostal entran en el Chaco a partir de la década del `40. Miller (1979) señala que en esos años los misioneros toba realizan reuniones para discutir la política y filosofía de la acción misionera en el Chaco. Cada misión tenía las siguientes iglesias: anglicana un total de 7 incluyendo Misión La Paz; Gracia y Gloria. (pentecostal) 6 iglesias; Go Ye (pentecostal) 5 iglesias y menonita 3 iglesias.

Según Cordeu y Siffredi (1971) después de los últimos levantamientos nativos el "mensaje evangélico" sirvió a aquellas tendencias étnicas que procuraban disminuir o superar fricciones provocadas por el contacto a partir de elementos milenaristas en lo teológico y extáticos en la *praxis* del culto, aunando las nuevas creencias a la tradición nativa. Esa confluencia no era ajena a las nuevas condiciones políticas en las que el pentecostalismo tenía suficiente tela para cortar. En efecto, la nueva coyuntura dejaba en claro que, a medida que decrecían las respuestas de autoafirmación cultural que acentuaban la oposición al "blanco", la pertenencia a los cultos pentecostales permitía legitimarse en el ámbito de la nacionalidad en paridad de derechos con el "blanco". Es por eso que el "éxito" de los cultos pentecostales fue de la mano del progresivo abandono de formas de oposición abierta contra el estado hacia formas contemporizadoras en las relaciones interétnicas. A diferencia de las primeras, estas últimas, lejos de involucrar al grupo en tanto colectivo étnico hacían un fuerte hincapié en las experiencias críticas de los sujetos y la salvación individual (Cordeu y Siffredi, 1971). A tal punto que, para la década del `30 y `40, las mismas comunidades que habían sido escenario de las movilizaciones -como Colonia Napalpi (1924)- eran destacadas como paradigmas de la buena adaptación a la política nacional.

Más tarde, el estudio de las primeras avanzadas protestantes en la primera mitad del Siglo XX en América Latina realizado en Chile, no casualmente vino a merecer el sugerente título "*El refugio de las masas*" (Lalive D. Espinay, 1968), dado que su expansión estuvo cifrada en las migraciones del campo hacia la ciudad de la década del `70. Allí, convergían grandes sectores de población sacudidos por la situación de cambio y crisis social, compelidos a lidiar con las nuevas condiciones socioeconómicas de "sociedades en transición".

En un intento tipológico Wynarczyk y Semán (1995) señala que a lo largo de los últimos 60 años, hubo tres protagonistas colectivos siendo los dos primeros los más relevantes de lo que hoy denominamos "campo evangélico" o "campo protestante". 1). las iglesias histórico-liberacionistas con el metodismo a la cabeza. 2). las iglesias evangelicales o fundamentalistas que jugaron un papel subsidiario y 3) las iglesias pentecostales y neopentecostales.

El primer colectivo -las iglesias histórico – liberacionistas- incluyen a las iglesias protestantes europeas asociadas con estados, naciones o etnias, que –como en el caso de los menonitas en Paraguay- se irradiaron desde Europa, y en algunos casos desde sínodos norteamericanos: luteranos, anglicanos, presbiterianos, reformados, la Iglesia Evangélica del Río de la Plata y los valdenses. Dentro de ellas, las iglesias evangélicas "independientes" que llegaron desde Norteamérica pero se asociaron a una corriente teológica modernista orientando la fe hacia la participación social, tenían por protagonistas a metodistas y Discípulos de Cristo. Estas iglesias adquirieron protagonismo entre las décadas de 1940 y 1950 aún cuando su presencia en la política y la sociedad civil se ciñó a la defensa de la libertad religiosa como forma de oposición a la "efervescencia de la derecha nacionalista católica en Argentina" (Mallimacci, 1997). Esta última, al aliarse a las políticas populistas durante la primera presidencia de Perón (1945-1955) y fundamentalmente durante su campaña electoral, permitieron implementar leyes que limitaban la expresión religiosa³⁶ y por tanto, la actividad protestante promoviendo

³⁶ Según Wynarczyk (1999), el apoyo del episcopado argentino para el triunfo electoral de Perón tuvo como prenda de canje la carta pastoral del 15 de noviembre de 1945 que decía que "Ningún católico puede votar a candidatos que inscriban en sus programas: 1) la separación de la Iglesia del Estado; 2) la supresión de las disposiciones legales que reconocen los derechos de la religión y particularmente del juramento religioso; 3) el laicismo escolar, y 4) el divorcio legal" al tiempo que "prohibía a los padres enviar a sus hijos a escuelas protestantes, integrar instituciones como la Asociación Cristiana de Jóvenes y contribuir con donativos al Ejército de Salvación". Junto a ello, el

los primeros sentimientos de unidad de un campo evangélico que se plasmaría en las primeras instituciones del movimiento³⁷.

El segundo colectivo -las iglesias evangélicas o fundamentalistas³⁸- tiene por protagonistas a las iglesias Bautista y los Hermanos Libres. Su carácter salvacionista y misionero, aún cuando les permitió actuar como una corriente de renovación carismática, derivó -como en el caso de la iglesia presbiteriana- hacia iglesias histórico-liberacionistas diluyéndose entre las primeras.

El tercer colectivo -las iglesias pentecostales y neopentecostales- refiere a iglesias carismáticas que tomarían la delantera a lo largo de las dos últimas décadas del Siglo XX formalizando un "nuevo movimiento social" (Marostica, 1994 a y b; 1999; 2000) inédito en la historia del evangelismo protestante del país. En él, convergen iglesias pentecostales "clásicas" que se establecieron entre 1910 y 1950 como fruto de la inmigración e iglesias "neoclásicas" cuya difusión e impacto estuvo ligado a la finalización de la II Guerra Mundial. Desde la década de los 80 y 90- las genéricamente denominadas "iglesias neopentecostales" o "pentecostalismo autónomo", vendrían a sumar buena parte de la presencia evangélica en el país, redimensionando el lenguaje evangélico y redefiniendo la tradición de las primeras olas protestantes, particularmente en lo que hace a la participación social.

uso de literatura anti - protestante en las escuelas mostrarían la alianza entre el primer peronismo y los sectores nacionalistas católicos que, aún cuando tenían en sus filas liberales, monopolizaban el campo religioso.

³⁷ Tal es el caso de la CIEP Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata (1939) que más tarde tomaría el nombre de FAIE Federación Argentina de Iglesias Evangélicas.

³⁸ Marostica (1994b: 14, nota 4) agrega que las iglesias fundamentalistas en las que incluye la Asamblea Cristiana, mujeres y hombres aún hoy se sientan separados y las mujeres se cubren la cabeza con un pañuelo en sus oraciones. Asimismo, agrega que mantienen reglas estrictas en cuanto al consumo de alcohol, el baile y la moral sexual, hábitos bien ajenos a las iglesias pentecostales y neopentecostales.

2.1.4. Pentecostalismo y peronismo en la Argentina

El auge del pentecostalismo en los inicios del Siglo XX y del neo-pentecostalismo en las últimas dos décadas, estuvo vinculado a los cambios políticos y económicos del siglo. Si a lo largo del Siglo XIX, el catolicismo había aportado la savia suficiente para demostrar las relaciones carnales entre catolicismo y estado en la consumación del proyecto nacional; es el peronismo quien ha brindado la materia necesaria para constituirse en el recurso cultural por excelencia a la hora de construir la experiencia religiosa de un nuevo sector social: las clases trabajadoras. De ahí que el evangelismo carismático se revele como un canal capaz de canalizar experiencias políticas de la envergadura del peronismo en tanto lenguaje y horizonte de acción de una religiosidad que lo precede y al mismo tiempo lo transforma en un proyecto político, singularizando un sentido de "ser nacional" equiparable a un sentido de "ser social".

Sintetizando la bibliografía reciente sobre religión y política, Semán (2000) apunta que ambas esferas lejos de ser compartimentos estancos suponen imbricaciones cuya complejidad nos permite explicar las relaciones entre peronismo –en tanto movimiento popular de masas más significativo de nuestra historia social– y pentecostalismo. Según él, el impacto popular del peronismo puede ser sintetizado en dos cuestiones básicas: 1) el sentido de construcción de identidades de los grupos populares como "pueblo"; 2) las relaciones entre peronismo y religión que le permitieron construir la idea de "pueblo" como polo de confrontación con las elites.

Tales cuestiones pueden, a su vez, insertarse en tres sentidos básicos del peronismo, a saber: a). en tanto emanación de la doctrina social de la iglesia católica y, fundamentalmente, como pensamiento "cristiano"; b). en tanto legitimación como "verdadero cristianismo" sintetizado en las figuras de Perón y Evita como "cristianismo práctico" y c). en tanto captación de los medios de comunicación para propaganda política que juega en forma paralela y competitiva al propio cristianismo (Semán, 2000).

En efecto, la reciente vinculación de los pentecostales a la política no solo se explica por su propio origen histórico en la que el apolitismo y fragmentación sectaria fueron la regla, deviene también del hecho de que política y religión constituyen compartimentos imbricados. Y dado que las concepciones teológicas son anteriores a las políticas, es la política la que expresa a la religión y no a la inversa. En el caso de la Argentina, los estudios precursores de Forni (1989, 1992) y Mallimacci (1987, 1990, 1996)- permiten constatar tales afirmaciones, en la medida que a lo largo de nuestra historia los católicos han luchado por establecer definiciones políticas y culturales en la sociedad argentina. Sin embargo, al igual que en las sociedades nativas post rebelión, el pentecostalismo llegó para quedarse también en las ciudades recordándonos, una vez más, que en la matriz cultural de nuestro país, no solo no se había cumplido la homogeneidad tan deseada, sino también que ésta era una manera artificiosa de explicar la lógica política de un país más ligado a su supuesto pasado europeo que *-malgré tout-* a su destino latinoamericano.

Si el primer gobierno de Perón muestra una continuidad histórica entre iglesia católica y estado que en los hechos se plasmaría en un decreto de enseñanza religiosa obligatoria, la creación del Registro Nacional de Cultos "no católicos", la prohibición de radiodifusión evangélica

y emisión de conferencias públicas de evangelización así como en las dificultades relativas impuestas a misioneros evangélicos para establecerse entre los nativos del territorio, las relaciones carnales entre peronismo y catolicismo no devenían tanto del carácter anti protestante y mucho menos católico de Perón sino de su pragmatismo político. En este sentido, la apelación a la "Doctrina Social de la Iglesia" a lo largo de su primer campaña presidencial (1945-46) -cuyo referente era la encíclica *Rerum Novarum* de 1891 en tanto "ideología católica" de fuerte oposición al liberalismo y socialismo- fue, ante todo, una estrategia de captación de votos mas que una demostración de su filiación católica. Particularmente en 1947 donde la revalorización del catolicismo iría de la mano de su rescate como "pilar de la sociedad nacional" y los "valores hispánicos" y por tanto, fuente legítima de la "argentinidad".

Es por ello que desde 1950 el panorama cambió radicalmente afectan-



Ilustración 2 Campaña de Tommy Hicks en Atlanta 1954

do, no solo las relaciones carnales entre Iglesia y estado, sino también al "campo evangélico" cuya histórica invisibilidad empezó a cobrar vida. Primero, la presencia de Tommy Hicks en 1954 -un sanador evangélico de masas con quien Perón se fotografió- reveló en el Estadio de Atlanta, el fuerte impacto del pentecostalismo ya no entre los

nativos sino también en las clases populares urbanas que, como puede observarse en la foto, se vieron convocadas por los milagros de sanación del pastor. Luego, la devolución de la personería jurídica a los espi-

ritistas de la Escuela Científica Basilio junto con una emblemática reunión en el estadio Luna Park bajo el lema "Jesús no es Dios" que reunió a espiritistas y católicos, sellarían un cambio sustancial en la identidad cultural de la nación, iniciando tanto una continuidad como un quiebre con la experiencia política y religiosa del pasado. En este sentido, como bien afirmó Bastian (1990), el pentecostalismo se mostraría más como un elemento de continuidad que de ruptura con la tradición política argentina, en la que la emergencia del peronismo como primer movimiento de masas, diagramaría posteriores invocaciones identitarias y políticas. Pero también, un quiebre, sostenido sobre la base de colectivos que identificarían al estado no ya con el catolicismo sino con el cristianismo, en tanto lenguaje de los excluidos y del propio justicialismo. En efecto, una vez consolidado el poder, el desliz anticlerical comienza a tomar fuerza en los discursos del general y la "Doctrina Social de la Iglesia" comienza a permutar en la "Doctrina de la Justicia Social". Al punto tal, que entre 1949 y 1950, la "mística" ya no vendrá de la mano del "catolicismo" y su doctrina social sino del "cristianismo" –término de menor connotación institucional pero también de mayor invocación colectiva -entendido ahora como "orden de justicia social".

En ese pasaje, Perón –como Evita- borrarían las huellas del histórico monopolio católico haciendo a un lado las encíclicas papales, ahora subordinadas a su propia reinterpretación: la alusión a la figura de Cristo, la opción por los "pobres" y el "pueblo" eran manifestación de una manera de "ser cristiano" que rehuía de la burocracia eclesiástica católica para volverse –como en el protestantismo- hacia "la obras" y que el mismo Perón denominaba "*cristianismo práctico justicialista*" (Caimari, 1992: 74). En "*La Razón de mi vida*" Evita diría:

"No, lo que ha fracasado no es el cristianismo. Son los hombres los que han fallado aplicándolo mal. El cristianismo no ha sido todavía bien probado por los hombres porque el mundo nunca fue justo... El cristianismo será verdad

cuando reine el amor entre los hombres y entre los pueblos; pero el amor llegará solamente cuando los hombres y los pueblos sean justicialistas. Si, eso es tal vez demasiado idealismo. Pero... al mundo le hace falta una esperanza... ¡Y una esperanza siempre es así: una idea lejana... que misteriosamente Dios convierte en realidad!".

De ahí en más, una red conceptual que escalona como vertientes las virtudes cristianas, entre ellas la "justicia social" y la "caridad" entendidas respectivamente como verdadera "felicidad de un pueblo y equitativa distribución de la "ayuda social"³⁹. En su teología de los pobres, la figura del "descamisado" lejos de ser un mero destinatario de la compasión cristiana –a quien le habían cerrado las puertas de Nazaret– es ahora un nuevo actor político social, único destinatario legítimo de la "justicia cristiana".

Por eso, a lo largo de las últimas dos décadas del Siglo XX, la "sorpresiva" inclinación de los pentecostales a la política, se ancla en una experiencia social diagramada a partir de la experiencia política del peronismo cuyo sesgo populista marcaría un antes y un después en la historia política argentina. De ahí también, que el "voto evangélico" actual como tal, sea más el producto de una opción populista anclada tanto en la matriz hispano-católica amerindia (Bastian, 1994) como en la experiencia populista del peronismo (Saracco, 1989; Semán, 2000).

En este último, la preeminencia del liderazgo populista de Perón junto con la exacerbación del carisma en el pentecostalismo, constituyen elementos más que contundentes a la hora de rastrear los lazos entre peronismo y pentecostalismo. Aún cuando la relación entre peronismo y pentecostalismo que tuvo como hito la campaña de Tomy Hicks de 1954, devino de un recurso pragmático de "sustitución del carisma" en un momento de "debilitamiento de la imagen de Perón" (Saracco,

³⁹ Eva Perón: "Democracia".

1989), fueron las ideas rectoras del peronismo en su voluntad de legitimarse como espejo de la justicia social cristiana, la que potenciaría una nueva lectura y legitimación al evangelismo. El juego identificatorio entre peronismo y cristianismo, tuvo en la figura de Eva, y particularmente en su muerte, uno de sus signos más explícitos. En efecto, la muerte de Evita –lejos de debilitar su carisma– sumó al caudillo el beneficio de “la inmortalidad de la santa”, prenda necesaria para legitimar los preceptos de justicia social y sobre todo, la “inmortalidad del propio peronismo”. Por otra parte, contradiciendo la tesis de Saracco (1989), aportes desde la teoría política muestran cómo justamente en la década del 50 el peronismo logró su mayor caudal carismático en la figura del general y su compañera. En ese sentido, el juego del peronismo consistió en su capacidad para “absorber” los contenidos más diversos, homologando la posición del líder a colectivos más amplios –como “patria” y “nación”– lo que permitió convertir a Perón y luego a Evita en los únicos depositarios de la “verdad” del nuevo colectivo social – “peronista”– y de una “palabra” que solo él y su compañera poseen; doble identificación entre Perón y “patria”, por una parte y entre “Perón” y “argentinos” que sencillamente expulsa al adversario hacia el sombrío espacio de la “antipatria”.

Según Sigal y Verón (1985), tal enunciación discursiva, mostraba no solo la verdadera eficacia del discurso peronista; también expulsaba del terreno político su propia figura para situarla “en otro lugar” donde la oposición *Nosotros / Ellos* –sintetizada en la frase “Perón o Muerte”– permitió a él y a sus partidarios “llenar” con contenidos diversos su propio discurso. Ese movimiento de “apropiación de lo colectivo” –como lo denominan los autores– permitió otorgar potencialidad discursiva –y a mi juicio, práctica– a un *Nosotros* de identificación que polarizó al país durante años, reeditando lo que Svampa (1994) denomina “el dilema ar-

gentino" ya no entre *civilización* y *barbarie* sino entre peronistas y anti peronistas.

Tal argumento se centra en que para Svampa (1994), la "habilidad" del peronismo consistió justamente en identificar peronismo y argentinidad asociados respectivamente a pueblo / patria y peronistas / oligarquía (entendida como "antipatria" y "antiperonistas"). Pero tal contraposición no deviene de una especie de entelequia consistente a lo largo de nuestra historia (que reeditaría una concepción idealista de poco arraigo contextual), sino del hecho de constituirse en metáfora explicativa del campo político, cuya fuerza de enunciación, la convierte en principio de legitimación y medio de inventiva sociopolítica y cuyo significado irá variando acorde al contexto social y moral (Svampa, 1994: 230). En efecto, el discurso y accionar peronista harían de Perón y Evita –emblema acabado de la dicotomía en la medida que se presenta a sí misma como "guardiana privilegiada" de la realización del "pueblo" en Perón apelando a una prédica anti intelectualista y sentimental (Svampa, 1994: 241)-, una discursiva que a la zaga adquiriría la legitimidad de una "*infallibilidad papal*" (Sigal y Verón, 1985: 233).

Un lema que entre la década de los 80 y los 90 con el auge del neopentecostalismo, renovarían sus fuerzas y contenido para alimentar otra discursiva ya no centrada en la política –cuyo "deterioro" ya no le permitiría sustentar ningún discurso que la asociara a lo "moral"- sino en la propia religión en tanto ámbito legitimador de los valores fundantes de la ciudadanía y la cristiandad.

2.1.5. La Argentina de los 90: pobreza, marginalidad y religiosidad.

Si las relaciones entre movimientos sociorreligiosos y política y entre religión y política, han sido temáticas densamente tratadas por las ciencias sociales, los recientes estudios sobre el pentecostalismo en los países del Cono Sur realizados desde la sociología y la antropología, no ignoran la relación entre religión y política. Por el contrario, la mayor parte de los aportes señalan la creciente relación entre pentecostalismo y política en contradicción con el pasado sectario e individualista, negado a los problemas terrenales del primer pentecostalismo.

En efecto, a diferencia de los primeros estudios sobre el pentecostalismo latinoamericano realizados por Lalive D'Espínay (1968) que mostraban la tendencia de las primeras denominaciones pentecostales hacia el apartamiento del mundo y consecuentemente su falta de interés en las problemáticas "terrenales" y la participación social; a lo largo de los últimos 20 años, la expansión neopentecostal junto con su consolidación como movimiento social marcan rumbos diferentes respecto a las primeras denominaciones pentecostales, al tiempo que resaltan la presencia del neopentecostalismo, como el fenómeno religioso más relevante de la región.

Su "habilidad" para llegar a una amplia diversidad de grupos sociales (aún cuando entre sus filas sobresalen los sectores más perjudicados por las nuevas políticas, particularmente por el retiro de las responsabilidades del estado a lo largo de la década de los '90), deviene de una gran capacidad para promover valores religiosos cimentados en tradiciones políticas y religiosas locales, sin renunciar a su incumbencia en los problemas mundanos. Esa es la razón por la cual los pentecosta-

),

les se ven a sí mismos como miembros de una sociedad secular que, mirados en perspectiva analítica, muestra continuidades y cambios capitales al interior del campo evangélico y en relación al campo religioso y político social.

En los países del Cono Sur y más específicamente entre los que hoy componen el MERCOSUR -como Argentina, Brasil, Chile y Uruguay- aún cuando los datos oficiales de la iglesia católica apostólica romana señalan la "importancia del catolicismo en América Latina"⁴⁰, los diferentes estudios de campo enfatizan tanto la diversidad religiosa que engloba al cristianismo como la preponderancia de tradiciones carismáticas en su seno.

Las iglesias neopentecostales de la segunda y tercera ola, denominadas también "iglesias autónomas", se distancian de las "iglesias tradicionales pentecostales" de los primeros contingentes migrantes europeos (Mariano, 1991; Mariz, 1995) no tanto por diferencias sustantivas en lo que refiere al cuerpo de creencias, sino por la particular forma de encararla.

Las primeras iglesias pentecostales llegan en 1910 desde Estados Unidos con "La Congregación Cristiana" y en 1911 con las "Asambleas de Dios". Recién entre 1950 y 1960, ayudadas por una tendencia hacia la fragmentación de las iglesias carismáticas, se establecen nuevas denominaciones como "La Iglesia del Evangelio Cuadrangular" (1951), "Brasil para Cristo" (1955) y "Dios es Amor" (1962).

⁴⁰ Según datos del Nuevo Anuario Pontificio (2002), la mitad de los católicos vive en el continente americano. El informe, que fue presentado al Papa por el secretario de Estado, cardenal Angelo Sodano, señala que el 17,2 por ciento de la población mundial son católicos y el 50 % vive en el continente americano, el 26,1 % en Europa, el 12,8 % en África, el 10,3 % en Asia y el 0,8 % en Oceanía. Fuente: ANSA LA NACION LINE Sección Cultura En: http://www.lanacion.com.ar/04/02/03/dq_569891.asp del 03.02.2004

En Uruguay, mientras que el censo de 1908 señalaba que el 61.2 % de la población se declaraba "católica", el 37.2 "atea" y el 1.6 % "protestante", el Censo de 1980 mostró que el 55% de la población se declaró como "no religioso". Llegado en 1935 con la "Iglesia Americana de Dios", el pentecostalismo registra para la década de los `80 un aumento proporcional similar al de los países de la región con un total de 70 denominaciones. Sus especificidades devienen, tanto de su relativo crecimiento comparado con el registrado en países como Brasil y Argentina, como de las "influencias" y "tensiones" con ambos países dada su histórica "permeabilidad" a las influencias brasileñas. En virtud de ello, las iglesias pentecostales uruguayas enfatizan la doctrina de la "Guerra Espiritual" hacia los otros cultos en oposición a las religiones afro - brasileñas (Guigou, 2003), peculiaridad que acerca el pentecostalismo uruguayo al pentecostalismo brasileño donde la "lucha contra los demonios promovidos por los cultos afro" constituye parte de la identidad de iglesias como la IURD (Mariano, 1999).

En Chile –el país que muestra no solo mayor dinamismo sino donde el pentecostalismo tiene por su antigüedad una autoctonía notoria entre sectores indígenas y migrantes urbanos-, ya en la década de los `70 las iglesias pentecostales representaban el 80% de las iglesias evangélicas llegando a representar en la actualidad el 90 % del universo protestante.

En Brasil, el aumento del pentecostalismo a lo largo de la década de los `80 registraba un 3 % de la población total alcanzando en los `90 el 10 % (Freston, 1991 y 1993; Pierucci, 1991 y Prandi, 1992). Aún cuando desde un principio iglesias locales -como "Brasil para Cristo"- se vinculan a la política, es recién con la denominada "tercera ola" del pentecostalismo que las relaciones entre política y religión se tornarán más que relevantes. La irrupción de la IURD -fundada en 1970 por el Pastor Macedo- cuyo crecimiento e impacto no tiene parangón con otras iglesias de

la región, presenta una especificidad derivada de su "carisma institucional" que, en la empresa de adquirir mayor relevancia política, le ha otorgado una fuerte visibilidad e ingerencia social. Su fuerte oposición a los grupos afro brasileros, su énfasis en la "Teología de la Prosperidad" en rituales que involucran importantes sumas de dinero junto con la inserción y hegemonía en los medios de comunicación (Oro, 1992), son algunas de las diferencias que dan la particularidad al *modus operandum* de una estructura eclesial de envergadura; algo que difiere de su inserción en Argentina donde el relativo impacto de las religiones afro ha promovido una discursiva algo distinta y una representatividad mucho más limitada (Mariano, 1999; Semán, 2000).

El caso de las diferentes formas de inserción de la IURD en Brasil y Argentina muestra la dinámica diferencial de las iglesias neopentecostales que, sumándose a la tradición histórico cultural y religiosa de cada país, otorgan la singularidad necesaria para la llegada del mensaje evangélico a distintos grupos sociales y tradiciones históricas direccionando un mensaje "atento" al contexto de su inserción, una especificidad que –aunada al carácter carismático– promueve su crecimiento como resultado de la múltiple faccionalización de cada iglesia y grupo.

Al igual que en las diferencias histórico culturales de los países, su presencia entre distintos grupos sociales es también una muestra de su elasticidad. Tal es el caso de la relación entre pentecostalismo y sectores campesinos o migrantes como entre pentecostalismo y sectores nativos de la región. Por ejemplo, sumando a los aportes realizados desde la etnografía de pueblos indígenas tratados en el primer capítulo, Foester (1993) puntualiza la continuidad entre la religiosidad mapuche y el pentecostalismo para el caso chileno y la importancia del discurso del mensaje pentecostal para la expresión de la identidad étnica, algo que se hace extensivo al territorio argentino. Para el autor, "el don de la revelación" predicado por los pentecostales actualiza el rol de los ante-

pasados en la cultura mapuche y el espacio que en la cosmología tienen los sueños en tanto símbolo de predicción sobre la realidad. Por su parte, Herrera (1995) ha demostrado que la religiosidad de los campesinos del sur de Chile crea un mecanismo que transforma la experiencia de la exclusión del sistema como resultado de la expansión capitalista, en una ideología integracionista. Conclusiones similares son las de Cordeu y Siffredi (1971) y las de Miller (1968) y Wright (1988) en sus respectivos estudios acerca de la inclinación al pentecostalismo post movimientos milenaristas en la región del Chaco y en los actuales estudios acerca de la filiación toba al pentecostalismo (Citro, 2003).

Si bien algunos autores señalan que los estudios sobre la inclusión del pentecostalismo en sectores indígenas son "reducidos" (Semán, 2000); lo cierto es que numerosas etnografías realizadas desde la década de los 70 en América Latina señalan los ineludibles vínculos entre pentecostalismo y cosmología nativa, por lo que "la literatura sobre el pentecostalismo urbana no es mas abundante ni expone su diversidad cultural y social" (Semán, 2001); un equívoco que surge justamente de esa diferenciación disciplinar que no ha promovido el diálogo entre abordajes realizados desde la antropología y desde la sociología de la religión.

Aún así, es necesario remarcar que los recientes estudios ya no se alimentan de tal diferenciación disciplinar ni se preocupan por la síntesis entre elementos de la "cultura tradicional" y "cultura pentecostal" como si una y otra fueran dos condimentos que, a los efectos de la receta, permiten tomar de aquí y allá elementos discretos para luego combinarlos. En tal sentido, la noción de "culturas híbridas" de García Canclini (1992: 14-5), la metáfora de "creolización" de Hannerz (1989) o la de los "márgenes" de Lowenhaupt Tsing (1994) se ajustan mas a una realidad que -tal como señalara Appadurai (1990: 18-20)- parece responder menos a la noción de habitus -en tanto núcleo tácito de prácti-

cas y disposiciones culturales reproductibles- y cada vez mas a una arena de negociación donde los sujetos realizan elecciones conscientemente direccionadas y donde la representación de la identidad frente a audiencias a menudo múltiples y espacialmente dislocadas, son la constante.

Tales enfoques, rehuyen pues a la futilidad de antiguas divisiones entre culturas "tradicionales" y "modernas", "populares" y de "elite", "masivas" o "privadas" para dar cuenta de la heterogeneidad desde la que se construye toda noción de identidad a la vez que subrayan los dispares "horizontes" desde los cuales éstas se conforman y el potencial creativo que involucra a todo sujeto social en tales procesos.

En esa complejidad de articulación entre lo global y lo local – concebido este último como un ámbito atravesado por dispares elementos que, sin embargo, tienen autonomía e identidad propia-, los recientes estudios del pentecostalismo en contextos "urbanos" asumen la multiplicidad de tensiones desde donde se producen tales diferenciaciones. Asimismo, abordan problemáticas tales como la diferenciación de género que lleva a una posición de inferioridad de la mujer en el pentecostalismo (Tarducci, 2003) y los aportes de Campos Machado en relación a las representaciones mediáticas de la mujer en el neopentecostalismo brasileño o bien los vínculos entre salud, migración y adhesión a la nueva fe en el contexto de expansión del pentecostalismo entre migrantes paraguayos del Conurbano bonaerense (Spadafora, 2003).

A pesar de la nueva dinámica de los enfoques, las diferencias disciplinarias han venido jugando un papel importante en la autonomización de campos de trabajo que trajo como consecuencia una especie de quiebre artificioso entre "pentecostalismo nativo" y "pentecostalismo urbano", brecha que al dar cuenta de sus diferencias relega sus seme-

janzas y por tanto, la ecléctica composición de toda identidad. Esta, invita a concebir la cultura ya no como un ámbito discreto de "rasgos culturales" sino mas bien como un juego de espejos donde el dinamismo y la reinterpretación son la constante (Barth, 1976). En efecto, no casualmente los estudios sobre el pentecostalismo subrayaron su capacidad de extensión y adaptabilidad acorde a los distintos países y colectivos sociales y por tanto la ilegítima "discriminación" de recortes disciplinares que -atentos a una noción de lo local anclada en el tiempo y en el espacio- tienden a descuidar los vínculos entre uno y otro⁴¹.

Tal vez, una de las similitudes cruciales y poco atendidas en los estudios sobre el pentecostalismo sea justamente el hecho de desatender a las cualidades carismáticas de su perfil en vinculación con otras formas de expresión carismática que ya desde lo político, ya desde lo religioso promueven tanto la popularidad de sus pastores como la importante fragmentación institucional a lo largo de su historia y -a juzgar por el presente- de discursivas tan propias al "mensaje evangélico" como diferentes a éste. Con excepción de algunos trabajos como los de Oro (2001), que analizan la manera en que el carisma actúa en la consolidación político religiosa de la IURD en Brasil, hasta donde sabemos los estudios locales no han prestado suficiente importancia ni al perfil de sus pastores -generalmente interpretados maquiavélicamente como sujetos cuyas ambiciones monetarias o políticas hacen primar sus intereses por sobre los de sus seguidores⁴²- ni a los vínculos entre carisma, política

⁴¹ Tal como señalé en el capítulo 1, para mí misma el trabajo con grupos "nativos" -cuya inserción en distintas versiones del cristianismo es un hecho a lo largo del continente americano- y el trabajo con iglesias tan "diferentes" como las corrientes neopentecostales y el pentecostalismo tradicional, han sido un problema difícil de sobre llevar en aras de metodologías y presupuestos epistemológicos no atentos a las confluencias entre unos y otros.

⁴² Tales formulaciones vienen sobre todo del ámbito de la discursiva mediática pero a su vez, esta discursiva ha jugado un fuerte papel entre los primeros estudios sobre el pentecostalismo argentino donde el discurso científico no siempre ha sido ajeno al discurso mediático. Esta "incapacidad" de despegarse del discurso de los medios

y entre éstos y estética. Como señalé en la introducción, entiendo que tales abordajes –que obviamente requieren de una explicitación conceptual- son claves a la hora de dar una interpretación del pentecostalismo que permita entender sus vínculos con la tradición histórica cultural de nuestro país.

En suma, a la hora de dar cuenta de los vínculos entre religión, política y estética entiendo que un camino sugerente es tomar en cuenta dos planos que actúan correlativamente, a saber: 1) a nivel organizacional: la combinación de diversos elementos teológicos, rituales e institucionales que favorecen la diversificación del mensaje y 2) a nivel de la propia tradición cultural donde se inserta, dado que su elasticidad permite tanto la continuidad como el cambio respecto a patrones culturales y religiosos preexistentes. En ella, el "lenguaje estético" –entendido no como ideario de belleza al que fuera asociado por el Renacimiento, sino más bien, como vehículo y condensación de una praxis política cultural expresada no tanto en lo que se dice sino en lo que se hace-, revela parte de esas diferencias y confluencias, tanto para países como Brasil –donde los vínculos entre neopentecostalismo y política son más que elocuentes- como en nuestro propio país donde la formalización de un movimiento evangélico a lo largo de los 90, cambiaría el status de las iglesias protestantes, el perfil religioso de la sociedad y replantearía el lenguaje político.

Y es que en la Argentina no ha sido la excepción al incremento del neopentecostalismo. Aún cuando no existen cifras oficiales, Bastian (1994) y Stoll (1990) han demostrado que la población protestante ha crecido del 2.1. % en 1960 al 5 % en 1985 ocupando el pentecostalismo una posición privilegiada al interior de ese campo religioso. Investiga-

puede percibirse tanto en el trabajo pionero de Wyncarczyk "Tres líderes carismáticos" (1989) como en algunos de mis propios trabajos en los que tuve dificultades para interpretar críticamente algunas premisas del ideario pentecostal.

ciones realizadas por pastores pentecostales argentinos como Sarracco (1989) han concluido que entre 1978 y 1987 el número de iglesias pentecostales se triplicó y la atención de "servicios pentecostales" se incrementó seis veces. Análisis realizados por el "Directorio y Censo Evangélico" (DECE) de 1984 publicados por Wynarczyk y Semán (1994) y Wynarczyk *et al* (1995) también han confirmado tal tendencia al concluir, que el número de iglesias protestantes de raíz neopentecostal solo en Buenos Aires se incrementó de 80 en 1970 a 210 en 1992. A su vez, mientras que el pentecostalismo constituye solo el 5% de la población protestante, las iglesias neopentecostales representan el 43% dentro del conjunto de los servicios dominicales.

Las cifras, muestran el consistente aumento de formas de religiosidad centradas en el carisma pastoral e institucional. Según Saracco (1989), con posterioridad a la década del `40 las iglesias evangélicas dieron un vuelco, mostrando un giro de "intereses celestiales" hacia "intereses terrenales" donde la satisfacción inmediata de sus necesidades y sueños (incorporando prácticas como la sanación a través de rituales de "cura divina"); daría el puntapié inicial para el incremento de iglesias locales que ya no respondían a vertientes "extranjeras" sino a sectores evangélicos locales. En ese contexto, la complicada relación entre la iglesia católica y la reedición del primer peronismo, junto con la relativa posición minoritaria del protestantismo, colaboró en la unión de las diferentes vertientes evangélicas desde una posición de marginalidad.

A lo largo de la década de los `60 la evolución de los cultos pentecostales de tipo carismático en detrimento de las denominaciones protestantes históricas, era un hecho relevante. Su énfasis en los aspectos y los problemas de la vida cotidiana (salud, cuestiones de pareja, problemas de trabajo) así como el uso de los medios de comunicación y una discursiva sobre la prosperidad divina entendida como mejora

material y real de la situación económica de las personas, hicieron el resto.

Esas nuevas prácticas, han alterado profundamente la composición y dirección del pentecostalismo tradicional, favoreciendo la expansión de su constitución e incrementando su visibilidad en las ciudades: iglesias como "Mensaje de Salvación" del Pastor Anacondia, "Visión de Futuro" del Pastor Omar Cabrera y, fundamentalmente, "Ondas de Amor y Paz" de Héctor Aníbal Giménez se destacarían en ese sentido; arrasando la distribución relativa del campo evangélico que ya en 1991 promediaba el 93 % del total del campo protestante en la capital del país⁴³.

Aún cuando tales cambios rebasan el campo evangélico y se vinculan tanto a: 1) su capacidad de interpretar la "religiosidad popular" (Semán, 2000) como a 2) su inherente dinámica de crecimiento que -apoyada en el liderazgo carismático- promueve la fragmentación y el faccionalismo por sobre los intereses conjuntos de la iglesia y 3) la vinculación entre tal dinámica y la propia historia política argentina (Saracco, 1989). La preponderancia del neopentecostalismo rediagramó el campo religioso, tanto de las iglesias protestantes tradicionales -demasiado atrincheradas en sus orígenes y principios- como de la propia iglesia católica -demasiado distendida en su tradicional hegemonía-, captando cada vez con mayor fuerza, segmentos de la sociedad faltos de horizontes de futuro cuando no de "guía moral". Son esos sectores -junto con otros no tan mencionados pero igualmente sumergidos en la falta de expectativas, como por ejemplo, los de "clase media"- los que han contribuido a la consolidación del neopentecostalismo elaborando sus propios patrones y estilos de legitimación discursiva.

⁴³ Según datos del Censo Evangélico realizado en Buenos Aires (Capital Federal) en el año 1991, Wynczyk (1999) demuestra cómo la sumatoria de iglesias fundamentalistas carismáticas, pentecostales y neopentecostales, ya en 1991 promediaba esa cifra.

Es por eso que si en Brasil el impacto del neopentecostalismo ha "balcanizado" el campo religioso a la magnitud de diferentes denominaciones protestantes que, a su vez, se han alineado en el neopentecostalismo (Wynarczyk y Semán, 1994; Marostica, 1994), en Argentina, las diversas corrientes denominacionales, a pesar de estar unificadas bajo una serie de demandas comunes, sostienen amplias diferencias, especialmente hacia iglesias neopentecostales como el MOAP donde el carisma personal se impone sobre las estructuras gerenciales del tipo de la IURD.

Según Marostica (1994:13) en 1997, la ausencia de intereses políticos partidarios en el momento de mayor expresión del movimiento evangélico, estuvo motivada por su origen fragmentario y apolítico en el que juegan un papel destacado cierta mentalidad sectaria centrada en la abstención política. De ahí que para poder irrumpir en la política, debieran primero quebrar con ese pasado de fragmentación y con esa teología de apoliticismo.

Sin embargo, la falta de integridad del movimiento evangélico y su efecto consecuente en el ámbito de la política, muestran también que la debilidad de la "apuesta política" deviene además de *factores locales* donde los vínculos entre sectores populares alineados en el pentecostalismo y el movimiento peronista son incluso y como el propio Marostica (1994) apunta, datos registrados en no pocas situaciones (Wynarczyk, Semán, 1994). En este sentido, ese pasado de fragmentación que limita la expresión política del "movimiento evangélico" en tanto "movimiento social"⁴⁴ se enraíza más en el hecho de su condición de

⁴⁴ En la misma línea Wynarczyk (1999) señala que durante el período que coincide con la Guerra Fría; entre la década de los 60 y los 90, el campo evangélico en alguna medida unificado frente al peronismo se dividió en dos sectores debido a sus maneras de vivir la fe, la práctica frente a los problemas sociales y la manera de enfocar las relaciones con la iglesia católica, que habían trocado ampliamente a partir del II Concilio Vaticano desarrollando una importante vanguardia progresista en la Argentina. Por

minoría religiosa que a sus concordancias en el plano político y social. Particularmente relevante es aquí, no solo la inclinación denominacional sino los diferentes estratos sociales que componen las distintas vertientes. Dado que el pentecostalismo y el neopentecostalismo, abrigan en mayor medida a sectores socialmente más comprometidos que a capas medias e intelectuales, más enraizadas en las corrientes históricas del protestantismo. De ahí que pentecostales y neopentecostales, muestran una inclinación hacia el voto populista peronista no como una opción

una parte, los evangelicales y pentecostales cristalizaron un "arco conservador bíblico" cuya actitud prevaleciente fue de abstención ante la política y el rechazo al ecumenismo. Según el autor, las principales causas que pudieron influir en esta conducta, pueden hallarse en su teología dualista, que separa la iglesia del mundo y de la política, sus posiciones fundamentalistas, milenaristas y en algunos casos dispensacionistas, que eliminan la historia del plano natural proyectándolo hacia lo sobrenatural. Las iglesias conservadoras tendieron a aglutinarse en sus propias organizaciones como ACIERA (Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina) y CONELA (Confraternidad Evangélica Latinoamericana). "*Desde la otra vereda ideológica*" –tal como la describe el autor– el "frente histórico liberacionista" sumaba a sus tradicionales integrantes pertenecientes a iglesias "fundamentalistas", las iglesias "pentecostales". Nuevamente, fue éste el sector que jugó el mayor protagonismo en la sociedad civil y aún cuando no cristalizó en partidos políticos sí se internalizó en la política, el movimiento ecuménico y en la unidad entre las iglesias evangélicas a través de la FAIE (Federación Argentina de Iglesias Evangélicas), el CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias) y su pertenencia al CMI (Consejo Mundial de Iglesias); frente que entre la década de los '60 y los '70 tuvo su expresión más acabada en la conformación del MEC (Movimiento Estudiantil Cristiano) asociado a la FUMEC (Federación Mundial) y la ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina), instituciones que desde lo ideológico se alienaban a las "teorías de la dependencia", el "tercermundismo", la "teología de la liberación" y la defensa de los derechos humanos en las dictaduras de Chile y Uruguay. Pese a que su actividad permitió la creación del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), la editorial "La Aurora" y la Agencia de Noticias "Prensa Ecu-ménica" tuvieron una influencia minoritaria y corta vida, dejando rastros sobre todo en una generación que sumaba intelectualidad a activismo político y cuyo emblema es la figura del pastor José Míguez Bonino. De ahí que la "unidad" potencial de los 50 solo vendría a desplegarse a fines de los 80 como producto de una identidad evangélica inédita en la historia de los evangélicos de Argentina y que en 1997 devendría en intereses expresos de participación política. Desde fines de la década del 80, las iglesias histórico liberacionistas, comenzaron un rápido descenso en un contexto donde la problemática de los derechos humanos y las dictaduras Latinoamericanas, dejaron de ser problemáticas prioritarias de la agenda político social, a tal punto que las preocupaciones de la iglesia católica dejaron de volcarse hacia el protestantismo histórico para volverse hacia "el problema del crecimiento pentecostal". Aún así, el prestigio y "seriedad" de las iglesias protestantes históricas, les permitió conservar a los protestantes históricos el capital de legitimidad social que no poseían –ni poseen– los pentecostales convirtiéndose en un actor necesario a la hora de "entrar en la política".

partidaria sino como un horizonte de creencias y experiencias históricas comunes.

En efecto, el movimiento peronista en tanto movimiento social de masas más relevante de nuestro pasado y en tanto movimiento populista cuyo *ethos* se define justamente por la evocación de elementos carismáticos que aún desde la política se entraman a otros terrenos de la vida social como la religión, juegan un importante papel entre los sectores que se lanzan al pentecostalismo y neopentecostalismo. Es por ello, que el aumento del neopentecostalismo en Argentina a lo largo de la década de los 80 y los 90 se encuentra tan relacionado a esa tradición cultural local como a las condiciones que –aumento de la pobreza y exclusión social mediante–, hicieron posible su arraigo entre los sectores perjudicados, portadores de una tradición de profunda fe religiosa previa a su conversión a la nueva fe.

Si desde el plano religioso, los datos de las inscripciones realizadas hasta 1993 en el Registro Nacional de Cultos muestran el notable aumento del pentecostalismo que pasa de un 35 % en la década de los 80 a un 65 % en los 90⁴⁵, tal aumento no solo coincide con la apertura democrática sino también con el aumento gradual de la pobreza y la exclusión social (Miguez, 1997). Según datos del Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social (2003) relativos al aumento de la pobreza urbana en el país a lo largo de los últimos treinta años, ésta fue incrementándose de 4,7% en 1974 a 12,7% en 1986, a 16,8% en 1993 y 25,9% en 1998, incremento que fue marcando la consolidación y extensión de un “núcleo duro de pobreza” anteriormente inexistente. Hombres y mujeres se vieron perjudicados: los primeros sumándose a las estadísticas de alcohólicos y provocando una tasa acelerada de desagregación y

⁴⁵ La misma tendencia se observa en relación a otros cultos dado que de las inscripciones realizadas entre los 80 y los 90 el 68 % corresponde a iglesias evangélicas y, por ejemplo, solo un 29 % a movimientos espiritistas y umbandistas.

violencia familiar; las segundas tomando un rol cada vez mas importante en el mercado de trabajo que, sin embargo, no llegaría a satisfacer las necesidades del núcleo doméstico.

En ese escenario, donde el aumento del desempleo se aúna a la pobreza y donde ésta cada vez más se encuentra ligada a la informalidad y la concentración de la riqueza, que lleva a atrincherar a no pocos ciudadanos en los frágiles muros de una política de "control de la delincuencia" y la "seguridad"; es donde se hicieron presentes como nunca antes los pentecostales, adquiriendo una visibilidad pública que fue paralela a su crecimiento cuantitativo. La ocupación de espacios públicos que haciendo vibrar los suburbios poco a poco se fue apoderando del centro porteño, las "cruzadas" emprendidas en estadios de fútbol, la organización de eventos religiosos en salas teatrales míticas del centro porteño, y las marchas evangélicas en pos de la igualdad religiosa, la intromisión en la política y el tímido intento de conformar un partido político en 1997, modificaron el perfil silencioso de las iglesias evangélicas en el país y pusieron en cuestión la hegemonía tradicional de la iglesia católica. Hegemonía porque no debemos olvidar, que tal "irrupción" no fue el resultado meramente de las condiciones político religiosas de la Argentina, sino mas bien de la conjunción de esas condiciones con una multiculturalidad silenciada pero persistente que expresada ya como "cultura popular" ya como "religiosidad popular", vendría a reflotar la forzada idea de los logros incumplidos en el amalgamamiento cultural de la Nación. Como si quisiera recordarnos que esa diversidad cuanto mas silenciada mas persistente en el tiempo y en el espacio.

El crecimiento cuantitativo y cualitativo del pentecostalismo y particularmente del neopentecostalismo así como la renovación carismática de los evangélicos que marcan los 80 y los 90 no se ciñe meramente al campo evangélico; incluye la emergencia de otras manifestaciones

religiosas que tienen –tal como en las formas de religiosidad nativa- en la magia y el éxtasis sus elementos mas salientes y que se asientan aunque no exclusivamente sí en su mayor parte los sectores populares.

En esas franjas –cuyos límites son difíciles de precisar- las creencias pocas veces se ciñen a los registros culturales y simbólicos de la cultura hegemónica de una nación. El crecimiento y viraje del pentecostalismo donde se interceptan la religiosidad popular y la presencia evangélica, lejos de ser una especie de “religiosidad a la carta” que haciendo hincapié en la “prosperidad” aquí y ahora socava una vez mas el destino libertario y civilizado de la Argentina, promueve discursos tan ligados a nuestra propia tradición como a nuestro presente cultural y sociopolítico.

En ese contexto, el avance neopentecostal que, en las últimas décadas, adquirió su forma mas conspicua en las primeras cruzadas de sanación del pastor Carlos Annacondia, solidificó una “cultura popular evangélica homogénea y transdenominacional” (Marostica, 1994) que los propios pentecostales resumen como “*visita del Espíritu Santo a la Argentina*” y que, mirada en perspectiva histórica, constituye una “enorme mancha cultural” –como la denomina Wynarczyk (1999)- “para nuestra nación”.

Por eso, la visibilidad social lograda entre los 80 y los 90 que va de la mano de su visibilidad espacial -a través del redimensionamiento de los espacios públicos, también puede verse como una especie de “atentado” al “patrimonio cultural”. Eventos musicales que rememoran ritmos populares, una prolífera industria editorial y fonograbada, videográfica, radiofónica y de internet, colaboran al intercambio y promoción de los evangélicos como colectivo social, creando una suerte de implosión dentro del espectro cultural nacional, ceñido a una idea de

cultura restrictiva que la confina a los cafés literarios y los museos enaltecidos.

En esta doble travesía, que arranca con la dinámica religiosa y político social de los "sectores populares" para luego trasladarse al terreno de una industria cultural atenta mas a los beneficios monetarios que a la promoción de nuevas orientaciones culturales (motivo por el cual además de los intereses de los creyentes promueve la consolidación de la prolífera "industria evangélica"), la presencia numérica de los pentecostales, no logra, sin embargo, acabar con su condición de minoría social.

No casualmente, la creación de un "polo envagélico" con intereses comunes devino de la existencia de una ley de cultos no católicos⁴⁶ que afectaba a los pentecostales tanto como a otras vertientes religiosas no tradicionales. En esa coyuntura, la "salida evangélica" lejos de promover un sentimiento de solidaridad ecuménica hacia otros cul-

⁴⁶ Aún hoy se encuentra en vigencia una variante del género, la ley sancionada por la dictadura militar de 1976. Frente a los cambios promovidos en la Ley de Cultos a lo largo de la década menemista, los evangélicos aún cuando se unieron para intervenir en la modificación de la ley, discreparon en torno a la persistencia de la misma. Sin embargo, los actos de discriminación y trato desigual en la concesión de frecuencias de FM así como el destino de los fondos del Ministerio de Bienestar Social para organizaciones de bien público que los puedan administrar y el presupuesto a favor de la iglesia católica, unificaron al mundo evangélico. Alrededor de estos tópicos y fundamentalmente, en torno a la ley de cultos y la obligación de inscripción en el registro o "Fichero Nacional de Cultos", los evangélicos protagonizaron por primera vez en la historia una gama de acciones políticas que van desde reuniones en la Secretaría de Cultos, reuniones interdenominacionales con la presencia de funcionarios de la plana mayor de la Secretaría de Cultos hasta manifestaciones frente al Congreso y marchas junto con la instalación de la problemática en los medios evangélicos. En efecto, en el año 1990 la Asociación de Iglesias Cristianas de la República Argentina (ACIERA) y la Confederación Nacional Evangélica de la Argentina (CONELA) visitaron repetidamente a Menem para debatir sobre la libertad de cultos, la emisión de programas evangélicos y la participación política de las iglesias. Tales intervenciones, derivaron en la participación de las instituciones evangélicas en la Asamblea Constituyente. En 1993 integrantes de la Conferederación Evangélica Pentecostal (CEP) se entrevistaron nuevamente con Menem a los fines de bloquear la sanción del nuevo proyecto de ley. Las intervenciones de los evangélicos en la vida política en la década de los 90 derivarían en la formación del Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE) que hoy reúne representantes de iglesias fundamentalistas, histórico liberacionistas y pentecostales.

tos, demonizó a otras tradiciones religiosas bajo la refractaria idea de "secta" ⁴⁷, guardando para sí un resbaladizo espacio para la legitimidad creada a la sombra de los protestantes históricos y de la propia iglesia católica. Sumados en esa frágil arena de negociación, la malograda conformación de partidos políticos evangélicos de ideología conservadora, no colaboraron ni en su legitimación social ni en su magra incidencia política⁴⁸. Pero, como afirmara Worsley (1980) "*donde hay humo puede haber fuego*", por lo que la presencia evangélica en el mundo político, debe interpretarse como parte de esa trayectoria histórica donde la identidad peronista aunada a su condición de minoría, darían la clave para entender el actual viraje hacia la participación social.

Por ello, no casualmente y tal como vienen señalando varios autores (Galliano, 1994; Marostica, 1994; Semán, 2000), los pentecostales del conurbano bonaerense *viven entre pobres*, cuya simpatía hacia el peronismo es un hecho constante, aún cuando no participen activamente en la política en parte por sus creencias ascéticas sobre el alcohol, normas y costumbres, en parte por su origen migratorio de países limítrofes que aún cuando los excluye del derecho al voto, muestra una fuerte ligazón emotiva hacia símbolos como Evita o el general Perón (Spadafora, 2003). Es más, la exclusión del voto dada la condición de ilegal de los migrantes, no necesariamente los inhibe de actuar en comités y seguir

⁴⁷ En la propia Secretaría de Cultos de la Cancillería, el 5 de julio de 1993, los pastores invitaron al Dr. José Míguez Bonino, quien exhortó a la audiencia de pastores evangélicos a "no tratar denostativamente con la palabra *secta* a otros grupos religiosos" (Wynarczyk, 1999).

⁴⁸ A pesar de ello, líderes laicos del MCI y el MR se integraron en bloque dentro de la católica pero minoritaria Democracia Cristiana que en 1999 se integró al FREPASO, frente de centro izquierda opositor al peronismo. Luego, se vincularon al Polo Social Cristiano liderado por el padre Luis Farinello y con fuertes vínculos mediáticos así como dentro de una de las tantas ramas del peronismo. Tampoco allí lograron una inserción social más allá del espacio de cuestionamiento y denuncia (Wynarczyk 1999).

las actividades de los caudillos del sistema clientelista del peronismo. Tal acercamiento, es tomado en forma pragmática a los fines de conseguir beneficios de un estado que termina por reeditar una sombra del pasado en el presente. Tal es el caso del otorgamiento del Plan Jefas y Jefes de Hogar en sectores migrantes del Paraguay que han obtenido la ciudadanía por hijos nacidos en Argentina como lo es el subsidio por desempleo no siempre ajeno a "*algún trabajito*" que permita acceder al ansiado beneficio entre los sectores mas afectados⁴⁹.

En ese pragmatismo –casi como el propio Perón–, para estos sectores, la iglesia católica asume el rol de una "*institución de servicios de beneficencia social*" similar al que pueden ofrecer entidades como "*alcohólicos anónimos*" dado que, según la concepción de un converso afectado por el alcohol, en su intento de describir las limitaciones de los grupos de autoayuda del estado, asociados en su discurso a la "caridad" católica, "*allí te cambian el vino por el mate*" (P.P.B. 2003).

Es por eso que el lema "*Espíritu Santo ha venido para quedarse en la Argentina*" es tanto la resultante de una disposición religiosa previa a la conversión como del espacio vacío dejado por el retiro del estado y el papel asistencialista de la iglesia católica, atorados en sus propios compromisos e intereses. Tales instituciones, parecen haber olvidado, que en la Argentina de los 90, a buena parte de la población no solo se le han cerrado las puertas del "sistema" sino del mismísimo "cielo"; un destino

⁴⁹ A fines de los noventa, con el ya disparado aumento de la desocupación y el marcado inicio de un gran receso económico, comienzan a surgir una gran diversidad de movimientos de desocupados, que crecerán hasta nuestros días. Muchos de ellos llegarán a crear estructuras de carácter nacional y o de fuerte presencia territorial. Su particularidad se explica en que a partir de mediados de los noventa aparecen –por parte del Estado– los programas focales de atención a la problemática de la desocupación, como por ejemplo los Planes Trabajar. Ello suscita que –a diferencia de la etapa anterior en la que se reclamaba por el reingreso al sistema productivo–, las reivindicaciones irán girando hacia la obtención de Programas Sociales que hagan frente a la apremiante necesidad de los vastos sectores excluidos del mercado de trabajo.

en el que la miseria no es menos relevante que la dignidad perdida y de cuyo laberinto –como diría Giménez- solo se sale por arriba. En ese intersticio, es donde “prende el pentecostalismo” para renovar un mensaje parroquiano y desgajado del cuerpo de los “actores” que ya no solo no encuentran al Jesús sufriente del madero sino que quieren –parafraseando a Joan Manuel Serrat- recuperar “*al que anduvo en la mar*”.

CAPITULO 3. EVANGELICOS

"La deuda impaga pesa sobre los cuerpos de las personas. Frente al destrozo de la miseria, salvo que se mire hacia otra parte, los cuerpos ofrecen la inscripción de lo adeudado, que además, por estar escrita en ellos materialmente, puede ignorarse pero no borrarse. Queda bastante poco de lo que la Argentina fue como Nación. Las instituciones que producían nacionalidad se han deteriorado o han perdido todo sentido. Pasan a primer plano otras formas de identidad, que existieron antes, pero que nunca como ahora cubren los vacíos de creencia e incluyen a quienes, de otro modo, se abandona. Del estallido de identidades no surgió una Nación plural, sino su supervivencia pulsátil. La Nación se perdió en el extremo laberinto de la pobreza". Beatriz Sarlo.

3.1. El Pastor Giménez o la "oveja negra" de la familia evangélica

Si la quiebra de los procesos secularizantes que se produce luego de la Segunda Guerra Mundial, es el hito a partir del cual se asiste a un retroceso del catolicismo y el protestantismo histórico que poco a poco comienzan a "competir" con otro tipo de religiosidad cristiana fuertemente marcada por prácticas extáticas y milagros de sanación, es a partir de las últimas dos décadas que América Latina mostrará un nuevo mapa religioso que, sensible a los cambios políticos y económicos, terminará por conformar un país distinto.

Primero, la experiencia populista del peronismo y, a lo largo de las últimas dos décadas, los cambios económicos y sociopolíticos, abrirían espacio a nuevos sujetos sociales que invertirán sobre la identidad religiosa y cultural. Pero la emergencia de estos nuevos movimientos sociales que, en el plano de las creencias religiosas darían lugar a un sinnúmero de grupos religiosos de los que los evangélicos pentecostales serían mayoría; tienen antecedentes históricos concretos. Hemos señalado que las nuevas formas de cristianismo "evangélico" o protestante que nacen en Estados Unidos y luego se expanden hacia América Latina, tiene su punto de anclaje en las primeras oleadas de migrantes extranjeros que llegan al país y que, manteniéndose autosegregadas y sin objetivos evangelizadores hacia otros sectores sociales, no promoverían su influencia en la sociedad (Wynarczyk, 1994).

Y a pesar de que la experiencia histórica del peronismo había promovido la emergencia de un nuevo sujeto social, las iglesias protestantes –cuya representatividad estaba dada por las corrientes históricas– se mantuvieron ajenas a un discurso político, que a pesar de sus vaivenes, seguía coqueteando con la iglesia católica.

Aún así, considerado como el brazo político del catolicismo, la caída de Perón, sería festejada por sectores históricos aún cuando ello los llevara a traicionar "su pasado liberal democrático" (Techera Marset, 1996).

A lo largo de la dictadura que se inicia en 1976, el protagonismo de las iglesias históricas se anclaría en su fuerte defensa de los derechos humanos, un protagonismo que llegada la primavera democrática del '83, perdería poco a poco su sentido.

En los '90, el auge de las variantes más carismáticas del evangelismo pentecostal, tomaría la delantera, sumergiendo al catolicismo y al protestantismo, en la profundidad de los tiempos. Solo en los primeros años de la década, se calculaban alrededor de 1.800 agrupaciones pentecostales, cifra que representaba el 59 % ciento de las inscripciones totales en el Registro de Cultos.

La escena actual, muestra la fuerte presencia del neopentecostalismo cuya multiplicación, a lo largo de la última década del Siglo XX, ha trocado el campo religioso del país y la región. En los últimos años, un sin fin de tipologías, han intentado dar cuenta de la especificidad del nuevo fenómeno. Siguiendo el modelo de la IURD en Brasil, Oro (1992) y Mariano (1999) refieren al neopentecostalismo como un "pentecostalismo autónomo", esto es, como asociaciones religiosas autónomas y autosuficientes que, a diferencia del pentecostalismo tradicional -donde prevalecen las vinculaciones de las iglesias a "estructuras madres"- , se caracterizan por una autonomía basada en el liderazgo de pastores fuertemente carismáticos. Asimismo, resaltan cómo la incidencia del dinero en sus rituales y el énfasis en el proselitismo religioso a partir de los medios de comunicación, otorgan un sentido distinto a las nuevas vertientes evangélicas.

A pesar de las limitaciones tipológicas en la descripción de un fenómeno lo suficientemente amplio como para albergar en una categorización, la riqueza y variedad de iglesias a las que aludimos, el neopentecostalismo resume buena parte de las características antepuestas, aún cuando no todas sigan al pie el modelo tipológico sugerido. De hecho, la amplitud de la definición no llega a dar cuenta de un sin fin de diferencias que van desde el uso del dinero hasta el protagonismo de los pastores en la vida política. A pesar de ello, una característica relevante, gira en torno a la condición carismática de los pastores, condición que imprime una particular manera de establecer el vínculo con la historia política y social y con la dinámica de organización y crecimiento de las iglesias.

En Argentina, a diferencia de Brasil, el auge del neopentecostalismo estuvo signado por una historia política donde la experiencia del peronismo como primer movimiento de masas, sentaría las bases necesarias para la emergencia de iglesias centradas en el carisma de sus pastores. Al punto tal, que la experiencia carismática pentecostal no podría tener sentido sin la experiencia política previa del peronismo (Saracco, 1989; Semán, 2000). Desde esa experiencia histórica previa, a lo largo de las últimas décadas, surgirían algunos pastores carismáticos precursores locales como Omar Cabrera de la "Fundación Visión de Futuro", Carlos Anacondia de "Mensaje de Esperanza Viva" y, en la década de los '90, Héctor Anibál Gimenez del "Ministerio Ondas de Amor y Paz" y Claudio Freizon de "Rey de Reyes".



Ilustración 3 Dirigentes de la IURD con el Presidente Lula, 2003

Posteriormente, se sumaría la IURD de Brasil cuyo protagonismo correría paralelo al auge de pastores como Héctor Gimenez, pero cuyo vínculo hacia la tradición local vendría más de la capacidad de gerenciamiento de los pastores brasileños y sus vínculos con sectores empresariales y políticos locales, que de un artesanal trabajo entre los sectores

populares. Sin embargo, hay distancias contundentes entre los primeros

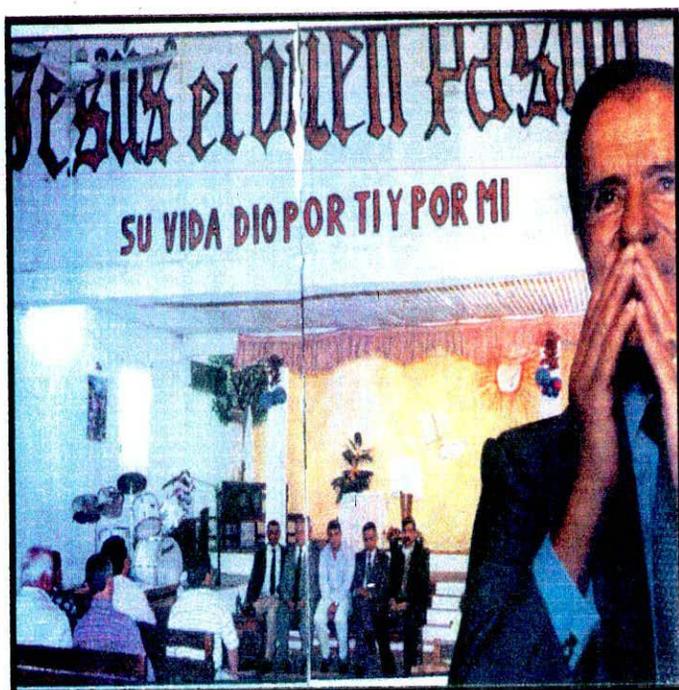


Ilustración 4 Menem y la IURD

pastores carismáticos – como Omar Cabrera y Carlos Anacondia– centrados en el mensaje de sanidad– y el desarrollo y perfil de los nuevos pastores evangélicos, cuyos mensajes giran en torno a dos tópicos frecuentes en la discursiva religiosa: la "prosperidad divina" y la "doctrina de la guerra espiritual". Desde esa lógica, centrada en la

idea de que dios prospera material y simbólicamente a sus seguidores, y en la alegoría de un mundo concebido como territorio a conquistar, las ideas milenaristas del primer pentecostalismo adquieren un sentido renovado, haciendo de la utopía mesiánica no tanto un ideal de vida ultraterrena –como en las primeras oleadas pentecostales–, sino una condición de vida susceptible de desplegarse en el aquí y ahora mediante la profesión voluntariosa de la fe. Vivir bien, gozar y ganar dinero son parte de una idea sesgada por el exitismo y la discursiva de pastores que, como Gimenez, lejos de reverenciar la culpa cristiana, se disponen a tomar el mundo con las manos para hacerlo propio.

Desde esa concepción, el crecimiento del MOAP y su pastor, fue sostenido a lo largo de los '90 por sectores cuyas expectativas de vida, se veían cada vez mas comprometidas frente a un estado que poco a poco retrocedía en sus responsabilidades sociales. A partir de los '80, la Iglesia de Gimenez, adquiriría un matiz elocuente entre jóvenes del Co-

nurbano bonaerense signados por la pérdida de viejos sueños sociales y dispuestos a la peor de las partidas del destino.

3.2. EL MINISTERIO ONDAS DE AMOR Y PAZ

A pesar de que Gimenez sería uno de los pastores más populares del evangelismo carismático al punto de transformarse casi en su emblema, el verdadero funcionamiento de su iglesia ha ido conforme a una mirada superficial, otorgada por la discursiva tendenciosa de los medios de comunicación que, en la década de los `90, dieron rienda suelta al "problema de las sectas". En ella, poco se alude a su historia personal y su trayectoria religiosa favoreciendo antes bien, una imagen tergiversada y superficial de su vida y su iglesia.

Lejos de esas imágenes, la vida de Gimenez y la historia de su obra, se desarrolla al compás de otras tantas historias, sesgadas por el deterioro de las instituciones y la emergencia de sectores cada vez más empobrecidos para quienes la delincuencia representaría la única manera de lidiar con el destino.

El Ministerio 'Ondas de Amor y Paz' comienza su labor a partir del año 1982 bajo el nombre de Iglesia de "Los Milagros de Jesús" en "Stone", un barrio marginal del Partido de Escobar en el Gran Buenos Aires. Desde sus inicios, su obra estuvo ligada a la recuperación de jóvenes adictos a las drogas y lo que el propio pastor define como "marginados sociales", creando un "Centro de Rehabilitación para Drogadictos" llamado "Arca de Noé".

"Yo tenía una profunda convicción de que mi labor al servicio de la iglesia era la de trabajar intensamente entre los marginados de la sociedad" (y) "el barrio Stone era por aquel entonces una de las zonas más carenciadas de dicha localidad en la Provincia de Buenos Aires".

La vinculación inicial de la iglesia con la recuperación de adictos, se enraizaba en su propia historia personal y en las múltiples dificultades para dejar "la vieja vida".

"Siempre me sentí identificado con los alcohólicos, los delincuentes y los adictos a las drogas e ignorando los burocráticos papeles administrativos que pretendían alejarme de los graves problemas sociales, tomé la firme decisión de comenzar a servir al Señor Jesucristo, tendiéndole mi mano con firmeza a toda esa gente marginada por la sociedad".

En efecto, para Gimenez, hijo de una numerosa familia pobre del Conurbano, la adicción a las drogas y la participación desde la adolescencia en diversos robos a mano armada, eran testimonio suficiente de quien había conocido el mismo infierno. Una sucesión de delitos, lo habían llevado repetidas veces al "Correccional de Menores", arriesgando, incluso, la tutela paterna. Su experiencia no fue buena. Las injusticias del sistema penal junto con los atropellos de la policía que, desobedeciendo las órdenes de la jueza de liberarlo y devolver la tutela a su padre, lo mantuvieron largo tiempo en reformatorios, abrieron el camino a la conversión.

Entre 1981 y 1982 la labor con jóvenes en Stone y luego en Carupá, le permitirían registrar la iglesia en el "Fichero de Cultos". Deliberadamente bautizada "Ondas de Amor y Paz", el nombre hacía alusión a una popular frase de la época que difundida por el cantante Piero, retomaba un slogan instalado entre los sectores juveniles que frecuentaba el neófito pastor: "¿Tenés onda de amor, tenés onda de paz...que onda tenés?". Pero además del modismo popular, la alusión a las "ondas" refería a la idea de que las "ondas radiales", eran el medio privilegiado de Dios para difundir su palabra, idea y fundamento de una iglesia cuyo despliegue mediático sería capital a su obra. Ya el primer programa radial, "Jóven levántate!", fue –según estimación del pastor– central para la apertura de su segundo local, en la localidad de Tigre. Más tarde, en el año 1984 el éxito de un cada vez más conocido Pastor Gimenez, junto

con el dinero recaudado por la multiplicación de anexos en el Conurbano y en el interior del país, le permitieron abrir la primera casa de culto en la Capital Federal en una vieja casa en el barrio de Villa del Parque.

Poco tiempo después, el local del ex cine Roca en el corazón del barrio de Almagro, se transformaría en la sede central del ministerio. Para los primeros años de la década de los '90, aún cuando la cifra de concurrentes diarios estaba muy lejos de llegar a las 4000 personas - como afirmaba Héctor-, la circulación de fieles a lo largo de cultos sucesivos de dos horas, llegaba en los mejores tiempos, a desarrollarse sin pausa entre las 6 y las 23 hs cuando no, extendiéndose en largas celebraciones nocturnas.

El templo "24 horas" -como algunos vecinos del barrio lo llamaban por aquellos días-, lograría en pocos años extender sus filiales a 140 que, distribuidas entre el interior del país y los países limítrofes, crecía conforme al sintomático avance del movimiento evangélico en el país y el exterior. Uruguay, Bolivia, Paraguay, Estados Unidos y Alemania fueron en esos años, centros importantes de su actividad logrando un intensivo diálogo entre pastores y conocidas figuras del mundo evangélico local e internacional.

En 1988 y como parte de la maduración de la iglesia, locales aledaños al templo central fueron sumándose a la sede central: primero la creación del Instituto Bíblico ESDRAS donde se impartían "cursos de estudios bíblicos" dictados por el mismísimo pastor o por los mas allegados a él y que, a pesar de sus elevadas tarifas de inscripción y cuota y de su larga duración, eran frecuentados asiduamente.

Tiempo después, la compra de una casa a media cuadra del templo central, funcionaría como parte del plan social de la iglesia. De-

nominada "Mutual Ondas de Amor y Paz" planes de salud y vivienda, junto con actividades y servicios varios (incluso una "peluquería cristiana"), convocarían a una buena parte de fieles que mas tarde, defraudados, verían sus propios fondos embargados por una estafa comercial de la empresa "Almagro Construcciones" liderada por el pastor.

A medida que los fondos fueron aumentando, primero con la venta de propiedades de Héctor e Irma y luego con los que provee la propia iglesia a partir del diezmo de los fieles, el 80 % de los ingresos se dirigieron hacia los medios masivos de comunicación. En 1982 el programa radial con 7 minutos semanales en Radio Colonia llegaría en 1987 a 5 horas diarias extendiéndose a Radio Argentina, América, Buenos Aires, Splendid, etc. En 1986, la difusión por televisión en los canales 2 de La Plata y 10 de Mar del Plata bajo el nombre "Mensaje de Jesús", darían una nueva vuelta de tuerca al mediático perfil del pastor.

Sin embargo, lejos de transformar su obra en una empresa meramente mediática, la actuación de Héctor se cifró en su constante y permanente presencia en el Roca. Casi todas las tardes, su presencia, insitaba la concurrencia de creyentes ávidos del entusiasmo que transmitían sus arengas y no conformes con su presencia, luego de asistir a los cultos compraban parte de la prolifera producción editorial, fonograbada y filmada, de los cultos. Extendidos sobre el hall del viejo cine, diversos stands con libros, videos y cassettes de músicos populares y pastores, nacionales y extranjeros sobre las principales temáticas y mensajes de las iglesias se vendían como "pan caliente". A pesar de la extendida idea de que el consumo religioso vendría a llenar las arcas del pastor y su entorno, la existencia de una verdadera industria cultural cristiana, se centra en la creencia de que la palabra no es mera retórica, sino que posee eficacia simbólica en la consecución del poder del Espíritu Santo. De ahí que, la literatura cristiana –centrada en temáticas tan diversas

como la "sanidad", el "divorcio", el "adulterio" o las "conductas anómalas"- y la palabra grabada del pastor, supongan no solo un acto fetichista destinado a retener la voz del pastor, sino volver a invocar el poder que su sola mención ocasiona.

La existencia de esa verdadera "industria de lo maravilloso" (Maldonado, 1994) –en tanto y en cuanto supone que la experiencia de la palabra es ante todo la experiencia del poder del Espíritu que se manifiesta-, contrasta con la ausencia de una iconografía centrada en las imágenes religiosas que, ya por creencia, ya por simple naturalización, resultan familiares a una sociedad que responde a un modelo católico pero que, desde la óptica evangélica, suponen la veneración de una "idolatría pagana" que nada tiene que ver con la la "Palabra del Se-



Ilustración 5 El Espíritu Santo derramando bendiciones sobre Argentina, MOAP 1993

ñor". En contrapartida, la imagen del Espíritu Santo –en forma de una gran paloma blanca que derrama luz sobre el mapa de la República Argentina, junto con el recurso sistemático de luces y sombras que componen el escenario, suelen "decorar los escenarios" semana a semana, donde acorde a las temáticas y festejos, una importante cantidad de "obreros" se dedican con esfuerzo y dedicación a

acondicionar el lugar. En esa puesta en escena, la direccionalidad de un ministerio cuya emergencia estuvo cifrada en los "jóvenes" era más que notoria: "El Patio de Jesús", un local para los jóvenes que funciona-

ba al lado del ex Cine Roca y que operaba como centro de encuentro en el que se debatían problemáticas como el SIDA y la drogadependencia, se complementaba a una importante promoción de músicos de rock cristianos que, también funcionaban como espacios de promoción personal. Al igual que la palabra, sin embargo, la música de los cultos y la promoción de cantantes, formaba parte de un horizonte de creencias que entiende la música como una forma de "alabar al Señor", un elemento central de la identidad evangélica que amén de perfilar carreras de talento personal, formaría buena parte de la retórica religiosa.

El trabajo con los jóvenes, sin embargo, no era el único eje de la actividad misional. Mujeres, hombres, niños y ancianos participaban de diversas actividades articulando grupos erarios y de géneros. "José Luis y los pochonchos", un grupo musical y teatral de niños junto con la colaboración en grupos de edad dirigidos a la conversión en centros de ancianos, hospitales, iglesias, constituían parte de la multiplicidad de servicios destinados a convocar fieles desde mensajes particularizados y ajustados a la necesidad de los concurrentes. De esta forma, es difícil que el recién llegado –aún cuando es rara la inclusión en el grupo en forma individual– se sintiera abandonado a su propia suerte, pues la combinación de diferentes redes de trabajo y grupos de pertenencia, permite encauzarlo dentro de una compleja trama de participación comunitaria. Los lazos de parentesco ritual logrados a partir de la conversión –"hermanos en la fé"- se anudan a las pertenencias genéricas y etarias, colaborando de ese modo, en la estructuración de una iglesia que conjuga la horizontalidad de sus miembros con la verticalidad de su organización centrada en el carisma del pastor y su esposa, testimonio del ideal del matrimonio y la familia cristiana.

En ella, la familia nuclear compuesta por Héctor, Irma y sus dos hijos, será poco a poco entramada a la familia extensa que, en la figura de los padres de Héctor –como testimonio bíblico del "sufrimiento paterno frente al descarrío del hijo"–, tendrá en la vida de Héctor, su metáfora privilegiada. La "incomprensión hacia los viejos", el "drama de los jubilados", el "sufrimiento de padres cuyos hijos volcados a la droga y el delito los condena a una vejez en soledad", son testimonios reiterativos en los cultos por personas y pastores cuyas trayectorias personales, son percibidas como experiencias similares.

De esta manera, parentesco ritual y parentesco real, quedan subsumidos a una misma lógica: una "gran familia" cuyos padres espirituales – primero Héctor e Irma, mas tarde la familia del pastor y su propio hijo, Jonathan - testimonian el dolor y la alegría de familias atravesadas por trayectorias personales que solo pueden ser "digeridas" cuando esas experiencias son sometidas –testimonio mediante–, a su validación comunitaria.

Pero no todo es *communitas* dado que esa especie de "confraternidad parental", sin embargo, se ve limitada por la verticalidad de una iglesia centrada en el particular carisma de su pastor. En ella, las diversas "jerarquías" que van desde meros colaboradores que recogen el diezmo hasta "consagrados" pastores que giran en torno a Gimenez, aún cuando participan de actividades comunes, deben sujetarse a una rígida y casi autoritaria estructura jerárquica, donde Héctor –a quien le cuesta delegar– tiene la última palabra. Cada detalle, cada movimiento, cada culto es sistemáticamente digitado por un séquito de colaboradores allegados que no duda en consultar con el pastor a la hora de cualquier tipo de decisión, aún cuando en los hechos el hincapié en la decisión y autonomía personal, fomentan la independencia de criterios en creyentes avezados en el poder del Espíritu.

3.2.3. De la confraternidad a la autonomía

La tensión entre verticalismo y horizontalidad debe explicarse como parte de una trama de relaciones que conjugan la participación comunitaria a una estructura jerárquica sostenida en base a una estructura de poder carismático. Esta, explica la dinámica de crecimiento de las Iglesias evangélicas carismáticas, las que pueden abordarse a partir de las relaciones entre las distintas denominaciones evangélicas como al interior de la cada Iglesia.

A nivel supradenominacional, el campo protestante - autodenominado "evangélico"- está compuesto por una multiplicidad de denominaciones religiosas que difieren entre sí desde aspectos estrictamente religiosos pero también políticos y sociales. Las diversas Iglesias están representadas básicamente por las siguientes instituciones: La Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE); la Asociación Cristiana Evangélica de la República Argentina (ACIERA) y la Confederación Evangélica Pentecostal (CEP). Cada institución -surgida en diversos momentos históricos y con diversas maneras de entender el vínculo entre política y sociedad- nuclea, a su vez, diferentes tipos de Iglesias. Mientras la FAIE -en la misma línea que el CLA- agrupa a la totalidad de Iglesias de la "reforma" o "históricas" que desde la década de los 60 se volcaron a la defensa de los derechos humanos en contextos de dictadura; ACIERA y CEP se distinguen por nuclear la gran mayoría de Iglesias pentecostales y neopentecostales que, comprendidas en lo que se denomina "Arco Conservador Bíblico", se destacaron por su apoliticismo y su poca ingerencia en el campo de lo social. A su vez, el CNCE, reúne a las tres federaciones más representativas de las Iglesias evangélicas de Argentina: FAIE, FACIERA y FECEP y que llevaron adelante buena parte de la contienda sobre la Ley de Cultos.

A partir de la década de los 80, el crecimiento de las vertientes carismáticas, junto con la demanda de derechos de libertad religiosa, dieron un vuelco al tradicional desapego hacia la política. Unificando metas comunes con las iglesias históricas establecidas, el "movimiento evangélico" se cifró en la oposición a una nueva "Ley de Cultos" que entendían como discriminatoria al otorgarles el carácter de "asociaciones civiles". En virtud de ello, elaboraron un anteproyecto de "Ley Marco de Igualdad Religiosa" presentado el 19 de abril del 2001⁵⁰ (ver anexo). Aún cuando ambas tendencias encontraron motivaciones comunes, éstas giraron en torno a la búsqueda de legitimidad religiosa. En ese contexto, la unión del campo evangélico, devino de una necesaria colaboración entre los sectores más tradicionales –y por tanto más legitimados- y los sectores más populares que, amén del éxito social de las iglesias pentecostales, necesitarían del capital simbólico de las iglesias históricas a los fines de alcanzar reconocimiento legal y político.

Este campo de preocupaciones comunes, signadas por la situación de minoría sociorreligiosa del protestantismo, tiene correlato en la pertenencia común a diversas instituciones evangélicas por parte de las

⁵⁰ El 19 de abril de 2001 el Consejo Nacional Cristiano Evangélico, presentó el proyecto de Ley - marco de Culto (ver anexo) para la Argentina realizado por consenso de las Federaciones miembros. El encuentro celebrado en el 9° Piso del edificio de la Cancillería en Buenos Aires fue presidido por el Secretario de Culto de la Nación, Dr. Norberto Padilla. El proyecto de ley aspira a las condiciones de igualdad religiosa inspirada por el CNCE estableciendo un trato de igualdad para todos los credos reconocidos en el país. Acorde a la cláusula constitucional por la cual el Estado argentino, "sostiene" al culto católico, aún vigente, el presente anteproyecto reconoce Personería Jurídica de interés público a las iglesias, al mismo nivel de reconocimiento que la iglesia oficial, salvando así un silencio legal responsable de los más variados reclamos, en los 175 años de presencia evangélica en el país. Asimismo, la norma propuesta apunta a la creación de un ente autárquico que aleje de los vaivenes de las administraciones nacionales las cuestiones de culto. De carácter honorario y conformado por representantes oficiales de las entidades que nuclean a las distintas confesiones reconocidas en el país, deberá ser presidido por el Secretario de Culto de la Nación. El CNCE, que reúne a las tres Federaciones mas representativas de las iglesias evangélicas de Argentina - FAIE - FACIERA -FECEP, estuvo representada por sus presidentes, los pastores Rodolfo Reinich, Ruben Proietti, Bladimiro Puzcencicz respectivamente y el pastor Raúl David Caballero en su carácter de Director Ejecutivo.

diferentes iglesias. Es por eso, que la membresía de algunas iglesias pentecostales no es excluyente, pudiendo formar parte de varias de las instituciones mencionadas, aunque no en todos los casos. Por ejemplo, en la década de los `90, la pertenencia a ACIERA y CEP –marcada por el protagonismo de iglesias pentecostales y neopentecostales- no implicaba la pertenencia a FAIE. Tal diferencia, constituía una contundente muestra de la marcada tendencia de la FAIE a incorporar iglesias históricas con mayor trayectoria de participación social.

En efecto, la FAIE es la entidad más antigua de la vertiente protestante en Argentina. Desde 1949 bajo el nombre de "Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata" aglutinó a las denominaciones protestantes de Argentina, Paraguay y Uruguay. Desde 1959, la amplitud del trabajo misional requirió organización a nivel nacional conformándose la actual FAIE⁵¹. Dentro de FAIE están representadas las iglesias histó-

⁵¹ La mayoría de las iglesias evangélicas en el Río de la Plata remontan su historia de cooperación y unidad a los comienzos del movimiento misionero moderno de las Iglesias Evangélicas, con la creación de las Sociedades Misioneras, en el siglo XIX y del empuje misionero del movimiento pentecostal desde principios del presente siglo. Las iglesias misioneras que trabajaban en América Latina organizan, en el año 1913, un Comité de Cooperación para América Latina, constituido por las juntas misioneras, con dos objetivos fundacionales: "Promover la cooperación entre las misiones evangélicas" y "Proponer vínculos de unidad de acción, dentro y fuera de los campos atendidos por sus misiones, tomando en cuenta el respeto por la libertad religiosa, el desarrollo de las iglesias, y canalizando apoyos espirituales y económicos para la acción del testimonio del Evangelio". Este Comité convoca a la Conferencia Panamericana de Panamá, (1916), para planificar una estrategia de trabajo común. Se organiza en la Argentina una Junta Evangélica del Río de la Plata que luego continuaría como Distrito Rioplatense del Comité de Cooperación para América Latina (1925 - 1937). Su propósito era planificar una estrategia común de las iglesias misioneras evangélicas en América Latina. Se realiza el Congreso de La Habana, (1929) como continuación del de Panamá, convoca a las iglesias a organizar concilios o federaciones de iglesias en todos los países del América Latina en forma independiente de las juntas misioneras. Se forma la Confederación de Iglesias Evangélicas del Río de la Plata, organizada en 1938, para Argentina y Uruguay. La Confederación se desdobra organizándose autónomamente en Argentina y Uruguay (1957). Nace así, la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas, FAIE y su par, la Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay, FIEU. Como resultado de la I Conferencia Evangélica Latinoamericana, realizada en Lima, en 1962, los seis consejos nacionales continentales constituyen la Unión Evangélica Latinoamericana, UNELAM, (1965), antecedente del actual Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI.

ricas de la primera oleada como ser la Iglesia "Evangélica del Río de la Plata" (denominadas "iglesias del trasplante" o "étnicas" porque llegaron desde Europa y aglutinaron a comunidades diaspóricas de alemanes, suecos y suizos), el "Ejército de Salvación", la "Iglesia Metodista" o la Iglesia "Presbiteriana" así como iglesias más pequeñas como la "Iglesia Evangélica Menonita Argentina" que cuenta con 34 congregaciones en el país y apenas 2.600 miembros.

Además de las iglesias del trasplante, sin embargo, también se agrupaban allí una multiplicidad de iglesias pentecostales "tradicionales" como la Asociación "Iglesias de Dios", Asociación "Iglesia Evangélica Pentecostal", "Iglesia Cristiana Bíblica", "Iglesia Cristiana Evangélica", "Iglesia Evangélica Pentecostal Apostólica". Pero en 1982 iglesias pentecostales disidentes con la política verticalista de FAIE, alentadas por la pérdida de terreno de las iglesias de la primera ola aglutinadas en su seno, conformaron ACIERA. Según A.G., perteneciente a la dirigencia de FAIE en 1992, los disidentes centraron sus motivos en el argumento de que:

"FAIE no satisfacía las inquietudes de algunas de las iglesias. Una de estas disidencias fundamentales se relaciona con la estructura rígida que tiene FAIE en cuanto a su política respecto a las iglesias a diferencia de ACIERA y CEP que son más flexibles para integrar iglesias aisladas".

Según el dirigente, las diferencias fundamentales entre FAIE por un lado y ACIERA y CEP por el otro, se centraban en el hecho de que FAIE solo permitía la membresía de "iglesias madres" o "denominaciones" mientras que ACIERA y, sobre todo CEP, aceptaban de buena gana "iglesias aisladas", esto es, "congregaciones" o grupos eclesiales pequeños bajo la égida de un pastor *"sin mayor trascendencia denominacional movidos fundamentalmente por el oportunismo de sumar fieles bajo la institución"*. Paralelamente, el incremento del neopentecostalismo carismático, motivó el incremento de las iglesias o congregaciones

sumadas a ACIERA y CEP que, aunque surgidas entre los `50 y los `70, poco a poco colapsaron el campo evangélico.

A pesar de las cifras que colocaban a las "nuevas" instituciones representativas de los sectores pentecostales en un lugar prominente, la trayectoria de las iglesias históricas en el país, le otorgaban una legitimidad diferencial frente a las demás instituciones y la representación protestante en el campo político. De ahí que unas y otras se vieran necesitadas a la hora de encauzar demandas comunes aclamando la legitimidad política y la legitimidad social, como dos caras necesarias a las demandas evangélicas frente al estado.

En ese contexto, aún cuando las diferencias y tensiones marcaban distintos tipos de voluntad respecto a la política y la sociedad, en 1992 iniciaron una tarea común en busca de la igualdad religiosa unificando a miembros de FAIE, ACIERA y CEP en el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE).

Lejos de la burocracia institucional, en los márgenes de la gran ciudad y en la propia cara del centro porteño, los pastores neopentecostales comenzaban a ejercer su propia presión, otorgando un lenguaje *aggiornado* a las viejas creencias evangélicas. Centrados en el ideario de que "*Jescucristo Sana, Salva, Prospera, Libera y Vuelve como Rey*", el hincapié en la sanidad espiritual y la salvación tradicionales al cristianismo, eran reinterpretados a la luz de la prosperidad divina – entendida como una mejora sustancial en la vida mundana producto de una relación de reciprocidad con dios-, y la liberación de los demonios -entendida como lucha de los espíritus del bien contra los espíritus del mal-. Bajo estos principios rectores, el regreso de Cristo presente en la tradición milenarista cristiana era descifrado en clave de una urgencia terrena cuyas recompensas, expresadas como bienes simbólicos y

materiales, serían compensadas en el aquí y ahora. Esta característica, lejos de ahogar el milenarismo de las creencias y prácticas neopentecostales, le dio un nuevo carácter ya no como empresa susceptible de esperar días mejores en el cielo, sino como búsqueda persistente en el acontecer cotidiano. En esa búsqueda, el salvacionismo cristiano habrá de virar hacia la "Teología de la Guerra Espiritual" concebida como lucha del bien contra el mal en el que los ejércitos de Cristo ganarán terreno sobre las potestades de Satán, ocupando "dominios", territorios bajo la égida de Satán pero a quien los buenos cristianos, deberán arrebatar.

En esa clave y ayudados por una generalizada crisis social y la ausencia de una discursiva eficaz y pragmática por parte de la iglesia católica, el pentecostalismo carismático comenzó a ganar terreno primero en el interior, luego en el conurbano y más tarde, desafiando los espacios más reservados a la "cultura del centro". Entre la década de los 80 y los 90, plazas, teatros y cines comenzaron a mostrar los signos del cambio. Pastores con una *performance* nada familiar a la estética religiosa tradicional, "gritaban como locos" –biblia en mano– los "nuevos tiempos que se avecinaban". Un pentecostalismo inclinado a cuestiones seculares, inmerso en los debates públicos, los medios de comunicación y la vida civil, asumía el papel de un nuevo actor social cuya identidad devenía en buena medida de su capacidad de multiplicación en un sinnúmero de iglesias y pastores radicalmente distintos a su "prosapia religiosa". Bien lejos de la ética protestante que daría lugar al capitalismo (Weber, 1994), el goce y el disfrute eran ahora vivenciados como una bendición secular, susceptible de cambiar, casi por arte de magia, la vida de las personas y cuyo testimonio acabado testimoniaba la propia historia de vida del pastor Gimenez. Desde múltiples experiencias de transformación interna y externa, pastores como él, aunque no tan conocidos, brotaban de pequeñas iglesias pentecostales tradicionales go-

zando de un prestigio elevado entre sus fieles quienes los reconocían por sus habilidades carismáticas, sus capacidades de oratoria y su poder de convocatoria.

En ese "designo del Espíritu Santo", las Instituciones tradicionales del protestantismo histórico –desgastadas por una presencia cada vez mas espuria en una sociedad donde la denuncia y los derechos humanos ya no constituían un problema a debatirse– se vieron enfrentadas a ese ejército de nuevos mensajeros de Cristo, cuya validación y legitimidad lejos de ensamblarse al orden clerical – institucional de las Iglesias protestantes, provenía de la popularidad lograda entre los fieles. Entendidos como meros "digitadores de la voluntad pública", los dirigentes de FAIE asumían que la nueva explosión evangélica era tan "popular" como "peligrosa", de ahí la distinción entre "congregaciones" y "denominaciones":

"La FAIE no acepta congregaciones sino instituciones, denominaciones por un hecho ético, es decir, para no provocar en las mismas denominaciones problemas internos. Es decir nosotros aceptamos o a toda la denominación o ninguna de las congregaciones o grupo. El pastor Gimenez no hay duda que es un líder popular, sujeto al espíritu de la gente pero sin embargo, es un verdadero peligro, la gente bajo su iglesia está virtualmente desamparada" (G.)

De ahí en mas, una sucesiva alusión de adjetivos terminaban por definir



el perfil de pastores como Gimenez en la década de los 90, momento en que la unidad de la Iglesia evangélica en torno a la Ley de Cultos estaba en su momento álgido.

Ilustración 6 Evangélicos por la Ley de Cultos

2001

"Manipulador", "estafador", "mentiroso", "antiecuménico", etc eran algunos de los calificativos que la dirigencia de la FAIE utilizaba para referirse a Gimenez y que podían sintetizarse en la siguiente alusión.

"Lo de Gimenez es interesante porque el es como el símbolo del far west o sea, la lucha de todos contra todos, no hay ninguna jerarquía, no obedece a nadie, no sigue a ninguna agrupación colegiada y se dedica a hacer su propio interes. Aunque es popular su preocupación por el pobre es limitada, el no se pregunta cuales son las condiciones sociales que dieron lugar a los pobres, ve la pobreza como un mero acto del individuo".

Paralelamente, el uso intensivo de los medios de comunicación, a pesar de no ser exclusivo de pastores carismáticos como Gimenez, identificaría a las iglesias neopentecostales con las iglesias electrónicas norteamericanas. La apelación a los medios como forma de difundir el mensaje evangélico y, sobre todo, alimentar una política conversionista, daba un sello particular a estas iglesias que en algunos casos fueron analíticamente vinculadas a los cánones del modelo empresarial, particularmente la IURD (Oro y Semán, 2000).

Cómparativamente, a diferencia de FAIE, ACIERA y CEP, aglutinan a una multiplicidad de congregaciones pentecostales pequeñas que brotan bajo la dirección de un pastor. El carácter local de estas iglesias se contrapone, sin embargo, a organizaciones como la de Gimenez cuyo nivel de organización, aún cuando está muy lejos de las "pequeñas iglesias" o "congregaciones", no alcanza a formalizar una estructura piramidal eficiente, al menos en el sentido de un modelo empresarial económica y políticamente estructurado como el de la IURD. En tal sentido, el MOAP parece transitar entre el modelo de estructura organizativa de iglesias como la IURD y el modelo local de iglesia "celular", cuya razón de existencia deviene de la dirigencia de un pastor sobre un séquito reducido. Por ello, la multiplicidad de iglesias que pertenecen a ACIERA y CEP muchas veces desborda a la institución misma. Una informante me señaló esta situación diciendo:

"En ACIERA no podemos, hacer una lista de las iglesias que pertenecen porque son tantas y tan diversas que ya perdimos la cuenta... hay iglesias perdidas en medio del campo con 20 o 30 miembros y un pastor. La mayoría son pentecostales...son como los almacenes: todos venden lo mismo pero uno le compra al de la esquina". (M).

La diversidad de iglesias pentecostales registradas en ACIERA y CEP presupone vínculos indirectos más que una estructura común. Tal característica, sin embargo, deviene de la mecánica de crecimiento que favorece la multiplicación de "células" a partir de "iglesias madres" que, fusionándose, generan lo que lúcidamente Kamsteeg (Droggers et al, 1991) –llamando la atención sobre la forma de crecimiento del neo-pentecostalismo- ha denominado "crecimiento por división".

El caso del Ministerio de Giménez es el más sintomático. Como muchos otros pastores pentecostales Gimenez se "formó" en una iglesia madre pero luego -en gran medida ayudados por su capacidad de convocatoria, su carisma- se independiza para formar su propia iglesia cuyo sello particular estaría dado por la convocatoria de jóvenes adictos. En esa mecánica, la popularidad de ciertos pastores permitirá o no la división exitosa y la emergencia de otra "célula" cuyo crecimiento estará sujeto al carisma del pastor. En el, tanto la capacidad de convocatoria como la habilidad para gerenciar con el suficiente éxito el diezmo de los fieles, resultarán cruciales a los efectos de maximizar beneficios materiales y obtener capital simbólico.

Esta particular dinámica de crecimiento, denominada por los propios evangélicos como "iglecrecimiento", si bien permite mantener una identidad común al pueblo evangélico cifrada en la oposición a la Ley de Cultos, al sustentarse en el carisma y liderazgo de ciertas figuras necesariamente compelidas a demostrar el diferencial que les permita autonomía, conlleva la fragmentación como parte de esa dinámica común. Por ello, aún cuando los "evangélicos" comparten una identidad común sustentada tanto en un núcleo de creencias común como

en su condición de minoría religiosa en un contexto sociocultural católico que a partir de los 80 y los 90 permitiría generar un compromiso político, difieren respecto de valoraciones políticas y sociales que colocan a unos y a otros en veredas enfrentadas. Diferencias que se expresan tanto en la renuencia de las instituciones evangélicas tradicionales a aceptar liderazgos como el de Gimenez ya argumentando su carácter anárquico, ya señalando la falsedad de su compromiso cristiano.

Por su parte, las iglesias históricas congregadas en FAIE, tradicionalmente vinculadas a posturas político sociales que suscriben a la idea de que la iglesia y el compromiso social van de la mano, entienden que liderazgos como el de Gimenez conspiran contra el papel del cristianismo en la sociedad. En efecto, uno de los motivos por el cual las iglesias protestantes históricas se inquietan por el crecimiento del pentecostalismo se fundamenta en que, muchas de ellas se oponen a los cambios sociales planteados por las iglesias históricas "progresistas".

"Los pentecostales como Giménez sienten amor por el pobre pero... no quizás ese amor desde un punto de vista estructural sino "ser caritativos, ser buenos" pero no preguntarse por qué hay pobreza, por qué hay villas miserias... ese tipo de reflexión más profunda no surge" (G.)

La oleada de iglesias evangélicas de origen norteamericano que se introdujeron recientemente en Latinoamérica, ha alimentado las preocupaciones de estos sectores protestantes puesto que en estas iglesias, los intereses ideológicos juegan un rol explícito. Droggers *et al* (1991) señala, por ejemplo, que muchos de los organizadores de las "campañas de avivamiento" en la región del Caribe suelen presentar la conversión a la fe religiosa como un acto anti-comunista. Esta preocupación, aún cuando no guarda correspondencia con la discursiva de Gimenez -cuyas "inclinaciones políticas" suelen expresarse de una manera tácita formulando comentarios críticos acerca de la pobreza y la desigualdad-, es entendida por los históricos como un riesgo de las "iglesias carismáticas" en contraposición a la postura

ticas" en contraposición a la postura "moderada" de las iglesias pentecostales tradicionales. En este sentido, la "popularidad" que se le suele atribuir en virtud de su habilidad personal para llegar a las masas, es vista como un condimento negativo de su personalidad antes que, parte de una dinámica eclesial que hace del carisma el centro de su popularidad:

"Lo de Giménez es interesante: yo reivindico su estilo popular, haber sacado a la iglesia a la calle pero también me parece una figura peligrosa... no está sujeto a nadie, no responde a una estructura y de esa forma, arriesga a la gente que lo sigue" (A.).

La "falta de estudios teológicos", la posición de "vedette" que ejerce junto a su esposa Irma, el recurso a enaltecer su propia historia personal y el cultivo de la autonomía de su iglesia, son algunas de las limitaciones que, en el discurso de las iglesias históricas, hacen del carisma del pastor una "empresa personal" antes que un "ministerio evangélico".

La posición de ACIERA respecto a las iglesias carismáticas, difiere, sin embargo, de FAIE. Si ACIERA responde a la política de "aceptar congregaciones o iglesias aisladas sin requerimiento de ninguna estructura madre"; la filiación de Gimenez a la institución es asumida como parte de una política de inclusión del "pueblo evangélico" dado que:

"ACIERA le permitió ingresar a Giménez para que no se sintiera marginado porque es tan evangélico como el resto del pueblo de Dios".

Según la FAIE, la pertenencia de Giménez a ACIERA responde a "una medida para proteger a la gente que crece a su alrededor" y, sobre todo, a un cierto oportunismo en pos de concentrar la diversidad de iglesias bajo su membresía, aún aceptando "pastores polémicos".

Las valoraciones negativas de la FAIE y la postura contemporizadora de ACIERA y CEP, dan textura a una elaboración de la identidad evangélica eminentemente dinámica que, sustentada en el verticalismo

denominacional de las Iglesias históricas, se aúna a la horizontalidad de estructuras congregacionales celulares sostenidas por el carisma de sus pastores. Tal especificidad, explica por qué tanto desde las creencias como desde las prácticas religiosas, las Iglesias carismáticas neo-pentecostales, difieren diversificándose no solo en el mensaje –que aún así, es bastante prototípico- sino fundamentalmente, desde una *performance* peculiar. Por ello, aún cuando en todos los grupos pentecostales los "Dones del Espíritu Santo" constituyen parte nuclear de la identidad religiosa, pueden conducir a prácticas que difieren ostensiblemente, abriendo un abanico que va desde una emocionalidad dirigida hasta un éxtasis ilimitado en el que el exorcismo -entendido como conjuro de espíritus demoníacos- puede ser tanto la regla como la excepción. Y aún cuando muchas Iglesias pentecostales de trayectoria histórica comienzan a mostrar indicios de denominaciones religiosas con fuerte compromiso institucional, las Iglesias autónomas surgidas a partir de la década del 50, señalan la peculiar fragmentación de ese crecimiento por división sustentado en el carisma que, aunado al uso de los medios de comunicación, extrema el liderazgo carismático en la figura de pastores emblemáticos.

3.3. Las iglesias protestantes o los "carcamales de la fé"

La dinámica de crecimiento por división, aunada a la promoción de liderazgo pastoral de las Iglesias pentecostales autónomas, promueve la independencia de pastores y séquito sustentada en la idea de que el hombre se debe a su relación íntima con Dios. Contrariamente a lo que suele afirmarse desde el sentido común, tales ideas generan una llamativa autonomía de líderes y de un séquito cuya identificación con

el pastor, (sumadas a la creencia del "nuevo nacimiento" de la persona por medio de la transformación interna desde la conversión), se nutre de la necesaria independencia individual para la consecución de metas personales. Seguridad, in independencia de criterios, autonomía en las decisiones, otorgan al evangélico un peculiar sentido expreso de autoafirmación personal.

Desde los pastores, el "llamado al ministerio" a partir del reconocimiento de carismas o "dones del Espíritu", es la prueba contundente de que el ejercicio del pastorado debe reconocer la voluntad de Dios como "único mandato". Tales ideas, coadyuvan en la falta de interés por la sumisión de los pastores carismáticos a las enmiendas institucionales de las organizaciones -sean o no evangélicas- por lo que, la sujeción a instituciones como ACIERA y CEP, no constituyen un elemento de relevancia en la búsqueda de legitimidad social.

En la década de los 90 y específicamente en 1992 cuando la unión de los evangélicos por la Ley de Cultos motivaría buena parte del sentimiento de solidaridad común al que refiere Marostica, instituciones como ACIERA y CEP eran profundamente cuestionadas cuando no ilustremente desconocidas por parte de los pastores y fieles de Gimenez. Aún así, desde el "púlpito" el propio pastor Giménez hacía un llamamiento a la unidad de la iglesia frente a la discriminación que, desde un supuesto "complot católico", apartaba a los evangélicos de las condiciones de igualdad religiosa (Marostica, 1994).

Sin embargo, desde el círculo mas próximo al pastor, los cuestionamientos al "movimiento evangélico y en especial a instituciones como FAIE y ACIERA, adquirirían el tono de contrincantes tan ilegítimos como la propia curia católica. El Secretario de la iglesia por aquellos tiempos, mano derecha del pastor sostenía "en off":

"Los de las instituciones evangélicas son como los carcamanes de la iglesia católica. Creen que al pastor le importa mucho lo que ellos digan. Solo Dios juzga y a los evangélicos les importa poco lo que digan aquellos que solo viven en la envidia". (R.P.)

La idea de que las instituciones evangélicas eran símbolo acabado de la historia religiosa del país, concordaba con la visión ambigua de personajes como Gimenez cuyo pasado delictivo, aunado a su estilo populista, no colaboraban a la unidad y el reconocimiento de la legitimidad evangélica.

Paralelamente, la mayor parte de los concurrentes e incluso de los organizadores del culto, desconocían la existencia de instituciones evangélicas a la que solían referirse como "actos políticos" que estaban muy lejos de sus perspectivas y ambiciones. Al punto tal, que el conflicto en torno a la Ley de Cultos y la tímida vinculación de Gimenez con un partido político cristiano como el MCI generaron tanta crítica como sospecha.

En este sentido, la conformación de una categoría evangélica inclusiva a lo largo de los 80 y los 90 en torno a la Ley de Cultos, aún cuando permitiría formalizar lazos inexistentes al interior del mundo evangélico, seguiría mostrando las cicatrices de una trayectoria histórica facturada a la sombra de la iglesia católica. Paralelamente, la existencia del nomadismo religioso de los fieles entre diversas iglesias colaboraba en la adopción de un colectivo evangélico que desdibujaba la identidad denominacional, tal como puede confirmarse en la realización de campañas en grandes estadios, los diversos eventos comunes en torno a los derechos de igualdad religiosa y la existencia de un tránsito religioso fluido entre diversas iglesias.

En cambio, según Seman (1993), la dinámica ritualística puesta en práctica por pastores como Giménez recibe aprobación de sus colegas evangélicos (protestantes históricos, fundamentalistas, pentecostales) lo

que hace que disfrute de un status elevado en el medio evangélico argentino. Según el autor, contribuye a ello el hecho de que el neopentecostalismo argentino --a diferencia de lo que ocurriría en Brasil y Uruguay-- no tiende a la autonomización sino a la conformación de un "polo evangélico" que incluiría tanto a las iglesias pentecostales tradicionales como a las iglesias autónomas y al propio protestantismo histórico donde la cuestión denominacional, es explícitamente presentada como un tema que con el tiempo debería diluirse. Desde nuestro punto de vista, las falencias de este diagnóstico consisten en confundir lo institucional con "lo real" y "lo real" con lo visible. En primer lugar, porque más allá de los intereses conjuntos institucionales (como pueden ser las mencionadas organizaciones que los representan frente al estado) e incluso en las prácticas conjuntas de los grupos pentecostales (como las campañas en estadios, etc.), el "campo evangélico" es en sí mismo una conjunción de diversos grupos unidos más por la oposición que por la conformación de lazos positivos. Como vimos, la "oposición" más significativa está en términos de los protestantes históricos por un lado organizados en ACIERA y algunos grupos pentecostales y autónomos que ni siquiera tienen presencia en FAIE y de la cual, la propia conformación y trayectoria de ACIERA --surgida como ruptura con la FAIE- es parte de la disidencia.

En segundo lugar, no necesitamos recurrir a extremos para visualizar que en muchos casos grupos pentecostales tradicionales se oponen a pastores como Gimenez, discrepando en cuanto a prácticas y valoraciones. En una comparación entre tres pequeñas iglesias pentecostales "tradicionales" del Partido de Morón (Ituzaingó Sur) realizadas durante el mismo período por Galliano (Galliano, 1994 y Galliano y Spadafora, 1994) así como mis propios registros de campo en el Conurbano bonaerense (Spadafora, 2003), los fieles de las pequeñas congregaciones señalaban la gran limitación que un pastor como Gimenez traía al "mun-

do evangélico": estafador de multitudes, pseudorreligioso y vedettista, eran algunos de los adjetivos que –aunados al discurso de los medios de comunicación- sostenían la ilegitimidad ministerial de Gimenez y su esposa. Tales valoraciones mostraban, una vez más, no solo el quebradizo campo de la "unidad evangélica" sino también el frágil espacio desde donde se construiría tal legítimidad, cuya búsqueda de reconocimiento signada ahora por el protestantismo histórico, se mostraba, a los ojos de los creyentes que concurrían al MOAP, como verdaderas "caricaturas católicas".

Ante el recelo mutuo al interior del campo evangélico, el recurso del "pastor – vedette" fue, jugar su propia partida. Un nicho al fin de cuentas bastante peculiar que si no le otorgaría la legítimidad deseada dentro del ámbito institucional, si le daría popularidad ante los medios y la sociedad. Esta vez, carisma y popularidad se conjugarían para dar identidad a un ministerio poco preocupado por "los carcamanes de la fe" cuya legítimidad devendría del "propio pueblo evangélico", testigo legítimo de su fe y del crecimiento y la popularidad de su ministerio. Sustentado en el carisma de su persona, las relaciones personales convertirían a la iglesia en un nicho particular, cuyo sello estaría marcado por la trayectoria del pastor –testimonio directo de los milagros de la fe- y su propia familia. El surgimiento de carismas y por tanto, el crecimiento de la iglesia mediante la promoción de otros pastores, se vería colapsada por la sujeción a su persona en una estructura tan comunitaria como piramidal. De ahí que el conflicto interdenominacional, se reproduciría al interior de la iglesia. En ocasión del Seminario Internacional de Liderazgo Giménez señaló:

"Un pastor se enojó conmigo porque le abrimos una iglesia en Lugano. Yo no le abrí ninguna iglesia y resulta que tenía apellido Giménez y este pastor me insistía que era yo y me vengo a desayunar que era mi viejo, mi viejo junto con otros ancianos abrió una iglesia en Lugano!! Y este pastor se enojó y me dijo Giménez, qué me hacés, ahí estamos nosotros y yo le contesté: un grupo de

ancianos fue a evangelizar el lugar que vos no evangelizas, que vos dejás para el Diablo".

Un círculo de allegados, cansado de los arbitrios innecesarios de un pastor cuya discursiva de horizontalidad comunitaria se contradecía con una práctica destinada a perpetuarse en su figura, comenzaba a producir fracturas "inesperadas":

"muchas veces hay ciertos líderes que se creen Dios y entonces ahí nomás te empiezan a dividir la iglesia (...)".

El carácter carismático de los pastores neopentecostales es, por tanto, un eje decisivo en su desarrollo, crecimiento y consolidación. En tal sentido, aún cuando no responden a estructuras eclesiales verticales similares al catolicismo, se destacan por la verticalidad de su estructura en el sentido de responder a una autoridad superior centrada en la figura personal del pastor en tanto guía espiritual de la iglesia. De ahí que los "núcleos" constituyan el nudo principal de una actividad misionera territorializada y localista que opera acorde a una estructura vertical fundada en las habilidades del nuevo guía espiritual. *Las reuniones masivas de evangelización en estadios, clubes, predios al aire libre, donde el trabajo previo de la infraestructura ministerial, efectuada por cada uno de los centros regionales, asegura la asistencia masiva mediante la publicidad y otras tareas de difusión y organización"* (Forni et al 2003: 323) son, por tanto, resultado de esa actividad horizontal realizada por los núcleos como de la capacidad de convocatoria del líder que, aunadas al uso de los medios de comunicación potencian la convocatoria y fidelidad de los adeptos evangélicos, en la imagen emblemática de los pastores.

3.4. Desde la óptica de los medios de comunicación

Una línea de análisis del discurso se interesa por los diferentes contextos de enunciación del discurso y por las dimensiones socioculturales del uso del lenguaje y la comunicación, prestando particular importancia a las relaciones entre texto y contexto. Desde esta línea, Van Dijk (1990) señala que la noticia debe ser analizada como un tipo específico de discurso, cuyo carácter valorativo tiene un papel central en la reproducción de estereotipos sociales emitidos desde los medios de comunicación de masas.

Dado que valores e ideologías son también inherentemente sociales, la noticia no es solo un *discurso por derecho propio* sino un texto, cuya dimensión cognoscitiva nos remite, necesariamente, al contexto de producción y comprensión sociocultural de la misma. Por ello, *"la noticia puede entenderse como nueva información o como un artículo nuevo pero también como un programa de televisión en el cual aparezca la palabra noticia"* (Van Dijk 1990:17). De ahí que, en su uso diario, el concepto de noticia en los medios, remite ya a "nueva información sobre sucesos, objetos y personas", ya a un programa "tipo" en el cual, diversos ítems periodísticos son presentados como un informe periodístico que ofrece "nueva información sobre sucesos recientes" aún cuando en ellos, lo anecdótico –superficial e impresionista-, suele tomar la delantera.

Los nuevos desarrollos en la investigación británica de los medios, surgidos entre la década de los 60 y los 70, encontraron motivación de un cambio de rol en los medios de comunicación masiva centrados en la información. Tales cambios, tendieron a establecer de manera más contundente que hasta ese momento, cómo las noticias vehiculizaban

ciertas valoraciones e ideologías respecto de la sociedad. Por ejemplo, en la década de los 80 los estudios de Cohen (1980) examinaron las acciones de los *mods* y los *rockers* prestando particular atención al rol de los medios informativos en la construcción de la "juventud británica". Tal análisis, permitió constatar que el "pánico moral" de la sociedad ante los grupos juveniles, provenía del ámbito de los medios, cuyas valoraciones e ideologías tácitas contribuyeron a definir a los grupos juveniles como "*demonios folk*".

Mostró también, cómo los media, en convivencia con las autoridades, trabajaban sobre un modelo de amplificación de la desviación en el que *el testimonio de los medios acerca de un problema inicial –a través de varias etapas de percepción errada, sensibilización, dramatización e intensificación- contribuye a aumentar la idea de desviación y, por lo tanto, a confirmar los estereotipos*" (Van Dijk 1990:26).

Tales análisis, desde los cuales también se encuadran los aportes de Van Dijk, dieron por tierra con los estudios empiristas y con ello, la idea de que los medios de comunicación podían ser evaluados como formas transparentes de producción de la información, señalando la necesidad de estudiar la compleja estructura lingüística y trama ideológica que presentan las noticias en la transmisión de la información. En otras palabras, *"los medios de comunicación no son un mediador neutral, lógico, racional de los acontecimientos sociales, sino que ayudan básicamente a reproducir ideologías reformuladas"* (Van Dijk 1990:28) que los supone como "tipos de discurso específicos" que operan dentro de un marco socioeconómico y cultural donde las noticias adquieren el ribete de práctica social e institucional.

Esta práctica analítica de la producción o de la recepción de la noticia, puede analizarse, para Van Dijk, en dos componentes: uno textual y otro contextual en cuya *interfase* sociocognitiva se produce la

"validación de la noticia". Como forma de uso del lenguaje, los textos de los medios despliegan estructuras lingüísticas y gramaticales de palabras, grupos de palabras, cláusulas y oraciones que expresan posiciones ideológicas subyacentes que, a su vez, remiten a estereotipos surgidos de estructuras sociocognitivas contextualmente legitimadas:

"En parte autónomos en su forma de reproducción cultural, y en parte dependientes y controlados por estructuras e ideologías sociales más amplias, los medios informativos incorporan estas estructuras e ideologías a sus propias rutinas de fabricación de noticias y a las estructuras convencionales de sus informaciones" (Van Dijk 1990:259).

Como proveedores principales de discursos públicos, los medios proporcionan, para el autor, algo más que una agenda de temas y debates públicos; antes bien constituyen:

"la forma principal de discurso público que proporciona la proyección general de modelos sociales, políticos, culturales y económicos de los acontecimientos sociales, así como el conocimiento omnipresente dominante y las estructuras conductuales que convierten en inteligibles a estos modelos" (Van Dijk 1990:259).

Desde esta perspectiva, los estereotipos propulsados por los medios resultan parte de las valoraciones morales e ideológicas de la sociedad que, se ponen en juego en la construcción de la noticia de modo de confirmar e intensificar los estereotipos.

Según Frigerio (1993) –quien ha analizado el papel de los medios de comunicación en relación con los "nuevos movimientos sociorreligiosos" en Argentina- la importancia de los medios de comunicación en la producción y reproducción de estereotipos, constituye una parte esencial para entender la legitimidad de aquello que es socialmente considerado como religioso y lo que no lo es. En esa sintonía, distingue entre dos etapas que a lo largo de la década de los 90, marcarían el rumbo de la valoración mediática de los grupos religiosos en el país. La primera –desde 1985 hasta 1989- monopolizada por la iglesia católica, visualiza a las sectas como:

"Grupos financiados desde el exterior que con propósitos comerciales y/o desmovilizadores en lo político, captaban gente ignorante, de nivel socio-económico bajo y con problemas sociales de distinta índole" (Frigerio 1993:40).

La segunda, a partir de 1989, fue monopolizada por periodistas que cimentaron su discurso sobre el "problema de las sectas" autoatribuyéndose el rol de "expertos en el tema". Tales argumentaciones, giraron en torno a un modelo interpretativo sobre "qué son y cómo funcionan las sectas" derivado "del movimiento anti-cultos norteamericano, según el cual éstas serían grupos que captan mediante el "lavado de cerebro" a jóvenes insatisfechos con la sociedad o con problemas familiares y personales" (Frigerio 1993:41)..

Sin embargo, aún cuando ambos modelos tuvieron preponderancia en uno y otro período, su convivencia a lo largo de los '90 daría el tono particular para encarnar una especie de "caza de brujas" en torno a los grupos religiosos no católicos del país. Por ejemplo, el responsable de la "lucha contra las sectas", el psicólogo José María Baamonde, con expreso apoyo de la Arquidiócesis de Buenos Aires, formó en 1989 la "Fundación SPES para el Esclarecimiento de las Sectas". Apoyado abiertamente por el cardenal Antonio Quarraccino, la fundación planteó en sus estatutos que para integrar el consejo de administración, uno de los requisitos es "profesar en forma comprometida y militante la fe católica, apostólica y romana" para lo cual debía contar "con la asistencia de un sacerdote católico e idóneo en la temática sectaria"..

Para la Fundación SPES –cuya repercusión en diversas entrevistas, artículos de la prensa, y programas televisivos, fue más que contundente– iglesias bautistas y grupos evangélicos-pentecostales constituían "grupos sectarios" dado que:

"el uso cada vez mayor de técnicas psicológicas manipulatorias y coercitivas que son puestas en funcionamiento en las famosas sesiones de sanación y exorcismo, conforman junto con las anteriores, elementos suficientes para que, sin temor a error, podamos evaluar a estos grupos como verdaderos movimientos de características sectarias (Baamonde, 1993).

Si la discursiva de Baamonde, sesgaba su intento de validación científica por el deliberado apoyo que la iglesia católica le ofrecía, otro de los propulsores del “problema de las sectas” tuvo en el periodista Alfredo Silleta, a uno de sus más destacados militantes. Pero el tono cientifista de Silleta frente a la declarada inclinación católica militante de Baamonde –cuyos argumentos giran en torno al campo de la psicología pero también de argumentos bíblicos que “desdicen las falsas predicaciones sectarias”- se volcaría en, lo que a su entender, constituyen las dos posturas fundamentales respecto a las sectas en Argentina a lo largo del período, a saber: 1) lo que entiende como “posturas antisectas” que, desde una posición religiosa – conservadora y comprometida con el *statu quo*-, entienden que toda creencia distinta a su profesión de fe es religiosamente ilegítima y 2) lo que denomina como “publicistas de las sectas”.

Según su taxonomía, el primer grupo incluye a los “sectores preconciliares de la iglesia católica” y a iglesias “evangélicas fundamentalistas”, los argumentos errados devienen de una confusión entre las “creencias religiosas” y la “investigación científica” por parte de los detractores de los grupos religiosos minoritarios que, desde una opción de fe, descalifican las adscripciones religiosas ajenas. De esta manera, para Silleta, convierten la problemática “científica” en un conflicto “moral” que basado en los escritos bíblicos, lleva la problemática al terreno de la lucha del bien contra el mal con la consecuente solución de demonizar a aquellos grupos religiosos que no comparten las propias creencias.

El segundo grupo incluye, las “posturas antisectas”, definidas como un círculo de académicos que, formados en el exterior y apoyados en argumentos tomados de la Sociología de la Religión “norteamericana”, a lo largo de los 90 emprendieron una cruzada en pos de las sectas como una forma eficaz de hacer frente a los “abusos de los medios de

comunicación" en torno "al problema". Liderados por el Dr. Alejandro Frigerio, tales académicos, constituirían un circuito dispuesto a señalar el "supuesto efecto positivo de estos grupos":

"Ya he comentado que en Estados Unidos y Europa un grupo importante de sociólogos de la religión se dedicaron a realizar una defensa de los grupos sectarios pues, según argumentaron 'ayudarían a los procesos democráticos a la clarificación de los límites de la tolerancia y a frenar la intervención del Estado en el control de la religión'. En Argentina el sociólogo Alejandro Frigerio se dedicó en los últimos años a recopilar y editar "papers" de colegas norteamericanos e ingleses, especialmente aquellos que han sido más críticos con los procesos de reforma del pensamiento. En dichos trabajos se expresa una crítica a la 'caricatura' del lavado de cerebro que ningún investigador serio utiliza. Asimismo, se censura duramente a los psiquiatras y psicólogos que apoyan las tesis de la 'persuasión coercitiva' o reforma del pensamiento. Para ello cita a Kilbourne y Richardson quienes argumentan que la causa de la crítica de los profesionales de la salud contra los nuevos movimientos religiosos se debe simplemente a que 'ambos son competidores en el mercado'. Una simplificación que no sobrepasa un examen serio. Y como si esto fuera poco compara la 'conmoción emocional' de aquellos ex miembros de un grupo sectario a la producida por 'un divorcio'. El investigador tiene a priori una posición tomada, legítima por otra parte, a partir de su investigación de campo sobre diversos grupos umbandistas y sostiene que aquellos que hablan de reforma de pensamiento o 'manipulación mental' se 'oponen a formas de religión consideradas desviantes' y 'legítima la persecución de grupos religiosos'. En un trabajo sobre el rol de los medios de comunicación en relación a las sectas, expresa que algunos grupos, se refiere a Niños de Dios, Las 8 Reinas y 'sectas satánicas', por su 'carácter minoritario y desviante es más verosímil el atribuirles las características que los grupos anti-cultos reivindican como sectas. Cuando mas difieran los estilos de vida y las practicas religiosas de un grupo de aquellas establecidas en sociedad, mas serán percibidas como amenazantes" (p.34-35). Es importante recordar que Juan Unger, el líder de Las 8 Reinas fue acusado oficialmente en setiembre de 1994 por el fiscal de la causa a 12 años de prisión por corrupción de menores y abuso deshonesto agravado contra una menor de 14 y otra de 9 años. Estas prácticas aberrantes son, para una mirada centrada en los aspectos antropológicos-religiosos del problema, simplemente 'estilos de vida diferentes" (Silleta, 2004).

Según Silleta, los científicos de la religión junto con "medios progresistas" se sumaron a la defensa de todo lo "alternativo" entendido como opuesto a la iglesia católica y por tanto, defendiendo a los "grupos totalitarios" (Silleta, 2004), postura "distante" que le permitiría legitimarse como el verdadero analista –"científico" y "objetivo"- de lo que entiende como "la problemática totalitaria". La "veracidad" del argumento

recurre, por tanto, en primera medida, a desestimar la labor de investigación en pos de recurrir a argumentos tales como "ningún investigador serio estaría dispuesto a utilizar" de cuya frase se desprende, que él sí lo es. En segundo lugar, a reconocer la postura del investigador como el producto de investigaciones de campo que, sin embargo, lejos de derivar en conclusiones certeras, terminarían por legitimar meras elecciones personales que derivan, de una disciplina sustentada en aprobar lo diferente en pos de legitimar "estilos de vida diferente".

En su argumentación, tal conclusión se deriva de la contraposición entre "disciplinas facultadas" –la psicología y el veredicto del derecho- versus "disciplinas no autorizadas" cuyo eje pasa ante todo, por legitimar prácticas desautorizadas y realizadas, además, por "grupos totalitarios". Aquí, por tanto "la palabra de la ciencia" –en manos de la psicología- y de la moral – en manos de la justicia-, daría por el suelo con las "apreciaciones personales" de la "antropología" y, para el caso, de los "defensores de la sectas".

Desde ese nicho, en los argumentos de Silleta como en los de Baamonde, los pastores evangélicos no pasaron desapercibidos. Asumiendo el carácter de "pastores electrónicos" cuyo *leit motiv* estaría dado por la "penetración ideológica" a través de la intervención en religión y política, Silleta explica la ineludible presencia evangélica a lo largo de los 80 y los 90 como:

"Con el retorno a la democracia comenzaron a ocupar espacios radiales y televisivos los llamados 'predicadores electrónicos' norteamericanos y realizaron visitas y encuentros masivos en los principales estadios deportivos del país. Fue allí que la sociedad vio con preocupación el discurso religioso-político de los pastores, que no solamente hablaban de Jesús sino que defendían a los procesos dictatoriales más sangrientos de América Latina e influenciaban a los sectores mas postergados de la sociedad para que se abstuvieran de participar, votar o criticar a los Estados Unidos" (Silleta, 2004).

Amén de las diferencias entre las "iglesias electrónicas" de origen norteamericano y las iglesias evangélicas locales, así como de las diferentes posturas que las iglesias que componen el campo evangélico asumen respecto de la política, la "ruptura de los lazos sociales" –bajo argumentos relativos a bibliografía de los `60 referidos a la relación entre pentecostalismo y política en otros países-, es puesta como un nudo central de la "tarea ilícita" que, aprovechando el buen encomio de las gentes, la utilizan con fines instrumentales a los efectos de captar adeptos.

"La ideología de la llamada Iglesia Electrónica consistía en la 'ruptura con el mundo' pero, por otro lado exigía una obediencia estricta a las 'autoridades de este mundo', lo que el sociólogo Lalive D'Epinay describía como huelga socio-política pasiva".

Ya en 1986, en su best seller -"Las sectas invaden la Argentina"-, llamaba la atención acerca del "peligro" que éstos movimientos suponían para el país en el ámbito político dada su opción por una "ideología de tipo fascista" articulada con los "sectores políticos norteamericanos mas conservadores". De esta manera, la arenga del periodista, podía transitar desde el espacio de la "mera opinión infundada" hacia el de una discursiva legitimada mediante la supuesta "veracidad" – indemne e impune- de "su discurso científico".

Pero el problema es más complejo dado que en su argumentación, la fragilidad más papable radica en suponer que los procesos jurídicos y judiciales, no suponen procesos de selección en los que los ciudadanos son interpelados desde el estado.

En efecto, buena parte de la bibliografía sobre los estados nación se ha encargado de resaltar cómo el estado –en tanto aparato jurídico político- pone en acción, desde distintas formas de interpelación, un dispositivo tendiente a normativizar todos los ámbitos de la vida social. Según Poggi (1978), por ejemplo, los estados nación son formaciones

políticas cuyo rasgo constitutivo principal es que su "discurso sobre la norma" se dirige a –y por tanto, recrea– sus base sociales en términos de "ciudadanos", autoatribuyéndose el rol de garante y arbitro de la "sociedad civil" en tanto impregnada de esos valores. O dicho más sencillamente, reconfirma su soberanía en el proceso de crear y celebrar la identidad de aquellos a los que gobierna. Como resultado, ello le permite retener la legitimidad necesaria como para administrar a la sociedad como totalidad y al ciudadano como individualidad.

Reconocer ese perfil multifacético, por medio del cual, el estado se materializa a través de lo que Foucault denominara "tecnologías disciplinantes del biopoder" (como las escuelas, las prisiones o, por qué no, la subvención a determinados alimentos), significa también admitir el peso que reviste la legislación en su capacidad de inscribir determinadas subjetividades sociales y no otras. Incluso circunscribiendo aquellas áreas que, aparentemente, quedan fuera del alcance de "lo legal" y que hacen de lo "privado" –a través de las prácticas jurídica y judicial– un *constructo* del estado, precisamente a partir de lo que la ley no circunscribe como "público".

De ahí que, el énfasis puesto por algunos de los llamados "nuevos movimientos sociales" en la idea de que "lo personal es político" debe entenderse no tanto como un intento de politizar esferas de la vida social que en verdad no están politizadas; sino más bien, como un llamado de atención al hecho de que aquellos dominios de la vida social considerados al margen de la política, siempre han sido y son, políticamente constituidos. De ahí también, que la ley y la justicia, deben verse no como meros dispositivos de control sobre las conductas sociales, sino fundamentalmente, como espacio desde el cual se define la arena en la que deberán enmarcarse los reclamos políticos o la ausencia de éstos.

Por ello, el ataque a los "nuevos movimientos religiosos" se dirimió en el contexto democrático iniciado en los `80, potenciando discursivas sobre la garantía de las "libertades individuales" y donde la acusación de "lavado de cerebro" permitiría, como señala Frigerio, *"desplazar la discusión del campo de la libertad religiosa hacia el de la libertad de pensamiento"* (Frigerio 1993:42).

Pero además de la defensa de las garantías civiles, la década de los 80 y los 90 mostró sobradas cuentas de su capacidad para fortalecer derechos colectivos entre los denominados "nuevos movimientos sociales", cuyos reclamos políticos, comenzaron a hacerse cada vez más contundentes. En ese contexto, el movimiento evangélico, de los cuales los pentecostales eran y son mayoría, se hicieron presentes ya reclamando ampliación de ciudadanía, ya disputando –material y simbólicamente- aquellos espacios reservados al imaginario político cultural de la nación.

En esa encrucijada, el MOAP de Héctor A. Giménez cuyo apogeo a inicios de los 90 coincidiera con el "auge del problema sectas" se sumó a la contienda, popularizando un ideario de ciudadano cristiano cimentado en una estética popular cuya presencia, produjo rechazos casi viserales entre sectores reacios a aceptar la idea de que "semejante mamarracho" podía guardar alguna relación con "nuestro enaltecido legado". De ahí que, los "pastores electrónicos" se transformaran en una buena manera de "salir del laberinto por arriba" aduciendo que, su presencia en nuestra sociedad, solo podía explicarse como parte de un conjuro norteamericano entre religión y política, destinado a activar conductas aberrantes que solo podían "venir desde afuera". Como ya es costumbre, los juicios "académicos" –convocados una y otra vez en los medios por aquellos tiempos- sirvieron mas para "alimentar" los bolsillos de los periodistas y las estructuras sensacionalistas de los incansables

"debates" sobre las "sectas", que para canalizar juicios alternativos respecto a qué eran y cómo funcionaba la diversidad de los "nuevos grupos religiosos".

Pero lejos de la "pantalla", en los resultados de campo de las investigaciones emprendidas, los evangélicos y particularmente el MOAP del pastor Giménez, presentaba características diametralmente opuestas a los estereotipos asignados. Tales diferencias, se cifraban en la equívoca idea de equiparar a Giménez con los "pastores electrónicos norteamericanos" donde la relación con el culto es ante todo mediática. Sin embargo, a pesar del uso intensivo de los medios de comunicación y de la imagen reiterativa del propio pastor en los programas radiales y televisivos, éstos operaban como un complemento a los cultos y campañas y nunca como un modo de vinculación exclusivo con la iglesia y sus fieles.

De ahí que, a pesar de la errada idea del propio Gimenez respecto a la importancia decisiva de los medios en la empresa de conseguir adeptos, la principal fuente de conversión religiosa se producía a partir de vínculos cotidianos -en general, mediados por parientes o amigos- establecidos entre los creyentes. De igual manera, la realización de campañas evangelísticas, actuarían mas como una forma de solidificar lazos previamente establecidos que, como una verdadera fuente de conversión. A tal punto, que los pastores organizadores de cultos y campañas en el Conurbano e interior del país, solían distinguir entre lo que denominaban "conversos potenciales" y "conversos efectivos" como diagnóstico para analizar la capacidad de oratoria de los pastores responsables de "hacer crecer la obra". Un informante señalaba este problema:

"en las campañas es problemático. El pastor va y convoca un montón de gente, gente que recibe al Señor [el bautismo] pero después de unas semanas si el

encargado de obra no sabe llevar el rebaño suele ocurrir que la gente no vuelva a aparecer".

La convocatoria de nuevos conversos era entonces, el resultado del trabajo cotidiano y sostenido del pastor encargado –denominado "encargado de obra"- de un nuevo anexo, donde las relaciones "cara a cara" cifraban los "éxitos" reales de, lo que en la práctica, buena parte de las veces, demandaba un largo y complejo trayecto de conversión. Es por ello que las cuantiosas sumas que se invierten en los medios de comunicación, que en los 90 rondaban en el 80 % del diezmo de los fieles del MOAP, estaba destinado no solo a alimentar las arcas personales del pastor mediante el reclutamiento de adeptos emotiva y materialmente endebles sino, fundamentalmente, a perpetuar una ideosin-cracia sostenida en el imaginario de que "la palabra" constituye una fuente de poder, cuya escucha o visión, alimenta una y otra vez el alma del creyente. La repetición, por tanto, encauza un modo de vivir la fe cimentado en el éxtasis supremo del ruego y la devoción dado que, mediante la palabra, no solo "se venera al Señor"; también se "sana", se "prospera" y se "libera de los demonios".

Pero la discursiva de los medios, aunada a la personalidad egocéntrica de un pastor (que de buen agrado, pagaría por ver destellar su figura en las marquesinas resplandecientes de la Avenida Corrientes), terminaron por reducir la versión local del pastor electrónico, a su propia persona. Líder de la prensa amarilla, las "noticias" sobre Gimenez y los conflictos amorosos con su esposa, el bautismo de la pequeña hija de la diva, Moria Casán y en los últimos años, la conversión y casamiento en el MOAP del cantante de bailanta, "Pocho, la pantera", adornaron buena parte de los programas de la "televisión – verdad" y las caricaturas mas preciadas de la prensa popular. En todos y cada uno de ellos, la figura de Gimenez y su iglesia, adquiriría el estilo caricaturesco de las tiras cómicas latinoamericanas o el estilo cimarrón de los programas de

espectáculos cuando no, el lenguaje autorizado de los reporteros de noticias. Convertido en casi el único pastor conocido del mundo evangélico, la figura de Gimenez a lo largo de la primera mitad de los 90, se volvería tan popular como polémica dejando en claro que, en todo caso, la "incómoda" presencia del pastor sería, de aquí en más, insoslayable.

3.4.1. Giménez, el "manipulador de masas" o el "estafador"

La popularidad del pastor, conjuntamente con la alegoría sectaria del discurso de los medios de comunicación, centralizó el éxito y la visibilidad del pentecostalismo en torno a la emblemática figura de Gimenez, símbolo acabado de "el pastor". Visto como un "manipulador de voluntades ajenas", su liderazgo fue interpretado como una maquiavélica forma de alcanzar sus fines personales aprovechándose del dinero de sus fieles, una temática recurrente en los estudios del pentecostalismo de la región.

Amén de la virriosa relación de Gimenez con los fondos de la iglesia que una y otra vez lo vincularon a estafas comerciales –como la de la empresa "Almagro Construcciones"- y de alquileres impagos en los diversos locales y ex - cines que utilizaba para expandir la iglesia en el conurbano e interior (problemas que, por otra parte, exceden el análisis antropológico)-, el diezmo de los fieles no era solo empleado para la extensión de la iglesia y el bolsillo del pastor.

Exento de ciertas connotaciones de estafa deliberada que suelen atribuirle los medios y algunos análisis académicos, el empleo del dinero en los rituales, ocupa el espacio de una verdadera dádiva en el sentido

del que hablara Marcel Mauss. Entendido como una relación de reciprocidad equilibrada con Dios, o sea, como un principio de prestación y contraprestación entre las partes cuya compensación es básicamente igualitaria, "el dinero" forma parte de un ciclo de intercambio material y simbólico tendiente a la circulación de objetos, derechos y personas sostenido sobre el imperativo de *dar, recibir y devolver* (Mauss, 1954: 37). Un perpetuo intercambio de "materia espiritual" que solidifica relaciones de reciprocidad entre los individuos y el grupo y entre éste y dios.

El "dinero" adquiere, por tanto, la simbología de una trama de relaciones que, consignadas en torno al poder de su circulación, intensifica el poder y, que los evangélicos resumen en la idea de "*dios prospera a quien da*" o "*cuanto mas se da, mas se prospera*". Recibir es por tanto, la contracara de un dar que —lejos de ser presentado como un maquiavélico simulacro de caridad—, es exhibido como un acto calculado, instrumental, en el deseo de prosperar.

Podrá objetarse aquí, que es justamente esta última característica, la que otorga al diezmo el carácter de una exacción estipulada por parte de los líderes, mediante la cual, iglesias como la IURD obtienen cuantiosas sumas de dinero (Oro, 1992b). Pero abonar tales conclusiones sería faltar a la verdad. En primer lugar, porque amén de la dinámica ritual común al mundo evangélico, ésta no se traduce en una dinámica administrativa similar en iglesias cuya organización, suelen navegar en forma gradual entre jerarquías piramidales de control sostenidas por una burocracia de pastores (caso de la IURD) y estructuras horizontales que, cimentadas en el carisma, promueven relaciones de igualdad al interior de la comunidad religiosa (caso del MOAP). De ahí que, buena parte de las iglesias pentecostales y neopentecostales locales inscriban prácticas diferentes sobre la base de un mismo ideario de creencias. Entiendo que, se trata básicamente de una cuestión de grado, donde

el nivel organizativo y administrativo de iglesias como la IURD transita por dinámicas "empresariales" cuya burocracia religiosa – administrativa, es bien diferente a la de iglesias locales como el MOAP.

El diezmo, por tanto, lejos de ser compulsivo y muy a pesar de la retórica del pastor a lo largo del culto, no ocupa un espacio verdaderamente privilegiado. Y ello ocurre tanto porque sus concurrentes, buena parte de las veces, tienen los bolsillos vacíos, como por el hecho de que la colecta es vivenciada como un acto probo por los propios donantes. En realidad, "no tener un duro" para el diezmo suele ser la regla de una congoja personal que, no pocas veces, es suplantada con la caridad ajena de "otro hermano" o simplemente desdibujada por el acontecer del culto.

Sin embargo, a pesar de la trama de relaciones recíprocas que involucran diezmo e iglesia, en la mayor parte de las iglesias pentecostales, los medios de comunicación enfatizan el carácter explotador de las iglesias y particularmente, de pastores como Gimenez. El énfasis en la figura pastoral, aún cuando constituye un emblema sintomático del carácter carismático del MOAP, suscribe a la idea de que las relaciones entre el dinero y los pastores pentecostales, forman parte de una retórica destinada a solventar la economía cotidiana del pastor.

Por contrapartida, tales análisis derivan en la presurosa idea de que los evangélicos pentecostales, constituyen seres desposeídos de capacidad para discernir su conveniencia, invirtiendo dinero en promesas remotas y sujetos a los arbitrios de terceros. Poniendo relevancia en el individuo -y no en las razones sociales por las cuales determinadas personas abrevan en el evangelismo pentecostal- los argumentos esgrimidos por los medios, actualizan estereotipos sociales que tienden a depositar el peso de las representaciones sociales sobre la "prosperidad" en los designios personales del pastor.

3.4.2. Giménez y las "sectas religiosas"

Al compás del "problema de las sectas", otro de los argumentos que gravitaron a mediados de la década de los 90, giraba en torno a la figura de Gimenez y en torno a la idea de que éste era el líder de una "secta" religiosa. Bajo esta idea, y acorde al discurso predominante de los medios de comunicación, se hacía hincapié en que las sectas religiosas propugnaban el "apartamiento de sus fieles del mundo" y promovían conductas aberrantes como el intercambio sexual o el sacrificio humano, teniendo por víctimas principales a los jóvenes.

En los primeros años, y mas contundentemente en 1992 -fecha en que inicié mi investigación y que coincidía con la efervescencia del movimiento evangélico-, el discurso de los medios respecto al MOAP y su líder, fue variando acorde a un contexto social donde el "problema de las sectas" se convertía en discurso socialmente legitimado. Bajo títulos como "Preocupa el auge de los movimientos y sectas religiosas" diarios como Clarín -el de mayor tirada-, La Nación y Página 12 -de importante referencia en sectores de la clase media e intelectuales- solían presentar noticias que hacían alusión a la presencia evangélica de una manera peyorativa.

No pocas veces la presencia pentecostal, fue asociada a Gimenez, haciendo de su figura el símbolo acabado de la presencia evangélica y por tanto, catalizador de buena parte de las alusiones de la prensa respecto a qué era o cómo funcionaban los "nuevos" grupos evangélicos.

La conformación de "La Fundación SPES para el Esclarecimiento de las Sectas" liderada por José María Baamonde y el periodista Alfredo Silleta, aparecieron una y otra vez en diversos medios y programas televisivos fomentando una especie de "caza de brujas" que ya desde un

discurso nacionalista, ya desde un discurso "científico" hacían alusión a la maléfica presencia de las sectas en el país. Por supuesto, la otra cara de la "denuncia" convertiría a los "inquisidores" en los depositarios de la "verdad científica". "Pruebas" y "datos" alimentaban frágiles argumentos en contra de las minorías religiosas al amparo de la defensa de Derechos Humanos universales, como la libertad de pensamiento. Desde ese programa, la idea de consagrar a la fundación como un espacio civil de relevancia para la protección de los derechos individuales, se fundamentaría en la lábil discursiva de los ex integrantes de minorías religiosas y/o sus familiares. Un recurso eficaz pero poco convincente, derivado de visiones externalistas y estereotipos sobre el funcionamiento, formas de reclutamiento y verdadera dinámica de los grupos religiosos.

Sendos programas televisivos, bajo argumentos poco rigurosos pero hábilmente digitados desde una *performance* tendiente a reafirmar las capacidades dictaminadoras de "los especialistas del problema de las sectas", la categoría se invocó para designar la actividad de cultos de las más variada gama de tradiciones religiosas bajo estigmas generalizantes que apuntaban a congregarlas como grupos similares, en sacrificio de sus diferencias. Según Baamonde, en declaraciones al Diario Clarín del 2 de septiembre de 1992, una "secta" podía definirse como:

"un movimiento totalitario que puede presentarse bajo la forma de entidad religiosa, asociación cultural, centro científico o grupo terapéutico, que utiliza las técnicas de control mental y (de persuasión coercitiva para que todos los miembros pierdan su identidad y dependan del grupo abandonando su entorno familiar y social".

Y sigue más adelante:

"un porcentaje importante lo ocupan los evangélicos pentecostales. Porque si bien algunos cultos pentecostales son muy serios y participan del diálogo ecuménico con otras religiones cristianas, hay otros que hacen exorcismos en medio de una plaza y revestirían el carácter de secta".

De esta manera, el calificativo de "secta" era utilizado para designar aquellas prácticas religiosas con connotaciones ajenas y minorita-

rias en función de lo que se considera la "verdadera opción religiosa". La idea de que las sectas constituyen pequeños grupos que tienden al apartamiento del mundo y la sociedad, y no ya en términos de un proceso dinámico en el cual, la conformación de grupos deviene de una lógica de génesis grupal -en la que grupos disidentes buscan nuevas horizontes rompiendo con estructuras de "iglesias - madres"-; se impuso en la discursiva mediática y social, como una categoría legítima para la explicación del "nuevo" fenómeno.

Sin embargo, aún cuando la noción de "secta" implicaría una distintividad crucial en la cual, minorías disidentes colapsan colectivos mas amplios de identificación promoviendo el surgimiento de pequeños grupos aislados que propagan sus diferencias antes que su referencia en un colectivo mas amplio, no solo no obra como un criterio distintivo; tampoco hace honor a la dinámica evangélica de los `90.

En efecto, en el MOAP, como en buena parte de las iglesias pentecostales, la integración al grupo religioso lejos de propugnar el "apartamiento del mundo", promueve una interesante y sostenida participación en el mundo: la integración de las personas en redes de parentesco ritual así como el intercambio sostenido entre éstos y la sociedad -a partir de la promoción de un ideal cristiano basado en la "buena conducta" y el "trabajo"-, son algunas de las características resaltadas por la conversión. De esa manera, redes de intercambio mutuo entre parientes rituales -"hermanos en la fe"- coexisten con vínculos fuera del grupo religioso tales como sociedades de fomento, bolsas de trabajo, comedores escolares que, paradójicamente, colocan a los evangélicos entre los sectores mas avenidos a la "integración al mundo". Un empresario de la construcción, por ejemplo, me señaló que su empresa prefería tomar creyentes por su gran disposición al trabajo, la falta de ausentismo y la negativa a consumir bebidas alcohólicas, cuestiones que -

conversión a la "nueva fe" mediante- promueven lazos allí donde la trama de relaciones personales parecían haberse perdido. En buena parte de los casos, muchos de los creyentes, sumidos en trayectorias de vida atravesadas por dolorosas experiencias con la droga, el alcoholismo o la delincuencia, encuentran en el evangelismo pentecostal, esa especie de tabla de salvación que, con razón Lalive D 'Espinay (1968) oportunamente denominara como "el refugio de las masas" pero que, aggiornada a los "nuevos tiempos" ya no propugna el apartamiento sino, por el contrario, la transformación del mundo.

En lo personal, el "nuevo hermano en la fe", ahora liberado de un pasado martirizante signado por los sinsabores de la enfermedad y el aislamiento, encuentra en la conversión el camino para reescribir una existencia malograda, un espacio desde el cual, redimensionar su persona bajo la certeza de la dignidad y la suficiente voluntad como para hacer frente a un destino maleable por la propia transformación. Librados de la culpa de los pecados, asumidos como verdaderas artimañas de espíritus demoníacos que lo llevaran por senderos oscuros, el testimonio de conversión, suele dar cuenta de esa certeza de transformación interior. Recurso discursivo de los pastores y, al mismo tiempo, eje emblemático de una recuperación tan material como espiritual.

Sin embargo, los efectos de la transformación religiosa en los conversos, lejos de ser evaluados como un dispositivo mediante el cual las personas consiguen elaborar nuevas formas de recrear la identidad personal, ha sido por el contrario, el eje de un ideario tendiente a resaltar el papel disturbador y patológico que la conversión al pentecostalismo, acarrearía sobre la identidad personal. Por eso, si durante 1992 el MOAP conservaba un lugar dudoso por el cual se cuestionaba no solo la singular personalidad del pastor Héctor y su esposa sino también, la forma de realizar el culto y ciertas prácticas religiosas como entrar en trance por

medio del Espíritu Santo o la glosolalia, tales cuestionamientos referían a una idea fraguada de las verdaderas implicancias de la integración de las personas al pentecostalismo. Entre 1993 y 1994 la situación fue cambiando paulatinamente. La popularidad en aumento del pastor Giménez merced a la presencia en los medios y el acercamiento a figuras clave del espectáculo, le otorgarían, además del estigma, un cierto re-

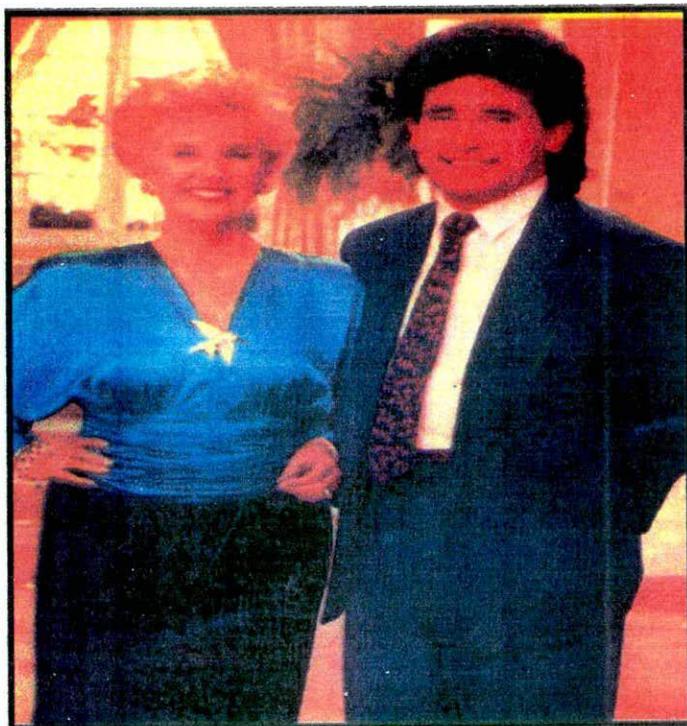


Ilustración 7 Giménez con Mirtha Legrand, 1993

conocimiento social y una frágil legitimidad centrada en su "carácter popular" y en la cantidad de audiencia que lograba. La ahora ineludible presencia de una iglesia y un pastor que poco a poco colapsaban la presencia pentecostal en torno a su figura, no cuajaban con una noción de "secta"

basada en el "apartamiento del mundo".

Esta nueva situación, obligaría a Silleta a retractarse públicamente de la avanzada contra el célebre pastor. En uno de los tantos almuerzos de Mirtha Legrand a los que Gimenez concurrió, el periodista señaló que *"se había equivocado en cuanto a su evaluación del MOAP y que de ninguna manera respondía a las características de una secta religiosa"*. Basada en los frágiles criterios de grupos pequeños que invocan la separación del mundo, la categoría de secta necesariamente debería correrse hacia minorías religiosas de menor impacto y presencia social: las religiones afro brasileñas –cuyo "sacrificio de animales" adquiría el ribete de rituales de sacrificio "primitivos"- junto con una prolífera industria de

la "New Age" que comenzaba a convertirse "en moda" entre los sectores medios de la capital (Carrozi, 2001) se volvían, poco a poco, en blanco de las acusaciones. "Brujería", "magia" y "sacrificio animal" y "humano", comenzaron a ser tapa de una prensa amarilla que arremetería duramente contra la "umbanda" como culto paradigmático de las religiones afro. "Lavado de cerebro", "pérdida de la libertad individual", "autoritarismo" y "penetración ideológica", eran argumentos que hacían mella en la más variada gama de grupos religiosos cristianos.

A pesar de las diferencias sustanciales que hacían a unos y a otros blancos diferenciales de la acusación, el discurso de los medios transitaba "bajo a" y "gracias a" la idea de que las prácticas religiosas no católicas eran formas solapadas de estafa a gente, cuya disposición hacia lo religioso era una manera proes de suplir graves carencias materiales y simbólicas. El "desamparo de la gente" -cuya situación crítica la llevaba a volcarse a "opciones mágicas"-, permitiría intervenir en defensa de la moral pública y del propio estado, ya criminalizando las actividades de los grupos religiosos, ya por omisión a la presencia e impacto evangélico en el país.

La asociación apresurada de lo "distinto" con lo "delictivo" llevó a una persecución religiosa sistemática por parte de la Fundación SPES. Las acusaciones -provenientes de ex miembros de los grupos-, en muchos casos, a pesar de no haber sido comprobadas, tuvieron amplia repercusión en la sociedad. El caso de los "Niños de Dios" es tal vez el más significativo⁵². En concordancia con las múltiples denuncias hacia

⁵² Los Niños de Dios, más conocida como "La Familia" es un grupo religioso oriundo de California (EE.UU.) que se originó en la década del '70. Inicialmente difundieron sus creencias entre hippies y jóvenes recogiendo varios preceptos de la contracultura norteamericana de aquellos tiempos. En oposición a toda estructura jerárquica, los fieles se organizaron en comunidades compuestas por jóvenes, bastante autónomas y auto-segregadas del resto de la sociedad. En 1978 varias de las prácticas liberales fueron re-

grupos minoritarios, los evangélicos también hicieron lo suyo. La postura del MOAP, en ese entonces resplandeciente de convocatoria pero ávido de legitimidad social, fue sumarse a la provocación de los medios condenando no solo a los Niños de Dios sino a todo grupo religioso retratado por los medios de comunicación como "sectario". La condena, en parte signada por el oportunismo pero en gran medida determinada por un sistema de creencias digitado desde esa especie de discursiva milenarista aggiornada conocida como "Guerra Espiritual" -que desde una taxomía dicotómica centrada en la oposición entre el bien y el mal, justificaba la conquista de espacios invadidos por espíritus que actuaban en nombre de Satán-; llevó a que el Pastor Giménez, durante un almuerzo con Mirtha Legrand "*pusiera al descubierto lo que las sectas ocultan*" (Giménez, "El Amanecer"; 1992). En esa oportunidad señaló:

"(...) muchos de los que manejan grupos, utilizan a las personas para hacerles lavado de cerebro y terminan convirtiendo a niños y adultos en esclavos del siglo XX". "Lo que no saben las personas (que se integran a las sectas) es que

planteadas a raíz de la persecución religiosa. Las acusaciones se focalizaron en las prácticas de sexo libre entre los miembros y un controvertido método de evangelización llamado "flirty fishing" o "pesca con coqueteo" que impulsaba a mantener relaciones sexuales con inconversos a fin de incorporarlos al grupo, una dinámica de relación bastante común en la década de los 60 de la que era tributaria. En la Argentina "La Familia" apenas contaba con unas 20 comunidades integradas, en su mayoría, por extranjeros de origen norteamericano. En septiembre de 1993, la policía del conurbano bonaerense, merced a las denuncias y la participación activa de los medios de comunicación, irrumpió en horas de la madrugada en una de las comunidades donde detuvieron a unas 200 personas, que hasta diciembre de 1993 permanecieron con prisión preventiva. La situación provocó la desarticulación de las comunidades y gran conmoción entre los integrantes, quienes a pesar de la búsqueda de apoyo local e internacional, regresaron a su país de origen. El aislamiento y su condición minoritaria colaboraron y condicionaron los sucesos de septiembre / diciembre del 93, imposibilitándolos en la búsqueda de negociar con autoridades locales. Para su defensa, se limitaron a elaborar un interesante documento en el cual -testimonios de sociólogos y antropólogos norteamericanos mediante- se señalaba que las prácticas y creencia del grupo, no atentaban contra "la libertad de las personas" ni los "derechos de las mismas". Asimismo, se hacía hincapié en que los medios de comunicación, ex-integrantes del movimiento y distintas organizaciones religiosas y no religiosas, habían magnificado los hechos colaborando en la persecución religiosa.

detrás de estas cosas se esconden fuerzas espirituales que les toman la mente".

En el caso de los Niños de Dios, un informante me señaló:

"Vos has visto lo que pasó con los Niños de Dios, esa secta es una secta subversiva, y además en nombre de Jesús cometen aberraciones, violan a sus propios hijos, andan todos desnudos, menos mal que ahora los agarraron. Dios sabe lo que hace y a Satanás no le va a resultar tan fácil" (J. Fiel, 50 años).

Pero la estrategia de legitimación religiosa en base a la negación de los "Otros religiosos"; no trajo consigo la legitimidad tan ansiada ni desde los medios de comunicación, ni desde los sectores protestantes y católicos cuya mirada, se limitaría a destacar las "dotes populares" del polémico pastor.

En el ámbito del estado, las cosas no eran muy distintas. Durante 1994 la Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires formó una "Comisión Especial para el Estudio de las Sectas", aprobando una resolución que declaraba "de interés legislativo" el estudio de:

"el origen, funcionamiento y desarrollo de las actividades de este tipo de organizaciones en el ámbito bonaerense, sus ramificaciones en la Argentina y en el exterior, como así la prevención de su accionar y métodos que lesionan las libertades individuales o los derechos humanos de la población".

Wynarczyk (1996) analiza la construcción del "marco teórico" y el "informe de campo" de dicho estudio señalando que, tanto las variables utilizadas para el estudio de campo - "permeabilidad de la población de la Provincia de Buenos Aires a las sectas" y "disposición hacia el pensamiento mágico"- como las poblaciones elegidas para la muestra, eran más que tendenciosos. Los esperables resultados del informe son por demás arbitrarios y claramente destinados a legitimar -tal como esperaban los "especialistas de las sectas"- la intervención del estado en los asuntos religiosos.

El informe establece como grupos sectarios a la Escuela Científica Basilio, las diversas iglesias pentecostales (tradicionales), los mormones,

la Secta Moon, los Niños de Dios, la Escuela Yoga de Buenos Aires, el Partido Humanista, el Partido Verde, Sai Baba, la Umbanda, la Iglesia "Rey de Reyes" del Reverendo Freizon y obviamente, el MOAP. La arbitrariedad en base a la cual se establece lo que es secta y lo que no lo es, parece complementarse aquí con la ignorancia⁵³. Ignorancia que parece contradecir los propios intereses del Gobierno de la Provincia -lo que una vez más demuestra que el prejuicio suele correr por caminos ajenos al beneficio económico- ya que los creyentes pentecostales no

⁵³ Basándose en el informe final de la "Comisión Especial para el estudio de los movimientos religiosos o seudo religiosos libres denominados sectas" creada por la Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires en el año 1995, los datos aportados por el análisis de Wynarczyk (1996), confirmar los trabajos realizados por Frigerio. En efecto, en dicho informe, las "sectas" o "grupos de riesgo" -consideradas como "Asociaciones Religiosas, Culturales y filosóficas no tradicionales"- permiten visualizar la taxonomía y axiología del saber popular en la materia a lo largo de los 90. Partiendo de la idea de que "a mayor pensamiento mágico, mayor permeabilidad a las sectas", la lista de organizaciones consideradas como "sectarias" o "grupos de riesgo" tiene por principal actor a los "jóvenes" que se integran al "pentecostalismo" en tanto sujetos predispuestos a ser víctimas del "lavado de cerebro" cuya expresión acabada sería el rompimiento de los lazos sociales (particularmente la familia) pre- conversión. La cruzada contra la ofensiva evangélica tendría no casualmente a tres actores por protagonistas, todos de vertiente pentecostal: la Iglesia Rey de Reyes -congregación dirigida por el pastor Claudio Freidzon-, la Unión de Asambleas de Dios (UAD) y la Iglesia Ondas de Amor y Paz del Pastor Héctor Aníbal Giménez. Las contradicciones que refleja el informe analizado no tienen desperdicio: en primer lugar, las cifras que provee son por demás contradictorias respecto al tono de alarma hacia el carácter de estos actores colectivos dado que aún cuando comienza involucrando a los "jóvenes" como principales víctimas potenciales, señala que los que participan en este tipo de grupos son el 3,2% dentro de la franja de 17 a 24 años por lo que serían pocos los jóvenes involucrados en la lista de organizaciones. Este hecho, contradice la idea de peligro para la sociedad. En segundo lugar, si bien parte de una idea de que el pensamiento mágico estaría ausente en el tipo de personas que se involucra en las sectas, en su texto insiste en que el "pensamiento mágico" constituye un prerrequisito para la adscripción y permanencia. En tercer lugar, al presentar como sectario al movimiento evangélico -sobre todo pentecostal y neopentecostal- olvida el carácter antisectas de los mismos, particularmente hacia lo que el autor denomina "religiosidades chamánicas precristianas populares" (Wynarczyk, 1996). En cuarto lugar, sugiere la necesidad de intervención del estado en el "problema de las sectas" y plantea, finalmente, que la emergencia de éstas deviene de la deficiencia de las iglesias tradicionales y la necesaria inclinación hacia la fe y las creencias de los jóvenes. Como surge de los datos, el informe podría tener consecuencias políticas lamentables o servir como un *reforzador cultural de actitudes ideológicas discriminantes contra ciudadanos decentes por el hecho de que profesan creencias evangélicas u otras.* (Wynarczyk 1996).

se interesan por la política y por lo general apoyan al gobierno, creen en la justicia y lo que es más significativo, detestan a las "sectas".

3.4.3. Giménez desde las interpretaciones psicologistas

Otro de los argumentos comúnmente utilizados, enfatiza la figura del líder como catalizador de la "locura social". Ignorando la naturaleza del vínculo entre éste y sus seguidores, tiende a calificarse a los líderes carismáticos desde una perspectiva psicologista como "sujetos patológicos", revitalizadores de un "yo colectivo anómico", restando importancia al aspecto proyectivo y social de sus acciones. De la misma manera que se pretende reconocer en los fenómenos de trance de algunas religiones indígenas "manifestaciones paranoicas colectivas" (Spadafora, 1994b), las creencias y prácticas religiosas evangélicas son vistas como resabio de irracionalidad y locura. Sin embargo, los fenómenos de éxtasis lejos de remitir a la "anormalidad", contribuyen a sentar las bases de lo permitido y lo prohibido dentro de un marco ritual cuya relación con la tradición religiosa popular, suele ser más que una coincidencia (Semán, 2000).

Con todo, el pentecostalismo ha dejado de definirse por ser anclaje de una clase social desposeída que, en busca de un mejor destino, encontraría en el mensaje cristiano el consuelo de la esperanza negada. Sectores de lo que eufemísticamente hoy seguimos denominando como "clase media", han encontrado en él un espacio capaz de revertir el infortunio de vidas que, a lo largo de la última década, vieron quebrados no solo sus bolsillos, sino fundamentalmente, sus expectativas de promoción social.

En una sociedad como la argentina, donde sectores de clase media concurren al diván o improvisan un "terapia de café", el pentecostalismo aparecería efectivamente como un nuevo contrincante para los "profesionales del alma". Algo que los propios psicólogos se encargarían de alimentar proponiendo la insólita, pero efectiva "medicalización de las ideas religiosas" (Escohotado, 1994).

De ahí que el modelo de la nocividad social de las sectas se conjugaría al modelo de nocividad individual sobre los jóvenes y los niños (Frigerio, 1992) que, entre mediados de los 80 y principios de los 90, harían de marco a la contraofensiva moral. Particularmente, en el caso del Pastor Giménez es llamativo que su figura en los medios durante este último período solo aparece en dos oportunidades: 1) la formación de un partido político evangélico –el Movimiento Cristiano Independiente (MCI)- que no tuvo mayores repercusiones y 2) la multitudinaria campaña del pastor evangélico, Billy Graham. Ambos eventos, sin embargo, fueron interpretados por los medios como "actos religiosos" y no fueron mencionados en las notas aparecidas sobre el fenómeno de las "sectas" en los meses posteriores. Aún así, la elocuente vinculación de Gimenez a los medios en los inicios de los 90, lo comprometerían dentro de una problemática donde su figura gravitaría como emblema de una ideología intransigente con el mundo, refrendando la convivencia de los modelos de dominación colectiva y personal por parte de los grupos evangélicos carismáticos.

3.4.4. El escándalo Giménez - Irma: algo más que "malas ondas"

Un ejemplo de cómo leen los medios la presencia del Ministerio de Amor y Paz lo constituye el escándalo, que a inicios de los 90, mantenían el pastor y su esposa. La separación, merced a conflictos matrimoniales que uno y otro hicieron públicos en los cultos de la iglesia, terminó por desborrar el mundillo evangélico para transformarse en parte del espectáculo caricaturesco de los medios. Solícitos de "noticias", anudaron la problemática matrimonial a una especie de comedia en tres actos donde el género de la telenovela latinoamericana adquiría fuerza dentro de la trama "pseudo religiosa" de la iglesia y sus líderes.

Durante agosto de 1994 el pastor Héctor y su esposa Irma copastora y mentora de la iglesia, denuncia -previo escándalo- que su esposo mantiene relaciones con mujeres de la iglesia y malversa los fondos provenientes del diezmo. La reacción del popular pastor no se hizo esperar. Desmintiendo públicamente las acusaciones de su esposa, sentenció: *"todo esto responde a una fuerza maligna... es un accionar de Satanás"* (Giménez a- Clarín, 5-9-94). Pero Irma tampoco se quedó atrás. Intentando recuperar el espacio perdido en la iglesia -que por orden de Giménez, se le prohibió la entrada- salió a los medios:

"Yo no estoy poseída ni endemoniada como se está haciendo creer a la gente: yo vi a mi esposo en la Costanera con otra mujer" (Irma - Clarín, 4-9-94)

Una serie de acusaciones cruzadas junto con un fuerte accionar mediático se hicieron sentir al interior del mundo evangélico. En la iglesia, el propio Giménez, cansado de cuestionamientos de los fieles respecto al futuro de la "querida pastora", prohibió que se hablara de "su triste esposa, atrapada en los brazos de Satan".

En el campo evangélico, las cosas no serían mejor. ACIERA, terminó por expulsar al MOAP de su membresía y ATC, canal que emitía un corto de Gimenez por las noches, levantó el programa: *"Llamen a ATC y pidan que pongan las imágenes que ustedes quieren ver, peleen por lo suyo"*, señalaba un Giménez indignado y atemorizado por la pérdida de credibilidad que el infortunio podía depararle.

Por su lado, ACIERA reaccionó rápidamente repudiando los sucesos y según declaraciones de los fieles al diario Página 12 (6-9-94) estos *"...especulan con que existieron presiones de las organizaciones que nuclean a las iglesias evangélicas"* para que la drástica medida se llevara a cabo. Otros medios, en cambio, afirmaban que el propio gobierno tomó la decisión de levantar el programa. Lo cierto es que, en definitiva, tanto ACIERA como FAIE como Pilatos, se "lavarón las manos" desvinculando toda responsabilidad frente al "popular" y polémico pastor.

En la iglesia, el pesar por la ausencia de una pastora a quien reconocían como *"a una verdadera mujer del Señor, "alguien especial en quien se podía confiar"*, quedó sumido en el silencio promovido por la diestra cintura de su carismático líder que, una y otra vez, aprovechó para endosar la desventura a los hábiles manejos de Satán:

"No sabemos realmente que le pasó a la pastora Irma, estamos todos muy tristes, muy dolidos. El pastor negó todas las acusaciones hoy por la tarde... parece ser algo del demonio, algo que quiere destruir a Héctor y eso no me extrañaría, Satanás siempre se las ingenia para tratar de quebrar la obra del Señor" (l. colaboradora de la iglesia)

En esa lucha entre el bien y el mal, los medios ahora eran tanto el medio por el cual el Espíritu Santo se manifestaba, como el espacio desde el cual, el propio Satán mostraba que, arrebatarse los medios era una forma de alborotar los designios divinos.

"La televisión y la radio siempre se ocupan de buscar cosas malas pero nunca de las buenas, de todo lo que hace el pastor y de todo lo que hacemos en la iglesia los servidores del Señor" (R.D.)

Un allegado a Giménez, cuya figura fue cuestionada por Irma en los medios como "uno de los que se quedan con la plata de la iglesia", afirmó:

"Al pastor le importa poco lo que digan los medios, la gente sabe bien quien es él y la Biblia dice que serás juzgado por tus acciones, solo Dios puede juzgar. ¿La gente que cree? Cree que es fácil, cree que uno viene acá a sacarle la plata a la gente pero vos, que me conocés sabés bien que yo, por ejemplo, paso las 24 horas dentro de la iglesia, trabajando para el Reino del Señor. En estos años me vine abajo, engordé, trabajo todo el día aquí dentro pero eso, los medios no lo ven".

En efecto, aún cuando la figura de Gimenez resulta un eje fundamental de la iglesia que permite definirla como la más carismática del mundo evangélico local, la presencia del líder, se sostuvo en base a una estructura de delegación de responsabilidades que resulta tan clave para el crecimiento evangélico como poco promisorio para sus huéspedes. En efecto, las declaraciones de R.P. –aún cuando implicadas en su responsabilidad personal en el manejo administrativo de la iglesia- se insertan en una lógica común a la realidad de buena parte de los pastores ávidos de prestigio. Estos merodean en torno a un Héctor que se debate entre capitalizar los réditos en su propia persona y la necesidad de delegar parte de su poder en manos de otros, único medio de viabilizar el crecimiento sostenido de la iglesia mediante la apertura de anexos y la difusión de la palabra. El reconocimiento a la capacidad de liderazgo -marcado mas por el trabajo que por el éxito rápido esperado-, obliga a los "aspirantes" a un duro y sistemático trabajo cotidiano, generalmente sometido a la voluntad del pastor y al duro dictámen de un público poco complaciente hacia meros "amateurs del Espíritu".

En esa trama de relaciones de poder en la que la delegación de responsabilidades colapsa con el carisma de unos pocos; la "pasión ma-

rimonial" de Héctor e Irma se anudaría a la lógica eclesiástica carismática, haciendo del "problema sentimental" una rueda más del complejo engranaje que vincula el poder al carisma. En ella, la inestabilidad del liderazgo carismático daría, a la fractura sentimental, un matiz particular signado ya no por la pérdida de reconocimiento social sino, por el contrario, como parte de un motor dinámico que permitiera la actualización del carisma de su líder, nuevamente en la mira del mundillo evangélico local.

El carisma de Irma, cuyos brillos sabía relucir en los decorados escenarios del templo central y donde su presencia redoblaría los aplausos del propio Héctor; no alcanzaría a revertir el mandato evangélico según el cual, las mujeres debían contentarse con "*servir al marido como al Señor*" (Tarducci, 2003). Un precepto que, decisivamente no cuadraba con la personalidad decidida y algo autoritaria de una pastora cuya popularidad, era tanto o más relevante que la del propio esposo. Por esa razón es que "las desaveniencias matrimoniales" –que alimentaban los aspectos más competitivos del liderazgo religioso- ya se prefiguraban en el "excesivo" protagonismo de Irma en la iglesia y, cuando tenía oportunidad, en su novedosa manera de direccionar el culto. Irma brillaba con luz propia, algo que a su esposo no pocas veces le había resultado insidioso. Y en el preciso momento en que "los pastores" se venían a una tradición evangélica estereotipada, encorsetada en estruendosos trajes sastre de colores igualmente estridentes, solía imaginar "nuevas manera de acercarse a Dios" que discutían los principios más elocuentes de la liturgia. La glosolalia o "hablar en lenguas angelicales", producto final de un éxtasis sobrellevado a lo largo de las dos horas del culto, era –cuando el culto estaba a cargo de Irma-, la regla de su inicio. Una coartada que sin cuestionar principios nucleares de las creencias, servía para detonar las más llamativas caridades de un Espíritu Santo atraído por la clemencia de la pastora. Salida que beneficiaba a una

"sierva del Señor" convencida de que si dios hizo distinta a la mujer, es en la sensibilidad donde debían buscarse las diferencias. Coherente con esa idea, sus actividades en la iglesia, la mostraban mas que idonea en reclamar las bondades del Espíritu, al punto tal, de promover un afiche en el cual, teléfono en mano, mostraba sus privilegios a la ahora de comunicarse con dios, con quien decía tener una línea privada, un "Discado Directo Internacional con Dios". Pero las elocuentes innovaciones de Irma, sin embargo, no alcanzarían a revertir el peso de la tradición evangélica abriendo paso a la teoría de la posesión demoníaca



Ilustración 8 Irma: DDI internacional con Dios

para confirmar, una vez más, que ella debía conformarse con el "papel secundario". Por ello es que, mirado en reversa, los conflictos matrimoniales, lejos de quebrantar el compromiso de los fieles hacia el pastor, coadyuvaron para otorgar un nuevo ímpetu al carisma de su rector y subsanar las heridas de una iglesia, cuya pérdida de guía femenina,

la enfrentaría a un nuevo desafío.

CAPITULO 4 CARISMA

En las sociedades donde tradicionalmente han trabajado los antropólogos, la política no puede aislarse analíticamente del parentesco, la religión, los grupos de edades o las sociedades secretas porque estas instancias son precisamente las instituciones a través de las cuales se manifiesta el poder y la autoridad. Esta constatación, junto con la forma en que se expresa el lenguaje de la política en instituciones aparentemente no políticas, es una de las contribuciones de la antropología al estudio de la política comparada. Recientemente, los antropólogos políticos, han introducido esta idea hasta el mismo territorio sagrado de las Ciencias Políticas, demostrando que las organizaciones y las relaciones informales, pueden ser más importantes que las instituciones formales, incluso en gobiernos tan modernos como en el de los Estados Unidos o Israel. Ted Lewellen, Introducción a la Antropología Política, 1985, Ediciones Bellaterra.

4.1. Notas sobre el liderazgo carismático

El enfoque social más exhaustivo de los líderes carismáticos lo debemos al sociólogo Max Weber (1985). Para éste, el carisma (gracia) es la cualidad por la que a una persona se la considera extraordinaria y mágicamente condicionada y por tanto se le atribuye la posesión de fuerzas sobrenaturales, o el ser un enviado de Dios y estar por ello destinado a jefe, cuadrillo, guía o líder. El carácter carismático, singulariza ese tipo de liderazgos por su capacidad de convocar -emotiva y prácticamente- a grandes contingentes unidos por destinos impuestos de privación -entendida como discrepancia entre deseos y medios para satisfacerlos- y esperanzas comunes, cuya fuente se nutre de la doctrina de la salvación, presente en tradiciones religiosas universalistas como el cristianismo y el islamismo.

El impulso sociorreligioso de los líderes carismáticos a lo largo de la historia Occidental, sin embargo, ha sido más de una vez interpretado como detonador de movimientos sociales cuyo carácter anárquico, espontáneo, epidémico y localista impulsaban falsas expectativas sociales que, cifradas en una discursiva utópica religiosa, se presentaban como soluciones "irracionales" a problemas mundanos. En esa interpretación -que suponía un ideal evolucionista lineal, mediante el cual, las ideas políticas se imponían sobre las creencias religiosas- la organicidad de los movimientos y de sus líderes era virtualmente, hecha a un lado.

Sin embargo, el análisis del carisma debe partir del reconocimiento, no sólo de las características individuales del "poseedor" de atributos especiales, sino también de la dinámica grupal en el que la interacción entre líderes y seguidores, resulta capital a la hora de comprender la organicidad de los sistemas carismáticos.

A pesar de ello, los diversos paradigmas teóricos que han intentado dar cuenta de la relación entre líderes carismáticos y seguidores en las sociedades complejas, tanto en los enfoques clásicos como actuales, han intentado responder, en cierta medida sin éxito, el punto de anclaje de la relación entre unos y otros. En efecto, con excepción de los análisis de Emile Durkheim (1982) y Max Weber (1989), acerca de la consagración colectiva de lo sagrado y de los tipos políticos, la teoría sociológica, se ha debatido con un sinnúmero de teorías psicologistas que han intentado explicar el fundamento de la "efusión carismática" como resultado de la disturbada personalidad de los líderes. Tales enfoques, debatidos entre uno y otro paradigma analítico, no han logrado realizar una síntesis contextualizada del liderazgo carismático en las sociedades complejas.

En el modelo de Weber, el carisma es entendido como "*el refugio final del actor individual creativo en un mundo mecánico y desencantado*" (Lindholm 1997:23), postura historicista que consiste en demostrar que aquellos elementos que se nos aparecen como irracionales en la historia Occidental, pueden volverse inteligibles cuando son abordados desde una perspectiva que atienda al *punto de vista del actor* insertado en un contexto determinado donde determinados valores y creencias específicas, adquieren sentido. Pero aún cuando su proyecto expandía la racionalidad para abarcar ámbitos cada vez más amplios de la acción humana, Weber –en coherencia con su ideario de la secularización de la sociedad moderna- entendía que la tradición y el carisma, conspiraban contra el tipo de conducta racional. Aún así, en su distinción de "tipos políticos ideales", promovió un análisis multifocal mostrando como poder, prestigio y economía podían combinarse eficazmente en la administración política moderna.

El primer tipo – la tradición- es retratado por Weber como "*un ciclo incesante de repetición en donde los actores de este tipo puro de*

sociedad [...] funcionan como robots irreflexivos, repitiendo compulsivamente lo que se hizo antes, simplemente porque se lo hizo antes". De ahí que la tradición, sea considerada por Weber un tipo irracional, conservador y previsible que tiende a la reproducción mecánica de si misma.

Entendido como un segundo tipo de acción irracional, el tipo carismático, es descrito como una fuerza negadora, emocionalmente intensa y arrolladora que se opone a las rutinas institucionales de la tradición y a las formas de gestión racional". Este tipo ideal, presupone considerar el carisma como una forma revolucionaria y creativa donde la sociedad, lejos de obedecer mecánicamente a costumbres y leyes, se somete al "poder de mando" de una figura heroica, cuyas órdenes no son legitimadas por la lógica ni por el lugar del héroe en una jerarquía determinada, sino por las habilidades carismáticas del líder (Weber, 1989). Este abordaje, supone que la legitimidad del poder del líder carismático radica en el "reconocimiento" de sus cualidades sobrenaturales por parte de la sociedad⁵⁴.

A su vez, dentro de la dominación carismática Weber reconoce otra forma de carisma: el *carisma institucional*, que se puede heredar o transmitir mediante el acceso a una función o a una institución. Cualquier individuo que tenga derecho a usar la túnica del obispo o sentarse en el trono del rey, al margen de las características personales, es reconocido como líder. En este caso el carisma es analizado como una fuerza destinada a legitimar instituciones e individuos poderosos, que quedan conectadas con lo sagrado, y por ende se considera que tienen "carisma".

⁵⁴ En este punto Weber se aparta del "superhombre nietzscheano" y se centra en el hombre en como "ser social", argumentando que lo carismático existe en tanto y en cuanto exista una *relación* entre un líder y sus seguidores.

Emile Durkheim, centra su análisis no ya en el individuo actuando en un contexto determinado sino en lo colectivo moldeando lo individual. En las *"Formas elementales de la vida religiosa"* (1982), Durkheim sostiene que lo colectivo es el "caso tipo de lo sagrado". Imaginado como una existencia autónoma y atemporal, lo sagrado alimenta – emoción mediante- un profundo compromiso colectivo en el que el sentido de valor trascendente, adquiere su total significación. Para Durkheim, los individuos devienen seres humanos sólo en la medida en que escapan de su yo individual y son absorbidos por la entidad moral del grupo suprapersonal. En este sentido, el análisis durkheimiano propone una alternativa radical frente a las propuestas teóricas de Weber, Nietzsche o el mismo Hume quienes se centraban en el principio emotivo de la primacía de las pasiones y las preferencias individuales antes que en las motivaciones sociales que hacen al reconocimiento carismático.

En efecto, Durkheim afirma que las pasiones y deseos de los individuos a menudo se subordinan a los del grupo y que los impulsos que motivan al grupo son muy diferentes en tipo y carácter de los impulsos que motivan a los individuos que lo constituyen. Desde este punto de partida, el iniciador de la escuela sociológica francesa, hace hincapié en el hecho de que el principio del conflicto entre el mundo moral del grupo y los deseos de la persona, debe buscarse en la acción social inconsciente que explica el liderazgo carismático. De ahí que su teoría enfatiza el rol de lo social en el reconocimiento carismático, dado que la "efusión carismática" obtiene su capital simbólico no tanto de las cualidades del líder –reconocido como portador de cualidades especiales y sobrenaturales, al decir de Weber- sino del contexto social donde surge. En su análisis, por tanto, el líder es una especie de lente que, en virtud de condiciones socialmente reconocidas, focaliza y amplía el poder de la comunidad aún cuando la verdadera fuente de energía es

siempre la sociedad⁵⁵. A pesar de esas diferencias, en términos generales, tanto Weber como Durkheim enfatizan una perspectiva sociológica de la experiencia carismática dado que el contexto social que permite la emergencia del reconocimiento carismático otorga un peso decisivo en el modo de comprender el fenómeno.

En forma opuesta, las distintas vertientes psicologistas del análisis carismático, han tendido a concentrarse en la personalidad perturbada de los líderes, siendo ésta la clave para comprender la experiencia carismática. En dichos análisis, los movimientos carismáticos son entendidos como resultante de una relación patológica entre líderes y seguidores que se dejan envolver en una rueda inacabable de trastornos psicológicos y sociales; un punto de partida y de llegada que se limita a condenar más que a comprender el "entusiasmo carismático". Tales análisis, cuyo peso ha invadido no solo el campo académico sino también de lo social, otorgan un espacio superfluo y hasta moralmente reprochable a la movilización carismática en la medida que supone que un colectivo social, actúa según leyes equívocas respecto de valores culturalmente aceptados.

Según Lindholm, ambas posturas (la psicológica y la sociológica), que bien podrían sintetizarse como "participación patológica" y "participación comunitaria" se asocian respectivamente a dos ideas rectoras: en los análisis psicologistas, el liderazgo carismático es sencillamente desechado del análisis y entendido como una especie de amenaza hacia los patrones culturalmente legítimos de toda sociedad. Por el contrario, la teoría sociológica desde Weber y Durkheim en adelante, ha enfatizado los aspectos socioculturales de la movilización carismática

⁵⁵ Es así como a veces por azar, una persona se transforma en símbolo sagrado. Las cualidades de ese individuo son irrelevantes pues existe sólo como un signo que no difiere de ningún otro tótem sagrado. Durkheim entiende este líder como el ideario del grupo encarnado y personificado en una determinada persona (Durkheim, 1982).

que, lejos de focalizar sobre la sesatez o insensatez de la conducta humana, se centran en un análisis interaccional de las relaciones entre líderes y seguidores. De ahí que en esta perspectiva cuestiones tales como la estructura del grupo, su patrón de reclutamiento, su ideología y sus contradicciones dentro de un contexto social determinado, tomen la delantera frente al análisis de las cualidades personales de los líderes religiosos.

Ambos paradigmas, sin embargo, reproducen sin más una dicotomía maniquea en el análisis del liderazgo, cuya mayor debilidad deviene de colocar la fuerza explicativa ya en la personalidad del líder ya en la dinámica grupal sin esbozar una síntesis superadora. En efecto, si los estudios derivados del psicoanálisis señalan la intensidad y afán trascendente de líderes y seguidores, en los hechos reducen la explicación a la personalidad del primero. Por su parte, los análisis sociológicos se anclan en el rol de lo social alimentando los aspectos positivos de la participación comunal, pero al precio de despojar la experiencia carismática de la pasión y emotividad que la signa, restando valor a los "impulsos inconscientes" que subyacen al lazo carismático. Como sostiene Lindholm:

"cada uno nos ofrece una parte de la experiencia carismática, pero no el todo" (dado que) si muchas explicaciones psicológicas se equivocan al asumir que los carismáticos y sus seguidores deben estar locos, los enfoques sociológicos han ido demasiado lejos en la dirección de una opaca racionalidad" (1997:104)⁵⁶.

Desde esa postura crítica, se han realizado diversos esfuerzos para desarrollar un modelo sintético del carisma que contemple tanto los aspectos sociales como los aspectos individuales que entran en juego en la participación carismática. Estas teorías comienzan por aceptar la ten-

⁵⁶ La teoría social clásica y el sentido común evidencian, según el autor, que los grupos carismáticos y sus líderes ofrecen algo más que la imagen doméstica y sensata presentada por la teoría sociológica, que aduce que la gente "escoge" participar de estos grupos porque disfruta de la atmósfera confortante que éste ofrece.

sión existencial entre el desarrollo de la identidad personal autónoma y la tendencia opuesta a la "autoanulación individual" en "estados de fusión". Pero, aunque estas teorías procuran eslabonar la dinámica externa e interna, buena parte de los análisis se centran en la perspectiva de la psicología de masas, analizando la participación carismática bajo una luz implacablemente negativa y, por tanto, otorgando un juicio moral negativo a la participación carismática.

De ahí que los análisis que adhieren a esta "perspectiva integradora" –como la denomina Linhdhom– queden, a mi entender, atrapados entre dos condiciones que nuevamente conducen la participación carismática, hacia el oscuro ideario patológico de ciertos individuos ya partiendo de la idea de que la sociedad moderna alienada promueve una "cultura del narcisismo" en la cual, la efervescencia carismática es proclive a desarrollarse; ya acudiendo a supuestas técnicas de "reforma de pensamiento" que descalabran la identidad personal y preparan a los individuos para la autoanulación. Aunque ninguno de ambos supone que los miembros de los grupos carismáticos sufran necesariamente traumas patológicos, como sugiere el modelo psicológico, ni consideran que el culto carismático sea simplemente otra forma de acción racional, como sugiere el modelo sociológico, al ideal de sintetizar la experiencia carismática desde lo sociológico e individual, termina por transformarse en una empresa ambiciosa cuya salida se convierte en su propia trampa donde las personas son finalmente retratadas como vulnerables a los efectos desintegradores de ciertas técnicas y condiciones sociales que conspiran para minar la identidad personal, promueven la inmersión en el grupo y favorecen la adulación extática de determinadas personas.

Una manera de resolver el problema, es entonces, recurriendo a los aportes de la etnografía y en la antropología política, dado que en sus experiencias con las sociedades descentralizadas, han generado

contundentes propuestas para el análisis de los sistemas basados en liderazgos de tipo carismático.

El análisis de los mecanismos de poder inherentes a las sociedades primitivas, no solo ha revelado la importancia de los liderazgos carismáticos a lo largo de la historia, también ha contribuido a señalar que las estructuras de poder carismático, constituyen la clave para comprender, los procesos de centralización política a lo largo de la historia humana. Diversas etnografías de las sociedades simples, sugieren una visión mas bien positiva de la participación carismática, constituyéndose como institución reguladora de la vida social mas que en una excepción de la historia evolutiva humana cuyos aspectos negativos devienen ante todo, de la emergencia de la centralización y el estado, propia –al decir de Weber- de sociedades racionales e impersonales.

En efecto, en las sociedades complejas, la centralización del poder supone una estructura piramidal donde el colectivo social es desplazado. Según Lindholm, en esas circunstancias, la sociedad es opacada cuando no oprimida por un sistema cuya legitimidad es cuestionada. En esa escisión entre sociedad y poder, el surgimiento de líderes carismáticos toma un sentido muy diferente: el líder olvida la comunión con su pueblo y adquiere connotaciones de un "salvador" que ofrece, no solo el sabor de la experiencia extática, sino el rol de una especie de "cruzado" capaz de "transformar el mundo corrupto", efervescencia que –según el autor- es proclive de fermentar en sociedades sometidas a una situación de crisis social dispuesta a acoger efusivamente la experiencia carismática.

Sin embargo, si bien las condiciones de crisis han sido históricamente el eje desde el cual se han perfilado distintos tipos de participación carismática, los movimientos sociales de esta naturaleza no están tan difundidos ni son tan abrumadores como cabría esperar. Esto ocurre

porque "los habitantes del mundo occidental moderno tienen experiencias de pérdida de identidad que son análogas a las de participación carismática, aunque mucho más débiles" (Lindholm 1997:234). Al contrario que el carisma, estas sensaciones están encauzadas, modeladas o disueltas de tal modo que no necesariamente se constituyen como amenaza a la estructura social sino que incluso pueden respaldar el *statu quo*. En efecto, como en las sociedades simples –donde instituciones como el shamanismo se inscriben en el reconocimiento de su eficacia simbólica– en las sociedades complejas y más específicamente en las condiciones contemporáneas, la propuesta carismática supone tanto un reconocimiento religioso como un reconocimiento político, dado que la conversión religiosa a un movimiento carismático bien puede encauzarse en intentos de búsqueda de legitimidad política.

Tal es el caso de los nacionalismos cuyo ideal de pertenencia comunitaria y fraterna entre los miembros de un determinado grupo social, promueve discursivas de inclusión en colectivos imaginados, o bien cuando tales ideas, solventadas sobre la base del reconocimiento de la figura de un líder como emergente de la esperanza social, derivan en opciones políticas de tipo populista. Es más, las sociedades complejas suelen hacer del liderazgo carismático una forma bastante común de la participación social que, rebasando el espacio de la religión y la política, se inserta en el mismo campo de la cultura.

Figuras de la política, el espectáculo o el deporte junto con diversos "mártires de la historia" adquieren allí un sentido diferencial cuyo plus simbólico deviene tanto de disfrutar del patrocinio del sistema como de desafiarlo. De ahí que, para Weber (1989), la situación de clase sea también una forma de administrar la situación de status formalizando "estilos de vida" diferenciados entre grupos de status cuya pertenencia se ancla en el consumo de determinados bienes simbólicos, que a partir de rituales identificatorios, consagran y reproducen las diferencias de

status⁵⁷. De ahí también que para Weber, tal estrategia conlleve la estructuración y la planificación racional de los medios destinados al objetivo de reclutar seguidores que, en la búsqueda de legitimidad política, son presentados como "intereses de status". Si el análisis de Weber permite comprender la dinámica del entramado entre carisma y política en las sociedades complejas, los aportes etnográficos han permitido con-

⁵⁷ En efecto, para Weber (1989), siendo el "poder" la posibilidad de que una persona o varias realicen su propia voluntad en una acción en común, aún contra la oposición de otros participantes en la acción, y siendo el "honor social" -o el prestigio- uno de los fundamentos del poder político y económico, el "orden social" puede verse como la otra cara de reparto del "honor social" al interior de una determinada comunidad. Esos reconocimientos de "orden / honor social" en las sociedades complejas, se desarrollan según tres tipos ideales respectivamente denominados "clases sociales", "grupos de status" y "partidos políticos". Las "clases sociales" refieren a grupos que comparten una misma "situación de clase" siendo ésta *"la clásica oportunidad para un suministro de bienes, condiciones materiales de vida y vivencias personales en la medida en que dicha oportunidad resulta de la cantidad y clase de poder que se posee, o no se posee para disponer de bienes y capacidades personales que posibilitan la obtención de ingresos en un orden económico dado"* (Weber, 1989: 47). La propiedad y carencia de propiedad constituyen categorías elementales a toda "situación de clase", e incluso dentro de cada categoría es posible discernir diferentes "situaciones de clase" según la clase de propiedad empleada para lograr ganancias y según la clase de servicios que ofrece el mercado. En este sentido, para Weber el concepto de clase presupone básicamente la condición competitiva del mercado que condiciona el destino del individuo en la pertenencia de clase; por lo que una y otra, se ven analíticamente equiparadas. En cuanto a la segunda categoría, los "grupos de status", sostiene que a diferencia de la primera -determinada exclusivamente por factores económicos- la "situación de status" alude a *"todo componente típico del destino existencial del hombre condicionado por una peculiar estimación social del honor, sea positiva o negativa"* (Weber 55); por lo que los grupos de status en las sociedades complejas se definen tanto por los aspectos económicos como por los ideológico políticos. En la "situación del clase", la "situación de status" se entrama de manera tal de promover un "estilo de vida definido" por quienes forman parte de ese círculo, incluso al punto de cristalizarse en una "casta". Cuando ello ocurre, no son sólo una serie de convenciones y leyes definen al "grupo de status", sino fundamentalmente una serie de rituales que garantizan y reproducen las diferenciaciones de status. En síntesis, aún cuando no operan en forma estrictamente diferenciada, las "clases" se estratifican según relaciones de producción y obtención de bienes, mientras que los "grupos de status" se estratifican de acuerdo con los principios del consumo de bienes simbólicos haciendo lugar a un abanico de "estilos de vida" diferenciados. Lo interesante de la tipología reside justamente en ver cómo en las sociedades complejas -o, en el lenguaje weberiano, los tipos políticos racionales- articulan grupos de clase a grupos de status que presuponen lógicas distintas y sin embargo, simultáneas. De ahí que, su último tipo, los "partidos políticos", sean explicados como la consumación del entramado entre "grupos de clase" y "grupos de status", productores y producidos por un determinado "orden legal" que identifica a la "acción partidaria" como estrategia de consecución del poder a los fines de influir en el curso de una determinada comunidad política.

textualizar el papel de los liderazgos políticos religiosos a lo largo de la historia humana.

Retomando a Siffredi & Stell (2004), en los intentos de ubicar la problemática del liderazgo en una perspectiva antropológica comprensiva⁵⁸, repensamos algunas propuestas de tipificación sobre la base de criterios sociopolíticos, asumiendo dos presupuestos teóricos. En primer lugar, que la noción de poder de la que se parta guarda relación con las tipificaciones que se produzcan. En segundo lugar, que si lo que buscamos es modelar tipos abarcativos, la forma en que se piense el poder llevará a explicar las diferencias entre esos tipos según dos opciones teóricas contrapuestas que básicamente pueden sintetizarse como *posturas rupturistas* y *posturas continuistas*. Los autores que asumen una perspectiva rupturista parten de la distinción entre dos formas de ejercicio del poder: La primera refiere a una relación basada en el imperativo orden-obediencia que corresponde a la capacidad de coerción ejercida por el estado en las sociedades centralizadas. La segunda, supone una relación social simétrica donde el poder se encuentra diseminado en la trama social. La *postura rupturista* –trabajada por autores clásicos como Pierre Clastres (1978, 1981)–, supone una opción teórico - metodológica donde el ejercicio del poder es explicado en términos de oposiciones entre dos tipos contrapuestos e irreductibles: sociedades indivisas (descentralizadas) versus sociedades divididas (centralizadas). En efecto, Clastres (1978) postula una distinción radical entre “sociedades-contra-el-estado”- que conlleva la idea de ser económicamente igualitarias y políticamente “indivisas” aunque lo económico y lo político se encuentran entrelazados y, “sociedades-con-

⁵⁸ Esto es, en términos de “tiempo evolutivo” –lo que supone períodos extremadamente largos- en el proceso que arranca desde las sociedades descentralizadas –como forma política de mayor envergadura a lo largo de nuestra historia- hacia las sociedades centralizadas.

estado" o "divididas" en las que el poder y la economía suponen jerarquías e instituciones diferenciadas.

El recurso explicativo para dar sustento a semejante escisión, es la categoría de "deuda". En las "sociedades-con-estado" son los súbditos quienes están en "deuda con su líder" dado que el poder es detentado por este último permitiéndole ejercer una coerción sobre la sociedad. En contrapartida, en las "sociedades-contra-el-estado" es el líder quien está en deuda con sus seguidores dado que es la sociedad en su conjunto la depositaria del poder político. Consecuentemente, ésta procurará identificar qué recursos y estrategias serán las adecuadas a los fines de "exorcizar" cualquier intento de concentración política por parte de los líderes, convirtiéndolos en responsables de la carga pública más que en detentores de la voluntad ajena.

Generosidad, reciprocidad generalizada, demanda de resolución de conflictos internos así como el suficiente arrojo para conducir estratégicamente las hostilidades hacia los exogrupos serán parte, tanto de las cualidades de lidiar como de sus limitaciones, obligándolo a un permanente "dar cuenta" de sus habilidades personales y, sobre todo, de su cumplimiento de las demandas sociales.

En oposición a las *posturas rupturistas* -cuya limitación más contundente radica en discurrir entre dos tipos contrapuestos que expulsan analíticamente el problema del cambio desde las formas políticas descentralizadas hacia las formas políticamente centralizadas-, las *posturas continuistas*, intentan dar cuenta del proceso de centralización atendiendo a las diversas variables que hacen de la coerción, parte del ejercicio del poder.

En este tipo de análisis, las diferencias entre diversas formas de organización sociopolítica remiten ante todo, a una cuestión de grado más que de sustancia suscribiendo a la idea de que el poder debe ser

abordado como una instancia común a los distintos sistemas sociopolíticos. De ahí que las diferencias marcarían un abanico dentro de un *continuum* de posibilidades en la trayectoria desde los sistemas políticamente descentralizados hacia los sistemas centralizados.

Dentro de la antropología política, por tanto, una multiplicidad de autores, se han encargado de demostrar cómo los sistemas de "grandes hombres", constituyen una especie de "tipo intermedio" en los procesos de centralización política, acudiendo a una lógica del intercambio cuya especificidad radica en articular igualitarismo y desigualdad, horizontalidad y verticalidad. Concebido como una especie de "eslabón perdido de la antropología política", los sistemas *Big Man*, se inscriben en el desarrollo sociopolítico de la historia humana, como estructuras donde la emergencia de determinados hombres, instauran la lógica competitiva sobre la base de la reciprocidad generalizada. Desde las sociedades de los grandes hombres melanesios, hasta las culturas de la costa noroccidental de Norteamérica, atestiguan la signatura pendiente de una explicación plausible al surgimiento de la centralización política y a la emergencia de la desigualdad en la administración y el reparto del poder.

Por ejemplo, entre los *kwakiutl* de la Costa Noroccidental, cazadores recolectores semisedentarios articulados en torno a grupos locales autónomos liderados por grandes hombres, el *potlach* –ritual donde el intercambio competitivo confronta a diversas facciones lideradas por hombres prominentes dispuestos a sostener una incansable búsqueda de prestigio en base a regalos donados al contrincante-, ofrece una imagen acabada de cómo la desigualdad competitiva puede sostenerse en base a una igualdad competitiva que promueve el surgimiento de facciones.

Aún cuando los sistemas potlatch han acogido una serie de discursivas tendientes a consagrar la idea de que los festejos de intercambio kwakiutl formaban parte de un carácter cultural signado por la "megalomanía" y "paranoia" de una sociedad sostenida sobre la base de una rivalidad implacable y violenta (Benedict, 1934 y Boas en Codere, 1985), otros autores han señalado la necesidad reinterpretar la vida kwakiutl así como las implicancias del potlatch en los términos antes señalados. Entendidos como intercambios rituales que ponen en acción, aspectos lúdicos de la cultura (Codere, 1985), otros autores han enfatizado el hecho de que el potlatch competitivo debe verse como el resultado de relaciones desiguales en el contexto de la colonización mas que como un sistema inherentemente desigual.

Tales discrepancias –que sesgan buena parte de los trabajos sobre los grandes hombres (Godelier, 1982)- señalan el acalorado debate y el difuso status que los sistemas de grandes hombres tienen al interior de las comunidades político religiosas y en la teoría política en general.

Considerados como individuos cuya capacidad de movilización radica en la superioridad para el ejercicio de actividades como la competencia deportiva, el esfuerzo en el trabajo agrícola, la valentía guerrera, los dones oratorios o la posesión de poderes mágicos (Godelier, 1982), los *big men* constituyen una muestra acabada de la capacidad individual para aumentar su prestigio social y consagrar su propia fama. Todos estos talentos, sin embargo, no bastarían a un *big man* si no se le añadiese un don que parece desempeñar un papel decisivo en la construcción de la fama y el poder: la capacidad de acumular riquezas y de redistribuirlas con una generosidad bien calculada, maximizando cuantiosos beneficios materiales y simbólicos a su propia facción (Sahlins, 1985; Jhonson & Earle, 1987).

De ahí que talentos, riqueza y habilidad para imponerse a su grupo, necesiten del acalorado consentimiento de un determinado número de individuos cuyo "agradecimiento" a las bondades del *big man*, resultan capitales a los fines de retener la fama y la reputación. En este sentido, la habilidad del *big man* así como el fundamento de su prestigio social y su riqueza, devienen de su capacidad para ejecutar una serie de prácticas contradictorias, cuya potencialidad es también parte de su limitación (Sahlins, 1985; Godelier, 1982).

En efecto, su poder se instaura apoyándose en el principio de reciprocidad: un *big man* debe devolver con creces aquello que ha recibido, si quiere continuar acumulando la gran cantidad de riquezas que desea distribuir. Pero, a su vez, para mantenerse y aumentar su poder, debe recurrir poco a poco a prácticas de sentido contrario: retrazar el momento de la devolución. Paulatinamente, la relación de intercambio desigual o la incapacidad del líder atrapado entre la dádiva y la exacción, van generando una centralización que, con el correr del tiempo comienza a minar su base social, para finalmente hundirse ante sus pies mientras sus seguidores se dispersan para adherirse a otro gran hombre, mas dispuesto a la generosidad⁵⁹.

Para Sahlins, esta clase de poder está hecho de una mezcla de cooperación y dominación y el personaje que lo encarna no surge por azar, sino en determinadas sociedades tribales dotadas de una estructura muy particular⁶⁰. En este sentido, para Sahlins, el *big man* constituiría una respuesta institucional propia del tipo de sociedad y que dimana

⁵⁹ Es de destacarse que esta contradicción no se desarrolla en la esfera de la producción de los medios de subsistencia inmediata, sino en la esfera de la producción y de la circulación de bienes de intercambio, ya que es en esta esfera donde se construye la base material directa del poder de los big men.

⁶⁰ El autor se refiere a sociedades acéfalas, sin jefes hereditarios, compuestas por un determinado número de grupos locales -iguales en el plano político- que administran sus propios recursos locales y su propia fuerza de trabajo.

de la lógica de sus estructuras, respondiendo a la necesidad de dotarse de un poder político supralocal en determinadas coyunturas— organización de una guerra, de ceremonias religiosas, de intercambios con las tribus lejanas, etc- pero que no trastoca la igualdad estructural de la sociedad.

Por sus ambiciones e iniciativas, el *big man* sería el medio de reunir la riqueza y los esfuerzos de las comunidades locales a los fines de proyectarse mas allá de la propia comunidad política. También Sahlins sugiere que en muchas de las sociedades en las que existen "rangos", pero no jefaturas, constituyen una forma transitoria entre estos dos tipos de poder y de lógica social, es decir, una especie de "eslabón" lógico en un esquema evolutivo de las formaciones sociales, económicamente igualitarias y políticamente descentralizadas.

Según Godelier, el análisis de Sahlins suscitó de inmediato reservas y objeciones entre los especialistas en sistemas *big man* de esa región. En primer lugar, porque no en todas las sociedades de Nueva Guinea -tierra de *big men*-, el poder es heredado. Pero lo cierto es que Sahlins, lejos de enfatizar el carácter hereditario de los sistemas *big men*, sugiere que éstos se fundamentan en el prestigio, de ahí su contraposición entre los tipos políticos polinesios (cacicatos hereditarios) y los tipos políticos melanesios (sistemas *big men* donde el poder es fruto del prestigio). Sin embargo, para Godelier, los sistemas *big men* involucran tanto el prestigio como la herencia, marcando las cualidades competitivas de los grandes hombres.

Especialmente Meggitt (1964) ha demostrado cómo en las sociedades de Nueva Guinea, la emergencia de un *big man*, lejos de ser un acontecimiento contingente, se produce en el seno de determinadas situaciones estructurales que limitan por anticipado la elección, la libertad y la identidad de los *leaders*. Desde esa base, aquellos hombres que

consiguen poner en acción los compromisos necesarios son los que "saben colocar a la gente en situación de deudores con respecto a él, mediante la manipulación de las riquezas tradicionales" (Godelier 1982:202), hombres que amén de su prosapia, poseen una gran reputación y una posición destacada en el universo de los intercambios ceremoniales.

En resumen, apoyándose en una sociedad que según Sahlins no hubiese podido dar lugar al nacimiento de un *big man*, en razón de la emergencia de sus *leaders* en puntos concretos de segmentación de su sistema de linajes, Meggit suscribe a la noción de *big man* tal como es explicada por Sahlins (Godelier, 1982). De ahí que ambos autores hagan hincapié en las habilidades económicas de los líderes, suscribiendo a la idea de que es su habilidad para acumular y redistribuir riquezas materiales y simbólicas, fundamenta su prestigio social aún cuando éste también debe sostenerse en base a habilidades para la guerra y conocimientos mágico religiosos. De ahí también, que aunque el éxito económico sea habitualmente un principio inherente al poder del *big man*, el éxito guerrero o los conocimientos sagrados, constituyan buena parte de su consagración social.

Puede verse, por tanto, en qué campo de conocimientos etnográficos y de problemas teóricos se sitúa el análisis etnográfico sobre la naturaleza de las formas de poder y de los mecanismos de producción de los diferentes grandes hombres, donde una suerte de combinación entre poderes heredados y poderes adquiridos, promociona figuras destacadas tanto por su capacidad de gerenciamiento como por su capacidad de oratoria y manejo del ritual. De ahí también, que el arquetipo de los grandes hombres, se inscriba tanto en el dominio de las aptitudes personales como de las estructuras sociales, una ambigüedad inherente que permite la consagración de un poder singularizado y, al

mismo tiempo, atrapado en la lógica de la comunidad que lo consagra.

Mirados en perspectiva, los aportes de la antropología política, lejos de discrepar, suscriben la concepción durkhemiana y weberiana del carisma y particularmente, a la manera en que en las sociedades modernas, el prestigio personal es encauzado en el seno de la comunidad política singularizando lo que Weber denomina "carisma institucional". En efecto, para Weber la "rutinización del carisma", constituye la otra cara de la solventación social del prestigio que, en las sociedades modernas, deberá sustentarse a partir de los intereses no solo del líder carismático sino del cuadro administrativo que lo sostiene. De hecho, la rutinización del carisma convalida el ejercicio del poder cristalizado en una comunidad de gestión, dado que el motivo impulsor de la rutinización es siempre la tendencia a legitimar posiciones de mando en beneficio del séquito permitiendo la administración sostenida de lo cotidiano.

El problema básico para la rutinización, consiste por tanto, en lograr eficazmente la adecuación de los principios y cuadros administrativos carismáticos a los requerimientos burocráticos cotidianos de la gestión. Tales problemas, se plantean frente a la necesidad de designar un sucesor transformando el prestigio personal en carisma hereditario. De ahí que la calificación según los méritos pase a formar parte de la calificación por descendencia, permitiendo legitimar poderes existentes o adquiridos. Oportunamente, Oro (2001) ha apuntado cómo la eficacia del carisma personal e institucional, ha contribuido al éxito electoral de la iglesia neopentecostal mas importante de Brasil. Sugiere que el crecimiento, la expansión transnacional de la IURD y su capacidad de acumulación económica, así como su relativo éxito en el campo político, devienen justamente de su capacidad para efectuar un voto corporativo fundado en la orientación política de los pastores. Estos, actúan como mediadores para los candidatos de la IURD, que elegidos por

los dirigentes locales (estadauales), proponen a determinadas figuras. Su carácter vertical cuya estructura, organización, ritualística y discurso, evade todo tipo de participación horizontal de la comunidad de fieles, está para Oro, en franca oposición a otras iglesias evangélicas como las Asambleas de Dios o las iglesias históricas. Asimismo, Oro sostiene que el verticalismo y modelo empresarial sobre el que se monta la IURD dispone a legitimar el carisma institucional sobre el carisma personal al alentar el voto corporativo –mas alla de la inclinación religiosa evangélica- hacia determinadas personas. Tal argumento se sustenta, en el hecho de que a la hora de votar los fieles dan prioridad a aquellos candidatos propuestos por la iglesia mas que a pastores evangélicos que se lanzan por sus propios medios a la candidatura. Aún así, Oro indica que es en la combinación entre carisma institucional y carisma personal, en donde debe buscarse el éxito económico y el rédito político de la iglesia, aún cuando la IURD promueva conscientemente la estrategia institucional por sobre la promoción personal de los pastores.

4.2. "Para ser cacique te falta aprender a ser buen indio". Fragilidad política y dinámica divisionista

Mirado desde este ángulo, no es el pastor Giménez –u otro de los tantos no tan famosos como él- sino el "liderazgo carismático" el que nos corresponde analizar. En el pentecostalismo, la fuente de carisma tanto del "poder" pastoral como del creyente gira en torno a la creencia en el "Don del Espíritu Santo". Los creyentes reconocen en Moisés al primer líder nato. En su figura se concentra la imagen del representante de Dios:

"La Biblia dice: 'cuando hubo cumplido la edad de 40 años, le vino al corazón visitar a sus hermanos (porque él) pensaba que ellos comprendían que Dios les

daría libertad por mano suya; mas ellos no la habían entendido así (Hechos 7:23-25)".

El pastor, -a diferencia del creyente común- es considerado un privilegiado mediador con la divinidad reconociéndose y siendo reconocido por la comunidad religiosa como un "elegido del Señor". Pero este "llamado" o "elección divina" -concretizada en forma de invitaciones, promesas o mandatos de Dios sobre el elegido- no es suficiente, ya que los pentecostales consideran que:

"se necesita una disposición personal y espiritual para recibir al Señor que no todos los elegidos logran llevar adelante o simplemente logran tomar conciencia de la elección divina" (J.L.).

El pastor Giménez u otro de los tantos que hay en la iglesia, son consultados a diario por los feligreses quienes suelen hacerlos partícipe de sus problemas familiares, amorosos y laborales.

"Yo siempre hablo con el pastor sobre mis problemas personales, él me dice que camino seguir, me aconseja con sabiduría sobre mis problemas" (S).

Esta relación, íntima y diádica entre ambos puede constatarse en las prédicas religiosas donde los pastores se dirigen a la feligresía en primera persona invocando un lenguaje familiar que enfatiza su historia y experiencia personal: "yo me drogaba, yo era un delincuente", son algunas de las frases más utilizadas en las prédicas religiosas de los pastores, volviéndose estereotípica en la voz de Gimenez:

"Che, yo siento que para vos el alcoholismo fue una fortaleza en contra tuya pero Dios te ha dado victoria contra el alcohol y va a usarte entre los alcohólicos, entre los adictos a las drogas, Gloria, che!! [...] Hay un Espíritu Divino, un espíritu de Fe, hay un espíritu de fortaleza que está cayendo sobre ustedes, reciban, reciban ahora a Dios, lo vas a lograr, vos lo vas a lograr... Gloria!! Lo vas a lograr, che!!" (P. Giménez).

Las religiones carismáticas suponen un fuerte personalismo, constatado en la importancia del "testimonio de vida" de pastores y creyentes. La importancia del testimonio muestra el íntimo vínculo afectivo que caracteriza la relación entre ambos, que aunada a las condiciones ca-

rismáticas de determinados líderes, adquiere ribetes particulares que suelen colocar al líder y a Dios bajo un mismo símbolo. Mónica se refería a ello de la siguiente manera:

"Es difícil ver en el pastor Héctor a un ser humano como todos a pesar de que él siempre nos dice que es solo un servidor del Señor, él tiene algo".

Las apreciaciones de Mónica no son infundadas. Héctor Gimenez es una figura particular, cuya vestimenta, entorno y performance abren lugar a sueños femeninos y envidias masculinas. Deliberadamente, su manera de vestirse, de inclinar la cabeza, de mostrarse y ser visto, de dialogar con la gente tomándole las manos y cerrando los ojos como si una visión lo alcanzara en ese preciso momento, promueven esa imagen tan solícita como producida del pastor.

"Yo siempre ando como Bilardo, con un alfiler porque los hermanos te ven y te dicen "Dios!!" y uno es de carne y hueso, che., uno termina creyéndoselo, por eso tengo que desinflarme de vez en cuando" (G).

Pero el particular carisma de Gimenez, sostenido en base a una elocuente capacidad de oratoria y expresividad emocional que suele poner en acto tanto en público como en privado, es solo una parte del juego. En efecto, su carisma y la devoción que suscita son tan fuertes como ambivalentes y frágiles. Ello se debe fundamentalmente a dos cuestiones. En primer lugar, si bien el pastor es un "mediador privilegiado con la divinidad" su figura –por lo menos potencialmente– no es única ni irremplazable ya que, como dijimos, los poderes del Espíritu Santo pueden ser experimentados por todos los creyentes.

En términos de Bourdieu (1971) el modelo de iglesia pentecostal parece acercarse más al "autoconsumo religioso" que a la "dominación erudita" no existiendo en el pentecostalismo una jerarquía eclesial rígida de eruditos o "entendidos de lo religioso". Aún señalando la distancia entre la teoría doctrinaria y la práctica concreta –donde solo algunos logran llegar a la posición deseada y aún así, tendrán que lidiar

con los pastores protagónicos-, son los creyentes quienes producen y deciden que tipo de capital simbólico estarán dispuestos a consumir. En segundo lugar, -y relacionado a lo anterior- el poder carismático tendrá que validarse cotidianamente frente a la feligresía. Limitado a la sujeción y dependencia del seguimiento de los fieles, el carisma deberá activarse a diario a fin de mantener un séquito siempre dispuesto a buscar nuevos horizontes. Por lo que la "libertad" de ejercicio del poder pastoral de manipular a su antojo a los feligreses se encuentra acotada a la capacidad del líder de satisfacer a diario las demandas de la gente y con ello, mantener su representatividad.

Es por ello, que aún cuando los fieles no dejan de reconocer que el líder tiene una tendencia a controlar a los demás *"instigado por presiones de Satán que se esfuerzan en apartarlo del camino del Señor"* y – entre otras cosas- favorecerse personalmente con el dinero de la iglesia; los "descuidos" pueden traer como consecuencia *"el castigo de Dios sobre el líder y la pérdida de sus poderes"*. Citando uno de los tantos libros "cristianos" M.C. señalaba: *"Dios perdonó a Sansón pero nunca más ocupó la magistratura"*.

En la misma línea argumental, con la Biblia en mano, fieles reacios a la obediencia ciega mas allá de la Palabra del Señor, y a raíz de la apurada de Héctor con su esposa que desembocó en el conflicto matrimonial, insisten entre bambalinas que *"a Giménez últimamente se lo ve más en la televisión que en la iglesia"* (M.A.). Particularmente, la tímida vinculación de Gimenez a la infructuosa conformación de un partido político evangélico, suscitó una serie de cuestionamientos que colaborarían en la "pérdida de ovejas". Respecto a ello, J.R. señalaba:

"Yo no estoy de acuerdo con eso de que el pastor Héctor entre en un partido político, él antes que todo es un servidor de Dios, no debería olvidarse de eso".

Por otra parte, el fuerte personalismo se ve atemperado por las creencias religiosas que condenan el reconocimiento de cualquier autoridad ajena a la Biblia como "prácticas idólatras".

"No hay que confundir al pastor Héctor con Dios, sino nos transformaríamos en una secta idólatra de esas que hoy, en los últimos tiempos, abundan. Las religiones, como las idolatrías son cosa de los hombres y engaños de Satanás".

Y más adelante señalaba:

"Nosotros buscamos a Cristo dentro nuestro, no en imágenes ni en personas, eso es justamente lo que nos enseña el pastor Héctor: Cristo y la Biblia son el camino".

En verdad, la confusa relación entre el líder y dios, en un campo de creencias reacio a la consagración de figuras pero, al mismo tiempo, fundado en el carisma personal, hacen del liderazgo carismático un fenómeno particular a la antropología política. Desafío e intersticio donde las relaciones de poder adquieren tanta vacuidad como significancia, otorgando pero también limitando el poder del líder. En esa trama, las facultades personales resultan tan significativas como las obligaciones comunales:

"Si los fieles se dispersan es señal de que el pastor está obrando mal. Para que ello no ocurra el pastor debe ser un ejemplo manteniéndose estable en su vida religiosa y personal, debe ser un buen padre de familia, responder a su iglesia, llevar una vida acorde a la Biblia".

Esta "sujeción" del pastor al séquito, es justamente la que "obliga" al pastor a desplegar un sin fin de puestas en escena, de construir y reconstruir cotidianamente la frágil trama que lo une a sus seguidores, tarea mas ardua que proclive a una vida disipada en el ocio y los laureles. Nunca lo suficientemente consagrado, el prestigio está siempre sujeto a la dura labor cotidiana que, como a los grandes hombres, oferta mas obligaciones que regocijos.

"El líder que no quiere tener problemas es porque no fue llamado a ser líder. Si vos sos pastor y fuiste llamado a ser líder tenés que saber que fuiste llamado a

trabajar. [...] Yo fui llamado a trabajar, yo fui llamado a cansarme sirviendo al Señor".

En esa lábil organización marcada por el liderazgo carismático, los roles están sin embargo, bien discriminados: pastor, co-pastor, encargado de obra, diácono, consejero, coordinador, colaborador y, finalmente, feligresía muestran un cuadro jerárquico de interrelaciones donde el poder de decisión queda sin embargo, en manos del pastor. En el MOAP, la figuras claves en el juego de las relaciones de poder de la iglesia, suelen ser los "encargados de obra", figuras que constituyen el entorno mas próximo a Gimenez que suelen tener una cuota importante del botín siempre y cuando las condiciones estén dadas y el humor del pastor este de buen agrado.

En efecto, los encargados de obra son hombres que, a veces acompañados por sus esposas, se encargan de abrir nuevos anexos, tarea es crucial a la hora de ampliar la iglesia. Oportunidad de "ser levantado" a la categoría de pastor y oportunidad de promover su propio séquito si el pastor líder y la iglesia, lo apoyan en la tarea. Pero los logros solo serán fruto de una ardua labor, generalmente derivada enl fracaso y signada por una suerte de problemas económicos. En un seguimiento de la trayectoria de un co - pastor, cuya labor como encargado de obra lo llevó a abrir un anexo de la iglesia en Necochea, los sinsabores son mas frecuentes que los réditos.

"Al principio no tenía ningún apoyo económico del pastor Gimenez y tuve que levantar el templo por mis propios medios. El pastor venía y nunca estaba conforme, siempre había algo que faltaba. Pero yo no tenía medios, me sentía en medio del desierto luchando contra el viento. Es el momento de más sufrimiento que recuerdo. Tenía muchas expectativas, pero no se cumplieron. Tuve que volver a Buenos Aires cargado de problemas y deudas y con la cabeza baja" (A. G.).

Aún así, la diferenciación de roles, suscripta al carisma y reconocimiento del líder pastor y no a cualidades eruditas, hacen del pentecostalismo una religión "igualitaria" en los términos señalados por Bourdieu (1971). Para este au-

tor, las religiones "jerárquicas" suponen un cuerpo de especialistas de lo religioso que monopolizan el capital religioso; mientras que las religiones igualitarias, suponen un acceso abierto a lo sagrado. Siguiendo estos argumentos, autores como Rolin (1985) y antes que éste, el trabajo pionero de Lalive D'Espina (1968), han subrayado el carácter "igualitario" del pentecostalismo derivado de su perfil carismático. Tal perfil se remonta a la creencia de que los carismas constituyen un don que es entregado por dios y que están pautados por la manifestación del Espíritu Santo en la persona, creencia que otorga a cualquier creyente el potencial necesario para reconocerse en el liderazgo. Pero esto, en los hechos, se torna más complejo. Si bien existe una relación entre dones y liderazgo, el acceso a los cargos de poder (pastor, co-pastor) siempre está mediado por el líder y un grupo especial de encargados de obra allegados, que resuelve "levantar" a pastor una persona determinada en función de sus habilidades, su comportamiento y aptitudes. En segundo lugar, esta situación produce en los hechos un conflicto por el poder que muchas veces termina con la división de la iglesia y la conformación de una nueva, poniendo en tensión la estructura igualitaria y la estructura jerárquica.

Pero la fragilidad de los liderazgos carismáticos, no sólo se esclarece teniendo en cuenta la relación líder / seguidores. Otra forma de abordarla es en relación a los conflictos por el poder que se suscitan entre los líderes religiosos neopentecostales, tanto pertenecientes a la misma iglesia como a otras denominaciones religiosas. El análisis de la oratoria del Pastor Giménez en ocasión del "Seminario Internacional de Liderazgo" durante 1993 en donde "dieron la palabra" diversos líderes afamados como R. Cabrera y C. Anancondia, constata desde este ángulo la vulnerabilidad del poder carismático. En particular, el discurso del Pastor Giménez frente a sus pares, resulta atractivo porque difiere respecto de la oratoria frente a feligreses –en la cual resalta su deber hacia ellos- y porque tiende a resaltar los intrincados problemas del liderazgo religioso que se dan tanto al interior de la propia iglesia como en relación al resto del campo evangélico.

En este sentido, el análisis de Sahlins (1985) en relación con las estructuras de poder melanesio y polinesio puede resultar esclarecedor para comprender la dinámica del liderazgo pentecostal, agregando una nueva dimensión social al análisis del carisma realizado por Weber. La descripción tipológica de sociedades de grandes hombres melanesios, señala las particularidades de este tipo peculiar de estructuras de poder caracterizadas por bloques políticos iguales, pequeños y separados cuyo liderazgo gira en torno de la figura de un "gran hombre".

"El gran hombre –señala- melanesio parece así completamente burgués, reminiscente al tosco individuo de la libre empresa de nuestra propia herencia. Combina con un ostensible interés por el bienestar general una medida más profunda de astucia y cálculo económico dirigidos hacia sus propios intereses (...)".

Todas y cada una de sus acciones están dirigidas a realizar una comparación competitiva e individual con otros, a demostrar una posición de superioridad ante las masas que resulta de su propia actuación personal. Su posición es más el producto del esfuerzo personal que de un "cargo" anteriormente estipulado y la adquisición de status es el resultado de una serie de condiciones que elevan a su persona sobre el común de los mortales atrayendo a su alrededor una multiplicidad de hombres leales y, obviamente, de menor rango.

En efecto, la posición del gran hombre se estructura sobre la base de relaciones interpersonales limitando su poder de influencia al séquito inmediato, o sea, a su propia facción. Fuera de ella, el gran hombre melanesio solo tiene fama e influencia indirecta. Y aún dentro de la misma facción, su ejercicio del poder está más centrado en la persuasión pública verbal que en la fuerza física o la violencia coercitiva.

Aún cuando en antropología política, no hay consenso respecto al manejo y forma de ejercicio del poder de los grandes hombres –si sus habilidades consisten mas en la oratoria que en la capacidad de mani-

pulación política, si se trata ante todo de un administrador, capaz de gerenciar los riesgos y maximizar los beneficios del grupo-, los diversos autores parecen coincidir en que los tipos políticos de grandes hombres, suelen condensar tanto la coerción como el igualitarismo, tanto el verticalismo como la horizontalidad.

Dentro de este tipo de sistemas políticos, la característica más sobresaliente es la tendencia hacia la fragmentación de la autoridad, promoviendo la emergencia de nuevos liderazgos y facciones. Es por ello, que a la hora de organizar grandes masas de gentes para la consecución de fines colectivos, el faccionalismo eclosiona promoviendo el conflicto y la disidencia. Es por ello también, que aún cuando los grandes hombres estimulan la acción de masas mediante un sistema competitivo que mantiene el dinamismo político, solo llegan a establecer una extensa reputación y una serie de relaciones personales de compulsión o reciprocidad con otros grandes hombres, que, al igual que él, compiten entre sí por su preeminencia. El liderazgo carismático – fundamentado en atribuciones mágico - religiosas y el dominio de la oratoria-, promueve que todo hombre más o menos ambicioso y capaz de convocar un séquito, pueda dar principio a su carrera personal.

Pero la existencia de liderazgos carismáticos no se restringe a las sociedades descentralizadas. En el corazón del estado, la existencia de sistemas de clientelismo político y lealtades fundadas en el prestigio, muestran cómo el funcionamiento de estos tipos de sistemas políticos, requiere de estructuras políticas que le son funcionales y hasta necesarias para su eficacia de dominación, como el clientelismo político y el caudillismo, unidos entre una trama donde los límites de la dominación racional se pierden en los intrincados laberintos de sistemas de lealtades mutuas y redes de parentesco. De ahí que estructuras básicamente ensambladas en torno a la figura de un líder carismático incentivadas por

la competencia y los dones personales, no resulten en principio extrañas a formas tradicionales como los grupos de status o los grupos de tradición. Y de ahí también, que los liderazgos carismáticos evangélicos, puedan considerarse estructuralmente homólogos a los sistemas de los grandes hombres.

Se trata de una homología centrada en la doble paradoja de un tipo de liderazgo cuyo status ambiguo se encuentra atrapado entre la superioridad personal y la oscilante voluntad del séquito, entre la dádiva y la exacción y haciendo que la problemática de los talentos personales, sea uno de los ejes que dinamiza pero también dinamita, una posición frágil. La parábola de los "talentos" de Héctor, resulta aquí sugestiva:

"Vos tenés que aprender de mi me dijo el Señor y me llevó a la parábola de los talentos que dice que al que escondió los talentos no se le dio nada pero al que trabajó los talentos se le dio todo. Y me dijo: "vos estás equivocado en premiar al que no produce en la iglesia, incentivando a rebeldes, a gente que está solo por panes y peces (...) hay que premiar al que trabaja los talentos y los multiplica".

Pero –como el anterior testimonio indica- esos "talentos", ese carisma, es fruto de un arduo trabajo de apuntalamiento de los fieles. Las entrevistas y seguimiento de diversos líderes y diáconos del MOAP, esclarecen esta situación, donde es notoria la dura tarea de convertirse en pastor, requiriendo a veces trabajo desinteresado al servicio de la iglesia durante largos años, del que no siempre se obtienen los frutos deseados.

Al igual que en el sistema político melanesio, el liderazgo evangélico pentecostal, encuentra un freno político a su propia expansión limitando la ampliación de redes más allá de la propia facción. Y la capacidad de establecer estructuras permanentes en forma de organizaciones supralocales, se encuentra sujeta no solo a las habilidades persona-

les del líder, sino a su real incapacidad para alcanzar metas supralocales. Señala Sahlins:

"Los límites y las flaquezas del orden político en general son los límites y las flaquezas de los grupos internos faccionales. Y la calidad personal de su ordenación a un hombre-centro es una seria debilidad de la estructura faccional. Tiene que construirse una lealtad personal que debe ser continuamente reforzada; si existe descontento, éste puede desaparecer. La mera creación de una facción necesita tiempo y esfuerzo y el mantenerla más tiempo y más esfuerzo".

En suma, tres características resumen al liderazgo carismático en tanto estructura política. En primer lugar, su inestabilidad a largo plazo dado que estructuralmente hay un continuo flujo de líderes incipientes y en decadencia y un flujo de facciones que se amplían y se contraen. En segundo lugar, el vínculo personal reprime la posibilidad de una estructura política superior a la de su esfera de influencia. En tercer lugar, el líder carismático es una figura donde se combina la superioridad de su persona y, al mismo tiempo, su cintura para moderar exigencias de ampliación de su fondo de poder. Limitado a sus propios carismas, sujeto a una estructura tan vertical como horizontal, el jefe carismático se transforma en una especie de "pescador de hombres" o, si se quiere, al decir del dirigente de FAIE, "un hombre del far west".

Tal condicionamiento, se advierte también a nivel congregacional donde los conflictos entre los líderes potenciales y el pastor, suelen poner al descubierto la dinámica del liderazgo carismático, al colapsar las ambiciones de crecimiento personal de los primeros y promover –si estas no son adecuadamente canalizadas– la fractura de la iglesia. A pesar del riesgo, los conflictos se suceden a diario, incrementado las rivalidades entre los potenciales líderes y el propio pastor.

"Cuando fuimos a ver [cómo trabajaba el líder con el anexo que pusimos a su cargo] empezamos a preguntar y resulta que el líder ... nosotros habíamos formado todo un equipo de colaboradores y esto y otro y empezó con que este no hace bien las cosas, que aquel no es responsable y empezó a sacar a

aquel, a disciplinar al otro, y se quedó solo: él abría el culto, él adoraba, él cantaba, él daba la ofrenda, él hacía todo!! Y resulta que Dios me había dicho que esa ciudad era una puerta de bendición, que tenía que ser "tomada" y este hermano quiso llevar adelante todo él solo y se vino abajo. Yo lo llamé a la reflexión pero él se encaprichó... entonces le dije: te quiero mucho, que Dios te bendiga pero tomate un descanso porque a vos para ser cacique te falta aprender a ser un buen indio".

Esta situación es advertida por el pastor en un discurso que ambiguamente, intenta contemplar la participación de todos en igualdad de condiciones y al mismo tiempo restringir las posibilidades de ruptura de la iglesia: "aprender a agachar la cabeza", "aprender a ser buen indio", son parte de una arenga cotidiana, destinada a mostrar la superioridad del pastor, aún cuando ello pueda derivar en la ruptura.

"El líder que se vaya de mi iglesia se irá o porque el Señor dictaminó que se fuera o porque es rebelde pero no porque le falte incentivo, no porque le falte oportunidad y no porque no se lo haya valorado, Yo aprendí a valorar y rompí con un trauma que traía de mi iglesia "madre" que era: tené cuidado porque cuando vos incentivás mucho a los líderes se les suben los humos y te dividen la iglesia. Hermano, humanamente es así pero cuando vos dejás que sea el Señor el que gobierne la iglesia, hermano, se le podrán subir los humos a alguien pero no podrá resentir la iglesia que el Señor está llevando adelante".

Luego, el pastor Giménez agregaba:

"Yo no te digo que no se haya ido gente importante de mi iglesia, se han ido cantantes importantes, yo tenía algunos hermanos míos trabajando conmigo y de repente se han ido y era gente querida en la iglesia, gente conocida. Y vos sabés que cuando alguien conocido y querido en la iglesia de repente se va y abre un ministerio puede debilitar... ha pasado en muchas iglesias".

Desde la retórica, la insistencia en el "espíritu de unidad" de la iglesia, y en el alejamiento de los "espíritus de contienda", constituyen parte de un intento por exorcizar lo que a nuestro juicio, constituye parte de la estructura fundacional de los sistemas carismáticos pentecostales, que extremados en el "pentecostalismo autónomo", hacen de la competencia la regla antes de la excepción.

“Está aquí el Espíritu de Unidad. Che... levánta tus manos al cielo que vamos a orar por la unidad, que vos seas instrumento de unidad en tu iglesia, que Dios nos libre de ser instrumentos de separación, todas las iglesias del Señor deben ser instrumentos de unidad y no de contienda”.

En resumen, tanto a nivel de la congregación como a nivel interdenominacional, se plantean conflictos por el poder que hacen a la propia naturaleza de los liderazgos carismáticos. Si desde el discurso se plantea la necesidad de unidad, de compartir, de conciliar los intereses personales del líder con los de sus potenciales rivales, lo cierto es que en la práctica, el crecimiento por división limita la participación en colectivos mayores a la esfera de la competencia. Cuando los roces entre líderes se vuelven problemáticos, señalaba Giménez que:

“Aún cuando no gobierne mi iglesia como un caudillo a veces hay que poner disciplina para que los rebeldes no terminen con la unidad de la iglesia y la debiliten”.

Tanto las expectativas de los fieles como el análisis político de los límites y flaquezas de la estructura carismática, señalan por tanto la necesidad de cuestionar la idea de que el poder pueda analizarse a partir de los individuos implicados, exigiendo abordar las dimensiones sociales y contextuales en la que se dan las relaciones intra e interdenominacionales. En cualquier caso, como bien señala Sahlins, la concepción que enfatiza las habilidades particulares de los hombres tiende a desplazar la lógica sociocultural sobre las que se instauran las relaciones de poder que permiten o inhiben la autoridad en pos de la idea, de que el secreto de la subordinación del hombre por el hombre, está en las satisfacciones personales del poder y no en las condiciones sociales que lo alimentan. En cualquier caso, la pregunta previsible detrás de estas argumentaciones es siempre la misma: ¿de quién se trata? Sin embargo, los logros de los desarrollos políticos, provienen más de la sociedad que de los individuos y aún cuando los individuos tienen un rol innegable en el desarrollo de los cambios históricos, tales desarrollos deben interpretar-

se como parte de una estructura mayor que, a manera de trama, envuelve a los hombres y sus destinos.

Tal formulación implica, por tanto, asumir una postura sociológicamente plausible en la explicación del papel de los líderes carismáticos en la historia sociocultural. Análisis que, ya en función de la historia del carisma en la sociedad Occidental, ya en función del atractivo del papel que los "hombres importantes" han tenido a lo largo de nuestra historia, subsume a la lógica implícita la consagración carismática de los *leaders*.

Por ello, aún cuando las diferencias en el análisis del poder entre sociedades descentralizadas y centralizadas constituyan una frontera nada despreciable a la historia, las homologías pueden alumbrar el camino en la comprensión del liderazgo carismático cuya sutilidad consiste justamente en su capacidad para conciliar los intereses personales con las demandas grupales.

El análisis de los grandes hombres dentro del marco de los estudios en antropología política sugiere por tanto, analizar la unidad del campo evangélico en el entramado de una forma de ejercicio del poder. Allí, el liderazgo carismático es tanto la condición que permite la dinámica de crecimiento del "pueblo evangélico" como el espacio desde el cual, se mantiene el dinamismo de las iglesias y la consecuente emergencia de nuevas denominaciones. Discursos evangélicos en el seno de una identidad supradenominacional cuya cristalización se halla sujeta a la labilidad y fluidez de las congregaciones carismáticas.

Una diferencia con el catolicismo que otorga tanto su potencialidad de crecimiento como su límite de cooperación en una arena de disputa del campo religioso donde la condición de minoría religiosa coadyuva a la unidad identitaria de las iglesias pero donde, las diferen-

cias persisten alimentadas por condiciones de competencia religiosa entre las congregaciones. Como bien señaló Mariz (1994), la competencia dentro de un mercado religioso, vuelve aún más agresiva la "disputa por las almas" (Mariz y Campos Machado, 1994) incrementando las tensiones de la unidad del movimiento evangélico-pentecostal. Tales condiciones, a su vez, explican por qué a lo largo de los primeros años de los '90 el MOAP y la figura de Héctor Gimenez lograron una visibilidad pública tan importante como su crecimiento numérico que, unidos al conjunto de creencias vehiculizado en el mensaje pentecostal, permiten su amplificación y arraigo en vastos sectores de la población del país y la región.

CAPITULO 5 IDENTIDAD

"Solo un tonto dejaría de juzgar por la apariencias"

Oscar Wilde para James Smart (1999:80).

5.1. "Jesucristo Sana, Salva, Prospera y vuelve como Rey"

La sugestiva frase del escritor victoriano Oscar Wilde (1999), "*Solo un tonto dejaría de juzgar por la apariencias*", parece adquirir toda su expresión cuando abordamos la dimensión estética del evangelismo carismático neopentecostal. Utilizado para designar una serie de características peculiares de la contemporaneidad del movimiento evangélico en los países de la región, el término neopentecostalismo alude a un tipo particular de expresión del cristianismo evangélico cuyas divergencias con el pentecostalismo tradicional se centran más en una manera específica de asumir la identidad religiosa que en discrepancias teológicas y de creencias.

En efecto, al igual que el pentecostalismo de la primera y segunda ola, el mensaje de las iglesias neopentecostales se centra en la idea de que Jesucristo y el Espíritu Santo constituyen el centro de una devoción inclinada a dar cuenta del valor testimonial de la experiencia religiosa expresada a partir de la conversión, testimonio pleno del accionar directo de Jesús y el Espíritu Santo en la vida de las personas. El énfasis protestante en la salvación individual, la idea de que la fé constituye un artículo personal antes que un fruto de la pertenencia comunitaria, modelan un ideal comunitario evangélico cuyo énfasis en el individuo precede y explica a la comunidad.

Con todo, las diferencias son elocuentes y forman parte de un cambio cualitativo que, en forma concomitante y acorde a procesos más amplios de cambios socioculturales, terminan por circunscribir al neopentecostalismo como una categoría específica y delimitada del más amplio campo evangélico del cual emergiera.

Buena parte de los estudios sobre neopentecostalismo o pentecostalismo autónomo, por ejemplo, han venido señalando el hecho de que las tendencias sectarias y de reclusión hacia el mundo han perdido sentido en un pentecostalismo más dispuesto a ejercer presión y presencia en la vida social. En contraposición al espíritu mesiánico y milenarista que animara al primer pentecostalismo, el pentecostalismo autónomo ya no parece volcarse a buscar la salvación más allá del horizonte mundano. Por el contrario, intenta concretar la utopía salvacionista a partir de la participación activa en el mundo. A pesar de que es cuestionable asumir que el mensaje milenarista ha perdido significancia en un pentecostalismo dispuesto a transformarse y transformar el mundo⁶¹, las innovaciones teológicas que permiten circunscribir los cambios, pueden centrarse en algunos tópicos fundamentales, a saber: la "Doctrina de la Guerra Espiritual" y la "Teología de la Prosperidad Divina" que se interceptan a su vez, con una lectura en clave milenarista.

Alimentada por el Libro del Apocalipsis, la profecía milenarista, refiere a que en poco tiempo, Cristo regresará a la tierra y "arrebatará" a su Pueblo. El mundo, sumido en el dominio del Anticristo que establecerá su potestad a lo largo de tres años, gobernando junto al "falso profeta" o Satanás se encarnará en la figura de un dictador que llevará su destino a la muerte. En la Batalla de Armagedón o "tercera guerra

⁶¹ En verdad, es erróneo considerar el milenarismo como opuesto a los cambios terrenales y sujetos a la búsqueda de un mundo mejor en un reino ultraterreno. De hecho, sendos trabajos de cuneo etnográfico e histórico señalan que los movimientos mesiánicos y milenaristas no solo no necesariamente fijaron un ideal ultramontano sino que, perfilándose como verdaderos movimientos sociales promovieron cambios sociopolíticos en el aquí y ahora. Por tal motivo, la idea de que el milenarismo parece haber perdido sentido en un ideal evangélico volcado hacia las bondades terrenas, lejos de haberse diluído, otorga un nuevo sentido al mensaje. Alimentado por la "Doctrina de la Guerra Espiritual" mapas mundiales, como en el tablero del viejo juego de estrategia belicista, suscriben a una explicación geopolítica del mundo taxonomizado en pos de una lógica dualista maniquea impresa en territorios conquistados y territorios a conquistar.

mundial", grandes ejércitos de distintas naciones –influenciadas por espíritus "inmundos" que salen de la boca de Satanás- se precipitarán contra Israel. Pasados tres años, en medio del conflicto belicista en el que reina el caos, Cristo descenderá junto a su pueblo para terminar con la guerra (Zacarías, 14:1-4,16), derrotar al Anticristo y establecer el Milenio final en el cual reinará por mil años de Paz (Apoc., 20:4) en la Nueva Jerusalén.

En los `90 la discursiva milenarista del MOAP apuntaba a enfatizar de que manera los acontecimientos políticos, prefiguraban el ideario profético. El "Mercado Común Europeo", visto como parte de la profecía de Daniel (7:2-8) que dice "*Cuatro bestias se alzarán del mar. La cuarta bestia espantosa y terrible en gran manera tenía dientes de hierro y diez cuernos*", tematizaba la historia, asociando los diez cuernos a la conformación de la Comunidad Económica Europea, símbolo acabado del accionar del Anticristo en la tierra. Al punto tal que, solían afirmar que en la sede de Bruselas de la CEE, existía una computadora donde Satanás, disfrazado de hombre, marcaba con el número 666 a sus seguidores⁶². De esta forma, el ideario salvacionista cristiano anudaba el milenarismo profético a la contienda bélica de la Guerra Espiritual, promoviendo la intercepción activa sobre el territorio, diagramado ahora en torno a los dominios de Satán y los dominios cristianos. En ese entramado, el desarrollo tecno científico y de ahí la insistencia en el uso de los medios de comunicación masiva, fueran considerados como señal de los postreros días y, al mismo tiempo, herramienta eficaz para los desginios del Señor.

⁶² Ello motivó que en una visita en 1992 a ese país, el pastor Héctor y su mano derecha por aquel entonces, el pastor Rubén, rezaran frente al edificio a fin de alejar a Satanás.

"Aquellos lugares que ayer sirvieran para beneficio de Satán y su obra, hoy deben ganarse para el plan del Señor: cines y locales bailables donde la droga ganó adeptos, la radio y la televisión... que muchas veces para servir al plan del Diablo, ciencias que pretenden desconocer el poder del Mal... (H.O. creyente).

Creada por el pastor envagelista Peter Wagner la Doctrina de la Guerra Espiritual exagera y esquematiza la creencia pentecostal acerca de los poderes satánicos y las opciones de intercambio entre el Reino del Mal y el Reino de Dios. Tales creencias, tienen su expresión en prácticas religiosas vinculadas a la consideración de bien y el mal como un dualismo vital que conjuga a uno y otro en un mismo haz de intercambio simbólico. De esa manera, los rituales religiosos suelen presentarse como una liberación de los espíritus demoníacos que a diario manifiestan el poder de intercesión de Satán sobre el mundo cristiano. Es por ello que, con mayor o menor énfasis según la denominación que se trate, el descargo del demonio o limpieza de los espíritus malignos, constituye un pre requisito sacramental para recibir la cura o liberación. Esta constituye no sola la manifestación práctica del poder de Dios hecho carne en el Espíritu Santo que representado como lenguas de fuego *"baña a naciones y personas en un haz de luz"*; sino también la condición para la liberación y consagración de los salvos, puerta de entrada a la prosperidad divina.

De ahí que las prácticas de exorcismo, comúnmente asignadas a religiones animistas que tienden a establecer un dualismo complementario entre el bien y el mal, sean simbólicamente pertinentes a una práctica evangélica cuya discursiva (aún cuando las relega al plano de *"ideologías paganas"* y *"prácticas idólatras"*), vuelve elocuentemente sobre ellas. Como en el primer cristianismo, la actuación del demonio en el mundo a través de espíritus malignos que día a día pugnan, como en la obra de John Milton (1924) por *"El Paraíso Perdido"*, y donde la vida

del hombre se somete a diario a la dura lucha contra Lucifer cuyo ejército combate a capa y espada contra los dominios del Altísimo. De ahí también que el nuevo pentecostalismo a lo largo de la década de los 80 tornara la Guerra Espiritual como un cometido misional salvacionista donde prácticas negadas –como el exorcismo– pero de rica trayectoria en la cultura cristiana, volvieran a tomar sentido social.

Según Winacyzk (1995), el evangelismo transnacional y especialmente las organizaciones baptistas y pentecostales a inicios de la década de los 80 “declararon la Doctrina de la Guerra Espiritual”, la que tuvo un particular arraigo en Argentina y Brasil. Al igual que Mariano (1999), Winacyzk (1995) afirma que en estos dos países, la oposición a los cultos afro brasileños, la New Age y la devoción católica entendida como idolatría, fueron la fuente de la ofensiva simbólica evangélica. Una contienda que aún cuando niega las prácticas religiosas de minorías como las mencionadas, las asume como simbólicamente competitivas al punto de convertirlas en blanco de su arremetida. Por ello, aún cuando el nuevo pentecostalismo construye su identidad desde una negación de la otredad religiosa, su poder de interpelación se basa en retomar un repertorio de creencias que gravitan sobre una religiosidad preexistente y casi siempre ecléctica desde la cual construye su horizonte de pensamiento y acción.

Entendida bajo el lábil concepto de “religiosidad popular”, una suma de creencias y prácticas dan forma y al mismo tiempo son virtualmente negadas por un neopentecostalismo cuyo redireccionamiento del “mensaje cristiano” sea, tal vez, su mayor destreza. Mapas de las “postestades de Satanás”, territorios a conquistar y un sin fin de prácticas exorcistas que ponen en acto procesos de cura mediante la imposición de manos, son parte de la diatriba bélica. El converso, por tanto, capaz de asumir la tarea y capaz de resistir –fe mediante– los improperios de un Satán cuya seducción nos vuelve indefensos. La recompensa a

semejante empresa, será la Prosperidad Divina. Desarrollada por el mundo evangélico norteamericano en la década de los 50, la Teoría de la Prosperidad Divina, se expandió a partir de los `60 en Argentina y Brasil. De acuerdo a Saracco (1989) y Mariano (1999) este proceso fue liderado por pastores locales de los países respectivos que extremaron la vieja idea de la contribución monetaria mediante el diezmo haciendo de esta un *leit motiv* de la identidad evangélica. En efecto, algunas iglesias pentecostales y grupos misioneros protestantes así como también iglesias históricas, hicieron de la teoría de la prosperidad su principal nota crítica promoviendo el don de la prosperidad como contraprestación equilibrada.

El énfasis en la Guerra Espiritual hacia religiones minoritarias así como la reducción del intercambio recíproco con Dios a la prosperidad material a través del diezmo, muchas veces estipulado por iglesias como la IURD, ha sido objeto de múltiples y justificadas acusaciones. Según Oro (1985), por ejemplo, en Brasil los líderes de la IURD, han hecho de su carisma una forma de estructuración de la iglesia cuyo autoritarismo y antiecumenismo llevaron a una verdadera guerra santa contra los cultos afro brasileños. En ella, la fuerte personalidad de los líderes, la estimulación de la expresividad emocional así como el requerimiento compulsivo de dinero en los rituales, fomentan un tipo de religiosidad poco tolerante y sesgada por el interés pragmático de sus interlocutores: los políticos y los empresarios. La filiación exclusiva, el uso intensivo de los medios de comunicación, la idea de que el dinero constituye un bien de acceso para los creyentes, sostiene una sofisticada estructura piramidal que, alimentada en el carisma, promueve la participación política de los "líderes - gerentes".

A pesar del énfasis mercantilista del neopentecostalismo brasileño, Mariano (1999) sugiere que la IURD lejos de promover un modo de ser protestante en el sentido weberiano, ha permitido una verdadera libera-

lización de las costumbres, generando cambios sustantivos en los criterios de santidad que animaran a la tradición protestante y pentecostal. Cambios donde desde la vestimenta hasta la música –clave en las ceremonias religiosas- han perdido el carácter sagrado de los rituales de antaño trocándose en una estética afable a la cultura de masas, el consumo y la buena ventura terrena. El uso de sendas escenografías cuyos colores y epígrafes dan cuenta de la ductibilidad del neopentecostalismo hacia prácticas populares, junto con una música retomando melodías “pegadizas” en letra cristiana, dan cuenta de una estética donde conviven los más diversos géneros populares.

Es por ello, que aún cuando el neopentecostalismo argentino y brasileño constituyen los canales desde los cuales la “Teología de la Guerra Espiritual” y la “Doctrina de la Prosperidad Divina” alimentan el vasto campo de las preocupaciones de los sectores evangélicos carismáticos; tales adopciones lejos de implicar movimientos mecánicos de incorporación de principios doctrinarios, presuponen formas localmente adaptadas que variarán acorde a los contextos nacionales y sociales donde las diversas corrientes son recepcionadas.

Recreadas y reinterpretadas por los líderes locales de cada iglesia, las iglesias y los pastores neopentecostales desarrollan sus propios proyectos de expansión. Iglesias como el MOAP, por ejemplo, han sabido obtener un rédito propio no ya basado en la confrontación extrema hacia las religiones afro brasileñas. Bajo la sugestiva idea de que *“los negros tienen mayor capacidad para invocar a los espíritus”*, el énfasis en la necesidad de reclutar *“gente de color”* es parte de un proyecto tan propio como lo es la necesidad de reclutar adictos y delincuentes. En efecto, la idea de que delincuentes y adictos constituyen víctimas del mal permite liberar de la culpa cristiana del pecado para colocarla en un *locus* ajeno a la voluntad de la persona, cuya única responsabilidad será haber sido víctima de espíritus malignos.

Desde allí, el "pueblo evangélico" adquiere su universalidad pero también su especificidad, un ideal comunitario que lejos de conformarse con la redención ultraterrena se perfila avanzando sobre metas seculares. En ello, el uso intensivo de los medios de comunicación masiva, el arraigo a la tradición cultural y política, y una prolífera industria evangélica, direccionan un evangelismo poco inclinado a reverenciar su tradición protestante y más proclive a dar un nuevo vuelco a la cultura religiosa desde su propio proceso de burocratización y directiva organizacional.

5.2. EL CULTO EN EL TEMPLO CENTRAL

La brecha que separa al primer pentecostalismo del neopentecostalismo es tan pronunciada como lo es el mensaje que aún cuando desde un mismo cuerpo de creencias, elaboran las distintas iglesias en su intento por legitimarse dentro de un determinado contexto religioso. En efecto, si la IURD de Brasil ha venido haciendo de la adscripción religiosa un espacio de construcción identitaria a partir de su renuencia hacia las religiones afro brasileñas, el énfasis en el diezmo como una dádiva compulsiva y el recurso a la política como medio de legitimación social. Su llegada a Argentina necesito de otras formas de legitimación capaces de interpelar a la sociedad que la recibía. Y si en Brasil la demonización de los cultos afro constituye el ethos desde el cual se fundamenta la convesión religiosa, en la Argentina, la inexistencia de un campo lo suficientemente legítimo para evocar los dominios de Satán en los cultos de origen africano, ha compelido a buscar caminos alternativos para la construcción de una discursiva religiosa plausible como para llegar a la sociedad que la recepcionaba.

Para ello, debieron pasar varios años de cultos y locales vacíos, cuya reciente llegada a sectores amplios de población, ha venido de la mano de la labor de pastores brasileños que dirigen la iglesia local y de

un fuerte acercamiento a sectores políticos y empresariales. Tales características sugieren que la llegada de la IURD a la Argentina, estuvo signada por un movimiento "desde arriba" tendiente a establecer alianza con sectores poderosos en contraposición al accionar de iglesias neopentecostales locales que, como el MOAP, desde sus inicios fundamentaron su legitimidad en la evocación de una simbología religiosa editada al compás de la historia local.

Siguiendo el modelo de su líder, Héctor Gimenez, desde sus inicios en el Conurbano bonaerense con la "Iglesia de los Milagros de Jesús", amplió sus filas sumando a quienes como él "habían atravesado el infierno" de la miseria. Adictos a las drogas, delincuentes y alcohólicos anclados en el estigma reencontraron en el mensaje del polémico pastor, tanto el espacio desde donde encauzar una fe pre existente, como el lugar desde el cual liberarse del pasado.

Asumido como síntesis de la "ignorancia de la Palabra", el presente –signado por la conversión a la nueva fe– abre espacio a la diagramación de un nuevo nacimiento, renovación integral de la vida en Cristo y renovación material de la persona. En esa transformación de las condiciones internas, la personalidad y el sentido de la vida, el actuar o si se quiere, la performance religiosa, construye un nuevo sujeto, inmune a las pretensiones diabólicas que lo guiaron y capaz de diagramar su futuro. Pero el cambio, lejos de considerarse como una especie de intromisión mediante la cual, el cristiano adquiere un sentido de renovación espiritual con el perdón de los pecados, es también fruto de una troca sustantiva interna y externa de las personas. Como Oscar Wilde, la pastora Irma, me señalaba que el nuevo nacimiento en Cristo en la persona bien puede compararse a un vaso de agua cuya transparencia y pulcritud hace tanto a las cualidades químicas, como a su aspecto:

"es como el vaso de agua porque el aspecto exterior de una persona tiene que ver mucho con lo que, es un espejo de lo que piensa, siente, cree. Por eso el cristiano bien puede distinguirse por como se lo ve".

El énfasis en la concordancia entre el ser interior y el ser exterior, conlleva un ideal de cristiano que es propio de la iglesia. A principios de los `90 largas filas de creyentes, desde tempranas horas de la mañana, se congregaban en el ex-cine Roca del Barrio de Almagro. Con el correr de los años, la presencia del Ministerio dejaría de pasar desapercibida en el viejo barrio de Almagro. Hombres y mujeres –prolijamente arreglados para el evento- recorrían una y otra vez el ex cine Roca y los locales aledaños que poco a poco, fueron adquiriendo. Primero la vieja panadería del barrio, rebautizada bajo el nombre "Rey de Reyes" aseguraba en su entrada que era "atendida por hermanos". Luego, el Instituto Bíblico Esdras, que inmediatamente pegado al templo, suscitaba el trajín de concurrentes y pastores animados por los seminarios y actividades que se ofrecían. Mas tarde y como parte de la obra evangelística con los jóvenes a una cuadra del templo central el "Patio de Jesús" congregaría a una multitud de adolescentes. Casi contemporáneamente, antes de llegar a la Avenida Medrano donde se encuentra la tradicional Confitería "Las Violetas", declarado patrimonio cultural, la Mutual "Ondas de Amor y Paz" alquiló un imponente petit hotel donde se ofrecían desde planes de salud para evangélicos hasta servicio de peluquería y compra en cómodas cuotas de inmuebles para "hermanos". Por aquellos años, la ineludible presencia del ministerio generaría una radical crítica por parte de los vecinos, que día a día sostenían que la presencia del pastor Gimenez había cambiado la fisonomía del barrio porteño.

Aunque algo exagerado, en verdad, la presencia del ministerio así como la concurrencia diaria de Héctor e Irma que poco a poco se adueñaban del espacio público cortando la calle para determinadas

celebraciones, era mas que notable y constituía parte del desborde del limitado espacio del templo. En el hall, diferentes stands vendían los artículos mas preciados para los "cristianos": Biblias y libros, cassettes y videos que reproducían los sermones de la iglesia mostraban a las claras que el marketing evangélico era algo mucho más que artesanal. Producidos por discográficas cristianas y editados por sellos cristianos, videos y libros de pastores internacionales reconocidos y de las organizaciones locales evangélicas –como por ejemplo el Diario "El Puente"- no competían, sin embargo, con la fuerte preminencia de las publicaciones y grabaciones de la iglesia.

En ellos, la figura de Héctor e Irma, ocupaba el centro de la escena, seguida por las producciones musicales de los grupos o bandas locales. La producción musical, sostenida por jóvenes matrimonios cuya performance seguía a pies juntillas el estereotipo matrimonial propugnado por el matrimonio Gimenez, se sumaba a la consagración de líderes musicales de corta edad cuya trayectoria, no pocas veces, remitía a los viejos programas de televisión. Tommy –por ejemplo- de 20 años de edad cuya capacidad para el liderazgo fue fruto de su vieja participación en un revival del programa emitido en la década de los `70, "Música en Libertad" más que de su "conducta cristiana"; grabó en los estudios musicales de la iglesia varios cassettes y lideró el grupo "La Banda de Jesús". El grupo –que incluía bajo, batería, guitarra eléctrica, teclados y coros, no solo producía cassettes que se vendían en el hall del ministerio, también actuaba en casas particulares.

El inicio de una carrera personal, sostenida por relaciones que se solidificaban al interior de la iglesia, haría de la música un vehículo tan relevante como el mismo pastorado para la adquisición de legitimidad y la búsqueda de salidas económicas individuales. Insertos en una trama de relaciones, muchos de los allegados con cierta ambición de progre-

so, encontraban en ese espacio la posibilidad de ver la consumación real de la prosperidad divina. Pero no solo los músicos: profesionales de diversas ramas de la salud, contadores, costureras, cuidadoras de niños, panaderos, carpinteros, dueños de inmobiliarias y fabricantes de artesanías, encontraban en el ministerio espacio para el desarrollo personal. Alentados desde el "púlpito" a contratar servicios de hermanos cristianos, Gimenez solía terminar los cultos con una discursiva tendiente a favorecer los lazos espirituales mediante la creación de lazos materiales entre los concurrentes.

"Deben contratar a los hermanos. Dentro de la iglesia se ofrecen todo tipo de servicios y no hay más que consultar con las hermanitas. Ahí hay también una bolsa de trabajo. Que mas querés che! Si aquí encontraste a Jesucrito aquí deberías retribuir lo recibido. Ayudar primero a los hermanos es algo que le agrada a Dios y a mí. En estos tiempos de crisis si el hermano que en este mismo momento tenemos al lado no nos da una mano, quién va a hacerlo! (Héctor Gimenez, 1992).

La insistencia en la ayuda mutua era tanto o más fuerte que la innovación del diezmo cuya retórica, aún cuando compelmía mediante la exégesis del pastor y el paso de la gorra, no alcanzaba a avergonzar al carente pero sí a estimular al atrevido. Dar todo a Dios, era y es, un tópico tan recurrente como distante de la práctica compulsiva de iglesias como la IURD. De hecho, a diferencia de los acometidos de la prensa, el diezmo nunca constituiría un eje de la discursiva de un Gimenez convencido de su tarea robinhoodiana y más dispuesto a apuntar alto que a regocijarse con la limosna de los pobres. Sus relaciones con los medios, el mundo del espectáculo y pequeños empresarios marcaban el camino y constataban su particular manera de interpretar el mundo. Espacio de la consumación de la injusticia, de la consagración del dinero en manos de gentes cuyo equívoco poder provenía, como Fausto, de un oscuro pacto con el Señor de las Tinieblas eran, en todo caso, mucho más coherentes en un exconvicto y delincuente que supo hacerse a la vida entre calles y prisiones. El pastor Giménez solía decir:

"no hay mejor negocio que el Señor, El multiplica lo que uno le da", "Dios multiplica el diezmo por la exacta cantidad de 100 veces". Pero tal apuesta, no estaba dissociada de las críticas veladas sobre la pobreza material entendida en términos de que los "incrédulos" niegan a los creyentes la abundancia que su condición de Elegidos merecen ostentar. Dice Giménez:

"Dios nos ha llamado a movernos, a tomar lo que nos pertenece, a recuperar lo que nos fue quitado. Hay cosas que Dios nos las ha asignado y que todavía están en manos de algunos incrédulos y satánicos pero Dios está despertando a la iglesia (...) Fuiste llamado para la Abundancia no para la migaja. ¿Escuchaste? Aquella mujer que pidió las migajas que caían de la mesa del amo era porque no era un tiempo para ella y para su hija, pero hoy es nuestro tiempo y no tenemos porqué conformarnos con migajas si Dios tiene Abundancia para nosotros. Más te vale, che, sino vas a ser un anémico espiritual".

Y así como esa ideosincracia asumía frontalmente como parte constitutiva de su identidad lo que para otros era la expresión acabada de una treta y un engaño; el culto arrumaba la mas variada gama de prácticas populares con un desenfado poco visto antes en el público local. Entre las 19 y las 22, hora pico de la congregación diaria en el templo, el deambular entre el hall y el salón donde se celebraban los cultos, formaba parte de una actividad intensa, mas signada por la jocosidad que por el orden y la compostura frente al mensaje del pastor.

El clima festivo, lejos de desdibujar la actividad religiosa formaba parte de esta, como si la fiesta en si misma acompasara y marcaba el ritmo de una convocatoria abierta a lo inesperado. A lo largo de las dos horas que duraban los cultos, el ritmo acompañado por el sonido de grandes parlantes que poco a poco sumergían a los entusiastas en la participación comunitaria, no pocas veces se escapaba al mensaje del pastor quien desolado, veía cómo su audiencia tomaba un camino propio, improvisando "trencitos de personas" que invadían incluso los sectores vedados de la iglesia. El entusiasmo era tal, que pastores ex-

tranjeros llevados especialmente a predicar a la iglesia solían alagar la manera en que allí “se movía el Espíritu”.

La música desenfadada y ensordecedora, tomada muchas veces de melodías populares “recicladas” con letras cristianas, acompañaba los testimonios de Sanidad y Prosperidad de los creyentes. Y a medida que éste se desarrollaba la efervescencia iba en aumento: pastores y fieles hablaban en lenguas extrañas, levantaban sus manos al cielo, bailaban y oraban mientras los niños paseaban por pasillos y escenario. Sobre el final del culto, las prácticas de exorcismo tomaban la delantera. La expulsión del demonio o “liberación” realizada batiendo palmas sobre la propia cabeza y saltando con ambos pies, aludía a “*aplastar la cabeza a Satanás*”. Y buena parte de los cultos de aquella época auguraban la tendencia escenográfica de los cultos posteriores, cuya sofisticación es fruto de la labor profesional de escenógrafos destacados como el equipo de coreografía de Reina Rech.

Por aquel entonces, el lenguaje gestual animaba los cultos más que la retórica de los pastores. Gestos que acompañaban la letra de las canciones, solían poner en acto las habilidades expresivas de los presentes que, como en los programas infantiles, eran invitados a imitar los pasos del pastor y el coro que acompañaba. Incitando a su público a participar imitando sus gestos, el pastor inducía el movimiento del cuerpo y, con las manos hacia el cielo, gritaba: “*Nada más alto que Dios*” (levantando las manos hacia el cielo), “*nada más bajo que El*” (agachándose hacia el piso), “*Nada más ancho que El*” (abriendo los brazos en forma de cruz y dando un giro completo con todo el cuerpo). Y luego el preguntaba: ¿*Quién es el que nos da felicidad?* ¡¡*Dios!!* –con ánimo contestaban los presentes-; ¿*Cómo es tu Dios?* –desafiaba el pastor-; ¡¡*Grande!!* - contestaban aún más fuerte-; ¿*Cómo es de grande?*; y abriendo los brazos y pegando un gran salto respondían: ¡¡*Assssiiii!*!

Como en buena parte de los cultos pentecostales, el uso del cuerpo y la música colaboraban a recrear un ambiente propicio al éxtasis religioso y la comunión de los fieles que alcanzaba su punto más álgido hacia el final de la ceremonia. Pero siguiendo el mandato de la iglesia el énfasis particular en la experiencia subjetiva del Espíritu Santo a través del culto aludía también a la relación paralela entre el bien estar espiritual y material del cuerpo. Tal es así, que el culto no pocas veces terminaba con la insistencia del pastor o la pastora de turno acerca de la necesidad de "andar" el cuerpo concebido como espejo del alma. Condensado en la idea de que *"hay que bailar y ejercitar el cuerpo, templo de nuestro espíritu... no importa la edad que tengas"*, el ideal cristiano de la iglesia parecía conspirar contra el ideal del cristianismo protestante e incluso con la performance religiosa del propio pentecostalismo cuyo énfasis en el espíritu lo contraponía al cuerpo.

De esa forma, la práctica del culto adquiría en las ceremonias de Gimenez un sentido tan común al pentecostalismo como particular a la iglesia cuyo sustento doctrinario y práctico enfatizaba la importancia del ser adentro y del ser afuera, desdibujando la separación dicotómica entre alma y cuerpo del cristianismo ascético que concebía al cuerpo como una especie de envase descartable del alma.

El proceso de conversión religiosa, por tanto, constituía el pasaporte a una nueva identidad, cuyo sacrificio de la vida pasada y adquisición de la nueva identidad, tenía su expresión acabada en la imagen corporal. Al punto tal que, como el propio Gimenez señalara, su propia conversión religiosa fue también una forma de invisibilizarse frente a la policía que por aquellos tiempos, aún lo perseguía. En efecto, ya "nacido a la nueva fé" tuvo un episodio. Un policía que, desde hace tiempo lo perseguía y que *"era distinguido en el ámbito del hampa y la delincuencia, por su gran capacidad para registrar el rostro de los de-*

lincuentes" se tropezó con el en un banco donde había concurrido a realizar un trámite.

"Las pulsaciones de mi corazón se aceleraron aún mas, cuando en un momento dado, pude ver que el dejó su lugar en la guardia y caminó directamente hacia mí. Sin poder mirarlo a la cara, permanecí inmóvil aguardando el fatal desenlace, el cual creía yo inminente. - `Joven, puede prestarme su lapicera por favor´ - me preguntó con cordialidad, mientras yo, en medio del nerviosismo del momento, no salía del asombro con la que el sargento se dirigió a mí". - `Si, como no´ - le respondí titubeando, sin comprender lo que estaba sucediendo" (...) ¿No me había reconocido luego de los largos enfrentamientos mantenidos durante tres años? (Héctor Gimenez, 2003: 44).

Pero luego, intentando explicarse lo sucedido, Dios le habló:

"Héctor; esto sucedió porque sos una nueva criatura y si realmente me buscar a mí con todo tu corazón no te van a conocer ya más; porque tus viejas costumbres han quedado definitivamente en el pasado. De ahora en mas sos una nueva persona" (Héctor Gimenez, 2003: 44).

De manera tal, que:

"Dios había colocado un velo sobre sus ojos permitiéndole ver a la nueva criatura y no al viejo delincuente adicto a las drogas" (Héctor Gimenez, 2003: 44).

El cambio paulatino del corazón era conforme a un aspecto personal renovado, cuya fe otorgaba inmunidad frente a la policía, depositaria en su discurso del terror y del abismo del infierno sufrido. El discurso sobre la maldad, sesgado por las condiciones locales de la violencia institucional, aparecía en forma reiterativa en una alocución que hace de la identidad delictiva el punto de partida y llegada de la transformación identitaria de la persona. Expresiones tales como "Solo quien vivió el infierno puede conocer las bondades del Cielo" sumaban a una ideología antinómica entre el bien y el mal -concebidos como competitivamente competentes y drásticamente experimentados a lo largo de la historia personal- la particularidad de la empresa.

5.3. Conversión religiosa: el "caso Pedro"

Hemos visto que la experiencia subjetiva es una dimensión crucial en la transformación personal. Ocampo (1994) señala la necesidad de incorporar, a la dimensión social del fenómeno religioso, la dimensión del sujeto individual. A partir de la lectura que Ricoeur (1978) hace de Freud, la autora sostiene que Ricoeur retoma los aportes de Freud liberándolo del modelo patológico e intentando recuperar la dimensión individual, generalmente dejada de lado por las teorías sociales que no asignan la suficiente relevancia al sujeto. Según Ocampo, las premisas de esa teoría impide ver cómo juegan los sujetos en los sistemas simbólicos, que en determinados niveles explicativos, están relacionados con motivaciones profundas o situaciones primarias ligadas a la historia y trayectoria individual de las personas. La manera en que la experiencia afecta al sujeto hace necesaria, por tanto, entender que las representaciones colectivas que operan en el culto no puedan ser abordadas meramente como "sistemas de defensa cultural" o "sistemas proyectivos" en los cuales se pone en acto la experiencia de los sujetos. Se trata de algo más complejo. Porque aún cuando las creencias son socialmente compartidas en grados diversos por todos los creyentes, es la experiencia individual la que en última instancia da sentido, la que otorga la necesaria autenticidad no solo a la experiencia subjetiva, sino también a la legitimación pública de esa experiencia.

Las trayectorias personales, generalmente diagramadas sobre la base de discursivas estereotipadas que tienen a establecer una ruptura entre la vieja y la nueva vida, prescriben una visión crítica del pasado, asociado generalmente a la frustración y la imposibilidad en contraposición a un presente signado por la voluntad de un sujeto liberado cuya misión en la vida tiene ahora un significado claro.

"Yo nací en el Chaco. Cuando yo tenía tres meses mi madre me abandonó. Mi padre cargó conmigo en un brazo y con la valija en el otro. Cuando llegó al río, ya cansado de tanto caminar no sabía si tirarme a mí o a la valija. Después me abandonó a los trece años y yo me vine a Buenos Aires. Aquí conocí al Señor y entendí que El me eligió a mí y utilizó el vientre de mi madre por eso ya no me importa que ella me haya abandonado" (A.).

Aún cuando la ruptura entre un pasado pecaminoso o envuelto en las tinieblas por causa de "ignorancia de la palabra", libera al sujeto de la "infructuosa" necesidad de explicarse y explicar derivas personales marcadas por la tristeza, ello no siempre se resuelve de una manera tan satisfactoria. En efecto, no todos los conversos encuentran en el evangelismo una manera de dar sentido a sus vidas y no pocas veces, el carácter abrupto de la conversión, a veces autoimpuesta pero incapaz de traducirse en conductas coherentes con la nueva vida, detona serias crisis personales. En una comunicación personal, Oro me señaló que en Sao Paulo varios conversos al pentecostalismo suelen presentar crisis de personalidad, existiendo no pocos casos que terminan en internación psiquiátrica y que suelen estar ligados al carácter abrupto de la conversión. A pesar de ello, mi experiencia en trayectorias de vida de conversos señala que buena parte de los creyentes, encuentran en el nuevo discurso una manera eficaz de encauzar sus vidas. Tal constatación no solo deviene de experiencias más o menos efectivas con fervientes creyentes cuya nueva adscripción religiosa lejos de suponer una ruptura diametral con el pasado, canaliza viejas formas de relacionarse con la fe; también suele ser un recurso eficaz allí donde otras puertas parecen haberse cerrado. El caso de Pedro –un migrante paraguayo esquizofrénico- es paradigmático. Manteniéndose como paciente ambulatorio del Hospital Borda durante largos años y sometido a tomar medicación cuyos efectos secundarios eran tan nefastos como los ataques, encontró en la conversión religiosa si no la solución, sí la manera más efectiva de explicarse el deterioro y sufrimiento provocado por la enfermedad y los sinsabores de su vida. Si bien en su discurso, la eficacia

de la nueva fe se alimentaba de una visión ingenua que suponía el fin mas o menos mágico de una enfermedad cuyo deterioro era irreversible, en el puede apreciarse elocuentemente una visión crítica de los diversos tratamientos médicos que coloca en paralelo su ineficacia a las duras consecuencias de los brotes esquizofrénicos.

Su cuádruple condición de enfermo mental, alcohólico, migrante y evangélico no revelaba ni una infancia distendida, ni una adultez promisoría. La enfermedad –interpretada bajo la doble lógica de las creencias populares y el ideario pentecostal- era en su discurso el hilo conductor que unificaba con pena su historia de vida, signada por su estancia intermitente entre neuropsiquiátricos y cárceles y el maltrato que sufría en las instituciones.

Refiriéndose a las pericias psiquiátricas Michel Foucault (2002) señaló, cómo los discursos autorizados de personas calificadas dentro de instituciones científicas legitimadas, constituyen "discursos de verdad que tienen el poder de matar" basados en la prueba de la "íntima convicción", argumento que cala en la vieja relación entre verdad y justicia de la filosofía occidental. Sostiene que la pericia psiquiátrica –lejos de ser un mero "informe médico" tiene la facultad de dictaminar, incluso sobre la justicia ya que "el psiquiatra se convierte en un juez, y no en el nivel de la responsabilidad jurídica de los individuos, sino de su culpabilidad real" (Foucault, 2000: 35) lo que le permite gozar de la facultad de doblar el delito asociándolo a la criminalidad.

Aún cuando Pedro no llegó a esa instancia, lo cierto es que no fue exento de ese poder fantasmal de las instituciones, algo que percibía cuando sistemáticamente "confundía" el sistema carcelario con el hospitalario o bien cuando reducía sus diferencias a superficialidades del tipo que (los hospitales y cárceles) "*son iguales pero distintos (porque los hospitales tienen cancha de voley*".

Por su parte, Cecilia Mariz (1991), en su análisis del discurso de los evangélicos que se liberan del alcohol, muestra cómo mediante el concepto pentecostal de "liberación del mal" que lo oprime el creyente pasa a concebirse como un "individuo" con autonomía y poder de elección y a rechazar la concepción de persona, o sea, de sujeto que se restringe a los papeles tradicionalmente prescriptos y que es incapaz de elegir su destino. La idea de "enfermedad" como intromisión de "espíritus demoníacos" presupone que los sujetos son débiles, no escogen el mal sino que son dominados por él, de ahí que no sean responsables del mal sino sus víctimas. Esta creencia sobre la gestación de la enfermedad conlleva el presupuesto de una equiparación entre dolencia y pecado de la que el alcoholismo es un buen ejemplo dado que el deseo de beber parece ser más fuerte que la voluntad del individuo y, tal como el pecado, la cura no depende de remedios exteriores al individuo sino de su capacidad de elección y de la ayuda de una fuerza mayor (Mariz, 1991: 3).

Esta concepción de la enfermedad que tiene profunda importancia en la curación del alcoholismo confirma buena parte de testimonios de ex alcohólicos hoy conversos que, como Pedro, encuentran en el pentecostalismo una manera eficaz de lidiar con la enfermedad. Desde esa experiencia su paso por Alcohólicos Anónimos no tuvo resultados contundentes. Junto a su interpretación de la enfermedad como resultado de las "ataduras impuestas por el demonio" convivía una explicación centrada en la idea de las erradas técnicas de cura aplicadas en la institución, explicación que resumía en la frase –a mi juicio, lapidaria– *"ahí dejan el alcohol porque les viene a la panza el mate, cuando se va el mate, entra el alcohol"*.

Tales observaciones críticas sobre las "instituciones de normalización" se hacían extensivas a las instituciones católicas aduciendo que *"en la iglesia católica, los curas toman y eso a un alcohólico no le sirve"*

– o bien- *"en la iglesia católica te dan de comer pero no en el espíritu"*- delatando el claro perfil secularizante de una institución centrada en la asistencia social más que en la asistencia espiritual.

Contraponiendo el discurso de Pedro a la explicación médica de la enfermedad sostenida por los profesionales que lo atendían en el Borda, las diferencias de apreciación son más que elocuentes. Reiteradamente Pedro se quejaba de la sordera de las personas que lo atendían quienes no daban crédito a lo que sentía cuando consumía la medicación, de la ausencia de diálogo con sus "interlocutores" y del poco respeto que estos tenían sobre sus creencias y valores. Esta sordera –en buena medida vinculada a los prejuicios asociados a su confesión religiosa- no solo no contribuyó a la mejoría de Pedro, agravó su enfermedad y extremó su situación de vulnerabilidad.

Es por eso que a pesar de que la conversión al pentecostalismo había operado en Pedro un cambio ostensible en su personalidad, ese cambio no promovió una sincera escucha por parte de sus interlocutores profesionales que entendieron la nueva identidad religiosa de Pedro como parte de una mera retórica "psicótica" propia de la enfermedad. En efecto, del personal entrevistado en el Hospital Borda solo podía inferirse una sorda escucha basada en la consideración de los evangélicos como "locos" cuyas creencias sectarias tendían a profundizar los "esquemas psicóticos" y "delirios místicos" propios de los pacientes. El juicio más extremo provino de una enfermera a quien habíamos solicitado un turno y que, ante la constatación de la ausencia de Pedro a la cita anterior, se despachó sin más jactándose de que sus largos años de experiencia en el hospital le permitían afirmar que *"a este, como al resto de los locos que andan con la Biblia solo les cabía una buena patada para echarlos fuera"*, sentencia que, con soltura, vociferó ante Pedro. El incidente coincidía con el testimonio de Pedro acerca de que en el Borda *"a los que oran les dicen andate de acá*

"a los que oran les dicen andate de acá porque acá somos católicos apostólicos romanos".

Menos extrema y con más conocimiento de causa, la médica del Servicio de Guardia, ante la pregunta de cual era su perspectiva respecto a la conversión de Pedro, sostuvo que si bien el evangelismo solía profundizar la situación crítica de los pacientes potenciando la enfermedad, debía reconocer que en Pedro había operado una importante mejora. Aún así, Pedro fue asesinado brutalmente por un enfermero del Borda en un confuso episodio. Las idas y venidas del caso, que no casualmente terminaría en un duro juicio contra los responsables de la institución y que adquiriría notoriedad pública, contribuyen a dar crédito a la hipótesis de que los prejuicios en torno a la filiación evangélica de Pedro, fueron críticos en el desenlace de su historia.

Por ello, a pesar de las buenas intenciones del personal médico, la filiación evangélica de Pedro agregaba una pieza más al rompecabezas, favoreciendo establecer una relación de causalidad entre conversión al pentecostalismo y lo que la doctora responsable de su internación denominó "delirio místico" y definió como una "sugestión que otorga al paciente un vigor provocándole la descompensación", agregando que "las estadísticas mostraban que los pacientes mas agudos eran los que solían simpatizar con el pentecostalismo". Ante mi observación de que "no todos los conversos terminan en delirio místico" tendió a enfatizar la particularidad de la situación, reconociendo que "tal vez Pedro no debía ser un caso representativo".

La simbología de las "pastillas" resulta contundente. Pedro se quejaba continuamente del efecto que tenía la medicación a cuyo consumo atribuía el insomnio, sensaciones que no podía definir claramente y un temblor que le provocaba pánico. Las pastillas eran el desafío mas grande, la prueba mas ardua que Dios le ponía en el camino: cuando

estaba bien hacía ayunos y oraba para dejarlas, cuando estaba mal simplemente las tiraba. Según pude informarme por medio de un reconocido psiquiatra, las pastillas que consumía Pedro producían efectos secundarios nada despreciables, por lo que éste recomendó el cambio de medicación por otra más moderna y con la misma efectividad pero cuyo precio era inalcanzable para alguien de sus recursos⁶³. Imposibilitado de acceder a la otra medicación y como no se sentía protagonista de las crisis que ocasionaba la interrupción arbitraria de la medicación, el malestar que padecía se lo atribuía al consumo de pastillas, entendiendo que los temblores que estas le deparaban devenían de la presencia de Satanás que, poco a poco, se hacía de su cuerpo mediante su ingestión.

Indirectamente, las pastillas –y por tanto los médicos que las recetaban- eran responsables de la intoxicación a través de una especie de ingestión diabólica que en su perspectiva, era tan perniciosa como el alcohol. La ausencia de diálogo de la que Pedro tanto se quejaba devenía entonces no tanto de la carencia de un repertorio común entre él y su entorno familiar sino de la falta de plausibilidad que las instituciones –bajo la simbología condensada del hospital- daban al discurso de un enfermo, inmigrante y evangélico que no tenía demasiado para decir y por lo tanto, no valía la pena escuchar. Algo que en su historia personal se traducía en una especie de negativa sistemática a dar credibilidad a su padecimiento y a su búsqueda de una manera alternativa de construir una relación con su enfermedad. Es por eso que el mal adquiría cuerpo en la argumentación de Pedro, no tanto como resultado de un fanatismo inapelable de sus creencias religiosas, sino –como sucede

⁶³ En el período que trabajamos Pedro tenía indicado un cóctel diario que incluía 1 Tegretol de 200 mgs. por la mañana, otro por la tarde y uno a la noche; ¼ de Halopidol de 10 mgs. a la mañana, ½ al mediodía, 1 a la tarde y otro a la noche; 1 Rivotril de 2 mgs a la mañana, ½ a la tarde y 1 a la noche y, para contrarrestar el efecto de temblor ½ Akineton a la mañana, el almuerzo, por la tarde y a la noche.

con muchos otros conversos signados por el infortunio- de la aprehensión experiencial de que el mundo era, por sobre todo, un lugar reglado por el desencuentro.

Por ello, la conversión religiosa, aún cuando no subsanaba los males padecidos, se revelaba como un camino eficaz, una forma de encauzar la dolencia y dar sentido al infortunio. El efecto liberador de la conversión, suponía entonces aprender a lidiar con el pasado sin hacerse eco de la culpabilidad personal, donde la locura -incomprendida por el medio social en el que se movía- era un mal tan demoníaco como el tratamiento que le otorgaban. En este sentido, las formas paradigmáticas de conversión religiosa en la discursiva evangélica, constituían maneras apropiadas de construcción de una identidad comunitaria bajo el colectivo de "pueblo evangélico" y que en lo personal, se traducía en una manera eficaz de redimensionar la identidad personal erosionada por trayectorias de vida cuya inclinación a la fe era casi siempre anterior a la conversión. En ella, la recusiva imagen del deterioro provocado por las drogas o las injusticias del sistema carcelario eran algunas de las notas peculiares de discursos de trayectoria personal que sumen a las personas en oscuros caminos. En ese espacio, poblado de fantasmas, la superación del pasado permitía posicionarse frente al futuro revalorizando las potencialidades y autoestima del creyente, condensadas en la imagen de Giménez quien -habiendo conocido el propio "infierno" - aludiendo a su pasado de delincuente y drogadicto- resumía la imagen del individuo que, con el respaldo de su propia fe, su esfuerzo y su voluntad, logra dar cauce a su vida.

Es por ello que la conversión al pentecostalismo, se revela más como una manera de realizar un encuentro "argumentativo" con el pasado en el presente, que como una forma de disparar conductas alocadas, más allá de que ésta pueda o no intensificar problemáticas an-

teriores a la conversión. Encauzadas, las discursivas argumentativas de los conversos, adquieren sentido en los cultos, espacio donde las re-narraciones orales de los problemas personales pasados adquieren un sentido comunitario haciendo de cada historia de "fracaso" y "éxito" la manera de mantener y recrear una memoria comunitaria e identidad compartida.

5.4. EL CULTO COMO PERFORMANCE

A lo largo de las últimas décadas, el crecimiento de una religiosidad alternativa al catolicismo y el protestantismo histórico, ha llevado a interpretar el auge de los movimientos carismáticos pentecostales, a partir de las condiciones sociales de privación a las que fue expuesta buena parte de la población, especialmente en los últimos 20 años. De ahí que para Lehman, el auge de los grupos religiosos en América Latina así como de los procesos de santificación popular, tengan como corolario la idea de que el aumento de la religiosidad popular se explica por su capacidad de atender a los requerimientos subjetivos que genera una época de inestabilidad material y moral.

Desde esa óptica, Semán (1992), por ejemplo, señala que el crecimiento del pentecostalismo se encuentra directamente relacionado a la emergencia de situaciones críticas que favorecen "la necesidad de religión" y que desde una apuesta sencilla, invocar la idea de que "*Jesús cura, Jesús salva*" (Semán 1992: 12), hace que "creer por creer" sea, después de haberlo sufrido todo, una posibilidad de sentido común.

Sin embargo, la relación entre el incremento de formas de religiosidad popular tiene también otras aristas. Tal como hemos analizado en los anteriores capítulos, pastores exitosos como Giménez son también oradores carismáticos que brindan una dimensión estética muy apreciada por sus seguidores. El personalismo de Héctor, la manera en que se estructura una iglesia en torno a su figura y la relación que el pastor

establece con sus fieles, constituyen marcas que otorgan un sello particular a su iglesia, valiéndole el reconocimiento de ser la iglesia más carismática en el mundo evangélico. Por ello, el vínculo entre carisma y performance, potencia con particular énfasis cierta manera de vivir y actuar la experiencia religiosa en la que el uso del cuerpo y la personalidad, constituyen el centro de una escenificación ritual dispuesta a *mostrar y ser visto*.

La importancia de la dimensión estética en el análisis de los nuevos movimientos religiosos, puede apreciarse en la centralidad que asume en el evangelismo carismático el uso de diacríticos de distintividad –como la vestimenta, las formas de expresarse, de caminar y conversar así como de escenificar los cultos– en pos de alimentar un perfil particular dentro de las iglesias y sus pastores. En efecto, si el uso de determinadas vestimentas, formas de expresarse y escenificar los cultos resulta capital a la hora de establecer la peculiaridad estética de las iglesias carismáticas, la observación sobre esos tipos performativos, permiten establecer confluencias entre religiones carismáticas cristianas y otras formas de religiosidad.

Al respecto Frigerio (1992) señala que por muchas que sean las diferencias entre las religiones de origen afro-brasileño y el pentecostalismo carismático, no es posible dejar de trazar ciertos paralelos entre ambos. Afirma que no se puede negar que el pastor Giménez sea un verdadero artista de la palabra cuyo desempeño actoral recuerda a la incorporación de entidades espirituales en la umbanda durante las ceremonias o “sesiones”. En ambas modalidades religiosas, no sólo es importante lo que se dice sino como se lo dice. De ahí que “una ceremonia umbanda puede equipararse a una obra de Teatro Abierto, donde espíritus, creyentes y participantes interactúan y donde la persona en su totalidad se ve involucrada” (Frigerio 1992: 13). Y de ahí también que además del significado textual, tales performances involucren todo un

componente actoral / estético que contribuye a validar la verdad del mensaje, es decir, que pone en acción una multiplicidad de recursos artísticos que son movilizados a los efectos de volver creíble el mensaje, no solo desde lo emocional sino también desde lo emotivo y estético, delineándose como "uno de los principales atractivos de estos grupos religiosos" (Frigerio 1992). De hecho, tal como sucede en el caso de la performance artística afroamericana, el culto neopentecostal es a la vez un ritual, una danza, una mímica, canto y teatro, difícilmente contenable en las categorías religiosas a las que estamos acostumbrados.

William O. Beeman (1993) sistematizó los aportes de la antropología de la performance en cuanto puede mostrar acerca de instituciones humanas como la religión, la vida política, las relaciones de género y la identidad étnica. La noción de performance, surgida de las artes del espectáculo, fundamentalmente del teatro, sirvió como modelo e inspiración a muchos antropólogos interesados en abordar las prácticas sociales desde un encuadre que contemple la experiencia y sus dimensiones estéticas. Nos referimos a perspectivas como la actuación y presentación de la persona indagadas por Erving Goffman (1981), la representación y la conducta personal analizada por Clifford Geertz (1987; 1991) y fundamentalmente a las exploraciones de Victor Turner (1982; 1988; 1992) cuyos encuadres focalizan sobre el comportamiento corporal y la representación del cuerpo.

Retomando la perspectiva del teatro en el análisis del ritual definido en términos de "drama social" (Turner, 1982) y posteriores estudios realizados en sintonía con Schechner (1988) a los "performance studies" y la "antropología de la performance", estas exploraciones permiten devolver la integridad y la vitalidad a experiencias que, reducidas a la categoría de "deporte", "arte" o "folklore", informan más sobre las limitaciones de una sociedad para lidiar con una experiencia estético - re-

ligiosa que no encaja en sus parámetros, que de la naturaleza multidimensional de las mismas (Sagasetta, 1991).

De ahí que el análisis de los cultos así como de las técnicas corporales, la diagramación del espacio y el uso de la vestimenta, resulten capitales a la hora de entender tanto la particularidad estética sobre la que se asientan los cultos carismáticos como de su confluencia ritual con otras prácticas religiosas.

En efecto, el análisis del culto así como de las representaciones estéticas que se ponen en juego en la dinámica ritual de los cultos del MOAP, actualizan diacríticos importantes de la identidad religiosa de un iglesia cifrada en la alegoría de el pastor y su familia y, en la confluencia con la tradición cultural local. A su vez, la dimensión estética puesta en juego en los cultos, resulta promisoría al considerar que la "indiferencia" de los neopentecostales respecto a la imaginería religiosa católica (considerada en la perspectiva evangélica como prácticas "idólatras"); puede hacernos caer en la "trampa" de confundir la ausencia de imágenes religiosas -sustentada en el discurso de los creyentes- con la "ausencia" de ciertos referentes religiosos -materiales y simbólicos- que conjugan lo estético en planos distintos pero tan centrales como la imaginería católica, generalmente asociada a una cultura que suele conferir a las imágenes de nuestro modelo religioso el valor de una iconografía "elevada".

5.5. EL CULTO COMO ESPECTÁCULO

Abordar el culto como espectáculo supone considerar que elementos en apariencia disímiles, como la música y la fiesta, constituyen ante todo formas de expresión ritual que involucran a las personas dentro de un determinado colectivo social. Tal afirmación, por tanto, supone echar por tierra el ideario de la tradición culta en occidente. En efecto, en ésta tradición musical, las condiciones ideales de recepción

de la "música" parecen perfilarse como una verdadera antítesis de la "fiesta" y el concepto cultivado de un arte sonoro pareciera contraponerse radicalmente a los lugares comunes de lo festivo: orden frente a desorden, pureza frente a impureza, melodía frente a ruido, son algunas de las contraposiciones que marcan la ubicuidad de sentidos de la que éstos términos son portadores. Concebida como "alta música", la tradición musical occidental cifró su escucha en el silencio y el recogimiento de las salas de conciertos que como en las iglesias católicas promovían un sentido musical "elevado", sin interrupciones y de forma individualizada.

Estos modelos, fueron asumidos en los estudios contemporáneos sin una lectura crítica. En etnomusicología, por ejemplo, Small (1997) sostiene que el papel de la música en la sociedad contemporánea ha influenciado los estudios de la disciplina, centrada más en la partitura y en las obras que en el contenido social de la producción musical expresada fundamentalmente como una forma de comunicación que presupone la acción y la participación ritual, invadiendo campos tan disímiles como la filosofía, la estética, la historia y la sociología de la música y que han derivado en un marco estrecho de interpretación que conspira con abordar la música en términos de ritual.

Tales presupuestos –sin duda, relacionados al carácter grafo de la cultura occidental- llevaron a concentrar la atención en el significado de las obras de música relegando la actuación y la experiencia musical como "categoría subordinada". Sin embargo, el uso social de la música en la cultura contemporánea, se cifra más en su sentido de actuación musical que en su carácter de racionalización, pensamiento e introyección. De hecho, la tradición Occidental del "arte moderno" -concebido como disociado de lo social- no concuerda con el mundo contemporáneo donde el uso y experimentación musical impregna el desarrollo de la vida cotidiana invadiendo los lugares públicos: desde las salas de

concierto hasta los cuartos de baño de restaurantes, desde los mítines políticos hasta los supermercados e iglesias, desde las discos hasta los templos y clubes nocturnos, sugieren la persistencia de la música como forma de expresión ritual y como puesta en acto de la identidad. De ahí que "la invasión de la música" en todos los espacios de la vida pública, deba ser interpretada como un acontecimiento productor de relaciones sociales en el que el lenguaje verbal, abre paso a la comunicación sonora y gestual.

Desde estas consideraciones, Small (1997) propone sustituir el carácter sustantivo de "la música" por su carácter verbal: el *musicar* sería entonces el espacio donde se conjugan la comunicación no verbal a la performance, comprometiendo códigos y valores sociales no necesariamente reductibles a la palabra y la razón. Tal abordaje supone entender el musicar, como un ritual que, como en la representación dramática de un mito, actualiza la historia en el presente, funcionando -al decir de Geertz- como un paradigma en tanto modelo para vivir y actuar en el mundo.

Este modo sugerente de analizar el ritual supone que éste funciona como una orquesta que une una amplia diversidad de lo que la teoría del arte sintetiza como "géneros artísticos": el habla, el baile, el vestuario, la arquitectura, la escultura, la decoración del cuerpo, los disfraces y las máscaras, la gastronomía, y la decoración formarían parte de lo que hoy presumimos como "arte", cuyo encorsetamiento al imaginario de lo "culto" desestima la riqueza preformativa de la conducta humana.

Como bien sostiene Small (1997) se trata de plantear la cuestión exactamente al revés: no es que el ritual unifica la diversidad de la expresión humana, sino que todas las actividades que hoy llamamos "artes" son en realidad fragmentos del "gran arte interpretativo unitario y universal" que llamamos "ritual" donde el lenguaje gestual explora, afir-

ma y celebra relaciones sociales puestas en juego en la interpretación y la actuación.

Entendido como ritual el musicar adquiere su dimensión histórica, mostrando la manera en que las distintas culturas y los distintos períodos históricos moldearon distintas formas de relación con el ritual y la actuación. En el mismo corazón de Occidente, los "acontecimientos artísticos" no siempre mostraron relaciones de poder jerárquica donde las distancias entre el intérprete y el público suponen esquemas de jerarquía que ubican al primero en rol de actor y a los segundos en el rol de actuados. En el Siglo XVIII, por ejemplo, las relaciones entre unos y otros se establecían en términos de una relación complementaria que involucraba al grupo, al punto tal que en 1778, en oportunidad del estreno de la Sinfonía Paris, el joven Mozart escribió a su padre que el "sostenido éxito frente a un público tan difícil" devenía justamente de la capacidad de que éste "estaba transportado" y que esa alegría – expresada en eufóricos gritos y contundentes aplausos– fue la clave para el acogimiento de la obra. En el contexto contemporáneo, es posible que Mozart hubiera encontrado desalentadoras las "buenas formas calladas del público de hoy" que a partir del Siglo XX trocó invariablemente la relación entre "músicos / intérpretes" y "público" que, en el terreno de la música clásica muestran contundentemente su abstinencia a influir en el transcurso de la actuación.

Para Small, el cambio entre uno y otro modelo no es más que el cambio de un "estado de ánimo social" que, a su vez, señalan cambios en las concepciones estético políticas en el mundo actual. En efecto, tanto la novela como la sinfonía constituyen géneros narrativos dado que aún cuando escuchamos una obra sinfónica, entra en acto una secuencia dramática de acontecimientos en orden temporal en la que, poco a poco, nos vamos involucrando e identificándonos con los protagonistas de la misma manera que lo hacemos al leer una novela o al

mirar un obra de teatro o una película. De ahí que tomar parte en la interpretación de una escena ritual, pueda verse como una forma de participar de un género estético y viceversa, un compromiso que asentado sobre lo emotivo, se despliega sobre un determinado colectivo social. En las sociedades complejas contemporáneas, la diversidad musical y ritual se multiplica propiciando elementos comunes entre diversos géneros que vinculan aspectos estéticos con aspectos políticos. Así, por ejemplo, la música clásica tiene elementos comunes con el punk rock en la medida que todos los miembros de un estado - nación comparten experiencias culturales comunes cuyas diferencias, provienen de intenciones políticamente sustentadas que apuntan a propugnar la viabilidad de algunos géneros en detrimento de otros. En esa trama de antagonismos y oposiciones diversas formas de "musicar" expresan cuando determinados grupos sociales -construidos como minorías- exploran, afirman y celebran sentidos opuestos de identidad.

Es por eso que a primera vista, la fiesta popular aparece como la antítesis del concierto. Sin embargo, la fiesta tradicional –en tanto expresión simbólica de la celebración- y el concierto –entendido como ritual urbano- tienen en común el hecho de constituirse como expresión ritual mas allá de que ésta sea gestionada, programada y racionalizada desde instancias político – administrativas que la trascienden.

Por ejemplo, en el intento de comprender los conciertos pop rock en Madrid a lo largo de la década de los 80, Cruces (2003) señala que si antaño la música servía para festejar; cada vez más, es ella la que organiza los festejos, entramados a un ideal de espectáculo que progresivamente se extiende a diversos ámbitos sociales. Aún así las fiestas populares como los conciertos de música rock son considerados como géneros marginales a la lógica artística hegemónica que asumidas como fiestas "para las masas" se supone que ponen en juego la tecnología y la espectacularización y por tanto, que son pasibles de ser

abordadas como fenómenos procaces, destinadas al mero "entretenimiento".

La perspectiva estrecha de la que hablaran Small y Cruces, puede comprenderse en el análisis de Debord en *Comentarios a la sociedad del espectáculo* (1999) donde en contraposición a los autores citados; sostiene que la espectacularización de la cultura a lo largo del Siglo XX ha llevado a constreñir la participación comunitaria a la mera esfera del consumo. Entendido como parte de una estrategia política, a su entender, el espectáculo se revela más como una manera de crear la ilusión de participación que como un vehículo de sentidos de comunicación socialmente validados. De ahí que para el autor, las distinciones entre espectáculo y realidad converjan alimentando y reproduciendo un orden espectacular cuya legitimidad se asienta en la mera adhesión positiva de espectadores pasivos.

Pero mirado en perspectiva, la emergencia de nuevas tecnologías que contribuyen a la creación de una cultura contemporánea del espectáculo debe ser al menos, puesta en cuestión. No hay duda de que el análisis de Debord en pos de la "cultura del espectáculo" parte del supuesto de considerar que el uso de nuevas tecnologías ha promovido una alienación de los sentidos de ser social, desdibujando la agencia de los sujetos sociales ahora sometidos a la "ficción de la realidad". Pero la creencia en el poder de la ciencia y el valor de la tecnología como instrumento que permite lograr una representación cada vez más fiel de la realidad no es propia del mundo contemporáneo. Maldonado (1994) señala que la tendencia a producir imágenes destinadas a ser experimentadas como más reales que lo real mismo, es específica de la civilización occidental y tiene su origen en un proceso de desarrollo tecnológico de representación del mundo visible que lleva cinco siglos. Así, el descubrimiento en el Siglo XV –más precisamente en el Renacimiento italiano– de la representación en perspectiva del espacio tridimensional, condujo a producir imágenes "cada vez más fieles de la

condujo a producir imágenes "cada vez más fieles de la realidad", tal como confirmó el posterior surgimiento de la fotografía, el cine, la televisión y más recientemente la holografía.

A su vez, tales cambios aparejaron transformaciones radicales en la percepción, a punto tal que hoy día es difícil pensar no solo la existencia de fenómenos culturales que recurren a los medios masivos y al uso de nuevas tecnologías como forma de representación cultural, sino cualquier alocución del papa fuera del ámbito de la TV y la radio (Derrida y Vattimo, 1997). Sin embargo, pensar que el "fundamentalismo digital" nos llevaría a una suerte de destino trágico en el cual las diferencias y riquezas de toda representación cultural quedarían sumidos en la lógica de la espectacularización (Virilio, 1997), sería tomar un punto de vista que bien podríamos definir como apocalíptico. Diferentes etnografías han demostrado que el uso de nuevas tecnologías y la creación de una cultura del espectáculo, promueven la creación de una cultura de la representación mas que del hábitus (Bourdieu, 1988) cuya capacidad para vehiculizar nuevos sentidos de reconocimiento identitario, puede incluso, potenciarse a partir de esa misma espectacularización. De ahí que, por ejemplo, el uso de técnicas de video por parte de las comunidades nativas, lejos de ser una técnica utilizada para el mero registro de eventos, constituya el evento mismo a ser registrado, en el cual los grupos nativos, lejos de ser víctimas de la mediación visual se vuelven productores de sus medios de representación social, una condición esencial para su reproducción social (Turner, 1991). La cuestión, no pasa entonces por preguntarse en qué medida las nuevas TIC han contribuido a la creación de una cultura de la espectacularización sino cómo los seres humanos las implementan en un mundo que está cambiando por la utilización de esas mismas tecnologías mediáticas.

En este sentido, el uso de técnicas audiovisuales como usinas creadoras de epitomización de todo lo que es políticamente desaconsejado, epistemológicamente mistificado y existencialmente inauténtico (Jackson, 1995), donde la subjetividad se vuelve subordinada y se transforma en una mera proyección de la realidad política, contradice la perspectiva analítica del ritual que venimos desarrollando.

5.6. EL CULTO COMO GÉNERO NARRATIVO

A pesar del concepto peyorativo que pesa sobre la espectacularización de la cultura contemporánea, los rituales festivos actuales hincan sus raíces en antiguas celebraciones que, transformados en eventos colectivos de profunda significación simbólica para los participantes y apoyadas en convenciones colectivas, tecnologías sonoras y estilos de interpretación, se cifran más en su carácter opositor a la tradición del "arte culto" que a maneras unívocas de participación social. Sin embargo, la mayor parte de las veces, tales puestas en escena son interpretadas como mera diversión o entretenimiento que, destinadas hacia un público masivo, acotan las opciones estéticas atándolas a las relaciones de mercado.

Pero tales transformaciones, se explican por la aparición de la industria cinematográfica, y particularmente por el efecto de la cultura hollywoodiana que marco un hito, una especie de antes y después en la conformación del espectáculo y las artes performativas, afectando campos tan diversos como la religión y la política. De hecho, en el ámbito de las transformaciones político-culturales del Siglo XX en la Argentina, y específicamente, del desarrollo de las religiones de vertiente carismática pentecostal, tales cambios pueden percibirse en el recurso a un modelo narrativo ligado a un género específico del espectáculo conocido como "varieté". En el país, más allá de las diferencias que el género del varieté involucre -ya se trate de su vertiente española o italia-

na- lo cierto es que este género popular se estructura en base a ceremonias discontinuas que luego seguirán los cánones estéticos de otros géneros populares como el "teatro de revista", donde persiste la organización secuencial en números no temáticos unidos en torno a un tema general.

Así, por ejemplo, el espectáculo de revista "*Las gatitas andan con botas*" –puesto en escena en los años de la dictadura militar y así titulado como recurso burlón hacia la misma-, involucraba diversos números que organizados en forma secuencial no mostraban sin embargo, necesaria relación entre sí a pesar de cifrarse en una temática troncal.

De manera similar, las ceremonias neopentecostales pueden ser interpretadas como un género heredero de tradiciones populares como la telenovela latinoamericana o la discursiva gestualizada acerca del burlador burlado. Sin sumergirnos en la multiplicidad de narrativas puestas en juego en lo que podríamos denominar "ritual – espectáculo", bien podríamos trazar algunos ejes que, a modo de ejemplificación, permite ver el juego entre la dinámica escenográfica ritual de los cultos carismáticos pentecostales y la tradición de los géneros de revista.

En efecto, las concordancias entre unos y otros pueden verse en la ostensible promoción de diacríticos identitarios que resaltan el vínculo con el espectáculo. Así, la promoción de figuras emblemáticas de la música cristiana refiere al éxito individual y al reconocimiento de las cualidades personales cifradas en los "talentos", dinámica similar a la lógica teatral en la que el talento personal, marca la trayectoria de las estrellas cuya búsqueda de prestigio y reconocimiento social, es asumida por los actores del campo teatral como dotes innatas a las personas, aún cuando éstas deban compensarse en el ámbito de un desarrollo personal sólido, anclado en el estudio y la perseverancia.

Tales apuestas, que siguen la lógica de la promoción individual, en el caso del evangelismo carismático guardan paralelismos inequívocos con el espectáculo local: desde la promoción de figuras como Moria Casán, baluarte del teatro de revista, quien bautizara a su hija en la Iglesia, hasta Pocho La Pantera, músico de bailanta que apenas converso se casó según el rito carismático y fue rápidamente reconocido como prototipo de cambio de vida por el pastor, son algunas de las alusiones más emblemáticas.

Amén de las alusiones directas, que muestran sin más, los puentes entre uno y otro, un análisis de la estructura ritual del culto, permite sacar otras conclusiones. En efecto, el recurso a la narrativa del teatro de varieté forma parte de la estructuración de los cultos donde bajo una temática general –como, por ejemplo, *El pastor Giménez recibe a Jesucristo*- se pone en acción una seguidilla de números que, a lo largo de las dos horas sobre la que se extiende el culto, abarca desde la prédica del pastor hasta testimonios de sanidad divina o prosperidad de los presentes, mechados con números intermedios donde el canto de intérpretes cristianos o números coreográficos del cuerpo de baile de jóvenes, pueden ser vistos también como tributarias de esos géneros.



En todos los casos, la estructuración del culto en base a números secuenciales según el criterio implícito de la revista –un género popular teatral donde lo "vulgar" es parodiado y al mismo tiempo reivindicado- coloca el estigma del culto extático carismático, en símbolo

positivo de la propia identidad. Al punto tal, que en ocasión de la con-

vocatoria de diciembre del 2003 en el Luna Park, donde la iglesia se reunió a lo largo de tres días consecutivos bajo el lema "*Vamos a tomar la ciudad*" y que comenzó y concluyó con un rodeo y abrazo a la Casa Rosada para pedir "*que Dios ilumine a los gobernantes*", el propio pastor Giménez me confesó que luego de haber pastoreado en el Luna, donde estuvo el propio Sinatra, ya podía sentirse conforme. Apoyado por el manager de Tito Lecture, "fan de la iglesia" –como él mismo se definió– la escenografía de la fiesta aludía a la temática territorial. Sobre un telón de fondo que en perspectiva recortaba al Obelisco y la Avenida 9 de Julio, los carteles luminosos que decoran la fachada de los edificios de la emblemática avenida, trocaban de sentido: en vez de Coca - Cola podía leerse "*Jescucristo es el Señor*", "*la casa de Dios*", "*bendiciones*", etc. Por delante, el escenario alternaba entre la voz del pastor y su hijo, Jonathan, vestidos de riguroso traje y zapatos blancos. Los sermones de Lalo, el hermano de Héctor y los distintos números coreográficos que, bajo la dirección del equipo de Reina Rech, cantaban y bailaban números de tango, rap, tecno y floklore, hacían el resto.

Pero del lado de los "espectadores", las cosas no eran muy distintas. Hacia las tres de la tarde de una plácida tarde de verano de domingo porteño, mujeres vestidas de largo y de tacones altos, se mezclaban con familias que Biblia en mano, mostraban con su vestimenta su intención de no quedar ajenas al jolgorio del acontecimiento.

Y hay más. Amén del carácter festivo de la convocatoria que desdibujaba la separación entre espectadores e intérpretes en el 2003, desde sus inicios la figura del género de varieté fue un marcador identitario de la iglesia. Ya en sus primeros tiempos, los inolvidables cultos que impartían Héctor e Irma, desataban la efervescencia de los convocados. Hundiendo sus raíces en viejas tradiciones populares, la participación de la pareja de pastores guardaba más que una similitud con la tradicional actuación del mago.

En efecto, bien podría encontrarse la trama que une religión y espectáculo en la importancia del mago y su ayudanta a lo largo de los números temáticos, como en el viejo truco de "los lanza puñales". Sobre una tabla una bella mujer que lo acompaña, apoya su cuerpo y con entrega se dispone a recibir los puñales del mago que lanza una y otra vez las cuchillas hasta contornear su figura sobre la tabla. A medida que el mago lanza cada puñal, el público se estremece siguiendo el ritmo de la respiración agitada de la ayudanta. En ese acto, la identificación con el poder del mago es mediada por la ayudanta y la identificación con el público se realiza solo a través de ella dado que, "sometida" a la peligrosidad del evento, se constituye como metáfora y condensación de esa particular relación entre "actores" y "público".

Esta figura "mítica" del mago y su ayudante en la que el primero es mediador con la divinidad mientras que la segunda es mediadora con el público, padeciendo en carne propia el peligro latente de la inmersión en un mundo mágico que indica la comunión entre ésta y el público, no es nueva. Por el contrario, sus orígenes se remontan a los espacios de festividad popular de la Edad Media donde el espectáculo iba de mano de ciertos elementos claves para su éxito y desarrollo.

En la secuencia, alternada con los números de magia y musicales, el cambio de vestimenta resulta capital a la hora de establecer el ritmo de una organización secuencial del evento. De ahí que los pastores, suelen trocar sus vestimentas o bien trocar la escenografía alternando números diversos de oratoria, música, baile y canto a lo largo de los cultos. Tales formas de estructuración del culto señalan sin más los vínculos entre el pentecostalismo carismático y los géneros narrativos populares que, aunados al desarrollo de las técnicas hollywoodenses, persisten hasta el presente en la más variada gama de rituales espectáculos, incluidos la propia política.

En efecto, si el "puente" entre la figura del mago/ayudanta y la figura del pastor/ pastora remite a tradiciones populares de antaño que, retomadas y renovadas, se actualizan en los rituales contemporáneos, la política local tampoco ha sido ajena a ella. En el propio movimiento peronista la consagración y el éxito del matrimonio Perón y Eva, también sigue parte de esa misma lógica y que bien podría resumirse en la conocida frase de Eva *"con Perón todo, sin Perón nada"*r.

El recurso del mago mítico y su ayudante que cala en la cultura popular de la Edad Media es también el modelo de los Reyes barrocos españoles dado que, en el Siglo de Oro, el vínculo entre el Rey y el pueblo es sostenido a través de mediadores: los funcionarios de la monarquía. Si bien las distancias entre la monarquía y el populismo son varias, los enfoques históricos sobre el populismo, han tendido a señalar los puentes entre uno y otro sistema, particularmente al considerar que los populismos modernos retoman ese particular vínculo entre política y religión que se remonta a la asociación entre feudalismo y cristianismo. Semejante afirmación puede explicarse desde el simple hecho de que así como no hubo una Eva sin Perón tampoco hubo una consolidación del peronismo como primer movimiento populista de la historia argentina sin la existencia de una Eva capaz de "romper las puertas del cielo" y con ellas "ingresar a la inmortalidad", digna de una "reina" y por tanto de un modelo escénico antiguo pero cuya vigencia cultural sigue aún intacta. Pero a pesar de la centralidad de la figura de Eva, algo que también ha pesado por demasía en los estudios del movimiento peronista (Plotkin, 1991), otros enfoques señalan las limitaciones que la bibliografía peronista y antiperonista ha asignado al rol de Eva como un símbolo de entidad política propia. Según Navarro, tal afirmación responde al hecho de que la biografía histórica sobre el peronismo producida desde la década de los 80` tanto en su versión peronista como antiperonista cayó en la trampa de consagrar a Eva como principio y fin de la

validación política del movimiento peronista. Desafiando tales argumentaciones, la autora entiende que el mito historiográfico de los 80` convalida a Eva en, lo que siguiendo nuestro recorrido analítico podríamos denominar "el equívoco lugar del mago" cuando en realidad su capital político se desprende justamente de su carácter de mediadora entre Perón y el Pueblo, al punto tal de –como la ayudanta- "ofrecer su propio cuerpo como sacrificio".

Tal interpretación de la figura "Perón / Eva" bien puede aplicarse a la lógica de desarrollo de la Iglesia del pastor Giménez y específicamente al inicio de su decadencia, marcada no casualmente por su ruptura con la pastora Irma, lo que le trajo una pérdida de almas que aún hoy lucha por recuperar. Si seguimos la interpretación que venimos exponiendo la pérdida de la "ayudanta/mediadora" con los fieles, es también la pérdida del potencial poder del mago, ahora huérfano de



Ilustración 10 Héctor junto a su hijo, Jonathan y sus padres, 2003

una mediación necesaria a su legitimación. De ahí que el "vacío de poder" habrá de llenarse con el recurso a un "Delfín", esta vez en la imagen de Jonathan –su hijo mayor- nuevo depositario de esa relación de mediación necesaria a la continuidad del "régimen". A diferencia del recurso al género del varieté y a la figura mítica del mago/ayudanta reproducida tanto en la

política como en la religión, la IURD de Brasil en Argentina no utiliza un modelo narrativo similar dado que se concentra en un género más liga-

do al teleteatro y la ficción propias de la TV. Es por eso que el desarrollo de los cultos así como de los programas televisivos de la IURD alude a historias relatadas que tienen a Belén como lugar "santo". Tales diferencias pueden percibirse, a su vez, en la diagramación de los programas televisivos de la IURD cuyo modelo sigue más los cánones de los noticieros que el de los géneros populares aludidos. En efecto, como el reportero, el pastor de la IURD vestido con un sobrio traje asoma su figura detrás de la banca mostrando apenas la parte superior del cuerpo. Un recurso de la imagen destinado a perpetuar la diferencia corporal entre el "arriba espiritual" y el "abajo material" que, como señalara Bajtin (1988), lejos de ser neutro pretende recrear diferencias alusivas a formas de legitimación de la verdad.

5.7. EL CULTO COMO RITUAL

De lo expuesto, bien podríamos afirmar que el espectáculo ritual, aún cuando transfigurado por nuevas tecnologías que potencian la efervescencia colectiva, refieren a un espacio propio otorgando al ritual espectáculo, su propia autonomía. Pero en virtud de estas formas dicotómicas que arrancan con la autonomía del arte moderno y anudan lo estético a un ideal de "belleza sublime" que consagra al intérprete por sobre el público, la situación colectiva queda restringida a la mera habilidad del intérprete haciendo a un lado el ritual colectivo. De ahí el término de "público receptor" cuya operatividad queda sujeta a la maestría de aquél y se revela impermeable respecto a relaciones colectivas asumidas como espurias a la situación ritual. En contraste con este centramiento en el intérprete en detrimento de la situación colectiva, la antropología y, más concretamente, la etnomusicológica, aborda la música como forma de expresión de lo social, algo particularmente relevante en la cultura contemporánea donde la mixtura es la clave de comprensión. Rituales tan diversos como conciertos musicales o cultos

religiosos, cuyo carácter masivo se suma a diversas tradiciones culturales que van desde ritmos afro americanos hasta ritmos cristianizados en la oratoria sacra del gospel, popularizados en el blues, apropiados por la juventud blanca norteamericana de los años cincuenta, mezclados en la década siguiente con las versiones modernizadas de la música pop inglesa y cien veces revueltos desde entonces con tradiciones musicales y étnicas dispares, son hoy la constante. Y que no necesariamente pueden ser identificadas a la forma en que el "sentido común sociológico" ha trazado supuestas correspondencias entre estilos y cohortes de edad, minorías étnicas y clases sociales o bien subrayado las condiciones de producción, distribución y consumo de bienes culturales en la sociedad de masas como mero efecto del mercado.

En esta óptica, el "espectáculo colectivo" –ya sea un concierto de rock o una campaña evangélica en un estadio- la música y el uso del cuerpo supone una retórica y mitología que desde el uso figurativo del lenguaje replica tanto en el "público" como en la "autenticidad de las estrellas". Tales categorías apuntan al uso tradicional de la música como medio ritual de coordinar los movimientos y comportamientos, algo que los antropólogos han venido tematizando como "eficacia simbólica" o "eficacia ritual". Y que refiere a la capacidad de los símbolos para vehiculizar, a través de su manipulación pautada y repetitiva, el estado de las cosas y las personas. Baste recordar la teoría "visceral" de Radcliffe-Brown acerca del efecto de la danza y la música y sobre la cual, Tambiah señala que tal abordaje recuerda que el rasgo esencial de toda danza es el hecho de "ser rítmica" permitiendo que las personas coincidan en las mismas acciones y las realicen como un solo cuerpo. Como en la danza, todo ritual supone que el ritmo marcado produce en aquéllos sometidos a su influencia una compulsión, que los impele a plegarse a él y a permitir que dirija y regule los movimientos de su

cuerpo y espíritu hacia el colectivo provoca en los presentes el placer del autoabandono (Tambiah, 1985).

Desde estos ejes interpretativos, por tanto, el ritual neopentecostal puede describirse como una experiencia de "espontaneidad inducida" que es verbalizada por los actores con frases del tipo "me bajó el espíritu", "en ese culto se movía mucho el espíritu", etc. Y que aún cuando replican en la experiencia colectiva, suponen una relación inequívoca y diagramada entre audiencia y pastor. En pocas situaciones como en un culto neopentecostal, se hace tan literal la idea de que el placer del culto consiste en el "placer de rendirse" lo que supone la unidad entre la fusión de lo individual en lo colectivo mediante la performance exitosa del "intérprete / pastor". De ahí que el culto suponga un proceso de "comunicación crítica" dado que depende de un juicio evaluativo en la que el género estético supone tanto la capacidad de mediar con el gusto sonoro y estilo visual de la presencia estelar del pastor, como la capacidad de todos para poner en acto un determinado género narrativo que Bauman sintetiza bajo la idea de "*teoría de la ejecución consistente*" (Bauman, 1992: 41).

En ese acto, lo verbal se vuelve periférico a la experiencia, y la participación (el aplauso, la danza, el acompañamiento rítmico y el éxtasis comunitario), toma la delantera. De ahí también, que la individualidad de los pastores - intérpretes, marquen las pautas de acción a los efectos de lograr la eficacia simbólica del ritual. El pastor, su gestualidad, la música y los coros que lo acompañan junto con la iluminación y el manejo del escenario, constituyen una mediación necesaria para poner en acción a los participantes y mostrarlos reflexivamente como "protagonistas" del evento.

En ello, *el uso del espacio* – que obedece a los criterios de proximidad y distancia entre escenario/público, el llenado de espacios y la

libertad de movilidad personal, ya en forma de anfiteatro en forma de semicírculos, presupone un acercamiento e intercambio entre público y pastores. En sintonía, la movilidad personal -que refiere a la libertad de los participantes para elegir dónde colocarse o desplazarse durante el culto- presupone un reparto de roles de participación en función de la mayor o menor proximidad espacial al escenario y donde la pérdida del espacio personal en función de la dimensión colectiva del culto apunta a la creación del clímax deseado. Tampoco la indumentaria es aleatoria. El criterio de uso de determinados tipos de ropa, refiere a la necesidad de vestir, caminar y expresarse mediante un cúmulo de códigos que hacen al ideal de "cristiano" promovido por los pastores y la identificación -en el doble sentido de ser socialmente identificado por los demás y de verse personalmente identificado en una figura de referencia-, juega un rol central en la peculiaridad de los cultos del MOAP.

En efecto, la vestimenta constituye una apropiación personal del sistema de convenciones colectivas donde la relación entre intérprete / pastor y público / creyente, se torna mas que contundente. Aún cuando ésta varía según la ocasión: cultos cotidianos en el templo, convocatorias especiales según fechas o eventos críticos o campañas colectivas realizadas en estadios multitudinarios en forma conjunta con el movimiento evangélico y de las condiciones etarias (dado que no es lo mismo la vestimenta juvenil cuyo uso extendido del blue jeans, botas o zapatillas, prendas de cuero no difiere en demasía de los grupos de jóvenes urbanos) algunos símbolos específicos muestran un recorte contundente respecto del MOAP y el resto de las iglesias evangélicas. Tales diferencias, muestran una notable tendencia a "vestir como el pastor y la pastora": en los hombres el uso de trajes negros y camisas brillosas combinadas siempre con accesorios llamativos, siguen el estereotipo de Héctor y es sistemáticamente puesto en juego en la consecución del liderazgo por parte de sus allegados. De igual modo, las mujeres –

siguiendo la idea de que "estar bien por fuera constituye un referente del estar bien espiritual- se destacan por el uso excesivo de cosméticos y ropa llamativa que rememora la vestimenta de la pastora Irma, diferenciando el "estilo carismático de la iglesia, a otras formas de validación de legitimidad carismática como la IURD.

Como señalamos, el proceso de identificación en iglesias como la IURD, replica en géneros discursivos cercanos a "los noticieros" donde el pastor –tarima mediante- instruye a un público sobre la veracidad de los acontecimientos que luego son mostrados a un público pasivo. Con trajes impecables, la doctrina es primeramente expuesta por el pastor para luego –cámara mediante- mostrar "la escena tal como es realmente". Esta pretensión de verdad encaja pues con la discursiva de los medios de comunicación de masas y mas específicamente el formato del noticiero donde la verdad es presentada como algo incuestionable y reafirmada mediante el uso de la cámara.

Por el contrario, el culto neopentecostal del MOAP e incluso los cortos televisivos y videos del MOAP giran sobre otros géneros literarios y artísticos populares cuyo objetivo no busca tanto legitimar una verdad como desenmascararla. De ahí que la trama de los pastores de la IURD aluda a la figura seria del periodista que, como en la obra de Rabelais, mostrando solo la parte superior del cuerpo, intenta reclamar para sí la verdad (Bajtín, 1988)⁶⁴.

⁶⁴ Bajtín muestra la relación entre la estética grotesca y la performance corporal dado que analiza como las imágenes cósmicas y carnales están mezcladas con los acontecimientos políticos e históricos en procesos de crisis social. En una especie de carnavalización del lenguaje que libera de la seriedad hostil y unilateralidad de las concepciones oficiales sobre la vida y la política y que se revelan como conspiradores de la verdad sagrada. Retomando a Rabelais a los fines de mostrar las taxonomías del orden medieval en plena decadencia y cómo estas son reinterpretadas a la luz del realismo grotesco, señala que el principio artístico del realismo grotesco es que todas las cosas sagradas y elevadas son reinterpretadas en el plano material y corporal. En ellas, los "movimientos hacia abajo" son reinterpretados por Rabelais desde una nueva perspectiva en la que lo inferior material y corporal se vuelve una "característica de

Sin embargo, el uso de estos elementos no parece estar destinado únicamente al juego de la interacción, sino al de una anónima construcción del "ambiente" apoyada por el sentido mismo del espectáculo. En efecto, ligado a la vestimenta, la gestualidad y el movimiento, el ambiente constituye el complemento de la puesta en escena donde la funcionalidad, la identificación y la provocación del ropaje son parte del entramado de recursos puestos en juego para transformar la performance religiosa en un verdadero espectáculo. En el, la figura del pastor constituye el centro del foco, de demanda de atención, responsable de un "gesto de participación colectivo" cuyo objetivo es producir un efecto de simultaneidad con los presentes. En ese contexto, la música

todas la formas de alegría popular y del realismo grotesco" (Bajtin 1988:334). Este intento de inversión de dos órdenes –lo alto asociado a la jerarquía en decadencia y lo bajo asociado a lo popular– constituye una verdadera parodia de las principales doctrinas cristianas que asociaba lo "bajo", material y corporal a lo productivo: dar a luz y por tanto asegurar a la *inmortalidad histórica relativa al género humano*" (Bajtin 1988:341) y por tanto todos los aspectos relativos a la doctrina de los misterios cristianos por medio de una mezcla de alusiones a los textos evangélicos y por imágenes de lo bajo, material y corporal donde acontecimientos como la resurrección, visiones y curaciones son tratadas con espíritu carnavalesco a los fines de (des)exorcizar el miedo y someterlo al cómico ferial y la cotidianidad del hombre común. En esa inversión donde el cuerpo registra las claves de la historia, la imaginaria del infierno, el purgatorio y el paraíso son sometidos a juicio a lo largo de toda la Edad Media y sobre fines de ésta, se convierte en un tema crucial que convoca sectores oficiales y populares siendo esta último el que –risa y alusiones carnavalescas mediante– vencería la "seriedad" de una época cuya asociación a lo "alto" no era mas que el símbolo acabado de su identificación con la condición sagrada y recurso de legitimación del poder en su asociación a la verdad. En contrapartida, la versión popular del infierno –concebido como muerte temeraria– pasará a condensar la idea de una "nueva vida", el nacimiento de un "nuevo porvenir" que tienen en la tierra y el pueblo y por tanto en el "abajo corporal", el símbolo mas fecundo del cristianismo: fuente de vida maternal y resurrección a través de la inversión de los dos órdenes. Según Bajtin, es por eso que todas la imágenes de Rabelais están impregnadas del movimiento hacia lo bajo dado que las figuras cómicas populares descienden con gusto a los infiernos ya que, en lo "alto", el mundo jerárquico de la Edad Media se desplomaba junto con sus movimientos ascendentes y descendentes. Durante el Renacimiento, el infierno se va llenando cada vez más de reyes, papas, eclesiásticos y hombres de estado. Todo lo que es condenado, denegado, destinado a la desaparición se reúne en el infierno (Bajtin 1988) y que en las palabras de Rabelais se expresaría como "*Busca la tierra y el tiempo real no ya en lo alto sino en lo bajo*" (Rabelais en Bajtin 1988:364). La imagen de la muerte, ahora está exenta de todo matiz trágico y espantoso, se vuelve indispensable en la "renovación del pueblo" entendido como "nuevo nacimiento".

se oye con el cuerpo: saltar, bailar, corear, aplaudir, levantar los brazos, no son gestos individualizados sino parte de una coreografía que involucra igualmente a unos y otros de los presentes. Mediante una serie de recursos expresivos suelen forzar al máximo los canales de recepción del auditorio propiciando la sobre estimulación, y explorando -en forma simultánea- diversas vías sensoriales a través del uso dirigido de luces, color, sonido y movimiento produciendo una especie de (des)realización de la percepción.

Lo importante al hacer converger estos recursos heterogéneos es producir en el receptor una experiencia a la vez integrada e intensa, que permita experimentar el éxtasis colectivo en tanto signo de la presencia del Espíritu Santo. De ahí que la escena del culto entendida como espectáculo ponga en juego diferentes categorías de experiencia. Como en los megaconciertos, la participación apunta simultáneamente a un comportamiento colectivo y a una experiencia individual, usos congruentes a la adjetivación que destaca a algunos sujetos sobre otros en su capacidad de liderar al público y donde, el horizonte utópico de la entrega es cultivado siguiendo el canon de la consagración mitológica de las "grandes estrellas"⁶⁵ que -así se trate de artistas del pop, el jazz

⁶⁵ Uno de los fenómenos sociales de la década del 90` en estrecha relación con el proceso de construcción de las identidades populares de nuestro país es el fenómeno de los ídolos de la música popular y los procesos de sacralización. Ritmos como la bailanta, la música tropical y la cumbia villera, llegaron desde distintas regiones del interior del país fusionándose en los centros urbanos como una forma de recuperar el espacio de las fiestas. La "movida tropical" incluye ritmos que van desde la cumbia melódica hasta el cuarteto cordobés. Las letras suelen ser explícitas, pícaras y provocativas. Durante los últimos años, este género amplio y de contornos sinuosos, acumuló ventas de discos superiores a los cinco millones de unidades y permaneció como un territorio inexpugnable para las grandes compañías discográficas. Desde una posición marginal, fueron logrando aceptación, primero en las discotecas y después en las emisoras de FM masivas, convirtiéndose poco a poco en el género musical de mayor difusión. Uno de los ejemplos más evidentes del fenómeno de expansión y sacralización de este tipo de música y de sus respectivos intérpretes, es el "culto" a los cantantes fallecidos y su consagración como "santos populares" que tienen en los recientemente fallecidos, Gilda y Rodrigo, a sus más destacados referentes. Estos ocupan parte de ese panteón, cifrando una relación particular con su "público" que replica en una historia comparti-

o la salsa- son presentadas a las multitudes por los medios dando un claro referente de lo que es un "antes" y un "después" del concierto.

En el desarrollo de los cultos como así también de eventos realizados en estadios como el Luna Park, los roles y tiempos de la interacción son parte integral para el buen desarrollo del espectáculo y la obtención del clímax deseado. En ello, los intérpretes pastores juegan con la idea de prolongar al máximo el entusiasmo participativo de los presentes, incitando a un "diálogo" donde el pastor propone ciertas claves que utilizan tanto la palabra como el sonido, de manera tal que una y otros permitan poner en acción la respuesta de los presentes como si fuera parte de su propia interpretación. Se trata sin más, de una mimesis, donde el pastor interpreta al público al tiempo que es interpretado por éste.

Al tratar al cuerpo como signo, la estilización del movimiento supone una especie de compromiso entre la espontaneidad con que es concebida la vivencia inmediata, corporal e individual y la necesidad práctica de aunar su manifestación en un resultado colectivo. De este modo, si la mimesis opera uno de los sentidos posibles de la identificación (el de verse uno mismo como intérprete), la ostensión y la estilización de gestos trabajan sobre el otro (el de ser visto e identificado como tal).

La apariencia dialógica de la relación pastor / creyentes, sin embargo, no debe ocultar el hecho que es el pastor quien construye su interlocutor. Su éxito estará en ser capaz de poner a los presentes en

da y hasta reiterada. En efecto, ambos murieron en accidentes de tránsito a una joven edad dando posteriormente lugar a la sacralización de sus figuras, particularmente en la creación espontánea de santuarios en el preciso lugar donde murieron, un proceso bastante común a los procesos de santificación popular donde el culto a los santos deriva de la tradición ligada a los cultos funerarios (Martins de Freitas, 2003).

condiciones de verse y oírse a sí mismos; dicho de otra manera, de que éstos aparezcan como un interlocutor único, colectivo y en diálogo con la escena. Por ello, la definición del rol de los pastores / artistas es doble. Por un lado, tiene un valor ínter textual que remite a un gusto y experiencia estética que el pastor está finalmente obligado a satisfacer. Por otro lado, el pastor / intérprete es o ha de ser parte en un diálogo con el público; un mediador de algo que está ocurriendo en la arena de forma simultánea al despliegue de su texto.

Como en todo espectáculo, la puesta en escena de un culto neopentecostal supone criterios evaluativos por parte de los presentes. En ellos, la entrega del pastor al público es parte de ese trato, por el hecho capital de que la asistencia a un culto supone una relación directa que –como en el teatro- obliga al actor a un compromiso cara a cara con el público. Es por eso que el valor de la presencia difícilmente pueda interpretarse desde una estética mediatiza al margen de las relaciones sociales y las acciones puestas en juego en el desarrollo del evento festivo donde los presentes no juzgan con un criterio contemplativo sino participativo y cuyo “éxito” dependerá del nivel de identificación entre unos y otros.

Es evidente la importancia de la dimensión estética e ínter textual en la configuración del culto / espectáculo y más estrictamente, de su dimensión ritual en tanto formador de colectivos de identificación donde el intérprete pastor cifra su éxito tanto en su capacidad de interlocución como en su capacidad para desdibujarse del centro de la escena permitiendo cederse al público, incluso corporalmente, a los fines de la experiencia colectiva. Tales modos, a su vez, refieren fundamentalmente a un sistema de oposiciones estéticas cuyo significado sólo es perceptible en el contexto del campo estético –la legitimación de un concepto estético que sigue el modelo del estado nación católica- en el cual se hallan inmersos los evangélicos y cuyo carácter definitorio no

obedece meramente a condiciones sociales de privación o ideologías programáticas, sino mas bien a un sentimiento de identidad especular desde el cual se recorta la performance carismática evangélica de pastores como Giménez. Tales prácticas van desde consideraciones acerca del valor de la danza en el sentimiento y la experiencia religiosa hasta la vestimenta, desde un uso determinado del cuerpo hasta formas de reciprocidad entre lo material y lo espiritual, desde la relación con el pastor / intérprete hasta el imaginario escenográfico y el género narrativo al que aluden, dan forma a la memoria y organizan el sentido colectivo del ritual.

6. CONCLUSIONES

El primer capítulo aborda los puntos de partida teórico metodológicos, subdividiéndose en tres tópicos que constituyen nudos problemáticos claves en nuestra investigación. Desde el punto de vista teórico, los dos primeros tratan respectivamente sobre la relación entre modernidad y proceso de secularización y la vinculación entre globalización y lo que se ha dado en llamar el "resurgimiento" de lo religioso. En ambos recorridos analíticos, el islamismo es utilizado como un caso testigo que – a manera especular – nos permite pensar de qué manera conceptos como globalización, transnacionalización y localización son pensados en el contexto de nuevos procesos político-sociales. Este recorrido permite cuestionar la universalidad y uniformidad del proceso de secularización tal como ha sido planteada por los enfoques clásicos de la sociología sustentando que los movimientos sociorreligiosos deben ser abordados como formas contemporáneas de expresión de identidades sociales.

En forma paralela y en base a una puesta a punto del lugar de los movimientos mesiánicos y milenaristas a lo largo de la historia occidental y etnográfica, retomamos los aportes de la etnología y de la historia en relación con los movimientos religiosos. Entendidos como utopías concretas que surgen en momentos de crisis social como producto de la disyunción entre medios y expectativas socialmente establecidas, sostenemos que los movimientos sociorreligiosos, lejos de ser un "síntoma de patología social" o respuestas irracionales centradas en el regreso a la tradición, constituyen formas contemporáneas de expresión identitaria que invierten sobre la identidad étnica o cultural como marcador de diversidad.

Un tercer tópico aborda más puntualmente los problemas teóricos metodológicos vinculados directamente a nuestro trabajo de campo y

cómo estos influyen a lo largo del proceso de investigación. Este se subdivide en tres puntos denominados respectivamente primera, segunda y tercera confesión que intentan analizar críticamente nuestra experiencia de campo y los efectos que el discurso racionalista de la antropología frente a lo sagrado tienen en la exploración de campo y su interpretación analítica. Las tres confesiones ponen sobre el tapete la manera en que premoniciones, sueños y presunciones actúan ya de manera consciente ya inconscientemente en el proceso de investigación y que son sistemáticamente negadas por la lógica racional y científica que guía el trabajo de campo y las limitaciones de los enfoques analíticos en el abordaje de lo sagrado. Este "ejercicio" revela la tendencia a subsumir la lógica de la creencia a la lógica racional que impregna el pensamiento científico. De ahí que la tendencia a reducir los fenómenos religiosos a principios que busquen su inteligibilidad en términos lógicos racionales supone, en principio, una traducción desde un tipo de discurso a otro, traducción que acerca la práctica etnográfica a la práctica misionera en la medida que tanto una como la otra producen una especie de "achatamiento" del mundo al registrar solo aquellas prácticas y creencias susceptibles de ser reducidas a la lógica racional y, por contrapartida, sacrificando aspectos centrales a las creencias y prácticas "nativas" que no se prestan a la reducción por parte del interlocutor.

Entendemos que este enfoque, se alinea a lo que Conklin y Graham (1997) en su intento de explicar las relaciones entre occidente los Otros, han denominado "campo de negociación". Tal concepto supone que el campo como toda arena de construcción de sentido, constituye un espacio pragmático que conlleva procesos creativos de confrontación, avenencia e innovación a partir de los cuales ambos interlocutores –el nativo y el etnógrafo- desarrollan sistemas de comunicación e intercambio destinados a lograr sus propios objetivos. Este carácter

pragmático, lleva a forjar afirmaciones sobre el Otro que constituyen representaciones estratégicas culturalmente distorsionadas, ardidés persuasivos que buscan tergiversar tanto los valores como las prácticas del Otro. Así, aún cuando se trata de espacios mutuamente construidos cuya explicación no se agota en la retórica de la dominación / resistencia actualizan relaciones asimétricas de larga data que se sustentan en una doble moral que solo reconoce las Diferencias al costo de ecualizarlas para volverlas asequibles a nuestra mirada. Se trata de lo que Marc Augé (1993) denomina "malentendidos" estratégicos en tanto traducciones tergiversadas que promueven una omisión selectiva de aquellas prácticas y representaciones del Otro que puedan atentar nuestros objetivos.

El segundo capítulo refiere al contexto de surgimiento y expansión del pentecostalismo. Básicamente se divide en tres puntos que retoman: el vínculo entre religión y conformación del Estado Nación en Argentina, la expansión del evangelismo protestante en América Latina, la relación entre éste con el peronismo y el crecimiento de las vertientes carismáticas pentecostales a lo largo de las últimas dos décadas. Este recorrido, lejos de pretender un análisis histórico exhaustivo, se centra en aspectos significativos sobre el contexto de auge del pentecostalismo y su vínculo con el estado nacional así como también con otras vertientes del cristianismo que aportan elementos analíticos sustantivos para entender los vínculos del evangelismo carismático con nuestra historia política y cultural.

En ello, las relaciones con la iglesia católica constituyen un eje central para explicar la peculiaridad de la conformación del estado nación en el país, así como la relación entre este y las poblaciones nativas en los procesos de formación de los estados nación latinoamericanos. Si, como han sostenido Jean & John Commaroff (1991: 218) las traducciones son componentes claves de la "colonización del lenguaje"

asociada a la tarea misional, es porque éstas constituyen una forma de apropiación simbólica que, como señalaran Augé y Segato, está destinada a violentar los usos y costumbres de los Otros. De ahí que el rol hegemónico del catolicismo -centrado en la idea de que un único dios es creador y señor del universo— se basara en la ecuación "evangelizar, educar y civilizar", procesos que pertenecen a una misma lógica y convergen hacia una misma meta (Siffredi, 2001). La confianza en las virtudes ciudadanas del cristianismo y, fundamentalmente, la confianza en su papel de educadora / civilizadora para llevar adelante el proyecto nacional recreo un cuerpo social cuya estigmatización lo hizo tan interno como ajeno a los estándares de ciudadanía proyectados desde el estado nación y que tuvieron un correlato jurídico que marcó a fuego la historia política y religiosa de la Argentina.

Por ello, religión y política lejos de ser compartimentos estancos, suponen imbricaciones cuya complejidad nos permite explicar las relaciones entre peronismo -en tanto movimiento popular de masas más significativo de nuestra historia social- y la emergencia del pentecostalismo. Entendido como movimiento político cuya capacidad de alocución se centraría en la destreza y pragmatismo de su dirigente para otorgar un nuevo sentido al cristianismo despojándolo de la doctrina social de la iglesia católica y, al mismo tiempo, colocar al justicialismo como síntesis del ideal cristiano, el peronismo se revelaría más por su capacidad de vehiculizar nuevos sentidos sociales que como una verdadera "ruptura" con el pasado (Plotkin, 1991). De ahí que la eclosión de los primeros sanadores de masas (como la campaña de Tommy Hicks en 1945) en el ámbito urbano, la extensión del pentecostalismo en las comunidades étnicas del país, la introducción -mediante gestiones del ministro de bienestar social, el "brujo" López Rega, con el pai-de-santo Wilson (Oro, 1997)- de las religiones afro durante el período, la reunión de espiritistas y católicos en el Luna Park durante su gobierno y la devo-

lución de la personería jurídica a la San Basilio, vinieran a abonar un nuevo vínculo entre religión y política, donde la alusión al justicialismo arrebataría la hegemonía histórica del catolicismo y convergiera en la discursiva de la cristiandad.

Tales hechos, indican que analíticamente el vínculo entre el liderazgo peronista y el liderazgo pentecostal fueran posteriormente "digeridos" por la interpretación intelectual local como "formas patológicas" (Plotkin, 1991), anacrónicas a la historia y como "ruptura" con la tradición política y religiosa del país (Mariano, 1999) cuando en realidad formaban parte del repertorio histórico cultural local.

De ahí que el peronismo y el pentecostalismo confluyan en su abrevamiento en lo popular en tanto colectivo de evocación amplio y difuso asentado sobre un imaginario que –como en las zagas heróicas– anuncia la certeza de que las ansias de promoción social y del éxito personal, vendrán de la mano de un "líder – salvador". En su figura, por tanto, se condensa un ideario cultural que apunta a legitimar a los líderes carismáticos como personajes donde la posesión de cualidades especiales los faculta para la conducción de cambios sociales. Un ideario que hunde sus raíces en una trama narrativa donde historias de héroes avezados que surgidos de la nada, contra viento y marea, despliegan "una verdad" para constituirse en vehículos de justicia, perfilándose en el imaginario popular como verdaderos redentores de la sociedad. En ello, el uso de los medios masivos de comunicación tampoco es aleatorio. Si el gobierno de Perón fue el primero en utilizar los medios de comunicación como propaganda política, tal uso reveló –a través de una prolifera industria cinematográfica– los ejes sobre los que se consolidaría la legitimidad discursiva. Como en el pentecostalismo carismático, la industria filmica del período, pivotea en torno a dicotomías entre un pasado de desdicha y un presente virtuoso que bajo la lógica del "cristianismo práctico justicialista" –como Perón lo denominaba– colocaba en

el "pueblo" –otrora equiparado a la "barbarie"- las virtudes ciudadanas y a los Otros –ahora identificados con el extranjero- en el rol de conspirados de la historia.

El tercer capítulo se centra en la constitución actual del campo protestante en la Argentina, particularmente en la manera en que las instituciones protestantes de corte histórico y los líderes pentecostales construyen su pertenencia religiosa. Ambos son abordados en dos títulos alegóricos donde los primeros aluden a la vertiente evangélica y particularmente, al pastor Giménez como la "oveja negra" de la familia evangélica mientras que los últimos entienden a los primeros como "carcamales de la fe", incapaces de comprender su propia forma de relación con lo sagrado. Tales juegos identitarios, marcan que aún cuando a lo largo de la década de los 90 la emergencia del movimiento evangélico en torno a la Ley de Cultos mostraría la emergencia de un nuevo sentido de ser cristiano vinculado a la participación y el compromiso social, la dinámica faccionalista del evangelismo carismático socavaría la unidad del movimiento bajo la sombra de *leaders* centrados en la autonomía personal. Lógica faccional que otorga tanto la clave para el crecimiento del evangelismo carismático como la limitación a la creación de arenas políticas comunes en un campo religioso cuya diversidad doctrinaria y práctica es más que amplia.

Estos cruzamientos, son a su vez, producto de condiciones socio-culturales que en la década de los '90 hicieron de los "pastores electrónicos" un nicho emblemático del estigma de los medios. De ahí que el cuarto capítulo, centrado en la construcción mediática del "problema de las sectas" se centre en la forma que los medios de comunicación construyen las noticias abonando e intensificando estereotipos socialmente construidos que ya en forma deliberada, ya en forma tácita aluden a un modelo de religiosidad centrado en el catolicismo. El análisis se centra en (de)construir tres argumentos clave que gravitan sobre la

iglesia y los pentecostales, a saber: la idea de que Giménez es un "manipulador de masas", la idea de los evangélicos como "secta" y la idea de que éstas realizan un "lavado de cerebro" en el que las personas son meros títeres de su destino.

Un último tópico retoma el conflicto matrimonial entre Héctor e Irma tal como fue asumido por los medios para contraponerlo a un análisis centrado en la dinámica del carisma. Desde este último eje analítico, el quinto capítulo analiza las peculiaridades de los liderazgos carismáticos desde los conflictos por el poder que se suscitan al interior de la iglesia promoviendo la competencia entre líderes. Para ello, un primer punto -"Notas sobre el liderazgo carismático"- se centra en la dinámica de organización pentecostal a la luz de los estudios provenientes de la antropología política sobre los sistemas de "grandes hombres" en las sociedades descentralizadas. Esta introducción --que remite a antecedentes teóricos y empíricos de la antropología--nos permite introducirnos en un segundo punto que, retomando la arenga de Giménez hacia pastores que habían intentado mostrar "por demás" su autonomía, oportunamente le señalara "para ser cacique te falta aprender a ser buen indio". El sugerente lema, muestra la tensión inherente que atraviesa la estructura de poder y liderazgo pentecostal, atrapado entre fuerzas centrípetas y centrífugas que dinamizan al liderazgo religioso.

El quinto y último capítulo, "Identidad religiosa" se divide en siete ítems. Partiendo del ideario de creencias condensado en el aserto "Jesucristo Sana, Salva, Prospera y vuelve como Rey" analiza el vínculo entre éstas y las prácticas religiosas. Retomando la dinámica de los cultos, los procesos de conversión religiosa que conllevan cambios sustantivos en la personalidad potenciando la autonomía y decisión de las personas, las alusiones a la idea de transformación interior como parte de una transformación exterior se ensamblan a consideraciones estético políticas que hunden sus raíces en la cultura popular.

En efecto, la creencia de que la "transformación espiritual" es parte de una "transformación corporal" bien puede entenderse desde esa lógica carnavalesca de la cultura popular de la Edad Media que buscaba parodiar la "alta cultura" (y por tanto a la iglesia) a través de la oposición burlesca entre el "abajo material y corporal" y el "arriba espiritual y racional". En esa lógica de inversión de los dos órdenes, el realismo grotesco invierte el espacio de la lógica sagrada identificándola con los "movimientos hacia abajo". Asociado ahora a lo popular lo "bajo" se revela como el espacio donde se consagra el "ideal cristiano" reinterpretado como búsqueda en la tierra de la "renovación del pueblo" y entendido como "nuevo nacimiento" (Bajtín, 1988).

De ahí que los cultos –cuya estructuración como dijeron Small y Cruces- subvierten el principio de intérprete / espectador inherente a la tradición de la "música culta" y el "arte consagrado" del occidente cristiano, celebren el ritual en tanto espacio de consumación de lo sagrado pero también como forma festiva de celebración popular. Reinterpretadas a la luz de la tradición local, los cultos hacen eco en una variedad de géneros narrativos que, aunados a la cultura mediática y las técnicas hollywoodenses, actualizan escenificaciones mágico-religiosas centradas en géneros populares.

De ahí que el varieté –a través de la puesta en escena de una multiplicidad de números consecutivos- pueda homologarse a la estructuración de los cultos de la iglesia. En ellos, la convocatoria articulada en torno al ritmo de "pastores intérpretes" que cambian de vestuario y/o escena entre uno y otro se suma a una interpretación que mediante el recurso al binomio "mago-ayudanta" actualiza tanto el poder del primero como la sujeción de la segunda al "pueblo". Historias que –ya como género narrativo, ya como ritual, ya como espectáculo- nos muestran, una vez más, que las iglesias carismáticas pentecostales son

tributarias de una cultura política y social, en nada ajena a nuestra historia.

De ahí también que la liberalización de los estereotipados usos y costumbres de la santidad por parte del pentecostalismo carismático se niegue a glorificar –como en el cristianismo tradicional– el sufrimiento, enaltezcan el bienestar y la vida próspera, destierren el valor redentor de la pobreza y se desentiendan de una ética cristiana centrada en la culpa. Una especie de "atentado al pudor" mediante el cual, las valoraciones estéticas se entraman a los acontecimientos históricos para recordarnos que, como dijo Oscar Wilde, en determinadas épocas juzgar por las apariencias bien puede ser la clave para desandar los caminos de la mistificación política.

BIBLIOGRAFIA

- Auge, M 1993 **El genio del paganismo**. Barcelona, Muchnick.
- Aberle, D. 1963. A note on relative deprivation theory as applied to millenarian and other cult movements. Traducción al español: **Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales**. España.
- Alberdi, Juan Bautista 1853 **Bases y puntos de partida para la construcción de la república**. Biblos. Buenos Aires.
- Anderson, B. 1990 **Imagined Communities: Reflections on the Origen and Spread of Nationalism**. Verso, London.
- Appadurai, A. 1990 Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. **Public Studies**, 2(2):1-24.
- Auge, M. **El genio del paganismo**. Muchnik (eds.), Barcelona, España, 1993
- Avila, Y. 1989. **Señales de Su Venida**. Edit. Cristo Viene, Puerto Rico.
- Baamonde, J M 1993 La Realidad del fenómeno sectario en Argentina. En: **Sectas del Nuevo Milenio**. www.sectas.org.ar
- Bajtín, 1988 **La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento**. Capítulo 6: Lo inferior material y corporal en la obra de Rabelais. Envres, Pléyade, vol. V.
- Barabas, A. M. 1981 Los líderes carismáticos: notas sobre la intelectualidad india en la historia de América Latina. **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**, Universidad Nacional Autónoma de México, N. 103, 1981.
- Barabas, A. 1991 Movimientos Socioreligiosos y Ciencias Sociales. En: **Religiones Latinoamericanas**, N. 2, México.
- Barabas, A. 1992 La represión de la pluralidad. Los derechos indígenas en Oaxaca. En: Bartolomé y Barabas (comps) **La pluralidad en peligro**. Colecciones Religiones de México. INAH. México.
- Barnadas, J. 1990 La Iglesia católica en la Hispanoamérica colonial. En: **Historia de América Latina**, Leslie Bethell Eds. Vol. 2, Barcelona, Crítica - Cambridge University Press, pp. 185-204
- Barth, F. 1976. **Los grupos étnicos y sus fronteras**. Introducción. Fondo de Cultura Económica, México, 1976.
- Bartolomé, L. 1970. Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933. En: **Suplemento Antropológico**, Vol. VII N. 1 y 2, Asunción, Paraguay.
- Bastian, J. P. (comp.) 1990. **Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina**, Siglo XIX. México, FCE.
- Bastian, J. P. 1994. **Protestantismos y modernidad latinoamericana**. México, FCE.
- Bastian, J. P. 2000. Los nuevos partidos políticos confesionales y su relación con el estado en América Latina. Trabajo presentado al **Simposio Religión y Política**. Una relación de mutua implicación. VI Jornadas de Alternativas Religiosas en América Latina. Bogotá.

- Bauman, R. 1992 Performance. En R. Bauman, **Folklore, Cultural Performances and Popular entertainments**. A Communications-centered Handbook. New York, Oxford: Oxford University Press, pp. 41-49.
- Bayardo, R. & Spadafora, A. M. 2003 El Arte de vivir con Fe. Estetica y Performance en grupos neopentecostales. En: **Il Jornadas del CAIA**. FF y L, UBA.
- Beeman, W. 1993. The anthropology of theater and spectacle. En: **Annual Review of Anthropology**. Vol. 22.
- Block, E 1980 **El Principio Esperanza**. Ediciones Aguilar, Madrid.
- Bonfill Batalla, G. 1981. **Utopía y revolución. El pensamiento político de los indios en América Latina**. Nueva Imagen, México.
- Botana, N. 1977 **El orden conservador, la política argentina entre 1880 y 1916**. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Botana, N. 1984. **La tradición Republicana**. Buenos Aires. Editorial Sudamericana.
- Bourdieu, P. 1971 Génesis y estructura del campo religioso. En: **Revista Francesa de sociología**, 303:295-334, 1971.
- Briones, C. 1995. Hegemonía y construcción de la Nación. Algunos apuntes. En: **Papeles de trabajo**, Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico - Sociales, Buenos Aires, 33-48.
- Briones, C. et al 1996. Desinflando el Globo: otras caras de la globalización. En **Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología**. N. XX. Buenos Aires
- Caimari, L. M. 1992 "El lugar del catolicismo en el primer peronismo". En **Sociedad y Religión**. Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur. N° 9.
- Caimari, L. 1994 **Perón y la Iglesia Católica: Religión, estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)**. Buenos Aires: Ariel.
- Canclini, A. 1982 Génesis y significado de los primeros grupos protestantes en Buenos Aires. En: **Actas del VI Congreso Internacional de Historia de América**. Buenos Aires.
- Cardoso, E. 1981- 82 **Apuntes de historia cultural del Paraguay (segunda edición)**. Biblioteca de Estudios Paraguayos, Vol. XI, 1981 - 82.
- Carrozi, M. J. 2000 **Nueva Era y Terapias Alternativas: comstruyendo significadas en el discurso y en la interacción**. Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.
- Citro, S 2003 Cuerpos significantes. Una etnografía dialéctica de los toba takshik. **Tesis de Doctorado**, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Conklin, B y Graham, L 1997 The Shifting Middle Group: Amazonian Indians and the Eco Politics. **American Anthropologist**. (4): 695-710.
- Clastres, H. 1978 **Terra sem Mal. O profetismo tupí – guaraní**. Ediciones Brasiliense, Sao Paulo, Brasil.
- Clastres, P. 1978a. **La sociedad contra el Estado**. Caracas, Monte Avila, Caracas.
- Clastres, P. 1981b. **Investigaciones en Antropología Política**, Gedisa, Barcelona.

- Clifford, J. 1992 *Traveling Cultures*. **Cultural Studies**, Routledge, 96-116.
- Codere H. 1985 "El lado amable de la vida kwakkiuti: el potlach y el potlach-juego".
- Cohn, N. 1981. **En Pos del Milenio**. Alianza Editorial. Madrid. España.
- Constitución de la Nación Argentina, 1853.
- Constitución de la Nación Argentina. 1994.
- Cordeu, E. y Siffredi, A. 1971. **De la algarroba al algodón. Movimientos Milenaristas del Chaco Argentino**. Bs As. Juárez Eds.
- Cornell, S. 1988. The transformations of tribe: organization and self-concept in Native American ethnicities. En: **Ethnic and Racial Studies** 11(1): 27-47.
- Corten, A. 1997 The Grown of the Literature on Afro – American, Latin American and African Pentecostalism. En: **Journal of Contemporary Religion**, 12(3).
- Cruces, F. 1992 Con mucha marcha. Los conciertos pop rock como contexto de participación. **Revista Transcultural de Música**. N. 4.
- Debord, G 1999 **Comentarios a la sociedad de espectáculo**, Anagrama, Colección Argumentos, Barcelona.
- Derrida, J y Vattimo, G. 1997. **La religión. Seminario de Capri**. Colección IDEAS, Ediciones de La Flor, Buenos Aires.
- Droggers, A 1991 Visiones paradójicas de una religión paradójica. Modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile. En: **Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño**. B. Boudewijnse, A. Droggers & F. Kamsteeg (editores), DEI, San José de Costa Rica.
- Durkheim, E. 1982 **Las formas elementales de la vida religiosa**. Akal, Madrid.
- Dussel, 1974 **El dualismo en la antropología de la cristiandad**. Guadalupe, Buenos Aires.
- Enciclopedia Británica: **Desarrollo político y económico del Paraguay**. Vol. 17, páginas 307-311.
- Escotado, A 1994 **Las drogas: de los orígenes a la prohibición**. Alianza Editorial, Madrid.
- Fabian, J. 1983 **Time and the Other**. California University Press.
- Floria, C. 1980. El clima ideológico de la querrela escolar. En: Ferrari y Gallo (comps), **La Argentina del Ochenta al Centenario**. Buenos Aires.
- Forni, F 1992a Expresiones Religiosas No – católicas en el conurbano de Buenos Aires: del Monopolio al pluralismo. En "Religiones no tradicionales en el Gran Buenos Aires, Dossier, **Contrabando**. Buenos Aires.
- Forni, F. 1992b Emergencia de Nuevas Corrientes Religiosas o "Iglesias Alternativas" sobre fines de siglo. **Sociedad y Religión**, N° 9, Buenos Aires.
- Forni, F. 2003c "Iglesia visión de futuro" En "**Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires**" Forni, F., Malimacci, F., Cárdenas L. A. (compiladores) Editorial BIBLOS
- Freston, P. 1991. **Brasil: en busca de un proyecto evangélico corporativo**. Padilla 1991.

- Freston, P. 1993. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment. Tese de doutorado*, Universidade de Campinas.
- Frigerio, A. 1991 Nuevos movimientos religiosos y medios de comunicación: La imagen de la Umbanda Argentina. *Sociedad y Religión*, Nº 8, Buenos Aires.
- Frigerio, A. 1992 Pentecostalismo y Umbanda: Estética, drama y comunión en el Gran Buenos Aires. En: *Religiones No Tradicionales en el Gran Buenos Aires, Dossier, Contrabando*, 1992.
- Frigerio, A. 1993 *La invasión de las sectas: el debate sobre los NMR en los medios de comunicación en Argentina. Sociedad y Religión*. Número 10/11, Buenos Aires.
- Frigerio A. 1993 "La invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en la Argentina". En: *Sociedad y Religión*. Nº 10/11.
- Galliano, G y Spadafora, A. M. 1994a "Una visión antropológica de las minorías religiosas. La diversidad en el pentecostalismo". Trabajo presentado a la **IV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica**, Montevideo, Uruguay, abril.
- Galliano, G. 1994b Milenarismo pentecostal. Pobreza urbana e interacción social en el Gran Buenos Aires. En: Frigerio (comp.) **El Pentecostalismo en la Argentina**. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.
- Gallois, D. 2000 **Entrevista con Dominique Gallois**, Travesía do Navegante. Brasil.
- Garma Navarro, C. 1991. Interpretando la antropología interpretativa. En: **Alteridades**, Año 1 número 1. México.
- Geertz, C. 1983. From the native's point of view. En: Clifford Geertz, **Local Knowledge. Futher in Interpretative Anthropology**. Basic Books, New York.
- Geertz, C. 1994. **Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia**. Ediciones Paidós, Buenos Aires. Argentina.
- Gellner, E 1981 **La sociedad musulmana**. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- Gellner, E. 1990. **Naciones y Nacionalismos**. Gedisa. España.
- Gellner, E. 1993. **Cultura, Identidad y Política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales**. Ediciones Gedisa., Barcelona, España.
- Gellner, E. 1994. **Posmodernismo, Razón y Religión**. Ediciones Paidós, Barcelona, España.
- Godelier, M. 1982. **La producción de los grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea**. Madrid, Akal.
- Goffman, E. 1981. **La presentación de la persona en la vida cotidiana**. Amorrortu Eds. Buenos Aires.
- Greca, A 1941 **Tragedia Espiritual de los argentinos que hoy tienen 20 años**, Conferencia pronunciada en el Paraninfo de la Universidad Nacional del Litoral con motivo de la solemne inauguración de los cursos de 1941.
- Greca, A. 1922 **El último malón**. Universidad Nacional del Litoral.

- Grubb W. B. 1993 **Un pueblo desconocido en tierra desconocida**, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. XIX, 1993 (primera edición inglesa 1922).
- Guigou, N. L. 2003 **La nación laica: religión civil y mito-praxis en el Uruguay**. Montevideo: Ediciones La Gotera.
- Gutierrez Chong, N. 1990. En el Siglo XVIII: Memoria indígena en el nacionalismo precursor de México y Perú. En: **Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe. Nacionalismo en América Latina.**, V. 1, N. 2.
- Hannerz, U. 1989 Culture Between Center and Peripheries in the Global Ecumene. **Ethos** 54 (III-IV): 216.
- Hidalgo, C. y Tamango, I. (comps.) 1992. **Etnicidad e identidad**. Prólogo. Los fundamentos de las Ciencias del Hombre, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Hobsbawm, E 1968 **Rebeldes primitivos**. Ariel, Barcelona.
- Huntington, S. 1997. **El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial**. Ediciones Paídos "Estado y Sociedad", Buenos Aires, Argentina.
- Imaz, E. 1941 **Utopías del Renacimiento: Moro – Campanella – Bacon**. Fondo de Cultura Económica, México.
- Jackson, J 1995 "Culture, genuine and spurious: the politics of Indianness in the Vaupés, Colombia". **American Ethnologist**, 22 (1): 3-27.
- Johson & Earle 1987 Indian Fishermen in the Northwest Coast. En: **The Evolution of Human Societies. From Foraging Group to Agrarian State**. Stanford: Stanford University Press, pp: 161-172.
- Kesterman, F. **Morir por Palestina**. Editorial Txalaparta, Navarra, España.
- Kidd, S. W. 1994. Los indígenas Enxet: Condiciones laborales. Centro de documentación y estudios, **Documentos de Trabajo**, N. 44, Asunción del Paraguay.
- La Familia-Hermandad Cristiana De Comunidades Misioneras Independientes. 1994. "Quiénes son, qué creen, qué dicen los catedráticos". **Serie de declaraciones sobre los orígenes, creencias y modos de vida de un nuevo movimiento religioso**. Mimeo.
- Lalive D' Espinay, C. 1968. **El refugio de las masas**. Ed. Del Pacífico, Santiago de Chile.
- Laplantine, 1977 **Mesianismo, posesión y utopía. Las tres voces de la imaginación colectiva**. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Levi Strauss, C. 1968 **Antropología Estructural**. Tomos I y II. Fondo de Cultura Económica. México.
- Lewellen, T 1985 **Introducción a la antropología política**. Bellaterra.
- Lindholm, C. 1997. **Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales**. Gedisa.
- Lowenhaupt Tsing, A. 1994 From the Margins. **Cultural Anthropology** 9(3): 279-297.
- Luhmann, N. 1977 **Funktion der Religion**. Surkhamp, Verlag.
- Maldonado, T 1994 **Lo real y lo virtual**. Gedisa. Barcelona.

- Mallimaci, F. 1997. Los diversos catolicismos en el origen de la experiencia política. Trabajo presentado al Simposio Religión y Política. Una relación de mutua implicación. En: **VI Jornadas de Alternativas Religiosas en América Latina**. Bogotá.
- Marcus, G. 1989 Imagining the Whole. Ethnography's Contemporary Efforts to Situate Itself. **Critique of Anthropology**, 9(3): 7-30.
- Mariano, R. 1999. **Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. Sao Paulo, Loyola.
- Mariano, R. 1999 O futuro não será protestante. **Ciencias Sociales y Religión**, N. 1: 89-114. Porto Alegre.
- Mariz, C. 1999 Mulher. Identidade Feminina na Midia Pentecostal. **Ciencias Sociales y Religión**, 1(1): 167-187.
- Mariz, C. 1999 A Teologia da Bathalla Espiritual: Uma Revisão da Bibliografia. En: **BIB**, Rio de Janeiro, N. 47, 1, pp. 33-48.
- Mariz, C. 1994 "Sincretismo e tránsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais". Trabajo presentado a las **IV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica. Universidad de la República Oriental del Uruguay**, Montevideo, del 20 al 23 de abril.
- Mariz, C. 1995 El debate sobre el pentecostalismo autónomo en Brasil. En: **Sociedad y Religión**, N. 13, Buenos Aires.
- Marostica M. 1994a "La iglesia evangélica en la Argentina como nuevo movimiento social". En: **Sociedad y Religión**. N° 12, Buenos Aires. Bastian J. P. (comp.) 1990. Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX. México, FCE.
- Marostica, M. 1994b La Iglesia evangélica en la Argentina. **Tesis de Doctorado**. University of Berkeley, Department of Political Science.
- Martinez Sarasola, 1997 **Nuestros paisanos los indios**. Emecé. Buenos Aires.
- Meggitt, M. J. 1964 Male – Female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea. **American Anthropologist** 66: 204-224.
- Miguez, D. 1997 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**, 16/17.
- Miller, E. 1968. Pentecostalism among the Argentine toba. **Tesis de Doctorado**. University of Pittsburg.
- Miller, E. 1979 **Los tobos argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad**. Siglo XXI, México.
- Milton, J. 1924 **El Paraíso Perdido**. Colección Araluce, Barcelona.
- Mustafá, A. 2001. Aproximación teórica al fundamentalismo islámico. **Ensayos de Política Internacional**. En: www.asuntospublicos.org.
- Navarro, M. 1980 "Evita and the Crisis of October 17, 1945. A Case Study of Peronist and Anti-Peronist Mythology", **Journal of Latin American Studies** 12.

- Newsletters de la **Asociación de Cuentistas Sociales de la Religión del MERCOSUR**,
Números 1 al 16.
- Nicolletti, M. A. 1995. **La evangelización del Neuquén en la etapa nacional. Informe del CONICET**, Subsecretaría de Cultura de Neuquén.
- Nun, J. 1994. Averiguaciones sobre algunos significados del peronismo. En: **Cuaderno 3, GECUSO**. Fundación del Sur.
- Ocampo, B. 1994. Las experiencias religiosas. Las psicoetnografías: una posibilidad para comprender las articulaciones entre el individuo y la cultura. Universidad Nacional de Santiago del Estero (UNSE). Trabajo inédito. Presentado a las **IV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica**, Montevideo.
- Oro, A. 1985. **Pentecostais no Brasil**. Ed. Brasiliense, São Paulo.
- Oro, A. 1992a Neo – pentecostalismo. **Cadernos de Antropología**. N. 9, Programa de Pós Graduação em Antropología Social. Universidad Federal do Río grande do Sul.
- Oro, A. P. 1992b "'Podem pasar a sacolinha': Um estudo sobre as representações do dinheiro no neo-pentecostalismo. **Cadernos de Antropologia**, Nº 9, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.
- Oro, A. 1994 "Fronteiras religiosas em movimento no Cono-Sul". Trabajo presentado a las **IV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica**, Montevideo, Uruguay.
- Oro A. P. 1997 "Religões afro-brasileiras e política nos países do Cone-Sul". En: **Globalización y religión**. Oro y Steil (orgs). Petrópolis. Brasil.
- Oro, A. P. & P. Semán 2000 Pentecostalism in the Southern Cone Countries. En: **International Sociology**, vol. 15(4): 605-627, London.
- Oro, A. P. 2001 (comp.) Religiao e Eleções 2000 em Porto Alegre **Debates do NER**. Ano 2 – N 3. Universidade Federal do Río Grande do Sul, Brasil.
- Ozslak O. 1985 **La formación del Estado Argentino**. Belgrano, Buenos Aires.
- Pace, E. 1995. Tendencias y corrientes en la Sociología de las Religiones. En: **Sociedad y Religión**. Número 13, Buenos Aires, Argentina.
- Pacceca, M.I. 1998. Identidades y Estructuración de la Diferencia. Apuntes para un encuadre teórico. En: **Cuadernos de Antropología Social**. 8: 123:131.
- Pierucci, A. F. 1991. Fundamentalismo e Integrismo: os nomes e as coisas. En: **XV Encontro Anual da ANPOCS**, Caxambu, Brasil.
- Plotkin, M. 1991 Perón y el peronismo: un ensayo bibliográfico. En: **Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe**, Volumen 2, Número 1 Universidad de California, Berkeley.
- Poggi, L. y E. 1978 **The Development of the Modern State. A Sociological Introduction**. Stanford, Stanfor University Press.
- Prandi, R. 1992. Construcciones de espacios públicos de expresión en Religiones Populares. En: **Sociedad y Religión**, Nº 9 Buenos Aires.

- Ramos, A. 1996 Comentarios a Desinflando el Globo: otras caras de la Globalización. De C. Briones et al. En: **Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología**, Tomo XXI, Buenos Aires.
- Revista "El Amanecer" 1992 Publicaciones del Ministerio Ondas de Amor y Paz, Buenos Aires. Varios números.
- Ricaeur, P. 1978 **El lenguaje de la fe**. Ed. La Aurora, Buenos Aires.
- Romero, J. L. 1977. **La Edad Media**. Breviarios del Fondo de Cultura Económica. México.
- Romero, J. L. 1992. La identidad de los sectores populares: una aproximación histórico-cultural. En: **Etnicidad e Identidad**. Los Fundamentos de las Ciencias del Hombre, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Sagaseta, J. 1991. La experimentación en el teatro argentino actual. En: **Cuadernos de Investigación Teatral del Teatro San Martín**. Año 1, Número 1. Teatro Municipal General San Martín, Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires.
- Sahlins, M. 1977 **La sociedad tribal**. Madrid: Labor.
- Sahlins, M 1985 "Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melanesia y polinesia". En: **Antropología política**, Anagrama, Barcelona.
- Said, E. 1996 **Cultura e Imperialismo**. Anagrama, Barcelona.
- Said, E. 2001 **Crónicas Palestinas. Arabes e Israelíes ante el nuevo milenio**. Grijalbo.
- Said, E. 2002 **Fuera de lugar**. Grijalbo.
- Saracco, N. 1989 Argentine pentecostalism: its history and theology. **Tesis de Doctorado**, University of Birmingham.
- Saracco, N. J. 1992 Peronismo y pentecostalismo: sustitución del liderazgo carismático durante la caída de Perón (1954). **Religión y Sociedad**, 1, 1: pp. 45-53, Buenos Aires.
- Sarmiento, D. F. 1845 **El Facundo**. Biblioteca Universal, Buenos Aires.
- Sarmiento, D. F. 1883 **Conflictos y Armonía de las Razas en América**. Sin datos editoriales.
- Sastre, M. 1858 **El Temple Argentino**. Imprenta de Mayo, Buenos Aires.
- Schechner, R. 1988. **Performance Theory**. Routledge. New York.
- Segato R. L. 1997 "Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização". En: **Globalización y Religión**. Oro y Steil (orgs). Petrópolis. Brasil.
- Segato, R. 1993. Una paradoja del relativismo. El discurso de la antropología frente a lo sagrado. En: **Scripta Ethnologica**. Buenos Aires. CAE / CONICET.
- Semán, P. 1992 "Pentecostalismo y Umbanda: Estética, drama y comunión en el Gran Buenos Aires" en Religiones No Tradicionales en el Gran Buenos Aires, Dossier, **Contrabando**.

- Semán, P. 1998 "Para nuevas perspectivas en los estudios sobre pentecostalismo" En: **Newsletter de la Asociación de Cuentistas de la Religión en el MERCOSUR**. Número 6, Buenos Aires.
- Seman, P. 2000 A fragmentação do cosmos: un estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um Bairro da Grande Buenos Aires. **Tesis de Doutorado**. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidad Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.
- Sepúlveda, J. 1989. **Antología sobre el Pentecostalismo**, Biblioteca del ISEDET.
- Servier, J. 1969 **Historia de la Utopía**. Ediciones Monte Avila, Caracas.
- Siffredi, A 1975/76 Movimenti Social – Religiosi tra gli indios del Gran Chaco. **La crítica sociológica**. N. 36: 167-205. Comentario de Vittorio Lanternari: pags. 87 – 88, Universidad de Roma.
- Siffredi, A & Briones, C. 1989. Discusión introductoria sobre los límites teóricos de lo étnico. En: **Cuadernos de Antropología**. Eudeba, N. 3.
- Siffredi, A y A. M. Spadafora 1991 Condiciones de posibilidad del Movimiento de "La Buena Nueva". Reflexiones sobre la dinámica socioreligiosa Nivaclé (Chaco Boreal) en la década de los 50. En: El Mesianismo Contemporáneo en América Latina. **Religiones Latinoamericanas**. Número 2, México.
- Siffredi, A. y Spadafora, A. M. 2000. De Misioneros y Etnógrafos. Equívocos, Supersticiones y Dilemas frente a la Diferencia Cultural. En: **Revista de Ciencias Sociales**. Universidad Federal de Santa Catarina. Brasil.
- Siffredi, A 2001 Indígenas, misioneros y estados – nación. **III Congreso Argentino de Americanistas**. Tomo 2: 307-347.
- Siffredi, A 2002 **Interculturalidad, consumo y performance: el festival de San Juan en el Chaco paraguayo**. Seminario Internacional de Ritual. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Siffredi, A 2004 Etnología, espiritualidad y ética. **Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología**. XXVIII, en prensa.
- Siffredi, A & Stell, N 2004 "El camino de la palabra: Conocimiento, prestigio y poder en el liderazgo nivaclé". En: **Sociedades indígenas, Saber y Biodiversidad**. Calavia, Lenaerts & Spadafora (comps). En prensa: Abya Yala, Quito, Ecuador.
- Sigal, L. & Verón, E. 1986 **Perón o Muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista**. Buenos Aires, Legasa.
- Silleta, A. 1996. **Las sectas invaden la Argentina**. Ed. Contrapunto, Buenos Aires.
- Silleta, A. 2004 Sectas en Argentina en los 90. **Sectas del Nuevo Milenio**. www.sectas.org.ar
- Silleta, A 2004 Una aproximación a la terminología sectaria. **Sectas de Fin de Siglo**. www.sectas.org.ar
- Small, C. 1999 El musicar: un ritual en el espacio social. **Revista Transcultural de Música**. N. 4.

- Smith, A. 1990. Nacionalismo e indigenismo: la búsqueda de un pasado auténtico. En: **Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe. Nacionalismo en América Latina**, V. 1, N 2.
- Sonntag, H. y Arenas, N. 1995. Lo Global, lo Local, lo Híbrido. Aproximaciones a una discusión que comienza. **Primera reunión Regional de América Latina y el Caribe del Programa de Gestión de las Transformaciones Sociales**. Buenos Aires 28 al 31 de marzo. Ministerio de Cultura y Educación, Comisión Nacional Argentina de Cooperación con la UNESCO.
- Spadafora, A. M. 1994a "Creencias milenaristas e identidad religiosa: el Ministerio Ondas de Amor y Paz del Pastor H. A. Giménez y su esposa Irma", Los Fundamentos de las Ciencias del Hombre, **Centro Editor de América Latina**, Buenos Aires.
- Spadafora, A. M. 1994b "Identidad étnica y conflicto generacional entre los jóvenes nivacé del Chaco Boreal Paraguayo". Publicado en **Actas del I Congreso Argentino de Americanistas**, Buenos Aires.
- Spadafora, A. M. 1995 "Conflictos étnicos y religiosos. Una mirada crítica sobre los fundamentalismos". En: **Cuadernos de Marcha**, N. 13. Montevideo. Uruguay.
- Spadafora, A. M. 2003 La circularidad de la experiencia de campo: poder y desigualdad en la producción del conocimiento. En prensa en: **CAMPOS Revista de Antropología**. Universidad Federal de Paraná.
- Spadafora, A. M. 2003 La pasión según Pedro. Historia de Vida y Muerte de un enviado del Señor. En prensa: **Cuadernos de Bioética**, N. 12. AD HOC, Buenos Aires.
- Svampa, M. 1994 **El dilema argentino : civilización o barbarie**. Eds. El Cielo por Asalto. Buenos Aires.
- Tambiah, S. J. 1985 A Performative Approach to Ritual. En **Culture, thought and social action. An anthropological perspective**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 123-166.
- Tarducci, M. 2003 **Servir al marido como al Señor**. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Tausig, M. 1995 "Maleficium: el fetichismo del Estado". En: **Un gigante en convulsión. El mundo como sistema nervioso en una guerra permanente**. Gedisa. España.
- Taylor, J. 1979 **Eva Perón: The Myths of a Woman**. Chicago University Press.
- Techera Marset, W. 1995 Entre la resistencia y la sumisión. El discurso de las iglesias protestantes frente a la realidad socio-política argentina. (1955-1982). **Tesis de Licenciatura**. Buenos Aires, Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, Facultad de Teología.
- Thompson, E 1977 Comunidad. En: **La formación de la clase obrera inglesa histórica**. Laia, Madrid.
- Turner, T 1991 "Representing, Resisting, Rethinking. Historical transformations of Kayapo culture and Anthropological Consciousness". En: **Colonial Situations, Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge**. G Stoking Ed. History and Anthropology, Vol. VII, Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 285-313.

- Turner, V. 1982. ***From ritual to theater. The human seriousness of play***. PAJ Publications, New York.
- Turner, V. 1988. ***El proceso ritual. Estructura y antiestructura***. Taurus. Madrid.
- Turner, V. 1992. ***The Anthropology of Performance***. PAJ Publications. New York.
- Van Dijk T. A. 1990 "El estudio de la noticia" En *La noticia como discurso: comprensión, estructuras y producción e la información*. Paidós. Buenos Aires.
- Virilio, P. 1997 ***Cybermundo: la política de lo peor***. Editorial Cátedra, Madrid.
- Weber, M. 1989 "El reparto del poder en las comunidades políticas". En: ***Estructuras de poder***. Ed. La Pleyade. Buenos Aires.
- Weber, M. 1994 ***Ensayos de sociología contemporánea***, tomos I y II, Planeta, Buenos Aires.
- Weber, M. 1994 ***La ética protestante y el espíritu del capitalismo***. Ed. Península, Barcelona, 1994.
- Weber, M. 1994. ***Estructuras de Poder***. Ed. Pleyade. Buenos Aires.
- Wilde, O 1999 "El carácter británico: imagen de una Nación". En: ***El Fantasma de Canterville***, Cantaro Ediciones, Buenos Aires, pp. 77-80.
- Williams, R. 1977 ***Marxism and Literature***. Oxford University Press, 131-132.
- Worsey, P. 1980. ***Al Son de la Trompeta Final. Un estudio de los cultos "cargo" en Melanesia. Historia de los Movimientos Sociales***. Siglo XXI, España.
- Wright, P. 1988. Tradición y aculturación en una organización sociorreligiosa Toba coteremporánea. En: ***Cristianismo y Sociedad***. 95: 71-87.
- Wright, P. 1990 Crisis, enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular Toba. ***Cristianismo y Sociedad***. 105: 15-37.
- Wright, P. 1998 Cuerpos y espacios plurales. Sobre la razón espacial de la práctica etnográfica. En: ***Serie Antropología***. Departamento de Antropología. Universidad de Brasilia.
- Wynarczyk, H. 1989 Tres evangelistas carismáticos. Giménez, Cabrera y Anacondia. ***Inédito***, Buenos Aires.
- Wynarczyk, H. 1994 "La guerra espiritual. Un tópico pentecostal". Trabajo presentado a las ***IV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica***, inédito, Montevideo, Uruguay, abril.
- Wynarczyk, H. y Semán, P. 1994 Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina. En: Frigerio (comp.) ***El Pentecostalismo en la Argentina***. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.
- Wynarczyk, H. y Seman, P. 1994 Iglesias del campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina. En: ***El pentecostalismo en la Argentina***. Alejandro Frigerio (comp.), Centro Editor de América Latina.
- Wynarczyk, H. y Seman, P. 1995. Un análisis del campo evangélico y el pentecostalismo en la Argentina (segunda versión). Panorama actual del campo evangélico en la Argentina. Un estudio sociológico. ***Facultad Internacional de Educación Teológica***. Buenos Aires.

- Wynarczyk H. 1996 "Un análisis crítico del informe sobre sectas en la provincia de Buenos Aires". Ponencia ante el **I Encuentro de Ciencias Sociales y Religión**. La religión en la sociedad ¿posmoderna? Universidad de Buenos Aires.
- Wynarczyk, H. 1992. Perfil sociológico pentecostal. Breve informe con resultados de una encuesta exploratoria. **Facultad Internacional de Estudios Teológicos**. Buenos Aires.
- Wynarczyk, H. et al 1995 (a). Panorama actual del campo evangélico en la Argentina. Buenos Aires, **Facultad Internacional de Estudios Teológicos**. Buenos Aires.
- Wynarczyk, H. 1999 Evangélicos y política en la Argentina. Presentación a las **IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas Na América Latina**, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – UFRJ Rio de Janeiro, 21 a 24 de Setembro de 1999.
- Wynarczyk, H. 1999 Evangélicos y política en la Argentina. Presentación a las **IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas Na América Latina**, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – UFRJ Rio de Janeiro, 21 a 24 de Setembro de 1999

ANEXO

Consejo Nacional Cristiano Evangélico

C.N.C.E. Ley marco de culto en Argentina

Proyecto de Ley Sobre Libertad Religiosa y de Culto

Artículo 1.- La Nación Argentina reconoce y garantiza el derecho a la libertad religiosa y de culto para todos sus habitantes, prevista en el artículo 14 de la Constitución Nacional y los tratados internacionales sobre derechos humanos, conforme a las disposiciones de esta ley y sus normas reglamentarias.

Artículo 2.- A los fines de esta ley, se formulan las definiciones siguientes:

A) Religión: Conjunto sistemático de creencias, dogmas, doctrinas, reglas de conducta y principios referentes a la divinidad y/o a un ser superior, energía o ente sobrenatural, con la que se aspira a concretar una comunicación subjetiva, y que se relaciona con un sentimiento interno de las personas y su libertad de conciencia.

B) Culto: toda práctica de ritos, actos, ceremonias y actividades, mediante las cuales se exterioriza el contenido de una religión determinada.

C) Entidades religiosas: concepto abarcativo, a los fines de esta ley, de las iglesias, confesiones, comunidades, organizaciones o congregaciones constituidas con motivo de una religión determinada y para practicar el culto respectivo.

D) Fines religiosos: el requisito de los fines religiosos, a los cuales deberá responder la constitución de las entidades correspondientes, está integrado por los elementos siguientes:

1. Un cuerpo de doctrina, dogma o conjunto de dogmas, a los cuales adhieren libre y voluntariamente sobre la base de un acto de fe, quienes integran o aspiran a integrar una entidad religiosa.
2. La descripción de las creencias religiosas que se profesan y que se pretenden exteriorizar.
3. La liturgia conformada por los ritos, actos, ceremonias y actividades que constituyen el culto.
4. La existencia de espacios físicos y de ministros para la práctica del culto.

Artículo 3.- Las creencias religiosas de las personas no podrán ser invocadas para fundamentar actos discriminatorios o generar desigualdades ante la ley. No podrán alegarse motivos religiosos para impedir o limitar el libre ejercicio de sus derechos por las personas, o para desarrollar actividades laborales, profesionales o para desempeñar cargos públicos nacionales, provinciales o municipales.

Artículo 4.- La libertad religiosa y de culto comprende, entre otros, a los derechos siguientes:

- A) Profesar libremente las creencias religiosas que se elijan.
- B) Cambiar de religión o de creencias en cualquier momento.
- C) Divulgar su religión o sus creencias, en forma individual o colectiva, tanto en público como en privado.
- D) Practicar y participar del culto correspondiente a su religión, así como también el derecho a no practicar o participar en actividades religiosas que sean contrarias a las convicciones personales.
- E) Conmemorar las festividades religiosas.
- F) Celebrar ritos o ceremonias matrimoniales, sin perjuicio de su validez en función de la legislación civil.
- G) Recibir digna sepultura, sin discriminación por motivos religiosos.
- H) Recibir e impartir enseñanza o información religiosa por cualquier otro medio escrito, oral, cinematográfico, radial, televisivo o informático de comunicación social.
- I) Los padres y, en su caso, los tutores tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa que esté de acuerdo con sus propias convicciones

Artículo 5.- Nadie puede ser objeto de restricciones susceptibles de menoscabar la libertad de conservar su religión, o de cambiar de religión, o de exteriorizar su falta y/o ausencia de religión.

Artículo 6.- El ejercicio de los derechos inherentes a la libertad religiosa y de culto reconocidos por esta ley, tanto respecto de las personas físicas como de las entidades religiosas, solamente podrá ser limitado cuando, conforme al artículo 19 de la Constitución Nacional, resulten ofensivas para el orden y la moral pública o cuando, arbitrariamente, perjudiquen los legítimos derechos de un tercero.

Artículo 7.- La Nación Argentina garantiza y reconoce el derecho fundamental de las entidades religiosas para la adquisición de la personalidad jurídica conforme a las cláusulas de esta ley y de sus normas reglamentarias.

Artículo 8.- Las disposiciones normativas citadas en el artículo 7º no podrán ser interpretadas de manera restrictiva para el derecho que le asiste a las entidades religiosas.

Artículo 9.- Las entidades religiosas gozarán de personería jurídica religiosa una vez que sean inscriptas en el Registro Público de Religión y Culto cuya reglamentación será realizada por el Poder Ejecutivo Nacional.

Artículo 10.- Concedida la personería jurídica religiosa, las entidades correspondientes serán consideradas sujetos de derecho público no estatal.

Artículo 11.- La libertad religiosa y de culto, respecto de las personas jurídicas religiosas, comprende, entre otros, a los derechos siguientes:

- A.- Establecer lugares de culto o reunión con fines religiosos.
- B.- Designar y formar a sus ministros.
- C.- Divulgar libremente la religión que profesan.
- D.- Determinar su propia estructura organizativa interna.

E.- Asociarse con otras entidades religiosas para desarrollar comunitariamente sus actividades religiosas.

F.- Establecer cementerios propios.

G.- Libre acceso, para sus ministros, a las cárceles, hospitales, asilos, establecimientos militares y de cualquier otra índole, para brindar asistencia espiritual regular a las personas o grupos de personas que deseen recibirla.

H.- Desarrollar cualquier tipo de actividad directamente relacionada con su religión y culto.

I.- Enviar a sus misioneros y/o representantes, en cumplimiento de misiones benéficas y/o con fines religiosos, al exterior y sostenerlos económica y espiritualmente.

J.- Realizar y sostener todo tipo de ayuda humanitaria dentro y fuera del país, quedando autorizados a enviar, libre de gravámenes, fondos dinerarios a aquellos destinos, en cumplimiento de los fines de asistencia y/o ayuda propuestos.

Artículo 12.- Para la inscripción de la entidad religiosa en el Registro Público de Religión y Culto, se deberá adjuntar en escritura pública el estatuto de la entidad que deberá contener:

- A) Denominación y restantes datos que permitan individualizar a la entidad.
- B) Domicilio legal.
- C) La expresión, clara y precisa, de los fines religiosos de la entidad.
- D) Régimen interno de funcionamiento y gobierno de la entidad.
- E) Órganos de representación legal, personas físicas que los componen y el sistema de integración.
- F) Requisitos que deberán cumplir las personas citadas en el inciso anterior para la validez de su designación o nombramiento y facultades de los mismos.

Artículo 13.- El organismo encargado de conceder la personería jurídica religiosa y su inscripción en el registro pertinente será el Registro Público de Religión y Culto que por esta ley se crea como un ente autárquico estatal dependiente del Poder Ejecutivo Nacional.

Artículo 14.- Presentada la solicitud de inscripción, el órgano competente, tras evaluar el cumplimiento de los requisitos y contenidos formales y sustanciales de aquélla, deberá decidir respecto de la concesión de la personería jurídica religiosa solicitada dentro del plazo de noventa días hábiles administrativos.

Artículo 15.- El silencio o la negativa del órgano de aplicación serán recurribles, previo agotamiento de las vías administrativas, por ante la Justicia Nacional en lo Contencioso Administrativo Federal.

Artículo 16.- Una vez concedida la personería jurídica religiosa, su cancelación solamente se podrá hacer efectiva por sentencia judicial emanada de la Justicia Nacional en lo Contencioso Administrativo Federal.

Artículo 17.- El pedido de cancelación de la personería jurídica religiosa sólo podrá ser formulado por el Poder Ejecutivo Nacional, el Defensor del Pueblo o el Ministerio Público Fiscal, invocando causales graves que resulten ofensivas para el orden o la moral pública previstas en el artículo 19 de la Constitución Nacional.

Artículo 18.- Concedida la personería jurídica religiosa, las entidades correspondientes tendrán plena autonomía estableciendo y aplicando sus propias normas de organización interna y de gobierno.

Artículo 19.- Los beneficios fiscales que prevé el ordenamiento jurídico vigente, o que en el futuro establezca para la Iglesia Católica, o para las fundaciones o entidades sin fines de lucro o de carácter benéfico, son extensivos a las entidades religiosas que obtengan la personería jurídica religiosa.

Artículo 20.- Los bienes muebles o inmuebles, templos, lugares de culto, y objetos destinados exclusivamente al culto que posean las entidades religiosas como titulares del dominio, serán inembargables e inejecutables mientras prosigan afectados a ese destino.

Artículo 21.- El Estado Nacional y las provincias podrán establecer acuerdos o convenios de cooperación o colaboración con las entidades religiosas con personería jurídica religiosa concedida.

Artículo 22.- Crease, en el ámbito del Poder Ejecutivo Nacional, el Consejo Nacional de Asuntos Religiosos, cuyo funcionamiento se concretará conforme a las normas reglamentarias de esta ley.

Artículo 23.- El Consejo Nacional de Asuntos Religiosos, será de carácter honorario y estará integrado por 24 miembros pertenecientes a los distintos credos inscriptos, y nominados por sus entidades representativas.

Artículo 24.- Las funciones del Consejo Nacional de Asuntos Religiosos serán las siguientes:

- A) Asesorar a los organismos públicos que lo soliciten sobre temas o asuntos relacionados con la religión, el culto y los fines religiosos.
- B) Asesorar al Poder Ejecutivo Nacional y de las provincias sobre los acuerdos o convenios de cooperación o colaboración que prevé el artículo 21 de esta ley.
- C) Colaborar en la elaboración de las normas que reglamenten los contenidos de esta ley.
- D) Ejercer las funciones que determine el Poder Ejecutivo Nacional en la reglamentación de la ley.

Artículo 25.- Se incorpora, como inciso 4º del artículo 33 del Código Civil, el siguiente: "Las entidades religiosas reconocidas por la autoridad competente como personas jurídicas religiosas".

Artículo 26.- Esta ley será reglamentada por el Poder Ejecutivo Nacional dentro de los ciento ochenta días de su publicación.