



**UNSAM**  
UNIVERSIDAD  
NACIONAL DE  
SAN MARTÍN



***IskayÑann (Dos caminos).***

**Prácticas y liderazgos espirituales en un templo Evangélico**

**Bautista de familias bolivianas en Paso del Rey**

Alumno: Sergio Carlos Litrenta

Director: Dr. Gustavo A. Ludueña

Fecha: Marzo 2018

Tesina para obtener el título de Licenciado/a en Antropología Social y Cultural.  
Carrera de Antropología Social y Cultural. Instituto de Altos estudios Sociales.  
Universidad de San Martín

## Resumen

Este trabajo de investigación explora las experiencias de vida de un conjunto de familias bolivianas fundadoras de la autodenominada “Primera Iglesia Evangélica Bautista” en la localidad de Paso del Rey, partido de Moreno. Desde una perspectiva etnográfica, el estudio intenta comprender cómo un conjunto de familias bolivianas evangélicas de la iglesia bautista lograron forjar y renovar a través del tiempo una generación de líderes religiosos, los cuales conducen en la actualidad la congregación de Paso del Rey. Con este objetivo, el trabajo se centralizó en la observación y participación de las dinámicas y actividades que movilizan los “líderes espirituales” dentro de la esfera sacralizada del templo y en los distintos cultos semanales, más que en las formas de relaciones externas al ámbito religioso. En esta dirección, el trabajo de campo se realizó durante el periodo 2014-2016 y se nutrió de una implicancia reflexiva con los actores que permitiera comprender la reconstitución de una “comunidad de culto”. En ella, los integrantes de la congregación construyeron su relación con lo sagrado a través de una forma de conciencia colectiva y de un universo de representaciones particular, el cual es compatible con liderazgos locales llamados nativamente como “espirituales” según se expresa en el rol de los “ministros de la palabra”. Para ello prevaleció un entramado de parentesco que, sea biológico o ritual, ofició de articulador con el resto de la feligresía desde dónde emergían los líderes, en un principio en el marco del espacio doméstico-residencial ayudando a resolver situaciones de infraestructura. Estos últimos luego se formaron como líderes de la palabra en el espacio congregacional-espiritual. Esto me llevó a analizar y comprender la misión de los líderes locales como algo centrado en una ampliación de la comunidad de culto y, además, en una vitalización de una religiosidad congregacional mediante la promoción de una cultura espiritual que descansa tanto en una síntesis histórica fundacional, como en una cosmología ética que se dirige a orientar la acción de sus miembros. En este sentido, cabe señalar que la cosmología elaborada en Paso del Rey remite, ontológicamente, a dos caminos morales que, en términos de las interpretaciones locales del evangelio, adquiere el nombre de *IskayÑann*.

## **Agradecimientos**

Me resulta imprescindible resaltar y agradecer en esta instancia importantísima de mi vida a mis padres y mi familia, quienes desde siempre apoyaron mi deseo profundo de incursionar en el estudio de la antropología, es por este motivo que mi primer y más sentido reconocimiento es para ellos. Por otro lado, el sucesivo derrotero de la vida me fue acercando a personas, hoy amigos, que siempre respetaron y aceptaron mi devenir de vida inclinado a pensar la realidad desde lo antropológico, es el caso de Omar Coronel, quien por intermedio de su amistad, me ha permitido acercarme a la comunidad estudiada y conocer de primera mano a los integrantes de las familias que luego serían parte fundamental del trabajo etnográfico.

Un párrafo aparte en mi consideración de agradecimientos está dirigido a los profesores de IDAES-UNSAM quienes con sus formaciones académicas y pedagogía me fueron inculcando el “saber antropológico”, haciéndome enamorar más de esta disciplina.

Por otro lado, quiero mencionar a la Dra. en antropología Laura Zapata quien orientó mis primeros pasos en la construcción empírica del sujeto etnográfico que aquí presento. En este sentido, merece una especial dedicatoria un ser humano excepcional, mi director de tesis el Dr. en Antropología Gustavo Andrés Ludueña, a quien no solamente voy agradecer y destacar su paciencia tibetana a la hora de corregir mis escritos sino también su cálido y siempre afectuoso acompañamiento.

Por último, quiero agradecer a los integrantes de la comunidad boliviana de la Primer Iglesia Evangélica Bautista de Paso del Rey, a Benedicto, Mery y su hermosa y sabia madre Doña Dorotea, Rubén, Luz, Evaristo, al pastor Loredo y demás integrantes, quienes me abrieron sus puertas y como gustan decir “sus corazones” para realizar este trabajo de campo. Sin sus colaboraciones hubiera sido imposible o infértil esta etnografía, razón por la cual ha quedado un gran afecto. Por último a mi amada compañera Luciana Alanis, quien con dulzura, capacidad de análisis y por sobre todo apoyo en momentos de quiebre siempre me alentó a seguir.

## Índice

<b>Introducción</b> .....	5
1. Liderazgo, bolivianidad y religión: algunos antecedentes.....	6
2. Metodología de la Investigación.....	10
3. Organización de la tesina.....	12
<b>1. Capítulo Uno: La “Primer Iglesia Evangélica Bautista” de Paso del Rey</b> .....	15
1.1. Características generales de la población estudiada.....	15
1.2 El origen del evangelismo en la congregación.....	21
1.3. Desverticalización y horizontalización del campo religioso en Paso del Rey.....	22
<b>2. Capítulo Dos: Parentesco, conversión y comunidad de culto</b> .....	26
2.1 Familias fundadoras, y liderazgos espirituales.....	26
2.2 El proceso bautismal: la conversión o hacia un “nuevo feligrés”.....	35
<b>3. Capítulo Tres: “Al pie de la letra”; Historia de vida de Doña Dorotea</b> .....	40
3.1 De Bolivia a Paso del Rey: los inicios de una vida ejemplar.....	40
3.2 Dimensiones rituales en la persona social de Doña Dorotea.....	48
3.3 Parentesco ritual y alquimia social de Doña Dorotea.....	53
<b>4. Capítulo Cuatro: “Mito-praxis y narrativa de la refundación”</b> .....	57
4.1 Líderes locales y transmutación del mito bíblico de Caleb.....	59
4.2 Los discursos modelizadores de los líderes locales.....	63
4.3 La escuela de estudios bíblicos y la producción simbólica de la congregación.....	66
<b>5. Conclusiones</b> .....	72
<b>Bibliografía Citada</b> .....	76
<b>Bibliografía Consultada</b> .....	80

## INTRODUCCIÓN

Esta tesis estudia las experiencias de vida de un conjunto de familias bolivianas fundadoras de la autodenominada “Primera Iglesia Evangélica Bautista” en la localidad de Paso del Rey, partido de Moreno. En ellas me interesó conocer cómo mediante la práctica evangélica, algunos de sus miembros se constituyeron en líderes espirituales a través de lazos de sociabilidad específicos, donde el parentesco mantuvo hasta el día de hoy un fuerte protagonismo en la articulación de las relaciones sociales. En este marco, la iglesia está constituida por un núcleo de familias bolivianas, que participaron del proceso fundacional en Paso del Rey, y por feligreses argentinos que participan de los cultos. En esta dirección, el presente estudio etnográfico intenta comprender cómo un conjunto de familias bolivianas evangélicas fundadoras de la iglesia bautista lograron forjar y renovar a través del tiempo una generación de líderes religiosos, los cuales son quienes conducen en la actualidad la congregación de Paso del Rey. Por lo tanto, para encarar la investigación de este proceso de consolidación de una estructura político-religiosa advertiremos que resulta prioritario indagar e interpretar cómo los intercambios sociales se producen en los cultos (testimonios, estudios bíblicos, alabanzas, performance corporales y gestuales), cuáles son los roles que asumen determinados feligreses (ministros de la palabra, organizadores del diezmo, músicos que despliegan sus canciones, jóvenes danzantes que animan los intervalos de cada testimonio de la palabra, etc.), y de qué forma todo ello incide en la formación de una vida signada por la práctica cristiana. Veremos que la información empírica surgida de cada una de estas dimensiones de la vida cotidiana del templo y su comunidad parecen confirmar la emergencia de una generación de liderazgos que, a la postre, ha venido sosteniendo una práctica bautista en esta localidad durante las últimas cuatro décadas. En este sentido, la pregunta de investigación que planteamos problematiza la formación socio-histórica de líderes espirituales que, siguiendo ciertos patrones de autoridad carismática, y estando vinculados por lazos de parentesco, resultan ser un elemento fundamental para entender las formas de sociabilidad simbólica y religiosa.

## 1. Liderazgos, bolivianidad y religión: algunos antecedentes

La relación entre sociabilidades evangélicas, etnicidad y liderazgos religiosos se encuentra abordado por diferentes autores. Algunos de ellos, por ejemplo, hacen hincapié en la formación y rol social y político de los líderes en los grupos religiosos. En esta dirección se destacan los estudios de Joaquín Algranti (2010), Pablo Semán (2010) e Hilario Wynarczyk (2009). Por otro lado, hay igualmente investigaciones focalizadas sobre las experiencias migratorias de ciudadanos bolivianos en nuestro territorio, como las que presentan Alejandro Grimson (1997), Natalia Gavazzo (2002), Patricia Vargas (2005) y Martha Giorgis (2004), quienes problematizan las nuevas formas de bolivianidad en un contexto de migración. De esta forma, realizan una crítica a aquellas posturas que pensaban las acciones de los migrantes en los países receptores como vinculadas a una postura asimilacionista, y la de sus liderazgos como posiciones pasivas en la acomodación cultural comunitaria. Es decir, como si una imposición de patrones de conducta homogeneizante se les impusiera como condición *sine qua non* de aceptabilidad social. Esto se traduciría en la esfera política bajo un signo de escaso agenciamiento, invisibilizando complejos procesos de autonomía y resignificación cultural y simbólica que han desarrollado los colectivos migrantes (Gavazzo, 2002).

En el orden histórico, por su lado, los estudios sobre el proceso de evangelización protestante en Argentina, y según datos de Wynarczyk (2009)<sup>1</sup>, subrayan una primera oleada en la década de 1820 de la mano de agentes comerciales norteamericanos e ingleses que llegaron al país con el propósito de establecer relaciones comerciales y amistosas. Siguiendo al mismo autor, la morfología de estas primeras iglesias da cuenta de una composición primordialmente “étnica”, es decir, caracterizadas por la aglutinación de inmigrantes en torno a la adscripción evangélica. De esta forma, presbiteranos escoceses, anglicanos, luteranos y villenenses son algunas de las membresías que se instalaron en ese período. Luego existió una segunda oleada que estuvo compuesta de misioneros evangélicos provenientes del sínodo norteamericano y de la Guerra de Secesión,

---

<sup>1</sup>Para más información sobre las etapas del crecimiento del evangelismo en Argentina se recomienda la lectura del texto del mismo autor: Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001, San Martín: Unsam Edita, 2009.

destacándose entre ellos las Iglesias Bautistas, los Hermanos Libres y los Discípulos de Cristo, entre otros. Por último, una tercera oleada, se gestó de la mano del pentecostalismo clásico, de proyección restringida a influencias locales y un neo-pentecostalismo cuya impronta pragmática tendió a focalizarse en Buenos Aires y ciudades del interior. Por lo tanto, Wynarczyk (2009) propone una clave de lectura para entender las corrientes evangélicas en nuestro país a partir de la percepción que esta geografía se presentaba como emblemática para pastores que deseaban venir a predicar. Este fue el caso, por ejemplo, de la avanzada sobre la Argentina del movimiento evangélico cuyo antecedente fue la participación del predicador estadounidense Tommy Hicks en la década de 1950 durante el gobierno de Juan Domingo Perón.

Estas manifestaciones públicas implicaron un salto cualitativo en el crecimiento y la oficialización de la corriente evangélica en el contexto de un país eminentemente católico. La avanzada del movimiento se alimentó del lema “Argentina para Cristo” (Wynarczyk, 2009). En este sentido, tres aspectos sirven para comprender el incremento de la participación y militancia evangélica en los últimos años. En cierta forma, la llegada de ilustres figuras del evangelismo internacional a mitad de los años de 1980 dio un impulso notable a la causa evangélica. Por otro lado, también colaboró el aumento de la producción editorial sobre la temática. Finalmente, el arribo de estudios académicos sobre el evangelismo desencadenó su visibilización como campo de estudios particulares.

Por otro lado, y vinculando al problema central de investigación de este trabajo, las contribuciones realizadas sobre liderazgos religiosos por Joaquín Algranti (2010) en el campo evangélico resultan de suma importancia. En ese orden, el autor sostiene que una clave de lectura para comprender el proceso de formación de liderazgos en el neo-pentecostalismo es analizar cómo opera el mito bíblico en su doble función etiológica y cosmológica.

Es decir, el relato bíblico que construye un “nosotros evangélico” fluye por canales míticos que integran hechos históricos que les permite a los cristianos en tiempo presente, forjar un sistema de valores y sentidos para conducirse en la vida. De este modo, y llevado a la congregación de Paso del Rey, las múltiples aserciones que realizan los feligreses sobre las enseñanzas bíblicas en sus narraciones -según pude relevar en el trabajo de campo-obedecerían a la intervención de modelos de entendimiento y acción acerca de

cómo conducirse en el mundo secular. En definitiva, “el neo-pentecostalismo tiende a restituir la dimensión mítica de las sagradas escrituras a partir de un trabajo permanente de lectura, enseñanza y difusión, orientado a identificar a los cristianos con la vida de Cristo y con los desafíos que enfrentaron los apóstoles” (Algranti, 2016:196). Al respecto, el registro etnográfico del trabajo, según veremos más adelante, revela que el ejercicio hermenéutico que realizan los “hermanos” se inscribe en mecanismos y soportes de formación (tales como la reunión de estudios bíblicos para adultos, reunión de jóvenes y adolescentes, y la reunión de damas y culto quechua) que influyen en la consolidación de los liderazgos internos. Son precisamente estos liderazgos, de acuerdo con el argumento que intento explicitar en esta tesis, los que se constituyen en la principal base social y política de la reproducción evangélica bautista local.

En esta dirección, Semán (2010) introduce el concepto de “matrices culturales”, el cual remite a aquellas experiencias y recorridos previos que condicionarían una formación y posterior asunción de la doctrina pentecostal. Tal sería el caso de los feligreses consagrados de la congregación, es decir, de los líderes. De esta manera, los sentidos que confieren a sus acciones cotidianas resultan en una cualidad que se manifiesta en sus adscripciones evangélicas y en una ruptura con las tradiciones anteriores, sea esta católica o de otra vertiente protestante. Por consiguiente, abriga la idea de que el número creciente de iglesias pentecostales en los barrios pobres del conurbano bonaerense debe interpretarse a la luz de dos aspectos que se conjugan: el fondo de experiencias y los acervos culturales previos.

En diálogo con la postura del autor, las historias de vida de determinados feligreses; que fui recolectando en el día a día del trabajo de campo indica que la conformación de liderazgos muestra una directa relación con trayectorias religiosas previas, recursos simbólicos disponibles, y estrategias de sociabilidad nuevas y diversas, por lo cual en algún momento de sus vidas se inclinaron hacia una militancia evangélica ascética. En definitiva, en estas congregaciones, como sería el caso particular de Paso del Rey, la autonomía respecto a estamentos superiores enriquece la participación y la diversidad de los adherentes, sea cual fuere su extracción social o nacionalidad. En otras palabras, constituyen una impronta propia que se expresa en una matriz cultural, todo ello, dentro de un amplio abanico de religiosidad popular que disputa un territorio simbólico



mayor al del universo evangélico. El análisis de Semán (2010) sugiere una clave de interpretación para entender cómo las iglesias evangélicas en los barrios marginales adquieren autonomía respecto a los estamentos superiores. Es en este contexto, el proceso de formación de líderes al interior de la congregación permite la creación de un poder autónomo que coexiste con una rutina de toma de decisiones locales y comunitarias. En este orden, podría deducirse que la autonomía de la congregación de Paso del Rey es un rasgo fundamental para entender la formación de liderazgos.

Por otro lado, en el templo, como se verá más adelante, la práctica del evangelio constituye uno de los principales dispositivos mediante los cuales se manifiesta la pertenencia étnica, tal como queda ilustrado en el llamado “ministerio quechua”. En esta actividad ritual, desarrollada dentro del templo los días viernes por la noche, se ponen de manifiesto lazos étnicos que apelan a una cultura boliviana que a su vez parecería alimentar una identidad comunitaria. En esta línea, y continuando con el planteamiento de Gavazzo (2002), son las festividades del carnaval las que producen actividades culturales y sociales que refuerzan el ascenso de “activistas culturales”, los cuales se encargan de fomentar una continuidad de esas prácticas sincréticas en un contexto migratorio que, como lo ejemplifican las comunidades del Bajo Flores o Villa Soldati en Capital Federal, generan demandas y procesos contenciosos o incluso de integración con el Estado-Nación. En el caso de Paso del Rey, advertiremos que es a través de la formación de líderes, o también llamados “caciques”, que se despliega la construcción de una legitimidad carismática de algunos de sus miembros. Por lo tanto, en la reunión de culto quechua se expresa una tradicionalización de las formas de sociabilidad internas entre las familias básicamente bolivianas, como en los descendientes directos de estas que tienen relación con la fundación de la iglesia. Estos se viabilizan por medio de intercambios de bienes simbólicos, religiosos, discursivos y artísticos que median la llegada de nuevos feligreses que reciben la denominación de “frutos ganados”. De forma análoga a lo planteado por Gavazzo (2002), Giorgis (2004) introduce la noción de “espacio social migrante” en una clave cultural, para interpretar la fiesta religiosa católica de la virgen de Urkupiña en el Gran Córdoba. Dicho escenario se presenta como un ámbito social que sintetiza una doble relación: tanto como vehículo como expresión, a fin de manifestar la condición de migrantes en la ciudad. Sin embargo, mostraré que mi trabajo se distancia de este estudio

en la medida en que una identidad articulada por el evangelio, como lo son las misas de los domingos de concurrencia más amplia de argentinos que de bolivianos, da lugar a una “identidad cristiana” y des-etnificada más general que pone entre paréntesis las adscripciones nacionales de los feligreses que concurren. En Paso de Rey, mostraré, parece destacarse como común denominador una identidad abarcativa que contempla procesos de des-etnificación y resignificación sin que ello entrañe una contradicción. Es decir, más que narrarse como bolivianos o argentinos cristianos se autonombran como “hermanos bautistas”.

## **2. Metodología de investigación**

En lo que respecta a mi llegada etnográfica al campo, debo decir que se originó a partir de la invitación de uno de los asistentes al culto en quechua. De esta forma, el primer contacto con un integrante de la congregación se realizó por mediación de un amigo en común, Omar Coronel, a inicios del 2014. En este marco mantuve una charla con Benedicto P., feligrés de la iglesia e hijo de una de las familias refundadoras, quien me relató cómo fue el arribo a Paso del Rey y cómo eran los cultos que se llevan a cabo en la actualidad.

En lo referido al proceso de investigación etnográfica, la inclinación por el tema del liderazgo religioso se enmarcó en la posibilidad de explorar un universo social, ajeno a mis experiencias particulares ligadas a mi profesión como docente en escuelas medias del partido de Moreno. En esta dirección había pensado que sí así lo hacía, mi cercanía con ese ámbito “contaminaría” el estudio con mi propio trayecto subjetivo. En consecuencia, tuve la ocasión de conocer a alguien de la comunidad boliviana de Paso del Rey, y decidí orientarme hacia el estudio de las actividades desarrolladas en el templo y la constitución de liderazgos locales a partir del análisis de prácticas socio- religiosas.

Con relación a la definición de las unidades de análisis, el estudio se centralizó en la observación y participación en las dinámicas y actividades que movilizan los “líderes espirituales” dentro de la esfera sacralizada del templo. Así prioricé el relevamiento y análisis de los distintos cultos semanales, más que las formas de relaciones externas al ámbito religioso. En este sentido, la primera etapa de inmersión en el campo estuvo

signada por un clima tenso, producto de una división y expulsión del pastor anterior que, según los interlocutores contactados, fue producto de que “los nuevos dirigidos por un pastor periodista, con inteligencia han tenido una mala interpretación de la palabra [...] que se fueron con un pastor, que por ser periodista los mal aconsejó y que querían estar todo el tiempo de fiesta”. Como cierre de la explicación, algunos miembros de la iglesia me comentaron que “ese pastor no pertenecía a la comunidad”. Esta situación inicial de tensión y confusión hizo peligrar mi permanencia en el campo. Es decir, en dicha coyuntura de inconformidad espiritual de parte de la feligresía bautista transité los pasos iniciales en el terreno. Es importante destacarlo porque allí se jugaba el futuro del trabajo de campo. Los integrantes de la iglesia con los que había conversado dirimían sobre sí ubicarme en un rol de “periodista” o en la opuesta de “hermano” de la congregación. En esta disyuntiva descansaba, mi presencia como investigador de campo. Por consiguiente, la decisión sobre cómo abordar metodológicamente el terreno etnográfico demandó un esfuerzo en la construcción de herramientas cualitativas como entrevistas, recolección de escritos internos y observación participante, entre otras, cuya especificidad constituye un soporte fundamental para comprender la perspectiva de los actores.

En principio, el ingreso al campo aconteció con la invitación a la reunión del templo llamada “general” un domingo por la noche. Allí pude conocer de primera mano la misa principal que me permitió observar tanto la convocatoria de asistentes como la performance litúrgica. Desde ese momento, el trabajo etnográfico se desarrolló a partir de entrevistas individuales en las que pude lograr cierta intimidad con el entrevistado que se vieron concretados en acompañamientos y participaciones durante determinadas reuniones eclesiales. Adicionalmente pude elaborar un registro fílmico de la ceremonia bautismal, un archivo fotográfico de los eventos dentro del templo, y encaré un relevamiento y análisis de las redes sociales institucionales.

En esta dirección, los feligreses entrevistados para el trabajo de campo fueron siendo incorporados al corpus de análisis progresivamente, desde dos perspectivas. Una primera dada por los contextos de observación con participaciones en determinados cultos y ceremonias de aniversarios en el templo, los cuales mostraban una destacada participación de algunos de ellos. En una segunda instancia, los mismos feligreses me iban indicando a veces directamente “mira habla con fulano”, o bien en forma implícita

me dejaban claro que si quería saber más de la comunidad y la formación de los liderazgos debía charlar con determinados personajes que, luego, los asociaría a feligreses “renombrados” dentro de la congregación. Como consecuencia, lo observado se focalizó en las prácticas religiosas al interior del templo y sus temporalidades, en el culto quechua, la reunión general, sumado a los otros festejos como aniversarios diversos y encuentros extraordinarios que involucraban tanto las actividades de los líderes como la movilización en la construcción de liderazgos y carismas de autoridad local.

Otro espacio significativo fue el sitio oficial de Facebook llamado “La Bautista”; donde se publican fotos y salmos, además de dar a publicidad los eventos que la congregación realiza en el mes. Por otro lado, las notas de campo fueron en ocasiones un cable a tierra una vez llegado a mi casa, en la medida que con frenesí trataba de dar cuenta de lo observado. Asimismo, incorporé al análisis etnográfico escritos institucionales tales como organigramas de circulación interna, escritos de formación evangélica que la congregación divulgaba en las distintas reuniones, etc. De igual modo, recurrí a la revisión y el análisis de archivos y a la lectura de escritos y producciones propias del campo evangélico, como libros, manuales y gacetillas.

### **3. Organización de la tesina**

Para abordar el estudio de los liderazgos religiosos en la Primera Iglesia Evangélica Bautista de Paso del Rey, me centraré en comprender cómo estos emergieron y qué relaciones tuvieron con procesos históricos en los que intervino activamente la migración, la etnicidad y la religión. En ellos veremos la acción estructurante de sociabilidades internas y lazos de parentesco, de una serie de familias bolivianas que refundaron la congregación en 1978 a su llegada a la localidad de Moreno. Este proceso implicó para los llamados “líderes espirituales” la promoción de una “comunidad de culto”, erigida en un contexto donde se estimuló también desde lo religioso una “comunidad de paisanos”. Con el objeto de analizar estas cuestiones la tesina se organiza en cuatro secciones. En el primer capítulo analizo brevemente el origen de la denominación bautista a nivel mundial y su vínculo en la constitución de la Primer Iglesia bautista en Paso del Rey. Para ello exploro cómo se gestaron ciertos dispositivos de

reciprocidad entre la institucionalidad pastoral superior (Confraternidades Evangélicas de Buenos Aires) y los espacios de autonomía pastoral local de la congregación. Es un capítulo que, en definitiva, dialoga con la influencia de la historia bíblica junto a algunas historias de vida de feligreses renombrados, los cuales nos permitirán formular un primer acercamiento al liderazgo. Se exploran y analizan en esta parte las narrativas sobre la llegada de los actores a la localidad de Paso del Rey, la cual resulta ser metafóricamente entendida por ellos como la “tierra del Rey”.

Prosiguiendo con este hilo argumentativo, el segundo capítulo problematiza el lugar de la “familia”, el “matrimonio” y el “parentesco ritual” a fin de comprender el entramado simbólico y sociológico que deriva en la conformación de una generación de liderazgos y líderes espirituales. En esta línea, la estructura del capítulo también se orienta a presentar una descripción densa del ritual de conversión en el llamado “acto bautismal”, con el objeto de explicitar la acción de los líderes en la preparación del proceso de conversión en el que la noción de persona es objetivada en el desarrollo de una subjetividad religiosa particular.

Por otro lado, el capítulo tercero se focaliza en la historia de vida de Doña Dorotea, una mujer de amplio reconocimiento en la iglesia que me permitirá mostrar cómo la producción de una suerte de “ejemplaridad cristiana” opera como incentivo colectivo de seguimiento y base de formación de liderazgos religiosos internos. En este apartado analizaré la formación de una doble adscripción identitaria, basada en su advocación cristiana y a su vez étnico nacional las que consolidan en el tiempo distintos tipos de liderazgos que expresan un sincretismo cristiano. Luego, en el capítulo cuatro, exploro las relaciones entre mitología y parentesco como base del liderazgo, indagando los mecanismos de formación que se generan en torno al proceso de mito-praxis (Sahlins, 1997) en la constitución de los discursos refundadores de la congregación en Paso del Rey. Asimismo, en esta sección apunto a mostrar la ubicuidad que adquieren las historias de vidas, de quienes se construyen como líderes en un proceso de mimesis con las historias míticas de personajes bíblicos. A partir de este análisis se comprenderá el rol que cumplen los feligreses renombrados o líderes espirituales en la distribución de los espacios de poder y sus tareas en la división de un tiempo y espacio eclesial. Por último, la conclusión intenta dar respuesta a la pregunta de investigación inicial vinculada a la

relación entre la construcción de liderazgos espirituales, las relaciones de parentesco, y la continuidad y afianzamiento de las prácticas religiosas en la localidad de Paso del Rey. De esta manera, se mostrará que la configuración que asume la iglesia está condicionada por la reciprocidad entre la formación de una generación de líderes espirituales y comunitarios en torno al movimiento evangélico de raigambre bautista, y la consolidación de reciprocidades parentales.

Allí se verá que al interior de la feligresía se consolidan las prácticas religiosas y la formación de liderazgos con autoridad espiritual, los que terminan resignificando los lazos de parentesco y el acceso a cargos o comisiones. Asimismo, la convocatoria de una feligresía no boliviana y su inscripción en la “Convención Evangélica Bautista Argentina”, a partir de 1988, refuerza la aceptación de la iglesia fuera del ámbito estrictamente religioso y amplía los márgenes de participación eclesial favoreciendo su empoderamiento como la Primera Iglesia Bautista Evangélica de Moreno.

## CAPÍTULO 1

### La “Primer Iglesia Evangélica Bautista” de Paso del Rey

#### 1.1. Características generales de la población

Los inicios de las familias evangélicas fundadoras de la congregación de Paso del Rey se pueden ubicar en una iglesia bautista de la Villa 31 de Retiro en 1974, la cual estuvo por entonces conducida por el pastor Oliverio Vivares. Algunas familias, como integrantes de esa primera experiencia espiritual colectiva, fueron seleccionadas a comienzos de 1978 para conformar una nueva iglesia en otro destino; sobre ellas me detendré más adelante, para analizar en esta pequeña comunidad migrante la conformación de autoridades y liderazgos vinculados a redes parentales. Notaremos cómo en un espacio social diferente, los liderazgos, primeramente originados en una mixtura de experiencias, se replicaron luego dando continuidad a las prácticas evangélicas en otro escenario. De esta forma, Retiro se convirtió en el ámbito de reunión de los “paisanos bolivianos” en torno a la prédica del pastor Vivares. Por consiguiente, la percepción de participar en una comunidad de pares o paisanos será crucial para entender las prácticas religiosas en un nuevo destino, dado por la refundación de la iglesia en Paso del Rey. No obstante, advertiremos que entre ambos lugares se produjo una diferencia en términos de la composición demográfica de la comunidad formada en torno a la iglesia bautista. Esto es, si bien la iglesia en el espacio proporcionado por el barrio de Retiro se transformó en el punto de congregación de la colectividad de bolivianos migrantes, la refundación en Paso del Rey años después, por el contrario, amplió la participación religiosa a residentes locales no bolivianos.

En consecuencia, el culto religioso en Retiro a mediados de 1978 se vio interrumpido a causa de la ejecución del llamado “Plan integral de erradicación de villas” impulsado por el gobierno de facto. Esta reubicación se dio en víspera del mundial de fútbol de ese mismo año y se extendió a otras comunidades de países limítrofes. A partir de esta acción, unas quince familias de origen boliviano que venían practicando su credo

religioso evangélico bautista fueron censadas, para luego ser trasladadas a otro sitio. Frente a esta situación, intervino la “Orden Mundial Bautista de Estados Unidos” para asegurar que las prácticas evangélicas del grupo de familias pudieran proseguir frente a la mudanza inminente de la ciudad de Buenos Aires. Para ello, la ayuda foránea consistió en comprar un terreno en el conurbano que, según los relatos de los propios protagonistas, no pretendía disolver ni fragmentar la iglesia de Retiro sino asegurar su unidad y continuidad. En este proceso, Vivares fue quien realizó la selección de las familias a ser movilizadas al nuevo destino. Los relatos de los interlocutores contactados resaltaron constantemente la intervención de la Orden Bautista Mayor de Estados Unidos como una acción de “ofrenda” destinada a que las familias evangélicas pudieran dar continuidad a las prácticas religiosas.

En otro orden, una de las características sobresalientes en estos agregados familiares es que se trata justamente de familias extendidas. Es decir, comparten relaciones de parentescos cercanos y de paisanaje; entre las que se cuentan relaciones parentales de hermanos, tíos, sobrinos, primos, nietos que participan en distintas instancias del credo religioso. Conviven desde su instalación en el país y llevan tres generaciones en la localidad de Paso del Rey. Por otro lado, desde 1978 han desarrollado una organización asamblearia comunitaria que les ha permitido afrontar las dificultades de una sociedad receptora. Además, veremos que la asamblea es influyente en la formación de los liderazgos, ya que quienes resultan elegidos pasan a formar parte de los “cargos”, “comisiones” y “ministerios” que hacen a la estructura política y social de la iglesia y la comunidad. Este conjunto de familias, en su gran mayoría, reside en un espacio equivalente en dimensiones al de una manzana urbana en la cual las viviendas están separadas y al mismo tiempo conectadas por pasillos internos; otras, por su parte, se ubican en las calles aledañas a esta constituyendo el espacio original del asentamiento llegado de Retiro. En este sentido, los grupos familiares con los que pude relacionarme en el curso del trabajo etnográfico me posibilitaron conocer sus historias de vidas ligadas a la práctica religiosa, al sentido que conceden a sus actividades laborales y a otras acciones y prácticas vinculadas a su nacionalidad boliviana. Asimismo, se verá más adelante, cada integrante de la congregación ha tramitado el proceso de incorporación de lo sagrado como una forma de conciencia colectiva a través de un universo de representaciones



particular. Este último se manifiesta en una ética cosmológica que emana de la interpretación de los salmos bíblicos que se asocia tanto a una mediación simbólica como a otra de tipo axiológica. En otras palabras, el título de la tesis *IskayÑann: dos caminos* expresa los marcos simbólicos en los que las familias fundadoras racionalizan su lugar en el mundo y comparten una forma de conciencia que se transmite al resto de la feligresía, sea esta de procedencia boliviana o argentina.

En lo que respecta a sus actividades y modos de reproducción material se destaca una clara división sexual del trabajo. Por un lado, los hombres se emplean en el rubro de la albañilería, mientras que otros son pequeños contratistas de la construcción generando trabajo para sus parientes y paisanos. También encontramos a los que practican el cuentapropismo, tales como plomeros, electricistas, pintores, etc. Por su lado, las mujeres, en su gran mayoría se dedican a las tareas domésticas, en tanto que algunas poseen un pequeño comercio y otras trabajan limpiando casas en Capital Federal o en el mismo partido de Moreno. Esta distribución de actividades marcadas por el género, en el ámbito de la organización del trabajo, no se condice con la participación en la estructura eclesial, de acuerdo con lo que analizaremos en los subsiguientes capítulos. Por lo tanto, el rol de las mujeres en las actividades de la iglesia se plasma en la participación y coordinación de reuniones sociales para la congregación, en la preparación de eventos y aniversarios especiales, y la orientación para el aprendizaje de los evangelios en los más jóvenes. A su vez, el grupo de mujeres de la congregación sea de origen boliviano o descendientes de familiares de esta nacionalidad, poseen otra esfera de sociabilidad como lo es la reunión semanal de las “damas”. Por otra parte, las iglesias evangélicas en general han experimentado en las últimas décadas cambios importantes en términos del aumento de adherentes. En este sentido, para algunos autores las pequeñas iglesias pentecostales pueden ser tomadas como un índice para comprender el crecimiento más general del movimiento evangélico en Argentina (Semán, 2010). Con referencia a la conformación socio-histórica de esta Primer Iglesia Evangélica Bautista de Paso del Rey, debe notarse que la misma se desarrolló en el marco global de un proceso de “desverticalización” en el campo religioso (Semán, 2010) y la asunción de liderazgos espirituales locales. En otras palabras, las trayectorias migratorias de las familias bolivianas que fundaron esta congregación religiosa, y aquellas que siendo de origen argentino se sumaron más tarde a

la feligresía, no solamente dieron origen a esta pequeña iglesia barrial sino que, también, elaboraron recursos espirituales que las diferenció de las iglesias del centro de la ciudad a través de la promoción de un lazo social horizontal (Semán,2010). Es decir, uno de los componentes para comprender lo que dio en denominarse “proceso de horizontalización en el campo religioso” (Semán, 2010), consiste en la ordenación de los liderazgos locales dentro de la estructura político-religiosa de la iglesia. Asimismo, este fondo evangélico actuó como marco histórico de experiencias personales que afectaron la vida espiritual de los creyentes, los marcos de representación de los feligreses y sus perspectivas políticas del mundo. En adición, la práctica socio-religiosa en el templo está caracterizada por una modalidad de construcción social y congregacional que va más allá de lo religioso, extendiendo su pregnancia a una dimensión cultural de vivencia del evangelio. A modo de ejemplo de esto último, Semán (2010: 26) afirma que “el discurso pentecostal se había expandido hasta tornarse una de las posibilidades legítimas de constitución y resolución de problemas. Así se tornaron en los conductores de un gran número de pequeñas congregaciones en las que hacen triunfar sus versiones del pentecostalismo”.

En la misma línea, los líderes espirituales en el trabajo de campo explicaban la relocalización y refundación de la iglesia como una acción que debía orientarse a “no disgregar la comunidad de culto en Retiro”. Simultáneamente, el espacio social que congregó a estas familias fundadoras también facilitó que otras personas y familias de zonas aledañas al templo comiencen a concurrir a sus cultos, ampliando la comunidad en número de feligreses y en experiencias religiosas.

Por su parte, el historiador bautista Arnoldo Canclini (2008) sostiene que los bautistas fueron los primeros evangélicos que se organizaron como cuerpo nacional, en la medida en que las denominaciones que se habían asentado antes en el país (anglicanos, presbiterianos, luteranos, metodistas) tardaron mucho en ser “cuerpos argentinos”. A partir de esta perspectiva, podemos destacar que una particularidad en el proceso histórico de origen y desarrollo de la iglesia en Paso del Rey es que sobresalen dos condiciones de producción. Por una parte, las primeras iglesias de signo bautista en nuestro país fueron fundadas por inmigrantes provenientes de Europa o Estados Unidos, con lo cual en sus orígenes se destaca un gran esfuerzo de sobrevivir disputando el poder simbólico nacionalizador de los discursos de la iglesia católica y apuntando a reforzar de esta

manera los aspectos étnicos. Esto significa, entre otras cuestiones, pensar la asunción de liderazgos locales como una solución donde descansa la orientación cosmológica y organizativa del edificio eclesial, al sostener un espacio de etnicidad como es el caso del culto quechua. Por otra parte, la proximidad y contacto directo con lo numinoso y una nula intermediación que verticalice una relación íntima con lo espiritual hizo igualmente que la grey bautista fuera creciendo. Para ejemplificar, Wynarczyk (2009) sostiene que el campo evangélico en nuestro país constituye un 10% de la población total. En este sentido, propone entender el devenir del proceso histórico del evangelismo en la Argentina a partir de tres avances históricos con sus respectivas especificidades a las que identifica con el nombre de iglesias “históricos liberacionistas”, “evangelicales” y “pentecostales”.

Para nuestro estudio, nos interesa la formulación propuesta en su descripción de iglesias caracterizadas como “polo conservador-bíblico”. En concreto, en dicha perspectiva dentro del universo pentecostal se advierte un sistema de creencias que descansa en determinados ejes que estructuran ideas aglutinantes y ejes nucleares: el estudio sistemático de la Biblia y el encuentro personal con Jesucristo. El significado para el primer caso es dar cuenta del lugar axiológico que ocupa la doctrina como recurso que se extrae del estudio sistemático que hacen del texto sagrado. Por lo tanto, entienden que sus postulados se asientan en la verdad por haber sido escritas a partir de una invocación de dios, donde siempre se expresa un pensamiento prístino y veraz. Esta descripción coincide con el análisis del espacio denominado “escuela de estudio bíblico”, en la que participé y daré cuenta en las próximas páginas. El segundo aspecto se refleja en mis observaciones sobre otro espacio de culto llamado “reunión especial”; en él apunté a comprender cómo los testimonios en las jornadas de realizadas en estos eventos surgían operaciones discursivas en las cuales los líderes espirituales generaban una trama mito-práctica, cuyos enunciados hacían mención a diversas situaciones personales en el contacto personal con Jehová.

En este sentido, la “narrativa milagrosa” referida a alivios espirituales se convierte en la forma en que se generan lazos sociales entre los feligreses, y resulta promovida a partir del acto de compartir esas experiencias desde los testimonios. Por otra parte, la existencia de un reconocimiento oficial de la iglesia como institución que se explica

mediante la intervención de la Iglesia Mundial Bautista de Estados Unidos con la compra y donación del terreno donde luego se refundará la iglesia, ha venido funcionando como una estructura estructurante que contribuyó a la producción de una narrativa de valor mítico para la congregación y es difundida por los líderes espirituales. La particular forma de mencionar ese suceso, se verá, estaría dando cuenta de un desplazamiento semántico que vincula un plano existencial espiritual en los feligreses con uno secular. Ello se fundamenta, de acuerdo con estos últimos, en la percepción de la donación del terreno como una ofrenda elaborada a partir de una intención política de los líderes. En esta medida, los liderazgos espirituales se convierten en articuladores y mediadores de los universos de representación que se generan en ese contexto migratorio. Por otro lado, el segundo eje por el que me interesé, como manifesté al principio del capítulo, surgió a partir de una caracterización semántica que en términos locales se expresa como una acción colectiva de apertura a lo espiritual: “si no se aloja en el corazón al evangelio”, no es posible abrigar el “camino ancho” que nos conduzca a la segunda venida de Jehová.

Los líderes espirituales, tales como Mery, son los encargados de transmitir la doctrina como una cosmología ética tendiente a producir un mundo espiritual acorde a la feligresía que concurre al templo. Por un lado, ese mundo reviste una característica terrenal cronológica y lineal asociada a un caminar metafóricamente por un “camino angosto”, concebido en una frontera moral contra la lujuria y las tentaciones del diablo; esta vía se erige frente a un “camino ancho” que es de naturaleza espiritual, subjetivo y sacralizado y que elabora las pautas de ingreso y permanencia en la cosmología evangélica, condicionando la práctica socio-religiosa de los feligreses. En particular, la congregación de Paso del Rey posee cualidad que la asemejan a aquellas primeras denominaciones protestantes en el Río de la Plata señaladas por Algranti (2010) y Bianchi (2004), en el sentido de funcionar como verdaderos “refugios étnicos”. Es decir, en cuanto a ese rasgo dentro del campo pentecostal argentino la Primera Iglesia Evangélica Bautista de Paso del Rey debería inscribirse en un universo de iglesias llamadas étnicas aunque, en este caso, matizada por el ingreso de la feligresía de nacionalidad argentina. Asimismo, a lo largo de su existencia fue generando una dosificación de autonomía relativa, producto de la mediación de liderazgos espirituales que se caracterizó por una fuerte impronta en la

elaboración propia de los postulados bíblicos, y una relación negociada de intermediación institucional de la llamada “Confraternidades Bautistas de la zona oeste”.

## **1.2. El origen del evangelismo en la congregación**

El origen de la congregación puede ser concebido a partir de la adopción misma del evangelio y de sus postulados por parte de los miembros que la componen. Entre ellos se presentan experiencias con lo espiritual que en casos como los de Dorotea y el padre de Rubén, decepcionados de una práctica católica previa, realizaron un salto de fe al evangelio, sobre lo cual volveré en los próximos capítulos con mayor profundidad. Ahora bien, en esta configuración de iglesias evangélicas de tipo barrial, los liderazgos locales juegan un rol imprescindible a la hora de mantener la continuidad de la fe. Una elocuente explicación de compromiso evangélico, que se cruza con la dimensión axiológica de este agregado de familias bolivianas, nos es provisto por una expresión brindada por la líder anciana de la congregación, Dorotea, según lo manifestó en uno de nuestros encuentros: “En el año 69 a aquí, sí, me he plantado, estoy al pie de la letra. Sea lluvia, sea viento, sea calor, estoy. Estuve primero. Siempre llego primero. He aprendido eso, uno el que lleva el cargo, tiene que estar cabeza, para que otros lo sigan lo mismo”.

En tal sentido, cada líder espiritual introduce e incentiva a otros feligreses a los que denomina como hermanos a compartir sus testimonios de vida y lecturas sobre determinados salmos de la Biblia. Todo ello en procura de delinear un camino de aprendizaje ascético que resulte luego en la conformación de un modelo de feligrés, cuya expresión está en las palabras citadas por la líder anciana Dorotea. Ahora bien, esta modelización, que comienza con la llegada de un creyente al templo de la mano de un conocido o familiar, es estimulada a través de la participación en los cultos y por el estudio sistemático de –según afirman los fieles– las Sagradas Escrituras bajo la dirección de algunos líderes. Estos últimos intervienen en esta instancia formativa orientando las lecturas, al seleccionarlas y generando de esta manera una incorporación más profunda de los neófitos; en tanto, como dicen en el templo, una vez que se “aloja a Jehová en los corazones”, el compromiso para con el evangelio es el camino de salvación.

Es en la llamada “reunión general” de los días domingos, y de amplia participación, donde se vuelcan los aprendizajes adquiridos en otros cultos (escuela bíblica, de damas y escuela de jóvenes y niños); por otro lado, es el espacio donde los líderes adquieren trascendencia y prestigio social. En otras palabras, es de esta forma singular que la iglesia va ampliando su feligresía a partir de la llegada de paisanos o de familiares, quienes se incorporan los grupos de estudio en los cultos. Por lo tanto, estos espacios rituales se vuelven imprescindibles como vehículos de socialización en las prácticas socio-religiosas y también en la definición y difusión de modelos éticos, ascéticos y cosmológicos llevados adelante por los liderazgos espirituales, los que operan delineando el esquema general de una cosmología ética y ascética. En este marco, la manera en que los líderes desandan ese camino espiritual para el resto de la grey bautista puede ser entendido como lo expresé más arriba.

En este sentido, siguiendo a Algranti (2010: 73), puede afirmarse que los líderes “teológicamente cumplen una doble función; al definir un cuerpo de doctrinas que acotan el margen de interpretación de las Escrituras, por un lado, mientras que se fomenta un costado vivencial de la fe, por el otro”. En estos casos ellos recurren a recursos discursivos que, tales como testimonios y alabanzas, ponen en juego capitales simbólicos y religiosos; y promueven la adhesión y movilización de la feligresía en eventos colectivos donde legitiman su conocimiento y dominio de la Biblia. Asimismo, los líderes suelen convertirse en una autoridad carismática y encarnar un patrón de conducta entre las familias fundadoras y otros feligreses respecto a la cosmología local. Este protagonismo ritual, y veremos que también el político, no obstruye el trato horizontal y no mediado con lo numinoso; así como tampoco introduce una regulación vertical en la organización de la iglesia y de la congregación en su conjunto. Seguidamente nos acercaremos a estos aspectos de la vida cotidiana religiosa en Paso del Rey.

### **1.3.Desverticalización y horizontalización del campo religioso en Paso del Rey**

Algunos autores señalaron la existencia de un proceso de relocalización del pentecostalismo en Argentina que tuvo lugar desde mediados de la década de 1970 en adelante (Semán, 2010; Algranti, 2010; Wynarczyk, 2009). Por otro lado, este proceso

histórico se desarrolló por la acción de líderes locales que son los que movilizan recursos simbólicos y materiales en los barrios populares, donde se expresó por entonces este fenómeno socio-religioso (Semán, 2010). En el caso de Paso del Rey, el capital carismático que portan los líderes espirituales sumado a su dominio del discurso religioso –según veremos–, ilustra aquello que Pablo Semán afirmó acerca de que “las iglesias autónomas surgen a partir de líderes locales que han sido primero fieles de otras iglesias pentecostales y muchas veces han peregrinado por diversas alternativas religiosas” (Semán, 2010: 27).

En este sentido, en una ocasión escuché a uno de los pastores invitados a realizar un acompañamiento espiritual a la feligresía describir al lugar de emplazamiento de la congregación de Paso del Rey como la “tierra del Rey”. De cierto modo, esta expresión tendía a que los asistentes pudieran comprender, a partir del uso de una operación metafórica, la pertenencia de su iglesia a una geografía religiosa donde se inserta como comunidad eclesial. Al respecto, Algranti (2010), propone entender el rol de las autoridades (líderes terrenales y espirituales), deteniéndonos en pensar cómo un modelo de feligrés, debe representar un ejemplo de conducta y fidelidad hacia Dios, esperando por la segunda vuelta de Jehová. En esa dirección, el autor resalta la propuesta de liderazgos que ofrece el neo-pentecostalismo como una característica singular.

En este orden aparece reveladora la explicación que proporciona el pastor nombrado por la Convención de Fraternidad de la Iglesia Bautista, Ignacio Loredó, respecto a una solicitud de acompañamiento pastoral que pide la Iglesia local una vez producida una división interna con la que me encontré a mi llegada a la congregación, y sobre la cual volveré más adelante. Si bien se lleva a cabo una formación local en estudios bíblicos y para lo que se dispone de una reunión específica, el objetivo que cumple es la de formarse como “Ministros de la palabra” y, de esta manera, conformar un canal alternativo de construcción de autoridad religiosa interna de cariz local. Sin embargo, también la formación en términos institucionales se cumplimenta mediante el acceso a estudios superiores en un Instituto de Formación Evangélica localizado en el barrio de Flores (Capital Federal) que otorga oficialmente título de pastor.

Ahora bien, en una de las entrevistas que realicé al pastor Loredó, y con el propósito de comprender el proceso de desverticalización y horizontalización

experimentado por las iglesias barriales dentro del universo pentecostal (Semán, 2010), surgieron elementos para entender la historicidad de esta congregación bajo la óptica de aquellos conceptos. Los liderazgos locales, como mediadores o articuladores políticos con una cierta autonomía relativa en lo que respecta a las instancias de poder superior que rigen a las congregaciones bautistas en el país, tuvieron un rol central en ambos procesos. En este orden, la desverticalización obedece a una instancia de formación eclesial barrial donde dichos liderazgos, que en las próximas páginas se analizarán con más detalles, se convierten en fundamentales para la creación de una masa de adherentes y la conformación de una autonomía en la toma de decisiones organizacionales y administrativas así como socio-religiosas; análogamente, con la misma autonomía sucedió en las formas de transmitir el evangelio al resto de la feligresía. Por otro lado, el proceso de horizontalización implicó la generación de liderazgos locales sin la necesidad de solicitar permanentemente la actividad de un pastor para la transmisión del evangelio. En esta dirección, Loredó identificó dos niveles de organización dados, por un lado, por la misma organización del centro de Fraternidades Bautista que es superior a los estamentos de las iglesias locales en los barrios; y, por otro lado, el esquema interno local y autónomo materializado en la organización de la propia iglesia. De este modo, el pastor sostenía que “a diferencia de otras iglesias, la Bautista representa una pirámide invertida donde los fieles tienen la palabra y los pastores están abajo, sin que ello implique una esclavitud y que la iglesia está abierta a todos”. Asimismo, Loredó decía que “ellos siguen el apostolado de San Pablo, que sostiene que la iglesia es como el cuerpo en cuya cabeza está Jesucristo y los pastores son uno de los miembros de ese cuerpo con una función especial [...] Es decir, de guía, de contención, de respeto por la palabra de Dios. Ese es el esquema organizativo de la congregación”. Por otro lado, recalcó que:

Hace unos 20 años apareció lo que se dio en llamarse una “renovación pastoral” como emergente de una autoridad pastoral. Es decir, vos tenés autoridad en tanto y en cuanto respetes la palabra sino la autoridad se pone en duda [...] En esto oficia como un fusible porque se les enseña la palabra para que ellos discernan. Hay un pasaje en la biblia que dice cuando el profeta habla el pueblo escucha. Sin embargo, la Biblia dice que el cuerpo y la iglesia discernen a la luz de la palabra.

Respecto a la relación entre la Convención de Fraternidades de Iglesias Bautistas y la Primera Iglesia Evangélica Bautista desde el rol de autoridad pastoral de la primera, el pastor Loredó señaló lo siguiente:



Es ponerse de acuerdo mutuamente. No tiene injerencia en la iglesia local, solo asesora cuando se lo piden. Lo que se hace se toman los antecedentes, las cuestiones éticas de los pastores, de esta forma envían pastores como es el caso mío a la congregación que pidió ayuda. Se les pregunta qué clase de pastores quieren. Por ejemplo, preguntándole ¿qué es una comunidad escritural? En esa gama de iglesias, qué quieren para ustedes. En ese proceso se producen entrevistas y cursos de formación conforme a las escrituras.

En definitiva, una de las fuentes de apropiación simbólica que reasegura la continuidad de la práctica socio-religiosa en la congregación consiste en el manejo técnico de la Biblia, y en una relación de autonomía relativa de los líderes espirituales respecto a una instancia de superioridad religiosa. A partir de ello, los conocimientos sobre los estudios hermenéuticos bíblicos dependen de las operaciones y acciones en las que están involucrados los líderes espirituales, y de su capacidad carismática de adhesión. Es en ellos, de acuerdo con lo visto hasta el momento, en quienes descansa el ejercicio de una conducta ejemplar y ética a la hora de fomentar la cosmología evangélica y asegurar la continuidad de las prácticas socio-religiosas del templo. En los sucesivos capítulos veremos con más detalle estas dimensiones relativas a las actividades de los líderes de la congregación de Paso del Rey.

## CAPÍTULO 2

### Parentesco, conversión y comunidad de culto

#### 2.1. Familias fundadoras y liderazgos espirituales

En la congregación de Paso del Rey, las nociones de “familia”, “matrimonio”, “comunidad” y “hermano”, constituyen una singular forma de nombrar y auto-representarse frente a otros, sean estos líderes o integrantes de la propia grey. Por ello, en este capítulo analizaré la narrativa a través de la cual dichas nociones circulan y adquieren un significado social particular para los feligreses, en especial, manifestado en la acción de los líderes espirituales en momentos rituales de la recuperación de la memoria social de las familias fundadoras. A continuación, trataré sobre el lugar de algunas de las familias representativas de la iglesia con el fin de dar cuenta del armado político y religioso sobre el que descansa la estructura eclesial y, además, mostrar la reciprocidad interna que surge del posicionamiento en los distintos cargos. En este sentido, debe notarse que para la feligresía bautista pertenecer a la congregación y, de modo más general, situarse en el mundo, implica racionalizar a la familia como un cuerpo de doctrina moral y al matrimonio en especial como una práctica ascética, conforme a un rígido sistema de representaciones colectivas. Por otro lado, el parentesco se proyecta en la organización comunitaria como una suerte de sucedánea de la comunidad de culto. Bajo esta lógica, y en lo que respecta a la organización comunitaria, cada familia elige un delegado como representante residencial del barrio contiguo al templo, con lo cual cuando algún problema acontece se activan los cargos comunitarios para resolver la problemática suscitada. En vista de ello, el testimonio de Mery nos permite echar luz sobre dicha práctica: “La gente se admiraba de que nosotros trabajamos en conjunto, los unos con los otros. Teníamos reuniones periódicas para planificar. Actualmente hablan de eso como trabajamos en conjunto, ayudamos al otro”. En cierto modo, en la información suministrada acerca de la forma colaborativa en que se fueron construyendo las primeras viviendas del barrio, emerge un “nosotros” que opera como frontera étnica, al mismo tiempo que un entramado simbólico elaborado en las redes familiares y de paisanaje. A su

vez, la percepción crítica de los vecinos residentes con muchos más años de establecimiento en la zona reafirmó esa sensación de comunidad, a partir de la mirada desconfiada que esos otros lanzaron sobre sus nuevos vecinos que fueron vistos en su conjunto como sinónimo de una acción colectiva desafiante. En términos de la entrevistada: “Los vecinos no dejaban terminar las casas porque pensaban que era un asentamiento. Fueron a hacer quejas a la municipalidad, pero cuando vieron los planos se calmaron. No se opusieron más. En todo lugar evitamos que haya villa, no porque sean villas en sí sino por la inseguridad que se va generando con el tiempo y se desvaloriza la zona donde vivís”. En ese momento surgió una primera instancia organizacional con la designación y acción de delegados de familias. Estos delegados son elegidos a través de un sistema de asambleas en la propia comunidad residencial con el propósito de salvaguardar los asuntos de infraestructura del barrio; y, por otro lado, arbitrar una defensa de los intereses colectivos. En el curso del trabajo de campo, sin embargo, comencé a percatarme de la existencia de otra dimensión organizativa ligada a lo espiritual, que cobró cuerpo cuando comencé a reunir retazos de información sobre la expulsión del pastor al momento de mi llegada al campo. Al poco tiempo se convocó a una asamblea para reorganizar el sistema de cargos internos en la iglesia, y fue allí que me di cuenta de la importancia que le asignaban los propios feligreses a la acción de las redes de parentesco, cuyo rol político principal descansa en la institución familiar.

En tal sentido, los liderazgos expresan un proceso histórico de construcción socio-comunitaria que puede ser ilustrado, como se mencionó con anterioridad, a partir de lo que fue la colaboración colectiva en la construcción de las casas; y, como más tarde sucedió, con el actual edificio del templo. Luego del traslado, la práctica de culto fue casi inmediata a la llegada a Paso del Rey, estableciéndose su lugar físico en una de las viviendas hasta tanto el templo estuviera construido. En este campo, tal como consigné en el capítulo 1, a partir de las afirmaciones de Evaristo (un secretario legendario de la congregación), la oficialización legal de la práctica evangélica con reconocimiento de la Confederación de Iglesias Bautistas de la zona oeste data de 1987. Sin embargo, cabe aclarar que la acción de los líderes locales que comenzó con un desarrollo socio-comunitario se transformó, luego y a partir de la conformación de la iglesia, en un liderazgo espiritual; ello para cumplir igualmente con un rol político dentro del grupo de

familias fundadoras que sirviera a la construcción y transmisión del evangelio y a la ampliación de la comunidad de culto. Esto aseguró, según se dijo, la continuidad de las prácticas iniciadas en Retiro pero, más todavía, garantizó la transmisión de este capital religioso y comunitario de las familias fundadoras a las nuevas generaciones representadas en líderes como Luz, Elsa y Gabriel, entre otros. En estas circunstancias es importante dar cuenta de a quienes estamos identificando como líderes espirituales dentro de la congregación definidos con relación al poder simbólico que detentan.

En primer término, puede citarse la familia de Dorotea cuyo carisma ejemplar la hace destacarse como líder anciana y presenta un caso concreto de formación espiritual y ejercicio estricto de los postulados del evangelio. Según la perspectiva bautista de los líderes de la congregación, estos principios deben transmitirse a los feligreses de la manera más efectiva para que estos internalicen el rol de “siervos de Dios”. En esta línea, la hija de Dorotea, Mery, es su sucesora en ese camino denominado dentro de la cosmología ética de la iglesia como *IskayÑann*, y es quien hereda un capital evangélico que se fue cultivando a partir de constantes trabajos de formación en las instancias de la escuela bíblica, en la reunión de Damas, y en todos aquellos eventos conmemorativos donde es llamada a dar “testimonios especiales”. Estos últimos, como se verá, tienden en muchos casos a la reconstitución de una memoria social de la refundación eclesiástica. Además, es en Mery en quien descansa el reclutamiento de nuevos adherentes a la congregación. No es casual que, ante mi búsqueda de más interlocutores dentro de la organización del templo, se me haya recomendado contactarme con ella en más de una ocasión. Por otra parte, es una de las formadoras en la transferencia del acervo espiritual a las nuevas generaciones y está comprometida con la formación de los más pequeños en la llamada escolita de jóvenes y niños en el arte de la evangelización. Por otro lado, emerge como sucesora de Mery. Un caso similar es el de Luz, quien ocupa al momento de mi participación en el trabajo de campo el rol de secretaria y artista de la congregación; y está encargada del descubrimiento de talentos en los más jóvenes ocupando la dirección artística del “grupo de los pandereros”<sup>2</sup>. Esta misión representa para los líderes más ancianos la esperanza en la continuidad de la práctica espiritual.

---

<sup>2</sup> El grupo denominado “pandereros” está formado por adolescentes y niños de ambos sexos formados por Luz Peca en la escolita de talentos. Suelen intervenir en los intervalos de cada testimonio de la reunión

Por otro lado, otra de las familias fundadoras reconocidas es la de Benedicto, hijo de Pedro Posta. Benedicto tuvo cercanía al núcleo fundador de la congregación y fue quien además posibilitó mi primer acercamiento a la iglesia, dándome a conocer las herramientas iniciales en la comprensión del origen de la organización interna eclesial. La experiencia de Benedicto nos permite seguir la línea en la sucesión del capital simbólico heredado entre familiares, con el fin de asegurar la práctica evangélica sostenida por la acción de liderazgos locales. A la muerte de Pedro Posta, el legado recayó en su hijo Benedicto, quien participó de la congregación hasta la división de la iglesia y la renovación de cargos. Ahora bien, quien ocupa el cargo en la estructura político-religiosa y lo reemplaza frente a su ausencia es su hermana Elsa. Como parte de la familia, ella está a cargo de la organización de los testimonios en algunos cultos, y es también formadora en la escuelita de estudios bíblicos para los más pequeños de la comunidad.

Algo análogo sucede con el caso de Rubén, cuyo padre ejerció el cargo de curaca en su país natal, Bolivia. A mi llegada al campo ocupaba el cargo de presidente del ministerio quechua y, una vez producida la división eclesial de la que di cuenta más arriba, tomó el cargo de codirector de la congregación y ministro de la palabra<sup>3</sup>. Al mismo tiempo, su hermano Juan es quien lo acompaña en las tareas de asesoramiento, aun sin ocupar un cargo oficial en la estructura de la iglesia.

Cabe señalar que los líderes mencionados fueron parte del proceso de refundación de la congregación en 1978, y coincidentemente son nacidos en Bolivia y quechua parlantes. En definitiva, este panorama descriptivo acerca de las tres familias permite deducir el papel central que juega dicha categoría en los liderazgos que alimentan la estructura político-religiosa. En esta perspectiva, los vínculos familiares derivados de las relaciones de parentesco entre las familias fundadoras y aquellos otros constituidos por cercanía afectiva no parental, denominado en otro acápite como “parentesco ritual”,

---

general los domingos, o bien en las fiestas de conmemoración del aniversario de la refundación de la iglesia. Realizan bailes y danzas acompañando el ritmo de la orquesta o bien participan en determinadas alabanzas. De este modo, desde el arte, los jóvenes van consolidando la formación de un capital artístico y espiritual que los vincule a la comunidad de culto.

<sup>3</sup>Ministro de la palabra, en términos locales, implica una responsabilidad de dirección de la congregación que se traduce en veedor de la organización de los cultos como de control del resto de los ámbitos que hacen que la congregación funcione cabalmente. En otras palabras, es un equivalente a la labor que cumpliría un pastor.

participan de los liderazgos locales que surgen de la actividad congregacional; involucrando a feligreses destacados en la refundación eclesial tales como lo fue Dorotea, Mery, Luz, Elsa, Eugenia, Benedicto, Evaristo, Rubén, Juan y Samuel. En este sentido, debe notarse que existe una suerte de complementariedad entre ambos campos de la vida social en la que aparecen los liderazgos; es decir, el congregacional-espiritual y el residencial-doméstico traspasando liderazgos carismáticos. En cierta medida, la autonomía en el espacio socio-comunitario deviene de no subsumir las decisiones políticas del vecindario encarnadas por los “delegados de familia”; esta referencia analítica permite distinguir dos modelos de liderazgos y áreas de desenvolvimiento práctico. Estos delegados son elegidos a través de un sistema de asambleas en la propia comunidad residencial.

Esta presencia del parentesco en las relaciones políticas y religiosas, refuerzan la noción de familia y matrimonio como instituciones centrales a la misma estructura política y religiosa de la iglesia. Aquí, las familias fundadoras, con sus alianzas matrimoniales y de paisanaje, movilizan adherentes y personifican el cuerpo doctrinario y de creencias para conducirse en la vida –según veremos más adelante– para muchos de los asistentes a la iglesia.

Así como el paisanaje conforma una estrategia de extensión de las redes familiares, el matrimonio constituye el dispositivo moral sobre el cual los líderes operan discursivamente en los cultos y ejercen un control social para que las “familias evangélicas” logren afianzar sus conductas ascéticas; esto se hace visible en el corpus ideológico afincado en la cosmología ética que se transmite en la iglesia. En esta línea, la narrativa que gira en torno a las familias recurre a menudo a un tono mitologizante que se expresa paradigmáticamente en el campo ritual; allí se manifiesta a través de metáforas y de una transliteración bíblica singular. Asimismo, se debe agregar que de acuerdo con los feligreses con los que he interactuado, se asume que el “matrimonio entre evangélicos” es altamente significativo porque favorece, en buena medida, un tipo de herencia cultural y ética que instituye a la congregación como un cuerpo social de conducta y de preservación. De esta manera, se intenta transmitir una institucionalidad en la congregación que promueva un camino espiritual ascético y horizontal, constituyendo para las familias un horizonte de vida. Simultáneamente, la organización vertical

instaurada por la orden bautista ordena y reglamenta lo institucional y, en un grado importante, el camino religioso. Por otro lado, esta instancia institucional se monta sobre la necesidad de dar continuidad eclesial y control institucional en la órbita del poder de la organización de Fraternidades Bautistas del Oeste y sus satélites de congregaciones religiosas barriales. Dicho lo anterior, la familia como vehículo social y portadora de poder simbólico trueca y traduce un poder vertical en horizontal, lo cual muta lo instituido en instituyente. En este sentido, el camino espiritual graficado de forma singular por Mery en uno de los encuentros mencionaba la dificultad con los más jóvenes de la congregación, quienes son más remisos a la transmisión del evangelio y a internalizar el mandato del matrimonio entre evangélicos:

Se trata de que estén adentro de la iglesia, porque estando en la iglesia te ayuda a estar en comunidad y elegir el camino correcto, porque tenés una vida más sana; en cambio si estas afuera corres el riesgo de estar en boliches, tomando, todo lo que eso contrae. La iglesia contiene”. En oposición, Mery advierte acerca de cómo el carnaval, pese a ser una festividad aceptada por la iglesia católica, dentro de su calendario ritual representa una festividad del diablo; porque se apodera del ser y te permite obrar en libertinaje, que Dios nos da la libertad. Todas las cosas son lícitas, pero cuando hacemos exceso está mal, eso es libertinaje. Hay borracheras, puede haber peleas y te lleva al sexo. No nos queremos hacer santurriones, tratamos de hacer lo que la palabra de Dios dice, que el sexo fuera del matrimonio es malo. Puede traer enfermedades, puede quedar shockeado. Uno con la palabra es bueno, que sea así, lo orientamos que sea así. A tener las precauciones necesarias.

En sintonía con este orden sagrado, la noción de matrimonio que circula en la congregación se asocia casi con una adjetivación sacramental que recae en un significado estrictamente sacralizado. Más aún, cuando accedí a los primeros relatos de los protagonistas en los espacios de cultos, el concepto familia y su derivado ritualizado, el matrimonio, era un significante recurrente en la voz de los entrevistados y, especialmente, en los discursos de los pastores.

En esta línea, el recurso a la imagen de familia intenta reforzar los lazos internos entre los liderazgos y el resto de la feligresía a través de la referencia a la congregación en su conjunto como una “familia evangélica”. En segundo lugar, esta noción muestra una fuerte relación con la institución matrimonial, la cual excede lo marital para ser igualmente sacralizado mediante el evangelio. Por último, el matrimonio como modelo cultural intenta constituirse en un capital espiritual, transmitido en diferentes espacios tales como la escuela, también llamada “escuelita bíblica”.

De esta forma, confluyen en la estructura político-religiosa de la congregación procesos de socialización que tienden a la conformación de una conciencia colectiva basada en la relevancia de la familia evangélica. En otras palabras, lo que subyace en torno al uso y circulación de ciertas nociones nativas, que pueden advertirse en las reuniones habituales del templo, es una producción de operaciones enunciativas y modos de auto-representación que evidencian la influencia del sistema de parentesco como modelo de representación global. En ese camino, se tiende a privilegiar en la conciencia colectiva del feligrés una práctica socio-religiosa endogámica como base organizativa de la congregación, a partir del fomento de matrimonios con otros integrantes del mundo evangélico. Así, una mirada sobre las operaciones discursivas muestra cómo ellas reelaboran, en términos semánticos, los lazos de consanguinidad, afinidad jurídica o ritual que dan marco a una estructura de poder de la iglesia. En segundo lugar, estas referencias que se presentan en el discurso a través de significantes como los de “familia”, “matrimonio”, y “hermanos”, entre otros, ilustran la circulación de categorías colectivas que circulan por los espacios cotidianos de interlocución como son los cultos que ordenan los tiempos y espacios sagrados de la congregación; ello alcanza su punto más elocuente en la ceremonia del denominado “día del matrimonio”.

Todo esto parece confirmar, parafraseando a Eunice Durham (1998), que el proceso por el cual se naturaliza la noción de familia no se agota en su forma, sino que traduce también la elaboración discursiva en torno a valores éticos y normativos que se expresa en acciones diarias tales como el vivir el evangelio al “pie de la letra”, según se verá en el caso de Dorotea y otros líderes cuyos casos muestran la impronta de la institución matrimonial. Esto demuestra cómo la conformación de liderazgos religiosos fomenta y construye un capital evangélico que se dirige a operar como modelo de conducta individual para el resto de la feligresía. Por ejemplo, en los llamados “testimonios especiales” durante los cultos, prima un lenguaje moral y normativo que retoma las prácticas individuales bajo la mirada de las enseñanzas del evangelio, lo cual exhibe públicamente los parámetros aceptables de comportamiento para la vida secular. Aparece una marca de “ejemplaridad” que resulta ser más acentuada para los liderazgos internos. En esta lógica ejemplar, Dorotea suministra la clave comprensiva de cómo debe interpretarse esta cosmología ética, cuyo caso más significativo es el que se presenta en su



“matrimonio con Dios”. Sobre esto suele contar una experiencia en la que unas hermanas del templo en Oruro en 1969 se le acercaron ante el fallecimiento de su marido y su viudez, y le mencionaron lo siguiente: “Ahora debes estar junto a tu mamá y tus hijos alabando a dios. Tal vez tu esposo ponía excusas, ahora estas libre, me dijeron a mí. Esto está grabado en mi corazón, eso era 15 de agosto. Ese día domingo me fui a la iglesia, compré biblia. Me reconcilié con el señor. No miro atrás, adelante pase lo que pase”.

Por lo que se refiere a la narrativa de casamiento ritual con el evangelio, elemento clave para entender uno de los ejes en los que se sostiene la continuidad de la comunidad evangélica boliviana y su cosmología ética, debe notarse su disposición personal respecto al camino que asumirá su nueva vida: “Mi trabajo es eso, el evangelio siempre”. Del mismo modo, “caminar la migración”, según afirman las familias protagonistas de la congregación, entre las que se cuenta Dorotea y los feligreses que forman el núcleo fundador en Paso del Rey, apunta a las vicisitudes en un contexto social hostil en su reagrupamiento en el que sus lazos se vieron afianzados como resultado de un proceso de subjetivación religiosa (es decir, de consolidación y desarrollo en la fe). Puesto en otros términos, en Retiro se acoplaron a una estructura político-religiosa ya establecida, expresada en la expresión de Mery: “allí éramos todos paisanos”. Por el contrario, con la relocalización en Paso del Rey de la iglesia considerada como una acción de ofrenda por la misma interlocutora, surgieron nuevas experiencias que ampliaron sus marcos de percepción del mundo así como los repertorios de evangelización respecto a una nueva vecindad menos homogénea.

Esas primeras experiencias ligadas a la mudanza de Retiro permitieron generar competencias que luego se intentaron trasladar a quienes decidieran aspirar a un liderazgo espiritual. Desde entonces, estas personas transitan una sistemática formación pedagógica desde niños y adolescentes en el espacio de la escuela bíblica para jóvenes, para luego experimentar dichos saberes en las instancias ofrecidas por los diferentes cultos en las que son habituales las menciones a experiencias de fe y milagros. En ellas, los feligreses experimentan en sus corazones la presencia de Jehová e incorporan pautas de comportamiento individual por el contacto directo con lo sagrado.

Precisamente, se abren así posibilidades de integrar un linaje bíblico que viene ritualizado por su ingreso por medio de los cultos y estudios sistemáticos de la Biblia, lo

cual está dado por un proceso que los feligreses deben atravesar en la formación evangélica local. En adición, el pasaje por un doble proceso ritual dado por el casamiento sacramental con dios y el que se da en la vida secular, consolida el evangelio como un nuevo régimen de verdad. En este sentido, dicho matrimonio puede verse impedido tal como lo ejemplificó Dorotea en una oportunidad al exponer su preocupación, al enterarse que una de sus sobrinas, encontrándose misionando en África, decidió casarse con alguien que no era evangélico: “Yo no pedía que tenga de afuera. Yo pedía al señor un compañero, cuando estudiaba de misionera, alguien del mismo gremio. Me ha respondido muy lejos. Y tengo que decir, gracias otras cosas, no tengo que decir”. En ese mismo instante interviene su hija Mery y amplía la visión de su madre con un ejemplo:

Conocíamos el caso de un hermano, que se casó con una católica y se alejó de la iglesia. Ella por su madre lo dice, oraba para que no hiciera pareja con alguien que no fuera evangélico. Que no haya desiguales. Ayuda a mantenernos unidos. Los de afuera no; porque no se tira del mismo carro igual. No será compatible. No por el tema del afecto, sino por la otra parte, mejor que sea evangélico.

De allí que el “estar casado con Dios” devenga en un significativo aglutinador que refuerza la imagen metafórica de la familia. De esta manera, el “casamiento ritual” entre lo humano y lo sagrado colabora en el desarrollo de un mecanismo de construcción social de un feligrés ejemplar que se proyecta tanto en la esfera privada como en la pública. En este sentido, a partir de la convocatoria a dar “testimonios especiales” se produce una movilización de sensibilidades y efectos simbólicos en aquellos adherentes neófitos, que al participar de esas ceremonias adquieren pautas de comportamiento conyugal en su doble acepción de acuerdo con lo establece la iglesia: una alianza con el “espíritu santo” (plano sagrado) y otra marital secular convencional (plano privado). De esta forma, en alguna medida se reasegura la continuidad de la actividad espiritual reproduciendo axiológicamente una forma de percibir y actuar el evangelio.

Al respecto, Bourdieu (2010: 260) sostiene que “el matrimonio es un medio para reforzar la unidad del linaje y para limitar su faccionalización”. Sin embargo, en la estructura interna de cargos dentro de la congregación los linajes están inextricablemente unidos a los liderazgos que se centralizan básicamente en las familias fundadoras. En este

sentido, parafraseando a Semán (2010)<sup>4</sup>, para estudiar las iglesias evangélicas en los sectores populares resulta fundamental y estratégico pensarlas en función de fenómenos de disgregación y agrupamiento, que facilitan la ampliación del propio crecimiento territorial a partir de la conjunción de estos dos procesos.

En resumen, retomando a Bourdieu (2010), el parentesco aparece como un campo de disputas políticas, económicas y simbólicas, a partir de las cuales se condensan las trayectorias sociales de los feligreses y se construye un orden social en paralelo a su legitimación colectiva. En este orden, nuevamente cobran sentido los liderazgos espirituales que acontecen en el relato de la metáfora ya mencionada de “familia evangélica” en Paso del Rey. Esto genera una suerte de “comunidad imaginada” (Anderson: 1983), es decir, una estructura de sentimiento común y de grupalidad que entrelazaría lo evangélico (cultural) con la reproducción de las familias (biológico). En este sentido, un ejemplo, en esa dirección está dado por la gigantografía publicitaria de las actividades que desarrolla la iglesia, en cuya portada se advierte una familia con la siguiente inscripción: “Jesús transforma tu vida”.

## **2.2. El proceso bautismal: la conversión o hacia un “nuevo feligrés”**

Invitado a participar por primera vez en la ceremonia de unción de bautismo en el templo, denominado entre los líderes como “acto bautismal”, tuve la ocasión de observar a los nuevos feligreses después de haber transitado y participado unos meses previos en los diferentes cultos, imbuidos en un clima festivo que reflejaba al interior de las familias fundadoras, en el resto de la feligresía y en especial en aquellos familiares directos de los futuros convertidos, participar de un sentimiento general de algarabía y emoción. También se percibía en los familiares cercanos, a medida que se acercaba el momento del ritual de conversión, un ambiente de cierto nerviosismo ante una nueva condición social que se

---

<sup>4</sup>Para una mayor aproximación a la temática, recomiendo los siguientes artículos Semán (2000) “El Pentecostalismo y la Religiosidad de los sectores populares”, *Apuntes de investigación*, Buenos Aires, Año IV, n° 5 pp. 70-94; Semán (2010) “De a poco mucho: las pequeñas iglesias Pentecostales y el crecimiento pentecostal. Conclusiones de un estudio de caso, *Revista Cultura y Religión* Vol. IV, n° 1, Chile, Instituto Isulaga UNAP pp. 16-33.

percibía como fundamental para la vida del neófito<sup>5</sup>. En este marco, la sala del templo se encontraba a pleno; los parientes se ubicaban en las primeras filas y los ministros de la palabra Rubén y Ricardo coordinaban la ceremonia, en tanto que el resto de una feligresía impaciente esperaba el comienzo de la inmersión de los conversos en las “aguas bautismales”. Los “frutos ganados”, tal como se denominan a aquellas personas decididas a convertirse en nuevos adherentes, y que en el transcurso del año fueron consolidando su sentimiento y compromiso en alojar a Jehová en sus corazones probando su decisión de transitar por el camino ancho del bien, en pocas horas decidirían sellar una unión simbólica-sacramental con dios. Esta suerte de casamiento ritual se consumaba a través del inicio de una pertenencia a la comunidad de culto y, simultáneamente, la decisión de adoptar la cosmología ética que se profesa en la congregación.

Mientras todo sucedía, en mi registro de campo anotaba y describía cómo los ministros de la palabra daban inicio a la ceremonia, cómo se hacían los arreglos de las luces del salón y se pedía que subieran al escenario los neófitos que habían decidido asumir una nueva vida y encarnar para sí una singular forma de conciencia. A todo esto, y siguiendo con el protocolo, los líderes que oficiaban el ritual decían las últimas palabras antes de que los conversos fueran sumergidos en una pileta ubicada en el centro del escenario y preparada para la inmersión de bautismo, destinadas a quienes portaban remeras blancas en signo de pulcritud.

En esta dirección, el acto ceremonial representa un momento donde el convertido deja su historia pasada y se imbuje de una perspectiva numinosa que deriva en una nueva categoría de persona. De esta forma, el acto bautismal en su fase final consistió en que uno por uno los neófitos fueran subiendo al escenario al ser nombrados por sus nombres y apellidos por parte de quienes dirigían el evento. El momento de mayor emotividad, donde acontecieron llantos, abrazos y desmayos en algunos de los presentes, fue la inmersión del nuevo feligrés en una pileta donde, sostenido por los ministros de la palabra por la espalda, se los sumergía por unos instantes. En ese momento, un rápido paneo por el salón mostraba las filas de sillas colmadas por feligreses y un alto nivel de expectación

---

<sup>5</sup>La categoría de neófito refiere al futuro feligrés, es decir, nombre a aquellos sujetos que se incorporan a las prácticas socio-religiosas del templo y que, en el transcurso de un pasaje por distintas instancias formativas, dejará luego su actual lugar social para pasar a ser bautizado y transformarse en un hermano bautista.

que se generó en los minutos previos a la inmersión en las aguas bautismales. Mientras tanto, parientes de los bautizados buscaban ocupar un lugar próximo a sus familiares que se hallaban en el escenario, retratando con celulares y cámaras el momento consagradorio en el que se supone el arribo a un final de historias y el comienzo de una nueva vida. Entre tanto, los bautizados ahora lo hacen convencidos del poder performático de los milagros que han escuchado en los testimonios en sus visitas a los diferentes cultos; y en cómo el conjunto de principios espirituales que adoptaron ha operado en sus vidas dándoles sentido a sus horizontes al abrazar el evangelio, cultivando su propia fe y participando de una comunidad de culto que va más allá de una dimensión religiosa sino, más aún, a una manera de estar en el mundo.

Siguiendo con la descripción etnográfica del acto bautismal, una vez sumergidos los bautizados, Rubén y Ricardo tomados de sus brazos preguntaron luego de la inmersión por qué querían bautizarse. Frente a esa inquietud algunos alegaron que era producto de una promesa que habían hecho si un pariente o hijo lograba una cura definitiva de una enfermedad terminal, en cuyo caso era la experiencia de un milagro en el seno familiar; otros decían encontrar un asilo a sus dolencias espirituales, una indulgencia o bien como consecuencia de una tradición familiar heredada de sus padres fallecidos que los impulsaba a convertirse. Pues bien, una vez sumergido, el nuevo feligrés rompía en llanto, abrazos, agradecimientos y reconocimiento hacia quienes concurren a ese momento y los habían conducido al bautismo y la conversión. Ese día, en mis notas de campo contabilizaba seis feligreses que habían tomado la decisión de bautizarse. Una vez concluida la etapa más significativa del ritual se hizo un intervalo, y allí los concurrentes fueron invitados a que escucharan a la banda del templo a entonar una alabanza, lo cual permitió que tanto los bautizados como Rubén y Ricardo tuvieran unos minutos para poder cambiarse y pasar a la segunda instancia del ritual. Luego hubo un momento donde la atención general se desplazó del escenario al salón. Aquí el nuevo feligrés se fusionó con el resto de los asistentes, una vez concluido el proceso ritual y dejar su remera blanca mojada que había sido signo de pureza.

Los bautizados se cambiaron entonces por una vestimenta secular formal, en estas circunstancias, parecía ilustrar una segunda instancia del rito en la que se concretaba la integración colectiva. Esta última acontece cuando los oficiantes del culto realizan los

sacramentos repartiendo pedazos de pan con una poción de vino, lo que se asemeja a la liturgia católica tradicional en cuanto a su sentido de comunión eclesial. Allí se asume que los asistentes comen y toman en un acto simbólico la carne y la sangre de Jehová y, de esta forma, entran en una comunión para formar parte de la “familia evangélica”. En este sentido, el mecanismo de conversión religiosa que acontece en Paso del Rey me lleva a comprenderlo como una producción simbólica dirigida por los líderes locales que supone una ampliación de la comunidad de culto, un referéndum positivo del prestigio social y poder carismático de los líderes. Asimismo, implica una vitalización de la religiosidad congregacional basada en una cultura espiritual que descansa tanto en una síntesis histórica fundacional, como en una cosmología ética que se dirige a orientar la acción de sus miembros.

Ahora bien, un dato significativo que va en auxilio de esta fundamentación es la existencia y práctica del quechua en un espacio de culto específico denominado “ministerio quechua”, el cual ocupa un lugar destacado dentro de la estructura político-religiosa que sostiene la continuidad de la congregación. Este espacio que exalta la cultura ancestral hace imprescindible la implementación de un proceso de conversión actuando en dos sentidos. Por un lado, dentro de la lógica del proceso de conversión el bautismo es inclusivo con relación a la procedencia nacional de quienes participan en él, dado que se suman familias argentinas como bolivianas a la comunidad de culto porque ambas profesan el evangelismo. Por otro lado, constituye un espacio en el que se promueven normas y valores compatibles con la interacción secular cotidiana imaginada y que, también, acontece en la realización de ritos comunes, como es el de las conmemoraciones del aniversario de la congregación que integra y condensa lazos sociales entre la feligresía. Esto último igualmente afianza una memoria social que consolida el hecho histórico decisivo en la conformación del grupo religioso. Ahora bien, el proceso bautismal además de constituirse en el ritual capital de la congregación resulta ser una institución en la que la grey bautista no solo se reproduce mediante un proceso de conversión, sino además donde se desarrolla la renovación eclesial y acentúa la legitimidad de la autoridad de los líderes locales. En otras palabras, parafraseando a De Certeau (1999) los líderes espirituales se convierten en depositarios de las creencias recibidas y en custodios de la fe de la comunidad de culto en la iglesia. Otra lectura del

proceso de conversión nos la provee el pastor Loredo con relación a lo que le aporta la religión a esta comunidad, así como su oposición al caso católico:

Para hacerse personas y luego ciudadanos responsables de sus actos y de sus familias. A semejanza de Dios, guiarlos a través del creador. La iglesia católica mezcla mucho. Nosotros ayudamos a diferenciarnos. El problema es que los bautizan y los consideran ya cristianos. Están convertidos automáticamente; y la iglesia no lo dice, vos te haces cristiano por fe y convicción propia.

El pastor sostiene que la aparición de nuevos sujetos convertidos asegura una acreditación eclesial y una ampliación de la grey, generando ciudadanos racionales que adquieran la capacidad de distinguir el bien del mal en la dualidad espiritual que presenta la cosmología de la iglesia sintetizada en los dos caminos: *IskayÑann*. Veremos a continuación cómo la fórmula de los dos caminos se materializa en la vida de una de las personalidades más eminentes de la comunidad de Paso del Rey.

## CAPÍTULO 3

### “Al pie de la letra”: Historia de vida de Doña Dorotea

#### 3.1. De Bolivia a Paso del Rey: los inicios de una vida ejemplar

El campo etnográfico se revela ante nuestras percepciones como un “viaje cultural”, según sostiene James Clifford (1999); una interacción donde los protagonistas con los que construimos relaciones y empatía nos implican en un proceso reflexivo. De esta forma transcurrió mi encuentro con Dorotea, reconociendo los prejuicios y dificultades para comprender-nos. Se trata de una líder local de ascendencia chola que goza de amplio reconocimiento y respeto en la congregación de Paso del Rey. En este capítulo me aproximaré a su historia de vida a fin de analizar la ejemplaridad de la que goza, la cual se advierte en un extendido carisma y liderazgo espiritual que se manifiesta particularmente en las reuniones y cultos. Aquí me interesa estudiar esta relevancia comunitaria que la posiciona como una indiscutible líder espiritual.

Su historia de vida migrante se inicia en Argentina durante el año 1974, momento en el que se establece en Villa Retiro con sus 7 hijos. Al cabo de unos cuantos años de vivir allí, en la casa de una prima, pasó a residir en el barrio Pompeya hasta 1987. Mientras se llevó a cabo la fundación del templo de Paso del Rey se estableció definitivamente con Mery, una de sus hijas, en esa localidad. Sin embargo, su experiencia de vida previa a la migración comenzó en el Departamento de Oruro, Bolivia, donde nació en 1934. Allí transcurrió su infancia y adolescencia hasta casarse y concebir a sus 7 hijos. En ese contexto no experimentó un acercamiento al evangelismo, sino que adscribía aún al catolicismo. En el año 1967 enviudó y se despertó en ella un cuestionamiento interno respecto a esa religión, lo que motivó su ruptura definitiva en 1969 para convertirse en devota del evangelismo: “Antes yo he entrado, yo he recibido al señor en el 67’ pero no era como tenía que ser. Pero cuando ha muerto mi esposo, allí me he parado firme. Nadie no me saca del camino del señor, ni mis hijos”. Una de las frases que más se escucha en su conversación resume bien su trayectoria: “44 años junto al evangelio, sin interrupciones”. Por otro lado, en el trabajo de campo fui recogiendo opiniones de parte de feligreses y líderes de la congregación que definen a Dorotea como una líder anciana y



ejemplar. En concordancia, Benedicto me explicaba lo que representa para ellos Dorotea: “Ella vendría a ser una líder anciana. Es lo que nosotros llamamos hermanas a las que vamos a seguir. Como anciana, como líder, es quien acompaña con consejos, te guía. Dorotea es una de las últimas que tenemos”.

En otras palabras, durante mucho tiempo de su vida Dorotea no fue una adherente evangélica. En la charla que tuvimos manifestó que los inicios de su práctica evangélica la fue adquiriendo en su Bolivia natal: “A esta congregación siempre he llegado, también allá en Bolivia, siempre he estado. Mi primera casa es iglesia Bethel, hacia Arica. De allá preparada vine”. Cabe señalar que en su historia todo el tiempo refiere a un estilo de vida consagrado a una práctica religiosa ascética; siendo uno de los pasajes significativos de su explicación, en los comienzos de su vida de casada, la adhesión al catolicismo. Sin embargo, esta primera inmersión implicó con el tiempo percibirla de un modo escéptico, sobre todo después de ocurrida la muerte de su marido en 1967. A esta situación límite se sumó a posteriori la necesidad de realizar una misa en uno de los aniversarios de la desaparición de su esposo, circunstancia que suscitó una discusión con su hijo evangelista en estos términos:

Mi hijo se paró frente de mí. ¿Mamá que ha dicho la tía? La tía no ha dicho nada, estaba preparando para hacer nueve días de mi esposo, para hacer misa [...] Yo le dije como una buena madre, como una buena mujer -se ríe- hijito tenemos que hacer nueve días a tu papa [...] Él ha viajado en el evangelio, ellos han estudiado en colegios evangélicos, ellos sabían, y yo no. Yo me he entregado al señor en el año 67, pero no.

En este momento de la entrevista comenta cómo su hijo reacciona y le hace una pregunta:

Hijo: Mamá ¿Haciendo esos días, vas hablar con mi papá? [...]. Entonces: ¿Por qué, quieres hacer hablar? [...]

Madre: No, yo no quiero hacer hablar. Tu papá tiene familia, tampoco no quiero hacer hablar a la gente, la gente porque habla, murmura [...]

Hijo: Mamá, tú sabes: ¿Cómo está parado la familia de mi papá? [...]

Madre: No sé, no vivo con ellos [...]

Hijo:¿Entonces porque vives con el temor? [...]

Madre: Pero hijo, esto nomás voy a hacer, voy a cumplir con mi palabra [...]

-Hijo: Mamá, mi papá está muerto no necesita nada, nosotros necesitamos, mi papá no ¡Mamá tú quieres hacer por compadres, por tus ahijados, por tus vecinos, eso quieres hacer!

-Madre: Después de allí me callé [...] Ahora la discusión se perfila en el dinero que cobran los párrocos católicos a la gente humilde, para celebrar las misas y su hijo no está de acuerdo [...]

-Hijo: Mamá hace tres años estaba con 45 –dinero- y ahora debe estar con 50. Ahora voy a ir a preguntar. Si te dice 50, tráeme la paleta –saco- que está colgado y me pones en el bolsillo. Si te dice mamá, 55, me lo pones, no te olvides en el bolsillo del paletón-saco- si te dice no te olvides, yo voy aprovechar ese dinero. Ya te he dicho mamá [...]: Último me ha preguntado:

-Hijo:¿A quién temes, a Dios? ¿O si temes a dios no hagas, o temes a la familia de mi papá? La puerta se cerró y se fue a la casa pastoral.

-Madre: Yo sentada he quedado en cuatro paredes. Ya no he hecho nada.

El fragmento de la conversación expresa un mensaje que permite vincular un proceso de distanciamiento con relación a su adscripción católica, iniciándose una conversión y un cambio de vida. En tal caso, la transformación en su propia subjetividad le permitirá concebir el contexto migratorio como si se tratase de un cambio de “habitación”, según sus palabras. En este marco se suma a su observación la decisión de darme a conocer la dificultad que significó la llegada del evangelismo a su ciudad natal, cuando el pastor de aquella iglesia la pone en conocimiento de cómo los primeros evangelios que habían llegado a predicar en la zona de Oruro fueron erradicados de forma violenta y prendidas fuego sus casas:

Yendo he sabido sobre su primera iglesia evangélica en Bolivia cuando ha cumplido 60 años, que fundadores, ya están en presencia del señor [...] Sus hijos han contado, iglesia habían hecho en otro campo, en otro lugar. Antes no se hablaba de los evangelios, no permitían antes [...] Estaba prohibido en Oruro, de esta iglesia que estoy hablando, haber sido en otro lugar. Habrán sido, cinco familias de acuerdo han entrado, han hecho pueblito de ahí, han hecho correr gente [...] De ahí a otro lugar se han ido. Ahí querían poner el fuego de los que hacían reunión evangélica. Dicen que decían: Hambre no va a ver, nunca ¿Para qué los evangelios? Decían: sí!

En este sentido, se manifiesta un cambio de perspectiva que va a experimentar de modo tal que se tradujo luego en una nueva forma de conciencia y, al mismo tiempo, en un capital social y simbólico. Es decir, las características de su vida cotidiana junto a las experiencias límites (como la muerte de su marido quedando a cargo de hijos pequeños, el cobro indebido para realizar una misa de parte de un párroco católico después de muerto su esposo, la persecución a los evangélicos de la que se pone al tanto, la toma de decisión

de migrar hacia un destino que visualiza como mejor) se convierten en un fondo cultural y experiencial que, a la postre, genera una nueva forma de conciencia que la aferra a una prédica evangélica y desemboca en la construcción de un liderazgo reconocido por los demás feligreses.

En el año 69' aquí sí me he plantado, estoy al pie de la letra... Sea lluvia, sea viento, sea calor, estoy. Ante anoche no pensaban que iba a estar en la iglesia. Estuve primero... Siempre llego primero. He aprendido eso, uno el que lleva el cargo tiene que estar cabeza para que otros lo sigan lo mismo [al no quedarme claro qué implica ese llegar vuelvo a insistir si ese considera una líder] Claro si yo ando, los que andan detrás de mí lo mismo van andar [le consulto sobre las razones de que se ponga adelante en las filas de los feligreses durante las reuniones] Yo, a mí nadie me dice, pongo propio adelante, llevo la oración, sí. Mi trabajo es eso evangelio siempre. Y mis hijos son evangélicos.

En esta misma dirección, en el origen de su ejemplaridad aparece difusamente en su memoria una primera praxis como feligrés católica; aunque no sabemos mucho de esa etapa, sí sabemos que ha contribuido a definir su adscripción evangélica por oposición a la católica, condicionando sus marcos de representación. A tal punto es así que va construyendo una nueva visión y misión de su vida, adquiriendo un nuevo lugar en la comunidad migrante y, más tarde, en la comunidad de culto que renace en Paso del Rey como la líder anciana. En ese estado espiritual afirmaba que “para mí no era extraño. Era como estar en Bolivia, era para mí. Otros dicen que es extraño. Como estuve con el señor para mí era igual”.

En esta clave interpretativa, Dorotea atravesó por una conversión subjetiva por contraposición al catolicismo, en particular, en lo que hace a las formas en que se manifiesta en lo litúrgico el acompañamiento espiritual y en el protagonismo que le cabe a cada adherente. Ella percibió su adhesión al evangelismo como el paso a un espacio donde se respeta la individualidad del feligrés, y se habilita y estimula un contacto directo con lo sagrado sin intermediación jerárquica, es decir, horizontal. La práctica católica en la experiencia de Dorotea, como hemos visto en su propia explicación, es conceptualizada por ella como un negocio de la fe y del sufrimiento. Por lo tanto, la forma de construcción de su autoridad carismática frente al resto de los integrantes de la congregación descansa en una dimensión individual que fomenta una proximidad no jerarquizada con los fieles. En este sentido, a su alrededor se dinamizan redes parentales, hijos mayores, familias de los fundadores de la congregación de Paso del Rey, y feligreses que admiran su compromiso por fomentar los evangelios por tantos años. En esa narrativa singular de

percepción colectiva local adquiere mayor relevancia su carisma, cuando su centralidad queda plasmada por sus intervenciones discursivas durante las fechas conmemorativas del aniversario de la fundación de la congregación, o bien en los festejos del día de la madre, del padre o del matrimonio. En esas ocasiones es llamada a representar para la congregación, por su capacidad oratoria en el recitado de salmos bíblicos e historia de vida, un ejemplo o modelo de práctica evangélica a seguir. Por lo pronto, es necesario recalcar que las fechas conmemorativas se convierten en una suerte de ceremonias colectivas de culto a la historicidad y epopeya de la refundación; una forma de memoria social que se cultiva a través de los líderes. Es también un refuerzo identitario de filiación evangélica donde se gesta una renovada instancia de prestigio social y carisma de autoridad para otros liderazgos internos, mediante la invitación a otras participaciones discursivas como las de Evaristo, Mery y Luz.

El primer encuentro con Dorotea se llevó a cabo cuando fui invitado a la reunión del culto quechua, un viernes por la noche. Recuerdo que habíamos quedado con Benedicto (el anfitrión de la reunión) para encontrarnos ese día en la puerta del templo. Una vez adentro e instalado en la última línea de sillas vi entrar a Dorotea de la mano de su hija Mery, a quien ese día iba a contactar por pedido de Benedicto. Con paso lento se recortaba la figura de una señora mayor, encorvada, más bien bajita, vestida con una larga pollera que le llegaba a los tobillos, una campera de tejido claro y sus trenzas que flameaban a su caminar. A medida que se adentraba al salón del templo, los presentes se daban vuelta y la saludaban con fervor y simpatía, hasta que se acomodó en la primera fila del amplio salón de la iglesia. El culto tenía la particularidad de presentar una acotada participación, cuestión que inquirió mi atención. Pero consultado con Benedicto me explicaría después que es una reunión destinada a los más ancianos y que uno de los objetivos era resguardar la práctica de la lengua quechua. Inmediatamente observé que algunos presentes comenzaron a cantar una alabanza en esa lengua, y que portaban sobre sí una pequeña biblia para seguir los salmos. En esa biblia pequeña podía verse en su tapa una representación de un paisaje con dos caminos, uno angosto y otro ancho con una leyenda que resaltaba la siguiente frase: “Camino ancho y camino angosto, IskayÑann”.

Mientras tanto, los músicos que siempre acompañan las reuniones con sus instrumentos lo hacían esta vez a un ritmo folklórico andino siguiendo las alabanzas. Por

su lado, no más de treinta presentes seguían y cantaban al ritmo de los acordes. En algún momento del inicio de la ceremonia que da comienzo con alabanzas, algunos miembros de la feligresía pasaban a dar testimonio de la presencia de Jehová en sus vidas, o incluso agradeciendo por sus bendiciones que, entendían, habían contribuido a solucionar problemas de distinta índole en sus vidas cotidianas. Luego, entre los asistentes Dorotea se puso de pie, no para dar testimonio sino para leer un salmo de la biblia en quechua. Su alocución transcurrió en un ritmo fluido que era seguido por algunos concurrentes, en tanto otros debían apoyarse en la biblia traducida al castellano. Más adelante, el transcurso del trabajo etnográfico me conducirá a notar que los primeros eran aquellos que habían tenido un vínculo directo con la refundación de la congregación en Paso del Rey; por el contrario, el resto representaba en su gran mayoría descendientes de las familias fundadoras. Es en este culto quechua donde Dorotea adquiere centralidad con relación a otras mujeres y hombres que participan, más que como feligreses, como “agentes culturales” que resguardan las tradiciones de su tierra natal. Asimismo, pareciera constituir dicho espacio el encuentro con una temporalidad que re-simboliza un legado étnico. Es decir, un acervo cultural de tradiciones comunitarias ancestrales cuyos episodios temporales transmuta al presente prácticas y dominios culturales comunitarios. De esta manera, el culto quechua se inscribe en una tensión inter-generacional por el dominio de prácticas étnicas y de restitución y, a su vez, como expresión del sector llamado de los “ancianos” y sus descendientes directos o primera generación, algunos de ellos líderes bajo el estatus de ministros de la palabra.

Por lo tanto, la reunión del culto quechua en la que participé dio comienzo una vez que desde una pequeña mesita de madera ubicada debajo del escenario se saludó a los concurrentes con un “bienvenidos, hermanos, al templo”. Quien oficiaba el mensaje de bienvenida era una de las mujeres de la congregación llamada Elsa, que colabora en la formación de los más pequeños y adolescentes en la escuela de estudios bíblicos para jóvenes. No obstante, la asistencia del culto es minoritaria respecto a la reunión general de los domingos; más allá de eso es un espacio donde los ancianos e hijos mayores de estos encuentran una proximidad con las tradiciones y vivencias de sus lugares de orígenes, junto a experiencias migratorias. En su dimensión étnica, el culto quechua pone de manifiesto la permanencia de liderazgos espirituales-ancestrales que mantienen viva la

tradición etno-nacional, los cuales están representados por muchos de los participantes que concurren a la reunión. Por su lado, la misa se realiza en quechua ya que los asistentes en gran parte lo hablan y comprenden, mientras otros tantos de los asistentes concurren para seguir la tradición de sus padres o parientes. Por esta razón se utiliza como soporte una pequeña biblia escrita mitad en quechua y mitad en castellano. Esta biblia llama la atención para quienes se acercan por primera vez al culto, por contener en su tapa una serie de palabras en esa lengua: *Kusiywan*, por debajo de esa inscripción y en un tamaño más grande de letra se lee *Diosman Takinache*. Esta iconografía culmina con una nueva frase *IskayÑann: dos caminos*. Según Benedicto, “esos son dos caminos que significan dos formas de conducirse en la vida. El más angosto es el que toman los menos creyentes y conduce a experiencias de vida malas. En cambio, el más ancho es el que deben tomar las personas de bien y que aman a Dios”. Luego me explicó que “esas biblias las traen los hermanos de Bolivia y las venden a la comunidad”. En suma, tales caminos parecerían conformar una cosmología ética que se constituye en un programa de aprendizaje en la formación de liderazgos locales con una fuerte impronta moral.

Por otro lado, muchas de las asistentes en su mayoría son mujeres de edad mayor llamadas por el resto de los feligreses “ancianas de la comunidad”. Una de las acciones principales del culto consiste en pasar al escenario y dar testimonio, lo cual apunta a generar la sensación en el resto de los concurrentes de una presencia de Jehová en sus vidas. Dichos relatos son conocidos con el nombre de “testimonios especiales”. Es decir, representan narrativas orales donde un feligrés explica con palabras sencillas su experiencia directa con lo sagrado, se transmiten en quechua y, por lo general, se conectan a hechos de la vida cotidiana de los hermanos, de experiencias negativas que se transforman en acciones positivas como producto de la intervención directa por la fe en Jehová. Esta descripción adquiere importancia en la medida en que el culto quechua se convierte en un espacio de interlocución y ejercicio pedagógico y de reflexividad interna. En este sentido, como lo mencioné con anterioridad, una cosmología ética se transmite colectivamente como marco de representación sobre los cuales los feligreses se apegan, y está conformada por los dos caminos de vida mencionados (*iskayñann*) que se sintetizan metafóricamente en lo ancho y angosto. En este sentido, Dorotea es un ejemplo de vida cristiana que se condensa en su propia frase “al pie del evangelio”. Asimismo, cabe

agregar que los liderazgos antiguos construyen un puente inter-generacional con la comunidad de culto integrada igualmente por no bolivianos, dónde otros líderes más jóvenes también sobresalen como es el caso de Luz, Elsa y Eugenia (mujeres que están a cargo de la escuela bíblica para jóvenes).

Por consiguiente, la figura social de Dorotea expresa para muchos feligreses un parentesco ritual, es decir, una relación de afinidad que no se restringe a la consanguinidad (Ratier, 1998). De esta manera, el parentesco ritual o ceremonial nos permite pensar al parentesco no desde una determinación de lazos biológicos sino que el vínculo se puede crear o sustituir según sea el caso. Pensándolo a partir de la perspectiva de Larissa Lomnitz (2004)<sup>6</sup>, su estatus como líder espiritual representa una pieza importante en las redes sociales de la comunidad de culto y de paisanos (bolivianos) al inspirar su historia de vida en los demás hermanos una “confianza horizontal”. Es decir, construyendo lazos de amistad y solidaridad interpersonal que la sitúan como una líder ejemplar para el resto de los feligreses. Contrariamente en otros casos, como veremos más adelante en el caso de Luz Peca, una integrante y líder de las nuevas generaciones, la legitimidad se ha construido en base a una “confianza vertical o institucional” (Lomnitz, 2004).

Ahora bien, según entiende Benedicto el proceso a través del cual se forja un líder espiritual en la congregación, se trata precisamente de “formarse a través de la gente mayor, por la experiencia. Imitamos lo que ellos mismos nos inculcan y a su vez nos dan el aval, el líder o el seguidor del líder”. También, el mismo Benedicto sostiene que entre las características que debe mostrar ese líder “están el dar un buen testimonio, como persona, como padre, como persona responsable de sus actos. Ahora cuando ese líder no se mueve, no hay líder. Es decir, un líder es a quien debemos seguir por las cosas buenas que haga”. En su pensamiento se muestra una cercanía generacional a Dorotea, lo cual es fundamental para entender cómo otros miembros de la congregación interpretan los liderazgos vinculados a una formación más profesional e institucional de la palabra en

---

<sup>6</sup>La autora describe a la noción de confianza como un rasgo cultural compuesto por los siguientes componentes: a) capacidad y deseo para entablar una relación de intercambio recíproco; b) voluntad de cumplir con las obligaciones implícitas en dicha relación; c) familiaridad mutua suficiente para servir de base a un acercamiento con probabilidad de no ser rechazado. Como se ve el concepto de confianza está relacionado con el de distancia social formal (Lomnitz, 2004: 28).

lugar que desde la experiencia de vida, o producto de una ejemplaridad y cercanía afectiva derivada de seguir al pie de la letra los evangelios por muchos.

### **3.2. Dimensiones rituales en la persona social de Doña Dorotea**

Como mencionamos, Dorotea es oriunda de la ciudad de Oruro, distrito que conjuga actividades agrícolas, campesinas y una fuerte explotación minera para los años en que permaneció allí. Precisamente, ella contó que su marido trabajaba en una usina eléctrica emplazada en una de las minas de la ciudad de Huanuni. Enviudó en 1967 y, dos años después-como suele decir- se afirmó en los evangelios: “Cuando ha muerto mi esposo, allí me he parado firme. Nadie no me saca del camino del Señor, ni mis hijos”. En esta dirección, sostiene que las enseñanzas de la Biblia han sido determinantes para su nueva vida y fuente de diversos recursos y oportunidades, gracias a ello pudo aprender a leer, experimentar nuevas vivencias y asumir con su migración otro estilo de vida. De entre estas vivencias se destaca una participación en un campamento de mujeres llamado “Karachu Pampa”, en Cochabamba. Allí, contaba, nos reuníamos unas 450 mujeres. Como una fiesta espiritual, lo del viernes [en referencia al culto en quechua en la congregación de Paso del Rey], todo el día y una semana”. En esa reunión general de mujeres se hablaba el quechua y, como lo describe, era semejante a una ceremonia que rendía culto a la figura femenina en una cultura patriarcal como la boliviana de esa época. Posteriormente, a la muerte de su marido migró con sus pequeños hijos a Buenos Aires; primero lo hizo su hijo mayor a fin de integrarse a redes de amistades que se venían gestando en la Villa 31 de Retiro en torno a la iglesia Bautista del lugar. En ese sitio los paisanos en gran número se congregaban en torno a la prédica evangélica del templo orientado por el pastor Vivares. La muerte temprana de uno de sus hijos varones y la reubicación de la congregación en un nuevo sitio de Paso del Rey se convirtieron en otros de los obstáculos que le tocó vivir, sin que ello hubiera mellado su espíritu de lucha. Estas tendrán un peso específico cuando se conjuguen con el repertorio de experiencias que dieron lugar a un capital social materializado en el estatus de líder anciana espiritual.

En este marco, parafraseando a Semán (2010), en Dorotea se sedimenta un fondo de experiencias que se remontan a aquellos trayectos que su vida atravesó y que le generaron una crisis existencial, cuya magnitud la conducen a definirse por una



adscripción al evangelismo. De esta manera, comentaba que sería en la iglesia de Oruro llamada “Bethel Arica”, con más de 60 años de vida ecuménica, su primera experiencia con los evangelios. En este sentido, indicaba que su acercamiento a los evangélicos y la llegada de estos a la región de Oruro habían sido una etapa difícil de persecución religiosa:

Antes no se hablaba a los evangélicos, no permitían antes! Estaban prohibidos en Oruro. Habrán sido cinco familias, esas cinco familias de acuerdo han entrado han hecho un pueblito de ahí, han hecho correr la gente. De ahí a otro lugar, se han ido. Ahí querían poner el fuego de los que hacían reunión evangélica. No le permitían que haya evangelio. Dicen que decían [los católicos], hambre no va a haber nunca, para qué los evangelios. Sin embargo, se han plantado ahí, en Oruro. Hoy han cumplido 60 años.

Por otro lado, le pregunté qué ha encontrado después de 44 años manteniéndose al pie de la letra junto a los evangelios y en el camino del Señor:

El camino de Jesús, una vida nueva. Una vida nueva y caminar derecho como él quiere, no como nosotros queremos. Como Dios quiere. Yo a veces digo que si no hubiera conocido a Dios, tal vez tantas cosas que se hacen en el mundo, tal vez hubiera tenido otro hombre. Estando con el señor, no. No hay eso. Hay que estar por el camino derecho, como Dios quiere.

En una ocasión la consulté sobre qué sería para ella ser una líder espiritual o religiosa a sabiendas de su larga experiencia en el conocimiento de salmos y aprendizajes bíblicos, además de haber transitado por distintos espacios evangélicos. Frente a esa consulta dijo que: “Sea lluvia, sea viento, sea calor, estoy. He aprendido que eso, uno el que lleva el cargo, tiene que estar cabeza, para que otros lo sigan lo mismo. Los que andan detrás mí lo mismo van andar. Yo a mí nadie me dice, pongo propio delante llevo la oración. Sí mi trabajo es eso evangelio siempre”.

Ella establece una definición concreta de lo que debe ser un liderazgo espiritual, un “caminar derecho”, “estar cabeza”, “llevar el cargo”. Dichas palabras denotan una ética, una filosofía de vida que adquiere legitimidad cuando se las pone en diálogo con los enunciados bíblicos. Estos operan como un sistema de representación del mundo y constituyen la base de una cosmología ética a la que ha ajustado su vida. Esta forma de racionalizar lo experiencial y lo bíblico va delineando los límites precisos de lo que debe ser una “sierva de dios”. Esto significa, en primer lugar, estar convencida de la palabra de Jehová y, en una segunda instancia, promover un contacto diario con el Espíritu Santo, rezar constantemente por uno mismo y por los demás que estén en situaciones límites y realizar visitas a los hermanos impedidos de acercarse a las reuniones o cultos. Asimismo,

involucra hacer ayunos de limpieza espiritual, estudiar sistemáticamente el Antiguo Testamento, y dar testimonios de acciones benevolentes, todo lo cual va constituyendo un ethos sagrado.

Por último, y con relación a su opinión del espacio quechua antes citado, cuenta que “otros no entienden. Lo que no se habitúa es hablar, por eso tenemos la reunión. Otros hermanos querían sacar, pero nosotros no hemos querido. ¿Por qué van a sacar nuestro idioma? Tú tienes que tener parte de no sacar eso”. A todo esto, intervino su hija Mery, quien me ayudaba a comprender en algunos pasajes los dichos de su madre. De esta forma, me explicaba que la idea de Dorotea apuntaba a tener una identidad. En esta definición, el “nosotros” remite a los feligreses “ancianos” y descendientes de estos, los de mayor edad que acuerdan en mantener un espacio abierto a la tradición en la congregación respecto a las nuevas generaciones que difícilmente lo practican.

En esta dirección, Luz Peca, quien es secretaria de la iglesia y una de las líderes jóvenes que tiene la congregación además de artista de la comunidad, me daba una opinión opuesta a que el espacio del templo se convirtiera en un centro cultural:

Se podría hacer pero no es la idea, hace unos años cuando yo era adolescente había un grupo de personas, de hermanos, que se congregaban y querían hacer de esto más como un tipo centro cultural. Sí, yo recuerdo que como querían poner demasiadas cuestiones de las costumbres de ellos, como que todo, que todo girara en torno de la cultura del norte y luego yo pensaba... Bueno vos podés atraer a la gente, pero también se corre un peligro que no vengan otras personas que no sean del norte se puedan sentir... A bueno entonces es para ellos...extraña. Aunque si acá los viernes, se dedica la reunión, el culto en sí, aunque no hablan, ni casi cantan en el idioma, en la lengua quechua, ellos dicen que sí [se ríe] pero casi no, porque están tan argentinizados los hermanos que hablan en castellano y algunas canciones la cantan en quechua. A veces acompañan con charangos con algún bombo.

Luego le pregunté qué representaría para la congregación mantener la reunión quechua, a lo que ella respondió lo siguiente:

Hay mucha gente que ha venido de adulta de allá, muchos ancianos o nuestros padres, que conservan su cultura, sus orígenes, entonces yo creo que si a ellos se les prohibiera o se les dijera, que no lo hagan más, yo creo que se sentirían, no sé, coartados, porque sería como nosotros fuéramos a la China y no podamos tomar un mate, o no, hablen en castellano, hablen en chino, hablen en mandarín, creo que sentiríamos como mucha parte de nuestra identidad como anulada. Yo creo que nos sentiríamos como anulados. Yo pienso y sueño en castellano no puedo, hablar otro idioma, yo creo que es mucho... Ellos por conservar un poquito sus orígenes, se sienten muy cómodos, si bien les gusta la música más moderna, más pop digamos, hoy se canta entre los jóvenes canciones de ese estilo, disfrutan mucho, y mi mamá me dice: Yo lo siento como más dulce al idioma, entonces es como

retrotraerse, es como estar en ese espacio de tiempo, sean dos horas o tres horas en que ellos se reúnen los viernes, estar ese tiempito como volver un poco a su tierra.

Finalmente, las dos perspectivas que exhibo representan dos momentos en la historia de la congregación. Ambas posiciones expresan una línea generacional en las redes familiares y, a la vez, dos formas de concebir los liderazgos locales al interior de la iglesia. Por un lado, expresan formaciones diferentes a partir de trayectorias de vida distintas, y promueven formatos de liderazgos internos alternativos. Por otro lado, en su visión revela el curso de la acción de un proceso de abandono progresivo de las tradiciones de la generación de los padres, cuya responsabilidad recaería en los más jóvenes de la congregación.

En otro orden, teniendo en cuenta lo que venía describiendo, las instancias de interlocución en donde se consolida un reconocimiento y prestigio de Dorotea lo constituye la llamada “reunión de Damas” de los días lunes. A partir de la cual una serie de 20 mujeres se concentran en el espacio del templo en alguna medida similar a aquel campamento de mujeres que Dorotea denominó “karachu Pampa”. El objetivo de la reunión es consolidar un espacio propio de las mujeres, en la que entre otras cuestiones se permita a las más ancianas reforzar la práctica del quechua, transmitir sus saberes y afianzar la disparidad inter-generacional, atemperar tensiones entre las ancianas y las líderes más jóvenes por el legado cultural que portan. Al respecto, sostiene Cassanello (2016: 150) que:

La socialización en lugar de destino y los diferentes modelos de familia, que encuentran los migrantes a su llegada suelen incidir en la reestructuración de roles y de comportamientos lo cual genera disrupciones en el hogar. Como reflejo de esta socialización, las obligaciones y derechos entre el marido y la esposa, los hijos y los padres pueden transformarse. Estos elementos aparecen con más recurrencia en los cambios generacionales.

Asimismo, la reunión de mujeres se ocupa de organizar los eventos destacados del calendario bautista en la iglesia. Por ejemplo, sobresalen los festejos del día del matrimonio, del amigo, de la madre y, principalmente, los aniversarios de la fundación de la congregación. Igualmente, promueven una revitalización de dicho culto, respecto a cómo estaba organizado en la iglesia de origen de Retiro. Ahora bien, la denominación “Damas” (que luego será discutido en el tercer apartado de este capítulo), habla de mujeres con cierta respetabilidad que han ganado un prestigio en el grupo, pero también

porque han sido puestas a prueba sus cualidades de liderazgo a partir de las vicisitudes que la vida les impuso. Estas pruebas de fuego también se extienden a consolidar sus matrimonios y a “caminar derecho”, según la perspectiva ética de Dorotea. Es decir, refieren a una construcción de respeto que resulta un mecanismo de transmisión de una formación de liderazgos femeninos dentro de la congregación. Puesto en otros términos, se trata de categorías sociales (respetabilidad-ejemplaridad) que operan como mandato moral y articula con distintos principios bíblicos que suele trabajarse en las reuniones. Todas estas observaciones, por lo tanto, exaltan una dimensión moral femenina que se construye hacia el interior de los cultos como condición *sine qua non*, y una relación matrimonial entre hombres y mujeres y también con dios para aspirar a ser una líder espiritual respetada. En este sentido, el caso de Dorotea es una fuente de inspiración para que aquellas mujeres que hayan enviudado no vuelvan a casarse, a menos que sean llamadas por el Espíritu Santo para tender una alianza espiritual definitiva con Jehová. De esta forma me lo explicaba Dorotea: “Allí he seguido con mi tarea evangélica, otro trabajo no tengo. Estar con mis hijos. Después cada uno se ha casado y yo ahora estoy nomás con mi papá (Dios) nomás”.

Otro espacio destacado dentro de las dinámicas de las reuniones eclesiales en que se despliega el poder carismático de Dorotea es en la reunión general de los domingos por la noche. Allí ella suele ubicarse en las primeras filas cercanas al púlpito, compartiendo ese espacio físico privado para los pastores y ministros de la palabra. Es un lugar destacado destinado solo para los feligreses renombrados y los liderazgos provenientes de las nuevas generaciones. En cierto modo, su posición junto a los representantes institucionales de la autoridad religiosa consagrada (v.g. pastores y ministros de la palabra) señala, junto a otros aspectos, el valor social que se le concede a Dorotea. En este sentido, la reunión reviste una singularidad y es que su legitimidad como líder anciana la sitúa en una dimensión como guía espiritual en la comunidad de culto. En algunas de esas reuniones se le pide que pronuncie algunos salmos o testimonios aleccionadores, dándosele un espacio propio donde exponer sus conocimientos sobre el Antiguo Testamento.

### **3.3. Parentesco ritual y alquimia social de Doña Dorotea**

Dentro de las dinámicas de la comunidad hemos visto que a Dorotea le cabe un lugar protagónico como líder espiritual de la comunidad. En este sentido, y con relación al afecto, admiración y respeto por su liderazgo, me referiré al “parentesco ritual” para aludir a este proceso que subraya una dimensión como persona social en las redes comunitarias de sociabilidad que se materializan tanto en las instancias ceremoniales como fuera de ellas. En otras palabras, Hugo Ratier (1998) propone el concepto de parentesco ritual para aludir al hecho de que ser pariente puede resultar indispensable a pesar de no haber lazos biológicos o por afinidad; el vínculo se puede crear, constituir, fabricar simbólicamente y motivar una solidaridad mecánica en determinados grupos o colectivos. Según el autor, esta forma de parentesco se manifiesta en instituciones tales como la de nombrar padrinos y madrinas de un niño, tal como se presentan en los casos del compadrazgo o comadrazgo. En este sentido, el parentesco ritual despierta en el resto de los feligreses un reconocimiento social del liderazgo y la autoridad moral de Dorotea. Por ello, lo que congrega su historia de vida básicamente es un sistema de vínculos afectivos fuertes y, en términos de Lomnitz (1973), una suerte de “reciprocidad simétrica” dada por una “cercanía psicológica y emocional”. Ahora bien, esos poderes o alquimia social, según Bourdieu (2010), resultan de un proceso acumulativo, histórico y biográfico ejemplar, que es el que genera el ser racionalizado como una figura social que desemboca en un liderazgo espiritual para el resto de la feligresía. De este modo, existen distintas singularidades que sostiene socialmente su carisma y legitimidad como líder espiritual y que viene dado básicamente por sus “visitas” a los hermanos, en sus casas particulares. Dorotea explica de esta manera su sentido: “Para dar ánimo, levantarles que no se queden, sino seguir los pasos de nuestro creador. Como aquí como allá”. En forma análoga, Mery me hablaba de las visitas con un ejemplo:

Como un jugador, vos vas al club y dejás de ir y nadie te dice nada. Entonces tratás de estar en el equipo. Eso es lo que se hace en lo de la visita, se hace culto, se lee la palabra; entonces es para motivar, hacerles saber que hay gente que se ocupa de él; esa es la forma espiritual, sobre todo, que le den una mano para que pueda seguir, pero sobre todo hacerle ver que estar lejos de la iglesia, no trae beneficio.

En consecuencia, como vengo señalando, los feligreses parecen destacar de ella un modelo ejemplar de ejercicio espiritual. Como decía al comienzo, este modelo se conceptualiza colectivamente bajo criterios de admiración y a su vez de respeto. Por ejemplo, una estrategia de construcción y confirmación de su carisma es que en cada encuentro que se genera con sus visitas realiza un ritual llamado “las perlititas del evangelio”, que impregna de espiritualidad los hogares donde es invitada o bien solicitada su visita. De esta forma una familia en problemas, un hermano alejado de los axiomas bíblicos, un enfermo que ya no puede acercarse a las reuniones y necesita de la presencia y que otros recen por él, resultan ser destinatarios de las bendiciones. Por cierto, el ritual consiste en una ceremonia de predestinación, no adivinatoria sino espiritual. Cada integrante de la familia que visita debe extraer de una pequeña caja plástica un cartoncito de diferente color cuyo contenido refiere a un salmo bíblico. Luego de ser extraída una por una por cada participante, Dorotea lee su contenido mientras los presentes se toman de la mano asumiendo colectivamente una postura de plegaria. Pasados unos segundos, la visitadora explicará el significado del salmo seleccionado. Este ritual, aclara Dorotea, tiene la intención de “recibir en el corazón al evangelio y de escuchar la palabra de Jehová, todo poderoso”. Finalmente culmina con un rezo de toda la familia, una plegaria y luego comienza todo un proceso de escucha y consejos. De este modo, la construcción simbólica que realizan los feligreses alrededor de su figura cimienta relaciones sociales y reciprocidades que emanan de su propia historia de vida individual. Se puede seguir avanzando, pensándolo como relaciones de confianza que vehiculizan un pasaje de *madre ejemplar a líder espiritual* para la congregación.

En resumen, los feligreses la ven como una “sierva de dios” bajo un mandato de respetabilidad por su experiencia de “44 años junto al evangelio, sin interrupciones”. Ahora bien, para esta congregación religiosa ser o convertirse en un siervo o sierva de dios remite, en primer lugar, a una concepción que expresa una conducta moral de vida ascética y disciplinada respecto a los postulados del Antiguo Testamento que se traducen –según dije– como *IskayÑann*. Por otro parte, su historia de vida marcada por una conducta que ella describe como conducida al pie de la letra con los evangelios, adquiere un sentido pedagógico y aleccionador para los miembros de la iglesia. Es decir, lo pedagógico pasa a ser el espacio donde se simboliza y enseña ese “estar siendo

evangélico”, a partir de una lectura vivificada de los pasajes bíblicos en el presente. En este sentido, el estar siendo evangélico crea las condiciones de posibilidad que consisten en que el feligrés abandone su condición de persona para convertirse en siervo de dios.

En suma, la imagen de Dorotea puede ser interpretada como distintiva, simbolizando la figura de una líder espiritual en la congregación. Es decir, un simbolismo que exhibe una concepción de persona cuasi sobrenatural por su historia de vida, carisma y práctica cristiana, pero también ligada a sus rezos y visitas por aquellos hermanos que experimentan un mejoramiento sustancial, sea en el orden espiritual o físico. Ilustrativo de lo que describo fue el relato del padre de Rubén, actual ministro de la palabra que pasó a dar testimonio de fe en uno de los cultos. Él narró haber sufrido un accidente grave camino a su pueblo en Bolivia, donde tuvo una fractura múltiple en una de sus piernas y, casi desconsolado por la certeza de que fuera tomada por una gangrena, volvió a la Argentina para hacerse atender en el Hospital Posadas. Allí, según su testimonio, le diagnosticaron muy poca posibilidad de salvar la pierna e incluso su vida, dándole el término de unas semanas si no paraba la infección. Pero en su testimonio de fe, y a fuerza de rezos, resaltaba que con la ayuda del “tata” (dios), señaló que empezó a apoyar su pierna y en su segunda vuelta al hospital la junta médica que atendía su caso no entendía cómo había mejorado tanto después de un primer diagnóstico tan grave. En su testimonio sobresalía la potencialidad de la fe que luego se expandió al resto de los presentes en la reunión en la que contó el suceso, promoviendo una devoción de avivamiento y acompañamiento a sus palabras; es entonces “por esos frutos no maduros”, tal como denominan a aquellos individuos que se acercan a la iglesia pero que todavía no abrieron su corazón por completo a Jehová, que hay que salir a divulgar el Evangelio según afirman. Finalmente, la vida de Dorotea quedó marcada por un salto de fe a partir de su adscripción al evangelismo. Como consecuencia, la participación en el medio religioso provisto por la iglesia le permitió desplegar un conjunto de relaciones que le abrieron el camino como paradigma evangélico a imitar y, sobre todo, como líder espiritual de la comunidad. Su figura como persona social, frente a otros feligreses, es interpretada como un modelo de ejemplaridad y, por lo tanto, como uno de los caminos posibles dentro de la ética religiosa local. El suyo, como corolario, se trata de un liderazgo valorado por su

experiencia tanto como por su reconocimiento de consistencia entre el precepto moral y la práctica evangélica.



## CAPÍTULO 4

### Mito-praxis y narrativa de la refundación

En este capítulo me propongo indagar las narrativas de los feligreses desde dos espacios de socialización espiritual que caracterizan a la iglesia; me focalizaré en la reunión general y en el culto de estudios bíblicos, dado que su importancia radica en tratarse de dispositivos formativos fundamentales y fundantes de la producción discursiva evangélica que luego se transfiere a los miembros que participan de la congregación. Dicho de otro modo, partiré primero de observaciones en el encuentro de la reunión general con el objetivo de detenerme en las narrativas orales que despliegan tanto pastores como líderes espirituales, en la medida en que generan mediante su acción ritual una adhesión eficaz entre los concurrentes. Siguiendo la misma línea, veremos que en algunas reuniones en las que he participado como observador, determinados pastores externos a la comunidad de culto, invitados a la congregación en carácter de acompañamiento espiritual, reforzando las acciones discursivas de los líderes, para el caso del primer espacio de socialización mencionado. Asimismo, participé junto a los líderes espirituales donde compartían a través de testimonios y alabanzas, una memoria social del momento de la fundación y se ejercitaban en la destreza oratoria.

Desde otro ángulo, y en una segunda instancia analítica, decidí centralizarme en el análisis de los estudios bíblicos, donde se generan ejercitaciones en formato de cartillas de aprendizaje y exégesis de los salmos por escrito. Por lo tanto, el objetivo central del capítulo es brindar una indagación que permita echar luz, en primer lugar, sobre aquellos procedimientos modelizadores que transfieren algunos mitos bíblicos; en especial, trataré el relato bíblico de Caleb tal como se manifiesta en los encuentros durante la práctica evangelizadora de la reunión general. Luego, analizaré determinados salmos de la Biblia seleccionados por los líderes espirituales en el espacio de estudios bíblicos para la formación propia de un capital evangélico y espiritual. En tal sentido, retomo el análisis de procedimientos narrativos que acontecen en el espacio de estudios bíblicos, como es el caso de la utilización de cartillas de aprendizaje por escrito, y la lectura colectiva de salmos específicos que tienden a mitologizar el origen de la congregación. Es decir, comprendiéndolas como operaciones narrativas en las que, según lo entiende De Certeau

(2000), “el relato como operación espacializante” modeliza a través del discurso un espacio antropológico. El autor muestra cómo la producción de un espacio social está asociada a la historicidad de un grupo humano, promoviendo en él un desplazamiento en tiempo y espacio y vehiculado por procedimientos semánticos como pueden ser discursos, testimonios, itinerarios culturales, sociales y simbólicos, remembranzas, memorias de un momento colectivo significativo, etc. Así, por ejemplo, se verá que en los festejos en torno a la fundación de la congregación como hecho creador se plasman interpretaciones, versiones e historias que dan cuenta del origen de la iglesia. Estos actos de enunciación constituyen procedimientos rituales a través de los cuales los feligreses resignifican el evento de la refundación de la iglesia en Paso del Rey como una gesta heroica, siendo metaforizada con las acciones de líderes míticos del Antiguo Testamento. En este sentido, y siguiendo a De Certeau (2000), el lenguaje forja desde la experiencia y las vivencias espacios situados a través de los cuales los grupos humanos se instalan como tales e historizan sus andares. Este complejo existencial se acompaña de ritos donde las acciones narrativas de especialistas como pastores y líderes locales, despliegan escenarios ceremoniales referidos a la fundación histórica de la congregación. Por lo tanto, tomando en cuenta el registro etnográfico realizado a partir de la asistencia a varias de estas reuniones generales, analizaré esta mitologización de los inicios que apela al uso de un lenguaje bíblico al tiempo que exalta el rol de los líderes de la congregación.

En general, en estos encuentros colectivos las primeras filas son ocupadas por los ministros de la palabra como Rubén (de nacionalidad boliviana) y Ricardo (de nacionalidad argentina), entre otros pastores. Un detalle que singulariza sus presencias es la forma en que están vestidos de sobrio traje y corbata, lo cual connota una distinción para cualquier parroquiano que participe de esa reunión. Luego, en una segunda línea se ubican otras líderes tales como lo son Dorotea, Mery, Luz, Elsa y Evaristo, Rubén y Juan. Debe notarse que los primeros que mencioné ocupan un cargo interno dentro de la congregación, suplantando a los pastores cuando estos no son invitados a determinadas reuniones. De esta manera, el estatus simbólico adquirido por los ministros de la palabra está dado por un manejo locuaz del discurso, no necesariamente adquirido por medio de un estudio formal que muchos de ellos realizan previamente en el Instituto Bautista Evangélico de Ciudadela, sino igualmente por la destreza de funciones que puedan ocupar

y sus aportes económicos para la congregación. En el caso de Rubén, que pertenece a una de las familias fundadoras y cuyo padre había sido curaca en Bolivia, parece complementarse en calidad de su rol de líder al ser uno de los contratistas de la construcción más importantes de la congregación, empleando tanto a paisanos como al resto de los feligreses indistintamente. En este sentido, cabe aclarar que el título de ministros surge de una oficialización institucional, y de una nominación dentro de la iglesia bautista central como institución rectora de las iglesias que adhieren a su órbita y que surge de un consenso tácito de la propia feligresía local, como estrategia de cobertura legal y jurídica. De todas formas, el liderazgo que expresa Rubén descansa en su capacidad de aglutinar, mediante la contratación y ayuda a los paisanos, una red de prestigio social en torno de su figura. El caso de Ricardo es distinto; su performance de liderazgo en las relaciones sociales en el interior del templo y de las familias evangélicas bolivianas proviene de los lazos de confraternidad con otras iglesias. En este sentido, su trayectoria se relaciona a vínculos de reciprocidad inter-congregacional que lo incorporan a las dinámicas de parentesco y compadrazgo, las que generan mecanismos estabilizadores y equilibrio de posiciones entre los liderazgos en la comunidad de culto.

En resumen, tanto Rubén como Ricardo cumplen un rol social distinguido que refleja un estatus de personajes importantes en la estructura política de la congregación, ya que en ellos el resto de la feligresía deposita su confianza en la conducción de la iglesia como en la realización de importantes eventos rituales que, como el del acto bautismal –según vimos en el capítulo 2–, llevan a cabo sin ser pastores. Veamos entonces cómo estas individualidades de relevancia comunitaria se relacionan con las narrativas míticas de los orígenes de la congregación, tal como adelanté al comienzo.

#### **4.1. Líderes locales y transmutación del mito bíblico de Caleb**

En este apartado analizo la historia de Caleb, con el objetivo de comprender los procedimientos por los cuales los feligreses convierten esas narrativas míticas en estructuras performativas que se expresan durante las conmemoraciones del aniversario de la fundación de la congregación. De acuerdo con la Biblia, Caleb pertenecía a la generación de israelitas que salió de Egipto en busca de la tierra prometida de Canaán.

Luego de haber vagado por el desierto durante cuarenta años a causa de un castigo divino, el pueblo judío consiguió sobrevivir y llegar a su destino. Veremos que este suceso tiene implicancias sobre las vidas de los feligreses de la congregación, estimulando en ellos el rol de ser “siervos de dios” ya mencionado que habría que asumir. La narrativa bíblica señala que, una vez llegados a las inmediaciones de lo que sería la tierra prometida, Moisés decidió enviar doce emisarios para que exploraran la tierra de Canaán. Solo dos de ellos, Caleb y Josué, volvieron con noticias buenas en tanto que el resto se rebeló contra su voluntad. Ambos fueron los únicos que proveyeron a Moisés un informe positivo acerca de las riquezas y abundancias en el nuevo territorio.

En el texto sagrado se describe como: “la tierra por donde pasamos para reconocerla, es tierra que traga a sus moradores” (Libro de los Números, 13:32). El resto de los emisarios enviados por Moisés se sintieron inferiores al reconocer en el nuevo territorio a sus enemigos y desertaron. En esta circunstancia, Caleb emergió a la cabeza de la tribu de Judá; y Josué de la tribu de Efraín. Ambos fueron los únicos que lograron poner los pies en la tierra prometida; asimismo, el hecho de que el propio Caleb fuera un anciano hizo más valorable su gesta. Luego del largo peregrinaje, dios premió al pueblo judío por el esfuerzo y compromiso con su palabra dándoles la mejor tierra de Canaán en Hebrón. Allí, en un valle llamado Escol, hallaron grandes riquezas y alimentos por lo que se refirieron a ella como “la tierra [de la que] ciertamente fluye leche y miel” (Libro de los Números, 13:27). Por consiguiente, al seguir Caleb incondicionalmente a dios(o “al pie de la letra”, como lo diría Dorotea) se convirtió en su siervo y, por eso, lo recompensó con la mejor tierra de Judá. Estas historias míticas, recurrentes en eventos rituales de la iglesia, nos orientan a indagar cómo las operaciones discursivas fundan un complejo proceso de mito-praxis (Sahlins, 1997) que estructura las aserciones y axiomas bíblicos de los creyentes, al tiempo que las inscribe en una narrativa histórica heroica e internaliza una práctica que define a los feligreses como siervos de dios. Todo ello refuerza la formación de los ministros de la palabra y de los liderazgos locales que coordinan los cultos y cuentan con autonomía para decidir sobre la vida política de la congregación.

En este marco, la primera vez que escuché hablar de Caleb fue en una ocasión en la que participé en el culto de los domingos. Hacía muy poco tiempo, que en la congregación se había expulsado al pastor anterior y, por ello, fueron convocados los

pastores Loredo y Menéndez (de los que al inicio de la tesis di cuenta) para realizar un “acompañamiento” hasta la designación de nuevos cargos. Estos provenían de la Congregación Bautista Mayor de Buenos Aires conocida también como Fraternidades Bautistas de la zona oeste. Curiosamente, uno de los domingos posteriores a la expulsión antes referida, fueron convocadas estas autoridades que, en sus discursos centrales, hicieron mención a la figura mítica de Caleb siguiendo el relato del Antiguo Testamento.

De esta forma, los discursos que elaboraron los pastores sobre la base de sus interpretaciones como sobre los relatos bíblicos promovían un complejo proceso de historización y avivamiento. Esa reconstrucción e interpretación de los hechos hizo de ellos portadores de una autoridad que desplegó procedimientos modelizadores de la historia bíblica y, por eso mismo, operaron como mediadores entre dos mundos temporales y culturales: el espiritual y el proveniente de la experiencia cotidiana de los feligreses. En cierta medida, ellos se convirtieron en traductores del simbolismo bíblico y los feligreses en intérpretes activos, dotando de significados históricos a las acciones religiosas en el presente. El hecho de partir de la cotidianeidad del feligrés para hacer dialogar los salmos bíblicos con vivencias concretas de las personas, hace de la narración bíblica un recurso legitimador de las enseñanzas y mensajes edificadores que elaboran los líderes espirituales. Por ello, sus discursos, como detallaré más adelante, exaltan el rol que deben cumplir las familias en el sistema de parentesco, y se transforman en los depositarios de la memoria y reproducción simbólica de la congregación.

Tales narraciones se convierten en una suerte de memoria que, mediante la apelación a verdades sagradas reveladas, dan forma a representaciones colectivas evangélicas significativas. Un ejemplo de ello lo registré en una reunión general en la que participé y que fue conducida por Luz, una líder local y artista de la congregación además de –como ya se dijo– directora del grupo de pandereros. Desde el altar daba la bienvenida a los hermanos con una voz altiva; luego, los músicos tocaron la primera de cinco alabanzas siguiendo un estricto protocolo litúrgico que desconocía hasta ese momento. Las canciones eran seguidas con pasión y acompañadas de movimientos que, si bien no resultaban estridentes, expresaban una consustanciación sobre la base de lo que denotaban sus letras, en su gran mayoría extraídas de los salmos bíblicos. En ese entonces, el pastor Loredo había sido elegido primero para testimoniar. Él, por otro lado, también fue

designado oficialmente como acompañante espiritual por parte de la Fraternidad de las Iglesias Bautistas de la zona oeste. Esto fue pedido por la propia congregación local, mientras se regularizara la situación de la iglesia a raíz de la expulsión del último pastor. En su alocución Loredo destacó el carácter de “familias de la reunión” y, a continuación, dijo que si bien en ellas surgen peleas “siempre triunfa el espíritu familiar”. Después, pasó de la organización familiar a sostener que vivimos una situación que implica una “Argentina enferma de violencia”. Por lo tanto, siendo que la “iglesia es un espacio diverso” se debe realizar en este contexto un gran esfuerzo por tener un “encuentro cara a cara con Dios”, es decir, buscar una “razón para vivir”. En esa misma dirección, las últimas palabras del pastor, antes de concederle el lugar a otro colega invitado, resaltaron el hecho de que “nosotros somos privilegiados, elegidos de estar acá por el Señor”.

En otras palabras, siguiendo a Sahllins (1997) puede afirmarse que en el espacio ritual historia y mito se relacionan y se retroalimentan; se registran historias heroicas (como las de Caleb) donde se conjugan presencias divinas (como las de Moisés y Jesús) y fuerzas sobrenaturales (de naturaleza bíblica), las que se aproximan metafóricamente a los hombres o a determinados personajes humanos generando un orden humano y cósmico. Esta operación semántica operada por los pastores, y más adelante como veremos en espacios de los cultos por los líderes locales, traducen la realidad sobrenatural y heroica de los personajes bíblicos a la realidad humana experimentada en especial por las familias bolivianas fundadoras de la congregación. Un ejemplo de ello fue cuando el pastor Menéndez, levantando su vista desde el púlpito y después de un discurso encendido, miró fijo un punto del amplio salón y preguntó decidido ¿cuántos Caleb, se encuentran en el templo, hoy? Quienes levantaron sus manos frente a este pedido fueron los que más tarde, y con mayor inmersión en el campo etnográfico, comencé a distinguir como líderes con algún cargo dentro de la estructura de la congregación. En este sentido, del mito de Caleb a la producción simbólica de una gesta heroica en la fundación de la congregación, media una operación discursiva que apela a una interposición terrenal, humana (de pastores, líderes espirituales, etc.), a fin de anclar temporalmente al relato mítico en el presente. De este modo, en el escenario ritual se recrea una memoria y conciencia histórica que a través del mito puede ser replicada y transmitida al resto de la feligresía. Aquí también tiene lugar una segunda operación que traza una genealogía con los predecesores y con los

primeros evangelizadores –colonizadores– bíblicos, siendo la biblia un recurso hermenéutico clave y la escuela de estudios bíblicos proporciona el ámbito para esta construcción, cumpliendo una función pedagógica para la congregación.

En este sentido, y siguiendo a Algranti (2010), las estrategias de enseñanza deben comprenderse a la luz de una condensación del relato bíblico como condición de producción y reproducción de un mito histórico. Al mismo tiempo, Semán (2010) sostiene que los pastores representan el ministerio de la palabra de Jehová y su nexos terrenal en la elaboración de una “cosmología holística y relacional” evangélica. En suma, por lo que se refiere a la figura mítica de Caleb aquí analizada, podemos decir que se expresa una trama narrativa de acontecimientos con dimensiones sobrenaturales de base bíblica, donde la historia de cada uno de los líderes locales que participó del origen de la congregación se inscribe como una sucesión en esa continuidad atemporal. Dicho de otra forma, se intenta historizar la gesta en Paso del Rey como parte de una genealogía sagrada abierta para ser moldeada como herencia mítica de la congregación. La alegoría del mito de Caleb reproduce las aspiraciones de la tierra prometida para este agregado de familias bolivianas, donde Villa Retiro y luego Paso del Rey simbolizan la tierra de la prosperidad: el Canaán. En definitiva, se convierten en “formas elementales de la vida simbólica”, según Marshall Sahlins (1997: 127), porque promueven una historización del mundo y una inscripción mito-práctica de los colectivos humanos participantes en ella. Asimismo, el rol de los líderes de la comunidad de Paso del Rey es caracterizado por un proceso similar de significación que descansa sobre una perspectiva histórica del pasado congregacional.

#### **4.2. Los discursos modelizadores de los líderes locales**

Como afirmé previamente, la congregación incluye a las familias bolivianas nucleadas en el barrio en el que está instalado el templo y las que viven en otros barrios, también a otros feligreses, paisanos y amigos que concurren y participan en las diversas actividades que se organizan. En una ocasión, a la cual había sido invitado por Mery, me tocó participar un domingo del festejo de los 28 años de la fundación de la iglesia. Allí pude notar que todo se aprestaba desde el sábado anterior organizando las actividades para

el día siguiente. Asimismo, advertí que las mujeres que concurrían al “culto de damas” se encontraban desde muy temprano a fin de preparar la comida para el festejo; entre el menú había pizzetas, empanadas y una bebida llamada “api” de un color azul-violáceo, basada en el fermento de un tipo de grano de maíz que se importa de Bolivia y puede comprarse en algunas verdulerías bolivianas del centro de Paso del Rey. A ello se sumaban jugos y gaseosas. El lugar de las mujeres de la congregación en el festejo fue destacado, y se hizo evidente en la ceremonia a través de la participación en un coro que estaba compuesto por cuatro de ellas, algunas de las cuales eran esposas de los líderes y participaron mediante la entonación de una canción evangélica con reminiscencias andinas. Por otro lado, los hombres, y en particular los ministros de la palabra como Rubén y Ricardo, tenían una participación igualmente notoria y vestían para la ocasión con saco y corbata. De manera diferente, el resto de los participantes en su mayoría presentaba un vestuario informal, aunque el despliegue general del acto mostraba elementos que apuntaban a que se desarrollaría algo muy importante. Entre el público asistente había también familias extensas con la presencia colectiva de hermanos, tíos, hijos, madres y padres que ocupaban las sillas de la sala. Entrada la noche nos acercamos a la puesta en común de los discursos, después de una serie de actuaciones artísticas y alabanzas junto al desempeño del grupo “Los Pandereros” en los intervalos, el cual estaba compuesto por jóvenes de quienes Luz era su orientadora artística. Ella sostiene que de allí saldrán “talentos” el día de mañana, y no solamente como producto de los “dones de dios”.

De acuerdo con la historia de la que dio cuenta Evaristo en el acto, uno de los integrantes de las familias fundadoras y por mucho tiempo secretario de la iglesia, la inauguración del templo fue en 1987. Sentado junto a Mery, en el transcurso del evento observé a poco del comienzo que la enunciación de los relatos obedecían más a un ejercicio de memoria social que a una serie de discursos legitimadores de la fundación, diferenciándose de esta manera de aquéllos vertidos por los pastores durante el mismo encuentro. En general, se trató de una conmemoración que desbordaba alegría. El salón del templo estaba colmado. Al inicio, los testimonios de los pastores abrieron el acto y apuntaron a reflexionar trayendo citas del apóstol San Pablo, preferentemente aquéllas que hacían referencia a la fidelidad del pueblo para con la vida cristiana. Más tarde se dio



lugar a la intervención de las voces locales, en especial, la de los líderes. El primero de los convocados fue Evaristo, quien comenzó su discurso con una pregunta:

Nosotros, ¿qué le hemos dado a Dios? Le hemos entregado al señor, nuestro ser, nuestra vida, para que el señor desee orar en vida. Yo decía hermanos, si esto no es así empezemos, hermanos a tirarnos al río, como Pedro, a la orilla del mar. Se tiró al agua para ir rápido, ir nadando a encontrar al Señor. Nosotros hemos dejado nuestra vida, él siempre está presente en momentos malos, él está para protegernos. Decía sino hicimos nada, entonces empezemos a partir de mañana!!! Este ha sido un momento difícil, porque nosotros para construir la iglesia estuvimos dos años, empezamos en 1985. La primera reunión con el cuerpo de diáconos, para llevar a este punto a las familias. Entonces ahí cuando llegamos a votación éramos 27 y votamos 22 a favor y 5 en contra. Entonces después de un mes trajo una carta que decía haber un número de 45 a 50 miembros para conformarse la iglesia. Después pedían que los miembros tenían que tener 10 “maduros” y después pedían “casa pastoral” a la afiliación a la congregación. Hubo predicación y se llegó a ese número de miembros. Los hermanos de Bolivia que estaban acá, más o menos 7 hermanos, también pidieron ser miembros del asunto. Gracias a Dios, fuimos creciendo y anoche yo pensé, cuando nos juntamos, la verdad es que pensé sigamos creciendo y nada más.

En su alocución mostró un estilo narrativo que penduló entre una exégesis de la biblia y su conjunción con la historia de la comunidad. Tal relato se sustentaba sobre el hecho de que en otros tiempos había ocupado el cargo de secretario de la congregación, además contaba en él su propio involucramiento como integrante de la fundación de la comunidad. Luego, la segunda invitada a dar testimonio fue Mery, y ponderó una visión histórica dirigida a legitimar la hazaña de la restitución de la comunidad territorial, y la congregación religiosa como una proeza heroica. Así se explayaba en su discurso:

Llegamos a Retiro, Villa Retiro, hasta los 10 años, finalizando 1984 con mi mamá y mi hermana Liz, donde la sorpresa fue grande porque, la mayoría eran bolivianos, y encontré un compañero de colegio que había vivido en la casa de nosotros. O sea, me sentí bien, en mi casa. Llegué a casa de familiares, donde parecía que estaba en mi casa. Pasado los años por orden del Señor del pastor Vivares, hemos podido adquirir este lugar con la participación de algunos hermanos del extranjero. Una ofrenda especial fue levantada para poder comprar un terreno para la congregación que estaba allá en Retiro. Gracias a su ofrenda es que estamos en este lugar, y le agradezco mucho a Dios que me permite poder estar en este lugar para hacer algo con la palabra del señor. Les cuento que las primeras reuniones que hicimos, llegando acá de Retiro, fueron llegando de un techo apoyado sobre unos bloques. Y así en esos bloques apilados tuvimos nuestro primer casamiento, la familia Núñez, donde con todo el apoyo de la iglesia se había integrado. Luego fueron sucediendo Teka que hoy tiene nueve hijos, la mayoría miembros de la iglesia. Y así se fueron sucediendo grandes casamientos hasta tener familias que hoy cumplen una segunda generación.

La exposición que siguió a la de Mery fue la de una de las creyentes que pertenece a las “nuevas generaciones”, Luz, quien según el orden ritual de aparición pareció presentarse en oposición a los ancianos que la precedieron. De acuerdo con la narración presentada por esta persona, desde muy chica fue construyendo su creencia en el evangelio, algo como un “cosmos sagrado” que se desarrolló junto a la praxis de una pedagogía evangélica y la formó en ese camino. En su adolescencia, y según sus dichos, esta creencia la ubicó en la función política como formadora de los más pequeños dentro de la congregación. Por lo tanto, el testimonio a cargo de Luz apuntó a dar cuenta de un refuerzo de la identidad cristiana respecto a otras denominaciones dentro del universo evangélico. En su testimonio los momentos de zozobra y debilidad que la congregación había transitado un tiempo atrás, como consecuencia de la salida del pastor, habían logrado ser superados. En este marco, refirió a una acción del diablo que intentó dividir la congregación y sumirla en el caos. Luego avanzó con una exégesis de la Biblia que quiso reforzar una identidad cristiana con predisposición a dejarse convertir en siervos de dios o guardianes de la palabra de Jehová. Finalmente, antes del cierre final y a modo de síntesis de toda la celebración, Dorotea dio su testimonio apareciendo como un símbolo vivo de la congregación y de la comunidad. La recurrencia con la que se manifestaron en este y en otros rituales en los que participé menciones a la Biblia y su apropiación metafórica para desplegar interpretaciones del presente de la congregación, me obligaron a estudiar con más profundidad las relaciones con los textos sagrados, sobre ello me detendré en el siguiente apartado.

#### **4.3. La escuela de estudios bíblicos y la producción simbólica de la congregación**

En el curso de la investigación empírica me había propuesto indagar el proceso de formación bíblica de los feligreses a partir de un comentario que había escuchado de Mery respecto a la escuela. Sus observaciones demandaban de mí un esfuerzo extra para no interpretarlas desde mi propio rol docente, llevándome por lo tanto a esforzarme en no caer en comparaciones temerarias. Con ese objetivo en mente me dispuse a participar de algunas de las actividades propuestas por “la escuela” como si de un aprendiz se tratase, y a observar y explorar los mecanismos hermenéuticos sobre la enseñanza del texto bíblico

que allí aparecían. Era un domingo frío y lluvioso de agosto y ya contaba con más de seis meses de permanencias y contactos con los hermanos evangélicos. Cerca de las diez de la mañana observé al hermano Gabriel, quien sufre de ceguera en el centro de una ronda con otros feligreses cumpliendo la función de orientador en la escuela de estudios bíblicos. Quienes lo escuchaban eran los líderes espirituales locales, entre ellos, estaba Mery, Rubén, Luz, Dorotea, Evaristo, el padre de Rubén y su hermano menor Juan. También estaba Elsa, hermana de Benedicto. Gabriel es hijo de una de las familias que llegó a Paso del Rey junto con otras que habían participado de la refundación congregacional. Tal como pude establecer luego, la reunión proporcionaba un espacio para la ejercitación de su apostolado y formación en el arte de la palabra. La lectura que ocupaba a los presentes provenía de un pasaje bíblico del Rey David y hablaba de una posición de arrepentimiento y misericordia para con el prójimo.

Las personas que estaban allí, unas diez aproximadamente, seguían con atención desde sus propias biblias la interpretación de Gabriel; el que luego de realizar una pausa preguntó a los hermanos si habían comprendido el salmo que leía. Así se fueron sucediendo repetidamente lecturas y preguntas, y fueron respondidas a fin de hacer más asequible a los oyentes el aprendizaje de las mismas. Asimismo, se ilustraba con ejemplos cotidianos que, como veremos a continuación, constituían una variante del aspecto hermenéutico que se desarrolla para la formación de líderes. Gabriel mencionó que era una pastora quien lo está formando bajo una perspectiva de género, ya que ambos sostienen que la Biblia tiene una fuerte concepción machista. Por otro lado, luego de analizar los salmos seleccionados para esta ocasión pidió que se cantara una alabanza a Dios y, para aquellos que como yo no la sabían, se les alcanzaba una carpeta con los cantos correspondientes. Luego de Gabriel tomó la palabra el padre de Rubén, a quien conocí en ese mismo momento personalmente; a su hijo ya lo conocía puesto que me había brindado información durante uno de los encuentros que habíamos mantenido. En esa oportunidad me contó que su padre había sido una autoridad en Bolivia, es decir, curaca. También aclaró que fue en una iglesia de San Justo donde le fue anunciado su acto de fe, la que jamás abandonó y le ha permitido, entre otras cosas, dejar las muletas con las cuales se ayudaba a caminar. El caso de Gabriel muestra cómo la congregación arbitra los medios para la formación de un pastor local, que el día de mañana pueda orientar la

acción pastoral para no depender de uno externo, ni de los condicionantes institucionales promovidos por la Fraternidad Bautista del Oeste. Asimismo, todas estas intervenciones despliegan principios deontológicos que refuerzan ciertos mensajes moralizantes, tramas y narrativas que recrean imaginariamente y reinterpretan el lugar que debe ocupar un feligrés bautista en la sociedad y en la vida religiosa. Por ejemplo, sugiriendo pautas para un buen desempeño marital que privilegie la unión matrimonial con parejas que prediquen el mismo credo evangélico.

En este sentido, los salmos y alabanzas dirigidas a los feligreses poseen una arista moral por lo que aquéllos son compelidos a monitorear sus prácticas cotidianas con el objeto de censurar aquellas asociadas con conductas reprochables tales como el alcoholismo, la flojera, el engaño, la delincuencia, etc. Para el caso de los líderes espirituales, en particular, parecería resultar más acentuado este programa en comparación con el resto de los congregantes, en el sentido que desde niños y adolescentes transitan sistemáticamente por un sistema de creencias riguroso, y por instancias formativas como los cultos a partir de los cuales se internaliza un capital ejemplar de conducta ascética. En lo que se refiere al espacio de los estudios bíblicos, este tipo de formación representa la piedra basal de fortalecimiento simbólico y formativo de los líderes espirituales. El aprendizaje en este ámbito incluye el trabajo sobre la selección e interpretación de los salmos, y como si se tratase de una clase en una escuela convencional, se le facilita a cada feligrés que asiste una cartilla con contenidos específicos de lectura. Por ejemplo, una de ellas recibe el título de “Destruyendo la Fortaleza”; y al pie de la misma se lee un versículo con la siguiente inscripción:

Porque las armas de nuestra milicia no son carnales, sino poderosas en Dios para la destrucción de fortalezas, derribando argumentos y toda altivez que se levanta contra el conocimiento de Dios, y llevando cautivo todo pensamiento a la obediencia de Cristo.

El título apunta, como luego se explica, a tratar los obstáculos llamados “fortalezas” que están en la mente y que impedirían que la predicación del Evangelio llegue a los corazones de las personas. En una de sus oraciones explicita: “el deseo de nuestro corazón, nuestra oración a Dios por ti, y el propósito de esta guía de estudio bíblico es que, conociendo lo que enseña Dios en su palabra, lleves cautivo todo pensamiento a la obediencia a Cristo ¡Adelante no te detengas!”. La “guía”, como se la denomina, está basada en los salmos de San Juan y se interroga por un *nacer de nuevo*. En

uno de los pasajes destaca especialmente que “todos los que nacimos corporalmente somos: creación de Dios”. Pero solamente los que “nacem de nuevo”, es decir, los que “nacem de espíritu son hijos de Dios”.

En una segunda parte, la cartilla aborda un aspecto central dado por la conversión interior del feligrés. Así, por ejemplo, quien coordinaba el encuentro que presencié en la escuela alentaba a los presentes en este sentido: “Veamos ahora lo que debemos hacer para transformarnos en hijos de Dios”. De igual modo que en la primera parte se leyó una selección de salmos cortos de San Juan seguidos de pausas para reflexionar y responder. De esta manera los leía el pastor Samuel para después explicarlos y ayudar a responder a los presentes, según el ejercicio que venía sugerido en la guía espiritual. Reforzando el valor de la conversión, el cuadernillo finaliza en el reverso de su tapa con una aclaración acerca de que no es lo mismo ser creación de dios que un hijo de dios, intentando por lo tanto a través de este ejercicio lograr convertirse en hijo de dios. A continuación, una vez tratados otros salmos de San Juan, Samuel cerró el ejercicio con una frase: “Para entrar en el reino de Dios, no sirve ser religioso o ser una persona muy importante, lo único que sirve es *Nacer de nuevo*”. Por otro lado, una segunda cartilla encara el estudio sobre el libro de los Hechos de los apóstoles. Las actividades pedagógicas se organizan en tres encuentros, uno por domingo y, en cada uno de ellos, se aborda el libro de los Hechos. La estructura de la cartilla para cada reunión está compuesta de distintas partes para realizar ejercicios de estudios bíblicos. Cada página representa una clase que, a su vez, se divide en apartados metodológicos con ejercicios diferentes. Por ejemplo, la primera clase lleva el título de “Los comienzos de la iglesia”, encontrándose dividido en tres secciones con un subtítulo: “Análisis bíblico grupal”; “Interpretemos”; y, por último, “Aplicamos las enseñanzas bíblicas”. El segundo domingo del ciclo lleva el título: “Los primeros conflictos”; y el tercero “Los conflictos continúan”, en ambos casos se repite nuevamente la misma estructura práctica antes mencionada.

De esta manera, el ejercicio hermenéutico en esta instancia formativa estaba a cargo del pastor Samuel, quien hacía poco se había incorporado a la iglesia y, en su calidad de autoridad pastoral, había ido ocupando lugares de relevancia en la estructura eclesial. De un trato afable y con una destacada competencia oral para transmitir los

contenidos, nutrida además por su amplio conocimiento de las sagradas escrituras, mostraba en cada encuentro una importante habilidad para el manejo didáctico del grupo.

En una de las reuniones a las que asistí lo encontré sosteniendo dos tomos de historia de las religiones; un manual añejo que atesora como un talismán que conserva de su incursión en estudios superiores para pastor mucho tiempo atrás. Luego de un “¡buen día hermano Sergio!”, decidimos esperar a que llegase el resto de los feligreses y nos pusimos a charlar acerca de su vida y la religión. De la conversación surgió su relación con el evangelio, la cual se remontaba al pasado cuando siendo pequeño su madre lo llevaba a una iglesia evangélica. Más tarde, en la adultez, estudió en un instituto evangélico y adquirió las herramientas “para llevar la palabra a los lugares que sea reclamado por Jehová”, según expresó. Proveniente de una iglesia en el partido de San Miguel, su arribo a la congregación fue a partir de contactos que mantuvo en esas celebraciones anuales que tienen las iglesias bautistas de la zona oeste, una vez al año. Mencionó en la charla la importancia en la vida de esta comunidad de Paso del Rey del evangelio y de experimentar esa vida junto a Jehová. A todo esto llegaron algunos asistentes a la escuela bíblica; entre ellos, Mery, Rubén, su hermano Juan, Elsa, Luz y la hija de Mery. Seguidamente nos sentamos alrededor de su silla, esperando el inicio de su intervención, la cual comenzó con un relato histórico de los antiguos pueblos que se desplazaban por la región de Medio Oriente en búsqueda de la tierra prometida. El origen de esos pueblos estaba referenciado en parte por el material del mismo manual que acompañaba al pastor en su clase, el cual también incluye mapas, imágenes, reproducciones iconográficas de época y una sección con ejercicios. Cada uno de los presentes recibe fotocopias del material en las que se transcriben extractos de salmos bíblicos, los que van acompañados con una serie de preguntas o casilleros que deben llenarse. Una vez leídas a las consignas correspondientes a cada salmo se las contesta en forma escrita y, finalmente, los asistentes realizan una puesta en común oralmente. En este sentido, algunos estudios dieron cuenta de la importancia de los “círculos de estudios bíblicos” como un espacio transcendental de vivencia y experiencia religiosa, un espacio de socialización (Altman y López, 2011). Otros trabajos (Mesters y Orofino, 2007) asocian esta metodología en diálogo con el cristianismo de base o Teología de la

Liberación, dado que propone supuestamente una disponibilidad a un mayor acercamiento de los participantes en la celebración de la comunión con dios.

En este orden, temas tales como la familia, el matrimonio, el rol de la juventud y los más ancianos y, en definitiva, la unidad de la congregación, aparecen frecuentemente en los testimonios y en muchos de los salmos que se expresan en diferentes momentos rituales. En todos los casos, ellos apuntan a resaltar la relevancia de esos temas para la comunidad, lo cual se entreteje con la importancia histórica en la Biblia para la comprensión de situaciones de la vida cotidiana. Lo dicho hasta aquí supone comprender los enunciados y testimonios como mecanismos discursivos que enlazan narrativas de la vida cotidiana de los feligreses con axiomas de los salmos bíblicos, produciendo así una trama singular e histórica inclusiva. En este proceso de formación, que se apoya en una mirada mito-práctica sobre el pasado y el presente, la construcción de liderazgos espirituales constituye un eslabón clave que colabora sistemática y permanentemente en la configuración social de la congregación.

## CONCLUSIONES

En este trabajo de investigación decidí indagar la formación socio-histórica de liderazgos espirituales en un agregado de familias bolivianas que refundaron un espacio eclesial evangélico bautista en la localidad de Paso del Rey, el cual venía desarrollándose en Retiro según los testimonios recogidos desde 1974. A medida que me fui sumergiendo en la experiencia histórica de la comunidad, en sus historias de vidas y conociendo sus vínculos socio-religiosos como socio-comunitarios, se fueron sucediendo muchas preguntas. Aún más cuando en mi primera experiencia de campo en el mes de mayo del 2014 pude observar y participar de uno sus cultos religiosos en lengua quechua, denominado ministerio quechua. De allí que mis primeras inclinaciones analíticas sobre ese primer encuentro me llevaron a indagar la relación entre etnicidad y religión.

Puedo decir al momento que ese enfoque se había convertido en una obsesión, considerando el fuerte efecto de exotización que me produjo esa primera participación en dicha reunión. Sin embargo, eso comenzó a cambiar en la medida en que el volumen de datos y los registros de campo comenzaron a engrosarse, a raíz de una mayor y mejor inmersión en los cultos y ceremonias de conmemoración de mi parte, los cuales se fueron acopiando a lo largo de dos años de intensa participación con los hermanos bautistas. El giro en el ángulo de análisis derivó finalmente en lo que en la introducción describí como la formación de liderazgos espirituales y su relación directa con la producción simbólica de la congregación de Paso del Rey. Puedo afirmar, por lo tanto, que me encontré humanamente con un conglomerado de familias y otros integrantes de la feligresía que me brindaron toda su disponibilidad y afecto para realizar esta tesis, y sin cuya colaboración hubiera sido decididamente imposible haber llegado a su término. En este sentido, las afirmaciones de De Certeau (2000) acerca de que los grupos humanos construyen un “espacio antropológico” en sus devenires históricos fueron en concreto comprobadas en este estudio. En particular, aquella afirmación que considera a la producción de un espacio social asociada a su historicidad, y promoviendo en él un desplazamiento en tiempo y espacio vehiculado por procedimientos semánticos como pueden ser discursos, testimonios, itinerarios culturales, sociales y simbólicos.



Por otra parte, en la sucesión de los capítulos he intentado generar un hilo conductor que atravesase metodológicamente una base generada en una investigación etnográfica en articulación con la teorización y el diálogo crítico con autores. En consecuencia, la experiencia etnográfica se nutrió de una implicancia reflexiva que me posicionó como actor activo junto a estos interlocutores que, por otra parte, también interrogaron mi presencia. Es a partir de ese proceso por el que el arribo a algunas conclusiones que sin duda nunca dejan de ser preliminares.

Por una parte, la reconstitución de una “comunidad de culto” en el nuevo destino arbitró el surgimiento de liderazgos locales llamados nativamente como “espirituales”, que a diferencia de la práctica en Retiro no hizo imprescindible una dirección bajo la tutela de pastores, pero sí habilitó una codirección desde el rol de ministros de la palabra. Es decir, la conformación de una conducción eclesial local en la que los feligreses depositaron su confianza como fue el caso de líderes como Rubén y Ricardo. Ellos, sin ser pastores, y a partir de sus particulares experiencias de vivir el evangelio de una forma ascética y en el dominio técnico de las “Sagradas Escrituras”, fueron ungidos por la feligresía como coordinadores de los aspectos espirituales de la congregación. En este sentido, prevaleció un entramado de parentesco, sea biológico o ritual, que ofició de articulador con el resto de la feligresía desde dónde emergían los líderes en un principio, y desde el espacio doméstico-residencial ayudando a resolver situaciones de infraestructura. Estos últimos luego se formaron como líderes de la palabra, en el espacio congregacional-espiritual, ayudando a feligreses a reencaminar su destino. En otro orden, la feligresía se iba incorporando a medida que el proceso de conversión daba lugar a un “nuevo feligrés”, proporcionaba sus “frutos”, e integraba a individuos de procedencia boliviana o descendientes de estos y de nacionalidad argentina. Esto me llevó a comprender el rol de los líderes locales como una misión centrada en una ampliación de la comunidad de culto y, además, en una vitalización de una religiosidad congregacional basada en una cultura espiritual que descansa tanto en una síntesis histórica fundacional, como en una cosmología ética que se dirige a orientar la acción de sus miembros.

Por otra parte, cabe señalar que la cosmología elaborada en Paso del Rey remite, ontológicamente, a dos caminos que el evangelio interpretado localmente denomina como *IskayÑann*. Es decir, uno de ellos es el correcto y que acompaña al feligrés en su salvación

terrenal conocido como el “camino ancho”; mientras que su contrario, el “camino angosto”, deriva en la lujuria y el engaño. En esta dirección, dos mecanismos de modelización de la feligresía en el templo se destacan. Primero, la reunión de estudios bíblicos con sus cartillas de aprendizaje del Evangelio y la reunión general, la que junto a los aniversarios de conmemoración se convirtieron en grandes ceremonias rituales. Desde allí la memoria social de las familias fundadoras encontró el espacio propicio para consolidar narrativas de sus primeras experiencias comunitarias con lo sagrado devenidas desde Retiro. Adicionalmente, aquellos ámbitos posibilitaron consolidar una adhesión colectiva a partir de un carisma de autoridad donde los líderes encuentran y adquieren un mayor prestigio social.

Asimismo, el Evangelio en la congregación se vivencia de una forma que se lo denomina “al pie de la letra”; de esta manera, el caminar el Evangelio es una metáfora fundante de la congregación asociada a sus modos de existencia en la migración, alcanzando en la subjetivación religiosa profunda una solidaridad interna colectiva. Con otras palabras, al vivificarlo en cuerpo y alma él se convierte en una fuente de ejemplaridad carismática, que en la líder anciana de la congregación, por ejemplo, halla su máxima expresión. Nótese además que la particularidad de esta congregación, de tipo barrial, muestra un proceso de horizontalización ya descrito por Semán (2010) para el campo evangélico. Ello en la medida en que representa un grado de autonomía relativa respecto a instancias superiores de culto, como es el caso de la organización mayor de Fraternidades Bautistas de la zona oeste. Este aspecto queda ilustrado en la dirección de un rasgo espiritual que se canaliza sin la presencia de un pastor.

Nos queda como legado de las observaciones y diferentes instancias de participación la construcción simbólica de una congregación eclesial, donde estas familias bolivianas lograron regenerar a través de la religión algo más que un espacio religioso donde congregarse y continuar sus existencias mismas, sino un mecanismo cultural de aceptación social y conjurar una ofrenda que el proceso migratorio les interpuso como parte de un proceso histórico. Es decir, al convencerse desde sus visiones del Evangelio, sintiéndose parte activa de operaciones mito-prácticas y de una herencia bíblica donde diferentes pueblos se convirtieron en colonizadores de nuevos territorios. Así lo atestigua el ejemplo emblemático de Cannán en uno de los capítulos. Finalmente, la transcendencia

política de la institución familiar y el matrimonio, a pesar de nuevas formas de socialización, recrearon un orden moral que conjugado con el Evangelio permitió la continuidad de sus vidas bajo el poder de la palabra y del estudio exegético de la Biblia.

En estas consideraciones finales, debo decir, han quedado algunos trazos de discusión e investigación abiertas para ser retomados en una próxima indagación, como sería el caso de la relación territorio y liderazgos locales o incluso el de las particularidades de la organización eclesial en Retiro que, en este trabajo, solo quedaron implícitamente planteadas.

## **Bibliografía citada**

Algranti, Joaquín (2010). “Política y Religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina”. Buenos Aires, Ciccus.

Algranti, Joaquín (2010). “Mito, liderazgo y política en el mundo Evangélico. Análisis de las representaciones neo-pentecostales sobre su destino de liderazgo en la sociedad Argentina”. Revista de Antropología Experimental. N° 10, 2010. Texto 11: 196-210. Universidad de Jaén. (España).

Anderson, Benedict (1983). “Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo”. México. Fondo de Cultura Económica.

Altman, Agustina- López Alejandro (2011). “Círculos bíblicos entre los aborígenes chaqueños: De la utopía cristiana a la necesidad de legitimación”. Revista Scielo. Sociedad y Religión. Vol. 21, N° 34-35. 2011.

Bianchi, Susana. (2004). “Historia de las religiones en Argentina: las minorías religiosas”. Buenos Aires. Sudamericana.

Bourdieu, Pierre (2010). “El sentido Práctico”. Buenos Aires. Editorial siglo XXI.

Bourdieu, Pierre, “Estructuras, habitus, prácticas”, en: El sentido práctico. Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 91-93.

Bourdieu, Pierre (2010). “Los usos sociales del parentesco”, en: El sentido práctico. Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 257-315.

Canclini, Arnoldo. (2008) “Bautistas Argentinos”. Origen y desarrollo. Buenos Aires. Convención Evangélica Bautista Argentina.

Cassanello, A. Carina. (2016) “Migraciones, identidad y memoria”. Los bolivianos en la Argentina (1970-2010). Buenos Aires. Universidad de Quilmes.

Clifford, James. (1999). "Itinerarios transculturales el viaje y la traducción a fines del siglo XX". Barcelona. Gedisa.

De Certeau, Michel (2000). "La invención de lo cotidiano I". México. Galimard.

De Certeau, Michel (2000). "Andares en la ciudad", en: La invención de lo cotidiano. México, Galimard. Pp. 103-115.

De Certeau, Michel (2000). "Relato de espacio", en: La invención de lo cotidiano I. México, Galimard. Pp. 127-141.

Durham, Eunice (1998) "Familia y reproducción humana", en: María Rosa Neufeld et al Antropología Social y Política. Hegemonía y Poder. El mundo en movimiento. Eudeba, Buenos Aires. Pp. 59-84.

Gavazzo, Natalia: (2002) "La Diablada de Oruro en Buenos Aires. Cultura, identidad e integración en la inmigración boliviana". Tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas. U.B.A. F y L

Gavazzo, Natalia: (2004). "Identidad boliviana en Buenos Aires: las políticas de integración cultural". Revista THEOMAI/ THEOMAI Journal- Estudios sobre la sociedad, Naturaleza y Desarrollo. N° 9. <http://revista-theomai.unq.edu.ar//numero9/artgavazzo9.htm>

Giorgis, Marta (2004) "Urkupiña, la virgen migrante: Fiesta, trabajo y reciprocidad en el boliviano gran Córdoba". Buenos Aires, Antropofagia

Grimson, Alejandro (2011). "Los límites de la cultura. Críticas de las teorías de identidad". Buenos Aires. Siglo XXI.

Grimson, Alejandro (1997) "Relatos de la diferencia y la igualdad". Los bolivianos en Buenos Aires. Revista Nueva Sociedad N°147. Enero/Febrero, pp. 96-1

Lomnitz, Larissa Adler (1973) "Cómo sobreviven los marginados". Buenos Aires. Siglo XXI, 1° Edición.

Lomnitz, Larissa Adler (2004)“Confianza, redes sociales y economía informal: un análisis comparado”. Anuario IDES-CAS. Esther Hermitte, documento electrónico:<http://cas.ides.org.ar/files/2012/09/Anuario-EAS-2004.pdf>

Mesters, Carlos y Orofino Francisco (2007) “Sobre la lectura popular de la Biblia”, en Revista Pasos. Marzo-Abril (130) pp16-26. Documento electrónico: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_nlinks&ref=5024994&pid=S1853-7081201100010000600038&lng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=5024994&pid=S1853-7081201100010000600038&lng=es)

Ratier, Hugo (1998) “Parentesco y Familia”, en: Calvo Silvia et al: Retratos de familias... en escuelas. Enfoque disciplinares y propuestas de enseñanza. Buenos Aires, Paidós. pp.261 a 277.

Idoyaga-Molina, Anatilde (2007). “El mito y las uniones imposibles. Análisis de la trama de un relato de los indígenas pilagá (Chaco Central)”.Centro Argentino de Etnología Americana Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Documento electrónico:

Sahlins, Marshall (1997)“Islas de Historia”. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia. Barcelona. Gedisa.

Semán, Pablo. (2000) “El Pentecostalismo y la Religiosidad de los sectores populares”, en Apuntes de investigación, Buenos Aires, Año IV, n° 5 pp70-94.

Semán, Pablo. (2010) “De a poco mucho: las pequeñas iglesias Pentecostales y el crecimiento pentecostal”. Conclusiones de un estudio de caso, en Revista Cultura y Religión Vol. IV, N° 1, Chile, Instituto Isulaga UNAP pp. 16-33. (ISSN: 0718-4727).

Vargas, Patricia. (2005) “Bolivianos, paraguayos, argentinos en la obra. Identidades nacionales entre trabajadores de la construcción”. Buenos Aires. Antropofagia.

Wynarzky, Hilario (2009). "Ciudadano de dos Mundos" El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001. Buenos Aires. Unsam.

Wynarzky, Hilario / Semán Pablo (1995): "Panorama actual del campo evangélico en Argentina. Un estudio sociológico". Introducción. Ed. Fiet. Facultad Internacional de Estudios Teológicos, Buenos Aires, pp. 4-18.

## **Bibliografía consultada**

Algranti, Joaquín (2011) “Ser e parecer en el mundo carcelario-evangélico-sobre las condiciones sociales de definición de la realidad. *Religião e Sociedade* 31 (2), 55-77, documento electrónico:

[http://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/5949/CONICET\\_Digital\\_Nro.7142\\_A.pdf?sequence=2](http://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/5949/CONICET_Digital_Nro.7142_A.pdf?sequence=2)

Córdova, Quero y Panotto, Nicolás (2017) A 500 años de la Reforma Protestante: su dimensión política e impacto social ayer y hoy, documento electrónico:

<http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/a-500-anos-de-la-reforma-protestante-su-dimension-politica-e-impacto-social-ayer-y-hoy/#more-3491>

Segato, Rita (2008) “La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad”. En publicación: *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el dialogo*. Aurelio Alonso (compilador) CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, documento electrónico:

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D10351.dir/Segato.pdf>

Semán, Pablo/ Wynarczyk, Hilario (2016) “Pentecostalismo (s) y Ciencias Sociales”, documento electrónico:[http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/panel-pentecostalismos-](http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/panel-pentecostalismos-y-ciencias-sociales-3-intervenciones-de-pablo-seman-e-hilario-wynarczyk/#more-3037)

[y-ciencias-sociales-3-intervenciones-de-pablo-seman-e-hilario-wynarczyk/#more-3037](http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/panel-pentecostalismos-y-ciencias-sociales-3-intervenciones-de-pablo-seman-e-hilario-wynarczyk/#more-3037)