

EL FUTURO DE LAS RELIGIONES MÁGICAS EN LATINOAMÉRICA

Alejandro Frigerio
CONICET/Universidad Católica – Argentina

Resumen. El autor reflexiona sobre el futuro de los nuevos movimientos religiosos latinoamericanos a partir del reconocimiento de una de sus características principales: la fuerte existencia de componentes mágicos dentro de ellos. Utilizando la teoría formal de la religión propuesta por Stark y Bainbridge, señala que la oferta de *compensadores específicos* constituye uno de los atractivos principales de estas religiones. Esta oferta, sin embargo, conlleva la necesidad de un intenso trabajo de mantenimiento de sus marcos interpretativos para demostrar que las promesas mágicas se han cumplido. Dada la fragilidad inherente a lo que Carozzi ha denominado “la construcción del efecto mágico”, se argumenta que para ser competitivos a largo plazo en el mercado religioso, estos movimientos religiosos deben cumplir al menos uno de dos requisitos: 1) encauzar la demanda inicial por compensadores específicos hacia la búsqueda de *compensadores generales* – o sea, recompensas más abstractas o futuras; 2) ofrecer una diversidad de variantes internas a través de las cuales los individuos puedan transitar en su búsqueda de compensadores específicos. Se argumenta que la capacidad diferencial de los grupos de administrar la oferta de sus servicios mágicos es un factor relevante para comprender la dinámica religiosa de los países del área.

Abstract. The paper calls attention to a central feature of the most successful religious movements present in Argentina (and other countries of the area): their strong supply of magic. Given the fragile nature of the construction of magical efficacy, it is argued that this supply entails the need for an intense work of frame-maintenance. In order to be competitive – in the long run – in the religious market, these group must fulfill at least one of two conditions: 1) they must transform the initial demand for specific compensators into a search for – or acceptance of – general compensators; 2) they must have a diversity of internal variants through

which individuals may wander in their search for specific compensators. The different efficiency with which groups manage their supply of magical goods is a relevant factor in the explanation of the religious dynamics in the country. The paper also shows that a supply-side perspective and a critical use of the concepts of magic and religion provided by Stark and Bainbridge in their formal theory of religion can be fruitfully applied to analyze Latin-American reality.

En este trabajo me propongo proponer reflexionar sobre el futuro de los nuevos movimientos religiosos latinoamericanos a partir del reconocimiento de una de sus características principales: la fuerte existencia de componentes mágicos dentro de ellos¹. Según la perspectiva aquí propuesta, la oferta de *compensadores específicos* (para utilizar la definición de magia propuesta por Stark y Bainbridge) constituye uno de los atractivos principales de estas religiones. Esta oferta, sin embargo, conlleva la necesidad de un intenso trabajo de mantenimiento de sus marcos interpretativos para demostrar que las promesas mágicas se han cumplido. Dada la fragilidad inherente a lo que Carozzi (1993) ha denominado “la construcción del efecto mágico”, se argumenta que para ser competitivos a largo plazo en el mercado religioso, estos movimientos religiosos deben cumplir al menos uno de dos requisitos: 1) encauzar la demanda inicial por compensadores específicos hacia la búsqueda de compensadores generales – recompensas más abstractas o futuras 2) ofrecer una diversidad de variantes internas a través de las cuales los individuos puedan transitar en su búsqueda de compensadores específicos. Argumentaré que la capacidad diferencial de los grupos de administrar la oferta de sus servicios mágicos es un factor relevante para comprender la dinámica religiosa de los países del área.

Retomaré, entonces, dos ideas familiares para los estudiosos de la religiosidad latinoamericana pero poco desarrolladas o atendidas en los trabajos actuales sobre el tema: 1) la importancia de la oferta de servicios mágicos en las religiones que actualmente tienen éxito en el área y 2) la idea de que los usos que los individuos hacen de los grupos religiosos y de las creencias que éstos les ofrecen *van cambiando* a lo largo del proceso mediante

el cual los individuos se van relacionando con el grupo (Zurcher y Snow 1981; Hunt, Benford y Snow 1994). Aunque estas afirmaciones no deben resultar novedosas, las implicancias que se derivan de considerar ambas *conjuntamente*, creo que no han sido suficientemente consideradas en la bibliografía especializada.

En mi análisis utilizaré perspectivas y conceptos desarrollados recientemente en sociología de la religión y en el estudio de movimientos sociales. Para examinar las implicancias de la oferta de servicios mágicos, realizaré una apropiación crítica de los conceptos de magia y religión planteados por Stark y Bainbridge en su teoría formal sobre la religión (1985 y sobre todo, 1996). Para analizar el uso diferencial de las creencias en distintos momentos de la relación del individuo con el grupo, adoptaré ideas y conceptos planteados por Snow y sus asociados para el estudio de movimientos sociales (Zurcher y Snow 1981; Snow, Rochford, Worden y Benford 1986; Snow y Benford 1992; Snow y Oliver 1995). Tomando una perspectiva centrada en la oferta religiosa más que en la demanda, consideraré la manera en que el grupo religioso trabaja las diferentes etapas de acercamiento y permanencia de los individuos, proveyéndoles de *diagnósticos* acerca de su situación actual, atribuciones de culpabilidad; *soluciones* para sus problemas y *vocabularios de motivos* para justificar su presencia en el grupo y las circunstancias cotidianas por las que atraviesa (Benford 1993; Hunt, Benford y Snow 1994; Mauss 1993). Todos estos elementos por lo general van variando a lo largo del proceso de relacionamiento del individuo con el grupo (Mauss 1993)².

Espero de esta manera contribuir a entender mejor el éxito relativo de algunos grupos religiosos sobre otros, y sobre todo, a evaluar cuáles son las posibilidades de que estos grupos mantengan un crecimiento sostenido a lo largo de algunas décadas, si – como sugiero – existen elementos en su propia cosmovisión que conspiran para que dicho crecimiento sea autolimitante.

Magia y religión según Stark y Bainbridge

En su propuesta de una teoría general de la religión, Stark y Bainbridge presentan una serie de herramientas conceptuales y

postulan ciertas relaciones entre éstos que pueden ser utilizadas con provecho para analizar la realidad religiosa latinoamericana. De particular interés para este trabajo resulta su re-definición de los conceptos de magia y religión, las relaciones que establecen entre estos y el rol que le asignan a la magia en la dinámica de los movimientos religiosos.

Stark y Bainbridge basan toda su teoría de la religión en 7 axiomas generales sobre la conducta humana. La principal noción es que “los hombres buscan lo que perciben que son recompensas, y evitan lo que perciben son costos”. Algunas de estas recompensas deseadas son limitadas (no todos tienen acceso a ellas) y otras simplemente no pueden ser conseguidas. Por lo tanto, en su búsqueda de recompensas, los hombres pueden aceptar, en vez, *compensadores*: “la creencia de que una recompensa será obtenida en el futuro o en otro contexto que no puede ser inmediatamente verificado” (1985: 6)³. Así, un individuo que no puede obtener una recompensa aquí y ahora, acepta un compensador que afirma que ésta será efectivamente recibida en un futuro más o menos lejano – según la naturaleza del compensador.

La noción de *compensador* es la clave para su teoría de la religión, y se halla en la base de su distinción entre magia y religión. Los compensadores se pueden ubicar en un continuum que va desde lo específico a lo general. Los compensadores *específicos* prometerían una recompensa específica y única. Los más *generales*, una gran cantidad de recompensas, o recompensas de vasta magnitud⁴. La promesa de un shaman de que, si se siguen ciertas reglas rituales, se logrará la curación de una enfermedad, es un compensador específico. En cambio, las promesas de una vida feliz, o de una vida después de la muerte, serían compensadores generales (1996: 7). Es en base a la oferta predominante de compensadores específicos o generales, entonces, que Stark y Bainbridge diferencian a la magia de la religión.

Según las definiciones que proveen de ambas, la *religión* “es una organización humana dedicada principalmente a proveer compensadores generales en base a presunciones supernaturales” (1997: 8). La *magia*, “por el contrario, se limita a compensadores menos generales, por recompensas específicas” (1996: 104).

El hecho de que la magia provea compensadores específicos, o sea que realice promesas específicas, delimitadas, lleva a que esta sea más fácilmente sometida a la verificación y la refutación empírica. La promesa de curación de una enfermedad, o de obtención de un empleo o una pareja, es más verificable y refutable que la promesa de la vida eterna, o de la liberación del sufrimiento. Los compensadores más generales que provee la religión son irrefutables científicamente.

La magia sería, por lo tanto, una mercadería más riesgosa de proveer que la religión, por estar sujeta a desconfirmación empírica. Esto traería, según los autores, “profundas implicancias sociológicas”. Entre las más importantes, que las organizaciones religiosas dejen, con el tiempo – principalmente con el desarrollo de la ciencia – de proveer magia ya que la desconfirmación (o refutación) eventual de sus servicios mágicos podría, también, traer dudas respecto de su teología⁵. El creciente prestigio de las explicaciones científicas, por otro lado, eleva el grado de tensión que las religiones con elementos mágicos tienen con la sociedad en la que se encuentran. Para reducir esta tensión, las iglesias desenfatan los elementos mágicos de sus doctrinas.

Por otro lado, y siguiendo en este punto a Durkheim, Stark y Bainbridge afirman que debido a que, la magia provee compensadores específicos, carece de las características de intercambio necesarias para mantener organizaciones (1997: 32). Al contrario de la religión, que para proveer compensadores generales requiere el establecimiento de relaciones estables de intercambio a largo plazo, la magia implica el establecimiento de relaciones contractuales efímeras y específicas entre el especialista y sus clientes individuales. A través de ella no se logra crear una organización de laicos comprometidos, ya que, según la conocida afirmación de Durkheim, “no existe una iglesia de magia”.

Evaluación crítica de los aportes de Stark y Bainbridge

El rescate de algunas ideas de Durkheim (la imposibilidad de la magia de establecer una iglesia) y de Weber (la refutabilidad de la

magia) y su redefinición de estos términos tradicionales en términos más operativos recurriendo a la noción de *compensadores* puede ser provechoso para analizar el dinámico panorama religioso regional.

Una evaluación crítica los aportes de estos autores, permite rescatar los siguientes elementos:

- la posibilidad de distinguir entre la oferta de diferentes tipos de servicios por parte de organizaciones religiosas (compensadores específicos o compensadores generales);
- la diferente capacidad de verificación y refutación empírica de estos servicios;
- la consecuencia que la provisión de estos servicios trae para las organizaciones, en términos de consolidación de una comunidad de creyentes; la retención de miembros y el grado de tensión que se establece con la sociedad.

Reconozco a la vez, mis diferencias con algunas de las proposiciones propuestas por Stark y Bainbridge respecto de este tema. En forma general, no concuerdo plenamente con su presuposición algo evolucionista de que “a medida de que la ciencia es más ampliamente practicada, tenderá a erradicar la magia”. Aquí parece más pertinente la idea que los mismos autores proponen respecto del carácter auto-limitante de la secularización. A medida que las iglesias más antiguas se adaptan al mundo (aumentan su *worldliness*) y desenfatan o no proveen más servicios mágicos, otras agrupaciones, cismáticas o novedosas (*sectas* y *cultos*, según la conceptualización de estos autores) proveerán tanto *otherworldliness* como magia. Por eso la secularización, *tanto* en sus implicancias de *worldliness* como de eliminación de la magia, tiene un carácter auto-limitativo.

Sobre todo, mi divergencia respecto de sus ideas se refiere más específicamente a dos datos empíricos que no parecen ser contemplados adecuadamente por los autores:

- no ven que las agrupaciones religiosas en las sociedades contemporáneas pueden enfatizar *diferentemente* la oferta de magia y religion en *distintas etapas* de la relación de los individuos con el movimiento.
- la provisión de compensadores específicos (magia), a pesar de ser más pasible de refutación empírica que la de compensado-

res generales (religión), no es tan fácilmente refutable como los autores parecen sugerir.

Otros estudiosos de nuevos movimientos religiosos han afirmado – a veces manifestando explícitamente su desacuerdo con Stark y Bainbridge – que las creencias no convencionales no son tan frágiles de defender como estos autores suponen. En su ya clásico estudio sobre los comienzos de la Iglesia de la Unificación en EEUU, Lofland señala que el sistema de creencias de este grupo era “lógicamente imposible de confrontar con evidencia negativa o que lo refutara” porque según su estructura “toda experiencia, todos los argumentos en contrario sólo producirían su confirmación” debido a su enorme alcance explicativo y capacidad de auto-confirmación (1966: 195). Snow y Machalek (1982), al reflexionar sobre la investigación del primero sobre el grupo Nichiren Shoshu en EEUU, señalan que su sistema de creencias “define virtualmente a todos los eventos y las experiencias como confirmaciones del sistema”. Todo lo beneficioso que le ocurre al devoto es interpretado como resultado de que canta el canto sagrado del grupo todas las mañanas, mientras que todos sus contratiempos se explican por la acción de cuatro demonios o de tres obstáculos terrenales. Para estos autores, todo sistema de creencias (convencional o no) contiene lógicas de validación o estrategias que les permiten resistir la presión de los eventos. Así, las estructuras de plausibilidad sólo ayudarían a perpetuar lo que de por sí son sistemas lógicamente autopetruables.

Tomando elementos del trabajo de Borhek y Curtis (1975), distinguen dos características de los sistemas de creencias que influyen en su poder de resistir los desafíos de los eventos cotidianos: su “grado de sistematicidad” y su “relevancia empírica”⁶. Cuanto mayor es su grado de relevancia empírica y de sistematicidad, más vulnerable será el sistema de creencias. Esta primera característica, sin embargo, implica un retorno – aunque de una manera más moderada – a las ideas de Stark y Bainbridge sobre la refutación de la magia.

Rescatando aportes de ambas visiones (la de Stark y Bainbridge y la de Snow y Machalek) podemos concebir a la provisión de compensadores específicos como efectivamente refutable,

pero no de una manera tan sencilla o directa como afirman los primeros autores⁷. En primer lugar, porque como señalan Snow y Machalek todos los sistemas de creencias (aún los de alta relevancia empírica) poseen lógicas autovalidantes; tienen criterios de validación específicos, y varios elementos posibles (o creencias subsidiaria) que permiten justificar una determinada interpretación de los hechos. En segundo lugar, porque además de las características autovalidantes de un sistema de creencias, hay que tomar en cuenta a las interpretaciones específicas que del mismo se pueden realizar en cada situación social, que pueden variar contextualmente y que están sujetas a negociaciones y re-negociaciones por parte de los actores involucrados. Esta negociación cotidiana otorga un plus de flexibilidad al sistema de creencias, y permite resistir mejor los desafíos que los eventos cotidianos pueden presentar para las religiones que afirman poder ofrecer resultados concretos en la vida cotidiana.

Mi trabajo de campo a lo largo de casi seis años con practicantes de Umbanda/Africanismo en Buenos Aires me brindó numerosas muestras de esta flexibilidad, pero me mostró también los límites de la misma. Cuando los practicantes de una religión afirman que ésta puede intervenir en su favor *todo* el tiempo en *cualquier* área de la vida cotidiana (o sea, proveen un amplio espectro de compensadores específicos) tarde o temprano se empieza a acumular evidencia que ni el más sofisticado trabajo de reducción de la disonancia cognitiva puede ignorar.

Oferta de magia y religión en las religiones afrobrasileñas

En anteriores trabajos he descrito la aproximación *procesual* que se realiza en la Argentina (presumiblemente también en otros países) a la cosmovisión de la Umbanda/Batuque. He interpretado este proceso tanto desde el punto de vista de los *individuos* que lo transitan, como desde la perspectiva del *grupo religioso* que se esfuerza por socializar a los nuevos miembros. Tomando como referencia a los individuos que se acercan al grupo, hemos examinado – en un trabajo conjunto realizado con Carozzi – el proceso a

través del cual se van produciendo paulatinas modificaciones en su identidad personal subjetiva, y cómo los nuevos miembros van socializándose gradualmente en la cosmovisión religiosa (Carozzi y Frigerio 1997). En un trabajo individual en el que interpreto el mismo proceso pero desde los esfuerzos del grupo conversor, lo he mostrado como un intento del grupo religioso por aproximar su marco interpretativo al de los individuos (Frigerio 1997).

En este artículo deseo concentrar mi atención en un aspecto particular de este proceso mayor ya analizado: el cambio, durante el proceso de conversión, del énfasis en los compensadores específicos que puede ofrecer el grupo al de otros compensadores más generales.

Según datos presentados en trabajos anteriores (Frigerio 1989; Frigerio y Carozzi 1993; Carozzi y Frigerio 1992) la mayor parte de los individuos que se acercan a los templos de Umbanda/Batuque en Buenos Aires lo hacen en busca de lo que Stark y Bainbridge han denominado compensadores específicos. Según la información brindada por 355 consultantes, éstos van en busca principalmente de solución a problemas económicos/laborales (34%); familiares y conyugales (33%) y de salud (27%). En proporción algo menor, intentan resolver problemas de pareja (22%), problemas anímicos (14%) y espirituales (6%)⁸.

La confirmación de que quienes se acercan a un templo de Umbanda procuran magia y no religión también esta dada por el hecho de que la mayor parte de quienes se acercan lo hacen a través de una *consulta individual* con la mãe de santo, a la cual le siguen habitualmente trabajos espirituales realizadas por ésta o sus asistentes⁹. En estos primeros contactos, para muchos individuos no está del todo clara la diferencia entre estos especialistas religiosos y los adivinos o videntes que proliferan en Buenos Aires (Carozzi y Frigerio 1992)¹⁰. Más que la predilección o el interés por las creencias y prácticas afrobrasileñas para la interpretación de la vida cotidiana lo que los acerca a los templos es la recomendación de algún amigo, pariente o conocido para quien los consejos del pai o la mãe han sido de ayuda¹¹.

Si quienes llegan a los templos procuran ayuda para un problema determinado, sus miembros, a su vez, deben convencerlos de

que efectivamente, pueden proveerla. En primera instancia, ofrecen compensadores específicos (la promesa de que solucionarán el problema de empleo, salud o pareja) y luego se esfuerzan por mostrar que las promesas se cumplen. Para ello reinterpretan los problemas traídos por los consultantes, de acuerdo con su particular cosmovisión religiosa, y en este proceso, también se la transmiten.

Según el detallado análisis que realiza Carozzi (1993), es en las consultas individuales donde primero se realiza lo que la autora denomina “construcción del efecto mágico” – acción que permite que quienes se acercan a los templos perciban que han sido ayudados en los problemas que han llevado a resolver, o como mínimo, en la actitud a tomar frente a ellos. De acuerdo con su análisis, algunas de las características de la “situación de consulta” que contribuyen a la construcción social del efecto mágico son las siguientes:

- determinación de la causa del problema, a menudo un tercer individuo por cuya actividad disruptiva el consultante sufre;
- predicción o adivinación por parte de la *mãe de santo* de un aspecto de la vida del consultante;
- receta de la ayuda espiritual a realizar;
- demostración de afecto o interés en el consultante;
- aseveración de que los problemas serán resueltos sin que el consultante tenga que preocuparse por ello.

El hecho de que los consultantes lleguen con una expectativa de ayuda mágica para sus problemas, y de que la *mãe* y sus acólitos asuman efectivamente la responsabilidad de su solución gracias a los *trabajos* del templo, ya conlleva una *recompensa* (en el sentido de Stark y Bainbridge, un alivio inmediato): la de provocar una liberación de la tensión que el individuo trajo a la consulta (Carozzi 1993).

De acuerdo con la reacción del individuo ante el diagnóstico, las soluciones planteadas ante su problema por el templo y las diversas circunstancias que se vayan presentando en su vida, éste juzgará a la ayuda brindada por el templo como apropiada o no. Este es un proceso que puede llevar desde una o dos consultas a algunos meses. Si a través de la búsqueda de compensadores específicos obtiene una recompensa, continuará asistiendo al templo procurando solucionar otros problemas.

La transitoriedad de los consultantes parece mostrar que varios individuos no encuentran solución a sus problemas en un templo de Umbanda. De los 150 consultantes que respondieron a un cuestionario en un templo, un 75% había asistido al mismo durante menos de un año, un 52% por menos de seis meses y casi un tercio lo había hecho por un período inferior a un mes (Frigerio 1989: 195). Estas cifras revelan, sin embargo, que al menos un 25% de quienes acuden en busca de alguna ayuda perciben que la han recibido -sino no seguirían allí luego de un año. Considerando que otra parte de quienes están por menos tiempo probablemente siga acudiendo, la construcción del efecto mágico, o la provisión de compensadores específicos parece ser más exitosa que lo contemplado por Stark y Bainbridge (para quienes la refutación de la magia es algo fácilmente verificable en una sociedad moderna).

A través de las diversas consultas y trabajos espirituales, las conversaciones informales con médiums y otros consultantes y por medio de la asistencia a sesiones de caridad, los individuos también se van socializando en la cosmovisión religiosa del grupo y aprenden, por lo tanto, más sobre los compensadores generales que provee la Umbanda/Batuque. Este proceso ha sido descrito con detalle en otro trabajo (Carozzi y Frigerio 1997), por lo tanto aquí sólo nos preocuparemos por señalar los hechos relevantes para nuestra comprensión del énfasis diferente en los compensadores específicos y en los generales que se realiza a lo largo de la carrera religiosa del individuo.

Una instancia particularmente fuerte del aprendizaje religioso es cuando algunos consultantes habituales deciden pasar a ser médiums y a vestir ropa blanca. A través del desarrollo de su propia mediumnidad, crece su fe en las entidades espirituales de Umbanda y en su poder de intervención en la vida cotidiana (o sea en su magia). En este momento se produce otro cambio importante: antes eran solamente *receptores* de ayuda mágica y ahora se convierten especialmente en *proveedores* de esa ayuda. Aprenden que primero está “la gente” (los consultantes) y recién después “la gente de blanco” (los médiums) – que son quienes tienen la “misión” de ayudar a otros. Para varios médiums este es un cambio brusco, ya que generalmente

en esta instancia su acceso al pai o la mãe para resolver *su*s propios problemas es *menor* que cuando eran consultantes.

Entonces, al mismo tiempo que crece la fe en el poder de las entidades espirituales de Umbanda, se asimilan todos los elementos doctrinarios que justifican por qué en determinados casos las entidades pueden *no ayudar* en la medida de lo esperado. Se aprende también que la rectitud de la propia conducta – sobre todo el cumplimiento con los cada vez mayores requisitos del templo – es indispensable para obtener esa ayuda.

En conversaciones entre médiums en un templo, por ejemplo, presencié los siguientes ejemplos:

Un médium que trabaja en un astillero comenta que se cayó de un barco y se lastimó bastante. Su novia – otra médium – comenta: “Mi preta velha ya se lo había anticipado. Le dijo que si no paraba de andar con sus amigos y no tomaba su trabajo mas seriamente, lo castigaría. Mírenlo ahora.”

Un miembro del círculo interno se pelea con el pai de santo y deja de ir al templo. Al poco tiempo en el trabajo lo transfieren a una ciudad en la Patagonia donde hace mucho frío. Todos interpretan su traslado como un castigo de su orixá.

Un médium cuenta cómo una vez fue al casino con un charuto (habano) consagrado por la cabocla de su mãe de santo y lo fumó mientras apostaba, esperando ganar. Perdió mas plata que nunca. Sin embargo, muchas de las personas que estaban con él ganaron gracias a sus consejos. Se dio cuenta, entonces, que había cometido un error y que la ayuda de los orixás no debía ser procurada para ganar dinero.

La enseñanza que se deriva de este tipo de historias está claramente explicitada en la afirmación de la cabocla de una mãe de santo que se dirigió a los médiums del templo – al final de una sesión de caridad, cuando la mayor parte del público se había ido de la siguiente manera:

“En estas religiones se aprende a amar a los santos, no por lo que los santos le pueden dar a ustedes, sino por lo que ustedes pueden dar. El desgaste se produce cuando se ama a los santos sólo por lo que de ellos se puede recibir.”

Cuando el ex-consultante viste ropa blanca aprende, entonces, que más importante aún que la provisión de compensadores *específicos* es la aceptación de los compensadores *generales* que la religión ofrece: la misión del templo de ayudar a quienes lo necesitan, el desarrollo espiritual del devoto, el establecimiento de relaciones armónicas con el mundo espiritual. No sólo en el deber ser son los compensadores generales más importantes que los específicos, sino que a menudo la consecución de los éstos depende de la aceptación de aquellos. Uno de los hijos de santo más antiguos de un templo señaló expresamente la diferencia de énfasis que se realiza cuando me dijo:

“Para la gente de afuera (los clientes), esto es magia. Para la gente de adentro (médiums) es una religión como cualquier otra”.

A través de uno o dos años de la vida como médium se hace difícil (re) interpretar todos los acontecimientos como verificaciones de la cosmovisión grupal. Es frecuente, entonces, que cuando la provisión de compensadores específicos por medio de la Umbanda se haya agotado, se considere que el médium necesita iniciarse en Batuque – o en la variante de africanismo que el templo practique. De esta manera podrá fortalecer su cabeza (a través de los rituales de borí) y luego asentar su orixá, estableciendo con éste una relación que lo fortalezca más de lo que lo pueden hacer su guías espirituales de Umbanda (Frigerio 1989; 1990).

La iniciación en Batuque, por lo que pude percibir siguiendo la vida en los templos, se relaciona con la cantidad de años que un médium ha pasado en Umbanda (generalmente uno o dos), pero sobre todo con las circunstancias de la vida por las atraviere. Cuantos mayores sean los problemas que tiene, mayores serán las posibilidades de que el *jogo de buzios* indique que es necesaria su iniciación. Esta es una decisión importante, ya que se cree que, una vez iniciado en Batuque, el individuo no puede dejar dejar la religión sin afrontar terribles castigos de los orixás. Sin embargo, la acumulación de problemas cotidianos suele ayudar a que el individuo, ante la promesa de que su vida mejorará, finalmente se decida por entrar al africanismo¹².

Luego de la iniciación al africanismo y de las promesas de renovada fortaleza espiritual vienen nuevamente – como antes en el ingreso a la Umbanda – las cualificaciones al empleo de esta fuerza: se transmite la idea de que el santo puede castigar, y que tenerlo *asentado* exige *más* devoción y cuidado que la mera participación en la Umbanda. Se cree que en la medida en que puede *dar* más, el santo también puede *castigar* más, como muestran los siguientes ejemplos:

Armando, un miembro del círculo interno de un templo, me explica que cuando una persona asienta su orixá siempre es porque “hay una necesidad” de hacerlo. “Los caminos se te empiezan a cerrar, y es el santo el que te los cierra”. Me cuenta que antes de su iniciación en africanismo tenía muchos problemas personales, y no le iba bien en el trabajo. Una vez que realizó la iniciación, “fue increíble, en una semana todo mejoró radicalmente”. Le cuenta esta historia a dos médiums que acababan de hacer su iniciación en africanismo, enfatizando que a partir de ese momento sus vidas mejorarían mucho.

Sin embargo, un mes más tarde, cuando una de ellas falta por unos días al templo, le pregunta: “que, ya te la están dando por la cabeza?”.

Después que un médium se inicia en africanismo, otro ya iniciado le dice: “primero los santos te dan el dulce, y después te dan con un caño”.

Uno de los más antiguos médiums de un templo me cuenta: “cuanto más profundo estás en el camino del santo, mas fuerte será la cachetada si te desviás. Con cada día que pasa tenemos mas prueba de esto. Antes, cuando recién empezamos a practicar la religión, podíamos llamar a las entidades de la mãe todas las veces y cuando queríamos, y venían y se quedaban horas hablando. Esto ahora es impensable. Antes podíamos sólo prender una vela, y obtener resultados. Pero no ahora, ahora tenemos que hacer un trabajo y cuidar que lo hagamos correctamente. Esto era porque, como no sabíamos lo suficiente, el guía estaba siempre ayudándonos. Ahora, que crecimos y sabemos mas de religión, tenemos que hacer las cosas por nosotros mismos, y debemos hacerlas correctamente, sino nos damos cada golpe...”

Juan es un médium que se casó con una de sus hermanas de santo pese a la fuerte oposición del pai de santo de ambos. Desde entonces pasó con poco éxito por varios trabajos, perdiendo algunos por realizar actividades no del todo lícitas tratando de obtener alguna ventaja personal. Está muy insatisfecho con su vida, necesita trabajo y dinero. Le pregunto porque no hace un trabajo espiritual para tratar de mejorar las cosas. Me dice: “No, para qué, si es mi culpa?”. (Frigerio 1989: 270)

A lo largo de su carrera religiosa, si los individuos sienten que el *borí* y luego el *asentamiento de santo* no le proporcionan suficiente *axé*, pueden recurrir a subsiguientes *asentamientos* de otros orixás, y a los de exús de Kimbanda. Frecuentemente, la búsqueda de más y mejor *axé* no acaba en un templo. Si no se consiguen los efectos deseados en la vida cotidiana, es frecuente que un *filho* de un *pai* consulte a otro (antes o después de pelearse con el propio) y que se pase de templo. En el nuevo, se le dirá que el problema es que en el templo anterior su santo fue mal adivinado, o no fue asentado correctamente y que por eso no le respondía. Para arreglar su vida, entonces, se hace necesaria una nueva iniciación, esta vez realizada de la manera “correcta” o asentando el santo “apropiado”.

Aunque este tipo de explicaciones también debe ser común en Brasil, la variedad de corrientes religiosas presente en Argentina hace que el pasaje de un templo a otro implique no sólo una mudanza en el linaje religioso, sino también en el lugar de origen del mismo¹³. En un trabajo anterior, señalé que en Argentina existen dos corrientes religiosas mayoritarias: una “escuela uruguaya” y una “escuela brasilera” – con esta última presentando una gran variedad interna (Frigerio 1998). Aunque la vertiente mayoritaria es la del Batuque de Porto Alegre, hay distintas naciones de Batuque presentes (Oió; Jêje; Jêje-Nagô; Jêje-Ijexâ); también hay casas de *pais* iniciados en otras zonas del sur de Brasil (Uruguayana, Livramento) o en otras variantes afro-brasileras (candomblé, omolocó). Además de la diversidad de naciones y de lugares de origen de éstas, también hay diferencias en las nacionalidades de los *pais* disponibles. Dentro de la “escuela brasilera”, hay individuos iniciados por *pais* brasileiros

que luego, desencantados, pasan bajo la tutela de *país* argentinos (que les dicen que los brasileros actuales ya no tienen el conocimiento adecuado o que sólo inician por el dinero). O se puede realizar el camino contrario – entonces son los nuevos *país* brasileros quienes afirman que el *pai* argentino anterior no sabía lo suficiente y que esa es la razón de sus problemas. Aunque los primeros cambios de *pai* o *mãe* usualmente se realizan dentro de la misma escuela o linaje, cuando un individuo se ha desilusionado empieza a cruzar linajes, escuelas de origen y variantes.

Todos estos pasajes conllevan nuevas promesas mágicas, la renovada esperanza de que la vida mejorará; la percepción inicial de que efectivamente, las cosas van mejor, y luego, cuando no es así, la búsqueda de otro *pai*. Es común que los *país* argentinos con una cierta trayectoria (10 o 15 años de religión) hayan pasado por al menos tres *país* y muchos por 5 o 6. Son contados los casos en que permanecen bajo la misma mano que los inició originalmente (frecuentemente es porque éste ha muerto y el *pai* no ha querido ir a otro). En los últimos años, a las posibilidades de (re)iniciaciones, se suman la santería cubana o el asentamiento de orixás o de Ifá por parte de especialistas africanos.

Obviamente, estoy brindando una versión algo simplificada de un proceso complejo, y variante en cada caso. Sin embargo, una de las constantes en la vida de los umbandistas/batuqueros que observé a lo largo de muchos años de trabajo de campo es la relación entre sus problemas cotidianos y la promesa de su resolución mediante iniciaciones, con la dinámica de sus carreras religiosas. Más allá de su satisfacción con el sistema de creencias provisto por la religión, los cambios de status religioso – y de templos – se debían a disonancias entre la ayuda que su religión debería estarle prestando en la vida cotidiana de acuerdo con sus promesas y la que efectivamente recibían. A continuación argumentaré que el mismo proceso se puede apreciar en el pentecostalismo.

Oferta de magia y religión en el pentecostalismo

Dentro del pentecostalismo, la oferta de compensadores específicos cumple un papel probablemente tan importante como en la Umbanda y el Batuque. Aunque su centralidad variará según la denominación que se considere, diversos autores coinciden en señalar que a partir de los años 50 en Brasil – algo más tarde en Argentina – la oferta de por lo menos un compensador (la cura divina) se populariza. Según Mariano, “a énfase teológica no dom de cura divina foi crucial para a expansão do neopentecostalismo no país a partir dos anos 50” (1995: 23).

Con la creciente popularidad del neopentecostalismo, crece no sólo la *oferta* y *variedad* de compensadores específicos posibles sino también su *centralidad* en el mensaje pentecostal (Oro 1992)¹⁴. La teología neopentecostal muestra un claro énfasis en mejorar la vida *en este mundo* (Frigerio 1994). Afirma Mariano (1995):

“As igrejas neopentecostais (...) passaram a priorizar a vida aqui e agora (...). Pois no cotidiano dos cultos neopentecostais, conhecer Jesus, ter um encontro com ele e seguir seus ensinamentos constituem, acima de tudo, meios infalíveis de o converso se dar bem nesta vida (...) A tarefa primordial desse Deus (...) é de abençoá-los abundantemente no presente. Seus cultos evangelísticos ou não, praticamente batem só nesta tecla. Baseiam-se em promessas e rituais (campanhas, correntes) para a prosperidade, cura física e emocional, libertação de demonios, resolução de problemas amorosos, familiares, de crise individual, de relacionamento interpessoal” (1995: 11).

Así, a la conocida frase “Jesús salva, sana, santifica y vuelve como un rey” (Semán y Wynarczyk 1994) – que resume el ideario pentecostal – se le enfatiza cada vez más que Jesús *sana* ; y se le puede agregar, sucesivamente, que El, además, *libera, prospera y unge*, según los énfasis teológicos que se fueron popularizando en los últimos años (Wynarczyk y Semán 1994; Wynarczyk, Semán y De Majo 1995; Marostica 1997).

Distintos estudios realizados sobre grupos pentecostales y neopentecostales en Argentina muestran que la oferta de compensadores *específicos* resulta especialmente atractiva para los recién llegados, mientras que para los miembros más antiguos, el énfasis se desplaza hacia los compensadores *generales* – la santificación, por ejemplo – o al aceptamiento de éstos como condición de recibir los primeros.

En un trabajo anterior realizado con Pablo Semán (Frigerio y Semán 1996), en el que analizamos el discurso de uno de los más famosos pastores neo-pentecostales argentinos, Héctor Giménez, mostramos cómo se enfatizaban diferentemente ciertos temas de la doctrina neopentecostal de acuerdo con los distintos contextos y audiencias hacia las cuales se dirigían. Aunque el tema del *poder* divino y de su movilización a favor de quienes aceptaran a Jesús como su salvador era central en la prédica del pastor, era común que en los mensajes dirigidos a los *simpatizantes* se enfatizara todo lo que recibirían al convertirse a la religión, mientras que en los dirigidos a quienes ya eran *miembros* de la iglesia se señalara lo que aún debían realizar para efectivamente, recibir estas bendiciones.

La transcripción de una serie de mensajes escritos producidos por la iglesia de Giménez y publicados en una revista popular no evangélica de circulación masiva muestra de manera clara la presentación de la doctrina de la iglesia para un público lego o de *inconvertidos*¹⁵. El análisis de los textos muestra claramente como se enfatizan las *bendiciones* que llegarán al converso con la aceptación de Jesús.

*“Cuando la paz de Jesucristo te llena, ese mundo de tristezas que te rodeaba comienza a esfumarse delante de ti y las bendiciones de Dios llegan sobre tu hogar. Insisto sobre esto porque es muy importante: Dios tiene preparadas grandes cosas para tu vida. Si, hay bendición de prosperidad, de salud, sentimental, familiar y espiritual que **están al alcance de tu mano; solo tienes que tomar de ellas** y sentir el gozo del Señor”. (12/7/88)*

“... Quiero que sepas que el Dios que predico es el Dios de los Imposibles. ¿Me estás comprendiendo?... Si, amigo, amiga, cuando tu dices “me rindo”, Cristo llega hasta tu vida para

socorrerte con su poder. Y El, en este preciso momento, te está diciendo: “Pedid todo lo que queréis y os será hecho” (S. Juan 15:7). Aleluya! Lector, te aliento para que creas a esta promesa de Jesucristo. Amigo, pide! Mamá, pide! Papá, pide! Si, pedid y os será hecho. ¿Me estás comprendiendo?”. (2/8/88)

Los temas enfatizados en los mensajes dirigidos a los inconversos son algo diferentes a los que el pastor dirige a quienes ya se han convertido. En las prédicas del pastor Giménez y en publicaciones de su templo – ambos dirigidos principalmente a miembros que ya aceptaron a Cristo o a individuos que tienen un contacto asiduo con la iglesia – se enfatiza la necesidad de estar y continuar en una vida recta, a fin de recibir las bendiciones. Para justificar la demora en las bendiciones prometidas a los creyentes – y reducir la *disonancia cognitiva*¹⁶ – se recurren a explicaciones como:

- la afirmación de que existen pruebas divinas:

“Muchas veces nos espera un tiempo de prueba antes de recibir el cumplimento, y es entonces cuando Dios se vale de alguna circunstancia para animarnos a confiar mientras llega la respuesta. A veces nos sucede como a Abraham: nos espera un tiempo de prueba de nuestra fe, y al pasar los días, podemos llegar a dudar de la bendición prometida.”. (Mi Fortaleza diaria, abril 1993, página 10);

- la idea de que el tiempo del Señor es diferente del de los fieles:

*“Hermano, hermana, si en tu vida algunas cosas no están cumplidas a pesar de que sigues orando y te mantienes fiel, es porque **aún no ha llegado la hora para ti**. Porque en la vida de los hijos de Dios, todo tiene un tiempo y un propósito delante de El”. (enfatizado en el original) (Mi Fortaleza diaria, abril 1993, página 6);*

- la acción del diablo:

“Es tiempo que sepamos que hay un mundo espiritual de maldad en el que los poderes de Satanás están organizados en su lucha contra los planes que Dios tiene para cada uno de sus hijos (...) Hay oraciones que han sido demoradas por la lucha que los ángeles de Dios están sosteniendo en los

aires (...) Tu debes continuar luchando contra esas potestades (...) con la espada del Espíritu y el escudo de la Fe” (Mi Fortaleza diaria, abril 1993, página 31).

La imperfección de la conducta del individuo y su falta de dedicación para las cosas de Dios y la iglesia aparecen también como uno de los argumentos preferidos para justificar que las bendiciones prometidas no se materialicen. En una de sus prédicas, el pastor afirmaba:

*“(...) ... Yo siento de parte de Dios que **hay personas que me están escuchando, que todavía están recibiendo y hace tiempo que en el tiempo de Dios tenían que estar dando!** Yo siento de parte de Dios que hay unos cuantos enfermos hoy aquí escuchándome, que en su tiempo están hoy pidiendo salud, pero **en el tiempo de Dios ya tendrían que haber estado sanos y ministrando salud a otros..** Qué harás? Metete en el tiempo sobrenatural del Señor!! Gloria!! Metete en el tiempo sobrenatural de Dios!! Hermano, hermana, Dios está reclamándonos a sus hijos, que si queremos ver su poder sobrenatural, hermanos, no solo egoístamente en nuestra vida, sino de nuestra vida para otros, hermanos queridos, debemos ponernos en el tiempo del Señor! Y yo te puedo asegurar que algo hermoso va a ocurrir, mi hermano... (...)... el Espíritu te está retribuyendo, a través de la palabra y te está diciendo... “Yo no he estado obrando no porque no quise sino porque vos no estás buscándome como debés” “No estás viendo lo que querés ver no porque no quiero sino porque vos no me estás buscando como debés” “No estás en mi tiempo, no estás como tendrías que estar” Gloria!”*

En la misma prédica, el pastor insta a reencauzar el comportamiento como condición para recibir las bendiciones:

*“(...) ... (te invito a decir) “Señor no estoy en tu tiempo, he andado en mi tiempo y en algunas áreas de mi vida he andado en el tiempo del diablo de este mundo, pero **quiero estar en tu tiempo..** Hasta hoy fue una cosa, pero **a partir de hoy me consagro a tí, me tomo de tu mano y quiero ver tu poder sobrenatural sobre mi vida, sobre mi***

ministerio, sobre mi hogar, sobre mi iglesia"... Abí está la bendición, abí está la bendición, mi hermano, para ti..."

De esta manera se establece un nuevo acuerdo (o se renueva el antiguo) entre el individuo, Jesús y su iglesia. Apelando a este nuevo pacto, el individuo reconoce que no recibió las bendiciones por su culpa, aumenta su compromiso con el grupo religioso y se pone en marcha un nuevo ciclo de ofrecimiento de compensadores específicos¹⁷. En su prédica, el pastor muestra cómo quien se aviene a finalmente "entrar en el tiempo del Señor" alcanzará las bendiciones deseadas:

"Hay una hermana que está entrando en el tiempo sobrenatural del Señor! Gloria! Gloria! "Y yo estaba esperando que entres en mi tiempo", dice el Señor, Gloria! "Y yo voy a hacer lo que no hice en estos últimos cinco años en tu marido, lo voy a hacer en estas dos semanas que vienen", dice el Señor, Gloria! Obrá padre, glorifícate Señor! Mové tu mano poderosa, Señor! Mové tu mano poderosa!

Hay una mujer que hace como tres años está luchando con un problema en sus ovarios, en su matriz... Gloria! "Hija mía, tú has entrado en mi tiempo, y yo acelero mi tiempo de salud en tu cuerpo, y lo que has sufrido en tres años yo lo corto!" Gloria! "Tu tienes fecha para ver al doctor... Gloria!... Cuando vayas yo habré terminado mi obra en tí" dice el Señor, Gloria! (...)

Hay una persona que estaba haciendo planes para hacer algo de acá a fin de año... Recién en fin de año vas a estar entrando en el tiempo del Señor... Y el Señor le dice a esa persona: "Lo que vos creias que se iba a hacer al fin de año, yo lo hago en este mes" dice el Señor, Gloria! Obrá Padre! Glorifícate Señor! Mové tu mano poderosa! Mové tu mano poderosa!"

El propio Giménez reconoce que existen diferencias en el énfasis de los mensajes, según sean dirigidos a inconversos o a quienes ya creen. En un reportaje en el más importante periódico evangélico, se defiende de sus críticos de la siguiente manera:

"Periodista: Hay un sector de la Iglesia que sigue opinando que usted presenta un mensaje sin demandas, cómodo, facilista..."

*Giménez: ... (...) ... Yo he preguntado a mucha gente qué fue lo que tocó su corazón para que acepten a Jesucristo, y ocho de cada diez me dijeron que los impactó el hecho de interpretar su necesidad. Por el mensaje que se suele llamar de ofertas... **Ocho de cada diez se acercaron a Dios por el mensaje de ofertas. Luego, en el templo, se les hace conocer las demandas.*** (mi énfasis) (El Puente, enero de 1992).

Esta estrategia no parece ser privativa de la iglesia del pastor Giménez. También en la detallada etnografía que Daniel Miguez (1997) realiza sobre una iglesia pentecostal en un barrio del Gran Buenos Aires podemos encontrar ejemplos que apoyan el argumento aquí presentado¹⁸. Miguez señala que – al igual que quienes concurren a templos de umbanda – la mayor parte de los individuos llegan al templo pentecostal en busca de solución para problemas determinados: desempleo, alcoholismo, enfermedades (1997: 135). Procuran, por lo tanto, lo que aquí hemos llamado *compensadores específicos*. Muchos de ellos ya intentaron solucionar esos problemas consultando a otros especialistas – que pueden ser considerados más agentes “mágicos” que “religiosos”: curanderos, adivinos o inclusive, pais umbandistas (1997: 108, 120). Uno de sus informantes explícitamente señala que no fue al sacerdote católico porque este no ofrece soluciones sobrenaturales (1997: 136). La oferta de estos servicios es uno de los principales atractivos iniciales del centro (1997: 136) y “la posibilidad de la intervención divina de lo sagrado en los eventos cotidianos, especialmente en problemas económicos, de salud o familiares constituye uno de los elementos centrales de la identidad del templo” (1997: 98).

Aunque no menciona explícitamente los distintos énfasis doctrinales según sean dirigidos a inconversos o conversos, sí señala que:

*“algunos de los elementos tradicionales del pentecostalismo se enfatizan, otros se modifican y otros se abandonan parcialmente **para aumentar la habilidad del templo de responder a las expectativas de la gente.** La tensión entre los pastores más antiguos y los más jóvenes (descrita en otro capítulo) sobre adoptar la doctrina de la guerra espiritual y reincorporar más elementos carismáticos en el ritual es un ejemplo de cómo esto ocurre. **Los pastores más jóvenes,***

concientes de que la gente recurría a servicios neopentecostales, creían que este enfoque era más importante para los legos, y tomaron la iniciativa de convertirlo en un elemento importante del culto vespertino dominical (...) aunque incluyendo aún (a través del pastor principal) un énfasis en la necesidad en la santificación y el activismo religioso (...) De esta manera (...) adaptaron su identidad a las demandas de la gente pero retuvieron lo que pensaban eran elementos importantes de su doctrina. De una manera similar, las campañas, servicios y oraciones se centraban en temas tales como prosperidad, salud y familia (...) Por lo tanto, la potencial inconsistencia que se encuentra en la identidad del Centro Cristiano resulta funcional, ya que permite que la doctrina sea adaptada a los problemas y perspectivas de la gente” (Míguez 1997: 138, mi énfasis).

“El énfasis en los elementos carismáticos del ritual, la doctrina de la Guerra Espiritual y la centralidad de temas como la salud, el bienestar familiar y la prosperidad – que son elementos centrales de la identidad pública del Centro Cristiano – se derivan del intercambio entre líderes y seguidores, y de los esfuerzos constantes de los primeros por dirigirse a los segundos de una manera convincente” (Míguez 1997: 140, mi énfasis).

De manera similar a lo ya analizado en los textos publicados por el pastor Giménez en una revista de circulación masiva, el templo estudiado por Míguez también realizaba una campaña en la cual ofrecían compensadores específicos a los inconversos:

“Cada persona que asistía a los cultos dominicales llevaba a su casa 10 cartas y las enviaba a parientes y conocidos. Las cartas se dirigían a personas que enfrentaban problemas familiares, económicos y de salud. Prometían que Dios haría “cosas maravillosas” a quienes atendían los cultos, y los invitaba a asistir a las ceremonias que se realizaban esos días a la noche.” (Míguez 1997: 77, mi énfasis).

En otra parte de su trabajo, Míguez señala cómo la provisión de compensadores específicos se cambia a – o se acompaña de – la

de compensadores generales a medida en que los inconversos se transforman en conversos y miembros del templo:

“Horacio y Elba, como la mayoría de los individuos, tienden a aceptar el énfasis neopentecostal en las soluciones mágicas espontáneas. (...) Pero desde que se transformaron en activistas del Centro Cristiano, tienen la convicción de que los hechos milagrosos no pueden ocurrir separados de la fe y el compromiso.” (Míguez 1997: 109, *mi énfasis*).

En varios pasajes de su trabajo, Míguez también hace notar el constante monitoreo o evaluación que los individuos realizan del cumplimiento o no de sus expectativas de beneficios y de si las creencias ofrecida por el centro sirven para explicar los acontecimientos de su vida cotidiana:

“Cuando la relación entre los eventos cotidianos y la supuesta acción de fuerzas trascendentes se torna más difícil de explicar, el grado de “duda” presente en la religiosidad popular cree y la gente se cuestiona su identidad evangélica” (Míguez 1997: 138).

Aquí es donde el sistema de creencias – de manera similar a lo ya expuesto sobre los umbandistas y sobre el pastor Giménez – ofrece postulados que permiten reducir la disonancia. Los actos equivocados de los creyentes (1997: 140) y/o su poca fe pueden traer el castigo divino. Según un informante de Míguez,

“primero Dios te pega acá (en la espalda) y luego, si no lo obedecés, te pega acá (en la nuca)... (...) No es que Dios castigue, pero tenemos corazones tan duros que no le queda otro camino” (Míguez 1997: 118).

Si estas explicaciones no logran satisfacerlo, probablemente el individuo buscará otro templo o quizás deje esta religión. Las ventajas del movimiento pentecostal en Argentina con respecto a otros grupos, sin embargo, es que, como muestra Marostica (1997) ha desarrollado un *marco interpretativo maestro* (*master frame*) basado en los pilares de la *sanidad*, la *liberación*, la *prosperidad* del cual los pastores pueden apropiarse selectivamente (como muestra Míguez 1977: 138, 140). Estos distintos énfasis teológicos

(utilizados de manera conjunta, secuencial o selectiva) permiten una provisión de compensadores específicos cada vez más amplia de la cual los pastores pueden sacar elementos y hacer combinaciones de ofertas – así como de explicaciones de por qué estas ofertas funcionan o no. El más reciente énfasis en la *unción* (Marostica 1997, Wyncarczyk 1997) resulta especialmente adecuado para justificar y realizar nuevas re-dedicaciones al Señor. Aunque, como bien señala Marostica, la *unción* no es una herramienta para el *reclutamiento* (1997: 42), considero que resulta particularmente efectiva para mantener y acrecentar el *compromiso* con el grupo. En términos de este trabajo, resulta muy eficaz para *renovar* la confianza en los compensadores específicos prometidos por el grupo.

Límites a la oferta de compensadores específicos

Si el estudio de la *conversión* a nuevos movimientos religiosos en Latinoamérica está recién comenzando, el análisis de la *defección* de estos grupos casi no ha sido considerado. Como ya se ha señalado para el caso de los nuevos movimientos religiosos en Estados Unidos, si hay muchos individuos que entran por la puerta de sus templos, también existen muchos que salen por la trasera. En un trabajo anterior (Frigerio 1989) señalé que, aunque es muy difícil evaluar las cifras de defectores de templos de la Umbanda/Africanismo – ya que algunos individuos dejan de ir por un tiempo pero luego reaparecen – en mi trabajo de campo noté que al menos un 30% de quienes vestían ropa blanca dejaban de ir a los templos de un año para el otro.

Aunque no he hecho una reevaluación sistemática, escribiendo casi quince años después de mi primer contacto con los umbandistas/africanistas de Buenos Aires en 1985, veo que – con la excepción de un templo particularmente exitoso – sólo algunos de los más dedicados miembros continúan asistiendo a los templos – aunque es posible que algunos continúen su carrera en otros. Tres de las cinco casas de religión que seguí durante mi trabajo de campo han desaparecido – una después de 30 años de existencia, debido a

la muerte de su líder. No veo que los templos tengan más integrantes que hace quince años atrás – por el contrario, los exitosos parecen ser los que lograron *mantener* un cierto número de médiums (aunque estos no sean los mismos con los que comenzaron).

Para el caso del pentecostalismo, aunque no poseemos datos sobre el alcance de la defección, Stoll (1993: 9) ha señalado que “las tácticas responsables por el crecimiento rápido del movimiento evangélico también son responsables por el rápido incremento de “post-protestantes””. Míguez (1997: 155) también resalta el sobredimensionamiento que frecuentemente se realiza del impacto que el pentecostalismo puede tener en el campo religioso latinoamericano, señalando que no todos los individuos que entran en contacto con esta religión se convierten, y que muchos no encuentran solución a sus problemas personales o no logran satisfacer sus ansias religiosas dentro de este movimiento.

Los propios evangélicos argentinos han mostrado su preocupación con este tema. El diario mensual *El Puente*, el más importante órgano informativo del movimiento evangélico en el país, ha tratado el problema en varias oportunidades. En una nota titulada “*Por qué se cambia de iglesia? El crecimiento trajo un vicio*” “se afirmaba:

“Hay un fenómeno que se observa muy claramente en los últimos cinco años: la gente cambia de iglesia muy frecuentemente. En zonas densamente pobladas del Gran Buenos Aires donde han proliferado una gran cantidad de iglesias evangélicas, las familias de creyentes rotan de una congregación a otra con peligrosa asiduidad. (...) A qué se debe este fenómeno? Cómo cerrar la puerta de atrás?” (*El Puente*, mayo de 1992).

En un editorial más reciente, el director del periódico muestra su preocupación ya no por el movimiento de personas entre iglesias, sino porque éstas las abandonan:

“A partir de 1985, la ciudad de La Plata se convirtió en una explosión evangelística. Miles y miles de personas conocieron La Verdad – Jesucristo – en aquellas inolvidables campañas de Carlos Annacondia. (...) Las iglesias pequeñas se

convirtieron en grandes. Los anexos se multiplicaron aquí y allá (...) Evidentemente, una generosa bendición de los cielos caía sobre La Plata. Pero han pasado los años. Y algo cambió. El crecimiento se ha estancado. Muchas iglesias han comenzado a ver sillas vacías. Anexos debieron ser cerrados. (...) La membresía de las iglesias ha descendido (...) En cuántas ciudades argentinas está pasando algo semejante? En muchas.” (El Puente, agosto de 1998)

La reflexión sobre la ciudad de La Plata es doblemente significativa: implica un reconocimiento de la dimensión que toma el problema de la defección y se produce, además, en una localidad simbólicamente relevante ya que – como indica el editorial – fue donde comenzó el boom pentecostal de los 80s, gracias a las campañas de Carlos Annacondia¹⁹.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo he presentado evidencia que muestra que los individuos se acercan a los templos pentecostales y de Umbanda/Africanismo en busca de solución a determinados problemas (enfermedades, conflictos familiares, desempleo) atraídos por la oferta de *compensadores específicos* – la promesa de que la intervención de seres sobrenaturales permitirá, en un futuro cercano, solucionarlos. He señalado también que existe un esfuerzo por parte del grupo por “construir un efecto mágico” (Carozzi 1993) mostrando que, efectivamente, los problemas se solucionan o se están solucionando por los medios que éste provee. Los individuos colaboran en esta construcción, realizando un esfuerzo por buscar las evidencias que permitan interpretar los sucesos que les ocurren en términos de la cosmovisión grupal.

El individuo que se siente ayudado en el problema que lo llevó al templo aumenta su compromiso con éste. Más tarde o más temprano, sin embargo, la continua oferta de compensadores específicos se combina con la precariedad inherente a la construcción del efecto mágico para crear disonancias cognitivas difíciles de mantener. Aún considerando el carácter autovalidativo de los sistemas de

creencias y los esfuerzos grupales por mostrar la efectividad de su magia y la certidumbre de su cosmovisión, la constante evaluación por parte del individuo de si efectivamente recibe los beneficios prometidos hacen que, por lo general, las evidencias negativas se vayan acumulando y la disonancia cognitiva se haga cada vez más difícil de mantener.

Dependiendo del grado en que el individuo haya internalizado los *compensadores generales* que los templos ofrecen (que, como vimos, son más enfatizados en etapas posteriores a los contactos iniciales) éste puede racionalizar la exiguidad de la provisión de los bienes materiales prometidos y quedarse en el grupo, o sino puede emigrar en busca de otro templo que provea nuevos compensadores específicos. Su carrera religiosa dentro de una determinada religión puede prolongarse por más tiempo si ésta no es centralizada y ofrece una *variedad interna* en la oferta teológica y de servicios mágicos.

Esta es, obviamente, una explicación *excesivamente unidimensional* de un proceso que también involucra otras variables²⁰. Sin embargo, y como afirmé al comienzo, estoy enfatizando la importancia de determinados elementos de la ideología religiosa, de su diferente utilización *según el momento de la carrera religiosa* del individuo y de las consecuencias que tienen para el crecimiento de los grupos religiosos, que han sido menospreciados o ignorados hasta ahora.

La oferta de magia – así como su papel en la atracción de posibles miembros – en los pentecostales y en las religiones afrobrasileñas ya ha sido señalada por otros autores (Muniz de Sousa 1969; Fry y Howe 1975; Teixeira Monteiro 1979; Mendonça 1989; Prandi 1991, 1992, 1996; Carozzi 1991; Oro 1993, 1996, entre otros). Sin embargo el rol que la exitosa construcción del efecto mágico juega en la creación de la plausibilidad del sistema de creencias y su papel como un paso importante hacia la *participación religiosa* primero, y la *conversión religiosa* después, es poco tomado en cuenta en la bibliografía actual (pese que había sido señalado en su momento por Camargo 1961; y más recientemente por Carozzi 1992, 1993 y Míguez 1997). Tampoco se ha apreciado el rol de la provisión de compensadores específicos como una

fuerza *continua* de tensión en la pertenencia grupal; como posible detonante de la defección y por lo tanto, como una característica auto-limitativa dentro del crecimiento de las nuevas religiones (sin embargo, ver Prandi 1996).

La magia ha sido usualmente visualizada dentro de la bibliografía como una forma de consumo liviano de una religión. Su rol de posibilitadora de compromisos religiosos *profundos* – y luego de posible disruptora de los mismos – no ha sido examinada (luego de Camargo 1961) con la atención que merece.

Para concluir, en base al análisis presentado en este trabajo se pueden realizar las siguientes inferencias:

- la explicación de la expansión de nuevas religiones en base a la existencia de importantes “crisis personales” de quienes las procuran y/o de grandes “búsquedas religiosas” (entendidas como apetencias por nuevas atribuciones de significados últimos a la vida) debería ser reconsiderada. Sería productivo reconocer, en vez, la existencia de – quizás algo más pedestres – búsquedas de soluciones a problemas específicos, que pueden derivar (en el sentido de *drifting* de Matza, 1969) en pertenencias religiosas *si el grupo provee compensadores específicos efectivos primero y generales después*.
- los individuos no estarían “optando” por una religión – eligiéndola mediante un acto discreto y acotado en el tiempo – sino que buscarían soluciones a problemas que aprenderían, con el tiempo a interpretar religiosamente dentro de la propuesta del grupo. En los casos exitosos, esta interpretación religiosa se extendería a todos los ámbitos de la vida del sujeto. Simplificando, la gente procura principalmente *magia* – por eso generalmente antes fueron a curanderos o videntes – y encuentra, en algunos casos, *religión*.
- la diferente capacidad de ofrecer compensadores específicos *efectivos* y de *encausar* su demanda a la de compensadores generales después, ayudaría a entender de manera significativa el *éxito desigual* de distintos grupos religiosos.
- un énfasis excesivo en la oferta de servicios mágicos puede resultar muy efectiva para atraer individuos hacia los templos en

un primer momento, pero si no es seguida de una oferta efectiva de compensadores generales provocará un crecimiento intenso pero de *duración acotada*.

- los grupos que ofrezcan compensadores (específicos y generales) que presenten mayor *continuidad cultural* con la sociedad en la que funcionan tendrán una ventaja relativa respecto de sus competidores que no la posean. Aunque – como señalé en otro trabajo (Frigerio 1997) – no debemos menospreciar la capacidad que tienen los grupos de *traducir* sus creencias en términos familiares a su audiencia, resulta obvio que en este punto, grupos como los pentecostales tienen en países como Argentina una gran ventaja comparativa sobre la Umbanda, por ejemplo.
- los grupos que ofrezcan servicios mágicos y no sean centralizados serán más efectivos que los centralizados. En estos últimos, la disatisfacción con la provisión de compensadores específicos implica dejar la religión. En los no centralizados, el individuo puede circular entre distintos templos en busca de una provisión satisfactoria – como de hecho sucede en la Umbanda y el pentecostalismo.
- los evangélicos/pentecostales, con su dinámico arsenal de teologías (o énfasis teológicos) centrados en la provisión de compensadores específicos y con una estructura descentralizada que permite que los distintos templos realicen apropiaciones selectivas de los mismos, están en mejores condiciones que cualquier otro grupo en retener por más tiempo, dentro de su campo religioso, a individuos que procuren compensadores específicos. Por ahora, ni la Umbanda/africanismo ni la Renovación Carismática pueden ofrecer tal variedad interna.
- existe una fuerte tendencia para que los grupos, con el correr del tiempo, dejen de proveer o disminuyan de manera importante su provisión de compensadores específicos. En primer lugar, por el carácter riesgoso de los mismos – ya señalado varias veces a través del trabajo. En segundo lugar, porque esta provisión eleva la tensión del grupo con la sociedad en la cual se encuentra, aumentando su estigmatización como proveedores de “magia” (socialmente condenada) y no de “religión” (social-

- mente aceptada). Como sucede con los umbandistas y los neopentecostales, su principal atractivo para los individuos que a ellos recurren causa, a su vez, su estigmatización social.
- es probable que el crecimiento de los grupos exitosos actualmente en función de su fuerte oferta de compensadores específicos se vea estabilizado en pocas décadas y vean perder gran parte de sus potenciales simpatizantes a manos de otras agrupaciones que ofrezcan compensadores específicos novedosos.

Notas

¹ La investigación de campo que dio origen a este trabajo fue financiada, en distintos momentos, por el CONICET (Argentina); el Departamento de Antropología y el Center for Afro-American Studies de la Universidad de California, Los Angeles y por varios subsidios de la Fundación Antorchas. La redacción final del trabajo se hizo posible gracias a un subsidio para la cooperación académica entre Brasil y Argentina de la Fundación Antorchas. Agradezco la lectura crítica de Pablo Semán de una versión anterior de este trabajo.

² Mauss (1993) señala que el aporte que puede realizar la sociología de la religión al estudio de los movimientos sociales es el énfasis en la condición procesual del reclutamiento – o la conversión – concibiéndolos no como un evento discreto sino como “un proceso de interacción entre el recluta potencial y los miembros de un NMR. Este proceso involucra ciertas tácticas por parte del grupo, que varían en intensidad y naturaleza de un grupo a otro. Para el recluta potencial, el proceso consiste en su deliberada participación en un rol tras otro en el camino hacia una posible integración en el grupo” (1993: 138-139) Menciona los siguientes roles: curioso, amigo, interesado, novicio, converso, miembro activo, líder. “A través de este proceso el individuo también adquiere, en cada etapa, una nueva terminología y vocabulario mediante el cual explica retrospectivamente el proceso que lo llevó hasta ese punto, encontrando, por ejemplo, intervención divina donde antes no la había... En cada etapa, el recluta potencial realiza un implícito análisis de costo-beneficio acerca de las consecuencias de aceptar el nuevo rol y dedicarse a las actividades esperadas de tal rol, incluyendo una nueva reconstrucción biográfica (Beckford 1985). Este proceso, claro, no es irreversible, ya que con el mismo criterio de costo beneficio el converso puede moverse en sentido contrario, adoptando toda una serie de roles contrarios a los requeridos por el movimiento (proscriptos por éste pero sin embargo en interacción con el mismo) como el de “doubter” hasta apóstata.” (1993: 139)

³ Dada la escasa difusión de la teoría formal de la religión de Stark y Bainbridge (1996) entre nosotros, he preferido utilizar en el texto la primera definición que brindan del concepto (en su libro de 1985), en vez de la segunda, que es algo más

compleja: “Definition 18: Compensators are postulations of reward according to explanations that are not readily susceptible to un-ambiguous evaluation.” (1996: 36).

⁴ En su teoría formal de la religión, las definiciones de compensadores específicos y generales que proveen son las siguientes: “Definition 19: Compensators which substitute for single, specific rewards are called *specific compensators*. Definition 20: Compensators which substitute for a cluster of many rewards and for rewards of great scope and value are called *general compensators*.” (1996: 36).

⁵ Stark y Bainbridge (1985) ubican esta afirmación dentro de un marco evolucionista. Postulan que, para monopolizar la religión, una iglesia debe también monopolizar todo acceso a lo sobrenatural. Para ello, debe proveer también magia (p. 117). Sin embargo, en la medida que las sociedades se vuelven más complejas, y la ciencia se desarrolla, los sacerdotes dejan de proveer también servicios mágicos (es decir compensadores específicos) para concentrarse en la provisión de compensadores más generales. Así, estas religiones se tornan crecientemente secularizadas, en la medida en que realizan menores afirmaciones acerca de los poderes del mundo sobrenatural de influenciar el mundo empírico (p. 432-433). Para reducir la tensión con sociedades cada vez menos proclives a explicaciones sobrenaturales de los hechos, deben desenfatar los elementos de su doctrina que involucran la provisión de compensadores específicos (p. 433).

⁶ Según Snow y Machalek, el cruce de estas dos variables brinda cuatro grandes tipos de sistemas de creencias: 1) *los altamente integrados y con alta relevancia empírica*, que son vulnerables a la inconsistencia interna lógica y a la evidencia externa (como la ciencia); 2) *los poco integrados y con alta relevancia empírica*, por lo tanto principalmente vulnerables a la evidencia externa, ya que su consistencia interna es poca (los ejemplos serían el curanderismo y la brujería); 3) *los muy integrados pero con baja relevancia empírica*, que serían vulnerables a contradicciones internas y cismas (los ejemplos podrían ser el comunismo y el catolicismo) y 4) *los poco integrados y con baja relevancia empírica*, que tienen una baja vulnerabilidad a las contradicciones internas y la evidencia externa (la mayor parte de los nuevos movimientos religiosos podrían ir en estas últimas dos categorías) (Snow y Machalek 1982: 20).

⁷ Esta posición, creo es más cercana a la del propio Snow en otros trabajos, en los cuales detalla *los esfuerzos* de miembros de grupos (religiosos pero también ecologistas o pacifistas) en hacer sus marcos interpretativos asequibles a los de los potenciales simpatizantes y miembros (Zurcher y Snow 1981; Snow, Rochford, Worden y Benford 1986; Snow y Benford 1992; Snow y Oliver 1995).

⁸ Los porcentuales suman más de 100 porque un tercio de la muestra (125 consultantes) mencionaron haber llevado más de un problema para su resolución en el templo.

⁹ 74% de los 150 clientes relevados en un templo. El resto (26%) habría ido primero a una sesión. (Frigerio 1989: 228).

¹⁰ Varios líderes, inclusive – como ya hemos señalado en otros trabajos – utilizan cartas (de tarot o españolas) durante las consultas individuales, dejando los

buñjos para iniciaciones y temas relacionados con la vida religiosa del templo. Esta práctica asemeja aún más su rol al de un adivino. El trabajo de Carozzi (1993: 76) muestra el rol que los clientes le asignan a la consulta: un 35% afirmó que la consulta está destinada a “dar ayuda”; 18% que está para que la gente se sienta bien; 11% creen que es para descubrir el problema que aqueja a la persona; 4% que es para dar fuerzas; 2% creen que es para dar consejo; otro 2% que es para dialogar y 24% no respondió. Tan sólo un 4% señaló que es para “informar sobre religión”.

¹¹ Sobre un total de 241 consultantes y médiums, 40% habría ido llevado por un amigo, 34% por un pariente, 18% por un conocido y sólo 8% habrían ido solos o con otra persona cuyo grado de relación no fue determinado (Frigerio 1989: 228).

¹² Aunque cada iniciación implica una fuerte experiencia espiritual, y una profundización del conocimiento religioso, provee también una porción mayor de axé, de fuerza espiritual que puede ser movilizada en la consecución de fines cotidianos (o sea, trae aparejada un aumento de la fuerza mágica a disposición del individuo). Prandi (1991) también ha notado este fenómeno en São Paulo. Al referirse a las razones por las cuales los jefes de templos pasan desde la Umbanda hacia el candomblé, señala: “Será sempre por problemas não resolvidos que se procura o candomblé na maioria dos casos, afirma a maior parte de pais e mães de santo com quem conversamos” (Prandi 1991: 85). El paso al candomblé permite “ficar mais forte” (Prandi 1991: 89, su énfasis).

¹³ Nuevamente, Prandi (1990) señala que algo similar ocurre en São Paulo. La conformación del campo religioso afro-brasilero en Buenos Aires y São Paulo es bastante parecida; en ambas existen distintas variantes religiosas venidas de diferentes lugares de Brasil – en esto se diferencian de otras ciudades como Bahia y Recife, donde predomina una variante autóctona.

¹⁴ Afirma Oro: “Os ritos terapêuticos assumem, portanto, uma importância fundamental no Pentecostalismo Autônomo, mais tal vez do que em outras religiões populares brasileiras” (1992: 18).

¹⁵ Los textos, de aproximadamente media página de extensión, aparecieron en la revista Flash entre noviembre de 1987 y septiembre de 1988. El análisis (y los ejemplos) que presentaré a continuación sobre el pastor Giménez han sido extraídos del capítulo 4 de Frigerio y Semán (1996). El énfasis en las promesas de bendiciones como *compensadores específicos* es propio del presente trabajo.

¹⁶ Un individuo experimenta una *disonancia cognitiva* cuando *percibe* una contradicción o incoherencia entre dos postulados de su sistema de creencias, o entre un evento que se produce y su sistema de creencias. Un estudio clásico sobre disonancia cognitiva en un grupo UFO es el de Festinger, Riecken y Schachter (1956); también se puede consultar Prus (1976) y Dunford y Kuntz (1973).

¹⁷ Varios trabajos señalan la importancia que estas nuevas promesas de compromiso – o re-dedicaciones – tienen en el discurso evangélico y pentecostal. En un trabajo sobre las campañas evangélicas de Billy Graham, Altheide y Johnson (1977) sugieren que muchas de las personas registradas como “convertidos” durante las mismas son en realidad evangélicos que están realizando un nuevo compromiso

con su fe. En un detallado estudio de caso de una iglesia bautista del sur de los Estados Unidos, Jean Heriot (1994) analiza el importante rol que cumple la re-dedicación dentro de la vida de la comunidad. Se puede trazar un paralelismo entre estas re-dedicaciones evangélicas y las obligaciones africanistas: ambas indican un nuevo compromiso del individuo con lo sobrenatural, aumentando así su poder de efectivizar los compensadores específicos.

¹⁸ Míguez (1997) utiliza un marco teórico diferente al que aquí planteo y por lo tanto mi interpretación de sus datos puede no ajustarse a la suya.

¹⁹ Como argumenta Marostica, fue este evangelista neopentecostal quien introdujo ciertas modificaciones en las creencias, en la práctica ritual y en el modo de organizar las campañas que consolidaron un marco interpretativo maestro que permitió el crecimiento del movimiento evangélico/pentecostal en Argentina (Marostica 1997 – ver también Wynarczyk y Semán 1994)

²⁰ Estoy concentrándome en este trabajo principalmente en **una** variable de la *ideología* del grupo, e ignorando prácticamente toda la dimensión *organizativa* (excepto la que tiene que ver con el manejo del pasaje de compensadores específicos a generales). La forma que toma la estructura organizativa, como señalé en otros trabajos (Frigerio 1989, 1995, 1997a; Frigerio y Semán 1996; Carozzi y Frigerio 1997) también es importante y ejerce un rol crucial en el proceso de acercamiento, permanencia y alejamiento de los individuos de un grupo religioso. Tampoco estoy considerando aquí el papel de la presión social en contra del grupo religioso como un factor que pueda afectar su crecimiento (analizado en Frigerio 1991a, 1991b, 1993, 1996).

Referencias bibliográficas

- ALTHEIDE, David y JOHNSON, John. 1977. "Counting souls: a study of counseling at Evangelical crusades". *Pacific Sociological Review* 20(3): 323-348.
- BENFORD, Robert. 1993. "'You could be the hundredth monkey': Collective action frames and vocabularies of motive within the nuclear disarmament movement". *Sociological Quarterly* 34(2): 195-216.
- BORHEK, James y CURTIS, Richard. 1975. *A sociology of belief*. New York: John Wiley.
- CAMARGO, Candido Procopio F. de. 1961. *Kardecismo e Umbanda: Uma interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira.
- CAROZZI, María Julia. 1991. "Religiões afro-americanas: Reencantamento em Buenos Aires". *Comunicações do ISER* 41: 68-74.
- . 1992. La Conversión a la Umbanda en el Gran Buenos Aires. Conicet: Informe Final no publicado.

- . 1993. “Consultando a una mãe de santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico”. *Revista de Investigações Folclóricas* 8: 68-79.
- CAROZZI, María Julia y FRIGERIO, Alejandro. 1992. “Mamãe Oxum y la Madre María: santos, curanderos y religiones afro-brasileñas en Argentina”. *Afro-Asia* 15: 71-85.
- . 1994. “Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos”. In: A. Frigerio y M. J. Carozzi (orgs.), *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires: CEAL.
- . 1997. “Não se nasce batuqueiro: A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires”. *Religião e Sociedade* 18(1): 71-94.
- FRANKLYN, Dunford y KUNTZ, Phillip. 1973. “The neutralization of religious dissonance”. *Review of Religious Research* 15(1): 2-9 (1973).
- FESTINGER, Leon; RIECKEN Henry y SCHACHTER, Stanley. 1956. *When prophecy fails: a social and psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world*. New York: Harper & Row.
- FORNI, Floreal. 1986. “Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular”. *Sociedad y Religión* 3: 4-24.
- FRIGERIO, Alejandro. 1989. *With the Banner of Oxala: Social construction and maintenance of reality in Afro-Brazilian religions in Argentina*. Tesis de Doctorado. Depto. de Antropología. Universidad de California, Los Angeles.
- . 1990. “Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso”. *Comunicações do ISER* 35: 52-63. Rio de Janeiro: ISER.
- . 1991a. “Nuevos Movimientos Religiosos y Medios de Comunicación: La Imagen de la Umbanda en Argentina”. *Sociedad y Religión* 8: 69-84.
- . 1991b. ““La Umbanda no es una Religión de Ignorantes y Mediocres”: La Estigmatización de las Religiones Afro-Brasileñas en Buenos Aires”. *Revista de Antropología* 10: 22-33. Buenos Aires.
- . 1993. “De la Umbanda al Africanismo: Identificación étnica y nacional en las religiones afrobrasileñas en Argentina”. In: C. Fonseca (org.), *Fronteiras da Cultura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. pp. 92-121.
- . 1994. “Estudios recientes sobre el Pentecostalismo en el Cono Sur: Problemas y perspectivas”. In: A. Frigerio (org.), *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: CEAL. pp. 10-28.
- . 1996. *La controversia sobre la Umbanda en Argentina (1985-1995): De la acomodación a la problematización*. Ponencia presentada en la XXI Reunión de ANPOCS. Caxambu, MG. Brasil.

- . 1997. “Estableciendo puentes: Articulación de significados e acomodación social em movimientos religiosos no Cone Sul”. In: A. Oro y C. Steil (orgs.), *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes. pp. 153-178.
- . 1998. “El rol de la “escuela uruguaya” en la expansión de las religiones afro-brasileñas en Argentina”. In: R. P. Hugarte (org.), *Los Cultos de Posesión en Uruguay: Antropología e Historia*. Montevideo: Banda Oriental. pp. 75-98.
- FRIGERIO, Alejandro y CAROZZI, María Julia. 1993. “Las religiones afrobrasileñas en Argentina”. *Cadernos de Antropología* 10: 39-68.
- FRIGERIO, Alejandro y SEMÁN, Pablo. 1996. Giménez, el Pastor: El fenómeno religioso de la década. Buenos Aires, manuscrito inédito.
- FRY, Peter y HOWE, Gary. 1975. “Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo”. *Debate e Crítica* 6: 75-94.
- HERIOT, M. Jean. 1994. *Blessed Assurance: beliefs, actions and the experience of salvation in a Carolina Baptist church*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- HUNT, Scott; BENFORD, Robert y SNOW, David. 1994. “Identity fields: Framing processes and the social construction of movement identities”. In: E. Laraña, H. Johnston y J. Gusfield (orgs.), *New Social Movements: From ideology to identity*. Philadelphia: Temple University Press. pp. 185-208.
- LOFLAND, John. 1966. *Doomsday cult*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- MARIANO, Ricardo. 1995. Neopentecostalismo: Os pentecostais estão mudando. Tesis de Maestría. Depto. de Sociología. Universidade de São Paulo.
- MAROSTICA, Matthew. 1997. Pentecostals and politics: The creation of the Evangelical Christian Movement in Argentina. Tesis de doctorado. Departamento de Ciencias Políticas. Universidad de California, Berkeley.
- MATZA, David. 1969. *Becoming deviant*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- MAUSS, Armand. 1993. “Research in social movements and in new religious movements: The prospects for convergence”. *Religion and the Social Order* 3A: 127-151.
- MIGUEZ, Daniel. 1997. “To help you find God”: The making of a pentecostal identity in a Buenos Aires suburb. Tesis doctoral. Vrije Universiteit. Amsterdam, Holanda.
- MENDONÇA, Antonio G.. 1989. “Um panorama do protestantismo brasileiro actual”. In: L. Landim (org.), *Sinais dos tempos: Tradições religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER. Pp. 37-86.

- MONTEIRO, Douglas Teixeira. 1979. "Igrejas, seitas e agências: Aspectos de um ecumenismo popular". In: E. Valle (org.), *A cultura do povo*. São Paulo: Cortes.
- MUNIZ de SOUSA, Beatriz. 1969. *A experiência da salvação: Pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades.
- ORO, Ari. 1992. "'Podem passar a sacolinha': Um estudo sobre as representações do dinheiro no néo-pentecostalismo brasileiro". *Cadernos de Antropología* 9: 7-44.
- . 1993. "Religiones populares y modernidad en Brasil". *Sociedad y Religión* 10/11: 52-61.
- . 1996. "Considerações sobre a modernidade religiosa". *Sociedad y Religión* 14/15: 61-70.
- PRANDI, Reginaldo. 1990. "Linhagem e legitimidade no candomblé paulista". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 14: 18-31.
- . 1991. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: EDUSP.
- . 1992. "Perto da magia, longe da política". *Novos Estudos CEBRAP* 34: 81-91.
- . 1996. "Religião paga, conversão e serviço". *Novos Estudos CEBRAP* 45: 65-77.
- PRUS, Robert. 1976. "Religious recruitment and the management of dissonance". *Sociological Inquiry* 46(2): 127-134.
- SNOW, David y BENFORD, Robert. 1988. "Ideology, frame resonance and participant mobilization". *International Social Movement Research* 1: 197-217.
- . 1992. "Master frames and cycles of protest". In: A. Morris y C. McClurg Mueller (orgs.), *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven: Yale University Press. pp. 133-155.
- SNOW, David y MACHALEK, Richard. 1982. "On the presumed fragility of unconventional beliefs". *Journal for the Scientific Study of Religion* 21(1): 15-26.
- SNOW, David; ZURCHER, Louis y EKLAND-OLSON, Sheldon. 1980. "Social networks and social movements: a microstructural approach to differential recruitment". *American Sociological Review* 45: 787-801.
- SNOW, David; ROCHFORD E. Burke; WORDEN Steven y BENFORD, Robert. 1986. "Frame alignment processes, micromobilization and movement participation". *American Sociological Review* 51: 464-481.
- STARK, Rodney y BAINBRIDGE, William. 1985. *The future of religion*. Berkeley: University of California Press.
- . 1996. *A theory of religion*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

- STOLL, David. 1993. "Introduction: Rethinking Protestantism in Latin America". In: V. Garrard Burnett y D. Stoll (orgs.), *Rethinking Protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press. pp. 1-19.
- WYNARCZYK, Hilario y SEMAN, Pablo. 1994. "Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina". In: A. Frigerio (org.), *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires: CEAL. pp. 29-43.
- WYNARCZYK, Hilario; SEMAN, Pablo y DE MAJO, Mercedes. 1995. *Panorama actual del campo evangélico en Argentina*. Buenos Aires: FIET.
- WYNARCZYK, Hilario. 1997. "El crecimiento de las religiones radicales de unción de poder espiritual y la cultura popular". Ponencia presentada en la Consulta "Hay un avivamiento espiritual en Argentina?". Centro Kairós, Buenos Aires. 4-5 de marzo.
- ZURCHER, Louis y SNOW, David. 1981. "Collective behavior: Social movements". In: M. Rosenberg y R. Turner (orgs.), *Social Psychology: Sociological Perspectives*. New York: Basic Books. pp. 447-482.