

Apontamentos Sobre a Mudança Religiosa na Argentina ***Aproximações ao estudo das formas de conversão e*** ***passagem no mundo neo-pentecostal***

Joaquín M Algranti* [CEIL-PIETTE/CONICET] [jalgranti@hotmail.com]

Resumo

O artigo se propõe a explorar as principais razões da mudança religiosa dentro do neo-pentecostalismo na Cidade Autônoma de Buenos Aires. O trabalho se encontra focalizado em uma das principais mega-igrejas da Argentina que se caracteriza por um crescimento sustentado nos últimos vinte anos. A partir de dados estatísticos, entrevistas em profundidade e observação participante, o autor traça a relevância das redes sociais da mudança religiosa e o lugar que ocupam as formas da violência e o sofrimento social nas biografias dos crentes. O artigo se encontra organizado em três partes. A primeira consiste em uma revisão geral dos estudos de conversão. Na segunda se descrevem analiticamente três trajetórias emblemáticas da igreja. Por último, são analisados os fatores mais importantes que estruturam a chegada de novos crentes ao neo-pentecostalismo.

Palavras-chave: conversão, mudança religiosa, neo-pentecostalismo, sofrimento e violência social

Abstract

The aim of the article is to explore the central elements that take to religious change within neo-pentecostalism in Buenos Aires city. The paper focus in one of the most important mega-churches in Argentina, that stands out for the growing rate of the congregation during the last twenty years. Combining statistical data, in-depth interviews and participant observation, the author analyzes the importance of social nets in religious change and the roll of violence and social suffering in believer's biographies. The article is organized in three parts. The first one consists on a general revision of the different studies concerning conversion. The aim of the second part is to analytically describe three representative's trajectories of the church.

* Licenciado en Sociología por la UBA. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Docente en la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Trabaja en el "Área de Sociedad, Cultura y Religión" del CEIL-PIETTE del CONICET.

Finally, the author develops the most significant elements that structure the arrival of new believers to neo-pentecostalism.

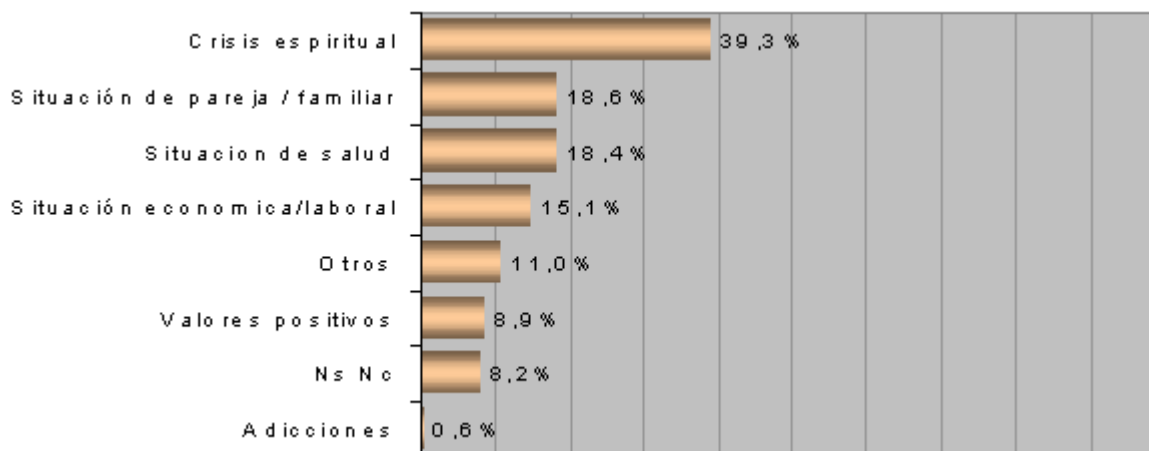
Keywords: conversion, religious change, neo-pentecostalism, social suffering, social violence

Introducción

La encuesta nacional realizada a principios del 2008 en el marco del proyecto *Religiones y estructura social en la Argentina del siglo XXI*, arroja algunos datos interesante sobre el cambio religioso¹. Para empezar, y a sabiendas de los límites de los instrumentos cuantitativos para captar las variaciones en el plano de la identidad, la encuesta revela que la tendencia a la conversión es de un 10% dentro del total de los entrevistados, lo que demuestra una cierta estabilidad del espacio social de la religión, por lo menos en el nivel formal de las adscripciones. Dentro del 10% que decide adherir a un nuevo culto -y reconocerlo frente al encuestador-, los motivos que impulsan al cambio tienen que ver, primero, con una crisis espiritual (39.3%), segundo, con una situación de pareja o familiar (18.6%), tercero, con cuestiones de salud (18.4%) y en cuarto lugar, con situaciones económicas (15.1%). Podemos graficar los resultados de la siguiente forma:

1 La encuesta nacional que se llevó a cabo en el marco del proyecto Agencia *Religiones y estructura social en la Argentina del Siglo XXI* estuvo dirigida al análisis estadístico de los niveles y tipos de religiosidad presentes a nivel de la población en general y a nivel desagregado por región geográfica del país. La encuesta recoge un total de 2.400 casos sobre un universo acotado a la población mayor de 18 años que reside en zonas urbanas de la Argentina. Pese a que el porcentaje de conversiones dentro de la población evangélica es estadísticamente no representativo (dado que abarcan 108 de los 249 casos), podemos retomar los resultados generales como indicadores de tendencias. Con un error muestral del 6% es posible contemplar los porcentajes que aparecen en el gráfico en términos de orientaciones que se insinúan en los conversos a la hora de identificar los motivos del cambio religioso. La encuesta representa la primera etapa de un proyecto coordinado de investigación en el que participa el área de *Sociedad, Cultura y Religión* del CEIL-PIETTE, como uno de los nodos de trabajo junto con la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Rosario, la Universidad Nacional de Cuyo y la Universidad Nacional de Santiago del Estero. Para un desarrollo más completo de los primeros resultados de la encuesta ver: <http://www.acsrm.com.ar/inicio.htm>

Gráfico I: Motivos del cambio religioso²



Desagregados por religión esta tendencia se repite en los grupos evangélicos que conforman la mayoría de los casos. Aquí es claro que las razones que incitan a la circulación inter-cultos se dividen entre la triada salud, dinero y amor, o para ser más exactos, amor, salud y dinero, incorporando a su vez a las llamadas crisis espirituales, que ocupan el primer lugar en las razones que impulsan al cambio religioso. Estos primeros datos alcanzan para invertir el sentido común que encarnan y amplifican muchas veces los medios de comunicación, quienes insisten exclusivamente en la salida económica de la oferta evangélica. Al parecer las causas espirituales y afectivas se anteponen al economicismo de una mirada que descalifica la experiencia religiosa al reducirla a la lógica de la necesidad y el interés.

A partir de estos datos estadísticos sobre la situación general del cambio religioso en la Argentina, podemos preguntarnos por las razones específicas que llevan a que una persona se acerque al neo-pentecostalismo³. En este sentido, el principal objetivo del artículo

2 Agradecemos, especialmente, a la socióloga y estudiante de doctorado, Mariela Mosqueira por la realización de los cuadros sobre conversión que aparecen en el presente artículo.

3 América Latina fue el blanco de numerosas campañas evangélicas. Según los estudios de Wynczyk y Semán y de Majo (1995), el caso argentino reconoce cuatro grandes oleadas protestantes: 1) la primer llegada tiene que ver con las denominaciones históricas vinculadas a la inmigración europea entre 1825 y 1850. 2) la segunda, entre 1881 y 1924, es un protestantismo de corte misional proveniente de iglesias norteamericanas 3) la tercer corriente, hacia 1910, es el pentecostalismo todavía dependiente de las sedes extranjeras y el trabajo con comunidades étnicas 4) la cuarta oleada puede fecharse a partir de 1954 con la campaña de Thomas Hicks. A partir de este momento los ministerios locales reciben un nuevo impulso que marca el nacimiento de expresiones autóctonas de un "pentecostalismo de masas" que combina elementos nativos de la cultura con una estrategia evangelizadora renovada en materia de recursos, soporte internacional e infraestructura. Investigadores brasileiros como Ari Pedro Oro y Ricardo Mariano, entre otros, utilizan el término "neo-pentecostalismo" para reconocer la ruptura con las expresiones tradicionales y

consiste en explorar los motivos que impulsan la circulación religiosa, en donde las iglesias neo-pentecostales aparecen como puntos de llegada o de tránsito en la vida de los creyentes. La investigación se focaliza en uno de los principales templos de la Argentina: nos referimos a la iglesia de Rey de Reyes del pastor Claudio Freidzon⁴. En términos metodológicos el trabajo consiste en un estudio de caso etnográfico en donde se realizaron 34 entrevistas en profundidad a creyentes con distintos grados de inscripción institucional, observaciones participantes de los cultos y actividades y análisis de documentos (manuales, predicas y libros) de la iglesia. A su vez, el artículo se encuentra organizado en tres partes complementarias. La primera consiste en una revisión general de los estudios de conversión y pasaje en las ciencias sociales. En la segunda se describen analíticamente tres trayectorias emblemáticas de la iglesia que caracterizan tres formas diferentes de *llegar al Evangelio*, para usar la expresión de los entrevistados. Por último, en la tercera parte vamos a identificar los factores más importantes que estructuran el arribo de nuevos creyentes al neo-pentecostalismo, a través de las redes sociales que actúan de soporte del cambio religioso y la incidencia de las formas de la violencia y el sufrimiento social en la vida cotidiana.

caracterizar los rasgos distintivos de las nuevas expresiones pentecostales. En este sentido, subrayan un cambio en la ética y la estética religiosa que tiende a volcarse hacia el mundo secular: utilizan la técnica, el lenguaje y los códigos de los medios de comunicación, adoptan una estructura empresarial, participan en política, construyen redes transnacionales, demonizan a los grupos Afro-brasileros y practican una liturgia basada en las curaciones, el exorcismo y la prosperidad. Para un mayor desarrollo de las dimensiones del neo-pentecostalismo ver también Freston, Paul (1999) *Neo-pentecostalism in Brazil: problems of definition and the struggle for hegemony. Archives de Sciences Sociales des Religions*, 44, 105. 145-163.

- 4 Siguiendo los estudios de Thuma y Travis (2007) y Gramby-Sobukwe y Hoiland (2009), es posible considerar a Rey de Reyes como una mega-iglesia dado que se trata de una organización religiosa de grandes dimensiones, con más de 22.000 miembros, organizados en grupos de células relativamente autónomos, pero interdependientes de trabajo y en áreas o ministerios abocados a una tarea en particular. El Ministerio fue fundado en 1986 y se encuentra ubicado en la zona norte de la Capital Federal en el barrio de Belgrano. Su localización marca un hito importante en la geografía pentecostal dado que consume el esfuerzo histórico por acceder a los sectores de mayores ingresos, marcando el pasaje de la periferia al centro de la ciudad de Buenos Aires. Estas iglesias presentan una compleja red de relaciones internas con su sistema de autoridad y estructuras de gobierno. Generalmente, se trata de organizaciones transnacionales que participan de los circuitos externos de difusión y financiamiento, pese a que conservan una autonomía económica. En la Argentina existe, especialmente a partir de la década del noventa, una consolidación importante de las mega-iglesias dentro de los circuitos formales e informales, en el marco de un crecimiento general del mundo evangélico.

1. Coordenadas generales en los estudios sobre conversiones religiosas

A la hora de revisar el origen y el desarrollo de la literatura, fundamentalmente anglosajona, sobre las conversiones religiosas, salta a la vista el momento histórico que transita la sociología durante la segunda mitad del siglo XX. Con la disolución de lo que Anthony Giddens (1999:76) denomina como el “consenso ortodoxo” -para referirse a la articulación del positivismo, el funcionalismo y la teoría de la modernización en las ciencias sociales- el campo sociológico se dispersa y polariza entre quienes insisten en la preponderancia de los factores estructurales para explicar el sentido de la acción y aquellos que, por el contrario, recuperan las capacidades, conocimientos y destrezas de los agentes en la construcción social de la realidad. En este contexto, los estudios sobre la conversión reflejan o, mejor dicho, refractan las disputas de la teoría social ante la decadencia del consenso ortodoxo, expresado en la voluntad sintetizadora del estructural-funcionalismo.

Es mérito de Frigerio y Carozzi (1994) el haber introducido en la Argentina los debates anglosajones sobre esta temática. Ellos señalan acertadamente que las distintas perspectivas sobre la conversión refieren, a su vez, a distintas teorías del sujeto ya sea que se lo considere como una víctima del lavado de cerebro, un individuo determinado por condicionamientos socio-psicológicos o un agente activo que elige y negocia reapropiándose los significados que lo rodean. Para los investigadores que se inclinan por la objetividad de los condicionamientos externos prevalece la vocación por sistematizar modelos universales y, en un punto, transhistóricos de conversión, con sus diferentes pasos y articulaciones. Aquí se destaca por supuesto el modelo procesual de Lofland y Stark durante la década del 70´ y las críticas y recuperaciones que llevaron a cabo Greil y Rudy para extender sus análisis más allá de las iglesias hacia las organizaciones para la transformación de la identidad (OTI), señalando las etapas básicas de los cambios identitarios. Por el contrario, los investigadores que abogan por una concepción activa y voluntaria de las elecciones del sujeto, insisten en el estudio de los contextos de interacción para comprender el modo en que se negocia el significado, multiplicando las formas de pertenencia dentro de las instituciones religiosas. Aquí la función compensatoria de la oferta religiosa así como las transformaciones cognitivas ocupan un lugar destacado como demuestran, por ejemplo, el estudio de Alejandro Frigerio (1999:52-53) y el de Hulda Stadtler (2002:133) respectivamente. Más allá de la antinomia

entre objetivismo y subjetivismo, que aparece con intensidad variable en los distintos trabajos, ambas perspectivas han realizado aportes importantes dentro del campo académico de la religión.

El debate sobre los alcances y los límites de la categoría sociológica de conversión también ha generado respuestas en las academias latinoamericanas. Es preciso mencionar los estudios antropológicos de Patricia Birman (1996) sobre el pentecostalismo brasilero y la formalización del concepto de *pasaje* para dar cuenta de las adhesiones múltiples que contempla la experiencia del tránsito religioso. Este concepto le permite distanciarse de los presupuestos teóricos de la categoría de conversión. Ellos refieren, fundamentalmente, a lo que podríamos denominar como una proyección irreflexiva y universalizadora del modo en que el espacio social de la religión se estructura en sociedades altamente diferenciadas y una concepción de las elecciones subjetivas en los términos excluyentes de la evaluación, la preferencia y el descarte. La noción de pasaje, por el contrario, habilita a pensar las formas históricas de la adhesión religiosa en contextos sociales segmentados bajo principios de superposición dinámica, en donde las pertenencias múltiples ocupan un lugar destacado. Por eso, en sus estudios sobre las relaciones del pentecostalismo con la cultural popular en la Argentina, Pablo Semán (2000:39-42), incorpora y desarrolla este concepto para comprender el movimiento de producción de sincretismo, entendido, como el encuentro de formaciones simbólicas en principio disímiles. En cierta medida la idea de pasaje intenta evitar la polarización entre objetivismo y subjetivismo, colocándose en el punto en el que confluye la lógica de las estructuras con el sentido práctico de las acciones. En esta misma dirección superadora podemos ubicar, por ejemplo, los estudios sobre la conversión al pentecostalismo entre los indígenas Weenayek de Jan-Ake Alvarsson (2003:33-64). El autor incorpora el modelo cibernético de análisis que aplica Gregory Bateson para realizar una teoría del alcoholismo, con el objeto de articular la dimensión individual y colectiva en los procesos de conversión religiosa, desde una mirada que prioriza el estudio comparado de los flujos de comunicación en los sistemas sociales complejos.

Siguiendo nuestra experiencia de campo elegimos incorporar el término émico llegar al Evangelio⁵ para referirnos a lo que los autores mencionados definen como conversión y pasaje o conversión máxima y conversión minimalista, para utilizar la clasificación descriptiva de Clara Mafra (2000:73). A nuestro entender, la ventaja que ofrece esta definición que los entrevistados utilizan para hablar de si mismos, consiste en el carácter abierto, indeterminado, que asume el modo de adhesión religiosa que se va a configurar en ese plazo. Para algunos, su encuentro con el Evangelio adopta la forma electiva y excluyente de la categoría clásica de conversión con reminiscencias, incluso, al modelo paulino del cambio total de la persona. Para otros, la experiencia puede ajustarse a la noción de pasaje con la consecuente complementariedad de creencias, prácticas y discursos, sin un pronunciamiento definitivo por las normas de la vida pentecostal. O es posible también que se combinen ambas formas correspondientes a distintos momentos de un mismo proceso. No se trata de un término explicativo de la naturaleza de la adhesión religiosa. Por el contrario, su valor heurístico es más bien negativo, es decir, evita proyectar hacia el conjunto de la población un tipo particular y delimitado de experiencia social; ya sea que ésta responda a la identificación plena que suele expresar la *conversión*, tomando como modelo al núcleo duro y los cuadros medios de las instituciones, o que obedezca a las estrategias de transito y complementariedad propia de la idea de *pasaje*, en donde se generalizan las conductas dominantes de la comunidad periférica. Quizás esta apertura y flexibilidad para incluir tanto a los decididos como a los indecisos sea una de las posibles claves del crecimiento evangélico. Por lo pronto, cuando hacemos referencia en el presente trabajo a la idea general de cambio religioso -representada también con el término émico de llegar al Evangelio- es para designar el acercamiento de los creyentes hacia nuevos cultos, sin establecer determinaciones precisas sobre la naturaleza de esta relación. Por el contrario, al referirnos a las categorías de conversión y pasaje, ya sea como momentos de un mismo proceso o como formas acabadas en si mismas, nos proponemos dar un contenido

5 Los usos de esta expresión en las entrevistas remiten al tiempo que transcurre entre el primer contacto de los sujetos con el imaginario cosmológico pentecostal y el rito público del bautismo que los transforma en miembros reconocidos del grupo y la institución, más allá del lugar que decidan y puedan ocupar después en la periferia, los cuadros medios o el núcleo duro. En tiempo real este proceso puede comprender como mínimo dos meses -en Rey de Reyes- o años enteros; también un creyente puede bautizarse varias veces en iglesias distintas.

específico a las relaciones sociales que se ponen en juego durante el tránsito hacia nuevas formas del creer.

2. Tres caminos de llegada al Evangelio

A continuación vamos a desarrollar brevemente tres modelos de llegada al Evangelio como ejemplos paradigmáticos y representativos de un corpus más amplio de entrevistas. El valor de los casos elegidos consiste en establecer un espectro de posiciones variadas en los que se suelen encuadrar los relatos de los entrevistados. Para empezar, la primera trayectoria representa una forma de cambio religiosos desde la misma tradición pentecostal y por medio de una restauración completa del sujeto, dado que la experiencia numinosa contempla, en este caso, a la sanidad del cuerpo, pero también la sanidad del alma, el restablecimiento de los lazos familiares y la prosperidad económica. Como vamos a ver, se trata de un testimonio de sanación que incluye prácticamente a todas las áreas del mundo de la vida de una persona. Damián tiene 29 años, ahora vive en Belgrano, pero pasó toda su infancia y adolescencia en Remedio de Escalada junto a sus padres y sus cuatro hermanos, tres mujeres, un varón y él. Nacido y criado en una familia evangélica perteneciente al protestantismo histórico, Damián, cuenta que tuvo sus primeras experiencias espirituales de chiquito, pese a que no asistió a un colegio evangélico sino hasta los diez años. Es recién en quinto grado que sus padres lo inscriben en la *Escuela Cristiana Evangélica Argentina* (ECEA) de Lanús en donde termina la primaria, iniciando después el secundario en el colegio cristiano *Príncipe de Paz* en Lomas de Zamora. En ese momento, ambas instituciones agrupaban en su mayoría a creyentes originarios del protestantismo histórico, tomando distancia de la renovación neo-pentecostal que circulaba en los circuitos evangélicos. Ya en la pre-adolescencia comienza una etapa conflictiva marcada por dos situaciones difíciles. Por un lado, el padre se ve obligado a cerrar el negocio de revestimiento en el marco de la crisis económica del país a principios de los 90'. Esta realidad impacta directamente en la familia, en los gastos, los consumos y el clima general de angustia que se vive en la casa. Por otro lado, Damián empieza a sentir una cierta disconformidad y tensión con las restricciones del medio cristiano que experimenta tanto en el colegio como en su hogar. Lo que para la religión son valores y normas de conducta, para el adolescente representan límites fijos, muchas veces inflexibles, que lo colocan en tensión con el mundo.

“Tenía un montón de disconformidades en cuanto a lo que era el Evangelio en ese momento. No me gustaba por ejemplo, la relación que teníamos con la sociedad lo que era el ser cristiano; como nosotros mismos, los cristianos, el pueblo de Dios, se apartaba y se cerraba del resto de la sociedad y entonces todas esas cosas me llevaban a sentirme discriminado un montón de veces, me llevaban a sentirme rechazado. (...) Como que esto no lo puedes hacer, no te juntes con aquel, no hagas esto, no hagas esto con aquellos, eso está mal, eso no, eso no, eso no...y el Evangelio del no, todo no, yo lo viví así, como el Evangelio del no.” (D. A, entrevista, 1/6/2007, Buenos Aires)

El “Evangelio del No” aparece en numerosas entrevistas de jóvenes criados en ambientes evangélicos de corte histórico, como es el caso de los Bautistas, los Hermanos Libre o los Pentecostales, entre otros. Aquí las prohibiciones alimenticias, sexuales y sociales, se transforman en verdaderos obstáculos para el adolescente que no cuenta todavía con los recursos necesarios para distanciarse y negociar su identidad religiosa. Para Damián la prohibición más fuerte recae sobre los peligros del ambiente del fútbol. Sus padres intentan alejarlo, pero sin ofrecerle ninguna alternativa y es así que, de a poco, se empieza a escapar de su casa para ir a ver los partidos de Talleres. Las salidas aumentan y su entorno de amigos pasa a ser la hinchada y su lugar de estar el barrio, la esquina. A medida que rompe con la “burbuja cristiana”, para usar su expresión, se empieza a mezclar con las cuestiones del mundo que, en el ambiente de las barras, incluye muchas veces el consumo de alcohol e incluso drogas, como criterios de pertenencia y marcadores identitarios. Es justamente este doble consumo el que se intensifica entre los 15 y los 20 años, generando conflictos con sus padres que no alcanzan a percibir las dimensiones del problema. Las cosas empiezan a ir mal cuando después de tres años su novia de la escuela lo abandona porque su relación con la cocaína se había vuelto inmanejable. Esta primera crisis lo lleva a una etapa de recuperación en la que circula por distintos circuitos cristianos de tratamiento, sin mucho éxito. En esta situación Damián comienza a fumar crack y se sumerge en el período más oscuro de su testimonio. Es aquí cuando lo echan de su casa debido a numerosos robos y luego se instala en la calle en donde empieza a vivir en un estado de total indigencia hasta que su abuela decide aceptarlo en su departamento. Allí, una noche, después de consumir,

Damián siente que toca fondo, se rinde y en el medio del llanto escucha otra vez la voz de Dios que le habla al corazón.

“Y estaba hasta las manos, la droga me había matado, la droga me había robado los sueños, me había robado las esperanzas, ya no tenía ganas de proyectarme, ya no tenía ganas de trabajar, ya no tenía sueños, no tenía ganas de estar ni en pareja, ni conocer una chica y ponerme de novio, nada, de nada, no quería vivir más. (...) Y bueno, me acuerdo que en ese colchón me largué a llorar una noche y lloré, lloraba, lloraba y le dije: loco no puedo más. Dios, no doy más, no doy más, no doy más, listo no quiero vivir más tampoco, y si tengo que resignarme a vivir así, bueno, voy a tratar de ser feliz con lo poco que tengo, tratar de ser feliz y bancarme lo que tengo. Y después de un largo llanto escuché una voz bien clara que me dijo: Loco, lo intentaste, no pudiste. Yo lo voy a hacer! y me volvió a repetir: yo lo voy a hacer!” (D. A, entrevista, 1/6/2007, Buenos Aires)

A partir de esa noche comienza un lento proceso de sanidad con numerosas recaídas y traspies, pero con la sensación certera de que avanza en su curación, no gracias a su voluntad, sino por la acción de Dios que le quita, de a poco, el deseo de consumir y lo aleja del ambiente del fútbol. En medio de esta experiencia personal de sanación, sin psicólogos ni pastores, se entera de Rey de Reyes a través de la mujer de su hermano y decide asistir. En la iglesia se consolida y proyecta su curso de sanidad no sólo física, sino también, y especialmente, afectiva y espiritual:

“Sentí la presencia de Dios eso sí, sentí yo no sé si era la iglesia o que, no reparé en ese detalle, pero yo vine a acá...me puse de rodillas y buscaba, buscaba de Dios y oraba y lloraba y no quería que nadie me tocara, ¿me entendés? (...) Y en ésta nueva búsqueda de Dios, lo primero que Dios renovó fueron mis sueños, empezó a renovar mis sueños y a desempolvar cosas en mi cabeza.” (D. A, entrevista, 1/6/2007, Buenos Aires)

Damián conserva una relación distante con Rey de Reyes, habita su periferia institucional. Sin embargo su entorno de amigos, al igual que su familia nuclear, forma parte de las redes

del templo. Hace ya dos años que no consume, vive otra vez con sus padres, trabaja como contratista en la construcción y participa del ministerio de deportes en donde juega los campeonatos cristianos de fútbol.

Nuestra segunda trayectoria tiene como protagonista a Pablo de 47 años, casado y padre de tres hijos con los que vive en Flores en una casa propia. Se dedica a la informática, aunque también estudió psicología social y psicodrama. Por su situación social podríamos ubicarlo en un nivel socioeconómico medio-alto. El valor de su historia reside en el carácter de ejemplo negativo, en tanto plantea un modelo de llegada al Evangelio que rompe con los relatos convencionales centrados en las experiencias de enfermedad o gestión del sufrimiento. A la hora de narrar su vida cuenta que nunca transitó por momentos de necesidad económica, dado que siempre tuvo trabajos estables y una cierta solvencia. Es justamente este soporte el que lo habilita a distanciarse de las urgencias de la vida cotidiana, despertando inquietudes más profundas.

“Cuando vos tenés tus necesidades básicas satisfechas, cuando las cosas te van bien...hay un momento en que el clic se da porque empieza a aparecer un vacío, hay algo que te falta...y lo que te falta es la presencia de Dios en la vida cotidiana, es la comunión, es estar en comunión con Dios... Ese agujero es bueno porque te permite la búsqueda porque si vos no tenes registro de una carencia vos no buscas. La búsqueda se da cuando uno registra, cuando uno se da cuenta que hay algo que me está faltando.” (P.P, entrevista, 22/3/2008, Buenos Aires)

El recorrido de Pablo comienza por aquello más conocido o familiar; sus exploraciones se enmarcan en un principio al interior del campo católico participando en el movimiento de la virgen de Schoenstatt, también con grupos Jesuitas y dentro de la renovación carismática. Esta última experiencia lo pone en contacto con una dimensión vivencial de la fe, con prácticas novedosas en términos de oración y del vínculo con lo sagrado, que colocan las bases de su pasaje al Evangelio unos años después. En realidad, este punto constituye la culminación de un pasaje que comienza por los grupos más heterodoxos y marginales dentro del catolicismo para pasar a un universo completamente nuevo y diferente: el

movimiento de la Nueva Era. Cabe destacar que las razones de este salto no responden a la ruptura con la tradición cristiana, ni a la crítica de sus liturgias e instituciones. La única causa que identifica Pablo para distanciarse de su confesión natal es la curiosidad de conocer otras formas de relación con dios. Sus incursiones lo llevan directamente hacia el hinduismo a través de círculos cercanos de amistades que comparten las mismas técnicas de meditación. El compromiso va más allá de un apego circunstancial y después de tres años decide viajar con su esposa a la India para conocer a Sai Baba. Este encuentro marca un punto de inflexión y retorno sobre el cristianismo, inaugurando un período de pertenencias múltiples en donde las prácticas y creencias católicas conviven con los principios hinduistas. Pese a alcanzar un cierto equilibrio entre ambas cosmovisiones las búsquedas continúan, esta vez, a partir del ofrecimiento de un amigo que los invita a conocer una iglesia evangélica. A medida que empiezan a formar parte de las actividades de Rey de Reyes y a incorporar la mirada y la sensibilidad propia del neo-pentecostalismo, se vuelve más difícil complementarla con los otros sistemas de creencias. El proceso de incorporación de la mirada evangélica se expresa a través del hallazgo de señales precisas que confirman el rumbo a tomar. Pablo y su mujer abandonan, finalmente, sus antiguas adscripciones con sus respectivas prácticas religiosas y empiezan a participar de las diferentes áreas del templo. Al preguntarle por las razones que lo llevaron a priorizar el Evangelio sobre otros cultos, responde:

“Diría que la mayor de las diferencias tiene que ver con el hecho de tratar de vivir la vida del Evangelio desde un lugar que tiene que ver con encarnarlo y no solamente leerlo desde un lugar histórico o una enseñanza moral que está allá lejos, que los héroes son los otros...(...) La persona entra en lo evangélico aprendiendo que esto es para uno, que esto es para vivirlo y esto lo que hace es ordenar situaciones de desorden, dar paz, dar tranquilidad, donde antes vos tenías problemas de cierto tipo nervioso, bajo estas reglas lo dejás de tener. Empezás a vivir en una situación de armonía, dormís todos los días y esto parece trivial, pero para mucha gente con problemas que descubre esto y que lo vive, es la solución para su vida.” (P.P, entrevista, 22/3/2008, Buenos Aires)

La dimensión vivencial de la experiencia religiosa se transforma en un aspecto prioritario que diferencia al neo-pentecostalismo de otros cultos. En este sentido Pablo no abandona sus incursiones sino que la enmarca en los contornos del vasto universo evangélico, alcanzando puestos de liderazgo en las redes internas de Rey de Reyes. Su posición de cuadro intermedio no expresa por ahora un intento de profesionalización pastoral, sino una forma de habitar la institución desde adentro y de acuerdo a sus normas.

Por último nos encontramos con nuestra tercera trayectoria. Podemos comenzar señalando que toda búsqueda religiosa posee un potencial de profesionalización capaz de convertir al lego en un especialista dedicado tiempo completo a las cuestiones espirituales. Una parte importante de este salto profesional depende del simple hecho de encontrarse en el lugar y en el momento correcto; este es el caso de nuestro próximo relato. Marcelo tiene 43 años, está casado tiene cuatro hijos y es pastor formalmente reconocido de Rey de Reyes en donde se encuentra a cargo de uno de los ministerios más importantes, como es la escuela y el proyecto de la universidad. Su llegada al Evangelio se remonta a veinte años atrás a una etapa de transición hacia la vida adulta. Su infancia y adolescencia habían transcurrido junto a su familia en el partido de Tigre. Él es el octavo de nueve hermanos, hijos de un médico y una profesora de literatura y de catequesis. Después de terminar la secundaria decide inscribirse en la carrera de abogacía e instalarse en un pequeño departamento en la Capital Federal en donde vive solo, sin conocidos ni ámbitos de referencia. Durante uno de sus primeros trabajos como mozo en un restaurante, Marcelo, conoce a un joven que termina siendo un familiar lejano que lo invita a participar de las actividades de su grupo de amigos. Las actividades consistían básicamente en encuentros de terapia grupal que derivan de a poco en exploraciones hacia nuevas prácticas y sentidos. Es así que en sus “*búsquedas de lo sobrenatural*” combinaban la psicología con la astrología y la religión. De esta forma, sus recorridos los llevan finalmente hacia las campañas de Sanidad y Guerra Espiritual del evangelista Carlos Annacondia a mediados de 1986. Allí el grupo de amigos, impactado por las prédicas y los milagros de las Cruzadas, comienzan a volcarse hacia el cristianismo, abandonando las prácticas anteriores. Para Marcelo se trata de un giro muy abrupto; le cuesta adaptarse a un cambio “*tan drástico, tan cortante, tan blanco o negro*” y decide distanciarse durante un tiempo de su entorno. Sin embargo, una cierta inquietud y soledad lo

llevan a restituir el vínculo con el grupo y unos meses después mientras caminaba por la calle tiene su primera experiencia de Dios al oír las oraciones de un evangelista:

“...esta persona se pone a orar, a rezar, a hablar con Dios cierra los ojos y empieza a hablar. Ahí es como que a mí algo me pasó porque yo dije, esta persona está hablando con Dios de verdad. Es como si yo hubiera escuchado, por decir, el teléfono, hablando uno de este lado, que aunque no veo al que está del otro lado, yo tengo plena conciencia de que hay alguien del otro lado. Eso a mí me sucedió porque yo me dí cuenta que no era el rezo que yo estaba acostumbrado a oír, el rezo metódico, rutinario, sino que ahí había un diálogo y que del otro lado, estaba Dios. Yo sentía algo ahí. Tuve conciencia de Dios a través de ver a un hombre orar, sentí algo! (...) Yo tengo toda mi familia católica, Joaquín, toda! Y tengo la mejor relación, pero yo nunca llegue a experimentar dentro de la iglesia católica esta vivencia, la experiencia. La experiencia la necesitas porque sino ¿qué?, ¿a qué jugamos?, ¿a algo mental?, ¿algo que yo me pongo el casete cuando entro a la iglesia?...No! Vos necesitas tener una experiencia con Dios. Que te marque!” (M.D, entrevista, 9/10/2008, Buenos Aires)

Su conversión al Evangelio tiene su punto de partida en la vivencia de lo sagrado y la recuperación de su entorno social, pero se traduce, a su vez, en una nueva búsqueda dentro del neo-pentecostalismo. Así conoce en un templo cerca de su casa a un joven Claudio Freidzon, recién egresado del Instituto bíblico, con ánimo de armar su propia iglesia y necesitado de gente capaz, dispuesta a seguirlo. Era el momento y el lugar indicado para tomar una decisión. Marcelo interrumpe transitoriamente la carrera de abogacía -sobre la que va a volver más tarde y desde otro lado- para responder a su vocación pastoral.

Las trayectorias descriptas nos permiten dar carne a la distancia objetiva de los números sobre el cambio religioso. El valor de los tres casos elegidos consiste justamente en trazar las coordenadas generales en las que se define un variado espectro de posiciones posibles. Es así que Marcelo encarna un perfil de creyente vinculado a la transformación de las prácticas religiosas en una salida profesional. Su contacto con el Evangelio, impulsado en un

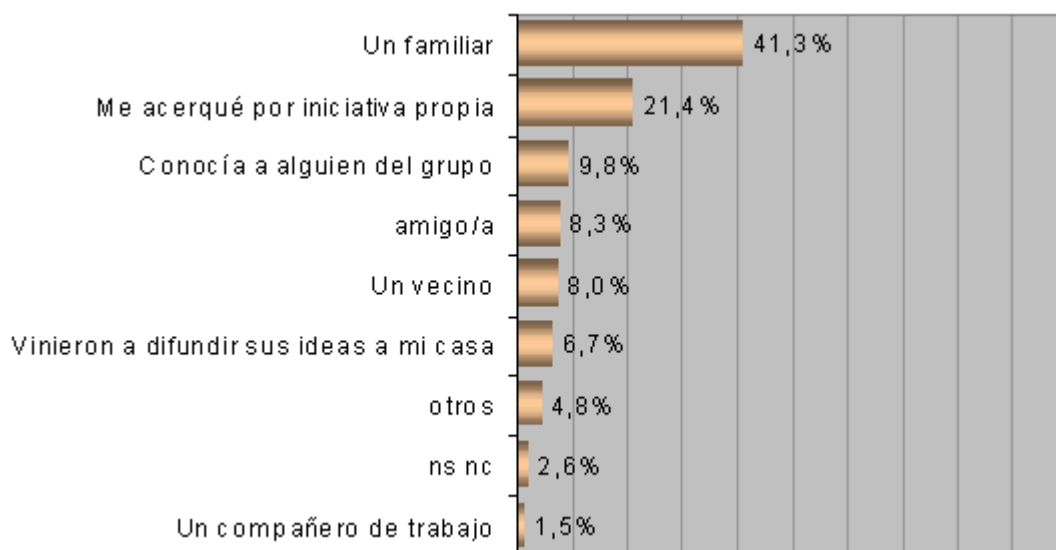
principio por su grupo de pertenencia, deviene en un giro vocacional que lo orienta hacia el estudio, la preparación y el ejercicio del pastoreo dentro del núcleo duro de Rey de Reyes. Por el contrario, el caso de Pablo expresa un perfil anclado exclusivamente en la inquietud de sí y la curiosidad espiritual, sin una experiencia previa de tensiones en el plano afectivo ni económico; tampoco aparece un deseo de profesionalización más allá de su posición intermedia de líder. Por último, la historia de Damián, como representante de la comunidad periférica, nos muestra, tal vez en su forma más extrema, la experiencia de restauración total por la que atraviesan los sujetos que llegan a Dios en situaciones límite. En toda práctica de pasaje, siguiendo a Patricia Birman (1996), cristaliza una multiplicidad de factores que se combinan de forma diferente, redefiniendo las fronteras simbólicas. Es preciso señalar, como pudimos ver en otros trabajos de corte histórico (Algranti, 2007) la importancia de la duración estructural de la matriz cristiana en la Argentina, en donde el catolicismo popular y el neo-pentecostalismo estabilizan fronteras móviles con sus circuitos de circulación e intercambio que actúan como trasfondo y condición de posibilidad de los desplazamientos religiosos. En nuestro trabajo de campo nos encontramos con que la *restauración del sujeto*, en segundo lugar la *búsqueda espiritual* y, en menor medida, la *salida profesional*, surgen como vectores dominantes que atraviesan transversalmente los distintos testimonios, es decir, aparecen con fuerza e intensidad variable en el relato de casi todos los entrevistados. Dentro de ellos el primero, la *restauración del sujeto*, adopta un papel determinante que plantea el problema de la violencia y el sufrimiento social, que vamos a ver en el próximo apartado.

Sobre las condiciones de posibilidad del cambio religioso

En el presente apartado nos proponemos profundizar brevemente en dos dimensiones fundamentales que surgen de las trayectorias analizadas. Nos referimos a la estructura social del cambio religioso, es decir, el sistema de redes vinculares que habilitan el contacto con el neo-pentecostalismo, y el papel que juega la violencia social y su correlato en las situaciones íntimas de sufrimiento que atraviesan los individuos. Con respecto al primer punto, esto es, a las redes sociales que condicionan la llegada al Evangelio podemos subrayar siguiendo a la encuesta nacional referida anteriormente que el 41,3% de las personas que cambian de religión entran en contacto con el grupo a través de un familiar, el 21,4% por iniciativa propia, el 9,8% por conocidos, el 8,3% por amigos, el 8,0% por un

vecino. Dejando de lado a los *buscadores espirituales* que se mueven por propia iniciativa, podemos agrupar el resto de los porcentajes para reconocer que el 67,4% de los que deciden cambiar de religión logran hacerlo gracias al contacto -en la mayoría de los casos cercano (familia y amigos)- con un creyente. Aquí la familia parece ocupar un lugar destacado en la evangelización.

Gráfico II: Forma de contacto con el grupo



Esta misma tendencia se confirma en nuestro trabajo de campo en Rey de Reyes. La familia nuclear y política aparece como una influencia decisiva en 20 de las 34 entrevistas realizadas; el resto se reparte entre amigos, conocidos y campañas de la iglesia. Este dato no sólo funciona en un sentido positivo sino también y especialmente en un sentido negativo, esto significa que el entorno familiar habilita o dificulta las posibilidades objetivas de que una persona se encuentre con el Evangelio. En su libro *Reasons to Believe. Cultural Agency in Latin American Evangelicalism*, David Smilde (2005) realiza aportes interesantes sobre la “estructura social de la conversión” mediante el estudio de las redes sociales del pentecostalismo en Caracas, Venezuela. Allí señala que la familia de origen puede funcionar como un resguardo frente a la atracción que ejercen las nuevas identidades, poniendo a disposición de los sujetos recursos materiales y simbólicos que inhiben la conversión. Por eso el cambio religioso es muchas veces más sencillo para aquellos que viven solos o ya

formaron su propia familia⁶. Nos interesa rescatar en sintonía con otras investigaciones (Pacheco, Ribeiro da Silva y Gomes Ribeiro 2007:57-60) la importancia de la estructura social y dentro de ella la familia como un ámbito decisivo en la adhesión a una creencia y una práctica determinada.

El segundo factor que tiende a repetirse de modo recurrente en las entrevistas tiene que ver con lo que vamos a denominar con las nociones de *violencia* y *sufrimiento social*. Tantos los estudios clásicos como contemporáneos sobre la conversión suelen insistir en la importancia de las crisis, las tensiones, el cambio social o la deficiencia de la socialización primaria, como señalan Berger y Luckmann (1986:174-185), a la hora de comprender el punto de inadecuación entre el individuo y la sociedad que impulsaría al sujeto a buscar nuevos sentidos. Es cierto, a su vez, que es preciso insistir en el análisis de los testimonios de conversión como géneros discursivos, con sus reglas y estructura propia, en donde el sufrimiento suele ocupar un lugar pre-determinado. No obstante, la función discursiva del dolor no produce sentido por si misma, ni se sostiene en el vacío de la retórica. En todo caso hay que comprender que el testimonio proporciona un "*lenguaje en el cual se pueden expresar inmediatamente estados informados e informables por otro camino*", como reconocía Lévi-Strauss (1968:179) en la eficacia simbólica de la cura shamánica. El lenguaje de la religión ofrece aquí una forma de simbolizar la presencia, muchas veces, disruptiva, violenta, de la sociedad en las biografías individuales. La posición del sujeto en el espacio social lo expone irremediabilmente a distintas formas de violencia objetiva, que las personas experimentan como dramas personales (Bourdieu 2007:327). En este sentido, la noción de *violencia social* nos permite dar cuenta de la acción des-estructurante que ejerce la sociedad sobre aquellas pequeñas totalidades que conforman el mundo de la vida, siguiendo a Schutz y Lukmann, de los sujetos. La desigual distribución de los riesgos y peligros relacionados con procesos sociales de gran escala como son las crisis económicas, la flexibilización laboral, la pérdida de redes sociales de contención, el aumento de la pobreza, las dificultades de acceso a la salud o la emergencia habitacional, impactan directamente en las biografías

6 También agrega dos conceptos sugerentes para estudiar los efectos indirectos que un creyente puede generar en su entorno cotidiano. Se trata de la noción de "*Modeling*" para dar cuenta de las dimensiones de contagio, ejemplo e imitación que la conducta religiosa ejerce sobre los demás, y la noción de "*Ecological influence*" vinculada a la incidencia que despliega un medio cultural evangélico en los miembros de la familia; este es el caso, entre otros, de los hijos de padres cristianos (2005: 174-178).

familiares e individuais, radicalizando el sentimiento de inadecuación entre el sujeto y el mundo social⁷. Estas situaciones generales se traducen en el plano de la experiencia bajo la forma de lo que distintos autores (Kleinman, Das y Lock, 1997; Lock, Das, Kleinman, Ramphole y Reynolds, 2001; Fassin, 2002; Das2002), denominan con el término de *sufrimiento social*. Este concepto apunta a captar la dimensión subjetiva, vivencial, de los conflictos sociales, en donde las situaciones de violencia se hacen cuerpo a través de los sentimientos de incertidumbre, angustia, depresión, impotencia y fracaso, que llevan a los sujetos a vivir las transformaciones de su entorno como faltas personales. Son momentos en los que también se pone en duda los recursos materiales, simbólicos y afectivos con los que cuenta habitualmente la persona para lidiar con las crisis. Con diferentes matices y ajustes, los relatos sobre la llegada al Evangelio suelen hacer referencia a este nivel, enfatizando, en cada caso, la acción restauradora del discurso religioso⁸.

Observaciones finales

Llegado a este punto, los estudios sociológicos suelen formular la pregunta inevitable ¿Por qué algunos creyentes cambian de religión o ponen en juego estrategias de complementariedad y otros no? Consideramos que no hay formulas predeterminadas, ni leyes causales que puedan explicar el cambio de creencias abstraído de su contexto histórico, social y culturalmente determinado. Como vimos, nuestras indagaciones en Rey de

7 En el corpus general de nuestras entrevistas a los miembros de Rey de Reyes surgen situaciones extremas que incluyen, por ejemplo, el asesinato de un familiar cercano o el pasaje por la experiencia de la marginalidad, las adicciones y el delito; en otros casos se trata de las dificultades que enfrentan los sujetos para reproducir sus condiciones de existencia ante la crisis económica, las repercusiones familiares y afectivas que produce la desocupación o el defasaje recurrente entre las expectativas subjetivas de los individuos y las posibilidades objetivas de realización que ofrece la sociedad. El punto de encuentro entre los distintos relatos remite a un sentimiento de vulnerabilidad de la experiencia del hombre en el mundo, a una fractura de lo que Giddens (1990:113) denomina como la “seguridad ontológica” en su fenomenología de la modernidad, es decir, un quiebre de la relación de confianza y fiabilidad en la reproducción del entorno que integra la vida íntima de las personas.

8 Con respecto a este punto, es decir, a la construcción retroactiva que realizan los creyentes sobre el impacto del cambio religioso en sus vidas, es interesante notar -volviendo a la encuesta mencionada- que las transformaciones más importantes que identifican los entrevistados se registran en el vínculo de la persona consigo misma y con sus allegados. Por ejemplo, y para mencionar los valores más altos, el 86.0% de los evangélicos declara haber mejorado mucho en lo personal, mientras que el 77.7% encuentra también esta mejora a nivel espiritual y el 71.9% en las relaciones con los demás. Los valores se distribuyen más mientras más específicas son las preguntas (en relación a lo laboral, la salud, lo familiar, la pareja). La transformación más importante que parece operar el cambio religioso no tiene que ver –por lo menos en primera instancia- con la prosperidad económica y la sanidad, sino más bien con una clara mejora de las relaciones del creyente consigo mismo y con los demás.

Reyes nos permiten reconocer dos cuestiones fundamentales en las trayectorias de los entrevistados: por un lado, la importancia de las redes sociales y, especialmente, de la familia en su doble carácter habilitante o inhibidor de las circulaciones religiosas, ya sea bajo la forma de conversiones o pasajes; por otro lado, pero en estrecha relación surgen las situaciones de vulnerabilidad marcadas por las formas de la violencia y el sufrimiento social, que se traducen en un sentimiento de inadecuación con el entorno. Sin ser de ningún modo excluyentes, ambos factores presentan cierta dominancia en los testimonios recogidos, estableciendo las coordenadas previas de una *disponibilidad estructural*, para hacer referencia a un término recurrente en los estudios de conversión, que confluye con la orientación activa del sujeto y con la atracción que puedan ejercer o no los bienes religiosos del neo-pentecostalismo. De esta forma, el cambio religioso, ya sea que provenga del dolor restaurado o de la búsqueda de experiencias diferentes encuentra en las redes sociales y en las formas de la violencia y el sufrimiento social, su punto de partida.

Consideramos que aquí emerge una clave sugerente de análisis debido a que la relación que se establece entre la religión y el sufrimiento plantea un vínculo casi de necesidad en la medida en que el encuentro entre ambos dominios de la experiencia humana, expresa una de las formas más antiguas de producción social de sentido frente a aquellas situaciones que trastocan lo que se percibe como el orden natural de las cosas, arrancando al sujeto de la inmersión práctica en la vida diaria. Lo que Clifford Geertz, siguiendo a Max Weber, denomina como el problema del sufrimiento y el problema del mal (2005:98-103), constituye uno de los terrenos por excelencia de la religión en donde salen a la luz las estrategias de cada grupo para dotar de significado a las situaciones que suspenden los significados convencionales, dejando al sujeto con pocos recursos simbólicos para afrontar la realidad. En este plano, el neo-pentecostalismo marca una diferencia con otras religiones al ofrecer un variado espectro de posibilidades que le permiten responder a las necesidades concretas, es decir, a las demandas específicas de sentido. Es importante analizar, en futuros trabajos, al modo en que el sufrimiento se explica, se justifica y se re-convierte, porque allí reside una de las claves para entender la orientación religiosa frente al mundo secular, como un horizonte ambiguo que condensa la tensión irresuelta entre el rechazo y la voluntad transformadora del entorno.

Bibliografía

- ALGRANTI, J. 2007 "La insurrección de las minorías: el caso del pentecostalismo. Aportes para una revisión crítica del concepto de campo religioso en la Argentina", *Interpretaciones, Revista de Historiografía y Ciencias Sociales de la Argentina*, nº 3, <http://www.herramienta.com.ar>.
- ALVARSSON, J-Å. 2003. "A Few Notes on Conversion to Pentecostalism, Especially Among Ethnic Minority Groups", ALVARSSON, J-Å. y SEGATO, R. (edits.), *Religions in Transition: Mobility, Merging and Globalization in the Emergence of Contemporary Religious Adhesions*. Uppsala: USCA No 37, pp. 33-64.
- BERGER, P.; LUCKMANN, T. 1986. "Internalización de la realidad", *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, págs 164-223.
- BIRMAN, P, 1996. "Cultos de possessão e Pentecostalismo no Brasil: Passagens", *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, Vol 17, Nº 1-2, pp. 90-119.
- BOURDIEU, P. 2007. *La miseria del mundo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- DAS, V. 2002 "Sufrimiento, teodiceas, prácticas disciplinarias apropiaciones", UNESCO, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Nº. 154, Antropología-Temas y Perspectivas: II. *Explorar nuevos horizontes*.
- FASSIN, D. 2002. "La souffrance du monde. Considérations anthropologiques sur les politiques contemporaines de la compasión", *Évol Psychiatr*, Vol. 67, pp. 676-689.
- FRESTON, P. 1999 "Neo-pentecostalism in Brazil: problems of definition and the struggle for hegemony". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 44, 105. pp. 145-16
- FRIGERIO, A. 1999. "El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica", *Ciencias sociales y religión*, Año 1, Nº 1, Porto Alegre, pp. 51-88.
- _____ ; CAROZZI, M, J. 1994. "Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos", FRIGERIO, A. ; CAROZZI, M, J. (compils.) *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*. Buenos Aires, CEAL. pp. 17-55.
- GEERTZ, 2005 "La religión como sistema cultural", en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, pp. 87-118.
- GIDDENS, A. 1990. *The Consequences of Modernity*, California, Stanford University Press.

- . 1999 “Perfiles y Críticas en Teoría Social”, ARONSON, Perla y CONRADO, Horacio (eds.) *La teoría social de Anthony Giddens*, Colección Cuadernos de Sociología, Buenos Aires, Serie Eudeba, pp. 75-97.
- GRAMBY-SOBUKWE, .; HOILAND, T. 2009. “The Rise of Mega-Church Efforts in International Development: A Brief Analysis”, en *Transformation* Vol. 26, N° 2, pp. 104-117.
- KLEINMAN, A, DAS, V.; LOCK, M. 1997. *Social Suffering*. California, University Press & Oxford University Press, pp. 1-25.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1968. “La eficacia simbólica”, *Antropología Estructural*, Buenos Aires, Editorial Universidad de Buenos Aires, pp. 168-186.
- LOCK, M. 2001. *Remaking a World: Violence, Social Suffering, and Recovery*, editado con Veena DAS; KLEINMAN, A.; RAMPHELE, M.; REYNOLDS, P. Berkeley, University of California Press.
- MAFRA, C. 2000. “Relatos compartilhados: experiência de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses, en *Mana*, 6 (1), pp. 57-86.
- PACHECO, T. RIBEIRO DA SILVA, S.; RIBEIRO GOMES, R. 2007. “Eu era do mundo: transformações do Auto-Conceito na Conversão Pentecostal”, *Psicología: Teoría e Pesquisa*, Vol 23, N° 1, pp.53-62.
- SEMÁN, P. 2000. *A Fragmentacao do cosmos: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um barrio da Grande Buenos Aires*. Tesis doctoral, Porto Alegre.
- SMILDE, D. 2005. *Reasons to Believe. Cultural Agency in Latin American Evangelicalism*. University of California Press.
- STADTLER, H. 2002. “Conversão ao pentecostalismo alterações cognitivas e de identidade”, *REVER, Revista de Estudos da Religião*, N° 2, pp.112-135.
- THUMMA, S.; DAVE T. 2007. *Beyond Megachurch Myths: What We Can Learn from America's Largest Churches*, [Jossey-Bass](http://www.josseybass.com/WileyCDA/WileyTitle/productCd-0787994677.html) publisher. <http://www.josseybass.com/WileyCDA/WileyTitle/productCd-0787994677.html>.
- WYNARCZYK, H, SEMÁN, P; MAJO, M. de 1995 *Panorama actual del campo evangélico en la Argentina*, Ed FIET –Facultad Internacional de Estudios Teológicos- Buenos Aires, Argentina.