

Estratificación y movilidad social en especialistas religiosos. El caso de los pastores evangélicos bautistas de ascendencia armenia

Iglesias Frecha, Juan Manuel

Facultad de Ciencias Sociales (UBA)

Jjmiglesias@gmail.com

El objetivo general de este trabajo es describir y analizar los orígenes sociales y los estilos de vida compartidos y distintivos de los especialistas religiosos evangélicos de denominación bautista respecto de otros grupos sociales en el año 2016 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA) y Gran Buenos Aires (GBA). Para ello, se tomaron como unidades de análisis cinco pastores evangélicos de ascendencia armenia a los que se les realizaron entrevistas en profundidad semi-estructuradas en base a un cuestionario, como así también una encuesta auto administrada tendiente a relevar los datos socio-demográficos de la población. Las conclusiones que arrojó este estudio permiten indicar que la clase social de orígenes de los entrevistados condiciona fuertemente las chances de destino de los mismos, al facilitarles o no “pastorear” iglesias de mayor tamaño y obtener mejores retribuciones materiales y simbólicas asociadas su trabajo.

Palabras clave: Movilidad social, religión, especialistas religiosos, evangelismo, identidad social

I. Introducción

Los objetivos generales de esta investigación consisten en describir y analizar los orígenes sociales y los estilos de vida compartidos y distintivos de los especialistas religiosos evangélicos de denominación bautista respecto de otros grupos sociales en el año 2016 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA) y Gran Buenos Aires (GBA). El propósito es llevar adelante una sociología de la religión comparada que arroje conocimiento científico sobre especialistas religiosos desde la perspectiva del análisis de las clases sociales neweberiana que recupere, a su vez, la dimensión del *poder-saber* en torno a las relaciones sociales entabladas entre los especialistas religiosos evangélicos bautistas entre sí, entre dichos especialistas y los de otras religiones o credos y entre aquellos y cada una de las congregaciones o comunidades religiosas en las que participan en tanto “pastores”. Se busca

conocer los desafíos a los que dichos especialistas se enfrentan a la hora de reproducir sus condiciones materiales de existencia en el marco de sociedades secularizadas, cómo experimentan la tensión entre *vocación* y *profesión*, entre el “carisma de función institucional” y el carisma individual y entre las respuestas a la demanda institucional con la valoración del yo. En suma, este trabajo se enmarca, por un lado, en la discusión acerca de la reconfiguración de las identidades sociales en el marco de sociedades posindustriales atravesadas por fuertes procesos de individuación y secularización (Mallimaci, 2011, 2013), y en el de las clases sociales, por el otro¹.

Los objetivos específicos consistieron en: a) describir socio-demográficamente la población bajo estudio a partir del nomenclador Clasificador Internacional de Ocupaciones Uniformes (CIOU-08) y desde sus representaciones subjetivas; c) caracterizar y analizar la formación de estilos de vida compartidos propios y distintivos de otros actores que dan lugar a cierta “identidad social”; b) caracterizar y analizar la influencia de la clase social de origen de cada uno de los entrevistados en los alcances de sus trayectorias como pastores, en la formación de parejas y en las retribuciones materiales y simbólicas asociadas a su trabajo; c) caracterizar y analizar los alcances en la proyección en el tiempo de los especialistas.

Como antecedente paradigmático de este tipo de estudios, se puede señalar como antecedente paradigmático de la movilidad en especialistas religiosos, se puede señalar -de modo no taxativo- el estudio de Bourdieu y Saint-Martin (2009: 96-97), quienes, al estudiar al episcopado francés en el campo de poder, arribaron a la conclusión de que la posesión de un mayor capital social y escolar heredados, permite cuanto no explicar al menos comprender las distribuciones, posiciones y jerarquías ocupadas por los distintos grupos o poblaciones de obispos. SI bien la idea que subyace es que la clase social de origen de las distintas poblaciones de obispos entrevistados es un elemento de vital importancia a la hora de analizar las desigualdades que imperan en el seno del episcopado francés, se encuentran fuertes obstáculos para la medición de las mismas: Bourdieu y De Saint-Martin (*op.cit.*), al cuestionar la “ilusoria homogeneidad” del cuerpo episcopal a partir del análisis comparativo de los orígenes sociales de las distintas cohortes de obispos que analizan no las utilizan categorías exhaustivas ni mutuamente excluyentes. Así, al referirse a la “gran burguesía parisina”

¹ Para el primero de los casos, desde la literatura sociológica se señala la aparición de “nuevas” identidades híbridas derivadas de la adscripción a determinadas categorías sociales tales como el origen étnico o la orientación sexual en detrimento de la pertenencia a determinada clase o fracción social.

incluyen a los “profesionales liberales”, “propietarios de tierras”, “oficiales”; “otra fracción de la burguesía” estaría integrada por “ingenieros de pequeñas y grandes escuelas”, “directores de sociedades pequeñas y medianas”, “gerentes de pequeñas empresas” y “cuadros ejecutivos del sector público” (Bourdieu y De Saint-Martin, *op.cit.*, p., 102). Luego, unas “clases medias” y “clases populares”. Las primeras, valga la redundancia, estarían integradas por “cuadros medios” y las segundas por “agricultores”, “artesanos” y “pequeños comerciantes”. Así mismo, al interior de las clases medias habría, por un lado, una fracción denominada “clase media asalariada”, aparentemente de menor status, compuesta por “asalariados del secretariado público” y una “pequeña burguesía” integrada por “empleados ferroviarios” y “empleados del correo”, por el otro ((Bourdieu y De Saint-Martin, *ibíd.*). De esta inconsistencia y desprolijidad en la presentación de los datos, nace la necesidad de analizar las pautas de movilidad social en especialistas religiosos desde una perspectiva neoweberiana que recupere tanto la dimensión “ocupacional” como el análisis de los estilos de vida compartidos y el intercambio intergeneracional y de *connubium* entre sus miembros.

II. Discusión teórico-metodológica en torno a la medición empírica de las clases sociales en especialistas religiosos.

a. Unidades de análisis, criterios de selección y recorte espacio-temporal

Como se mencionó *supra*, las unidades de análisis de este estudio son cinco especialistas religiosos del campo evangélico que en 2016 se encontraban realizando su actividad pastoral en Iglesias evangélicas bautistas del Gran Buenos Aires y/o la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA). Como criterio de selección de los casos fue intencional y se tomó como “especialistas religiosos” a aquellos que hubieran tenido formación teológica terciaria o superior. En este sentido, todas las unidades de análisis o bien estudiaron en el Seminario Internacional Teológico Bautista o bien lo hicieron en Seminario Bíblico Teológico de Fe. En cuanto al acceso al campo, el mismo se hizo a partir de una compañera-estudiante de la carrera de sociología de la Universidad de Buenos Aires de quien escribe- a la posibilidad de tener una entrevista con su padre, un pastor evangélico bautista de la Iglesia Evangélica Bautista de Ituzaingó, quien en ese entonces se encontraba en un “año sabático pastoral”. La misma fue realizada a mediados del mes de agosto de 2016 y posibilitó que, por “bola de nieve”, se realizaran cuatro entrevistas más a distintos pastores evangélicos bautistas de

distintas iglesias; todo esto entre los meses de agosto y diciembre del mismo año. Las unidades de análisis entrevistadas fueron un total de cinco: tres de ellos en CABA, en el Seminario Internacional Teológico Bautista ubicado en el barrio de Flores y otros dos en “sus” respectivas Iglesias: uno en la Iglesia Evangélica Armenia de Valentín Alsina y otro en la Iglesia Evangélica de Ramos Mejía.

En el cuadro I se presentan resumidas las características socio-demográficas de la población. Cabe aclarar que La información presentada en el apartado fue transcrita de manera literal de los entrevistados.

Cuadro I. Edad, ocupación principal, secundaria y máximo nivel de estudios alcanzados de cada una de las unidades de análisis

Nombre del entrevistado	Ocupación principal	Ocupación secundaria	Máximo nivel de estudios alcanzados
Miguel (55)	Médico psiquiatra	Pastor medio tiempo (actualmente en año sabático pastoral), docente del SITB.	Universitario completo
Bolatti, C. (55)	Pastor tiempo completo	No posee	Terciario completo
Jorge (67)	Pastor de tiempo completo	No posee	Terciario completo
Tomás (63)	Pastor de medio tiempo	Docente del SITB Director del programa de teología de la Alianza Mundial Bautista	Universitario completo
Luis (49)	Pastor de tiempo completo	No posee	Terciario completo

Fuente: *elaboración propia*

En cuanto a las características socio-demográficas de la población puede señalarse que su edad promedio es de 57,8 años, siendo el más joven Luis (49) años y el mayor Jorge (67);

entre ellos se encuentran Miguel y Carlos (ambos de 55 años) y Tomás (63). De los cinco de ellos solamente dos afirman tener ocupaciones secundarias: Miguel y Tomás. Mientras que el primero además de psiquiatra es pastor y docente del SITB, el segundo además de ser pastor es docente del SITB y director del del Programa de Teología de la Alianza Mundial Bautista. En cuanto al máximo nivel de estudios alcanzados por la población, se destaca el hecho de que todos tengan un alto nivel de instrucción: terciario o superior. Nuevamente, las notas excepcionales están interpretadas por Miguel y Tomás: mientras que el primero de ellos alcanzó un nivel universitario como médico, el segundo lo alcanzó a través de un doctorado en *Southwestern Baptist Theological Seminary*, en Fort Worth, Texas, al sur de los Estados Unidos.

III. Marco conceptual y técnicas metodológicas

a. Clases sociales, estratificación y tipos de movilidad social

Las clases sociales pueden definirse, *a grosso modo*, como un conjunto de colectivos poblacionales que se diferencian entre sí por sus condiciones materiales de vida, prestigio y poder (Goldthorpe, 1995; Wright, 1995). En la sociología clásica, son las principales corrientes sociológicas que conforman el debate sobre las clases sociales y la estratificación social en la sociología clásica: la iniciada por Karl Marx, la de Max Weber y el estructural-funcionalismo, con la figura de Parsons como exponente de la misma. Mientras que para la mirada gradacional (funcionalista), el proceso de estratificación se explicaba por la motivación individual (esfuerzo) de los actores para ocupar los diferentes puestos de la estructura social a través de unas motivaciones dadas por roles y expectativas recíprocamente compartidas por sistemas de valores, en las perspectivas relacionales (neoweberiana y neomarxista), en cambio, el foco está puesto en la estructuración de las clases sociales a partir de la relación entre las mismas y en torno a un eje principal: la inserción en el mercado y el conflicto que las desiguales oportunidades o recursos asociados a cada clase generan. Descartado el enfoque estructural-funcionalista, es pertinente volver a remarcar que, desde las perspectivas relacionales, el proceso de formación de las clases sociales es *relacional* e *histórico* y que, en este sentido, el análisis de las pautas de la movilidad social constituye un indicador clave a la hora de analizar el grado de apertura de una estructura social dada, como así también el carácter igualitario o excluyente que un modelo de desarrollo económico-social asume en distintos momentos históricos. La movilidad social, en tanto “proceso *macrosocial*

que caracteriza a una sociedad en un momento histórico determinado”, es un elemento clave a la hora de analizar las consecuencias *microsociales* de las personas que, a través de su agencia humana “experimentan el ascenso o descenso en la estructura jerárquica de un sistema social o logran mantener su posición².” Como primera aproximación, es necesario distinguir conceptualmente entre dos “tipos” de movilidad social: por un lado, la “movilidad intrageneracional”, que es aquella que se refiere a los movimientos ascendentes y descendentes de individuos o grupos sociales de *una* generación; por otro lado, la “movilidad intergeneracional” que es aquella que analiza comparativamente los distintos desplazamientos entre distintas posiciones socioeconómicas a través de *más de una* generación (Sautu, 2010:33). Particularmente, desde el enfoque neweberiano, cabe distinguir conceptualmente las “clases” de las “clases sociales”. Mientras que las primeras tienen lugar por el simple hecho de que un cierto número de personas compartan ciertas probabilidades específicas de existencia dadas por la forma en la que están distribuidos determinados bienes (materiales, simbólicos, educativos y culturales) y de destino personal, las segundas se caracterizan por la persistencia *a lo largo del tiempo* de determinados modos de obrar y sentir, como así también por la transmisión (herencia) intergeneracional de determinados bienes que, en última instancia, terminan siendo aquellos que los estructuran (Weber, 1922; Sautu, 2011). Se señala que aquello que posibilita que las “clases” devengan en “clases sociales” está estrictamente relacionado con el intercambio intergeneracional y de *connubium* entre sus miembros, elementos que aseguran la reproducción y continuidad en el tiempo de los grupos humanos que, al compartir ámbitos y pautas de socialización, adquieren estilos de vida comunes y distintivos de otras clases sociales, dando forma a cierta *identidad social, habitus* o *estilos de vida* compartidos.

b. Técnicas metodológicas de análisis y recolección de datos

La presente investigación utilizó diferentes técnicas metodológicas en pos de alcanzar los objetivos y preguntas de investigación formulados. Es decir, se utilizó un diseño metodológico que incluyó la triangulación de métodos y técnicas (Campbell y Fiske, 1959; Webb y otros, 1966; Denzin, 1970). La elección de los métodos respondió a los objetivos y demandas del proceso de investigación, así como de la cantidad de información que se precisó para medir – operacionalizar – los conceptos teóricos propuestos. En este sentido, se partió la

² La cursiva no pertenece al original.

definición y esquema de clases propuestos por Torrado, quien al estudiar los procesos de estratificación social en Argentina a fines de los 80's, afirmó: “El contenido de la definición de “clase social” (...) involucra tanto las determinaciones estructurales (prácticas económicas) de las clases sociales, como las superestructurales (prácticas jurídicas, políticas e ideológicas)” (Torrado, 1992: 23-24). El esquema de clases, de este modo, quedó conformado por los siguientes estratos socio-ocupacionales:

1. *Clase alta*: empresarios grandes y medianos (más de 40 empleados), directivos y gerentes de nivel alto;
2. *Clase media con estratos ocupacionales de mayor estatus*: profesionales autónomos, empresarios pequeños (de 6 a 40 empleados), funcionarios y directivos de nivel medio, profesionales asalariados y jefes intermedios y supervisores de trabajos no manuales y manuales.
3. *Clase media con estratos ocupacionales de menor estatus*: micro-empresarios (de 1 a 5 empleados), trabajadores por cuenta propia con equipo propio, técnicos, docentes y trabajadores de la salud y empleados administrativos de rutina.
4. *Clase trabajadora*: incluye tanto ocupaciones calificadas como no-calificadas, compuesta por obreros de la industria manufacturera, obreros de los servicios asociados a la industria, trabajadores del comercio y los servicios personales y obreros de la construcción.

Para el análisis de la (in)movilidad social se compararon las ocupaciones actuales de los entrevistado con la ocupación principal de sus padres a los 16 años. Esta variable, junto al “tamaño del establecimiento” (o tamaño de la “iglesia”, para el caso de los pastores³) y los “máximos niveles de estudios alcanzados” constituyen verdaderos *proxys* en los estudios de movilidad social⁴. Para esta etapa se utilizó una encuesta auto-administrada como técnica de recolección de datos. En cambio, para el análisis de los estilos de vida compartidos y distintivos de otras clases sociales, como de intercambio intergeneracional y de *connubium* entre sus miembros se hizo a través de una metodología cualitativa con entrevistas en profundidad semi-estructuradas en base a una guía de pautas elaborada previa y durante la

³ Mientras que el tamaño del establecimiento está dado por la cantidad de personal ocupado (siendo establecimientos “pequeños” aquellos que emplean entre 1 y 5 trabajadores, los “medianos” entre 6 y 40 y los “grandes” entre 41 ó más, para los segundos), una iglesia es “pequeña” cuando tiene aproximadamente hasta 100 miembros, “mediana” cuando oscila entre los 200 y 300 y grande cuando posee más de 500. Este modo analizar las ocupaciones religiosas constituye una verdadera novedad.

⁴ Cabe aclarar que, para este análisis, solamente se tomó como “ocupación principal” de los entrevistados aquella referida a la religión y no las principales o secundarias accesorias.

salida al campo como técnica de recolección de datos. Dicha guía de pautas versó sobre cuatro ejes: formación, trabajo, vida cotidiana y creencias y motivaciones.

IV. El trabajo del pastor: un trabajo *relacional e integral*

Este apartado intenta rescatar la dimensión subjetiva del trabajo, servicio o vocación de los entrevistados. Para ello, se comienza con un testimonio:

“El tiempo libre de un pastor es un poco relativo. Porque la función pastoral es una vocación de servicio en el nombre de Dios, no es una profesión. El pastorado no es una profesión. El pastorado es un llamado de Dios y es una vocación. En este sentido, el tiempo libre es relativo. ¿Por qué? Porque la necesidad surge y el pastor evangélico tiene que estar. Entonces, la necesidad puede surgir a la mañana, a la tarde, o de madrugada, en feriado, o no. Aún puede surgir en tiempos de vacaciones, y en determinadas situaciones extremas uno tiene que cortar las vacaciones. ¿Por qué la corta? Porque el pastorado es un llamado de Dios es una vocación. No es una profesión. Las profesiones están correctas, están sujetas a sus horarios, a sus aranceles. Pero el pastorado es una vocación que viene de Dios al servicio de la gente.”

La extensa cita introductoria plantea la necesidad de considerar la posibilidad de que “tiempo libre” y “trabajo” se fundan en una misma categoría. Respecto de esto último, puede decirse que consiste en *un trabajo de predicación, de atención espiritual de las personas, de desarrollo y de enseñanza bíblica*; otro, afirma que su trabajo, es decir, su *tarea pastoral* consiste en *trabajar con líderes: es trabajar con los que trabajan con gente. Yo no tengo mucho tiempo. Entonces yo trabajo con 20 y esos 20 trabajan con 100*. Para luego afirma que *“Entonces a esos 20 hay que pastorearlos, reunirlos una vez por semana, estudiar juntos, transmitirles los principios de la Biblia, estudiar la palabra de Dios, mostrarles otros temas de relaciones humanas para que se capaciten”*. Es decir, los especialistas religiosos conciben su trabajo como una tarea, una tarea al servicio de Dios y de las personas. Sea este de “tiempo completo” o “medio tiempo”; se trate de un ministerio *vocacional* o *bi-vocacional*, siempre, siempre es un trabajo de dedicación exclusiva que atraviesa en forma constante y permante su vida cotidiana. El trabajo del pastor, por definición, es un trabajo *relacional e integral*, donde las diferencias entre pastores “de tiempo completo” y “de medio tiempo” son meramente nominales y radican en el hecho de poseer o no una ocupación secundaria o accesoria además

del servicio pastoral, siendo “de tiempo completo” aquellos que no la tienen y “de medio tiempo” aquellos que sí.

La relación entre los especialistas entrevistados con las comunidades religiosas -en general- y con los miembros -en particular-, está basada sobre una idea de igualdad. Al respecto, un pastor afirma: *“Yo no soy en jerarquía más que cualquier miembro de la iglesia. La iglesia no es del pastor. La iglesia no es mía. Y que, como yo no soy en jerarquía más que cualquier miembro de la iglesia, tengo una función dentro de la iglesia. El que es dueño de la iglesia es Jesucristo.”* Ahora bien, en cuanto a las estrategias comunicacionales de las Iglesias y de los pastores en relación con las congregaciones aparece una suerte de “entramado estratégico”, donde la difusión de actividades se da a través de “folletines”, “revistas” y “radios” pero, sobre todo, de la red social *Facebook*. Algo similar sucede con el uso institucional de las red social y otras herramientas comunicacionales en general: aparecen como elementos susceptible de ser capitalizado por los distintos pastores que actúan en nombre de las Iglesias para la difusión de las actividades de las mismas, a pesar de que, la mayoría de los casos no haga un uso personal de la misma; se configuran como tecnologías entendida como puesta al servicio del evangelismo para la penetración de la religión en la sociedad.

La relación de los pastores entre sí es descripta como “*una relación fraternal*”, una relación que “*no es de estructura ni de jerarquía*” y que se basa en “*la autonomía de la iglesia local, en un gobierno congregacional, que algunos lo reducen a lo que bíblicamente puede llegar a ser la expresión más sana (que es “democrático”)*”. Uno de los entrevistados afirma que “*entre los bautistas de la Asociación Bautista Argentina*” existe una “*fraternidad de pastores* que cada tres meses se reúnen para *hablar de nuestras miserias, qué cosas nos cuestan, qué cosas no nos cuestan* cuya tarea es *buscar y entender que es lo que el señor quiere que la iglesia bautista haga*. Otro relata que, a nivel nacional, “*en la denominación bautista hay más de 800 iglesias en Argentina y tenemos por lo menos una vez por año un retiro de pastores, se hace en Mar del Plata, en fin.*”; otro relata que, en esos “*encuentros de búsqueda y “entendimiento*”, los pastores discuten de temas que van desde el “*secreto pastoral (cómo lo manejamos, el cuidado que hay que tener)*”, hasta cuestiones de coyuntura actual, tales como las problemáticas que hay en torno del derecho al aborto: “*cómo poder defender lo que la Biblia enseña*” para “*no caer en el ridículo de no estar ubicado en la sociedad que tenemos*”; a veces –afirma-, “*a veces hubo que hablar con un pastor que estaba en algo que no era*

correcto en cuanto a lo doctrinal, y entonces ahí juntos en la intimidad pudimos hablar con él. En suma- afirma-, eso es la “fraternidad pastoral””.

La relación entre pastores y políticos locales no apareció, en boca de los entrevistados, como un elemento relevante para comprender el carácter relacional de la labor pastoral evangélica. De hecho, cuando se le preguntó en relación a esto a uno de los entrevistados, contestó: *En este momento, con ámbitos políticos no, y de manera muy clara, como decisión. Hay pastores que están metidos y que aún forman acuerdos y cosas. En nosotros es muy fuerte la separación de la iglesia y el Estado.* Esto debe leerse, nuevamente, no como un enunciado aislado sino como un enunciado estratégico en la construcción identitaria de los pastores evangélicos. Como es harto sabido, en Argentina el catolicismo goza de una situación privilegiada al tener, entre otras cosas, la personería pública, es decir, el reconocimiento estatal como persona pública a diferencia del resto de los cultos que aparecen como personas privadas. El goce *a lo largo del tiempo* de este y otros privilegios por parte de la Iglesia Católica -tales como los salarios para capellanes y seminaristas, entre otros- se tradujeron, históricamente, en la conformación de una identidad religiosa que, discursivamente, afirma asentarse sobre la base de la separación entre la iglesia y el Estado (*“En nosotros es muy fuerte la separación de la iglesia y el Estado”*) pero que también extiende sus cuestionamientos más allá de este límite poroso: *“Entonces, por ejemplo, vos vas al catolicismo, y vos ves gente en el catolicismo (que es una colcha de retazos), vos ves gente religiosa y vos ves gente que no quiere ser religiosa. Que cree en Dios, pero no desde ese punto de vista asfixiante, condenatorio, con mirada superior al prójimo, con una separación entre buenos y malos: el católico.”* En suma, puede decirse que, en la conformación de su identidad social, “los católicos” representan la otredad. Y, como revelan Carbonelli y Mosqueira (2012), estos mecanismos se ponen en funcionamiento con mayor intensidad ante coyunturas de tipo políticas, sociales y económicas.

V. Del ejercicio del poder pastoral al saber sobre las comunidades religiosas

Desde una perspectiva foucautiana, puede afirmarse que cada una de las instancias relacionales que implica el *ser pastor*, se enmarca dentro del ejercicio de un poder: el poder pastoral (Foucault, 2001). Si bien desde la perspectiva de los actores es visto como una instancia de escucha con la finalidad de mejorar la calidad de vida de las personas (fieles y miembros de las comunidades religiosas), desde una perspectiva foucautiana pueden entenderse también

como una instancia de producción de saber: las necesidades, problemáticas y disputas internas de cada comunidad religiosa son resignificadas por los pastores con el fin de rediseñar las estrategias para conservar y/o expandir el poder que detentan en virtud de la legitimidad que les confiere el monopolio de los bienes de salvación; les permite identificarlas, clasificarlas para así operar sobre ellas al redefinir sus estrategias de intervención sobre la población y el territorio. Y esto no sólo se aplica a las necesidades y disputas internas de los miembros de cada congregación sino también ellas mismas en tanto son concebidas como una “población” asentada en un territorio.

En este sentido, de las *relaciones de los pastores entre sí* puede señalarse que la “fraternidad de pastores” es una instancia productora de sentidos tendiente a “normalizar” los modos de responder ante determinadas problemáticas, tales como el “correcto” tratamiento del secreto pastoral o la “verdadera” opinión evangélica respecto del “derecho al aborto”. Como señalaría Bourdieu (1982), esto estaría operando como un instancia de homogenización no sólo al interior del cuerpo evangélico al dotarlo de unidad de criterios, sino también en relación al exterior, frente otros credos u actores políticos y sociales. De las relaciones entre los pastores e Iglesias con las comunidades religiosas se puede afirmar que la dimensión socio-territorial adquiere una relevancia primordial como instancia productora de un saber sobre el cual se ejercen relaciones de poder. Las necesidades de las comunidades o congregaciones religiosas aparecen en estrecha vinculación con las limitaciones o oportunidades que los distintos territorios ofrecen y, a la hora de establecer prioridades sobre los temas a tratar e incluso el contenido mismo de la prédica de cada pastor, el conocimiento desarrollado sobre el territorio a partir de la escucha activa de las demandas de la población hace que, en el armado de la “agenda pastoral” de cada uno de los pastores dicho conocimiento aparezca como un elemento clave para ejercer el poder pastoral sobre las distintas comunidades y garantizar su continuidad y reproducción en el tiempo: *“Vos acá, en el grupo tenés dos o tres abogadas, gente que es licenciada en relaciones del trabajo, chicos universitarios, otros que se va sumando que van ingresando, o sea, te marca un perfil. Si vos vas a Villa Constructora, que es un barrio de clase media baja, vos tenés otro perfil.”* Los pastores no sólo clasifican el tipo de demandas, sino también las distintas poblaciones con las que trabajan y, en este sentido, la clasificación de las comunidades religiosas según “clases sociales” es realmente interesante porque refiere no sólo a un proceso de desarrollo de técnicas administrativas y profesionalización de los especialistas, sino también al proceso de mutua imbricación de las

categorías seculares y religiosas. Por ejemplo, una de las iglesia divide su trabajo entre dos grupos con funciones bien diferenciadas entre sí: el de los “*diáconos*”, encargados del *cuidado espiritual*, y el de la “*comisión coordinadora*”, encargada de llevar “*actividades caritativas y recreativas*” pero también de registro diverso de los miembros de cada congregación; ambos se reúnen mensualmente para “*compartir estadísticas y así administrar los recursos y planificar nuevas actividades*”. Por último, de la *relación de los pastores con los “líderes religiosos” que nacen al interior de cada comunidad* en virtud de su carisma se puede indicar que el desarrollo de actividades de *adoración, contemplación y culto* al generar las condiciones de posibilidad para su surgimiento hace que, al mismo tiempo, dichos líderes queden supeditados, subordinados a la vigilancia de los pastores. Estos últimos, al llevar distintas instancias formativas (Por ejemplo, el encuentro anual “*Hombres como Dios manda*” donde se enseña a los líderes “*cómo deben gobernar a su familia*”), condicionan en buena medida las trayectorias de líderes ya que detentan el poder de “castigar” a través de distintas sanciones que van desde la expulsión de los líderes de la Iglesia, hasta los detalles más ínfimos que hacen a la vida cotidiana. Por supuesto, la expulsión es una sanción infrecuente y extrema.

VI. Aspectos relacionados a la (re)configuración de las identidades religiosas

En primer lugar, un elemento estructurante de la identidad social que ha perdura y que ha sido transmitido por los muchos de los padres de los pastores a sus hijos y ellos a sus hijos puede resumirse en un concepto: la transmisión intergeneracional de una concepción *teocéntrica* de la vida. En efecto, la vida cotidiana y, con ella, el tiempo de los pastores evangélicos bautistas entrevistados están atravesados completamente por la idea de un Dios omnipresente, Jesucristo. Este teocentrismo remite a aquella capacidad de los sistemas religiosos como “sistema de símbolos que obra para establecer *vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones* en los hombres”⁵ (Geertz, 1989, p.87), donde cualquier elemento percibido solo cobra sentido al articularse con un orden cósmico mayor regido por Dios. Por ejemplo, un entrevistado, al relatar un problema de salud que lo afectó personalmente afirma lo siguiente: “*Dios hizo todo de tal manera que el médico, el cirujano, el cirujano este que dijo "Este hombre se muere, hay que sacarle el estómago", me terminó sacando el estómago. Lo dejaron abierto con sondas y me engordaron. Después, ya en mi casa con tratamiento domiciliario, me pusieron más fuerte y en marzo de 2013 me unieron el esófago con el*

⁵ Las cursivas no pertenecen al original

intestino delgado y, gracias a Dios, esa sí que no podía fallar y salió bien.”. El interés que reviste el testimonio de este pastor-psiquiatra radica en que incluso la enfermedad, que en el discurso de un médico podría llegarse a creer que referiría tanto su causa como posibles tratamientos a un discurso próximo al de la medicina clínica en general, en el relato subjetivo del padecimiento este pastor-psiquiatra opta por darle un matiz religioso. En este sentido, la penetración del campo evangélico en particular y -religioso en general- hacia campos que otra aparecían como fuertemente autónomos e impermeables frente a otros discursos -como de la medicina respecto del religioso- puede entenderse, tal como lo señala Bourdieu (1982), como el ejercicio de una acción simbólica del entrevistado tendiente a diluir las fronteras religiosas en aras de colonizar o disputar sentidos a otros campos de saber que se presentaban como relativamente autónomos hacia principios de siglo XX⁶. En segundo lugar, se destaca el *factor étnico* como elemento de relevancia en la construcción identitaria de la población. La mayoría de los pastores entrevistados tiene ascendencia armenia, ya sea vía materna, paterna o ambas. Este elemento de su identidad social es construido permanente y al involucra a actores de otras nacionalidades complejiza aún más el análisis. En este sentido, se puede citar el testimonio del médico-pastor tras haber visitado la tierra de sus antepasados: *“Yo ahora vengo de Armenia. Y yo me relaciono con la Iglesia apostólica armenia, que es la Iglesia, sería como una Iglesia ortodoxa, ¿no? Y tenemos muy buena relación.* El alcance de esta relación asumió diferentes formas como, por ejemplo, la presencia del embajador armenio en Argentina en más de una iglesia evangélica en el día de conmemoración del denominado “genocidio árabe-sirio”, significado por los actores como “el primer genocidio del siglo XX”. Sin embargo, esta persistencia étnica no pareciera tener la misma intensidad que en un pasado no tan lejano. En este sentido, otro entrevistado, también de origen armenio, señala como un logro el hecho de haber “abierto” al resto de la comunidad una iglesia que, en sus orígenes, tenía un fuerte componente étnico: *“Yo en esos 12 años logré, en un porcentaje, no sé cuál, la gente lo dirá, que la gente empezara a entender que todos somos iguales, que todos tenemos necesidad. Porque en la congregación hoy hay bolivianos, paraguayos, peruanos, hay uruguayos, hay una chilena.”*. Esto pareciera indicar un entierro definitivo de las denominadas “identidades refugio” propias de las comunidades religiosas conformadas mayoritariamente por inmigrantes y la consolidación de una iglesia “abierto al mundo” (Carbonelli y Mosqueira, *op.cit.*; Troeltsch, 1956). Un tercer elemento constitutivo de la

⁶ Se volverá sobre esto más adelante

identidad social de los pastores evangélicos está dado por las pautas o *consumos culturales*. A la mayoría de ellos le gustan “*los programas culturales, y si querés, algún noticiero o algún programa de opinión política o social, y algún programa deportivo en todo caso.*” En este sentido muchos de ellos dicen ver *TN* (“Todo Noticias”), escuchar Radio Mitre y leer “*La Nación*”, “*Ámbito financiero*” o “*Clarín*”. Otros, en cambio prefieren leer “*Desde libros que tengan que ver con lo mío, hasta libros de psicología, literatura, novelas*” o ver “*Películas, cine*”; todo ellos, siempre, “*Siempre con una mirada de... Pastor*”. Un cuarto elemento de estos esquemas generativos a partir de los cuales los especialistas religiosos perciben el mundo y actúan en él, está dado por las *representaciones e sociales en torno a la mujer, su cuerpo y su lugar en el mundo*. En tanto la actividad imaginante individual se inserta en un fenómeno colectivo, las modalidades de imaginar, de reproducir y renovar el imaginario por parte de los especialistas religiosos en carácter de “grupo social” no representan, valga la redundancia, un conjunto de representaciones abstractas y aisladas, sino un cúmulo de saberes pre-teóricos, un acervo de conocimiento de “receta”, de “primera mano” histórica y socialmente construidos. Las representaciones sociales sintetizan dichas explicaciones y, en consecuencia, hacen referencia a un tipo específico de conocimiento que juega un papel crucial sobre cómo se organiza y articula el conocimiento del sentido común con el discurso religioso y, en especial, el médico-religioso. En este sentido, el pastor-psiquiatra dice: “*Creemos en los principios de la sexualidad. Lo más valioso que la mujer tiene es su cuerpo, y ¿entregar la sexualidad a la calentura? Enseñamos que eso no debe ser así, que debe ser en un marco de amor, de... La chica tiene que estar con el hombre que promete algo al futuro y no...*[no concluye la frase]. Como señala Moscovici, las consecuencias ulteriores de estos imaginarios sociales pueden entenderse como “una pieza efectiva y eficaz del dispositivo de control de la vida colectiva, y en especial, del ejercicio del poder”. El control sobre la sexualidad de la mujer, y a través de él el ejercicio del poder sobre la mujer constituyen sistemas cognitivos en los que es posible reconocer la presencia de estereotipos, opiniones, creencias, valores y normas que suelen tener una orientación actitudinal positiva o negativa, configurándose, paralelamente y en simultáneo, en sistemas de códigos que son enseñados y transmitidos intergeneracionalmente. Para citar un ejemplo, este pastor-psiquiatra es el mismo que lidera el encuentro *Hombre como Dios manda*, un encuentro mensual donde “*se juntan los hombres y hablan de temas: hábitos, práctica, vida cristiana (el tema de hábitos es muy importante), lo que es la comunicación con la esposa, los jóvenes, hábitos sanos, cómo*

estudiar la Biblia como hombres; toda una temática de hombres.”. Esta “policía del sexo”, donde poco se innova en las relaciones de género, forma parte de una estrategia integral donde entran en juego otros actores medicales-religiosos: *“Yo trabajo con el doctor Stamboulian en infectología. Él también es cristiano evangélico. Cristiano [se corrige]. Es un renombrado infectólogo y un médico maravilloso que tiene Argentina. Y yo desde el año 86/87 lo acompaño a él trabajando con HIV. Y enseñamos que hay que planificar el hogar, que hay que utilizar métodos anticonceptivos. En ese sentido, el evangélico es más amplio, porque entendemos que la Biblia enseña todo eso, y la libertad al ser humano.”* Como diría Foucault, es necesario, una vez más, oponer a la hipótesis represiva del sexo una “positiva”, que dé cuenta de los nuevos “registros” en los que se habla sobre él.⁷

Un quinto y último elemento constitutivo de la identidad social de los pastores evangélicos está dado por la posibilidad de que exista un *conflicto* en torno a sus creencias, prácticas y valores. Los problemas suelen gravitar en torno a las disputas por el liderazgo de la comunidad, aunque también como consecuencia de las características intrínsecas de cada comunidad que los hacen debatir internamente entre la valoración del “yo” y las demandas institucionales. Respecto del primero de los casos se puede citar el testimonio de Miguel que afirma: *“En el año 2000, y por una diferencia en el equipo donde yo me formé, donde había un equipo pastoral, yo tenía, surgieron algunos inconvenientes en el liderazgo y yo, al no cobrar un sueldo, porque tenía mi profesión, yo entendí que tenía que dar un paso al costado, que Dios me llamaba ya después de muchos años de estar en la Iglesia donde me formé, poder estar en otro ámbito.”*; en este caso, como se verá más adelante, el hecho de poseer o no una ocupación secundaria otorga un mayor margen de decisión. Respecto del segundo, puede citarse el testimonio de Luis que antepone su bienestar personal a las demandas institucionales: *“El estrés y la problemática de la comunidad hace que en algunos lados llegás a un punto que no podés continuar, porque sos un ser humano, viste. En otros lados podés continuar porque no está la misma problemática, ¿entendés?”*. Sin embargo, en todos los casos se trata de salvaguardar el sistema religioso; en este sentido, cuando se le preguntó a un entrevistado qué pensaba respecto de los que abandonaban un pastorado respondió: *“Nosotros creemos que cada persona es libre, que no tenemos que obligar a nadie a militar en la vida cristiana o a pronunciarla (...). De todas maneras, yo alentaría a que si el caso de*

⁷ Esto sirve para señalar que las fronteras que delimitan el campo religioso -en general- y el campo evangélico -en particular- de otros campos de saber que otrora se presentaban como autónomos (tales como “la” medicina o “la” política, por ejemplo), adquieren hoy un carácter “poroso”.

la deserción fue por errores de las propias instituciones, aprendamos que a quien seguimos es a Cristo, no a los religiosos que fracasamos.”.

5. Análisis de *connubium* y de la movilidad social

Es harto sabido que la conformación de parejas opera como un mecanismo de cierre social entre las clases, al estar la selección de parejas condicionada por los ámbitos de frecuentación social, los prejuicios y la distancia social en el trato. Por lo tanto, otro elemento que permite identificar las distintas posiciones de clase está dado por el *connubium* o matrimonio (Dalle, 2011). En este sentido, esta sección intenta describir y analizar de cerca las ocupaciones de cada uno de los integrantes del matrimonio y las situaciones donde se conocieron. El criterio que se adoptó en este apartado para determinar la clase social de cada matrimonio consistió en “restar” la ocupación de mayor jerarquía y el máximo nivel educativo de cada integrante. Ese resultado, medido en términos de “distancia social”, es el que se tuvo como referencia para identificar la situación de clase “objetiva” de cada integrante de la pareja.

Cuadro II. Situación en la que se conocieron cada uno de los matrimonios

Matrimonio de:	Situación en la se conocieron
Miguel	<i>“En la Iglesia armenia de Flores, cuando todavía no era pastor”</i>
Carlos	<i>“En el marco de la Iglesia”</i>
Jorge	<i>“En la Iglesia, trabajando con los niños del barrio”</i>
Tomás	<i>“Estudiando ingeniería en la universidad”</i>
Luis	<i>“En un encuentro de la Juventud de Hermanos Evangélicos Armenios de Sudamérica”</i>

Fuente: *elaboración propia*

En cuanto a la “distancia social” en términos ocupacionales y profesionales de los integrantes de cada una de las parejas es mínima todos ocupan posiciones de tipo “técnicas” o “profesionales”⁸; y lo mismo puede decirse en función de los niveles educativos: todos alcanzaron un nivel terciario o universitario. Asimismo, tampoco es significativa la variación

⁸ Ver Cuadro I

de las pautas de sociabilidad donde cada una se conoció, dado que todas están atravesadas por una matriz religiosa.

Cuadro III. Tabla de movilidad social. Clase del hogar del hogar a los 16 según clase social actual del hogar.⁹

		Clase social del hogar actual	
Clase social del hogar a los 16 años	Clase media de menor estatus (“Pastor” / Profesional religioso de nivel medio)	Clase media de mayor estatus	Miguel: “Pastor” / Profesional religioso de una Iglesia mediana Esposa: Agente comercial (terciario completo)
	Clase media de menor estatus (“Pastor” / Profesional religioso de nivel medio)	Clase media de menor estatus	Carlos: “Pastor” / Profesional religioso de una Iglesia pequeña Profesora de enseñanza secundaria (terciario completo)
	Clase media de menor estatus (“Pastor” / Profesional religioso de nivel medio)	Clase media de menor estatus	Jorge: “Pastor” / Profesional religioso de una Iglesia pequeña Esposa: Profesora de enseñanza secundaria (terciario completo)
	Clase alta (Criador de ganado, más de 40 empleados a su	Clase media de mayor estatus	Tomás: “Pastor” / Profesional religioso de una Iglesia mediana

⁹ Las ocupaciones que figuran entre paréntesis “()” están clasificadas según el CIOU-08

	cargo)		Esposa: Profesora de enseñanza universitaria (universitario completo)
	Clase trabajadora (Trabajador de explotación de la agricultura, asalariado de un establecimiento mediano.)	Clase media de menor estatus	Luis: Profesional religioso (Iglesia pequeña) Esposa: Empleada administrativa (secundario completo)

Fuente: elaboración propia

VII. Comentarios finales

El análisis de las clases sociales a partir del análisis simultáneo de los estilos de vida compartidos y las distintas posiciones ocupadas por los especialistas en la estructura socio-ocupacional -en general- y en el campo evangélico -en particular-, permitió superar el dilema entre *objetivismo* y *subjetivismo*. En este sentido, la combinación de metodologías y técnicas resultó propicia para este tipo de estudios. No obstante, sería pertinente ampliar el número de casos hasta alcanzar una verdadera “saturación teórica”. Sin embargo, se puede concluir apuntando una serie de cuestiones:

En primer lugar, puede señalarse que los destinos socio-ocupacionales de los pastores guarda una relación directa con las clases sociales de origen a las que pertenecen, siendo aquellos que provienen de las fracciones de las clases medias de mayor estatus los que terminan pastoreando iglesias de mayor tamaño que los que provienen de la clase trabajadora o de las fracciones de menor estatus que las clases medias¹⁰. Los dos casos paradigmáticos son Miguel y Tomás que además de pastorear iglesias de mayor tamaño, se desempeñan simultáneamente como médico psiquiatra y docente del SITB y Director del programa de teología de la Alianza Mundial Bautista y docente del SITB, respectivamente. En segundo lugar, las mejores retribuciones económicas de estos pastores aparecen acompañadas por mejores posicionamiento en el espacio evangélico en general al estar asociados con retribuciones simbólicas diferenciales: nuevamente, aquellos dos casos aparecen

¹⁰ Ver Cuadro IV

señalados por sus pares como “referentes” o “modelos a seguir”. En tercer lugar, puede señalarse que en los casos en que existe cierta “herencia ocupacional”, (es decir, padre e hijos pastores) se observa una tendencia a la *profesionalización* en la formación de los especialistas religiosos. En suma, puede decirse que las distintas “situaciones de clase” dadas por las ocupaciones actuales de los pastores, habrían dado lugar a la formación de una verdadera “clase social” al verse acompañadas por el desarrollo de una identidad social y pautas de socialización propias y distintivas de otros grupos sociales de las clases medias: la formación de parejas en ámbitos comunes socialización, el carácter *teocéntrico* de sus vidas cotidianas como así también la persistencia de cierta *etnicidad* y serían alguno de estos elementos que posibilitaron que devengan en una “clase social de pastores evangélicos”, por llamarla de algún modo. Este proceso, sin embargo, no habría impedido que al interior de la población se dieran procesos de estratificación asociados a las distintas posiciones ocupadas por cada uno en el campo evangélico, posiciones que se ven atravesadas por retribuciones materiales y simbólicas distintivas. En otras palabras: si el proceso de formación de las “clases sociales” es un proceso histórico y sus condiciones de posibilidad radican en la posibilidad de un grupo social de transmitir intergeneracionalmente ciertas “estructuras estructurantes” del mundo y del modo de actuar en él, puede afirmarse que la transmisión de cierta pautas de sociabilidad basadas en la *fraternidad pastoral*, la *austeridad*, la *simplesa*, la *autonomía* y la *igualdad*, como así también la persistencia de ciertos elementos étnicos en el modo de experimentar su religiosidad, habría dado lugar no a “situaciones de clase” compartidas por cada uno de los pastores de la generación analizada, sino a una verdadera “clase social”. *Ser pastor*, por lo tanto, no es una mera ocupación o un trabajo: es una identidad que viene dada por compartir prácticas y ámbitos de socialización propios y distintivos de otras clases sociales.

En relación a las pautas de movilidad intergeneracional se puede afirmar que, si bien no es posible comparar con exactitud la estructura ocupacional “de padres y de hijos”, el CIOU-08 se presenta como un buen parámetro para “medir” este fenómeno. En este sentido, los “Profesionales religiosos de nivel medio” que se encuentran comprendidos dentro del gran estrato socio-ocupacional de los “Profesionales de nivel medio” (junto con aquellos de los “servicios jurídicos, sociales y asistenciales”, -entre otros-) es la situación de clase objetiva de una gran porción de los padres de los entrevistados. En cambio, los “Especialistas en ciencias sociales y teología” que en el CIUO-08 se ubican en el estrato superior de los “Profesionales científicos e intelectuales”, junto a los “sociólogos”, “antropólogos”, “psicólogos”,

“trabajadores sociales” y “economistas”, entre otros, corresponden a todos los entrevistados. En suma, al analizar conjuntamente las ocupaciones y los máximos niveles de estudios alcanzados por cada pareja -es decir, la sumatoria de sus capitales económicos y las posiciones ocupadas en la estructura socio-ocupacional-, puede afirmarse que la mayoría pertenece “objetivamente” a la clase media de menor estatus; las excepciones, nuevamente, están dadas por las parejas de Tomás y Miguel quienes pertenecen a la clase media de mayor estatus¹¹.

En suma, los resultados arrojados llevan a considerar que a los *mecanismos de homogeneización* se le oponen los *procesos de estratificación* al interior de la población de pastores evangélicos. El análisis intrageneracional de las trayectorias demostró que la distribución del peso y el volumen del capital total heredado devienen en desigualdades que condicionan fuertemente los destinos de cada uno. En este sentido, se señaló cómo aquellos entrevistados cuyos padres provenían de la clase media de mayor estatus son los mismos que alcanzan puestos directivos, otros títulos universitarios y pastorean iglesias de mayor tamaño. Estas conclusiones estarían reforzando la hipótesis elaborada por Bourdieu y De Saint-Martin (*op.cit.*) al analizar el episcopado francés en el campo de poder: la clase social de origen opera como una variable independiente de fuerte incidencia en la configuración de trayectorias “ocupacionales”.

Bibliografía:

Bourdieu, Pierre y de Saint Martin, Monique (2009) “La sagrada familia. El episcopado francés en el campo del poder”, en Pierre Bourdieu, *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires, Biblos.

Campbell, D.T. y Fiske, D.W. (1959) “Convergent and discriminant validation by the multitrait-multimethod matrix”, en *Psychological Bulletin*, 56: 81-105.

Carbonelli, M. y Mosqueira, M. (2012) *Evangélicos y política: tensiones en torno a la libertad e igualdad religiosa en Argentina*, en *Revista Científica Guillermo de Ockham*. Vol. 10, No. 1. Enero - junio de 2012 - ISSN: 1794-192X - pp. 41-54

Dalle, Pablo (2011) “La movilidad social intergeneracional desde la clase trabajadora. Un análisis macro y micro social de los canales de ascenso, reproducción y descenso en la estructura de clases”, Tesis de Doctorado, Doctorado en Ciencias Sociales, Facultad de

¹¹ Ver Cuadros III y IV

Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Inédito. Consultado en Biblioteca Norberto Rodríguez Bustamante

Denzin, N. (1970) *Sociological Methods: a Source Book*. Chicago: Aldine Publishing Company.

Foucault, M. (2001). Historia de la sexualidad, Vol. I. *Siglo XXI, México*.

Geertz, Clifford (1997) *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

Jodelet, D. (1981). *La representación social: fenómenos, concepto y teoría*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Mallimaci, Fortunato (2013) *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 2013.

Mallimaci, Fortunato (2015) *El mito de la Argentina laica*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Capital intelectual, 2015.

Martínez, Ana Teresa (2011) “Secularización y laicidad: entre las palabras, los contextos y las políticas”, *Sociedad y Religión* 36, vol. XXI.

Ortiz, Renato (2005) *Mundialización: saberes y creencias*, Barcelona: Gedisa (Capítulo 4: Religión y globalización).

Semán, Pablo (2006) “Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea”, en *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*, Buenos Aires, Gorla.

Troeltsch, Ernst (1956) *The social teaching of the Christian Churches*, New York: The MacMillan Company, London: George Allen and Unwin Ltd. 4th Impression, 1956. (Traducción de Laura Pizzi para FLACSO, Programa Buenos Aires).

Webb, Eugene; J. Donald; T. Campbell, R. Schwartz, y Lee Sechrest (1966) *Unobtrusive Measures. Nonreactive Research in the Social Sciences*, Chicago: Rand McNally.

Weber, Max (1964) “Los caminos de la redención y su influencia en el modo de vida” en *Economía y Sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica.