

---

## COMENSALÍA Y RELIGIOSIDAD. LOS MARCOS CULTURALES DEL CUIDADO COMUNITARIO EN INMIGRANTES DE UN BARRIO POPULAR DE ARGENTINA

*Nicolas Aliano*

nicolasaliano@hotmail.com

Centro de Estudios en Nutrición y Desarrollo Infantil

Comisión de Investigaciones Científicas - Universidad Nacional de La Plata

(CEREN / CIC - UNLP)

---

### Resumen:

El artículo analiza los marcos de sentido que orientan el accionar de mujeres que sostienen dos espacios públicos de comensalía (un restaurante barrial y un comedor popular) en un barrio de inmigrantes peruanos de Argentina y se muestra cómo estos son nutridos por su adscripción religiosa. Por un lado, se exhibe cómo desde estos marcos se construyen sus “vocaciones” y sus prácticas de cuidado –como realización individual, conexión con lo divino y moralización de otros-. Por otro lado, se evidencia cómo las claves otorgadas por la religiosidad –en torno al sacrificio y sufrimiento- les permiten dar sentido a su experiencia biográfica y migratoria. En términos generales, el trabajo aborda una dimensión específica de la experiencia popular: los vínculos entre creencias religiosas y prácticas de alimentación comunitarias.

**Palabras clave:** espacios de comensalía popular, religiosidad, mujeres inmigrantes, cuidados comunitarios.

### Summary:

The article analyzes the frameworks that organize the actions of women from a neighborhood of Peruvian immigrants of Argentina which support two public commensality spaces (a restaurant and a popular dining room) and shows that these

frameworks are elaborated by their religious affiliation. On the one hand, it shows how these women build their “vocations” and their practices of community care -as a way of individual fulfillment, connection with divine grace and moralization of others-. On the other hand, it is evident how the keys given by religiosity - around sacrifice and suffering - allow them to give meaning to their biographical and migratory experience. The exploration aims to capture a specific dimension of popular experience: the links between religious beliefs and community feeding practices.

**Key words:** popular commensality spaces, religiosity, immigrant women, community care.

### Introducción

Los espacios de comensalidad popular han constituido un objeto de indagación recurrente y privilegiado en los estudios etnográficos de los sectores populares en Argentina (Colabella, 2012). Esta exploración ha estado fundamentalmente centrada en los comedores o merenderos, generalmente gestionados por mujeres que son, al mismo tiempo, referentes barriales. Dicha indagación, a su vez, ha pendulado entre dos preocupaciones generales. Por un lado, ha girado en torno a un interés por la significación política de estas prácticas -

asociadas a diversas formas de clientelismo político o de distribución de poder y/o recursos en el seno de organizaciones sociales (Auyero 2001; Ferraudi Curto 2006; Quirós 2006; Colabella 2012). Por otro lado, se ha focalizado en torno a la dimensión social de estos espacios, en tanto estrategias de supervivencia y/o cuidado comunitario de las clases populares en contextos de pobreza (Clemente 2010; Ierullo 2013; Santarsiero 2013; Castro y Maciel 2015). Aunque con énfasis diferenciales, todas estas perspectivas coinciden, por otra parte, en señalar el carácter significativo de las prácticas de alimentación, que trasciende la dimensión del hecho biológico de incorporar nutrientes y abarca diversas facetas de la “formación moral” de las clases populares. Sin embargo, más allá de este reconocimiento, el examen de las pautas culturales y los marcos de significación que organizan las acciones de aquellas personas que están a cargo de estos *-pero también de otros-* espacios de comensalía popular, no ha sido abordado con igual fuerza.<sup>6</sup>

En este artículo se propone avanzar en ese sentido. Parafraseando la conocida expresión de Marx sobre los educadores, se propone avanzar sobre la pregunta: ¿quién “forma” a los “formadores comunitarios” que intervienen en estos espacios? Y ligado a ello: ¿desde qué marcos de sentido desarrollan sus prácticas de alimentación destinadas a diversos miembros de la comunidad local? Es en esta clave que se plantea indagar en la estructura de significado (Menéndez 1997) que organiza el accionar de dos mujeres de un barrio de inmigrantes peruanos de la periferia urbana de la ciudad de La Plata (Argentina),

que sostienen respectivos espacios públicos de comensalía: un comedor popular y un restaurante barrial -un tipo de espacio, este último, escasamente analizado por los estudios sobre sectores populares-. En el artículo se muestra que estos marcos de significado son elaborados y nutridos, fundamentalmente, por la adscripción religiosa de ambas mujeres. Se trata de personas que, presentando diversas formas de adhesión a las denominaciones religiosas a las que adscriben (ambas dentro de las corrientes evangélicas pentecostales o neopentecostales<sup>7</sup>), han encontrado en ellas marcos desde donde elaboran sus “vocaciones” y sus prácticas de cuidado, tanto personal como comunitario.

A partir de estos casos, la exploración se orienta a captar y abordar algunos aspectos de una dimensión específica de la experiencia popular: los vínculos entre creencias religiosas y prácticas de alimentación. En este sentido, esta indagación se inscribe en una perspectiva más amplia abonada por diversos desarrollos que, desde la antropología, han advertido sobre la importancia de las creencias religiosas en tanto dimensión simbólica privilegiada para comprender prácticas como la alimentación o los cuidados de salud en el mundo popular (Menéndez 1997; Ramírez Hita 2006; Archetti 2011; López García, Juárez y Medina 2016). Al mismo tiempo, contribuye a una serie de indagaciones que han abordado las relaciones entre cuidados comunitarios y migración desde el estudio de trayectorias de mujeres migrantes en contextos urbanos recientes (Magliano y Mallimaci 2018; Rosas 2018; Magliano *et al* 2018). El trabajo aspira a

<sup>6</sup> Una excepción parcial a este cuadro lo constituye el trabajo de Margulis (2007).

<sup>7</sup> Para un análisis de estas denominaciones ver: Algranti (2010). Acerca de la conformación

histórica del campo evangélico en Argentina, ver: Wynczyk y Semán (1994).

contribuir a esta literatura a partir de una indagación situada y a un nivel etnográfico. Al mismo tiempo, a la luz de este análisis, pretende dar cuenta de un proceso específico y más amplio que ocurre en el barrio: una dinámica compleja de tensiones y desajustes entre una configuración étnico-cultural “de base” compartida por los pobladores, y la emergencia de una serie de nuevas interpelaciones culturales que friccionan con ella. El caso permite por ello, en un plano de mayor abstracción analítica, describir un proceso posible de desajuste y reconfiguración entre “cultura” e “interacciones sociales” como dos planos dinámicos.

En vistas de estos objetivos, en la primera sección se realiza una descripción del barrio donde se sitúan los espacios y las trayectorias abordadas. En la siguiente sección se analizan sucesivamente la historia de Graciela y su comedor barrial y la de Norma y su restaurante. En la última sección, tras los casos se abstraen dos “modelos” posibles de articulación entre creencias religiosas, moral individual, y accionar local. En las reflexiones finales se sistematizan los principales hallazgos registrados en torno a las relaciones entre creencias religiosas, alimentación y dinámica barrial. El trabajo de campo que sustenta este artículo, de tipo cualitativo, se basó en la realización de observación participante en diversos contextos y eventos del barrio, así como de entrevistas abiertas y en profundidad. El mismo, se desarrolló entre los años 2018 y 2019.

---

<sup>8</sup> En el informe del censo realizado en el barrio (Ortale, Eguía y Rausky 2018) se destaca que en los 191 hogares censados se registraron un total de 666 personas; de ellas, una importante proporción es inmigrante: 6 de cada 10 personas provienen del

### **Inmigración, comensalía y diversidad religiosa en el barrio.**

El barrio donde habitan estas mujeres fue poblado a mediados de la década de los noventa, cuando un grupo de familias inició la toma de los terrenos (Ortale, Eguía y Rausky 2018). Actualmente el mismo está compuesto por casi doscientos hogares y tiene una importante proporción de inmigrantes extranjeros, provenientes en su mayoría de Perú. Está ubicado en la periferia urbana de La Plata, en la intersección entre esta ciudad y las localidades de Berisso y Ensenada (perteneciendo administrativamente a esta última).<sup>8</sup> Al analizar las trayectorias residenciales de algunos de sus pobladores más antiguos (Autor 2020), se advierte un patrón clásico de poblamiento e interacción en red, identificado en diversos estudios migratorios (Massey *et al* 2000). Se trata de la existencia de una activa red de solidaridades locales, que ha conectado a sus primeros residentes con familiares, vecinos y amigos de la sociedad de origen, brindando asistencia, conocimientos y recursos para la posterior instalación de estas personas. Estas redes de colaboración *persisten* una vez consolidado el barrio, aunque se sobreponen con una serie de nuevas tensiones y divisiones morales, entre “los de adelante” y “los del fondo”, que fueron los últimos en asentarse (también ello de acuerdo a un patrón recurrente, registrado en estudios urbanos clásicos y recientes -Elías 1998; Prevot-Schapira 2001; Segura 2015-).

Asimismo, estas redes coexisten con una serie de proyectos personales motorizados por aspiraciones individualizantes, ligadas a la incidencia de diversas organizaciones

extranjero. A su vez, la inmigración proveniente de Perú es la más importante, ya que concentra el 93,6% de los casos. Asimismo, se señala que los inmigrantes llegaron mayormente a partir de la década del '90.

orientadas por la premisa del “empoderamiento” de la sociedad civil - ONGs, movimientos sociales, partidos políticos- (Aliano 2019), así como de interpelaciones culturales tendientes a la horizontalización de las relaciones de género domésticas (Aliano 2020). En suma, la situación del barrio podría resumirse en un complejo equilibrio entre estas tendencias individualizantes y dinámicas colectivas asociadas a la (re)creación de espacios de cuidado comunitario colectivo y zonas de “micro” holismo (Bastos Amigo 2007) en torno a vínculos próximos de cooperación. Los merenderos y comedores son algunos de estos espacios; otros son las “polladas”: una práctica de comensalía en la que, eventualmente, se activan las redes de solidaridad próximas en ayuda de un vecino o familiar (al respecto ver: Ortale y Santos 2019).

Los clivajes referidos, sin embargo, no son los únicos. En el barrio se identifica la creciente presencia de diversas creencias religiosas y pertenencias confesionales cristianas, destacándose la penetración de corrientes evangélicas pentecostales y neopentecostales. La emergencia de esta diversidad en los últimos años, ha comenzado a proyectarse sobre el propio imaginario colectivo del barrio, y ha mellado una pretendida imagen de unidad cultural en torno a la cultura de origen. En una charla informal con uno de los pobladores, en el festejo del día del niño que organizó Graciela en su comedor comunitario, se puso en escena, de modo elocuente, esta situación. La conversación, en la que se encontraban Graciela, Raquel y Román, era una nostálgica remembranza de una serie de costumbres peruanas, asociadas fundamentalmente a productos y prácticas alimenticias de Perú y, ligadas a ellas, al modo de festejar la Navidad

y el Año Nuevo allí. El relato era un momento de evocación compartido entre ellos (que reforzaba, en la añoranza de un fragmento de ese mundo perdido, sentimientos de una identidad cultural compartida). Pero a la vez, estaba dirigido a los “argentinos nativos” presentes: Eduardo, el referente de la Unidad Básica próxima al barrio y yo.

En ese contexto, en una ramificación de la conversación, Román se me acerca y me cuenta que en Perú existe una tradición según la cual, en los días previos a Navidad, se suelen cantar villancicos en la calle, reuniendo a las personas del barrio. Me explica además que, en busca de recrear esa práctica estuvo recopilando las grabaciones de aquellos villancicos, y con gran esfuerzo los pudo compilar en un CD. A Román esas canciones le hacen evocar momentos de alegría, que lo retrotraen a su niñez y a las fiestas en Perú. En ese diálogo también me confiesa que le gustaría poder reproducirlas en el barrio, y se lamenta por no tener un equipo de audio acorde a eso. Sin embargo, el lamento de Román no es solo por no contar con las capacidades técnicas para hacerlo, sino por otra incapacidad, ligada a la sensación de que todo aquello pertenece a un mundo irremediamente perdido: me dice que las personas del barrio *ya no están interesadas* en aquella costumbre, por todas las nuevas creencias religiosas presentes en el barrio. Incluso –imagina- si lo llegara a lograr, si consiguiera “musicalizar” las fiestas, eso podría causar discordia entre los vecinos. El comentario de Román pone de relieve las sutiles conexiones entre adscripciones religiosas y relaciones locales. Evocado en un festejo por el día del niño en el principal comedor comunitario del barrio (y en el momento en que se escribe esto, el *único* que se logra mantener regularmente abierto), el comentario es también sugestivo y

sintomático de toda una configuración más amplia. Pone en escena esa tensión local, en la que coexisten tendencias individualizantes (asociadas a la presencia simultánea de una diversidad de interpelaciones religiosas y “proyectos de vida” individual) y dinámicas colectivas.

En igual sentido que Román, otra vecina, Beatriz, tiempo antes me había contado otra historia: la del festejo del día de la primavera que, el año anterior, había realizado su suegra en otra parte (“el fondo”) del barrio. Mónica, su suegra, tenía por ese entonces otro comedor y rivalizaba con Graciela; con ayuda de la Iglesia Universal, que proveyó juguetes, cotillón y comida, llevó a cabo ese festejo. Mientras Beatriz me cuenta eso, dos jóvenes mormones que suelen recorrer el barrio, pasan caminando y nos saludan. Una vez que se van Beatriz me explica, a propósito de ese encuentro, que los mormones fueron a hablar con ellos unas semanas atrás. Ella me explica que es respetuosa con las creencias, pero que ese día se lo dejó en claro: “Yo soy de una sola Iglesia, yo voy a la Iglesia Universal”. Sin embargo, el marido los escuchó y habló con ellos, y por eso vuelven al barrio. “Cada uno - me dice Beatriz para cerrar el tema- es libre de elegir las creencias de acuerdo a su fe, y la decisión forma parte de una elección individual y personal”.

En suma, las dos escenas ponen en acto una misma tensión que atraviesa todo el barrio: un complejo equilibrio entre tendencias individualizantes ligadas a la pluralización de cultos y la emergencia de estilos de vida orientados por expectativas de realización personal y elección individual, y dinámicas colectivas, asociadas al sostenimiento de las referidas zonas de “micro” holismo circunscriptas (como puede advertirse en torno al comedor de Graciela y sus vínculos

próximos, o Mónica y los suyos, por ejemplo). Todo ello, con un telón cultural de fondo que, como recrea Román, se está “desintegrando”. En este cuadro es que se propone volver sobre dos espacios de comensalía pública que se encuentran tensionados por estas tendencias, a la vez que constituyen lugares centrales para su elaboración: el comedor de Graciela y el restaurante de Norma. Ambos son proyectos personales de dos de las primeras pobladoras del barrio, y a la vez dos espacios vinculados a prácticas de alimentación que –como veremos- son también de “moralización” comunitaria. Graciela es fiel de larga data de la Iglesia Bautista y, si bien ha dejado hace un tiempo de asistir a la Iglesia porque “su pastora” se mudó a otro barrio, se considera una persona creyente y cotidianamente guiada por Dios. Su caso presenta rasgos de una “adhesión débil” (Algranti y Bordes 2020) a los marcos institucionales e ideológicos de este espacio y sin embargo su presencia no deja de ser significativa en sus prácticas cotidianas. Norma tuvo un acercamiento más reciente a la religión -en su caso la Iglesia Universal del Reino de Dios- y su testimonio asume la forma de un “relato de conversión” clásico, en el que hay una fractura biográfica clara entre su vida previa y su presente (Berger y Luckmann 1986), conforme la cual su pasado es reconfigurado desde los marcos simbólicos adquiridos tras su incorporación a la Iglesia. Sus casos manifiestan una significatividad analítica pero también social. Son analíticamente pertinentes, porque permiten dar cuenta de “dos modelos” posibles de elaborar, desde las creencias religiosas, una relación entre moral, alimentación y comunidad. Asimismo, exhiben una representatividad social porque ambos “casos” constituyen espacios públicos de referencia y relevancia reconocida en el propio barrio. En otras palabras: son

significativos para los propios moradores del barrio. ¿Cómo se han constituido estos espacios de comensalía popular y qué tipo de espacios son? ¿Qué significa el “dar de comer” para las personas que sustentan estos espacios? ¿Qué esquemas de visión y percepción orientan el accionar de estas mujeres? En lo sucesivo buscaremos dar respuesta a estas preguntas, presentando las trayectorias de ambos lugares y los marcos desde los cuales se han concebido y sustentado. Ello nos conducirá a advertir, en términos más amplios, que las prácticas de cuidado y nutrición, no se llevan a cabo desde un “vacío cultural” sino desde “estructuras de significado” (Menéndez 1997) específicas. Iluminar esas estructuras permite, en este caso, pone en escena los estrechos vínculos entre creencias religiosas y espacios de comensalía en un barrio popular de la periferia.

**“Pasarás por el fuego para purificarte”.  
Graciela y el comedor**

Graciela llegó a Argentina a comienzos de la década del noventa. Luego de algunos años de derivas por pensiones, trabajos con “cama adentro” y residencias transitorias, en 1997 se mudó al barrio, cuando el mismo apenas comenzaba a formarse, y tuvo un rol activo en dicho proceso. Construyó una casilla con ayuda de los vecinos que fueron ocupando el barrio, y poco a poco fue edificando la que es su actual casa, con materiales de mejor calidad.

Graciela elabora el relato de la trayectoria previa a su asentamiento definitivo y consolidado en el barrio, desde categorías de su religiosidad, como un *martirio*. Se trataba de *pruebas* que le ponía dios para su superación personal. En su relato, enfatiza que “todo lo que tenía”, era un pequeño bolso con escasas pertenencias, que hacía y

deshacía en cada mudanza. Su énfasis apunta, no tanto a destacar su penuria económica, como a subrayar una sensación de desvalimiento, una falta de amarras existenciales. Desde estas coordenadas hay que interpretar su relato de la decisión de mudarse al por aun embrionario barrio actual. “Esto era un bosque”, relata Graciela, “juntamos basura, cortamos plantas, quemamos cosas y antes de pagar otro mes en la pensión, nos mudamos”. “Ese día – evoca- llovió torrencial y en la casilla se llovía todo.”, “Víctor decía: ‘ves, para que hemos venido hasta acá’, ‘No importa, decía yo, de esto va a surgir algo. Esto va a ser otra cosa’”.

En su testimonio, la experiencia crítica de la migración y las vicisitudes derivadas de ello, es elaborada como parte de un peregrinar más amplio. En este sentido, como han observado Mansilla *et al* (2018) para Chile, el pentecostalismo, con su noción del “peregrinar como principio de vida”, ofrece una solución simbólica a las crisis suscitadas por la experiencia de la inmigración, permitiendo su tramitación. Desde esta clave es que Graciela concibe la vida –su propia vida- como una serie de pruebas a atravesar. Una vez establecida en el barrio y con ayuda de otras vecinas, Graciela comenzó a organizar el comedor. Ella tiene un relato de “los inicios del comedor”, que relata orgullosa: “Un día estaba sentada en la puerta de la casilla y veo muchos niñitos en la calle, sentados, llorando: ‘no está mi mamá’, la mamá trabajando. Y yo me puse a pensar, ‘estaría bueno hacer algo para que los niños coman’, entonces me junté con cuatro vecinas y les dije: ‘¿qué les parece si hacemos algo para los niños de los papás que van a trabajar?’ Podemos cocinar algo, darles una sopa.”

El énfasis en el relato esta puesto no tanto en la resolución de una situación de necesidad

vinculada con el hambre de los niños del barrio, sino en factores morales: “*formar a los niños*”, brindarles una contención ante la ausencia de los padres. El merendero es pensado como un modelo e instancia de cuidado y formación comunitaria. Se trata de algo observable no solo en este relato, sino en el registro de los modos en que en dicho ámbito se inculcan gestos de cortesía, agradecimiento y comportamiento cuando los niños acuden a comer (saludar a los adultos presentes, hacer correcto uso de los utensilios, mantener una adecuada postura corporal, etc.).

Asimismo, Graciela articula su biografía individual con su “rol social” en el comedor desde los marcos otorgados por sus creencias religiosas:

*A mí el Señor me ayuda mucho. Mucho. Todos venimos a este mundo con una misión. Y bueno, yo creo que esta es mi misión. Es lo que me gusta, es lo que hago, es mi misión. Dios me lo ha dado, y me lo ha puesto en bandeja, porque si no fuera así, no se me darían las cosas, se me van abriendo las cosas. Sin salir, vienen, me buscan a mí, una, otra... siempre en algún momento he tenido la mano de Dios. A mí me parece que primero hay que pasar las cosas, las pruebas. Bien dice la palabra de Dios, yo he leído mucho la Biblia: “pasarás por el fuego para purificarte”.*

Graciela inviste su práctica de un sentido no solo moral sino religioso: la misma reverbera con su religiosidad, como parte de la afirmación de una misión personal. En su relato se advierte lo que, para casos semejantes, Auyero (2001) ha denominado como “compatibilidad sagrada” entre la

persona y su trabajo, debido a la existencia de una misión o *vocación* hacia la ayuda social. El autor realiza una interpretación de ello en clave bourdieuana, subrayando el papel de esta retórica en su función de legitimación/naturalización del rol político que asumen estas mujeres, velando las relaciones de poder que (re)producen. Bourdieu y Passeron -señala Auyero-, afirman que la escuela “tiene éxito, con la ideología de los ‘dones’ naturales y los ‘gustos’ innatos, en legitimar la reproducción de las jerarquías sociales y de las jerarquías educativas” (Bourdieu y Passeron 1977: 208). Construyendo una analogía con la noción weberiana de teodicea (Weber 1968: 518-541), ellos denominan a este proceso de legitimación *sociodicea*, la justificación de la sociedad como es. Susana y Matilde [las “mediadoras” con las que se vincula] dicen tener estos “dones naturales” y estos “gustos innatos” que justifican su posición. (Auyero, 2001: 139).

La evaluación de Auyero deriva de una lectura desde la sospecha: las mediadoras “dicen eso pero en realidad, en un autongaño individual y colectivo, hacen otra cosa”. Esta clave de análisis es una interpretación posible, pero no la única. Si en cambio “tomamos en serio” a los actores en sus justificaciones (Bolstanki 2000), vamos a visibilizar la estructura simbólica desde la cual modelan las acciones, y podemos elaborar una explicación endógena de la práctica más atenta a sus características singularizantes. Lo que dice Graciela -desde un lenguaje y de una manera notablemente próxima al que utilizan las informantes de Auyero- lo dice desde un marco que toma de la religión (y no de la política). Su religiosidad es un recurso cognoscitivo interno a la práctica, que la orienta, permitiéndole tener una mirada moral sobre el barrio y posicionarse frente a

él, concebir un arco de cursos de acción (y no otros) posibles, elaborar una concepción encarnada de lo que es el trabajo para la vida, etc. Permite todo eso y no solo –si fuera el caso- “legitimar”, por fuera de “lo que hace”, eso que realiza.

En este sentido “denso”, entonces, es que Graciela parece estar *destinada* a su trabajo en el comedor. Se ha ganado ese lugar a fuerza de lo que visualiza como esfuerzo personal, sacrificio y perseverancia, que a su vez interpreta, retrospectivamente, como *pruebas* de una vocación revelada. El “obrar” de Graciela es una acción social y moral sobre el barrio, pero también de perfeccionamiento moral sobre ella misma. Así lo expresa con sus palabras: “Nadie es perfecto en esta vida. Yo tengo mis defectos, pero yo siempre les digo a las señoras [que ayudan en el comedor]: ustedes si ven que estoy obrando mal, díganme. Yo trato de ser abierta, yo les digo: díganme, yo no me voy a molestar, me voy a rectificar, voy a corregir.”

Graciela concibe la vida como una sucesión de pruebas a superar, para cumplir una misión personal: “pruebas que pasa uno” –repite- “la vida no es fácil. Hay que sufrir. Todos sufrimos de diferentes maneras. Todos pasamos cosas: o familiares, o económicas, o de salud, pero siempre hay algo”. Sin embargo, también Dios, afirma Graciela, “te pone las cosas” –las soluciones- delante. Para explicarme eso me cuenta una serie de episodios recientes asociados a su obrar. Por un lado, el reconocimiento como “Madre de Ensenada” por parte de la municipalidad por su accionar en el barrio. Por otro, refiere a la llegada de ayuda inesperada por parte de una ONG justo en un momento en el que debió cerrar el comedor por falta de recursos.

Este episodio es elaborado como un equilibrio entre casualidad profana y causalidad divina, confirmatoria de su obrar. La ayuda del Banco de Alimentos, explica, se debió a un error, ya

que algunos de sus representantes llegaron al barrio buscando a la referente del otro comedor local, para sustraerle la ayuda porque se la sospechaba de lucrar personalmente con los alimentos entregados. En este contexto, “por azar” se cruzaron con Graciela, que les contó de su trabajo, y ellos le ofrecieron reorientar su ayuda hacia su comedor. “La cosa es trabajar y hacer, así empecé, y así volví” –concluye- “vinieron los del Banco de Alimentos solos. Por algo pasan las cosas, siempre está la mano de Dios”.

#### **“Desperté de un inmenso sueño”: Norma y su restaurante**

Norma llegó a Argentina sola, a comienzos de la década de 1990. Luego de pasar por algunas residencias transitorias se fue a vivir al barrio, que por entonces se encontraba aun en gestación. Junto con Graciela, fue una de sus primeras pobladoras. “cuando llegué – dice Norma- esto era un sitio marginado”. Ella venía de un barrio popular y de una casa humilde de Trujillo, sin embargo, se había hecho expectativas de un cambio sustancial en sus condiciones de vida. Esos primeros tiempos fueron muy duros para ella: vivía en una casilla sin cloacas, en medio de matorrales y sin servicios básicos. En ese contexto, Norma empezó a trabajar como empleada en un restaurante peruano. Tiempo después arribó uno de sus hijos. Norma estaba disconforme con el trabajo y con las condiciones de vida en el barrio, aunque ya nunca se fue de allí. Poco a poco fue comprando materiales de construcción y, con ayuda de los vecinos, desmanteló su casilla y fue edificando su actual casa, al final de un estrecho pasillo.

El caso de Norma es elocuente del modo en el que la consolidación de su vivienda se convierte en la base de nuevos proyectos en un barrio popular. Consolidar su casa le otorgó los soportes para estabilizar su



situación de precariedad, experimentada subjetivamente como incertidumbre, desasosiego y vulnerabilidad. Pero además, se constituyó en la base de sus proyectos personales en un sentido literal: la casa se vuelve en su caso una fuente a partir de la cual generar nuevos recursos. Norma renuncia al restaurante peruano donde trabajaba y monta su propio restaurante en su casa; en un principio, con mobiliario y elementos que va recolectando de las calles de la ciudad y que le van dando sus vecinos. Con los años, logra ampliar la sala donde funciona el restaurante, mejorar la cocina, y colocarle piso de mosaicos. Actualmente “el restaurante de Norma”, junto con el comedor de Graciela, constituyen uno de los principales *espacios de comensalía pública* en el barrio.

La historia del restaurante supone estos recursos materiales como condiciones de posibilidad para el despliegue del “proyecto personal” de Norma. Sin embargo, estos no son los únicos “recursos” a los que apela Norma para sostener y constituir su emprendimiento. En paralelo con ese relato elabora otra historia de cómo llegó a tener y sostener el restaurante. Si atendemos a la “estructura significativa” que sustenta su accionar, emergen otros soportes, morales, que son claves para la consecución de su proyecto, así como de los sentidos que asume. Norma elabora un relato de su emprendimiento en el que destaca un momento de giro biográfico, que resignificó su vida:

*Antes acá venían prostitutas, maricones, chorros, de todo. Era como que venía la basura. Salían de la*

*bailanta y se venían a comer ceviche temprano, y se agarraban a los golpes. Estaba uno acá, el otro lo miraba, se agarraban a botellazos, las mujeres venían, se manoseaban, era un asco... A las 6 de la mañana estaba yo con el caldo de gallina, el ceviche. Venían a comer y bueno, me dejaban plata. Pero cada cosa había que atender...*

Ese contexto de comensalía, profundamente moralizado desde la descripción de Norma, coincide con una etapa más amplia de su vida. Esa etapa es elaborada retrospectivamente como signada por el padecimiento y el rechazo frente al rumbo que había adoptado su vida: “Fue un momento en el que yo tenía muchos problemas y quise quitarme la vida”, refiere. “Mi cuerpo no tenía fuerzas, enflaquecí mucho. Era pobre, no tenía baño. Mi hijo estaba mal, tomaba mucho y yo no sabía qué hacer con él. Además, estaba mal por la rodilla. No podía caminar. Los dedos me dolían, no podía escurrir el trapo del dolor. Las rodillas también; para subir en el tren era un sufrimiento.”

Norma describe este momento de su vida como una amalgama de padecimientos de distinto orden: físicos, psicológicos, morales. El sufrimiento de Norma se sitúa en el cuerpo, pero también en una sensación de desasosiego por el rumbo moral y económico de su vida y de su familia. Es en este cuadro que Norma se acerca a la Iglesia Universal<sup>9</sup>, por la invitación de una amiga: “yo dije: ya nada tengo que perder ya he perdido la plata, no tengo salud, estoy enferma. Y bueno,

<sup>9</sup> La Iglesia Universal del Reino de Dios, de raíz brasileña, es considerada por diversos analistas dentro de las iglesias evangélicas “neopentecostales” (Hernández 2011). Entre sus rasgos característicos, Hernández destaca su “gran

uso de los medios de comunicación (en especial la televisión), la propagación del concepto de guerra espiritual y la teología de la prosperidad” (Hernandez 2011: 139).

entonces fui. Y me gustó. Me gustó cómo hablaba el pastor.”

Resulta evidente tras el relato de Norma que el cuadro evocado como *causa* de su decisión es, en realidad, una reelaboración retrospectiva de aquel momento desde los marcos simbólicos otorgados por la participación en la iglesia. La “definición de la situación” previa -en términos de Goffman (2006)- es una resultante de los “marcos interpretativos” incorporados. Lo interesante a destacar, sin embargo, es el modo en el que estos marcos interpretativos le sirven para reorientar su vida en general y su emprendimiento en particular. En línea con la estructura de los relatos de *conversión*, Norma interpreta su biografía a partir de un evento que resignifica su trayectoria y la percepción de su propia identidad (Carozzi y Frigerio 1994); ella relata esa participación como una experiencia transformadora, un *quiebre*: “el pastor explicaba: ‘no se puede vender uno, no se le puede vender a una persona que está demasiado ebria, y venderle más licor o cigarro para que fume, sabiendo que eso lo está matando, le está haciendo un daño. Nuestros hijos de Dios no pueden ser eso.’” Esas palabras impactaron fuertemente en Norma: “como que ahí desperté de un inmenso sueño” –refiere- “Sentí eso y dije: basta. Me vine acá, me senté, me puse a pensar un rato. No tenía la biblia pero me puse a meditar lo que había escuchado. Y dije: no, esto ya es demasiado. Así que decidí no abrir más a las 5 de la mañana. Me iba a las 7 a la Iglesia y volvía a las 8.”

A partir de ese proceso reflexivo, activado por su asistencia a la Iglesia, Norma toma la decisión de reorientar su negocio y su vida: “hubo un momento en el que dije no, no quiero esta vida asquerosa, sacando la plata de un pobre borracho que está demasiado inconsciente, y darle más licor para que se mate por sólo querer esa plata. Mujeres

prostitutas, acá no. No más”. Ella cuenta que, sin embargo, estas personas seguían concurriendo al restaurante. Así lo describe:

*Hubo un momento, en el que me querían asustar, me decían: “eh, pero vieja de acá, hija de “p”, tiene su negocio pero nunca vas a vender más”. Está bien señores, así será, pero quédense tranquilos que no les voy a vender. Y a veces peor era, cuando yo les hablaba así tranquila era peor, porque yo antes era violenta con ellos. Yo antes cuando tenía el negocio, esa gente venía y ellos se agarraban a pelear y acá volaban botellas, sillas, pero yo los agarraba del cuello y los intentaba sacar. Y yo no tenía miedo, aunque cuando se iban yo quedaba temblando. Pero los sacaba. Y entonces, bueno, yo les hablaba así tranquila.*

De todas formas, Norma sostuvo esa decisión, a pesar de que, recuerda, fueron tiempos duros, porque dejó de vender como lo venía haciendo: “no importa, yo voy a respetar a Dios”, decía. Sin embargo, poco a poco la situación fue mejorando: “Yo no sé de dónde venía la gente. Es como que antes al tener toda esa gente había una mala onda”, explica Norma. “Entonces ahí empecé a construir, empecé a construir con cemento, me instalaron el agua. Y no sé cómo ni cuándo se me fueron los dolores. Y ahí empecé a trabajar con más ahínco. Y agradecí a Dios. Yo entendí que era un pacto, un sacrificio”.

*“Fue duro, muy duro, pero la luché”, concluye Norma. Su relato tiene una estructura específica: los episodios que le suceden se inscriben en un derrotero de dificultades, padecimientos y privaciones - distintas “pruebas” que le presentó la vida- que, finalmente, son superadas exitosamente:*

*La luché y me olvidé de vivir. Yo estaba cocinando y por ahí veía que venía alguna mujer bien arreglada y yo simplemente con zapatillas baratas. Y yo le decía a mi hijo: no quiero seguir con esto. Y yo me acuerdo que mi hijo una vez me dijo: Si mamá, usted no tendrá ropa linda ni joyas para ponerse, pero por lo menos tiene un nieto que es suyo. Vaya a ver esa señora que tiene esa ropa, pero no tiene para sus hijos. Tiene esa ropa y está viviendo en una pieza. Y eso tiene usted que agradecer a Dios. Era una forma como de levantarme la moral.*

¿Qué nos deja ver la historia de Norma? Su relato visibiliza los marcos simbólicos que orientaron su accionar en el restaurante como emprendimiento. Estos marcos son los que le permiten concebir a este emprendimiento como una “cruzada” moral y a la vez orientado por la búsqueda de prosperidad material personal. Su relación con el barrio, con la formación de los jóvenes, con la posibilidad de éxito individual, están mediados por la incorporación de estos marcos. Sus creencias religiosas modelaron este espacio de comensalía, conectando y articulando de formas específicas (desde una estructura que permite sintetizarlas), “religión” “economía” y “cuidados”.

#### **Religión y alimentación: en torno a los marcos culturales de la comensalía pública en el barrio**

A la luz de los testimonios de Graciela y Norma, hemos mostrado algunos rasgos de la “estructura de significación” que orienta el accionar de estas mujeres en sus trabajos y en los espacios de comensalía que modelan. En este sentido, advertimos como sus

concepciones religiosas organizan y estructuran las representaciones y prácticas de cuidado tanto personal como comunitario. En consonancia con ello, observamos que los espacios presentados se constituyen en lugares para la alimentación, pero a su vez, articulada a esta práctica, de transmisión de pautas en torno a cómo comportarse públicamente, que es una vida sana, cómo actuar como sujeto moral en la sociedad o como dirigirse -en el caso de niños y jóvenes- hacia los adultos. Los espacios de comensalía “trafican” estos sentidos y valores morales.

Situados en este plano compartido de influjo local, los casos representan a la vez dos modelos diferentes de moralizar el trabajo, y con él los espacios de comensalía que conforman. En el caso de Graciela, el comedor es pensado como respuesta a un problema comunitario, ligado a la ausencia de cuidados domésticos de los niños del barrio. El comedor es un medio por el cual “nutrir” moralmente a los niños y su accionar personal es concebido como una práctica redentora: una misión personal, que forma parte de un destino revelado en pequeños signos cotidianos. En el caso de Norma, el modo de re direccionar su negocio también es pensado como respuesta a un problema comunitario (la situación de alcoholismo e inmoralidad de esos jóvenes que asistían). Frente a ella, la práctica no es redentora sino de rechazo y ruptura, desplegando un accionar individual conforme a los preceptos de la Iglesia.

Más allá de eso, hay interesantes puntos de convergencia. En ambos casos existe una visión compartida de la vida como un camino de sufrimiento (y ese sufrimiento es decodificado como una articulación de aflicciones diversas: físicas, morales, psíquicas). Al mismo tiempo, el accionar es concebido como una “vocación” y -aunque con mayor énfasis en el de Norma- la prosperidad es indicio y resultante de la gracia

divina: hacer lo que uno está llamado a hacer conduce, a la vez, al éxito material y a la virtud moral. En este sentido, en ambos casos, el éxito en el trabajo -en la “profesión”, referiría Weber (2003)- opera como confirmación de la elección divina.

### Comentarios finales

Como señalamos previamente, espacios de comensalía popular tales como los merenderos y comedores comunitarios suelen ser “sospechados” de ser móviles para distribuir, dirimir, o acumular recursos de poder de diverso tipo. Menos atención se le ha concedido a las tramas de sentido desde las que se organizan estos espacios. En este sentido, aquí se ha buscado “tomar en serio a los actores” (Boltanski 2000) y sus razones. Se trata, con ello, de evitar decodificar sus intenciones, desde una sociología de la sospecha espontánea, como parte de “estrategias de legitimación” de algún tipo. Hemos abordado dos espacios de comensalía popular en esta clave: un comedor comunitario y un restaurante popular -un espacio de comensalía mucho menos explorado por los estudios de sectores populares-. Ambos constituyen, a la vez, espacios de circulación y sociabilidad barrial y emprendimientos “personales” impulsados por proyectos de prosperidad personal. Se han tomado en serio las narrativas y recursos simbólicos desde los cuales organizan su práctica los organizadores de estos espacios, inscribiéndolos en la trama de relaciones del barrio donde se sitúan.

Esta mirada ha visibilizado una estructura de significaciones asociada a la participación religiosa de las mujeres que sostienen los espacios. De esta forma advertimos que, al analizar cuál es el lugar y el sentido del trabajo de “dar de comer” en sus vidas, el mismo debe pensarse desde los marcos de sentido

de su religiosidad, como una práctica a la vez sacralizada, significativa para la propia vida - como un modo de realización individual y de conexión con la gracia divina- y moralizante de los otros. Esos sentidos son los que estas mujeres ponen en el hecho de alimentar a las personas del barrio. No se *comprenden* cabalmente sus prácticas cotidianas de alimentación si no se advierte esta estructura de sentidos en la que están insertas. Ello, por otra parte, constituye un llamado de atención para los discursos expertos que, inscriptos en el discurso médico-nutricional como directriz normativa de la alimentación considerada saludable (Demonte 2020), reifican las prácticas de alimentación de la trama de sentidos en las que se modelan.

Por último, advertimos que las claves otorgadas por la religiosidad les permiten a estas mujeres, a su vez, elaborar una narrativa general en torno al sacrificio y sufrimiento como parte de un camino continuo, que enmarca y da sentido a su experiencia biográfica. Esta situación converge con lo identificado en otros estudios que, desde el análisis de diversos contextos migratorios, coinciden en señalar que el pentecostalismo actúa como una forma de inserción en la sociedad receptora, elaborando y tramitando la angustia derivada de ello (Hernández 2011; Baeza 2012; Mansilla *et al* 2018). Esta inserción en la sociedad de acogida, sin embargo, no deja de formar parte de un proceso complejo, que se advierte al captar las dinámicas barriales que suscita. Se trata de una interacción con una configuración cultural de origen, interpelada por nuevas tramas sociales y marcos simbólicos.

En un artículo clásico y clave a su propuesta analítica, *Ritual y cambio social: un ejemplo javanés*, Clifford Geertz (2006) hace foco sobre el punto que aquí se quiere destacar. En

el cuadro de una crítica al enfoque funcional (y a su incapacidad de pensar el cambio social) Geertz advertía sobre la limitación de esta perspectiva para concebir el papel de las creencias más allá de su función conservadora de las estructuras. Allí Geertz proponía y mostraba una relación más compleja entre prácticas religiosas y vida social, según la cual la adecuación plena o la funcionalidad absoluta, constituirían un caso extremo antes que la regla. En su análisis demuestra cómo un rito funerario javanés –el *slametan*–, que en la “sociedad tradicional” javanesa tenía funciones integrativas en la comunidad local, sin embargo, ante un proceso de modernización social acelerado, provocaba otros efectos. Geertz observaba agudamente que el *slametan*, en este marco, se volvió una forma cultural que más que suscitar solidaridad social, dinamizaba el conflicto. Analíticamente “el ejemplo javanés” le permitía identificar y describir, como niveles en interacción variable, la dimensión social

(“la estructura de la interacción social”) y la dimensión cultural (los marcos de significación). En suma: dos niveles distinguibles, relacionados, pero no necesariamente co-relacionados mecánicamente.

En nuestro caso, recuperando esa distinción, observamos otra posibilidad analítica de una similar “dislocación”. En el barrio, las prácticas religiosas también se encuentran en una tensión dinámica con la vida social local, aunque las mismas no son heredadas, como el *slametan*, sino apropiadas. En esa apropiación resuelven simbólicamente una experiencia social compartida –la experiencia migratoria–, a la vez que generan nuevos clivajes sociales y erosionan una identidad cultural de origen. Y todo sucede como si esta tensión, en el barrio, se tuviera que dirimir en el espacio de la alimentación.

### Bibliografía

1. Algranti, J. (2010). *Política y religión en los márgenes: nuevas formas de participación social de las megagiglesias evangélicas en la Argentina*. Buenos Aires: Ciccus.
2. Algranti, J. y Bordes, M. (2020). “Apuntes para una sociología de las adhesiones débiles. Análisis de las formas de pertenencia a las Terapias Alternativas y el Evangelio en Buenos Aires, Argentina”. En: *La religión ante los problemas sociales: Espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina*, compilado por Verónica Giménez Béliveau, 49-74. Buenos Aires: CLACSO.
3. Aliano, N. (2019) “Empresarias de sí mismas. Individualización y vida pública en mujeres de un barrio popular del Conurbano Bonaerense”, *Temas y Debates. Revista Universitaria de Ciencias Sociales*, 38.
4. Aliano, N. (2020) “La transformación de la trama íntima. Modelos de familia, afectos y conyugalidad en un barrio popular del Gran La Plata”. *Pilquen*, 24 (3).
5. Archetti, E. (2011). “Una perspectiva antropológica sobre cambio cultural y desarrollo: el caso del cuy en la sierra cuatoriana”, en: *Constructores de otredad*, editado por Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas, 275-289. Buenos Aires: Antropofagia.
6. Auyero, J. (2001). *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*. Buenos Aires: Manantial.
7. Bastos Amigo, S. (2007). “Familia, género y cultura. Algunas propuestas para la comprensión

- de la dinámica de poder en los hogares populares”. En: *Familia y diversidad en América Latina. Estudios de casos*, compilado por David Robichaux, 103-132. Buenos Aires: CLACSO.
8. Baeza, B. (2012). “El caso de migrantes chilenos evangélicos y la expansión del pentecostalismo en Comodoro Rivadavia (Argentina)”. *Revista Cultura y Religión*, 6(1): 204-220
  9. Berger, P. y Luckmann, T. (1986). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
  10. Boltanski, L. (2000). *El amor y la justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu.
  11. Carozzi, M. y Frigerio, A. (1994). “Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos”, en: *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*, compilado por Alejandro Frigerio y María Julia Carozzi, 17-53. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina – CEAL.
  12. Castro, H. y Maciel, M. E. (2015). “Reflexões sobre o método etnográfico para apreensão das políticas sociais no campo da alimentação e nutrição: notas de pesquisa em uma cozinha Comunitária”. *Demetra: Alimentação, Nutrição & Saúde*, 10(3): 523-537.
  13. Clemente, A. (2010). *Necesidades sociales y programas alimentarios. Las redes de la pobreza*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
  14. Colabella, L. (2012). “La casa, el comedor y la copa de leche. Los espacios de la comensalidad en los sectores populares”. *Apuntes de Investigación del Cecyp*, 22: 58-78.
  15. Demonte, F. (2020). “¿Comer como el discurso médico-nutricional manda? Discursos y prácticas sobre alimentación saludable en sectores medios de la ciudad de Buenos Aires, Argentina”. *Población y Salud en Mesoamérica*, 18(2): 148-180.
  16. Elias, N. (1998). “Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados”, *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogota: Norma.
  17. Ferraudi Curto, C. (2006). “Lucha y papeles en una organización piquetera del sur de Buenos Aires”. En: *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, editado por D. Miguez, y P. Semán, 145-164. Buenos Aires: Biblos.
  18. Geertz, Clifford. 2006. “Ritual y cambio social: un ejemplo javanés”, *La interpretación de las culturas*. 131-151. Barcelona: Gedisa.
  19. Goffman, E. (2006). *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*. Madrid: CIS-Siglo XXI.
  20. Hernández, G. (2011). “Conversiones religiosas e historia oral. Pentecostales y mormones en contextos migratorios, en Bahía Blanca y área de influencia”. *Revista Cultura y Religión*, 5(1): 135-155
  21. Ierullo, M. (2013). “Prácticas de cuidado infantil en organizaciones comunitarias. Los comedores comunitarios en el Área Metropolitana de Buenos Aires, Argentina”. *Portularia: revista de trabajo social*, 13(1): 59-65.
  22. López García, J., Juárez, L. y Medina, X. (2016). “Usos y significados contemporáneos de la comida desde la antropología de la alimentación en América Latina y España”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 21(2): 327-370.
  23. Magliano, M.; Mallimaci Barral, A.; Borgeaud-Garciandía, N.; Rosas, C. (2018). “Migración y organización social del cuidado en Argentina: un campo de estudio emergente”, *Migrações Sul-Sul*, 741 – 749. Nepo/Unicamp: Universidade Estadual de Campinas.
  24. Mallimaci Barral, A.; Magliano, M. (2018). “Mujeres migrantes sudamericanas y trabajo de

- cuidado en dos ciudades argentinas". *ODISEA. Revista de Estudios Migratorios*, 5: 108 - 134
25. Mansilla, M.; Piñones Rivera, C.; Leiva Gómez, S. (2018). "El pentecostalismo como religión de migrantes. Los recursos lingüísticos y simbólicos de la concepción agronáutica para enfrentar las crisis y discriminaciones sociales". *Sociedad y Religión*, 50: 199-225.
  26. Margulis, M. (2007). "Carmen va al trabajo: los códigos culturales en un barrio popular". En: *Familia, hábitat y sexualidad en Buenos Aires. Investigaciones desde la dimensión cultural*, compilado por Mario Margulis y Marcelo Urresti, 77-99. Buenos Aires: Biblos.
  27. Massey, D.; Arango, J.; Graeme, H.; Kouaouci, A.; Pellegrino, A.; Taylor, E. (2000). "Teorías sobre la migración internacional: Una reseña y una evaluación". *Revista Trabajo*, 3: 5-49.
  28. Menéndez, E. (1997). "El punto de vista del actor: homogeneidad, diferencia e historicidad". *Relaciones*, 69: 237-269
  29. Ortale, S.; Eguía, A.; Rausky, M. E. (2018). *Desigualdad y pobreza en el Gran La Plata: Condiciones de vida en el Barrio José Luis Cabezas, Ensenada 2016*. La Plata: UNLP-FaHCE. Recuperado de: <https://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/107>
  30. Ortale, S.; Santos, J. (2019). "Etnicidad y comida...más allá de la alimentación familiar. Estudio en una comunidad peruana de Ensenada (Pcia. de Buenos Aires, Argentina)". Ponencia presentada en: *XXXII Congreso ALAS*.
  31. Prevot-Schapira, M-F. (2001). "Fragmentación espacial y social: conceptos y realidades". *Perfiles Latinoamericanos*, 19: 33-56.
  32. Quirós, J. (2006). *Cruzando la Sarmiento. Una etnografía sobre piqueteros en la trama social del sur del Gran Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
  33. Ramírez Hita, S. (2006). "Salud, etnicidad y religión: la salud en poblaciones excluidas". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 22: 101-116
  34. Rosas, C. (2018). "Mujeres migrantes en el cuidado comunitario. Organización, jerarquizaciones y disputas al sur de Buenos Aires". En *Experiencias y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el sur de Europa*, C. Vega, R. Martínez, M. Paredes, 301 – 321. Buenos Aires: Traficantes de Sueños.
  35. Santarsiero, L. (2013). "Comedores comunitarios en la ciudad de La Plata: organización social e intervención alimentaria estatal en espacio barrial". *Revista Pilquen*, 16: 1- 13.
  36. Segura, R. (2015). *Vivir afuera. Antropología de la experiencia urbana*. Buenos Aires: UNSAM.
  37. Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Prometeo.
  38. Wyncarczyk, H. y Semán, P. (1994). "Campo evangélico y pentecostalismo en Argentina". En: *El pentecostalismo en la Argentina*, editado por Alejandro Frigerio, 24-44. Buenos Aires: CEAL.