

## DE LA SANIDAD DEL CUERPO A LA SANIDAD DEL ALMA

*Estudio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neo-pentecostalismo argentino.*

Joaquín Algranti  
(UBA-CONICET)

**Resumo:** No presente artigo, o autor se propõe a estudar em grandes traços a lógica de construção das identidades coletivas que se desenvolvem dentro dos grupos evangélicos neo-pentecostais. Para isso analisa a síntese entre religião, psicanálise e auto-ajuda que expressa o discurso de “*sanidade interior*”, desenvolvido no marco de uma igreja evangélica, localizada em um setor de altos ingressos na Cidade de Buenos Aires, Argentina. A teoria da hegemonia de Ernesto Laclau lhe permite analisar o lugar que os significantes flutuantes ocupam no trabalho religioso de construir uma identidade ampla que se nutre de diferentes universos simbólicos no momento de interpelar os sujeitos a partir da teologia da sanidade.

**Palavras-chave:** *teologia da sanidade- neo- pentecostais- identidades coletivas*

**Summary:** The aim of this paper is to study the construction’s logic of collective identities within neo-pentecostals evangelic groups. In order to do this the author analyze the synthesis between religion, psychoanalysis and self-help therapy expressed in the discourse of “Inner Health” developed by an evangelic Church located in the center of a high income neighborhood in Buenos Aires city, Argentina. The Ernesto Laclau’s theory of hegemony allows him to analyze the function of *floating signifiers* in the religious task of creating a wide identity that assimilates elements of different symbolic universes when interpellating the subject through the theology of health.

**Key words:** *theology of health- neo-pentecostalism- collective identity.*

### Introducción

El objetivo del presente artículo consiste en el estudio general de la *lógica de construcción de las identidades colectivas* en el neo-pentecostalismo<sup>1</sup>, a través del análisis del discurso de Sanidad Interior que se despliega al interior del universo evangélico. Toda iglesia se encuentra indefectiblemente con la tarea de proponer una identidad común capaz de unificar a las voluntades individuales, con sus diferentes trayectorias y orígenes, dentro de un horizonte compartido de creencias, representaciones y prácticas. En este sentido, la permanencia y el éxito de una comunidad religiosa depende de su habilidad para establecer una estructura de relaciones

libidinales en base a una identidad colectiva, que otorgue a la masa artificial propia de cada iglesia (Freud 1974) el soporte simbólico de un anclaje identitario común. Nuestro objeto de estudio consiste justamente en los mecanismos que despliega el modelo de identidad religiosa que ofrece la “*condición de evangélico*”, como una forma de interpelación ideológica que produce efectos de subjetividad y significación (Althusser 2002; Pecheux 1975, 2005). Siguiendo el diagnóstico de Bryan Turner (2005) sobre las flaquezas de la sociología de la religión, nuestra intención es recuperar elementos del debate actual sobre las teorías de la hegemonía para estudiar las formas en las que se configuran las identidades religiosas del neo-pentecostalismo en la ciudad de Buenos Aires.

Una primera aclaración obvia pero necesaria consiste en subrayar que existen múltiples formas de ser neo-pentecostal en la Argentina y, de hecho, es la variedad y la adaptación las que otorgan dos de los rasgos constitutivos de este grupo religioso. Entonces, una de las preguntas que surgen inmediatamente es a qué grupo en particular se refiere la presente investigación y en qué medida puede generalizarse. Nuestro trabajo se encuentra focalizado en la iglesia evangélica-pentecostal de Rey de Reyes<sup>ii</sup>, reconocida en el ambiente cristiano por tres características fundamentales: 1) fue una de las pioneras en impulsar el avivamiento espiritual<sup>iii</sup> de la década de 1990 en la Argentina; 2) se ubicó geográficamente en una zona de clase media y alta de la Ciudad de Buenos Aires, como es el barrio de Belgrano; y 3) presenta un intenso trabajo ministerial en el exterior que convierte al Reverendo Claudio Freidzon en una de las figuras más representativas del crecimiento neo-pentecostal. En fin, se trata de una iglesia relativamente nueva, avalada por las instituciones evangélicas nacionales<sup>iv</sup> y extranjeras<sup>v</sup> y con un perfil orientado hacia las clases medias. Estos condicionamientos sociológicos van a ser claves a la hora de desplegar las lógicas de construcción de las identidades colectivas a través de

una determinada interpelación ideológica. En relación a la pregunta por la capacidad de generalizar a partir de un fenómeno particular, restringido histórica y socialmente, consideramos que más allá de la especificidad que otorgan los elementos de una cultura y un circuito social definido, existen rasgos generales que es posible abstraer formalmente, subrayando su carácter ideal. La necesidad de trascender los particularismos locales apunta a la recuperación del horizonte de la totalidad social para comprender las coordenadas que estructuran a este movimiento religioso.

El trabajo se encuentra dividido en tres partes. La primera apunta a identificar los rasgos generales que hacen a la lógica de construcción de las identidades evangélicas, a partir de las líneas de continuidad que existen entre los estudios freudianos sobre las *masas* y el modelo de análisis que propone Laclau (1996, 2005) para estudiar al *populismo*. La segunda parte, se focaliza en el problema de la interpelación religiosa a través del estudio de uno de los principales discursos que le otorgan a la *formación ideológica* del neo-pentecostalismo (Pecheux 2005; Riveiro 2005) su capacidad de difusión y crecimiento; nos referimos al discurso de la sanidad interior. Por último, el trabajo busca integrar los resultados obtenidos en ambos apartados en el intento por establecer las coordenadas fundamentales sobre las formas de la interpelación religiosa que desarrollan en el mundo evangélico. Los materiales originales se inscriben dentro de un proyecto de investigación de tesis doctoral que incluye hasta el momento la observación participante de diferentes cultos, actividades de la iglesia y reuniones de células a lo largo de cuatro años, y la realización de entrevistas abiertas, extensas y recurrentes a miembros de diferentes jerarquías en Rey de Reyes, desde pastores y supervisores hasta creyentes periféricos alejados de la estructura eclesial.

## **1- De Freud a Laclau: la lógica de construcción de las identidades colectivas.**

### *1.1 Las estructuras libidinales del neo-pentecostalismo*

La naturaleza plural del movimiento evangélico suscitó en los estudios argentinos la preocupación por captar sus diferentes expresiones religiosas en el plano de la cultura. Desde un giro sobre la antropológica y los métodos cualitativos, el problema específico de la identidad surgió como un horizonte de análisis que cruzaba transversalmente a las investigaciones empíricas. Los trabajos sobre el impacto del pentecostalismo dieron cuenta rápidamente de la diversidad propia de los distintos grupos de inserción con los que el mensaje religioso lograba fusionarse. Este es el caso, por ejemplo, de las etnografías de Miller (1979), Wright (1992) y Segato (1991) en las comunidades indígenas *tobas* del Chaco, los estudios de género de Tarducci (1994), las indagaciones en torno a la cultura popular de Semán (2000, 2007) y Ameigieras (1998), o el abordaje de las fronteras del pentecostalismo en relación a otros grupos, como el movimiento de renovación carismática católica, estudiado por Soneira (2001) y Giménez Belivau (2004), o las religiones afrobrasileñas sobre las que profundizó Frigerio (1999). La pregunta exclusiva por el proceso de construcción de la identidad pública y personal del neo-pentecostalismo con sus límites y diferencias, aparece desarrollada especialmente en las investigaciones de Daniel Miguez (1998a) en relación a la juventud y a la propuesta institucional de la iglesia. Nos gustaría contribuir a los aportes valiosos de esta tradición argentina de estudios evangélicos a través de los hallazgos provenientes de la recuperación del psicoanálisis por parte de la teoría política. Nuestra propuesta consiste en trabajar en este primer apartado con las estructuras libidinales que desarrolla el neo-pentecostalismo para conservar, aumentar y fortalecer la masa artificial de la iglesia, a través del sistema de organización de células.

Es mérito de Freud en sus escritos sobre la *Psicologías de las masas*, el haber integrado los enfoques precedentes de Le Bon, Trade y McDougall, en una nueva perspectiva superadora que identifica positivamente el objeto de la psicología social. El avance epistemológico más importante, como bien observa Laclau (2005), consiste en la crítica a la denigración de las multitudes y la búsqueda por comprender la naturaleza del lazo social, reemplazando la idea difundida de “sugestión” – lógicamente ligada a los principios de “contagio” e “imitación” – por la categoría de libido, como noción explicativa de las relaciones de afecto e identificación que permiten comprender la permanencia de los grupos en el tiempo. Al trasladar la pregunta hacia la motivación psicológica que fundamentan los lazos sociales, Freud hace blanco indirectamente en la lógica de la construcción de las identidades colectivas; sólo que su mirada no vuelve sobre la irracionalidad de las turbas y el peligro de las hordas, como el reverso amenazante de la cultura civilizada, sino sobre las organizaciones colectivas estables, institucionalizadas, en donde el caso de la Iglesia y el Ejército, conforman ejemplos paradigmáticos de “masas artificiales” que existen y se reproducen a partir de una coerción externa que las preserva de su disolución. En este sentido el psicoanálisis traza al menos dos coordenadas fundamentales que es preciso recuperar: la primera, consiste en el rechazo a las explicaciones que subsumen el funcionamiento de las masas exclusivamente a los mecanismos de la psicología individual; la segunda, refiere a la necesidad de estudiar a los grupos humanos como construcciones que sobreviven a partir de una determinada estructura libidinal que une a los individuos entre sí y en relación a un líder que ocupa el lugar del *yo ideal*. La importancia de problematizar la naturaleza del lazo que liga artificialmente a los hombres dentro de una comunidad más o menos integrada con la sociedad, constituye nuestro punto de partida a la hora de comprender la construcción de las identidades evangélicas. La mirada religiosa, como una forma específica de ilusión relacionada a la

satisfacción de un deseo que prescinde de su correlato directo con la realidad (Freud 1974), construye determinados tipos de lazos sociales históricamente definidos.

Buena parte de la literatura académica sobre el neo-pentecostalismo mantuvo una desconfianza natural frente al modelo comunitario y la autenticidad de la experiencia religiosa que propone. Aunque se encuentra sublimado en las formas sutiles – o no – de los conceptos y las hipótesis, el prejuicio de la denigración de las masas conserva su fuerza subterráneamente, condicionando el abordaje de los investigadores en su intento por caracterizar a las iglesias. Como observa Cecilia Mariz (1995) para el caso brasilero, los templos pentecostales autónomos<sup>vi</sup> que se apoyan en la trilogía de la cura, la prosperidad y la liberación fueron objeto de numerosas críticas relacionadas al carácter inmediateista, mágico y supersticiosos de sus soluciones espirituales, la referencias al emocionalismo, la ausencia de una teología sumada a la lectura superficial de la Biblia y la supuesta falta de una propuesta ética y moral. De este modo, los prejuicios fomentaron el desarrollo de análisis unilaterales y apresurados como la teoría conspirativa de David Stoll (1990), que explica mecánicamente la convergencia de los intereses geopolíticos de Estados Unidos con el avance y las transformaciones culturales que introduce el universo evangélico en los países subdesarrollados. O los estudios de Jean-Pierre Bastian (1997), en su intento por restituir las hipótesis sobre las causas religiosas del retraso de América Latina a través de las líneas de continuidad existentes entre el catolicismo y los nuevos grupos pentecostales, entendidos como continuadores de un conjunto de patrones de conducta vinculados al “neocorporativismo”, al “caciquismo” y al “machismo”. En pocas palabras, el rechazo del movimiento neo-pentecostal bajo la doble forma del “peligro de las sectas” o el “engaño de las masas empobrecidas”, constituyó desde el principio un obstáculo epistemológico

que dificultó la comprensión de los lazos sociales que se construyen en la red de relaciones de cada iglesia.

Una de las estrategias para trascender los prejuicios escolásticos consiste en el estudio antropológico del sustrato material que actúa de soporte de la vida colectiva, configurando criterios de organización y distribución de las poblaciones. *La morfología social* (Mauss 1979) apunta al análisis de la forma en que los grupos humanos se establecen sobre un territorio en base a sistemas de gobierno, jerarquías y división del trabajo. En este sentido, nos gustaría recuperar un rasgo relativamente nuevo de los grupos neo-pentecostales más numerosos<sup>vii</sup> que permite comprender el tipo de lazo afectivo que construyen las iglesias, conformando el soporte de las identidades colectivas. Se trata del *sistema de organización celular*. Este sistema se empieza a implementar a mediados de la década de 1990, cuando el crecimiento de los fieles obliga a los ministerios más grandes a buscar un punto intermedio entre la evangelización a gran escala y la necesidad de integrar activamente a los miembros en la estructura organizativa. Las células son los espacios mínimos de interacción y pertenencia que ofrecen diferentes templos – tales como *Rey de Reyes*, *La Catedral de la Fe* o *El Centro Cristiano Nueva Vida* – a su comunidad. Todo miembro estable pertenece a una célula que oscila entre tres y doce personas a cargo de un líder. La vida del grupo se desarrolla a través de reuniones, entrevistas individuales y encuentros de oración dentro de los circuitos geográficos que ofrece la iglesia y más allá de ella en las casas particulares de los fieles. Los criterios de división de las células son por género, edad, estado civil y tareas desempeñadas en la institución; es por eso que existen múltiples ámbitos de inserción para el recién llegado según su situación personal<sup>viii</sup>. El dispositivo celular plantea una morfología de la comunidad religiosa que responde a criterios de distribución, integración y seguimiento de los creyentes a partir de una red de relaciones en donde cada grupo

cuenta con un representante instruido por la iglesia, bajo la forma de los líderes, los Timoteos, los supervisores o los mismos feligreses<sup>ix</sup>. La conducta pastoral, en términos de un modelo de interacciones duraderas basadas en círculos reducidos de sociabilidad y mutuo conocimiento, atraviesa toda la vida del templo generando esquemas de percepción y disposición que encauzan la conducta dentro de la ética evangélica. En este sentido, la estructura libidinal de las masas altamente organizadas y duraderas que construyen las iglesias, depende del juego de identificaciones recíprocas que habilita el sistema celular por medio de microespacios de inserción gobernados por líderes locales. El amor por Dios y por los hermanos, es decir, la sustitución colectiva del *yo ideal* por un mismo y único objeto, se actualiza constantemente más allá de los cultos generales en la experiencia cotidiana del sujeto, que se identifica afectivamente con su líder a la vez que se convierte en modelo para aquellos que guía. Como reconoce Agnes Heller (1998) es justamente la capacidad de influir en la vida cotidiana, en los hábitos, las rutinas y costumbres que configuran el entramado de la experiencia, lo que le permite a las religiones trascender el modelo de la *comunidad ideal* para convertirse en *comunidades reales*. El secreto mejor guardado de las comunidades evangélicas consiste en que, mientras el catolicismo construye un colectivo fundado en la fuerza de la tradición, hecha cuerpo en las costumbres, las festividades y la cultura, las iglesias neo-pentecostales se encuentran obligadas a reforzar constantemente el entramado de enlaces afectivos que le permiten mantenerse y crecer en un medio hostil. La posición social de minoría religiosa que construye su identidad en base al carácter heterodoxo que le asigna el entorno, logra definirse justamente a través de la diferenciación con el mundo profano, como una exterioridad amenazante pero que debe ser conquistada. Sobre la materialidad de los lazos libidinosos, con sus respectivos circuitos de crecimiento y promoción, se configura el adentro y el afuera de la condición de evangélico.



## 1.2 Fronteras móviles: el lugar de los significantes flotantes en la identidad evangélica

En este punto es posible incorporar elementos de la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau en su diálogo con el psicoanálisis para estudiar las principales coordenadas que explican el proceso de totalización de las identidades evangélicas, develando las líneas de continuidad profundas que existen con la lógica política del populismo. Lo religioso y lo político en la Argentina constituyen universos de significado a veces superpuestos en donde la construcción de identidades conserva una estructura parecida. Aquí, la triple operación<sup>x</sup> que identifica Laclau (2005: 97-131) en las totalizaciones hegemónicas relacionada a la *articulación equivalencial* de las demandas, la formación de una *frontera interna antagónica* y la configuración de un *sistema estable de significación*, se hace presente, con diferencias y ajustes, en ambas esferas de la vida social. Quizás la diferencia más importante remite al punto de partida que estructura la identidad común. Mientras que en el caso de la política la unidad mínima del grupo se expresa a través de la demanda, ya sea social, democrática o popular, en el mundo evangélico la unidad mínima que permite igualar a los sujetos entre sí, tanto en su identidad personal como pública, consiste en una forma específica de experiencia con lo sagrado. De este modo, el punto de partida de la condición de evangélico tiene que ver generalmente con el pasaje que lleva a cabo el creyente durante la conversión. En estos casos el tránsito hasta formar parte del grupo de los “nacidos dos veces”, en los términos de William James (1996), marca un momento de reconfiguración de los anclajes identitarios. Por eso, la vivencia de lo numinoso<sup>xi</sup>, el hecho de “ser tocado por Dios” se traduce en el plano biográfico en un proceso de ruptura y resignificación del pasado, como subrayan numerosos autores (Van Dijk 1998; Meyer 1998; Robbins 2003). El trabajo religioso por significar el sufrimiento de la vida cotidiana a la luz del acto de la conversión, con todas sus recaídas y definiciones, funda el primer eslabón en la cadena de equivalencias que lleva a

estructurar positivamente la identidad colectiva. Sobre la experiencia inicial de lo sagrado, que escapa a toda forma de representación, se inicia el proceso de asignación de un contenido específico que acompaña el tránsito de la vivencia innombrable a la construcción de una identidad evangélica. El fragmento que mostramos a continuación sobre la conversión de Diego logra captar justamente el pasaje de la experiencia indefinida de “*lo numinoso*” a su significación determinada:

*“...no entendía nada pero seguía orando, tomo aire nuevamente y me siento en la primera línea de bancos que estaba vacía a tratar de digerir todo lo que estaba pasando y empiezo a esbozar primero una risa ja, como diciendo chau y después ja, ja, ja y me sobreviene una carcajada que tampoco la podía parar y después me dijeron que era el gozo de Dios, la alegría de Dios. Él cambia nuestras lágrimas en gozo dice la Biblia, ahí se cumplió la Palabra....después de la risa... paz! Vengo, vuelvo a mi lugar donde estaba sentado Luis y un amigo, lo miraba, era el único referente en la tierra que yo tenía de todo lo que estaba pasando. ‘¿Qué pasó?’ ‘¿Sabés que pasó? Te tocó Dios’, me dice...”* (Entrevista a Diego, 29 años)

La producción de significado que inicia el “toque de Dios” se prolonga en una cadena de equivalencias que van determinando positivamente a las nociones de Dios, Espíritu Santo, Jesús, Señor, Jehová sin agotarlas en un contenido estático, como indica la paradoja del discurso místico (Laclau 2000). Se incorporan a su vez nuevos eslabones como la presencia de lo sagrado en la vida cotidiana, la absorción de elementos culturales disímiles y la voluntad evangelizadora, en el trazado de las coordenadas fundamentales de la vida evangélica (Miguez 1998a). Lentamente, se asignan otras determinaciones a la cadena equivalencial, cada vez más sutiles y en cierto sentido restringidas a las iglesias particulares en un medio cultural definido. Es así que se establece una ética religiosa que orienta la conducta del creyente de acuerdo a patrones morales que regulan no sólo la vida espiritual, o sea, los ritos de conexión con lo sagrado, sino también y especialmente la relación del sujeto con el mundo social, con los otros y consigo mismo. Esta ética intramundana define posiciones frente al trabajo, el dinero, la enfermedad, las

amistades, el entretenimiento, la pareja, el matrimonio, la sexualidad, las responsabilidades sociales y la política, entre otras esferas de la vida. Se trata de un universo simbólico cuyas formaciones discursivas se antepone a otros sistemas de sentido, cristalizándose en un conjunto limitado de *significantes vacíos* que nombran la unidad imposible del todo. Si como planteamos en otros trabajos (Algranti, 2008) la *condición de evangélico* constituye un significante sin significado que permite unificar a las denominaciones protestantes en torno a un nombre común que las diferencia del catolicismo a la vez que las totaliza en una hegemonía caracterizada por la presencia dominante del neo-pentecostalismo; los distintos nombres de Dios que imprime la influencia neo-pentecostal permiten reunir la lógica de la diferencia, es decir, las múltiples experiencias de los creyentes, con las improntas de cada iglesia, dentro de una identidad común. Los contrastes de tamaño, organización, extracto social, estilos culturales (Douglas 1998) y énfasis teológicos, quedan subsumidos bajo la pertenencia abarcadora a la condición de evangélico a partir de un único y mismo Dios. A su vez se estabilizan un conjunto de símbolos privilegiados que definen las fronteras internas en donde se estructura la tensión constante entre el juego de equivalencias y diferencias. Las nociones de “Prosperidad”, “Sanidad” y “Guerra Espiritual” son el resultado de la producción de *significantes flotantes* cuyos sentidos permanecen indecisos entre dos fronteras equivalenciales alternativas. Como supo anticipar Durkheim (1992) a la hora de definir el rasgo constitutivo de las religiones, estos límites refieren a la división entre un dominio sagrado y otro profano de la práctica. Aquí reside uno de los puntos de mayor interés en la estructuración de las identidades evangélicas relacionado a los desplazamientos de las fronteras internas. El carácter abierto e indeterminado de los símbolos que marcan el límite negativo de lo que significa ser evangélico permite reajustar constantemente la relación con el exterior, representado a partir de las tentaciones del Mundo Secular, la

debilidad de la Carne, las acciones del Diablo y la soberbia del Hombre. La naturaleza flotante de estos significantes, es decir, el hecho de pertenecer a un universo simbólico que no fija estáticamente su significado sino que conserva un punto de apertura y conexión con el afuera de la vida cristiana, o sea, el mundo profano, genera un efecto de flexibilidad y adaptación del mensaje religioso. Esto no significa que se pierda la dimensión de la heterogeneidad constitutiva de toda identidad. De hecho hay un ejercicio constante de reactualización de las marcas, los signos evidentes que diferencian al cristiano-evangélico de los valores del mundo: la prohibición del alcohol y el tabaco, la moral sexual, la regulación del noviazgo, la pareja y la familia o el distanciamiento parcial con los consumos culturales profanos – como la música, los libros, los medios de comunicación y los boliches bailables –. Al mismo tiempo la condición evangélica se construye en base a la exclusión y el rechazo de diferentes grupos asociados a la noción de “ocultismo”, tales como los movimientos afro-brasileños – Candomblé, Quimbanda y Umbanda –, los Testigos de Jehová, los Mormones, las prácticas orientales – yoga, budismo e hinduismo –, el Islam, la magia y los curanderos, las creencias autóctonas del interior del país, la astrología e incluso ciertas vertientes evangélicas como la Iglesia Universal del Reino de Dios. Sobre esta heterogeneidad imposible de subsumir bajo una lógica interna se articula la diferenciación con las principales ramas del cristianismo como los judíos, los católicos y los protestantes. Un miembro de Rey de Reyes, Ricardo, logra expresar claramente este criterio distinguiendo entre la actitud ecuménica y la pluralista.

*“...Yo pienso que yo soy ecuménico, pero no soy pluralista. – Cual es la diferencia? – Yo no puedo tener comunión, por ejemplo, con un budista porque estamos en las antípodas de lo que pensamos. Es más yo creo, que conforme a lo que dice la Biblia, él no se salva. Tengo que decirlo...es duro, pero es así. Entonces si a mi...Me han invitado a un montón de reuniones pluralistas...con los umbandistas...y no! Yo no puedo tener una comunión. Sí puedo con los que profesan mi fe o tal vez con los monoteístas también porque es el mismo Dios...en definitiva Alá, Jehová...tenemos ahí cosas que podemos compartir, pero de repente con otra fe cuyas bases*

*están en ciertas formas de paganismo universal...no, no puedo. Por eso se llama ecumenismo, no? Ecumenere ... personas que están más o menos cercanas en la fe.”* (Ricardo, 50 años)

Pese a que los dominios de la heterogeneidad se encuentran claramente definidos y explicitados a nivel del discurso, las prácticas y ritos evangélicos suelen mostrar un costado más permeable que busca ajustarse a las poblaciones específicas con las que trabaja, como demuestran especialmente los abordajes etnográficos de Cordeu y Siffredi (1971), Miller (1979) y Wright (1992) dentro de las comunidades indígenas y de Míguez (1998a) y Semán (2000, 2007) con el neo-pentecostalismo urbano en su fusión con las múltiples expresiones de la cultura popular. En nuestro caso el trabajo de campo con la iglesia de Rey de Reyes nos ha permitido registrar la asimilación progresiva de elementos asociados con la liturgia católica desde la perspectiva de los creyentes. Dos ejemplos claros de esta tendencia son el rito de la “Santa Cena” que se lleva a cabo una vez por mes sobre el final de los cultos cuando el pastor bendice los trozos de pan y jugo de manzana que beben los presentes a modo de comunión. Y la ceremonia de “Entrega de Bebés” durante la cual los padres que lo deseen ponen a sus hijos recién nacidos bajo el cuidado y la bendición de Dios; se trata de una instancia previa al bautismo en los términos protestantes de una aceptación consciente y deliberadas de la fe. Si bien ambos rituales forman parte de la vasta tradición cristiana, en la Argentina suelen estar asimilados, por historia y tradición, a la liturgia católica. Es por eso que en el sentido de las prácticas, las fronteras y los límites de los grupos evangélicos con otras religiones y entre las mismas denominaciones internas suele ser más poroso de lo que se piensa. Cuando Daniel Míguez (1998a) señala como contradicción a la ambigüedad de la identidad pública de una iglesia tradicional dentro del pentecostalismo en su relación con los discursos de la prosperidad, la sanidad, la guerra espiritual e, incluso, la teología de la liberación, no logra captar la función de los significantes flotantes, ni el juego de desplazamientos que hacen de los límites de la identidad religiosa una frontera móvil

y constantemente redefinida. Lo que percibe en términos de contradicciones desde una perspectiva teológica es justamente una de las condiciones de posibilidad de la *eficacia simbólica* del pentecostalismo, esto es, siguiendo la recuperación que realiza Bourdieu (1997) del concepto de Levi-Strauss (1968), la capacidad que posee una determinada constelación de representaciones y de símbolos, para construir una visión legítima del mundo. El carácter móvil de ciertos significantes que oscilan entre cadenas equivalenciales alternativas, o sea, que recuperan componentes de lo que para los evangélicos es el mundo secular u otras religiones, otorga una fortaleza intrínseca al modo de ser cristiano y su relación con el entorno. La pregunta por los límites que estructuran la identidad colectiva es una pregunta por la relación específica entre lo sagrado y lo profano y el lugar que ocupa la producción de significantes flotantes como instancias mediadoras entre ambos planos. La diferencia entre el neo-pentecostalismo y los pentecostales históricos consiste en que los primeros redefinen el vínculo con el mundo secular al producir significantes parcialmente indeterminados que adoptan nuevos contenidos sociales a sus nociones religiosas. El giro del discurso evangélico sobre las ideas de Prosperidad, Sanidad interior y exterior y Guerra Espiritual, tiene que ver con el desplazamiento de las fronteras internas hacia una superposición dinámica del universo simbólico del pentecostalismo con las necesidades, el lenguaje y los medios propios de la vida profana. Es preciso señalar que la lógica histórica que rige el espacio social de las religiones en la Argentina obedece a un movimiento constante de *superposición dinámica*<sup>xii</sup> e intercambio con otras esferas de la sociedad como la política, el Estado, la cultura y la economía entre otras. Aquí la apertura del neo-pentecostalismo relacionada a un modelo de estructuración de la identidad colectiva sostenido en base a la producción de significantes flotantes que median la relación entre la frontera interna propia de lo sagrado y la exterioridad antagónica de lo profano -vinculada al mundo secular y otras

religiones- permite la incorporación activa de elementos extraños dentro de su cadena equivalencial. Cada nuevo eslabón que se suma al discurso evangélico produce un deslizamiento de sus fronteras sin perder la identidad, dado que los puntos nodales (*point de capiton*) conservan la unidad de la formación discursiva a través de núcleos estables de significación – “Dios”, “Jesús”, “Espíritu Santo”, “Iglesia” –. No se trata de un anclaje identitario definido de una vez y para siempre, sino del proceso retroactivo de producción de significado que se actualiza constantemente. En este sentido, la recuperación del enfoque lacaniano que realiza Zizek (2003) en *El Sublime Objeto de la Ideología*, es fundamental para comprender que la operación simbólica de la nominación constituye retroactivamente su referencia, es decir, la identidad y la unidad del significante depende del efecto preformativo que produce el acto de nominar al hacer existir aquello que nombra. Los ejemplos publicitarios de *Marlboro* y *Coca-Cola* que utiliza el autor apuntan a describir esta inversión en donde la identidad de la cultura estadounidense se cristaliza al reconocerse a si misma en los significantes puros de las marcas que la representan. Lo mismo ocurre con nuestro objeto de estudio: no es que las referencias constantes al “Espíritu Santo”, los “dones sagrados” y las “experiencias emotivas” sean la expresión de la identidad evangélica, sino que ésta se configura retroactivamente al reconocerse en esos símbolos y prácticas. Por eso la producción de significantes flotantes que absorben componentes de otras cadenas equivalenciales alternativas no debilita la identidad evangélica. De hecho, ella puede incorporar ritos católicos o creencias populares, hablar de la prosperidad económica, curar enfermedades terminales, expulsar demonios o atar los espíritus malignos de otros cultos, en una palabra, puede añadir elementos en principio ajenos a su sistema de creencias gracias a la “flotación” de un conjunto de significantes indefinidos que sólo fijan su significado

retroactivamente, cuando entran en relación con la cadena de equivalencias del discurso evangélico.

## **2. Sobre la sanidad del alma: encuentro entre religión, psicoanálisis y autoayuda.**

*“Cristo murió tanto para salvar nuestro espíritu, al igual que para sanar nuestra estructura síquica; su sacrificio tuvo como fin la restauración del individuo en una forma integral, plena”*  
(Arline Westmeier, 1991: p8)

La teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau nos permitió resaltar que el significado de las identidades colectivas no radica en los elementos que la componen sino en la forma en que ellos se articulan dentro de un determinado discurso. Desde este abordaje anti-esencialista, la función de los *significantes vacíos* que simbolizan la plenitud imposible de una cadena de equivalencias, aparece articulada con la producción de los *significantes flotantes* que definen la lógica de desplazamiento de las fronteras identitarias y su apertura hacia otros espacios de sentido. Es justamente este punto de apertura y resignificación interna el que contribuye a conceptualizar una dimensión clave del neo-pentecostalismo que numerosos autores<sup>xiii</sup> reconocen como la capacidad de fusionarse con diferentes estilos culturales, sin perder las coordenadas de referencia de su anclaje religioso. Sin entrar en las discusiones<sup>xiv</sup> desatadas en torno a la noción de populismo podemos identificar un cierto paralelismo entre esta forma abierta y a la vez cerrada de estructuración de lo político que se acerca al modo en que el universo evangélico totaliza una identidad común. Estamos ahora en condiciones de completar esta observación con la idea de que la identidad evangélica depende en gran parte de producir significantes móviles que habitan la zona de demarcación entre lo sagrado y lo profano, redefiniendo constantemente los límites entre ambos dominios. De esta forma se instaura un movimiento de superposición dinámica del sistema de creencias religioso con las distintas esferas de la sociedad. La Sanidad



Interior es un significante flotante que ofrece un ejemplo paradigmático de esta lógica de construcción de las identidades colectivas.

Una de las formaciones discursivas más importantes en la expansión del neopentecostalismo a partir de la apertura democrática de 1983, consiste en la referencia explícita a la teología de la sanidad, que hace blanco en un evangelio de las curaciones milagrosas de las enfermedades físicas. La historia reciente de este discurso en la Argentina tiene su origen en la campaña evangélica que lleva a cabo el predicador estadounidense, Thomas Hicks<sup>xv</sup>, a mediados de 1954 en las canchas de fútbol de Atlanta y Huracán durante sesenta y dos días consecutivos. La lección fundamental que aprenden los primeros líderes locales dentro del movimiento evangélico, tiene que ver con la necesidad de ampliar el espectro de evangelización a través de una estrategia discursiva centrada en las necesidades concretas de los individuos. Es así que la prédica sobre la sanidad, junto con otros discursos como el de la prosperidad y la guerra espiritual, se va desarrollando primero de forma subterránea en la década de 1960 y 1970 en diferentes espacios privados de oración<sup>xvi</sup> para surgir posteriormente durante los años ochenta en circuitos públicos a través de numerosas campañas evangelísticas. Diversos estudios sociológicos (Saracco 1989; Soneira 1991; Wymarckzyk 1993) sobre las figuras emblemáticas<sup>xvii</sup> del “avivamiento espiritual” de este período, coinciden en subrayar la importancia de las prácticas de curaciones durante los cultos, como un signo recurrente de la presencia prodigiosa de lo sagrado. Emplomaduras de muelas, huesos sanados, enfermedades terminales que se revierten hasta desaparecer, son algunas de las manifestaciones de los dones de sanidad que extiende el Espíritu Santo. La fuerza de las campañas multitudinarias de los evangelistas descansa justamente en la producción de milagros visibles, impactantes, cercanos a la experiencia del creyente con “*la Gracia*” de la divinidad, aquello que Van Der Leeuw (1964)

denomina en su Fenomenología de la Religión como “*potencia generalizada*” para referirse a las nociones particulares de *mána, orenda o wakan*. La interpelación evangélica fundada en el lema de “*Jesús te ama, salva y sana*” se expresa especialmente durante el período de evangelización masiva a través de los milagros de sanidad física. En este sentido, la dimensión privilegiada de expresión de lo numinoso es el cuerpo material como el terreno en donde se manifiestan las curaciones.

Ahora bien, es interesante señalar un desplazamiento del discurso de la sanidad en los últimos años que pasa de la corporalidad, o sea, de la expresión externa de la enfermedad en el organismo a su dimensión interna, localizada en el alma y el espíritu. La noción de persona en el pentecostalismo refiere a un equilibrio entre tres entidades: el Cuerpo, el Alma y el Espíritu. Mientras el *Cuerpo-carne*, separado del *Cuerpo-comunidad* de la iglesia, remite al exterior del individuo, la noción de *Alma* apunta a la personalidad, el carácter, las emociones y los sentimientos personales; el *Espíritu* representa la presencia interior de lo sagrado, ya sea bajo la forma positiva del Espíritu Santo o la expresión negativa de los Espíritus Malignos que contaminan el alma. A cada una de estas entidades que constituyen a la persona les corresponde una forma de desequilibrio-ritual, en los términos de Idoyaga Molina (2002); si la noción de enfermedad física se expresa fundamentalmente en el cuerpo-carne, el dolor, las ataduras y los traumas corresponden al alma y las diversas expresiones de pecado repercuten en la dimensión espiritual. Pese a que estos dominios diferenciados pueden superponerse en las explicaciones religiosas, ellos conservan una cierta autonomía que los entrevistados reconocen y delimitan. Como observan Csordas (1994), McGuire y Kantor (1998) en sus estudios sobre las curaciones rituales, la noción religiosa de sanidad plantea una crítica implícita a las concepciones descorporizadas del sujeto propias del paradigma biomédico a la vez que intentan reestablecer la

unidad entre la mente-el cuerpo y el yo. Bajo la concepción holística de la persona es posible detectar un giro en la tematización de la sanidad que subordina momentáneamente la dimensión corporal, focalizando el objeto y la practica de su discurso en los dominios del alma.

Este desplazamiento pone en juego razones de orden sociológico y religiosas. Las primeras, tienen que ver con un proceso de consolidación del neo-pentecostalismo a partir de la segunda mitad de la década de 1990 cuando comienza el crecimiento de iglesias grandes, de más de 20.000 miembros, en zonas de clase media. Por ejemplo, la iglesia de *Rey de Reyes* del pastor Claudio Freidzon en Belgrano, el *Centro Cristiano Nueva Vida* del pastor Guillermo Prein en Parque Patricios y la *Catedral de la Fe* del reverendo Carnival en Parque Chacabuco. Esta nueva generación de líderes se apoya en el sistema celular de organización para alcanzar un equilibrio entre el polo del movimiento y el polo de la iglesia. Sobre comunidades consolidadas el discurso de la sanidad tiende a relegar las manifestaciones milagrosas sobre el cuerpo, propias de las campañas, en función de un trabajo personalizado en torno a las experiencias dolorosas en donde se retoman elementos de una visión del mundo psicoanalizada<sup>xviii</sup>. Aquí se ponen en juego los mecanismos religiosos que despliega el neo-pentecostalismo a partir de la lógica de construcción de las identidades colectivas, que pudimos describir en el apartado anterior. En este sentido la producción de significantes flotantes en relación a la sanidad ocupa un lugar clave que habilita a la cosmovisión evangélica a adoptar contenidos de otras cadenas equivalenciales que se disputan el monopolio de la salud. Nos referimos a los discursos del psicoanálisis y de las terapias de autoayuda. Esta articulación, que encuentra uno de sus primeros antecedentes en las iglesias históricas de Colombia a fines de 1970, logra cristalizarse en el neo-pentecostalismo argentino durante la segunda mitad de la década de 1990, en un periodo de intenso “avivamiento espiritual”.

Es interesante resaltar que la incorporación de elementos específicos de los universos simbólicos con los que compete, devela el carácter fluido y poroso de las fronteras que separan al neo-pentecostalismo de otras formaciones discursivas. Aquí es posible encontrar una correspondencia significativa con los estudios brasileiros sobre la *Iglesia Universal del Reino de Dios* (IURD). Tal como señala Jacana Riveiro (2005) al abordar los rituales de exorcismo de la IURD desde el análisis del lenguaje, pero también podemos citar los trabajos sociológicos de Arí Pedro Oro (1996), Rita Segato (2003), Bittencourt Filho (2003), Carlos Steil (2006), Emilio Carvalho (2005, 2007), Duarte Luiz (2005) y Paul Freston (1994), la identidad evangélica presenta un carácter fundamentalmente abierto y cambiante en relación con la heterogeneidad constitutiva de su discurso. La condición de posibilidad de su apertura depende de una resignificación retroactiva de los elementos externos que se incorporan y refiguran dentro de la cadena de equivalencias que totaliza al conjunto. De este modo, las referencias psicoanalíticas a los traumas, el inconsciente y las represiones o las técnicas de autoayuda sobre el cuidado y el dominio de sí mismo, son resignificadas en los términos espirituales del discurso religioso. Por ejemplo, uno de los libros de mayor venta en la librería de Rey de Reyes<sup>xix</sup> son los tres tomos de *Sanidad del Alma Herida* de Arline de Westmeier. Esta autora combina sus conocimientos de psicoterapeuta y misionera, en el desarrollo de un conjunto de principios y técnicas orientadas a sanar las heridas psicológicas en la vida cristiana. Según sus estudios la palabra que las versiones españolas del Nuevo Testamento traducen como alma viene en realidad, del término griego *Psykhē*, y es justamente esta entidad de la persona la que es necesario restaurar. El punto de partida de toda curación consiste en convertir el alma en el objeto y el sujeto del discurso de sanidad, en hacerla hablar, confesar sus sentimientos, sus faltas y dolores para volver sobre experiencias traumáticas del pasado. Westmeier logra sintetizarlo claramente:

*“Ese camino a la sanidad psicológica que Dios me mostraba, requería que la persona que busca dicha sanidad, estuviese dispuesta a cumplir con ciertos requisitos indispensables. Debía principalmente decir toda la verdad en cuanto aquello que sentía, lo mismo que estar absolutamente abierta delante de Dios a todo lo relacionado con su pasado, costase lo que costase. De la misma manera en que la persona se había puesto de acuerdo con Dios y había admitido todo lo relacionado con sus pecados para recibir perdón, así mismo tendría que ponerse de acuerdo con el Señor y admitir todo aquello que El le mostraba acerca de sus traumas y heridas para recibir su sanidad.” (1991:8)*

A su vez este discurso es reincorporado por las autoridades de la iglesia que lo transmiten marcando los límites entre los dominios de la psicología y la religión:

*“El tema de la sanidad interior tiene que ver un poco con las heridas del alma, en realidad toca un poco con lo que es la psicología, no? Y nosotros desde la iglesia no estamos preparados ni capacitados para ser psicólogos. Pero porque digo que tiene que ver con la psicología? Porque una persona que llega y que ha vivido ciertos traumas en su vida, tiene, como para ilustrarlo, heridas en su corazón, heridas de un abandono, por ejemplo si el padre lo abandonó cuando era chico, si sufrió abuso sexual de chico, de adolescente, si ya de adulto se casó y vivió la infidelidad, la traición, los dejaron por otro.. (...) El tema es que hay un pasado no resuelto, hay una situación de tu pasado que no está resuelta, que sigue siendo para vos una herida abierta. Que es lo que nosotros hacemos desde nuestro lugar sin invadir el campo profesional de la psicología? Por ahí en una reunión, en un encuentro, la persona recuerda momentos de dolor, heridas abiertas y la entrega en oración a Dios, entrega ese momento, ese dolor, perdona a la persona que le ocasionó la herida, se perdona a si mismo si lo necesita, recibe a su vez el perdón de Dios porque el perdón es sanador. Y entonces, el Espíritu Santo, Dios mismo, es como que pone un bálsamo y lleva a la cicatrización. Muchas veces sucede así casi milagrosamente, en otros casos, con determinados casos y traumas es necesario derivar a un profesional. (Entrevista a Marcelo 43 años, co-pastor de Rey de Reyes)*

Las técnicas de confesión tienen como objetivo significar el malestar en base a una referencia específica dentro del relato biográfico del sujeto. Para perdonar es necesario primero no sólo conocer sino también comprender el origen y las razones del daño recibido para poder cargarlo en el “saco de Cristo”<sup>xx</sup>. Este acto de restitución del significado que ofrece el sistema de creencias neo-pentecostal, coloca el punto cero de la eficacia simbólica en la formulación del sufrimiento y su explicación religiosa. El camino de la sanidad constituye uno de los pilares de la interpelación evangélica en donde se reestablece el sentido sobre los acontecimientos dispersos

de la experiencia. La iglesia a través del Ministerio de Consejería –*counseling* –, con un cuerpo de voluntarios de más de 100 líderes trabajando en las instalaciones del templo, ofrece el soporte material así como el conocimiento especializado para atender las necesidades individuales. El co-pastor Hugo de 52 años logra explicar el sentido de las entrevistas de sanidad interior de la siguiente forma:

*“...la consejería es como una maternidad, ayudan a nacer al nuevito, es una sala de primeros auxilios donde tenes que sanar heridas, curarlas, sanarlas, que esa herida no siga sangrando más y viene gente con heridas muy grandes, heridas de mucho dolor. Una herida que es por ahí el rechazo, porque mi padre nunca se ocupó de mí? El odio, esa herida de odio hay que llevarla a sanar y que se cierre, cicatrizarla.”*

*“La consejería es conocer la persona; en sí, es un ministerio de restauración. Yo me siento con la persona y la escucho, personas que vienen con miles de necesidades, personas que vienen con angustia, depresiones, pensamientos de muerte, divorcios, separación, problemas en la infancia. Y es sentarme con él y escucharlo y llevarlo siempre a los pies de Jesús, a tomar la decisión. Si está llena de odio, por ejemplo, llevarlo al arrepentimiento como dice la Biblia. El perdón, el perdonar a la persona y el renunciar al odio.”*

*“...no pasa a veces por el psicoanálisis porque la depresión, la angustia, la tristeza, los pensamientos de muertes, el no querer vivir más es una enfermedad del alma que un profesional dándote una pastillita no te sana el alma, te dice toma esto, ponételo debajo de la lengua, acostate así, ponete de esta manera, pero la enfermedad sigue estando en el alma y el único que la sana, como me paso a mí, es Jesucristo. Cuando yo dije yo quiero! en ese instante, cambio mi vida, entiendes?”*

La relación con el psicoanálisis mantiene un punto de tensión cuando su discurso terapéutico no se encuentra relegado a la cadena de significantes que estructuran al neopentecostalismo. Aquí las técnicas y estrategias psicoterapéuticas, desprovistas del sentido último de la religión, aparecen vacías de significado o, mejor dicho, su significado remite a los abusos médicos del mundo secular y la industria farmacéutica. Por el contrario, la psicología al servicio de Dios da lugar a combinaciones novedosas entre ambas formaciones discursivas. La explicación de Ramiro, un líder de célula de Rey de Reyes, sobre la función de los sueños<sup>xxi</sup> en el

trabajo de sanidad del alma, ofrece un buen ejemplo de la síntesis de elementos psicoanalíticos y espirituales que logra la producción de significantes flotantes en la cosmovisión evangélica.

*“Cuando se hace sanidad en una persona, por lo general, la persona viene con muchos rollos, muchas estructuras, muchos problemas...cuando uno empieza a abordar los problemas de esta persona sí o sí tiene que recurrir al pasado, para entender el presente y resolverlo para un futuro mejor. Cuando uno empieza a escarbar ese pasado oculto, negro, lo que fuere, hay cosas que son intolerables para la persona y en el curso de la vida vos te las olvidás. Hay escenas que, quizá, fueron tan intolerables para tu psiquismo que te las olvidás, muchas veces Dios usa el sueño para hacerte acordar algo que tu memoria quería sí o sí olvidarse; eso es un buen recurso, una herramienta...es como una revelación”* (Entrevista a Martín, 27 años)

No se trata tan solo de recordar, de develar el pasado para comprender el presente. La presencia de la divinidad combina la “revelacion” de acontecimientos olvidados con la accion sanadora de la “restitucion”, como observa Claudia.

*“...está quien estudia la psiquis, pero Dios hizo la psiquis en el hombre y la entiende perfectamente. Entonces, si Dios sabe que -el sueño- es un momento en el que el hombre se relaja, el conciente como que se duerme y aflora más el inconsciente, que es donde está la represión y baja la barrera de la represión y uno se permite, Dios ahí hace como de cirujano y hace una terapia intensiva; entonces, si a vos algo te faltó, entonces, tomá! en un sueño lo restituimos y nadie se da cuenta de nada. Por qué uno está preparado para restituir montones de historias sin darse cuenta de nada...”.* (Entrevista a Claudia, 40 años)

Las referencias constantes de los entrevistados y la literatura cristiana a las nociones de “consciente”, “inconsciente”, “trauma”, “resistencias” o “represiones”, va mas alla de una simple homologia con el discurso psicoanalítico. Se trata, por el contrario, de un trabajo sistemático de refiguración de conceptos científicos dentro de un marco terapeutico-religioso que redefine elementos discursivos del psicoanálisis a la luz de la dimensión espiritual de la persona. El ministerio de Consejería de la iglesia expresa, tanto a nivel de las prácticas como del discurso, este encuentro, contingente, momentáneo y cambiante, entre psicología y religión.

Ahora bien, también podemos plantear, a modo de sugerencia para futuras investigaciones, que la temática de la sanidad interior tiende a incorporar numerosos elementos de otros discursos terapéuticos de alta circulación social, como es el caso de las estrategias, las técnicas y el formato de los discursos de autoayuda. Pareciera que los bienes simbólicos del neo-pentecostalismo ofrecen la posibilidad de un proyecto reflexivo de construcción del yo (Giddens 1995), al tomar como objeto de transformación la relación íntima del individuo consigo mismo. Siguiendo los estudios foucaultianos de Hazleden (2003) podemos reconocer cuatro rasgos comunes de los libros de autoayuda: *primero*, se produce una sustancia ética particular sobre la que se inicia el proceso terapéutico. Ella consiste en establecer la separación ontológica entre el “yo genérico” – *self* – y el “yo personal” – *itself* – y la responsabilidad ética de fortalecer esta relación como punto de partida para restituir los vínculos de la persona consigo misma y con su entorno. *Segundo*, se constituye un espacio en donde se reconoce la necesidad de intervención terapéutica, es decir, la existencia de un problema, de una relación indeseable con el yo que convierte al lector en el sujeto y en el agente de su propia transformación. *Tercero*, el cambio ético debe lograrse a través de un conjunto de tecnologías individualizantes tales como el auto-conocimiento, el amor a si mismo, la auto-estima, el auto-monitoreo y la disciplina emocional. *Cuarto*, se ofrecen modelos de conducta ejemplares en el manejo autónomo de las emociones a través de un sujeto fortalecido en el dominio de si. La meta para alcanzar una relación saludable consigo mismo depende de saber quién es uno realmente y hacia dónde se dirige. Estos cuatro principios generales constituyen una poderosa forma de interpelación que es posible reconocer, a primera vista, en los productos culturales evangélicos. Lejos de toda asimilación mecánica el acto de traducir elementos del discurso de autoayuda en términos espirituales, plantea un trabajo de refiguración que dota de nuevos contenidos a la noción religiosa de sanidad.



Podemos señalar, por ejemplo, que el discurso religioso sobre el “alma” presenta rasgos similares al discurso de la autoayuda sobre el “yo” dado que el foco de atención está puesto justamente en la personalidad, en sus deseos, ansiedades, búsquedas y heridas, es decir, en la dimensión humana del sujeto-cristiano. Los libros del pastor Freidzon<sup>xxii</sup> y los manuales de evangelización de la iglesia, redundan en referencias específicas a la forma de relacionarse con esta entidad, bajo una ética de la conducta en donde el dominio de sí, el auto-conocimiento y el control de las emociones aparece enunciado, con variaciones y ajustes, bajo los principios evangélicos de “Santificación”, “Autoridad” y “Liderazgo”, entre otros. Cada uno de estas nociones hace referencia a formas de regular los sentimientos y conocerse a sí mismo. No es nuestra intención profundizar en las estructuras de significado de cada uno de los términos, sino simplemente sugerir una posible línea de investigación que complemente el vínculo entre psicología y religión con el estudio de los discursos de autoayuda, como una de las fuentes de las que se nutre el trabajo de sanidad del alma que ofrece el neo-pentecostalismo en la Argentina.

También es preciso mencionar que existen diferencias importantes entre ambas formaciones discursivas. El punto de mayor distanciamiento con los discursos de autoayuda consiste en que el proyecto reflexivo de construcción del yo aparece mediado en el neo-pentecostalismo por la relación con lo sagrado; sólo en la búsqueda del vínculo personal con Dios es posible responder a la pregunta por la identidad del individuo y el sentido de sus acciones. Los testimonios de conversión refieren siempre al punto personal, individualizado, íntimo, en que la divinidad interpela a los individuos en sus biografías particulares resignificando el pasado en base a un prisma religioso. *“Yo venía a buscar de Dios, nada más...quería estar a solas con él, quería estar con él, nada más...y bueno, en esa búsqueda de Dios, lo primero que*

*Dios renovó fueron mis sueños, empezó a renovar mis sueños y a desempolvar cosas en mi cabeza...*” (Entrevista a Damian, 29 años). La estructura de centrado especular que identifica Althusser en la ideología, y dentro de ella el discurso religioso es el ejemplo paradigmático, plantea justamente la construcción de la subjetividad como reflejo de un Sujeto productor, el Gran Otro, como el orden simbólico que actúa de soporte, continuidad y garantía de los elementos ficcionales propios de toda identidad. El efecto de *reconocimiento-desconocimiento*, complementado a nuestro entender con una experiencia novedosa de *conocimiento efectivo*<sup>xxiii</sup> que produce la interpelación evangélica, ofrece la posibilidad de una reconstrucción del yo indirecta, en comparación con la literatura de autoayuda. El anclaje identitario no se configura en base a un sistema auto-referencial de monitoreo de las emociones, sino en el juego de identificaciones con la imagen externa que el discurso religioso le devuelve al sujeto como instancia constitutiva del yo. En este sentido la iglesia, con sus circuitos de acción, sus representaciones colectivas, sus símbolos y prácticas, conforma una fuerza formadora de subjetividad, obligada a negociar constantemente con las apropiaciones selectivas y parciales que realizan los sujetos en sus búsquedas religiosas.

El discurso de la sanidad interior nos permite mostrar la función de los significantes flotantes en la lógica de construcción de las identidades evangélicas. Aquí el trabajo especializado de espiritualización de las nociones básicas de la psicología y la autoayuda, otorga la posibilidad de producir un bien simbólico capaz de competir tanto en el mercado religioso como en el mercado de la salud. Es justamente este espacio de intersección el que le permite, por ejemplo, a Pablo Semán (2006) reconocer numerosos puntos de coincidencia entre los libros de Paulo Coelho y la teología de la prosperidad, vinculados a la capacidad que desarrollan ambos

discursos para activar los resortes de una sensibilidad popular, definida a partir de su carácter cosmológico, holístico y relacional. Desde otra perspectiva, la pregunta por la forma en que se estructuran los significantes flotantes dentro de una cadena de equivalencias que los abarca y totaliza, no remite a las propiedades esenciales de la cultura, sino al juego de articulaciones estratégicas que realiza un determinado discurso en la búsqueda por significar el malestar de su tiempo .

### **Consideraciones finales**

#### *Aportes para el estudio de las formas de la interpelación evangélica*

A mediados de la década de 1980, Bryan Turner (2005), reconocía al menos tres flaquezas dentro de la sociología de la religión. La primera refiere a la falta de participación en los debates teóricos de la sociología moderna, especialmente en relación a las discusiones contemporáneas de un materialismo histórico representado en los debates de Althusser con Lacan, y en las investigaciones de Poulantzas, Balibar, Hindess y Hirst. La segunda debilidad tiene que ver con la centralidad, por momentos exclusiva y excluyente, de la subjetividad del actor social como un objeto de estudio privilegiado que restringe los análisis a los dominios de las creencias, las cosmovisiones y el vínculo con lo sagrado, descuidando la pregunta por los efectos sociales de los fenómenos religiosos. La tercera limitación consiste en la adhesión implícita a un enfoque empírico que trabaja con las formas occidentales de la religión homologando la sociología de la religión con sociología del cristianismo. En lo que respecta al neopentecostalismo es posible reconocer la vigencia de este diagnóstico representada en las múltiples formas – preguntas, hipótesis, supuestos y omisiones – en las que el paradigma de la modernización se actualiza, definiendo un horizonte de investigación ajustado a los límites de la pregunta por los factores religiosos que explican el retraso, en los términos de una modernidad

exitosa, de América Latina. Diferentes autores han criticado esta perspectiva modernizante (Mariz, 1995; Parker, 1996; Miguez, 1998b; Semán, 1998; Mariano, 2006) y es en esta línea crítica que nos gustaría inscribir las conclusiones del artículo.

El discurso de la sanidad interior nos permitió reconocer la importancia de la producción de significantes flotantes en la lógica de construcción de las identidades colectivas de un neo-pentecostalismo urbano dirigido fundamentalmente a las clases medias. El carácter indefinido, de un conjunto de significantes que habitan la frontera identitaria entre los circuitos sagrados y profanos, habilita a que el discurso religioso sobre la sanidad incorpore el lenguaje y la estructura propio de los consumos culturales de un sector social sensible a las terapias psicoanalíticas y la literatura de autoayuda. Este punto de apertura, combinación y reestructuración de los elementos ya dados en la cultura popular y religiosa, no aparece restringido al discurso sobre la salud sino que también produce versiones originales en torno a la prosperidad económica, el liderazgo cristiano y la guerra espiritual. De hecho, la forma en que el neo-pentecostalismo intenta producir una totalidad hegemónica a través de la *articulación equivalencial* de la experiencia con lo sagrado, la formación de una *frontera interna antagónica*, en la que se excluye al mundo secular y a otras religiones, y la configuración de un *sistema estable de significación*, invita a pensar, a modo de hipótesis para futuros trabajos, los puntos de correspondencia que existen con la lógica de construcción de las identidades colectivas que desarrolla el populismo. Nos gustaría ahora enunciar brevemente dos dimensiones fundamentales en las que el discurso de la sanidad interior actúa como un poderoso instrumento de interpelación ideológica al producir el efecto de una evidencia de sentido sobre el pasado en base a un modelo de subjetividad definido a partir de la identidad evangélica.

La primera dimensión tiene que ver con la capacidad de significar retrospectivamente los acontecimientos personales a través del trabajo religioso en el que se construye la creencia. Aquí el acto de conversión en el que lo sagrado irrumpe en la vida de la persona, se complementa con la práctica individualizada y paulatina de la sanidad interior que acompaña el pasaje a un nuevo universo simbólico. Se trata de un proceso de reconstrucción biográfica de las situaciones dolorosas del individuo por medio de una matriz religiosa en donde el sufrimiento inmerecido cobra significado desde el presente de la fe. Como el shamán con el enfermo en los estudios de Lévi-Strauss (1968), el líder de célula proporciona un lenguaje fundado en los mitos cristianos del pecado, el perdón y los dones de sanidad que le permite al individuo poner en palabras, re-simbolizar, las experiencias angustiantes de su vida. El proceso de curación del alma en el que se moldea la creencia, devela el carácter traumático de la sumisión a la Ley cristiana a través del mandato que exige perdonar incondicionalmente a quienes infringieron algún daño en la persona. Este núcleo irracional del perdón es una de las condiciones positivas, como observa Zizek, de toda interpelación. A su vez el trabajo de sanidad se desarrolla correlativamente a la inscripción del sujeto en numerosos espacios de participación efectiva dentro de la iglesia en donde la rutina y las actividades cotidianas contribuyen a afirmar un conjunto de esquemas de percepción y disposición pre-lógicos a modo de un *habitus religioso* que se expresa como una cierta forma de “mirada” o “sensibilidad” evangélica cuya eficacia radica en la transparencia, la naturalidad propia de un modo de ser en el mundo<sup>xxiv</sup>.

La segunda dimensión refiere a las posiciones de sujeto que define la interpelación del discurso de sanidad propia del neo-pentecostalismo. La capacidad de producir sentido que mencionamos anteriormente, es decir, el trabajo religioso de ordenar la experiencia social en

base a un sistema de creencias determinado, no culmina con la curación-liberación de la persona. Por el contrario la restitución del significado constituye más bien el punto de partida de un anclaje identitario que le permite al individuo hablar de sí mismo a través de una estructura de centrado especular que coloca a Dios – al Espíritu Santo, a los Profetas, Patriarcas y Apóstoles – como referencia ineludible, espejo y reflejo, del sujeto-cristiano. Sobre el pasaje del sufrimiento a la sanidad el creyente realiza un aprendizaje personalizado que funciona como una capacitación espiritual que lo autoriza a ministrar a personas que hayan pasado por las mismas situaciones. El adicto recuperado trabaja en el área de prevención y tratamiento al droga dependiente, aquellos que sufrieron trastornos emocionales aconsejan a los depresivos, los que estuvieron enfermos predicán a los enfermos y los matrimonios restituidos ofrecen charlas colectivas sobre los secretos de la pareja. Si la interpelación de los individuos en tanto sujetos-cristianos produce un efecto de *reconocimiento*, de evidencia de sentido sobre la identidad, articulado con un efecto de *desconocimiento*, como ocultación de las determinaciones objetivas de las condiciones de existencia, también es preciso ampliar la perspectiva de Althusser (1996) identificando en el discurso religioso un efecto de *conocimiento* fundamentalmente práctico, pero también teórico, reflexivo, sobre lo mundo social. El conjunto de ritos, símbolos y prácticas del neo-pentecostalismo se afirma tanto en su capacidad de dar respuesta a las necesidades concretas de los individuos, como en la construcción de un relato duradero sobre la situación del hombre en el mundo; es decir, aquello que Weber (1987) denomina como Teodicea del sufrimiento, para nombrar una de las principales vectores culturales del proceso de racionalización de las imágenes religiosas. Este trabajo práctico y reflexivo del universo simbólico neo-pentecostal dota al sujeto de herramientas conceptuales, metódicas y críticas que ordenan la experiencia cotidiana no sólo en términos de una adecuación con el entorno, - “La

*garantía absoluta de que todo es exactamente así*” (Althusser 2002:147) –, sino también en términos activos de transformación de la realidad social. El modo específico en que se capitalice la voluntad política de las minorías religiosas depende del juego de articulaciones, estrategias y alianzas que se produzcan en un momento histórico determinado<sup>xxv</sup>.

Así como el discurso de la sanidad interior pone en evidencia ambas dimensiones de la interpelación evangélica en donde se define la lógica de construcción de las identidades colectivas, también es posible extender este modelo de análisis a las nociones de prosperidad, exorcismo y guerra espiritual. Lejos de las metáforas mecanicistas sobre la relación entre la estructura y la superestructura, aparecen las discusiones renovadas del materialismo histórico sobre las formaciones ideológicas y la totalización de la hegemonía, ofreciendo un espacio de debate sumamente productivo, pero descuidado por la sociología de la religión. La posibilidad de trascender las flaquezas devenidas en obstáculos epistemológicos de la disciplina, depende, en parte, de integrar las viejas preguntas en nuevos debates teóricos dentro de los estudios sociales de religión y más allá de ellos.

## **Bibliografía**

ALGRANTI, Joaquín, M. (2008) “La restauración de los cuerpos en el neo-pentecostalismo”. In Porzencaski, Teresa –Comp- *El cuerpo y sus espejos: estudios antropológicos-culturales*, Uruguay: Planeta. p. 71-96.

ALTHUSSER, Louis. (2002) “Ideología y Aparatos ideológicos del Estado”, In *La Filosofía como arma de la revolución*, México: Siglo XXI. p 102-151.

----- (1996) “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, In *Escritos sobre psicoanálisis*, México: Siglo XXI. p 99-143.

AMEIGEIRAS, Aldo. (1998) “Us and Them: Religious Diversity in an Urban District Context”, In *Social Compass* 45 (3), p 379-397.

- BASTIAN, Jean Pierre. (1997) *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México: Fondo de cultura económica.
- BITTENCOURT FILHO, José. (2003) *Matriz religiosa brasileira. Religiosidade e mudança social*, Brasil-Petrópolis: Vozes-Koinonial.
- BOURDIEU, Pierre. (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona: Anagrama.
- CARVALHO, Emílio Nolasco de (2007). *O Divã e o Altar: Cultura Psicanalítica e Movimento Protestante no Brasil*. Tese de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - MN - UFRJ. Rio de Janeiro, UFRJ.
- CSORDAS, Thomas. (1994), *The sacred self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, University of California Press.
- DE IPOLA, Emilio. (2007) *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1982) *Ideología y discurso populista*, México: Folios.
- DOUGLAS, Mary. (1998) *Estilos de pensar*, Madrid: Gedisa.
- DUARTE, Luiz F. D. & CARVALHO, Emilio N. (2005). “Religião e psicanálise no Brasil contemporâneo: novas e velhas Weltanschauungen.”, In *Revista de Antropologia*. p. 48-2.
- DURKHEIM, Emile. (1992) *Las formas elementales de la vida religiosa*, España: Akal.
- FREIDZON, Claudio. (1999) *Tesoros en Vasos de Barro*. Estados Unidos: Caribe.
- FRESTON, Paul. (1994) “Popular Protestant in Brazilian Politics: A Novel Turn in Sect-State Relations”, In *Social Compass* 41 (4), 537-570.
- FREUD, Sigmund. (1974) “Psicología de las masas” y “El porvenir de una ilusión” In *Psicología de las masas*, Madrid: Alianza, 1974. p 7-81 y p 139-205.
- FRIGERIO, Alejandro. (1999) “El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica”, In *Ciencias sociales y religión* Año 1 número 1, Porto Alegre, p. 51-88.
- GIDDENS, Anthony. (1995) “La trayectoria del yo” In *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona: Península. p 93-133.
- GIMENÉZ BELIVAU, Verónica. (2004) *Recomposition du champ religieuse dans l'Argentine*, Tesis doctoral, París, Ecoles Des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- HAZLEDEN, Rebecca. (2003) “Love your self. The relationship of the self with itself in popular self-help texts”, In *Journal of Sociology*, Volumen 39 (4). P 413-428.



HELLER, Ágnes.(1998) “De la cotidianidad a la genericidad”, In *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona: Península, p119-205.

IDOYAGA MOLINA, Anatilde. (2002) *Culturas, Enfermedades y Medicinas. Reflexiones sobre la atención de la salud en contextos interculturales de Argentina*, Buenos Aires: Unidad de Desarrollo Institucional.

JAMES, William. (1996) “La conversión”, In *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona: Planeta-Agostini. p. 149-199.

LACLAU, Ernesto. (2005) *La razón populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

-----.(1996) “Por que los significantes vacíos son importantes para la política y Sujeto de la política y política del sujeto”, In *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Espasa Calpe. p. 69-86.

-----.(2006) “Sobre los nombres de Dios”, In *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. p. 101-127.

LEEUW, G. VAN DER. (1964) *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1968) *Antropología Estructural*. Buenos Aires: Eudeba.

MARIANO, Ricardo. (2006) “Balanco da teoria sociológica clássica sobre o crescimento pentecostal no Brasil”, en Actas del XI Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidas de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones –ALER-: *Mundos Religiosos: identidades e convergencias*, del 3 al 7 de julio del 2006, Universidad Metodista de San Pablo, Brasil.

MARIZ, Cecilia. (1995) “El debate en torno del Pentecostalismo Autónomo en Brasil”, In *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*. Bibliográfica (Xerox), Buenos Aires. p 87-100.

MAUSS, Marcel. (1979) “Morfología social”, In *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos. p. 359-431.

McGUIRE, Meredith y KANTOR, Debra (1998) *Ritual Healing in Suburban America*. New Brunswick: Rutgers University Press.

MEYER, Birgit. (1998) “Make a Complete Break with the past: memory and postcolonial modernity in Ghanadian Pentecostal discourse”, In Richard Werbner (Ed), *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*, London: Zed Books.

MIGUEZ, Daniel. (1998) “Qué Puede Agregarse a los Clásicos?: Buscando Nuevos Horizontes a

los Estudios Sobre el Pentecostalismo Latinoamericano”, In Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur, No. 6 Diciembre.

----- (1998) *Spiritual bonfire in Argentina: Confronting Current theories with an Ethnographic Account of Pentecostal Growth in Buenos Aires Suburb*, CEDLA, Amsterdam.

MILLER, Elmer S. (1979) *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.

OTTO, Rudolf. (1965) *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Revista de Occidente.

PARKER, Cirstián. (1996) *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

PECHEUX, Michel. (2005) “El mecanismo del reconocimiento ideológico”, In *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.p 157-169.

----- (1975) *Les vérîtes de las palice: linguistique, semantique, philosophie*, Paris: Maspero.

RIVEIRO, Jacana. (2005) “O Simulacro Da Alteridade: Uma Análise Discursiva Do Ritual De Exorcismo Da Igreja Universal Do Reino De Deus”, In *O Exorcismo Na Igreja Universal: Antropología E Análise Do Discurso*, Arí Pedro Oro y Mauro Meirelles –comp-, Debates do NER, Porto Alegre, ano 6, N. 7. p 11-79.

SARACCO, Noberto. (1989) *Argentine Pentecostalism: Its History and Theology*, Ph.D. Thesis, Faculty of Arts, University of Birmingham.

SEGATO, Rita, Laura. (1991) “Algunas propuesta para el estudio del cambio religioso: la expansión evangélica en la puna jujeña”, In *Sociedad y Religión*, n 8. p. 41-68.

----- (2003) *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes.

SEMÁN, Pablo. (2000) A”*Fragmentacao do cosmos*”: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires, Tesis doctoral, Porto Alegre, Janeiro.

----- (1998) “Para nuevas perspectivas en los estudios sobre el pentecostalismo”, In *Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el MERCOSUR*, No. 6 Diciembre.

SONEIRA, Abelardo, Jorge. (1991) *El retorno de lo sagrado. Los movimientos evangelísticos en Argentina*, CONICET, Buenos Aires: Edición del autor.

----- (2001) *La renovación carismática católica en la República Argentina. Entre el carisma y la institución*, Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.

STEIL, Carlos Alberto (2006). “Os demônios geracionais. A herança dos antepassados na determinação das escolhas e das trajetórias pessoais”. In *Família e Religião*. Orgs. Luiz Fernando Dias Duarte, Maria Luiza Heilborn, Myriam Lins de Barros and Clarice Peixoto. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria.

STOLL, David. (1990) *Is Latin America Turning Protestant?*. Berkeley: University of California Press.

TARDUCCI, Mónica. (1994) “¿Las mujeres en el movimiento pentecostal: sumisión o liberación?” In *El pentecostalismo en la Argentina*, Alejandro Frigerio –comp-, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

TURNER, Bryan S. (2005) *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*, México: Fondo de Cultura Económica.

VAN DIJK, R. (1998) “Pentecostalism, Cultural Memory and the State: Contested Representations of Time in Pentecostal Malawi.” In: Werbner, R.(Ed), *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*. London: Zed Books. p 216-227.

WEBER, Max. (1981) *Ensayos sobre Sociología de la religión*, Tomo I, Madrid: Taurus, 1.

WESTMEIER, Arline.. (1991) *Sanidad del alma herida: camino a la sanidad interior*, Colombia: Unilit.

WRIGHT, Pablo. (1992) “Toba Pentecostalism Revisited”, In *Social Compass*, vol 39, n. 3, 1.

WYNARCZYK, H, SEMÁN, P y de MAJO, M. (1995) *Panorama actual del campo evangélico en la Argentina*, Buenos Aires: FIET Facultad Internacional de Estudios Teológicos.

WYNARCZYK, Hilario. (1993) “Carlos Annacondia: Un estudio de caso en Neopentecostalismo”, In *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (II)*, Buenos Aires: Centro editor de América Latina S.A.

ZIZEK, Slavoj. (2003) *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires: Siglo XXI.

## NOTAS

---

<sup>i</sup> Investigadores brasileiros como Ari Pedro Oro y Ricardo Mariano, entre otros, utilizan el término “neopentecostalismo” para reconocer la ruptura con las expresiones tradicionales y caracterizar los rasgos distintivos de las nuevas expresiones pentecostales, signadas por la presencia de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD). En este sentido, subrayan un cambio en la ética y la estética religiosa que tiende a volcarse hacia el mundo secular: utilizan la técnica, el lenguaje y los códigos de los medios de

---

comunicación, adoptan una estructura empresarial, participan en política, construyen redes transnacionales, demonizan a los grupos Afro-brasileros y practican una liturgia basada en las curaciones, el exorcismo y la prosperidad. Pese a que esta descripción es acertada y, con algunas modificaciones, puede captar los corrimientos que se producen en la Argentina, es importante recuperar las observaciones que realiza Paul Freston (1999). Este autor subraya que las diferencias que se identifican actualmente en el pentecostalismo son más de grado que de naturaleza, es decir, no tienen que ver tanto con una ruptura radical con el pasado, sino más bien con una reactualización del vínculo dinámico con la cultura. Por eso utiliza el término de “olas” –waves- para llevar a cabo una periodización histórica del desarrollo pentecostal en Brasil, según los momentos que atraviesa su relación con la cultura. De esta forma, consideramos que el concepto de neo-pentecostalismo también puede ser utilizado para la realidad Argentina a partir de la década de 1980. Aquí comienza una etapa diferente para una generación que se ajusta a las condiciones externas generando el primer gran avivamiento en nuestro país. Para un mayor desarrollo de los temas expuestos ver Freston, Paul (1999) “Neo-pentecostalism in Brazil: problems of definition and the struggle for hegemony”. In *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 44 annee, 105. p. 145-163.

<sup>ii</sup> El Ministerio fue fundado en 1986 por el Pastor Claudio Freidzon y cuenta actualmente con más de 20.000 miembros. Se encuentra ubicado en la zona norte de la Capital Federal en el barrio de Belgrano. Su localización marca un hito importante en la geografía pentecostal dado que consume el esfuerzo histórico por acceder a los sectores de mayores ingresos, marcando el pasaje de la periferia al centro de la ciudad de Buenos Aires. La iglesia se extiende a través de librerías, negocios, tres templos, una fundación, señales de radio (FM Gospel 101.9), programas de televisión, el diario Enfoque, el Cristo Bar y su propia escuela, el Buenos Aires Christian School. La composición social de los participantes se inscribe – en su mayoría- dentro de los estilos culturales (Douglas, 1998) propios de sectores medios y medios bajos, con un predominio general de mujeres y un alto índice de jóvenes. Los miembros se encuentran organizados en células. Se trata de un sistema de crecimiento que permite ordenar a las multitudes dispersas que asisten al templo en una red de grupos diferenciados que actúan de forma conjunta. Todo miembro estable pertenece a una célula que oscila entre cuatro y ocho personas a cargo de un líder seguido por un Timoteo. Entre ambos llevan adelante la vida de la célula a través de reuniones, entrevistas individuales y encuentros de oración. Para llegar a ser líder es preciso atravesar una instancia de formación que ofrece la iglesia y conseguir un grupo de creyentes a quienes pastorear. Su desempeño es evaluado constantemente por supervisores que funcionan también como guías y consejeros de los líderes. Rey de Reyes pertenece a la Unión Asamblea de Dios y suele contar con la presencia ocasional de pastores importantes del extranjero, como Benny Hinn, así como con el apoyo de autoridades locales dentro del neo-pentecostalismo tales como el evangelista Carlos Annacondia de *Mensaje de Salvación*, el reverendo Carnival de *La Catedral de la Fe*, el pastor Pedro Ibarra de la iglesia *El Puente* y el pastor Donald del *Centro Familiar Cristiano*.

<sup>iii</sup> El avivamiento o despertar del espíritu remite a momentos históricos de efervescencia religiosa signados por la resuperación de las vivencias emotivas, combinadas con un retorno a las fuentes bíblicas para recuperar el “verdadero” sentido del Evangelio. Estos procesos de transformación y cambio suelen ser reacciones contra el monopolio simbólico de las ortodoxias sacerdotales en nombre de un regreso a las fuentes. La reforma protestante del SXV, el impulso pietista y metodista, así como la el gran despertar originado en California, Estados Unidos, a fines del SXIX, son ejemplos de este mecanismo cristiano de renovación interna. Los avivamientos suelen aparecer en contextos de crisis social en los que nacen nuevas denominaciones religiosas, como es el caso del pentecostalismo. En Argentina los pastores y organizaciones locales designaron con este término al proceso de crecimiento y multiplicación de las iglesias evangélicas a partir de la década de 1980. Para conocer sobre la historia del pentecostalismo en la Argentina ver Saracco, Noberto (1989) *Argentine Pentecostalism: Its History and Theology*, Ph.D. Thesis, Faculty of Arts, University of Birmingham; Alejandro Frigerio (1994) –comp- *El pentecostalismo*

---

en la Argentina, , Centro Editor de América Latina, Buenos Aires. Y Wynarczyk, H, Semán, P y de Majo, M (1995) *Panorama actual del campo evangélico en la Argentina*, Ed FIET –Facultad Internacional de Estudios Teológicos- Buenos Aires, Argentina.

<sup>iv</sup> Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA)

<sup>v</sup> Unión de las Asambleas de Dios (UAD).

<sup>vi</sup> Este concepto introducido por Bittencourt Filho (2003) apunta a distinguir las iglesias pentecostales tradicionales o clásicas, vinculadas a los primeros trabajos misioneros, de las iglesias recientes de origen nacional – Dios es Amor o la Iglesia Universal del Reino de Dios – que surgen, como observa Paul Freston en la segunda y tercera oleada del pentecostalismo brasilero.

<sup>vii</sup> Nos referimos a comunidades evangélicas grandes de más de 20.000 miembros como la iglesia de *Rey de Reyes* del pastor Claudio Freidzon en Belgrano, el *Centro Cristiano Nueva Vida* del pastor Guillermo Prein en Parque Patricios y la *Catedral de la Fe* del reverendo Carnival en Parque Chacabuco. No incorporamos en este criterio a la Iglesia Universal del Reino de Dios – IURD – por no pertenecer a ninguna de las institucionales nacionales – ACIERA, FECEP, FAIE – que reúnen a las iglesias evangélicas.

<sup>viii</sup> Hay células de adolescentes, jóvenes y ancianos, divididos en hombres y mujeres, también hay grupos para nuevos matrimonios y ya consolidados y células mixtas según las actividades de los creyentes en los distintos ministerios. Así por ejemplo los miembros que participan del coro, la escuela o el mismo equipo de fútbol tienen la oportunidad de formar parte del mismo grupo si lo desean. Según los datos obtenidos de diferentes informantes, existen alrededor de 2070 células inscriptas de las cuales aproximadamente 1100 pertenecen al área de jóvenes entre 12 y 30 años, 750 al grupo de mujeres de 30 a 55 y 210 a hombres adultos del mismo rango etareo. Como queda en evidencia el núcleo más importante de la congregación son los jóvenes, divididos por género y con una mayoría femenina, seguido de las mujeres adultas. Por último aparecen los hombres entre 30 y 55 años como la población más difícil de captar y también de conservar no sólo para Rey de Reyes, sino también para todo el movimiento evangélico.

<sup>ix</sup> La iglesia de Rey de Reyes ofrece diferentes instancias graduales de instrucción religiosa para sus miembros. Comienzan por el curso anual de la *Escuela de vida* seguido por la *Escuela de líderes* en donde se instruye en el conocimiento de la Biblia, la alabanza, la oración y el trabajo de grupos. De esta forma, en un período de dos años el creyente puede alcanzar el círculo elemental en la cadena de autoridad religiosa que ofrece el templo y ser líder de una célula. Para quienes se encuentren interesados en una formación más avanzada en términos teológicos y ministeriales, existe la el *Instituto Bíblico* que ofrece el templo.

<sup>x</sup> Podemos resumir esquemáticamente esta operación que subyace a la construcción de identidades colectivas a partir de tres instancias que identifica Ernesto Laclau (2005) en *La Razón Populista*. La *primera*, consiste en la construcción de una cadena de equivalencias que permite igualar un conjunto de elementos particulares y diferentes a partir de un *significante vacío*, es decir, un significante sin significado (como, por ejemplo, el significante pueblo en el populismo o el significante evangélico en el mundo protestante) que representa la unidad de la cadena. Se trata de una unidad o “totalidad fallida” en el sentido de que es imposible alcanzar una representación plena dado que la tensión entre la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia es irresoluble. El carácter contingente que lleva a que un elemento particular logre universalizarse, vaciándose parcialmente de su significado para representar al todo, deja abierta la posibilidad a nuevas articulaciones hegemónicas. La *segunda instancia*, tiene que ver con la formación de una frontera interna antagónica, estos es, el límite producto de una exclusión radical

---

que genera una división dicotómica de la sociedad en dos campos (por ejemplo, el pueblo y la oligarquía en el caso del populismo o Dios y el mundo en la tradición cristiana). Aquí el antagonismo no constituye un momento capaz de ser dialécticamente superado, sino que se expresa como una brecha, una falta, constitutiva de la representación. A su vez, los *significantes flotantes* actúan en las fronteras identitaria definiendo su lógica de desplazamiento y la apertura hacia otras articulaciones de sentido, ellos permiten incorporar elementos en principio externos a la cadena equivalencial. Por último, la *tercera instancia*, refiere a la configuración de un sistema estable de significación que le da una cierta autonomía y permanencia a la estructura interna de la cadena y al elemento particular que representa a la totalidad. El carácter estable del sistema tiene que ver fundamentalmente con la reproducción de las operaciones simbólicas que le permiten seguir existiendo. Esta reproducción no es nunca idéntica a si misma, sino que introduce variaciones que ponen en juego la identidad colectiva. Pese al carácter formal y exclusivamente analítico de esta triple operación, consideramos que ofrece elementos sugestivos para pensar el proceso de construcción de identidades más allá de la política. Como observa Bonnin (2006) la mayor dificultad que ofrece este aparato conceptual es la ausencia de un objeto empírico que actúe como fundamento de su análisis. Para una reseña del libro ver Juan Eduardo Bonnin, La razón populista, de Ernesto Laclau. In LSD, Revista de los alumnos de Maestría en Análisis del Discurso, N2, 2006. p. 49-52.

<sup>xi</sup> Lo numinoso en su doble condición de vivencia de índole positivo, es decir como *fascinans*, pero también en la dimensión negativa de *tremendum*, que representan las manifestaciones diabólicas y el temor a dios, permite recuperar la dimensión vivencial de la vida religiosa que el pentecostalismo fomenta en los creyentes. La experiencia subjetiva en su dimensión corporal constituye el plano de encuentro con lo sagrado que los grupos pentecostales defienden como criterio de pertenencia y participación.

<sup>xii</sup> Para un mayor desarrollo sobre la implicancia de la superposición de espacios sociales en el pentecostalismo argentino ver Algranti, Joaquín (2007). *La insurrección de las minorías: el caso del pentecostalismo. Aportes para una revisión crítica del concepto de campo religioso en la Argentina*, en Interpretaciones, Revista de Historiografía y Ciencias Sociales de la Argentina, n° 3, [www.revistainterpreaciones.com](http://www.revistainterpreaciones.com).

<sup>xiii</sup> Ver Oro, Pedro Ari & Pablo Semán (2000), “Pentecostalism in the Southern Cone Countries: Overview and Perspectives”, in *International Sociology*, 15 (4), p, 605-627. Freston (1994) “Popular Protestant in Brazilian Politics: A Novel Turn in Sect-State Relations”, *Social Compass* 41 (4),p, 537-570 y Corten, André (1996) *Os pobres e o Espirito Santo: O pentecostalismo no Brasil*, Petropolis: Voces.

<sup>xiv</sup> Ver Slavoj, Zizek (2006)., Against the Populist Temptation en *Critical Inquiry*, n. 32, University of Chicago, p551-574 y del mismo autor, Schlagend, aber nicht Treffend! (2006) en *Critical Inquiry*, n. 33, University of Chicago, p, 185-211. Y la respuesta de Ernesto Laclau (2006)., Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics, en *Critical Inquiry*, n. 32, University of Chicago, p, 646-680.

<sup>xv</sup> En una coyuntura de enfrentamiento entre Juan Domingo Perón y la Iglesia Católica en la década de 1950 se abre el espacio para intentar una alianza del gobierno con el movimiento evangélico. Uno de los primeros gestos consiste en la habilitación que se le entrega al evangelista norteamericano Thomas Hicks para realizar una campaña de sanidad en dos estadio de fútbol. El evento se transforma en un hito de la historia del pentecostalismo en la Argentina dado que reúne una serie de características impensadas para la época: 1) extiende una prédica de la sanidad y las curaciones milagrosas, 2) logra una presencia multitudinaria y 3) coloca al pentecostalismo en un régimen de visibilidad público.

<sup>xvi</sup> La década de 1960 es una etapa de experimentación caracterizada por el surgimiento de corrientes internas dentro del pentecostalismo que retoman las vivencias carismáticas y las relecturas teológicas. Uno de los pioneros en introducir *el movimiento de la lluvia tardía* en la ciudad de City Bell es Edward

---

Miller, contribuyendo a la creación de espacios de oración de donde surgen las primeras visiones y profecías que anuncian el avivamiento espiritual del país. El impacto que producen las revelaciones lo llevan a numerosos conflictos con la Unión de las Asambleas de Dios y al distanciamiento de la organización para construir su propio instituto bíblico -Peniel-. Los grupos ecuménicos de alabanza del pastor Alberto Darling también conforman otro ámbito de fermento espiritual que representa las tendencias subterráneas del movimiento en estos años. Se empiezan a definir lentamente los modelos de liderazgos unipersonales que logran combinar el evangelismo carismático de sanidad y curaciones con una ética religiosa más flexible, adaptable a las estrategias discursivas de cada pastor. En este contexto emergen dos figuras emblemáticas que encarnan el proceso de consolidación de los líderes nacionales en posiciones distintas del universo evangélico: el Obispo Gabriel Vaccaro y el Reverendo Omar Cabrera.

<sup>xvii</sup> Estos trabajos se centran especialmente en el Obispo Gabriel Vaccaro, el Reverendo Omar Cabrera, el predicador Carlos Annacondia y el pastor Héctor Giménez, como figuras emblemáticas del neopentecostalismo.

<sup>xviii</sup> Para profundizar en torno a la influencia del psicoanálisis en la cultura Argentina ver Plotkin, M. (2003) *Freud en las pampas*. Buenos Aires: Sudamericana; Balán, J. (1991). *Cuéntame tu vida. Una biografía colectiva del psicoanálisis argentino*. Buenos Aires: Planeta.

<sup>xix</sup> La iglesia cuenta con dos comercios propios dedicados a la venta de libros y música evangélica, uno dentro del templo y el otro con salida a la calle. Según las indagaciones realizadas durante el segundo semestre del 2006 y el primero del 2007, entre los vendedores que cubren los distintos turnos y puestos de venta, el libro de mayor consumo en materia de Sanidad Espiritual femenina es el libro de Arline Westmeier. La importancia de este material no se agota exclusivamente en el consumo interno de la comunidad, sino que también es incluido como un libro de referencia dentro del ministerio de consejería abocado al trabajo de la sanidad interior.

<sup>xx</sup> La referencia al “Saco de Cristo” tiene que ver con el empleo de una técnica de visualización que recomienda la autora cuando trabaja con las heridas del alma en el proceso de sanidad interior. Allí una vez que el creyente logra poner en palabras las experiencias traumáticas del pasado frente a un guía y frente a Dios, Westmeier plantea la técnica de visualizar un saco donde se depositan todas las situaciones dolorosas que frenan a la persona para entregarlas a la divinidad que murió para sanar las heridas. Así lo explica Arline Westmeier ofreciendo una oración guía para la sanidad interior: “*Cuando hayas terminado con todo lo que tu padre te hizo, sigue con las heridas que te causó tu madre. Luego sigue con cada uno de tus hermanos y hermanas, mencionándolos por sus nombres; sigue con las heridas que te causaron tus tíos y tías, abuelos y abuelas, primos y primas, sobrinos y sobrinas, vecinos, compañeros de trabajo, suegro y suegra (...) Ahora yo tomo todo eso y lo hecho en el “saco” de Cristo. También tomo este cuadro equivocado que tengo de Ti en mi mente, lo hago pedazos y lo echo en el “saco” de Cristo; no puedo cargarlo más.*” (Westmeier:1991: 90)

<sup>xxi</sup> Para un mayor desarrollo en torno al proceso de refiguración de términos psicoanalíticos en el discurso religioso de Rey de Reyes sobre los sueños ver Joaquín, Algranti. (2004) *La experiencia onírica en Rey de Reyes*, In MITOLOGICAS, Vol. XVIII. Buenos Aires: CAEA-CONICET. p. 7-23.

<sup>xxii</sup> Nos referimos a los libros *Espíritu Santo, Tengo Hambre de ti* (2005) *Tesoros en Vasos de Barro* (1999) y *Rendido Totalmente* (2007). En esta misma dirección, es decir, bajo una misma estructura que articula el discurso religioso con el de autoayuda podemos mencionar el libro de la pastora del templo, Betty Freidzon, *Sorprendida por Dios* (2006).

---

<sup>xxiii</sup> La idea de conocimiento efectivo apunta a diferenciar de la interpelación ideológica aquellos elementos novedosos que se transforman en soporte de la experiencia del sujeto. En este sentido, nos interesa mencionar brevemente dos tipos de críticas a la teoría de Althusser. La primera refiere a los análisis de Emilio de Ipola (1982, 2007), sobre la tesis althusseriana de la opacidad de lo social a la que concibe como el reverso, o más bien la inversión, de la ideología idealista de la transparencia de las relaciones sociales. En ambos casos nos encontramos presos de un “empirismo crítico” que concibe al conocimiento como una operación de lectura y abstracción de la esencia despojada de las apariencias que la ocultan. Desde esta perspectiva se deja de lado la importancia crucial que poseen las distintas formas de manifestación de la cultura, es decir, el hecho de que la ideología posee una eficacia propia basada tanto en el ocultamiento de las determinaciones reales como en su captación concreta. Esta paradoja traslada el sentido de la lucha de clases al terreno de las “apariencias”, al mundo de las representaciones, los gestos, los discursos y símbolos que orientan la acción, ofreciendo aquello que Althusser (1996: 118) denominaba como “razones-de-sujeto” para dar cuenta de la instancia mediadora entre el individuo y su función en la estructura social. También es preciso recuperar, en segundo lugar, la crítica a la teoría althusseriana que realiza Žižek cuando estudia la relación entre los AIE y la interpelación ideológica. El cruce entre la máquina simbólica de la estructura social –ya sea el Estado, las instituciones, la iglesia, un partido político o las industrias culturales – y el individuo, no se traduce en una identificación plena sin fisuras ni restos entre el sujeto y el discurso que lo hace existir. Lejos de toda comprensión mecanicista, Žižek logra complejizar el acto de interpelación a través de las referencias cruzadas a la fórmula de Lacan sobre la fantasía y a la exterioridad de la creencia, tal como la desarrolla Pascal. De este último autor retoma justamente el estatuto objetivo de toda creencia, la importancia de las prácticas, los rituales, los gestos y las costumbres exteriores que sostienen los valores internos, siguiendo el lema “*actúa como si ya creyeras y la creencia llegará sola*” (2003: 68).

<sup>xxiv</sup> La metáfora de la visión, de la mirada, da cuenta justamente de la naturalización de los esquemas de percepción y disposición hasta transformarse en la evidencia de lo incuestionado: “*Un vocablo que merece particular aclaración en cuanto a su uso en este libro, es la palabra “ver”. No hago utilización de él en el sentido físico, sino en el sentido de “ver” de la misma manera como los profetas “vieron” que lo que Dios estaba proclamando era realmente la verdad.*” (Westmeier: 1991: 9)

<sup>xxv</sup> No es posible identificar por ahora una apuesta política clara como en el caso de Brasil, Perú y Guatemala en donde las “bancadas evangélicas” constituyen poderosos organismos de negociación. Las experiencias fallidas del *Movimiento Cristiano Independiente* en 1991 y el *Movimiento Reformista Independiente* en 1994, dejó en claro los riesgos y las dificultades propias de actuar en el campo político sin una estructura y un respaldo suficientes. Es así que la estrategia de los pastores más importantes sufrió un viraje en los últimos años, alejándose del modelo de intervención partidario para actuar fundamentalmente en la cultura a través de escuelas -primaria y secundaria-, fundaciones sociales, eventos públicos y programas en los medios de comunicación. No se trata del abandono de la política como un espacio de reconocimiento clave en la lucha por los recursos materiales y simbólicos del Estado. La apuesta consiste más bien en reemplazar momentáneamente el modelo del partido, expuesto a una crisis prolongada de representatividad, por intervenciones individuales en espacios de poder. Por eso las iglesias llaman a sus fieles a ocupar puestos de responsabilidad, a ser líderes, a formarse para transformar el mundo. Se trata de una minoría activa capaz de disputar el espacio público y los dominios históricos de la iglesia católica como la educación o la familia, elaborando estrategias de defensa comunitaria. Su participación en los circuitos ampliados de la hegemonía del catolicismo los coloca en el centro del cambio religioso, convirtiéndolos en la heterodoxia más influyente de nuestra época.