



Tesis para defender el título de Magíster en Ciencias Humanas

Opción Antropología de la Cuenca del Plata

SALVACIÓN Y POLÍTICA EN EL FINAL DE LOS TIEMPOS.

Una etnografía en la iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones.

Tesista: Lic. Magdalena Milsev Santana

Director de tesis: Dr. L. Nicolás Guigou.

Montevideo, febrero de 2020

Montevideo, 17 de febrero de 2020

Aval del orientador de tesis

Avalo la presentación de la tesis de maestría en Ciencias Humanas, Opción Antropología: “Salvación y política en el Final de los Tiempos. Una etnografía en la iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones” realizada por Magdalena Milsev bajo mi orientación.

Prof. Dr. L. Nicolás Guigou

RESUMEN

El presente trabajo se propone abordar las relaciones entre religión y política en el contexto de la iglesia Misión Vida para las Naciones, atendiendo especialmente a su cosmología neopentecostal, a las subjetividades religiosas que allí se constituyen, y al activismo político desarrollado por sus fieles.

El pensamiento occidental ha concebido desde la dicotomía y la compartimentación fenómenos sociales cuya complejidad suele estar cargada de continuidades e imbricaciones más que de claras rupturas. El estudio de tales continuidades es parte central de este trabajo, siendo las categorías “religión” y “política” consideradas en su transversalidad en la constitución de las subjetividades de quienes adhieren aquí al neopentecostalismo.

El carácter político de la cosmología religiosa de Misión Vida puede encontrarse en las narrativas oficiales de la iglesia y su adopción por parte de los fieles, así como en la forma de concebir las relaciones de poder y jerarquías sociales, en su concepción del devenir de los tiempos y el accionar que el ser humano debe de tener en el mundo, y en la constitución de identidades religiosas políticamente movilizadas.

Palabras Clave

Religión - Antropología - Neopentecostalismo – Política - Identidad

ABSTRACT

This work approaches the relations between religion and politics within the context of the church Mission Life for the Nations, attending its neopentecostal cosmology, the religious subjectivities there constituted, and the political activism developed by the faithful.

Western thought has conceived dichotomously social phenomena whose complexity is usually full of continuities and overlaps rather than clear ruptures. The study of such continuities is a central part of this work, being the categories “religion” and “politics” considered in its transversality in the constitution of the subjectivities of those who adhere here to neopentecostalism.

The political character of the religious cosmology of Mission Life can be found in the official narratives of the church and its adoption by the faithful, as well as in the way of conceiving relations of power and social hierarchies, its conception of time and the actions that humans should have in the world, and in the constitution of religious identities politically mobilized.

Key words

Religion – Anthropology - Neopentecostalism – Politics – Identity

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo fue posible gracias a la colaboración directa a indirecta de varias personas.

En este sentido, agradezco en primer lugar a mis padres y abuelas por todo el afecto y fuerza brindados desde siempre, siendo importante destacar aquí a mi madre: gracias Lesli por tus lecturas y la motivación transmitida.

A quienes me han acompañado en las más diversas circunstancias desde que íbamos al liceo, Mariana Dávila y Victoria Peraza: gracias inmensas por brindar compañía y aliento durante este proceso, y por prestar oído a temas que resultan tan “peculiares” para nuestras cotidianidades.

Agradezco especialmente a la iglesia Misión Vida para las Naciones y sus miembros, por permitirme realizar trabajo de campo, y abrirse al diálogo, nada de esto habría sido posible sin su colaboración. Y a quien fue mi orientador de tesis por segunda vez, Dr. L. Nicolás Guigou, gracias por todas las conversaciones, lecturas y aportes, quedan en mí los saberes compartidos.

Extiendo a su vez, un cordial agradecimiento al Dr. Alejandro Frigerio y la Dra. Mónica Tarducci, quienes sin conocerme prestaron ayuda en la realización de esta tesis brindando valiosa bibliografía. Y a las y los compañeros que realizaron aportes desde diferentes lugares: Rossana Passeggi, Victoria Sotelo y Nicolás Iglesias.

La investigación que da origen al presente trabajo recibió fondos de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII) bajo el código POS_NAC_2017_1_141433. Mi mayor sentido de gratitud hacia dicha institución y su labor impulsando la producción de conocimiento en el país.

ÍNDICE

Introducción	7
PRIMERA PARTE. NEOPENTECOSTALISMO ARGENTINO EN URUGUAY.	19
Capítulo I. Aproximación histórica al fenómeno pentecostal y neopentecostal.	19
I.1. Pentecostalismo y neopentecostalismo en el Cono Sur.	23
I.2. Algunas reacciones locales al neopentecostalismo.	26
Capítulo II. De Ondas de Amor de Paz a Misión Vida para las Naciones.	29
II.1. Ondas de Amor y Paz.	29
II.2. Misión Vida para las Naciones. Organización Institucional.	31
II.3. Sobre celebraciones religiosas, milagros y Espíritu Santo.	34
SEGUNDA PARTE. COSMOLOGÍA.	39
Capítulo III. Guerra Espiritual.	41
III.1. La Guerra Espiritual a nivel individual.	42
III.2. El problema del Otro.	46
Capítulo IV. Milenarismo.	51
IV.2. Fin del mundo y globalización.	55
Capítulo V. Teología de la prosperidad.	58
TERCERA PARTE. SUBJETIVIDADES NEOPENTECOSTALES.	65
Capítulo VI. Identidades neopentecostales y narrativas de conversión.	65
VI. 1. La conversión como proceso y como ruptura: una perspectiva narrativa.	65
VI. 2. Conversión religiosa y moral sexual.	72
VI.3. Sagradas jerarquías.	88
Capítulo VII. Beraca.	96
VII. 1. Sobre el trabajo de campo	98
VII.2. Entre institución total y vida comunitaria.	103
VII.3. Dos testimonios.	114
VII. 4. Poder religioso y agencia. Breves consideraciones	124
Capítulo VIII. Neopentecostalismo y política.	128
VIII. 1. El paradigma clásico de secularización y sus reformulaciones.	129
VIII.2. El Uruguay laico y sus transformaciones.	133
VIII.3. El activismo político neopentecostal en MVN: ¿fundamentalismo religioso?	136
Conclusiones y reflexiones finales	157
BIBLIOGRAFÍA	164

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se propone abordar las relaciones entre religión y política en el contexto de la iglesia Misión Vida para las Naciones (MVN), atendiendo especialmente a su cosmología neopentecostal, a las subjetividades religiosas que allí se constituyen, y al activismo desarrollado por sus fieles.

El pensamiento occidental ha concebido desde la dicotomía y la compartimentación fenómenos sociales cuya complejidad suele estar cargada de continuidades e imbricaciones más que de claras rupturas. El estudio de tales continuidades es parte central de este trabajo, siendo las categorías “religión” y “política” consideradas en su transversalidad en la constitución de las subjetividades de quienes adhieren aquí al neopentecostalismo.

Desde una perspectiva antropológica, se trata entonces de abordar los vínculos entre lo religioso y lo político entendiendo a tales dimensiones como constituyentes de un “*ethos social*” y como marco de comprensión y definición identitaria, donde entran en juego diversos tipos de prácticas cotidianas, rituales, simbólicas y discursivas en el grupo” (Panotto, 2016).

En esta línea, se considera “el trabajo institucional sobre la subjetividad de los creyentes” en tanto que dimensión política de mayor relevancia en el espacio evangélico (Algranti, 2010; Semán, 2013 en Carbonelli, 2014), atendándose así al papel de las emociones religiosas “en su capacidad histórica de fundar comunidad y producir esquemas de interpretación del mundo social que dotan de sentido a la experiencia” (Algranti, 2007).

Teniendo presente a su vez, la participación de la iglesia Misión Vida para las Naciones en la política partidaria del país y su activismo, se trata de comprender aquí los vínculos entre tal accionar y aspectos que hacen a su cotidianidad religiosa que no suelen identificarse o percibirse como explícitamente políticos, pero que no dejan de serlo en el sentido antes expresado.

De este modo, se procura comprender aquí cómo las subjetividades políticas de inspiración religiosa son constituidas desde la perspectiva de los actores sociales involucrados; analizando los discursos oficiales de la iglesia, la adopción creativa de estos por parte de fieles en sus relatos; y los vínculos entre estos fenómenos y el activismo llevado adelante.

Metodología

Este trabajo es el resultado de la etnografía desarrollada desde junio de 2018 a julio de 2019 en la Iglesia Misión Vida para las Naciones (MVN), y de la aproximación etnográfica realizada a Hogares Beraca, “rama social” de la misma. Dichos procesos etnográficos fueron llevados a cabo en el templo principal de la citada iglesia, ubicado en el centro de Montevideo, y en el Hogar Beraca para madres con hijos del barrio La Unión, donde a su vez funciona la sede central de la ONG ESALCU de la cual dependen.

Por etnografía se entiende aquí a: un “enfoque” que busca comprender fenómenos sociales desde la perspectiva de sus actores, a un “método”, que implica la aplicación de técnicas no directivas y la convivencia prolongada con los sujetos de estudio, -“el conjunto de actividades que se suele designar como trabajo de campo”-, y a un “texto”, producto de los anteriores procesos (Guber, 2001).

La elección de los citados ámbitos para el desarrollo del trabajo de campo estuvo dada en un principio por el protagonismo que MVN ha tenido en los últimos años en el activismo opositor a los proyectos legislativos y educativos vinculados a la ampliación de derechos sexuales y reproductivos, así como a su involucramiento en la política partidaria del país.

A grandes rasgos, el trabajo de campo llevado adelante puede dividirse en tres grandes etapas. Una primera, de aproximación, durante la cual se asistió a actividades diarias - principalmente reuniones femeninas de la tarde y celebraciones religiosas nocturnas- en las cuales se realizaron entrevistas superficiales y se mantuvo conversaciones coloquiales, dando como resultado el establecimiento de vínculos con referentes de la iglesia que fueron posibilitando el acceso a otros espacios dentro de la misma.

En una segunda etapa, se comenzó a asistir una vez por semana al Hogar Beraca para madres con hijos del barrio La Unión, actividad que pudo extenderse únicamente por dos meses. Esta parte del trabajo se caracterizó por una serie de dificultades metodológicas importantes, dado el control de las situaciones etnográficas por parte de los dirigentes de la organización, aspectos que serán abordadas en mayor profundidad en el Capítulo VII.

Finalmente, se tiene una tercera etapa, en la cual a la participación de las distintas celebraciones religiosas se le sumó semanalmente la asistencia a una “célula” de

jóvenes. Esto llevó a que el trabajo de campo del templo se trasladara circunstancialmente a otros espacios siguiendo los movimientos de sus miembros, llegándose de este modo a participar de la última instancia de un retiro espiritual en el Hogar Beraca de Villa García, así como a asistir a un club político vinculado a la iglesia.

A nivel textual, la presente etnografía intenta seguir un enfoque dialógico, desde el cual se considera que la comprensión de los sentidos elaborados por los actores implica el atender a la “intersubjetividad de todo acto de habla junto con su contexto performativo inmediato” (Clifford, 1998). En este sentido, la figura de quien investiga no es suprimida del texto de forma autoritaria para brindar la falsa ilusión de “objetividad”, sino que es asumida como parte constituyente del mismo.

En la misma línea, se trata aquí de seguir una “escritura polifónica” (Clifford, 1998) que procura enunciar las condiciones de producción de los diálogos a partir de los cuales se extrajo la información, así como de dar cuenta de las distintas formas de interacción que se desarrollaron durante el trabajo de campo con los sujetos en la medida en que estas influyen en el producto final.

Esta escritura polifónica, resulta a su vez una estrategia para abordar contextos culturales que resultan reaccionarios para quien investiga y su grupo de pertenencia, en tanto permite “dar cuenta de terrenos culturales y políticos fuertemente controvertidos” sin que quien investiga renuncie a su posición crítica, “pero también sin renunciar al impulso de comprender y humanizar al Otro”, que es la base de toda buena etnografía (Gusterson, 1993, en Abelés y Badaró, 2015, p. 109).

Los actores en el contexto etnográfico y sus discursos

A continuación, se presentan dos tablas en las que se muestra de forma esquemática a los distintos actores en el contexto etnográfico, agrupados según el tipo de interacción mantenida con los mismos. La primera muestra a quienes fueron las y los interlocutores durante el trabajo de campo, junto a datos adicionales sobre su situación de vida (rol en la iglesia, breve trayectoria, ocupación, familia). Y la segunda tabla expone de forma resumida distintos actores religiosos y los discursos emitidos por estos hacia una audiencia más amplia registrados, especificándose los temas abordados por los mismos y su contexto de emisión (celebración en templo, célula, Beraca, web).

Nombre	Franja etaria	Lugar que ocupa en la institución.	Datos adicionales
Jorge Márquez	65-70	Pastor- Apóstol	Argentino. Fundador de MVN. Arquitecto. Previamente evangélico bautista.
Marta Molina	65-70	Pastora	Argentina. Fundadora de MVN. Previamente evangélica bautista.
“Mónica”	45-50	Pastora	Vive en Beraca con su esposo y su hija e hijo adolescentes.
“Luisa”	25-30	Líder de Célula	Inmigrante venezolana. Vive en Hogar Beraca de Mujeres. Previamente creyente no practicante. Ingresó a Beraca al vivenciar situación de violencia de género (persecución de ex pareja por realizarse un aborto).
“Julia”	15-20	Miembro de célula	Vive en Hogar Beraca de Mujeres. Estudiante de gastronomía. Educada en una familia de feligreses de MVN, con alejamiento de la iglesia en la

			adolescencia.
“Lucía”	15-20	Miembro de célula	Estudiante de secundaria. UTU. Educada en MVN.
“Sofía”	20-25	Miembro de célula	Inmigrante venezolana. Vive en Hogar Beraca para Mujeres.
“Martina”	25-30	Miembro de célula - líder de célula	Trabaja en oficina de MVN.
“Patricia”	30-35	Miembro de célula	Trabaja en una empresa. Previamente católica no practicante.
Susana	45-50	Psicóloga	Encargada de entrevistas de ingreso a Beraca.
“Mauro”	25-30	Líder de célula	Funcionario público. Miembro de equipo de campaña de Dastugue. Previamente bautizado en la Iglesia Adventista. Esposo de “Patricia”, abogada enviada de MVN a la OEA
“Gastón”	20-25	Miembro de célula - en posición de liderazgo	Estudiante de arquitectura. Educado en familia de feligreses de MVN.
“José”	15-20	Asistente a célula	Estudiante de secundaria.
“Fernando”	20-25	Joven por ingresar a Beraca	Entrevistado al momento de ingreso. Relata fallecimiento de un hijo pequeño. Participación en hecho delictivo. Se convirtió en Beraca. Luego salió y vuelve a ingresar.
“Nadia”	50-55	Encargada en Hogar Beraca para Mujeres. Predica en	Vive en Hogar Beraca para Mujeres. Tuvo cuatro hijos, uno muere, otros dos (gemelos) son dados

		cárcel de mujeres y a trabajadoras sexuales en calle.	en adopción. Abuela. Su conversión inicia en el Hospital Psiquiátrico Vilardebó. Previamente umbandista. Ingres a Beraca por consumo problemático.
“Alicia”	45-50	Reside en Hogar Beraca para Mujeres	Vive en Hogar Beraca para Madres hace aprox. 4 años. Tiene cinco hijos, dos de los cuales viven con ella en el Hogar. Conversión en Beraca. Ingreso a Beraca por consumo problemático, luego de que el INAU le retire tenencia de sus hijos.
“Karina”	50-55	Reside en Hogar Beraca para madres. Encargada del cuidado de niños en la noche.	Vive en Hogar Beraca para Madres, junto a su hija. Conversión en Beraca.
“Romina”	25-30	Voluntaria. Ex Enfermera de Hogar Beraca para niños huérfanos de Haití.	Proviene de una colonia alemana menonita. Participa en MVN, pero mantiene su adscripción religiosa original.
“Paula”	35-40	Reside en Hogar Beraca para madres junto a su hija.	Trabajadora sexual. Ingres a al hogar luego de una situación de abuso sexual hacia su hija de doce años por parte de un vecino.
“Manuela”	30-35	Reside en Hogar junto a sus 6 hijos.	Ingres a al hogar luego de una situación de violencia de género. Al momento del trabajo de campo acaba de tener a su hijo más pequeño.

“Luciana”	30-35	Voluntaria.	Vive en Hogar Beraca para Madres junto a sus 3 hijos. Educada en familia practicante en MVN. Ingresa a Beraca luego de una situación de violencia de género (persecución por la negativa a realizarse un aborto).
“Laura”	25-30	Voluntaria.	Vive en Hogar Beraca para Madres. Estudiante universitaria de economía.
“Julio”	50-55	Padre de joven que está en entrevista de ingreso a Beraca	Relata situación de su hijo que está por tener la entrevista de ingreso.

Tabla 1. Entrevistados y entrevistadas

Nombre	Actividad/ Tipo de discurso	Temas	Datos adicionales
Jorge Márquez	Sermones en Reuniones Generales y discursos de transmisión en vivo en redes sociales	Conversión. Teología de la prosperidad. Familia. Educación Sexual. Guerra Espiritual.	Pastor – Apóstol
Marta Molina	Sermones y oraciones en Reuniones Generales, y reuniones de mujeres en la tarde.	Sanidad. Ser mujer. Maternidad. Anti-aborto.	Pastora
Álvaro Dastuge	Sermones –testimonios en reuniones generales, y jornada de retiro en Beraca de Villa García	Día del padre. Rol del padre. Ley de Divorcio. Batllismo. Perdón de los pecados. Conversión. Guerra Espiritual	Diputado del Partido Nacional por el Depto. de Canelones. Vive en Hogar Beraca de Villa García junto a su familia. Yerno de Ap. Márquez.
“Franco”	Sermón/Testimonio (Reunión General de los domingos)	Teología de la prosperidad	Pastor. Vive en Hogar Beraca
“Ivan”	Sermón/Testimonio (Reunión General de los domingos)	Fe, espiritualidad.	Pastor.
“Gabriela”	Testimonio (Encuentro para “Enam-Orar”)	Relaciones sexo-afectivas. Matrimonio	Pastora
“Danilo”	Sermón/Testimonio (Encuentro para “Enam-Orar”)	Relaciones sexo-afectivas. Matrimonio.	Pastor
Nancy Amancio	Testimonio-Sermón (Reunión General)	Matrimonio.	Profeta, salmista, y cantante de pop cristiano. Dominicana. Iglesia Centro de Restauración Familiar (ICRF) Ministerios Nancy Amancio.

Ramón Telfort (Esposo de Nancy)	Sermón (Reunión General)	Teología de la prosperidad	Apóstol en ICRF. Compositor y productor de música cristiana.
Antonio Kerikian	Sanación (Reunión General)	Práctica de rezos e imposición de manos para sanaciones milagrosas.	Evangelista argentino. Antonio Kerikian Ministerios.
Aaron Lara	Sermón (Reunión General)	Moral sexual. Vida Familiar.	Presidente del Movimiento Iberoamericano por la Vida y la Familia.
Erika	Testimonio (web) (Programa “Conectados”)	Conversión	Pastora en Hogar Beraca
Manuel	Testimonio (web) (Programa “Conectados”)	Conversión	Pastor en Hogar Beraca
“Florencia”	Testimonio (Celebración por el Día Internacional de la Mujer en la tarde. Reunión femenina)	Ser mujer. Identidad	Pastora
“Natalia”	Testimonio (Celebración por el Día Internacional de la Mujer en la tarde. Reunión femenina)	Maternidad. Anti-aborto	Fiel
“Felicía”	Testimonio (Celebración por el Día Internacional de la Mujer en la tarde. Reunión femenina)	Teología de la prosperidad. “Mujer emprendedora”	Fiel
Neumar Noble	Discurso político. (Club político de Sartori-Verónica Alonso)	Moral sexual. Legislación. Economía.	Feligrés de MVN

“Luisa”	Lecturas comentadas de textos bíblicos en célula. Organización y coordinación de actividades varias: retiros espirituales, almuerzos familiares, cenas, comida a personas en situación de calle, recolección de firmas. (En reuniones de célula)	Prosperidad y sanidad. Moral sexual. Sobre la importancia del orden y la Palabra. Experiencias sobrenaturales. Experiencias de ayuda mutua durante la semana. Política internacional. Ley Trans. “Ideología de género”.	Líder de célula
“Mauro”	Lecturas comentadas de textos bíblicos. Convocatoria a participar en campaña política, organización y coordinación de actividades sociales varias, recolección de firmas contra Ley Trans. (En reuniones de célula)	Conversión. Trabajo. Fe. Teología de la prosperidad.	Líder de célula
“Martina”	Lecturas comentadas de textos bíblicos en célula.	“La Verdad”. Autocontrol. Juventud.	Miembro de célula – a veces en posición de liderazgo
“Gastón”	Lecturas comentadas de textos bíblicos en célula.	Conversión. Fe. Juventud.	Miembro de célula – a veces en posición de liderazgo
“Julia”	Lecturas comentadas de textos bíblicos y otra bibliografía religiosa en célula.	Conversión. Fe. Juventud.	Miembro de célula.

Tabla 2. Sermones, testimonios y otros discursos emitidos hacia una audiencia

Antecedentes

En cuanto a los antecedentes la bibliografía relevada se caracteriza por abordar casi exclusivamente la variante brasileña del neopentecostalismo así como por dar especial énfasis al aspecto monetario del fenómeno; siendo de destacar que por tratarse la religión de un tema marginal dentro de las Ciencias Sociales y las Humanidades en Uruguay, el interés por su estudio ha sido poco si se considera el amplio crecimiento religioso que se ha visto en los últimos años.

Durante la década de los noventa se encuentran los primeros trabajos académicos sobre pentecostalismo¹ en Uruguay, en los cuales se desarrollan caracterizaciones generales de dos iglesias que corresponderían a este movimiento en su forma brasileña. Se tienen así los textos de Pi Hugarte (1992a y 1992b) “La iglesia Pentecostal ‘Dios es Amor’ en el Uruguay” y “Cultos de posesión y empresas de cura divina en el Uruguay: Desarrollo y Estudios”, así como el de Guigou (1993) “El dinero en el proceso de integración y desarrollo de las iglesias pentecostales brasileñas en el Uruguay”.

En los años siguientes se tienen los artículos de autores extranjeros sobre la temática, teniéndose por un lado el de Oro y Semán (2000) “Pentecostalism in the Southern Cone Countries. Overview and Perspectives” donde el caso uruguayo es abordado brevemente, y el de Oro (2001) “Neopentecostalismo: dinheiro e magia” donde se analiza un episodio montevideano específico. Le siguen a estos, tres producciones académicas nacionales centradas en el abordaje de otros aspectos de la cosmología neopentecostal, teniéndose así el capítulo de Guigou y Rovitto (2004) “Más allá del bien y del mal: la Iglesia Universal del Reino de Dios en Uruguay”; el capítulo de libro de Beltrán, Canto, Fostik, Rojido (2005) “El disciplinamiento en la conformación del ser religioso de la iglesia Misión Vida para las Naciones” y la tesis de maestría de Rovitto (2006) “A Igreja Universal do Reino de Deus no Uruguai: um estudo antropológico sobre narrativas”.

Luego de un período de cierto vacío en cuanto a la producción académica, se tiene el libro de Sotelo (2011) “Religiones de ricos y de pobres. Un análisis sociológico sobre el fenómeno religioso en contextos de pobreza en el Uruguay”, el artículo de Guigou, Milsev y Passeggi (2018) “Situación religiosa en el Uruguay contemporáneo” y el de

¹ Estas caracterizaciones se corresponden con lo que hoy comúnmente se identifica como “neopentecostalismo”, si bien en ese primer momento los autores uruguayos no emplearon este término.

Milsev (2019) “Politics in the temple: religious doctrine and conservative activism in a Neopentecostal church in Montevideo”.

Organización del texto

El trabajo se encuentra dividido en tres partes generales: “Neopentecostalismo argentino en Uruguay”, “Cosmología” y “Subjetividades neopentecostales”.

La primera de estas incluye al Capítulo I “Aproximación histórica al fenómeno pentecostal y neopentecostal” y al Capítulo II “De Ondas de Amor y Paz a Misión Vida para las Naciones”. En estos se plantea el desarrollo del movimiento pentecostal y de los neopentecostalismos desde un punto de vista histórico a nivel internacional y local, insertándose en el marco de tal desarrollo a la iglesia Misión Vida para las Naciones como una escisión de la mega-iglesia argentina Ondas de Amor y Paz, arribada al Uruguay en 1989.

La segunda parte incluye al Capítulo III “Guerra Espiritual”, al Capítulo IV “Milenarismo”, y al Capítulo V “Teología de la Prosperidad” en los cuales se detallan aspectos doctrinales de MVN que hacen a la “formalización” de su cosmología, y que por tanto hacen inteligibles una amplitud de prácticas desarrolladas en el contexto de la iglesia.

La tercera parte conformada por los Capítulos VI “Identidades neopentecostales y narrativas de conversión”, VII “Beraca” y VIII “Neopentecostalismo y política”, desarrolla la adopción creativa de los discursos religiosos por parte de la feligresía, así como su conexión con el activismo político desarrollado por la misma.

PRIMERA PARTE

NEOPENTECOSTALISMO ARGENTINO EN URUGUAY.

CAPÍTULO I. APROXIMACIÓN HISTÓRICA AL FENÓMENO PENTECOSTAL Y NEOPENTECOSTAL.

El desarrollo del pentecostalismo se enmarca dentro de la tradición evangélica², como movimiento que se gesta en el seno de las iglesias que surgen de escisiones posteriores al primer protestantismo o “protestantismo histórico”. Este aspecto influye en el carácter proselitista del movimiento, teniendo presente que estas denominaciones, a diferencia de las de los primeros protestantes, nunca constituyeron religiones de Estado (Míguez, 2018).

De acuerdo con Freston (1993) el protestantismo al romper con la unidad en torno al Vaticano, estableció la Biblia como la instancia máxima, brindando esto una estructura organizacional propensa a la fragmentación. Esta tendencia al cisma en el pentecostalismo adquiere una dimensión aún mayor, en tanto al surgir como “religión de sectores de bajos ingresos y escolaridad” se ha desarrollado a partir de liderazgos carismáticos de sus dirigentes, los cuales se encuentran más allá de estructuras institucionales estables (Hefner, 2013).

El abordaje del aspecto histórico del fenómeno pentecostal –y posteriormente del neopentecostal y carismático- resulta relevante para comprender no solo su dimensión temporal, sino también su dinámica de fragmentación y expansión. En este apartado se tratará esta cuestión de forma breve, teniendo presente que la misma constituye un campo de investigación importante en sí mismo.

Las denominaciones religiosas de corte pentecostal y neopentecostal, encuentran el punto de origen de sus prácticas en la Biblia, dándose así una identificación con la cristiandad perseguida del Nuevo Testamento. De este modo, el nombre de

² Tal categoría comprende a las iglesias heredadas de la Reforma que decidieron autodenominarse de acuerdo a un término no peyorativo, teniendo presente que la de “protestantes” respondía a la acusación católica que entendía por estos a quienes “protestaban contra Dios” (Mendonca 1990 en Mosca Pinezi, 2015).

“pentecostales” proviene del relato bíblico del Día de Pentecostés³ en Hechos de los Apóstoles⁴, en el cual los fieles fueron bautizados en el Espíritu Santo y experimentaron lo que se conoce comúnmente como dones o carismas⁵.

De acuerdo al historiador pentecostal Vinson Synan a partir del citado acontecimiento la fe cristiana habría tomado fuerzas, alcanzando un fervor religioso que se mantuvo hasta la conversión de Constantino⁶ y la instauración del cristianismo como religión del imperio y su consecuente institucionalización (Synan, 2005).

El autor señala entonces que, “aunque la Iglesia Católica Romana dejó las puertas abiertas a los milagros en la vida de algunos santos (...) cada vez más tendió a enseñar que [estos] habían terminado con la iglesia primitiva” (Synan 2005, p.30), siendo de destacar que las manifestaciones hoy consideradas de origen divino por los grupos pentecostales y carismáticos - como la glosolalia⁷ - fueron por largo tiempo vistas como evidencia de posesión demoníaca⁸.

³ Pentecostés: (del griego “quincuagésimo”). En el calendario cristiano, el séptimo domingo después de Pascua Florida, en que se conmemora el descenso del Espíritu Santo y la concesión del don de lenguas a los discípulos después de la Ascensión (Hechos II). Este acontecimiento tuvo lugar el día de la fiesta judía de Pentecostés o Fiesta de las Semanas, que se celebraba el quincuagésimo día después de la Pascua judía y festejaba la recolección. (Royston-Pike, 1986).

Hechos, 2: 1-4. ⁴ Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos juntos en el mismo lugar. ² De repente, vino del cielo un ruido como el de una violenta ráfaga de viento y llenó toda la casa donde estaban reunidos. ³ Se les aparecieron entonces unas lenguas como de fuego que se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos. ⁴ Todos fueron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en diferentes lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse.

⁵ Carisma: (RAE) Del lat. tardío *charisma*, y este del gr. *χάρισμα* *chárisma*, der. de *χαρίζεσθαι* *charízesthai* 'agradar', 'hacer favores'.

En el ámbito religioso hace referencia a los “dones de Dios”, regalos o “gracias” divinas que se orientan al bien de la comunidad, muchas veces implicando una cierta actitud o función que las personas deben de cumplir para llegar a tal fin, asociándose así a la idea de distintos ministerios. Esta noción aparece de modo sobresaliente en el epistolario de Pablo, unas dieciséis veces, frente al resto de la Biblia donde lo hace diecisiete (Filoramo, 2001, p.100).

⁶ Era constantiniana: Con la conversión del emperador Constantino (306-337) se introduce un cambio que culminará con su sucesor Teodosio (379-395). Los cristianos que, durante mucho tiempo fueron una minoría perseguida que reivindicaba la libertad de conciencia, logran que el cristianismo llegue a ser la religión oficial del Estado, consiguiendo la proscripción de los cultos paganos y el monopolio religioso. Como consecuencia se produce una profunda relación entre la Iglesia Católica y el poder político. (Filoramo, 2001, p. 104)

⁷ Glosolalia: Del griego *glossa*, lengua, y *lalia*, hablar. “Forma de elocución ritual caracterizada por la falta de componente semántico” (Csordas, 2008). Donde se da una articulación de sílabas ininteligibles tanto para quien las emite como para quien las escucha, siendo tal fenómeno ampliamente extendido en diversos contextos culturales, muy a menudo asociado a prácticas de cura religiosas (May, 1956).

⁸ El mismo argumento católico contra la manifestación de dones y carismas dado por San Agustín y Crisóstomo fue retomado por los propulsores del protestantismo, Lutero y Calvino, para defender su legitimidad ante las acusaciones católicas de que los protestantes no tenían milagros propios (Synan, 2005).

Siguiendo esta línea, la reaparición de los dones y carismas “más efectiva” luego de mucho tiempo se habría dado en el contexto de la Revolución Francesa a fines del siglo XVIII, cuando las convulsiones sociales fueron interpretadas por los protestantes como señales apocalípticas, preparándose entonces para la segunda venida de Cristo mediante la emulación al día de Pentecostés⁹ (Synan, 2005).

Sin embargo, como principal antecedente del pentecostalismo moderno se tiene al “Movimiento de Santidad” desarrollado durante el siglo XVIII dentro del metodismo inglés, según el cual además de la conversión, los fieles debían buscar “la segunda bendición”, un momento de “crisis instantánea” producida por el “Bautismo en el Espíritu Santo” (Synan, 2005).

El pentecostalismo surge tomando parte de este lenguaje ritual en el contexto del “tercer movimiento de reavivamiento espiritual” en Estados Unidos entre fines de siglo XIX y principios del XX, constituyéndose como tal a partir del relato que afirma la actualidad de los dones del Espíritu Santo y la ocurrencia de milagros en dos acontecimientos fundamentales: “la Iluminación de Topeka” en 1901 y el “Avivamiento de la calle Azusa” en 1906 (Míguez, 2018).

El primero de estos se desarrolló en Kansas, y estuvo a cargo de Charles Fox Parham, un ex pastor metodista del Movimiento de Santidad que formuló los elementos básicos de la llamada “primera ola” o “vertiente clásica” del pentecostalismo norteamericano (Hefner, 2013). Su teología unía las doctrinas de la inerrancia bíblica y la conversión personal, con un énfasis en los dones del Espíritu Santo – especialmente la glosolalia – y la creencia en la presencia de este en milagros como la “Sanación de fe” (Hefner, 2013).

Suele considerarse que el movimiento tomó impulso a partir del Avivamiento de la calle de Azusa (1906-1909) en el contexto de una comunidad afroamericana segregada de Los Ángeles, California, en tanto es a partir de aquí que el mismo llegó a expandirse al resto de Estados Unidos y Canadá. La misma estuvo liderada por el pastor William J. Seymour, quien luego de aprender de Parham la doctrina pentecostal, comenzó a

⁹ Es de destacar que algunas de las principales características del pentecostalismo – experiencias extáticas, liderazgos carismáticos, discurso apocalíptico – han sido parte importante de las doctrinas y prácticas de una diversidad de movimientos en el transcurso de la historia del cristianismo. En este sentido, se tiene a los montaneses en el s. II, y los jansenistas en el s. XVII (Synan, 2005), así como la visión del advenimiento de un nuevo mundo que ha movilizó a una amplitud de movimientos milenaristas en las sociedades precapitalistas (Hobsbawm, 1983).

impartirla en su comunidad, agregándole a esta elementos típicos de la rama afroamericana del Movimiento de Santidad, tales como el estilo de sanación, danza, y llanto extático (Hefner, 2013; Synan, 2005).

El vínculo entre estos dos pastores resultó problemático dado el contexto fuertemente racista de la época, ya que Seymour – hijo de personas esclavizadas- formaba parte de una comunidad afroamericana y Parham era del sur segregacionista. Se dice que este último al visitar la comunidad de Azusa consideró que el “frenesí religioso” presente allí era producto de un “primitivismo típico” de lo afro (Míguez, 2018)¹⁰.

A partir de las experiencias carismáticas vividas en el contexto de las reuniones organizadas por Seymour, el pastor W.H Durham¹¹ se convirtió al pentecostalismo, expandiendo dicho movimiento hacia Chicago donde estableció lo que serán las bases de la teología pentecostal moderna. De acuerdo con su doctrina, la conversión en tanto que “primera bendición”, daría inicio a la santificación, siendo el “Bautismo en el Espíritu Santo” la “segunda bendición”. En este período muchas iglesias protestantes históricas se fragmentaron para volverse pentecostales, surgiendo así las Asambleas de Dios (1919) la denominación pentecostal con más fieles alrededor del mundo (Mariano, 1999 en Pinezi, 2015).

Estos acontecimientos constituidos en “hitos fundacionales” no implicaron la gestación de un marco institucional propio, sino que contribuyeron en la creación de un “movimiento religioso/espiritual”, “una tradición religiosa que ha tenido a la santidad, la sanidad divina, al bautismo en el Espíritu y la segunda venida como núcleos doctrinales” (Míguez, 2018, p.64).

Desde sus inicios este mostró un fuerte impulso misional, dado por la urgencia premilenarista del inminente Final de los Tiempos, de modo tal que ya en las primeras décadas del siglo veinte se tenían iglesias pentecostales activas en Noruega (1907), Inglaterra (1907), China (1907), Chile (1907), Sudáfrica (1908), Brasil (1910), Rusia (1911-1914), México (1914) e Indonesia (1921) (Míguez, 2018).

¹⁰ “si bien las bases doctrinales del pentecostalismo fueron establecidas por apropiación de la teología de Parham; las prácticas rituales y el tipo de liderazgo del movimiento se definieron por los relatos establecidos en torno a los hechos generados por Seymour en la calle Azusa, lo que posiblemente explica la composición social del movimiento en sus albores” (Míguez, 2018, p.62).

¹¹ Mentor de Luigi Francescon, misionero pentecostal pionero en Argentina y Brasil (Míguez, 2018).

Tras el citado proceso que dio surgimiento al llamado “pentecostalismo clásico”, en la década de los sesenta acontece un “nuevo reavivamiento carismático” en Estados Unidos. En este a las iglesias “históricas” que comenzaron a practicar los dones del Espíritu se las pasó a llamar “carismáticas”, mientras que a las pentecostales que se escindieron para adherir a las nuevas formas se las denominó “neo-pentecostales” (Schäfer 1997 en Martínez, 2012; Harrel 1975 en Koch, 2009).

Se originaron así nuevos estilos de prédica, donde al mensaje anterior en torno a la sanación divina se le sumaron otros que fueron ganando popularidad (en especial el referente a la prosperidad económica) siendo de destacar que para la década de los setenta ya no había virtualmente ningún grupo que no hubiera sido tocado por este movimiento¹² (Koch, 2009).

I.1. Pentecostalismo y neopentecostalismo en el Cono Sur

Desde sus inicios el pentecostalismo tuvo misiones en América Latina, llegando a Argentina y Brasil a fines de s. XIX- principios del s. XX¹³. En este sentido se han distinguido distintas “olas” o vertientes de desarrollo pentecostal en la región, siendo de destacar que las mismas han adoptado formas particulares de acuerdo al contexto cultural de cada país.

Para el caso brasileño se habla de tres grandes “olas”: una primera que estaría dada por el arribo de las iglesias pentecostales clásicas provenientes de Estados Unidos; una segunda por el desarrollo de iglesias locales tales como Dios es Amor y la llegada de la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular; y una tercera durante los años setenta, con la creación de la Iglesia Universal del Reino de Dios. Las iglesias de la segunda y tercera ola son llamadas “iglesias pentecostales autónomas” o “neopentecostales” en oposición a las tradicionales (Freston 1994 en Oro y Semán, 2000).

¹² Según los datos recogidos por el Center for the Study of Global Christianity (CSGC), a nivel mundial hay alrededor de 279 millones de pentecostales y 305 millones de cristianos carismáticos. Esto significa que ambos movimientos constituyen el 27% del Cristianismo y más del 8% de la población mundial (Pew Research Forum on Religion & Public Life, Global Christianity, 2011).

¹³ En términos numéricos, el avance del pentecostalismo en América Latina se expresa de la siguiente forma: de acuerdo al Pew Research Center (2014) hasta la década del sesenta “al menos el 90 por ciento de la población de América Latina era católica”, actualmente esta cifra ha disminuido al 69 por ciento. Para la década del setenta los pentecostales y neopentecostales representaban el 4.4% de la población (unas 12.6 millones de personas), cifra que ha ido aumentando, para 1990 a 26.9 por ciento (118.6 millones de personas) y para 2005 a 28.1 por ciento (156.9 millones) (Pew Research Center, 2006).

En Argentina también se identifican distintas “olas” o “vertientes” en el desarrollo del movimiento pentecostal, donde se observan dos momentos con su arribo a partir de 1910, y desde las décadas del treinta y cuarenta con su establecimiento más decisivo. Durante los años cincuenta las campañas masivas del evangelista Tommy Hicks brindan fuerte impulso al movimiento, lo cual deriva en el surgimiento del llamado “neopentecostalismo” o “pentecostalismo de masas/ pentecostalismo renovado” en ese país (Semán y Wynarczyk, 2018).

Wynarczyk y Oro (2012) distinguen así a los “pentecostales clásicos” pertenecientes a las misiones estadounidenses y suecas que llegaron durante la primera mitad de siglo XX, de los “pentecostales neoclásicos” que surgen a mediados de siglo XX “como reproducciones locales de las iglesias misioneras”, y de los “neopentecostales” “surgidos a partir de los ochenta en grandes contextos urbanos, con estructuras de mega-iglesias o mega-ministerios” (Wynarczyk y Oro, 2012, p.27).

En lo que respecta a Uruguay, el pentecostalismo arribó más tardíamente que a Argentina y Brasil (Lapadjián, 1994), llegando al país en la década del veinte junto a la migración rusa y ucraniana que se estableció en los departamentos de Río Negro y Paysandú. Esta comunidad constituida por grupos familiares amplios, desarrolló sus celebraciones religiosas en ruso y ucraniano hasta la década del sesenta cuando se asociaron a las Asambleas de Dios¹⁴.

En los años 1935 y 1938 arribaron al país las Asambleas de Dios de origen sueco y norteamericano, pero es recién en los años sesenta que se produjo un “despertar pentecostal” en el país con el desarrollo de las primeras campañas de sanaciones masivas (Lapadjián, 1994).

Se señala a propósito de esto, el año 1964 como fundamental, con la llegada del pastor norteamericano Morris Cerullo, quien se destacó por acompañar sus prédicas con la “oración por los enfermos y la expulsión de demonios”. De acuerdo con Lapadjián, “el mes de marzo de 1964” habría marcado “el panorama espiritual de Uruguay”:

¹⁴El pentecostalismo que trajo originalmente esta comunidad corresponde al norteamericano que en su expansión misionera llegó hasta Ucrania y Rusia antes que a Uruguay. En lo que respecta a la ciudad de Young (Río Negro) esta primera iglesia pentecostal se caracterizó por mantener hasta la década del sesenta las características de una “iglesia étnica” en tanto los cultos al ser realizados en ruso y ucraniano no eran abiertos a la población “criolla”. (La información aquí aportada corresponde a una aproximación etnográfica realizada en la ciudad de Young de forma paralela al presente trabajo).

Desde ese momento se hizo frecuente la expresión “Cristo salva y sana” a la que algunos añadieron “y da prosperidad”. (...) La televisión se encargaba de promocionar la actividad invitando a observar eventos sobrenaturales. (...) El lema de la Cruzada era “Cristo es la Respuesta” y según datos policiales en el predio donde más adelante se construyera el Cilindro Municipal, llegaron a reunirse veinte mil personas en la noche más concurrida (Lapadjián, 1994, p.66)

A fines de esta década a su vez, destacan las reuniones ecuménicas a cargo del pastor Ortíz, cuya influencia llegó al ámbito católico nacional, fundándose en 1970 la primera parroquia carismática católica uruguaya a cargo del sacerdote Julio Elizaga (Elizaga, 2001).

La apertura democrática en Uruguay dio inicio a procesos de “pluralización” y de “profundización” de lo religioso, lo cual significó nuevas formas de expresar y vivir la religión por parte de los fieles, así como la implosión de nuevas expresiones religiosas¹⁵ (Da Costa, 2005).

De este modo, a mediados de los ochenta¹⁶ comenzaron a llegar al país las megasiglesias neopentecostales de origen brasileño: la Iglesia Dios es Amor (Pi Hugarte, 1991) y la Iglesia Universal del Reino de Dios (Guigou y Rovitto, 2004). También en esta época se desarrollaron masivas campañas de sanación y liberación por parte del pastor argentino Carlos Annacondia (Lapadjián, 1994), el cual destaca en la bibliografía de ese país por haber influenciado en la neopentecostalización de iglesias evangélicas tradicionales argentinas.

En el año 1989 como una primera expansión al exterior de Argentina, llegó a ubicarse en Uruguay en las ciudades de Colonia y Carmelo la iglesia neopentecostal Ondas de Amor y Paz (Wynarczyk, 2014). En 1991, el matrimonio de pastores argentinos, Jorge Márquez y Marta Molina, se trasladó de Colonia a Montevideo para fundar una sede de esta misma iglesia, la cual luego de seis años de funcionamiento se escindió de su sede central y pasó a llamarse Misión Vida para las Naciones.

¹⁵ “No se trata solamente de que ciertas instituciones religiosas se hayan instalado en nuestro país o hayan cobrado nuevas dinámicas, sino también de que el conjunto de la sociedad uruguaya tiene otra relación con lo religioso y de alguna forma lo demanda” (Da Costa, 2005, p.350).

¹⁶ En este contexto los medios masivos de comunicación comienzan a transmitir programación religiosa de diverso origen, donde destacan los programas del predicador estadounidense Jimmy Swaggart, los cuales protagonizaron a nivel local una serie de polémicas en torno al mensaje político-religioso de extrema derecha que se impartía en los mismos (Lapadjian, 1994).

I.2. Algunas reacciones locales al neopentecostalismo.

En la década de los noventa, en uno de los primeros trabajos académicos sobre el neopentecostalismo en Uruguay, Pi Hugarte afirmaba algo que bien podría aplicarse a la contemporaneidad de esta etnografía:

...cabe anotar una relativa proliferación de artículos periodísticos que han planteado sistemáticamente el rechazo a estas nuevas formas de religiosidad características del pentecostalismo milagrero.

El tema del rápido arraigo de estas organizaciones, así como el de las modalidades de reclutamiento que utilizan y el énfasis que otorgan al cobro de diezmos y de otros aportes monetarios, ha provocado en las publicaciones no especializadas de Uruguay un tratamiento revelador de un sistema de ideas y valores característicos que incita a efectuar algunas reflexiones.

El problema de las sectas y cultos de reciente difusión en este medio (mejor dicho, el considerar que esas manifestaciones religiosas constituyen un problema) pone de manifiesto un acentuado etnocentrismo, enraizado en valores que se exponen como determinantes de la idiosincrasia nacional. Se percibe así un extendido sentimiento de que existen unas religiones de primera, cuyo espacio resulta ahora amenazado por otras que son de segunda... (Pi Hugarte, 1992, p.33)

Desde la llegada de los neopentecostalismos a Uruguay, los medios de comunicación y distintas personalidades públicas han difundido discursos de abierto rechazo hacia estos colectivos, señalando su carácter dañino para los individuos y la sociedad en general.

Esta “proliferación de artículos periodísticos” que mencionaba Pi Hugarte en la cita, se ha actualizado en los últimos años en forma de perfiles en redes sociales donde se “cazan sectas”, así como en programas televisivos que, mediante el desarrollo de “investigaciones” pretenden “informar” a la población sobre la “peligrosidad” de ciertos grupos religiosos.

De este modo, se ha hablado de “sectas” o “cultos” para referirse a las iglesias neopentecostales, y de “lavado de cerebro” para dar cuenta del proceso de conversión que atraviesan sus fieles, dándole a estas nociones una validez científica de la cual carecen, y buscando en las mismas una respuesta simplista y “cómoda” intelectualmente que “explique” la rápida expansión de este movimiento.

En el ámbito de los estudios académicos de religión, este tipo de nociones son inaceptables para dar cuenta de fenómenos de las dimensiones del neopentecostalismo. La categoría más aceptada para referirse a este y otras religiosidades contemporáneas, comúnmente catalogadas de “sectas”, es la de “nuevos movimientos religiosos”.

Estos comprenden “las modificaciones del campo religioso producidas en el mundo occidental a partir de mediados de la década del 60”, las cuales “incluyen tanto el surgimiento de nuevas religiones¹⁷”, “como la expansión a nuevas áreas geográficas de religiones establecidas en otras¹⁸” (caso de los pentecostalismos); los “reavivamientos dentro de religiones establecidas”¹⁹ y “el auge de terapias espiritualistas (comprendidas en lo que suele denominarse hoy Nueva Era en América y Europa Occidental)” (Carozzi, 1993).

En cuanto al “lavado de cerebro”, este concepto proviene de modelos explicativos de los años cincuenta, que intentaban dar cuenta de los “cambios radicales ocurridos con prisioneros en campos de concentración en distintos países comunistas” (Frigerio, 1993). De acuerdo con Richardson y Kilbourne el “lavado de cerebro” de los “cultos” tendría en común con su antecedente:

- 1) Personalidades vulnerables de los miembros. Los “cultos” reclutarían predominantemente jóvenes con carencias psicológicas, que sufrirían crisis de identidad, serían idealistas, inocentes, alienados de la sociedad actual, con necesidad de depender de líderes (...)
- 2) Sofisticadas y poderosas técnicas de reclutamiento. Los cambios radicales de los miembros son atribuidos a la sistemática manipulación que realizan los “cultos” de aislamiento y la privación; la intensidad emocional y la culpa; el control de la información y del entorno; el condicionamiento; la repetición; las presiones grupales; la inducción de estados alterados de consciencia; ideologías totalitarias; rituales de confesión; lideranzas carismáticas; falta de privacidad; actividad constante e inducción a la dependencia
- 3) Consecuencias psicológicas negativas para los miembros. La vida dentro de los “cultos” atraería aparejados, entre otros síntomas: depresión, soledad, indecisión, aparición involuntaria de estados alterados de consciencia, pasividad y deficiencias en la percepción y en el funcionamiento intelectual (Richardson y Kilbourne, 1983 en Frigerio, 1993, p. 49-50).

Quienes adoptan esta “explicación”, señalan que la única diferencia entre el “lavado de cerebro” de los campos de prisioneros de guerra o políticos y la de los llamados “cultos” o “sectas”, es que en estos últimos la coerción física y el temor a la muerte son reemplazados por “coerción psicológica” (Frigerio, 1993, p.50). Este argumento ha sido ampliamente criticado, en tanto “la equiparación de la situación dentro de un campo de

¹⁷ “como la Iglesia de la Unificación del Reverendo Suy Myung; Hare Krishna o International Society for Krishna Consciousness; los Niños de Dios, la Scientology, etc”. (Carozzi, 1993)

¹⁸ “religiones orientales hacia América y Europa; Pentecostalismo, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos días – o mormones – y Testigos de Jehová desde los Estados Unidos hacia Sudamérica y Europa; Santería de Cuba hacia EE.UU y países de Centroamérica; Umbanda desde Brasil hacia Uruguay, Paraguay, Argentina, Chile y en menor medida EE.UU y Europa” (Carozzi, 1993).

¹⁹ “reformas carismáticas en el evangelismo y catolicismo y surgimiento de grupos espiritualistas católicos” (Carozzi, 1993).

prisioneros de guerra coreano, una prisión china o una rusa, con la vida dentro de un grupo religioso (por más autoritaria que sea su estructura) es extremadamente forzada” (Bromley y Richardson, 1983 en Frigerio 1993).

Siguiendo a Szasz (1976) “Una persona no puede lavar el cerebro de otra con coerción o con una conversación así como tampoco puede hacerlo sangrar al “herirlo” con un comentario mal intencionado”. “Esta noción no es usada para referirse a todas las influencias de tipo personal o psicológica, solo se reserva este mote para las influencias a las cuales desaprobamos” (en Frigerio, 1993).

El “lavado de cerebro” constituye entonces una “metáfora subjetiva mitificante”, a la que se recurre para explicar de forma mecánica y simple los involucramientos en grupos religiosos hacia los cuales se guarda rechazo, usándose a su vez como denuncia cuando no se encuentran cargos sustanciales de violencia tangible o coerción física (Anthony y Robbins, 1980). Esta constituye una forma medicalizada de interpretar los fenómenos sociales, donde se patologiza todo aquello que genera incomodidad moral e incompreensión cultural.

A esta metáfora subyace la idea de que quienes adhieren a los movimientos catalogados de “cultos” o “sectas”, son actores sociales no responsables o “alienados”; tomando como supuesto, a su vez, el que los seres humanos en “su sano juicio” no adhieren a ideologías autoritarias si no es bajo coacción. Negándose así, el hecho histórico de la voluntaria adhesión a sistemas totalitarios que ha acontecido a través de la historia, donde los sujetos han renunciado a la libertad intelectual individual por una diversidad de motivaciones (Anthony y Robbins, 1980, p. 68-69).

Estos abordajes representan una serie de problemáticas teórico-epistemológicas que, además de mostrar un fuerte etnocentrismo, dificultan indirectamente el desarrollo de abordajes más comprensivos del tema.

Es así cómo durante el trabajo de campo etnográfico en Misión Vida se debió lidiar con cierto sentido de persecución que los fieles percibían del resto de la sociedad, sentimiento que, además de corresponder con el sistema de creencias neopentecostal, es fomentado e intensificado por el abierto rechazo que reciben desde otros sectores sociales.

CAPÍTULO II.
DE ONDAS DE AMOR Y PAZ A
MISIÓN VIDA PARA LAS NACIONES.

II.1. Ondas de Amor y paz.

Como ya se señaló, el pentecostalismo al arribar a Latinoamérica adoptó nuevas formas, diversificándose de acuerdo al contexto cultural en cuestión. La iglesia que interesa al presente trabajo es de origen argentino, motivo por el cual resulta relevante el atender a las características que el movimiento adquirió en dicho país, y en particular a la iglesia “madre” de Misión Vida, la iglesia Ondas de Amor y Paz (OAP).

Ondas de Amor y Paz fue fundada en 1982 en Buenos Aires, y se caracterizó en el momento de su apogeo por una organización laxa, donde aceptó una congregación compuesta por sectores que han sido históricamente marginados por las religiones tradicionales, tales como homosexuales, personas con consumo problemático de drogas y trabajadoras sexuales (Wynarczyk, 2014).

El líder fundador de OAP, el pastor Héctor Aníbal Giménez, fue conocido en ese entonces en Argentina como “el pastor de los artistas”, en tanto tuvo vínculos visibles con la gente de teatros de revistas y comediantes. El pastor “recorría los camerinos de la farándula y hablaba del Evangelio. Los nombrados [brindaban] testimonio de fe en publicaciones de OAP y algunos personalmente en el cine Roca...” (Wynarczyk, 2014).

En cuanto a la asistencia a los cultos, la gente lo hacía “sin tener una pertenencia formal ni ficha escrita”, siendo así un sistema menos controlado que el pentecostal clásico, de modo tal que “un individuo podría concurrir a OAP y a la vez tener una ‘vida no cristiana’”(Wynarczyk, 2014, p.71).

De acuerdo con Márquez, la escisión de OAP estuvo dada por “una controversia” en torno al pastor Giménez, la cual habría generado la fragmentación generalizada de la iglesia. Al solicitarle que fuera más específico sobre esta cuestión, el mismo se limitó a señalar que esta consistió en un caso de adulterio, no mencionándose diferencias o distanciamientos de otra índole respecto de la institución originaria.

Más allá de la veracidad o carencia de información al respecto de esta cuestión, lo que puede decirse siguiendo la línea de lo expuesto anteriormente, es que las

denominaciones de este tipo siguen lógicas de fisión que responden a diferencias entre liderazgos carismáticos, no habiendo un aparato burocrático - como en el caso católico, por ejemplo - que controle lo que harán los individuos a cargo de las iglesias.

Actualmente puede decirse que MVN es una iglesia de origen argentino “nacionalizada” uruguaya, cuyo arreglo institucional funciona siguiendo las formas de las neopentecostales vecinas. Es decir, consta de un matrimonio de pastores dirigentes, donde quien detenta la autoridad máxima es el hombre y cuyos discípulos son quienes pasan a dirigir las sedes de la iglesia en otros lugares del país y del exterior. Del mismo modo que la Iglesia Universal del Reino de Dios envía a pastores brasileños a los países a donde arriba, y Ondas de Amor y Paz envió a argentinos a Uruguay, esta iglesia en su expansión ha llegado a enviar a pastores uruguayos a estos mismos países.

Como institución MVN tiene dieciséis templos en Uruguay, y otros cuatro en Argentina, Brasil y Chile. A su vez, la iglesia se encuentra vinculada – aunque no institucionalmente²⁰ - a la ONG ESALCU (Espíritu, Alma, Cuerpo) la cual se encarga de dar acogida a personas en situación de extrema vulnerabilidad en los llamados Hogares Beraca, cuestión que será abordada en detalle más adelante²¹.

Teniendo presente que existe una suerte de efecto “homogeneizador” en el uso de la categoría “neopentecostal” -su popularización en los últimos años ha llevado a que los medios la usen para referirse a iglesias de origen brasileño y argentino indistintamente - se plantean aquí las diferencias entre ambas corrientes.

De acuerdo con Oro (1992 en Frigerio 1994, p.11) el neopentecostalismo como “tipo ideal” se caracteriza por “atraer a los sectores sociales menos favorecidos”; tener líderes (y fundadores) carismáticos; ser iglesias poco ecuménicas, y fuertemente opositoras a las religiosidades no cristianas (especialmente las afro); no exigir “de sus fieles una vinculación confesional semejante a la exigida por las iglesias pentecostales tradicionales”; estimular intensivamente las expresiones emotivas; proponer “soluciones espirituales para los problemas en el campo social”; emplear intensamente los medios

²⁰ La iglesia MVN inspiró la fundación de la ONG ESALCU, y actualmente realiza tutorías, asesoramiento, y brinda apoyo económico para la misma, pero no se encuentran ligadas a nivel institucional. Cada una cuenta con su propia estructura organizativa por separado.

²¹ Este tema por su carácter polémico y su alta complejidad se abordará en otro apartado, siendo de destacar que el presente trabajo desarrolla una breve aproximación etnográfica en el contexto de dicha ONG, sin considerarse por lo tanto una investigación completa y en profundidad de la misma.

de comunicación de masas; dar prioridad a rituales de sanación y exorcismo; y estructurarse empresarialmente “con una amplia circulación del dinero”.

A propósito de esta caracterización, Frigerio plantea que la misma corresponde a las iglesias neopentecostales de origen brasileño, siendo el caso argentino algo diferente. De acuerdo con el autor, el neopentecostalismo argentino se ha caracterizado por tener cierta aceptación dentro del establishment evangélico y cierta inserción dentro de la clase media, dándose un menor énfasis a la solicitud de ofrendas monetarias, así como una guerra espiritual no centrada en el ataque a las religiones afro (Frigerio, 1994, p.12).

De acuerdo a lo observado en el contexto de MVN, puede decirse que la iglesia responde a esta segunda caracterización – aunque la aceptación del establishment evangélico sea algo a considerar así como la inserción en la clase media - siendo de destacar que el líder de esta institución no considera que sea correcto “colocar en la misma bolsa” a las iglesias brasileñas y a la suya:

...dicen “los neopentecostales hacen esto, hacen lo otro...” “Son así”, no es verdad eso, no es verdad. Porque hay ciertos neopentecostales que tienen cierto molde por decirlo así, y hay neopentecostales que tienen otros moldes, por ejemplo si se le dice neopentecostal a la iglesia brasilera yo no me quiero sentir en la misma bolsa que ellos ... ellos tienen ciertas prácticas que para mí son un poco extrañas, son un poco raras. Ellos por ejemplo usan un vaso de agua, un jabón, qué sé yo... que son cosas que responden a prácticas más que a doctrinas... Ellos pretenden fomentar la fe a través de esos elementos, entonces nosotros no estamos tan... en eso, ¿no? [Fragmento de entrevista a Márquez, Junio 2018]

Las prácticas a las que hace mención Márquez, que distinguen claramente a su iglesia de las neopentecostales brasileñas, responden a la llamada “umbandización” de los nuevos movimientos religiosos en Brasil (Bastian, 1997). Como lo señala el término, este refiere a la adopción de prácticas propias de los terreiros umbandistas por parte de grupos cristianos, viéndose así notorias similitudes entre las ritualidades de unos y otros. Tal similitud o afinidad entre prácticas, favorece el flujo de fieles entre ambas expresiones religiosas, siendo esta “umbandización”, una efectiva estrategia para atraer nuevos miembros.

II.2. Misión Vida para las Naciones. Organización institucional

El templo central de Misión Vida se ubica en la zona de Tres Cruces, frente al túnel en lo que antes fue el cine Liberty. El lugar resulta llamativo por su vistoso cartel y por la librería que exhibe sus volúmenes en la amplia vidriera del local.

Durante la semana se encuentra en actividad de modo continuo desde la mañana hasta la noche habiendo instancias específicas según edad y sexo, con excepción de los días lunes. Si bien MVN posee otros templos menores en Montevideo en los barrios Borro, Cerro y Punta de Rieles, las actividades suelen concentrarse en el templo central, motivo por el cual los fieles de la zona periférica se trasladan para los distintos encuentros.

Así, por ejemplo, durante los martes, hay una Reunión General a las diez de la mañana, y dos actividades para mujeres (Oración para Mujeres y Reunión de Mujeres) a la tarde, y finalmente Reunión de Líderes hacia la noche. Por otro lado, los jueves hay dos reuniones generales en la mañana y la tarde, y hacia la noche actividades en pequeños grupos.

En este contexto es de destacar el papel de las llamadas “células”, pequeños grupos de hasta unas veinte-veinticinco personas que están a cargo de dos o tres referentes de la iglesia. Estas brindan una instancia de sociabilidad y encuentro más cercano, que permiten el establecimiento de vínculos más estrechos entre quienes asisten. De acuerdo con Algranti (2008) este sistema de organización comienza a implementarse a mediados de los noventa, 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 de la estructura organizativa”.

Como institución MVN funciona de acuerdo a un modelo piramidal donde la autoridad máxima es el apóstol Jorge Márquez seguido de su esposa, la pastora Marta Molina. Les siguen en este orden los demás matrimonios de pastores que se encuentran a cargo de los distintos templos y Hogares Beraca, pastores encargados de “ministeriar” algunas instancias menores en el contexto del templo, diáconos -que son quienes potencialmente se volverán pastores-, y por último colaboradores o voluntarios/as, que se encargan de tareas de ayuda en el templo.

De acuerdo a sus dirigentes, la organización institucional de MVN intenta seguir un modelo bíblico en todos sus niveles, siendo de destacar que no se requiere de una formación académica para el ejercicio de los cargos religiosos. En este sentido, durante una celebración dominical se vendió a los fieles un “Material complementario de enseñanza” donde bajo el título “La deshonra del pastorado” Márquez se quejaba de que

en la comunidad evangélica se le estuviera dando más relevancia a los títulos académicos que a los “otorgados por Dios”:

Una situación que no se entiende mucho, se ha instalado en la comunidad cristiana evangélica, y que ha movilizado y empoderado demoníacos espíritus de división, religiosidad y humanismo que atentan contra los más caros valores del Evangelio. Tiene que ver con el uso de ciertos títulos que han irrumpido en la iglesia, que califican el accionar y el status de los ministros del reino de Dios” (...) Es hora de reaccionar y volver a la simpleza de la palabra, Dios no necesita profesiones ni títulos más glamorosos que los que El ya estableció para su cuadro de oficiales. (Márquez, 2018, p.1).

De acuerdo con Míguez (2018) este rechazo a lo intelectual que se expresa en dar un mayor valor a los “dones divinamente otorgados” y al carisma de los pastores, se vincula a las raíces fundamentalistas y anticientificistas de la teología clásica del pentecostalismo, así como a las características de las capas sociales entre las cuales este suele tener éxito. Esta cuestión también termina influyendo en la lógica de fragmentación que sigue el movimiento, como ya se señaló anteriormente.

Como autoridad Márquez sigue el modelo del apostolado, afirmándose así que su potestad no proviene del “mundo de los hombres”, sino de Dios, quien por intermediación de otro “apóstol” y “profeta”²², lo “ungió” como tal hace unos quince años.

Un día vino aquí a predicar un apóstol que anda por todas las naciones, reconocido en todas partes, y estando aquí en un culto sin haberme avisado nada, él estaba predicando, en un momento me llama y me dice “Ahora entiendo a qué he venido a este lugar”, me pone la mano encima y declara que yo soy apóstol, que me encomienda, etcétera, etcétera. Yo quedé helado durante un buen tiempo yo no quería que me dijeran apóstol porque yo sabía lo que iba a decir la prensa y el resto de los pastores y qué sé yo. Pero un día leyendo la Biblia leo y me doy cuenta que es Dios el que levanta apóstoles, evangelistas, profetas, pastores, maestros, es como que Dios me dijera “¿Vas a asumir lo que yo te he encomendado sí o no?” evidente era que yo no era un pastor común, y no sé, creo que hasta vos te das cuenta que no soy un pastor común. [Silencio] [Fragmento de entrevista a Márquez, junio 2018]

A propósito de esta cuestión, resulta importante señalar que quien encomendó a Márquez no tiene un vínculo de tipo jerárquico con él, ni una ligazón institucional

²² Quien “ungió” a Márquez fue Rony Chaves, guía espiritual del candidato a la presidencia de Costa Rica por el partido conservador en las elecciones de 2018. “Chaves, como Fabricio Alvarado, es férreo crítico de lo que ambos llaman “ideología de género”. También ataca con fiereza acciones gubernamentales como el aval a la práctica de la fecundación in vitro (FIV) y las guías sexuales del Ministerio de Educación Pública. En días recientes, predicó a su congregación que esos asuntos, así como el matrimonio gay, el aborto y la eutanasia para enfermos terminales, constituyen parte de un plan de la “nueva izquierda” para cambiar los valores de la sociedad, con fines espirituales no cristianos”, Diario La Nación, Costa Rica, 18 de marzo de 2018, En web:<https://www.nacion.com/el-pais/politica/rony-chaves-apostol-y-sombra-de-fabricio-alvarado/3VCFXSJIWZD47DYRXM5I2DZU6A/story/>

determinada. Ambas iglesias forman parte de un movimiento regional que se encuentra conectado a través de redes “fraternales”, donde aparentemente si bien existe cierta unidad en cuestiones morales (en particular, una oposición a las legislaciones en materia de derechos sexuales y reproductivos) existen diferencias doctrinales considerables²³ en algunos niveles.

El apostolado constituye una forma típica de gobierno de los grupos neopentecostales donde la autoridad máxima recae en un pastor que se considera un “enviado de Dios” (Martínez, 2011). De este modo, si surge otra figura carismática de igual relevancia en el contexto de la misma institución, existe el riesgo de la fragmentación interna y la consiguiente escisión y creación de una nueva iglesia.

Por otra parte, dentro del orden institucional de MVN se encuentran los Hogares Beraca pertenecientes a la ONG ESALCU, considerada la “rama social” de la iglesia, tema que será abordado en mayor profundidad en el Capítulo VII.

II.3. Sobre celebraciones religiosas, milagros y Espíritu Santo

Entre las actividades semanales destaca la Reunión General de los domingos – especialmente la nocturna – que suele colmar la capacidad del ex cine en sus dos plantas. La asistencia a la misma es diversa, habiendo una alta proporción de jóvenes de ambos sexos, ya que los adultos mayores asisten principalmente en los horarios más tempranos.

En estas instancias, quien ingresa al local es recibido a la entrada por un grupo de porteros que se limita a cuidar la puerta principal sin desplegar un control exhaustivo sobre los asistentes. A este primer recibimiento le sigue el de las colaboradoras, quienes con un abrazo invitan a situarse en los asientos delanteros a quien arriba al templo.

La celebración comienza con la banda de pop-rock cristiano que toca en vivo, la cual anima a quienes asisten a moverse: se agitan brazos, se alzan las manos, se hacen palmas, se dan saltos. Las canciones constituyen mensajes de adoración que son cantados con gran entusiasmo y transmitidos como en un karaoke en la pantalla gigante junto a imágenes.

²³ Esto será abordado más adelante. Existen diferencias a nivel de interpretaciones bíblicas en torno al Apocalipsis y lo que se considera el tiempo de la Tribulación, entre otras.

Luego de aproximadamente una hora de efervescencia, entra en escena la pastora Marta Molina, quien suele hablar de sanación y realizar oraciones cuyos mensajes transmiten calma. Realiza la lectura de un relato bíblico relativo al tema y va interactuando con los presentes, pidiendo que repitan ciertas frases que va leyendo de la Biblia. La música de la banda acompaña con suavidad ambientando la oración que viene a continuación, y esta finaliza con una canción sobre gratitud.

Tras este momento de cierta calma, se vuelve a generar un clima festivo con la entrada de un grupo de bailarinas adolescentes que visten unas faldas de tela brillante y colorida sobre ropa oscura. Su momento de entrada en el espectáculo constituye uno de los “hitos” en el contexto del ritual. Su danza consiste en moverse al son de la música



agitando telas, mientras realizan gestos como de adoración hacia el cielo. Minutos después llega al lugar de oratoria el apóstol Márquez, quien es ovacionado por los presentes, hace un par de chistes y comienza la prédica. Los temas a abordar varían siempre dentro de las líneas doctrinales de la iglesia, siendo de destacar la presencia de fieles que van tomando nota de lo que el hombre dice.



Luego de una larga prédica, se insta a pasar al frente donde el apóstol impone sus manos sobre la cabeza de los fieles. Quienes participan suelen caer al suelo,

Imagen 1. Arriba. Bailarinas y banda durante celebración.

Imagen 2. Abajo. Santa Cena.

Fuente: Facebook Iglesia Misión Vida (Uruguay)

motivo por el cual hay colaboradores uniformados sosteniendo a la gente para que no se lastime. Los y las fieles que han sido “bendecidos” vuelven a sus lugares conmocionados, algunos se cubren la cara con las manos, otros lloran. En varias oportunidades

captó mi atención el involucramiento de niños en esta instancia, y la fuerte emotividad manifestada en la misma.

Otro momento importante constituye la petición de ofrendas monetarias, para lo cual se hace pasar por los lugares una bolsa donde cada persona deposita a voluntad lo que quiere aportar. Por otra parte, quienes van a brindar el diezmo lo hacen colocándolo en un sobre individual con sus datos personales.

Hacia el final de la celebración se tiene “la Santa Cena” para quienes han sido bautizados dentro de la comunidad. Para esto los colaboradores van haciendo circular una bandeja con pequeños vasos de vino y trozos de pan.



Un rasgo que caracteriza a toda la liturgia es la fuerte emotividad que se presenta de forma continua y con intensidad variable de acuerdo a la instancia ritual que corresponda. El cuerpo es el medio privilegiado a través del cual las personas se comunican con “lo sagrado” (el Espíritu Santo)

Imagen 3. Bailarinas durante celebración

Fuente: Facebook Misión Vida (Uruguay)

siendo los movimientos corporales (baile, agitación, palmas, glosolalia) parte central de lo que se quiere expresar en el mensaje de adoración.

Al mismo tiempo, las experiencias carismáticas vienen a significar la presencia de la divinidad entre la comunidad, la cual es real en tanto se materializa –se vuelve visible, palpable – en los cuerpos de los fieles. Todos estos elementos colaboran en generar un ciclo de calma-efervescencia durante la celebración, que puede provocar cierta perplejidad y “mareo” en quien no está acostumbrado/a este tipo de prácticas.

Durante las celebraciones dedicadas exclusivamente a la sanación esta cuestión se manifiesta de modo aún más intenso. Las mismas suelen estar a cargo de pastores visitantes a veces venidos del exterior que son “famosos” por poseer el don de sanación. Este sería el caso, por ejemplo, de las “Dos Noches de Unción y Milagros” ofrecidas

por el evangelista argentino Antonio Kerikián en julio de 2018, durante las cuales se colmó ampliamente la capacidad del local central de MVN.

Como lo sugiere el nombre del evento, la celebración en dicha ocasión consistió en el desarrollo de “milagros” a cargo del evangelista, quien a medida que iba describiendo dolencias solicitaba a quienes las tuvieran a que pasaran al frente para ser curados:

“Acá en las dos primeras filas siento que hay alguien que está sufriendo de dolor en la columna, las personas con dolor de columna que pasen al frente”, “El Señor me dice que alguien aquí tiene una enfermedad en el hígado”, “Alguien en esta zona tiene un problema renal”, “¡Siento ángeles revoloteando en el templo, realizando cirugías celestiales!”.

El método de sanación consistía mayormente en la imposición de manos sobre el lugar de la dolencia, lo cual solía provocar la caída del/a fiel atendido, aunque esto a veces se diversificaba. Tal fue el caso del chico con el pie plano al que curó dándole unas leves patadas en el suelo, o el de la señora con piernas de distinta longitud a la que le aplicó una especie de estiramiento tomándola de los pies.

Todo esto que acontecía hacia el frente del templo era transmitido en la pantalla gigante, siendo visto en detalle por los presentes. En respuesta a cada sanación se tenía el testimonio de la persona curada y la ovación del público, que en varias ocasiones participó activamente del milagro alzando las manos, cerrando los ojos y orando en dirección al doliente.



Imagen 4. “¡Prepará tu corazón para estas dos noches de milagros! Te esperamos en nuestro templo central en Av. 8 de octubre 2335. ¡Dios quiere hacer algo grande en tu vida! [#Comparte](#)”

Fuente: Facebook Iglesia Misión Vida (Uruguay)

De acuerdo con Semán (2001a) este tipo de prácticas resultan próximas a la forma de vivenciar lo religioso por parte de los llamados “sectores populares”, donde “lo sagrado” no es asociado a un plano trascendental, sino que se encuentra de forma potencial en el cotidiano vivir de la gente en circunstancias más mundanas, inmanentes. En este sentido el “milagro” resulta una experiencia plausible, siguiendo una lógica diferente a la presente en las expresiones religiosas “racionalizadas” más afines con otras experiencias de clase. Siguiendo a Semán (2001a)

En la experiencia popular el milagro nunca ha dejado de estar a la orden del día, ya que la definición de la totalidad que encuadra la experiencia siempre incluye, y en un nivel sobredeterminante, lo espiritual y lo divino que integran un continuum y no un sistema de compartimentos estancos. Cuando en la experiencia cosmológica se habla de milagros, se habla, ni más ni menos, de la eficacia de uno de los principios constitutivos de lo real (Semán, 2001a, p. 55).



Imagen 5. Estiramiento de piernas proyectado en la pantalla gigante del local.

Fuente: Autoría propia.

Este vínculo de comunión con Dios se expresa en una amplitud de prácticas religiosas que los miembros de la iglesia sostienen individual y colectivamente, y que varían en su intensidad emocional de acuerdo al

contexto en el cual se desarrollen (en el templo, en la reunión con grupo de pares, en sus hogares, en la calle, etc.).

De este modo, durante las reuniones de “célula” semanales, los fieles suelen reunirse para relatar experiencias en las cuales sintieron que Dios actuó, así como para pedir intervención divina en situaciones específicas: sanaciones físicas, exámenes, retornos al sistema educativo, amistades con consumo problemático de drogas, problemas familiares varios.

En esta línea, la comunicación directa con la divinidad también se da a través de la lectura bíblica, que lejos de ser un acto meramente exegético, viene a constituir una práctica de comunicación íntima donde se buscan respuestas a dilemas vitales, siendo los distintos pasajes encontrados, posibles mensajes a descifrar que arrojan luz sobre los mismos.

SEGUNDA PARTE.

COSMOLOGÍA

El presente apartado aborda las doctrinas de Guerra Espiritual, Milenarismo y Teología de la Prosperidad, entendidas como las elaboraciones discursivas a través de las cuales la iglesia formaliza su concepción del mundo. En estas se encuentra desarrollada “la matriz general de inteligibilidad” (Viveiros de Castro, 2003) que da cuenta de las distintas prácticas religiosas que se llevan a cabo en el contexto de la iglesia, y que explicita el lugar de la misma y su accionar en el mundo.

Teniendo presente que estos discursos atraviesan de forma desigual una diversidad de denominaciones religiosas cristianas – y que en parte se encuentran de forma subyacente (inconsciente) en creencias secularizadas – es importante aclarar que son considerados constituyentes de la cosmología neopentecostal de Misión Vida en la particular totalidad que forman, como un sistema altamente relacional donde sus elementos resultan difíciles de separar analíticamente.

A nivel de la experiencia, estos discursos conforman un sistema de creencias que estructura moralidades específicas, donde todo lo que implica un “desvío” en la concreción del modelo de vida idealizado viene a ser producto de los demonios que tratan de alejar a las personas “del camino de Dios”.

Las citadas doctrinas constituyen representaciones de la realidad que en su simbolización la constituyen como tal, y como dijera Weber “los hechos no están sencillamente presentes y ocurren sino que tienen una significación y ocurren a causa de esa significación” (en Geertz, 2006).

La religión al fusionar *ethos* y cosmovisión, confiere a una serie de valores sociales lo que quizás estos más necesitan para ser obligatorios: una apariencia de objetividad. En los mitos y ritos sagrados los valores, se pintan, no como preferencias humanas subjetivas, sino como las condiciones impuestas implícitamente en un mundo con una estructura particular. (Geertz, 2006, p.122).

Las formalizaciones cosmológicas en MVN, resultan contrastantes con las perspectivas analíticas que han visto en el neopentecostalismo una especie de “sub-religión” donde los elementos éticos se encuentran ausentes. Siguiendo a Algranti, a pesar del “carácter eminentemente práctico-mágico” con el que se suele asociar al neopentecostalismo, “sus representaciones también desarrollan una dimensión profundamente teórica de representación-explicación del mundo que llevan a actuar en el entorno y transformarlo”. (Algranti, 2007, p. 369).



Imagen 6. Libros a la venta en el hall del templo. De acuerdo con Márquez estos volúmenes simplemente son bibliografía sugerida y en algunos casos no guardan estrecha relación con la doctrina de la iglesia. Este no es el caso, sin embargo, del libro de su autoría “Gobierno Mundial y Fin del Mundo. El entramado oculto detrás del próximo gobierno mundial y su conexión con la destrucción de la Tierra” (Márquez, 2011).

Fuente: Autoría propia.

En el caso de la iglesia MVN, por tratarse de una denominación religiosa que se encuentra en una sociedad occidentalizada – y fuertemente laica - como la uruguaya, debe de tenerse presente que los símbolos que formulan este orden de realidad, no pertenecen únicamente al ámbito de lo religioso, sino que se articulan con elementos de otros sistemas de creencias de orden secular.

Esto lleva a que, por un lado, se plantee el carácter complejo del pensamiento religioso, que re-interpreta y re-elabora de acuerdo a sus propios términos discursos con los que tradicionalmente ha tenido conflictos (tales como el discurso cientificista o el liberal). Y por otro, a atender a las diversas formas de apropiación de los discursos de la iglesia que los miembros de la misma desarrollan, en tanto estos, al estar en contacto con un una multiplicidad contextos sociales no religiosos, adscriben a su cosmología de distinto modo.

CAPÍTULO III.

GUERRA ESPIRITUAL

La Guerra Espiritual, constituye una doctrina religiosa según la cual en el mundo se desarrolla una lucha entre poderes sobrenaturales por el dominio de los seres humanos, siendo esta proyectada hacia el Fin de los Tiempos con la llegada del Anticristo y el retorno del Mesías.

En este sentido, la doctrina supone una actualización y reformulación de nociones presentes en el pensamiento cristiano desde sus orígenes, a través de su vinculación con las prácticas milagrosas propias de los avivamientos de los siglos XIX y XX, y con las estrategias de crecimiento evangélico desarrolladas desde los años ochenta en el contexto norteamericano²⁴ (Arias, 1998).

En el caso que compete al presente trabajo, es de destacar el papel del evangelista Carlos Annacondia, impulsor de esta doctrina en Argentina (Wynarczyk, 2014) y quien fue la inspiración del matrimonio de pastores dirigentes de Misión Vida durante su transición de la iglesia bautista al neopentecostalismo²⁵.

De acuerdo con Wynarczyk (2018) la Guerra Espiritual se presenta en distintas dimensiones, en tanto se considera que Satanás ingresa a las personas por “puertas espirituales” que se abren diferencialmente a nivel individual y colectivo. Así, por ejemplo, la esclavitud, la discriminación, los genocidios, las revoluciones, son “puertas colectivas” que propician el ingreso de demonios en determinadas poblaciones en su conjunto; mientras que el pecado, el abuso sexual, el consumo de drogas, el involucramiento con cultos no cristianos, son “puertas” que se abren de forma particular a los individuos.

A nivel ritual, esta doctrina implica la práctica asidua de exorcismos – ya sea durante ceremonias religiosas como en instancias más privadas – ocurriendo esto parejo a la demonización de una amplia gama de expresiones religiosas y espirituales: religiones afro-brasileñas, espiritualismo, esoterismos, cultos New Age y catolicismo popular, en

²⁴ A partir de la década de los ochenta se comienza a desarrollar “toda una nueva terminología de guerra espiritual asociada con la tarea misionera de las iglesias”. Esto surge especialmente del encuentro conflictivo entre misioneros occidentales (especialmente norteamericanos) y las distintas realidades locales de países del “Tercer Mundo”, donde estos “se vieron obligados a tomar en serio la oposición espiritual” y a partir de múltiples experiencias, redefinieron su demonología y métodos de misión. Estos fueron los casos de Peter Wagner, Edward Murphy y Charles Kraft, quienes desarrollaron métodos evangelizadores más eficaces a partir de la aplicación del acervo teórico de la Sociología y la Antropología (Arias, 1998, p. 51-52).

²⁵ De acuerdo al relato de conversión al neopentecostalismo del matrimonio de dirigentes de MVN el Espíritu Santo por intermediación de Annacondia actuó en sus vidas, sanando a Marta de una enfermedad de la columna que según los médicos no tenía cura.

el caso del Cono Sur (Oro y Semán, 2000), al mismo tiempo que ciertas ideologías políticas (izquierda, feminismo, globalismo, etc.).

Esta doctrina atraviesa la vida de los fieles en una amplitud de aspectos vitales, yendo desde los más íntimos (los propios pensamientos y deseos) a los más globales, como la política nacional e internacional, que involucra a conjuntos poblacionales en su totalidad.

La contemporánea Guerra Espiritual, surgida en las décadas del ochenta-noventa (Wynarckzyk, 2018) viene a recuperar nociones antiguas de la tradición judeo-cristiana en torno al Mal, lo cual invita a plantear cuándo la misma dejó de estar presente - si es que alguna vez lo hizo- y cómo es que reemerge con tanto fervor en las últimas décadas.

III.1. La Guerra Espiritual a nivel individual

La Guerra Espiritual junto a la Teología de la prosperidad conforman un sistema de creencias que estructura moralidades específicas, donde todo lo que “desvía” de la concreción de un modelo de vida idealizado -familia tradicional con bienestar económico- viene a ser producto de los demonios que tratan de alejar a las personas “del camino de Dios”.

Es de destacar entonces que, por más que estas entidades sean las culpables del sufrimiento y conflicto humanos, esto no exime a los miembros de la iglesia de la responsabilidad sobre sí mismos, ya que en ellos recae el deber de discernir la “procedencia” de sus pensamientos, deseos, y sentimientos:

En Hebreos 3, del versículo 12 hasta el 14 [lee]. Ya hace tiempo vengo leyendo Hebreos entre 9 y 10, a partir del 11 habla de la fe, pero entre 9 y 10 habla de la incredulidad. Y... fui sacando algunas cosas en todos estos días que he leído, pero una de las cosas que más me quedó de esta parte es la conexión que hay entre el engaño, el pecado y la incredulidad.

Eh... el pecado siempre empieza con una mentira que nosotros creemos. Por ejemplo “No, eso no es pecado”, “No, eso no es tan malo”, “No eso no me va a hacer mal”, siempre es un pensamiento que nos engaña, incluso desde el inicio del pecado, del origen en el Edén. Eva creyó una mentira, era mentira lo que le dice la serpiente. Lo creyó y terminó pecando. Y todo está relacionado porque si creyó en la mentira es porque realmente no creemos en el amor.

Si fuéramos conscientes todo el tiempo del amor, de la gloria, de cómo es bondadoso, los pensamientos de engaño, los pensamientos de pecado se van. O sea, tenemos que tener ese dominio y ser conscientes todo el tiempo, el engaño está en el centro del pecado y que a veces es algo que empieza muy tapado, o muy... no es tan visible, no siempre es visible a los demás, incluso a nosotros mismos.

Por eso tenemos que estar muy atentos a las cosas que pensamos, a las cosas a las que le damos lugar en nuestro corazón para no caer en una mentira, o no creer en la palabra de Dios, lo que sabemos que él quiere para nosotros. Entonces...con nuestra naturaleza

pecaminosa no podemos llevar una vida de santidad pero, sí con la ayuda al Espíritu Santo, y cada día renovarlo pidiendo ayuda al Espíritu Santo para no pecar. Amén.

[“Martina”, joven de unos 20-25 años durante la célula “Reunión de Amigos” de los jueves]

El citado fragmento deja entrever los vínculos entre la Guerra Espiritual y la “noción de persona” (Mauss, 1979) que se sostiene en este contexto, según la cual el ser humano está compuesto por cuerpo, alma y espíritu, siendo -en términos de Márquez- “la parte alámica” la correspondiente a la “psiquis productora de falsedad”.

Lo anterior lleva a que se desarrollen una serie de prácticas – que pueden considerarse “tecnologías del yo” en términos foucaultianos²⁶ – mediante las cuales la/el creyente intenta mantener una relación íntima con la divinidad y experimentar lo sobrenatural del Espíritu Santo durante su vida cotidiana, implicando esto especialmente la lectura de la Biblia y el desarrollo de momentos de introspección en los que se intenta “dialogar con Dios”.

Esta forma de concebir los aspectos más íntimos del ser humano tiene, consecuentemente, efectos en el comportamiento y vínculos sociales, ya que el/la fiel debe lidiar con una diversidad de situaciones que se presentan como potencialmente demoníacas y que implican sus vínculos con el resto de la sociedad. De este modo, la Guerra Espiritual se desarrolla en el marco de las interacciones cotidianas con la familia, las amistades, y el trabajo, trascendiendo ampliamente el ámbito de la iglesia y su feligresía.

Tú necesitas hacer un pacto de comunión con el Espíritu Santo para tener éxito. Para eso debes cuidar esa relación y lo que aparta de esa relación es lo que te apartaba antes de este encuentro, el pecado te aparta de esa relación, te aparta del encuentro. Uno no debe de exponer al Espíritu Santo a las cosas que a él no le agradan, si yo llego y le digo a mi esposa “¡No me gusta cómo tenés la casa!” [grita, endurece la voz], y si ella me dice “¡Pero mirá cómo vestiste a las nenas, mirá cómo tenes las nenas”, si yo llego y le digo “Mi amor esta comida está espantosa” o “Esta camisa está mal planchada” [la gente ríe], Esto no pasa para nada en la realidad... que aquí, que allá... Va a llegar un momento que voy a ir a mi casa y mi esposa no va a estar más. No me va a aguantar, ¿es verdad o no es verdad?

Si al Espíritu Santo no le gusta el pecado, no lo expongas al pecado. Vos llegas a tu casa, te sentás, prendes la televisión y mirás una película pornográfica quiero que sepas que él no va a mirar esa pornografía contigo, él no va a estar dispuesto a ver esa pornografía.

Si vos llegas a una reunión y en esa reunión de amigos y este lo único que hace es decir malas palabras, “y que tu madre, que tu abuela, y que ta, ta, ta” y si encima vos te le

²⁶ Esto refiere a acciones específicas realizadas sobre la subjetividad, ya sea individualmente o por medio de otros, con el fin de efectuar “cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así la transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría e inmortalidad” (Foucault, 1990, p.49)

subís al carro y le decís, “tenés razón”... si vos tenés el Espíritu Santo en tu corazón, lo que va a hacer el espíritu es... [“irse”, responden] “A mí no me gusta el espíritu de esta reunión”. Y se va.

Si llegas al otro lado, y el otro chusmeta está hablando, “que el líder, que el pastor, que mi madre, que mi padre que son unos desgraciados”, y si vos no le decís nada, es más, te sumás al carro, y le decís “Sí, es verdad, el líder está pasado, es esto, es lo otro”, si participás de esa reunión entonces el Espíritu Santo se va a rajar.

Si de tu boca solo sale podredumbre, malas palabras, maldición, el Espíritu Santo no está adentro. Por lo tanto al Espíritu Santo hay que cuidarlo, hay que guardarlo, si vos llegas a una reunión así, te vas, si llegás a tu casa y en la tele hay pornografía, pornografía asquerosa, demoníaca, apagás la televisión o te levantás y te vas. Si llegas y están hablando mal de las autoridades, del padre, la madre, esto o lo otro, te levantás y te vas.

¡Tenes que buscar la santidad para estar en el Espíritu Santo! [Exclama] Sino, no hay forma [la gente aplaude]. No existe. No podés exponer al Espíritu Santo al pecado, no lo podés exponer, al contrario si estás lleno del Espíritu Santo vas a tener la capacidad de exhortar con amor a esa persona que está diciendo malas palabras a que pare. Vas a tener la capacidad de exhortar al chusmeta, vas a tener la sabiduría y la paciencia en la reunión. ¿Me entienden? Si llegas y están mirando cosas en la tele tu familia, tus amigos, tu compañero, vas a tener la capacidad para cambiar el tema de lugar, porque si el Espíritu Santo va con vos a cada ambiente, a cada lugar que vas los demonios salen corriendo. [Ovación de los presentes] A cada lugar que llegues el ambiente cambia. ¿Me explico?

Y salís del encuentro este fin de semana y no es que vas a llegar a tu casa y va a estar todo blanco, puro, inmaculado. No es que las personas de tu trabajo, los que te invitaban con droga, que el que te invitaba para hablar mal de la gente, que él, que te invitaba a tomar alcohol, el que te invitaba a pecar te van a estar esperando con una sonrisa... ellos siguen tan endemoniados o más endemoniados que antes de que llegaras al encuentro.

No esperes que las personas que te están esperando te reciban llenos del Espíritu Santo. De hecho, dejame explicarte algo... es probable que se compliquen las cosas a dónde vas, porque antes tus demonios se juntaban con los demonios de él y la pasaban bárbaro. O sea, él no eligió su casa, este galpón, este salón, esta capilla, sino que Él va a morar en templos fabricados con sus propias manos, que somos: [“nosotros”, responden] la Biblia dice que nosotros somos la morada, la casa, el templo de Dios. Claro, miren al de al lado... ustedes dicen, “Está salado que Dios viva adentro de esto”.

[Fragmento de sermón del pastor Dastugue durante una celebración de bautismos en el Hogar Beraca de Villa García, marzo de 2019]

En el citado sermón pueden vislumbrarse varios elementos ligados a la doctrina ya detallados: la “noción de persona” trinitaria y la idea del alma como productora de error; la consecuente necesidad de controlar los propios pensamientos y mantener una relación íntima con el Espíritu Santo a través de cierto diálogo con la divinidad; el control de los deseos y por lo tanto del cuerpo; y los efectos de todo lo anterior en lo que respecta a los vínculos de la feligresía más allá de la iglesia²⁷.

²⁷ A su vez, el discurso del pastor se presenta como “educativo” en lo que respecta a ciertas pautas de relacionamiento, especialmente en la vida familiar y en relación a los roles de género a través de la

La Guerra Espiritual, al señalar qué relaciones sociales y qué prácticas le resultan “agradables” al Espíritu Santo y cuáles no, actúa como una suerte de guía para quienes acuden a la iglesia buscando generar cambios en situaciones de vida que se presentan como opresivas y hacia las cuales se sostiene un lugar de relativa “pasividad”.

Por otro lado, la Guerra Espiritual al pautar las relaciones con el Otro, constituye un lenguaje apropiado para simbolizar los conflictos que atraviesa el sujeto en proceso de conversión, donde su contexto habitual puede mostrarse contrario a los cambios atravesados por este.

Magdalena: Bueno, en primer lugar, la pregunta sería qué te hizo venir a Misión Vida, ¿te acordás en qué situación estabas cuando viniste a la iglesia por primera vez?

Mauro: ¿Cuándo vine a ESTA iglesia? Yo me bauticé cuando estaba en primero de liceo. Conocí a Jesús cuando estaba en quinto de escuela, y bueno en primero de liceo me bauticé y nunca tuve la oportunidad de confesar todos mis pecados y bueno, me fui durante toda mi adolescencia me afirmé más o menos a los 18 años, pero a los 19 me fui a vivir con una mujer mayor con dos hijas y después de eso empecé a llenar que... para empezar me alejé de Dios, en la prioridad de mi vida, obviamente Dios no estaba, en ese entonces era mi familia, era lograr estar bien económicamente, tener una casa, tener hijos, lo que siempre soñé.

Ella tenía hijas de ella, entonces yo las había como adoptado como hijas mías y... y bueno, entonces mi prioridad era que estén bien, logré tener un buen trabajo, casa, auto... pero llegó un punto después de varios años donde yo no era feliz. Donde todo eso que yo había soñado lo había logrado pero no era feliz.

Además se había deteriorado mucho la relación con ella porque como que no me permitía terminar de ser parte de la familia, porque ella me decía “vos estás conmigo y ellas son mis hijas”, entonces no podía ser padre. Y ahí eh... empecé con la depresión, empecé a frecuentar prostitutas, realmente caí muy bajo. Tuve ataques de pánico, estuve muy mal de verdad un año, llegué a pensar en suicidarme... y hacía locuras cuando andaba en moto pensando en eso... y... y después un día escuchando la radio, escuché la radio, la Zoe, que transmite esta iglesia, y ahí me acordé de Dios, porque después de tantos pecados me había olvidado de Dios

Magdalena: Cuando te bautizaste no fue acá entonces

Mauro: No, yo me bauticé en la Iglesia Adventista... Y cuando me aparté a los 19 años traté de arreglar las cosas con Dios con la religión entonces... obviamente eso no me acercó a Dios, me alejó más... en esa reconciliación con Dios que fue a los 25-26 años, que fue a través de la radio yo ahí empecé a buscar a Dios porque necesitaba una salida y Dios me fue sanando de las cosas que ya había tenido, que yo tuve por problemas de trabajar demasiado, una neuralgia muy fuerte, dolor de cabeza muy fuerte que me había inhabilitado por dos meses, y bueno, la depresión, lo que te contaba. Y bueno, Dios me fue liberando de esos problemas de salud, del espíritu de muerte que tenía, de querer suicidarme

Magdalena: ¿Empezaste a venir a la iglesia?

analogía planteada entre el Espíritu Santo y la esposa, cuestión que será abordada en profundidad en el Capítulo VI.

Mauro: En realidad no, empezó una Guerra Espiritual dentro de la casa donde yo vivía porque yo quería que ella se convirtiera a Dios y que ella se acercara a Dios porque yo realmente la quería, y ella no, no... empezó a poner una barrera, la levantaba y la fortalecía.

La casa se tornó una Guerra Espiritual, todo lo que se veía en televisión era de muerte y de vampiros y demonios y yo realmente quería acercarme a Dios y cada vez me sentía más lejos de la casa. Yo oraba para que ella se acercara y se provocaba lo contrario. Y después de dos años de eso, yo me terminé alejando y ahí vine a la iglesia, ahí vine a la iglesia, a la semana empecé a venir a la célula, porque yo busqué, durante esos dos años la oración y la radio fue lo que me sostuvo, Dios usó era herramienta, para bendecirme a mí, y bueno hoy estoy en radio, estoy en radio los sábados a la noche.

[Conversación con “Mauro”, luego de una reunión de célula, abril 2019]

Desde la perspectiva de la Guerra Espiritual el convertirse implica la “victoria” o “liberación” de un estilo de vida que es considerado pecaminoso, y en este sentido, esta supone una ruptura con el pasado. Ruptura que, cabe destacar, se da de forma procesual e implica una transformación constante del sujeto, donde cambia su forma de relacionarse consigo mismo – especialmente con su pasado - y con los demás.

Este proceso de conversión es concebido aquí como una Guerra Espiritual, en tanto el sujeto al ir adoptando la cosmovisión de la iglesia y sus pautas de conducta, puede llegar a vivir ciertos conflictos con su contexto de origen, presentándose en este ciertas resistencias a las transformaciones que está experimentando.

En este sentido, Misión Vida consta con una serie de estrategias para incentivar la sociabilidad y el establecimiento de lazos afectivos duraderos entre sus fieles, donde además de las actividades semanales de las células, se tienen los campamentos Beraca, y el desarrollo de distintas celebraciones (conciertos, almuerzos familiares, espectáculos varios), cuestión que se abordará en mayor profundidad en el Capítulo VI.

III.2 El problema del Otro

La idea de un enfrentamiento de orden cósmico-espiritual que se desarrolla en la Tierra y de la cual el ser humano es parte, ha sido - y es - el tema central de una diversidad de cosmologías. En el contexto judeocristiano, esta forma de concebir la realidad se remonta al conflicto entre judaísmo y religiones politeístas en la cuenca del Mediterráneo, donde se desarrolló la tendencia a demonizar las deidades de los panteones foráneos²⁸ y de este modo, a concebir el conflicto humano y los enemigos en términos morales religiosos (Pagels, 1996).

²⁸ En el Antiguo Testamento se encuentran distintas representaciones del Mal cuyas características coinciden en mayor o menor medida con las de diferentes entidades paganas “de las naciones” con las que

Esta concepción es heredada e intensificada por el cristianismo²⁹, en el cual la figura de Satanás cobra otra relevancia como el enemigo de Dios y la humanidad, encarnando en sí todas las representaciones previas aparecidas en el Antiguo Testamento en torno al “Mal” (Burton, 1986; Pagels, 1996).

La doctrina de la Guerra Espiritual en su forma contemporánea retoma así estos aspectos fundacionales de la tradición cristiana, al considerar como enemigos en términos religiosos a quienes contravienen la concepción del mundo a la que se adhiere. Los fragmentos que se citan a continuación reflejan parte de esta tendencia, donde son demonizadas distintas formas religiosas, especialmente las que adoptan elementos no occidentales en sus cosmologías.

Yo cuando conocí a Dios venía endemoniado hasta las patas, hacía tres años que vivía con demonios, tenía manifestaciones demoníacas, venía recurriendo a la brujería, recurriendo a la Umbanda, la Quimbanda, la magia negra y el Candomblé y otras religiones afrodescendientes por allá por Rivera por la frontera, durísimas espiritualmente... estuvimos buscando por tres años por intentos de suicidio por una mujer y no la encontrábamos hasta que llegamos a una iglesia y encontramos, comenzamos a asistir y encontramos a asistir y encontrar a Dios, ir al encuentro del Espíritu Santo y me enamoré del Espíritu Santo y yo tenía una desesperación por llegar a mi cuarto y cerrar la puerta y levantar mis manos al cielo. Yo levantaba mis manos al cielo y sentía la presencia de Dios más allá de las dificultades, más allá de las incertidumbres y del pronóstico negativo que tenía para adelante, era llegar a mi cuarto y tener una experiencia con el Espíritu Santo que borra todo eso que humanamente no está bien. Sentir el poder del cielo sobre tu vida, borra todas las incertidumbres de tu vida para adelante. El poder del cielo baja y te agarra y te abraza. Y deposita sobre ti eso que necesitas para avanzar y seguir, cambia tu perspectiva de futuro. [Dastugue, Hogar Beraca de Villa García, marzo de 2019]

En el testimonio el pastor hace referencia a la demonización de las expresiones religiosas afrobrasileñas, uno de los temas típicamente asociados al neopentecostalismo en el Cono Sur y que ha sido abordado ampliamente en Brasil, dado que en ese país dichas religiosidades tienen mayor preponderancia y son el principal objeto de persecución de instituciones como la Iglesia Universal del Reino de Dios.

En el caso de Misión Vida esta confrontación no resulta central, sino que es una de las muchas “luchas” que sostiene la iglesia, lo cual viene a ser coherente con lo ya citado al respecto del neopentecostalismo argentino. En este sentido, aquí suelen ser demonizados con más insistencia ciertos movimientos políticos, y en cuanto a lo

los judíos interactuaban (cananeos, babilónicos, egipcios, iraníes, etc). En esta línea, es de destacar que por aquel entonces “el satán” -nótese el artículo y la minúscula – constituía aun un ángel cuya función era la de obstaculizar los planes humanos, siguiendo las ordenanzas de Dios (Burton, 1986).

²⁹ Académicos que se han especializado en los Manuscritos del Mar Negro señalan que la continuidad entre judaísmo y cristianismo en su conceptualización sobre el Mal y la figura Satanás se da a través de los Esenios, comunidad judía sectaria que habitaba la zona de Qumran. Esta tendencia no es la adoptada por el judaísmo hegemónico posterior (Burton, 1986; Pagels, 1996).

religioso, los cultos considerados pertenecientes al movimiento New Age por asociarse al Nuevo Orden Mundial y al Anticristo en tanto que “religión global”:

En cuanto a la segunda bestia señalada por el apóstol Juan en el capítulo trece de Apocalipsis, se trataría de un profeta personal o mano derecha de la primera. Una especie de primer ministro. Esta segunda bestia ejercerá, de acuerdo al texto bíblico, la misma autoridad que la primera. Y hará que los habitantes de la Tierra (influencia global), adoren a la primera bestia (religión global). (...) Esto supone, una aniquilación o sumisión previa de toda religión existente y de todos los dioses adorados para instaurar una sola fe que unifique la totalidad de las religiones (...) Si bien existen grupos que promueven la buena convivencia entre las religiones, también hay quienes promocionan la unificación de las mismas. Son dos cosas muy distintas ya que no todas las religiones son buenas y no todos los dogmas son conciliables como se pretende creer. Siendo la llamada Nueva Era la abanderada de este movimiento. En cuanto a esta tendencia religiosa no se trata de intenciones de un grupo de locos sueltos, podemos mencionar la existencia del “Salón de la Meditación”. Un espacio especial situado en el mismo edificio de las Naciones Unidas, como el centro de una nueva religión mundial. Algo bastante lógico, si tenemos en cuenta que esta organización tiene aspiraciones mundialistas (Márquez, 2011, pp. 44-45).

En cualquiera de los casos, se considera que las formas religiosas confrontadas no son carentes de poder, sino por el contrario, las entidades o fuerzas que movilizan son reales y demoníacas, siendo así vaciadas de su contenido original y re-significadas desde la perspectiva de la iglesia.

En este sentido, se encuentra aquí uno de los aspectos más atractivos que presentan los neopentecostalismos, en tanto estos no niegan el carácter real de las creencias y prácticas religiosas de otros grupos; simplemente cambian el sentido de estas (Semán, 2001a; Oro, 1997).

Para distintos autores, esto constituye un recurso simbólico por parte de religiones que compiten entre sí para sumar fieles e imponerse legítimamente, teniendo presente que las mismas comparten además del mismo nivel social, los mismos códigos simbólicos y cognitivos (Oro, 1997).

La Guerra Espiritual constituye así un marco interpretativo totalizante desde el cual se ordena la realidad en forma binaria, es decir, todos los fenómenos sociales, ya sean individuales o colectivos, son leídos desde las dicotomías Bien/Mal, Dios/demonio, otorgándosele en el mismo un lugar preponderante a la iglesia como portadora de “la Verdad”.

Considerando que la identificación es un proceso que actúa a través de la diferencia, implicando una activa producción de límites simbólicos y efectos de frontera, este siempre requiere de aquello que queda afuera, de su exterior constituyente (Derrida en Mouffe, 1999). De este modo, los enemigos en términos religiosos vienen a contribuir

en la construcción de la propia identidad por oposición, constituyéndose una “simplificación o racionalización sistémica que configura al Uno” – en este caso, MVN – “mediante la producción del Otro-enemigo” (Guigou y Rovitto, 2004).

Este aspecto de la doctrina religiosa de Misión Vida tiene connotaciones políticas notorias, teniendo presente el “antagonismo” constituyente de “lo político”, en tanto que dimensión que compete a la “acción pública y a la formación de las identidades colectivas” (Mouffe, 1999). Este y otros aspectos políticos de la doctrina religiosa de MVN serán abordados en el transcurso del presente trabajo, profundizándose en los mismos en el Capítulo VIII.

Imagen 7 e Imagen 8. “Imposición de manos” y “Descanso en el Espíritu”.

Las fotografías corresponden a la jornada de bautismos realizada hacia el final de un retiro espiritual de tres días en el Hogar Beraca de Villa García, en el cual los asistentes tras identificar sus pecados y confesarlos públicamente, pasaron a una celebración ritual de liberación, purificación y conversión.

En las imágenes se puede visualizar la “imposición de manos” llevada a cabo por pastores y pastoras, y el “descanso en el Espíritu” experimentado por fieles, los cuales se considera caen al suelo luego de sentir en su cuerpo el Espíritu Santo.

En algunas ocasiones puede darse que en dichas instancias quien ha recibido la imposición de manos manifieste entidades demoníacas (grite, se mueva agitadamente, verbalice expresiones altamente vulgares) y en tal caso lo que ocurre durante la “imposición” es un exorcismo. Durante la mencionada jornada de bautismos esto pudo visualizarse en una señora mayor

Fuente: Autoría propia.

Hogar Beraca de Villa García, marzo de 2019



Imagen 9. Bautismo

Luego de una serie de sermones, y de las instancias rituales carismáticas de imposición de manos y descanso en el Espíritu, los asistentes están listos para bautizarse. Para esto se visten con unas túnicas blancas y se colocan en fila hacia una pequeña piscina donde son sumergidos brevemente por los pastores.

Tras bautizarse reciben un certificado-diploma de bautismo.

Hogar Beraca de Villa García, marzo de 2019.

CAPÍTULO IV.

MILENARISMO

Los relatos míticos que hacen referencia a un final del mundo en instancias de caos y destrucción se encuentran ampliamente extendidos en una diversidad de culturas y tradiciones religiosas. En el contexto judeocristiano, las imágenes suscitadas en relación al mismo no difieren mucho de las de otras sociedades, teniendo como condición “especial” el que este final es único e irrepetible.

En este sentido, la escatología judeocristiana, estando vinculada a una “cosmogonía única” donde el “inicio fue uno”, resulta novedosa frente a una diversidad de cosmovisiones en las que la temporalidad es concebida de forma circular o cíclica, donde acontecen una serie de comienzos y finales sucesivos (Eliade, 1962).

Los relatos bíblicos sobre el inicio y el fin de la humanidad en el judeocristianismo vienen a dar cuenta entonces, de la concepción – y percepción - lineal del tiempo en el pensamiento Occidental, cuestión que, según Gauchet (2005), ha sido determinante en la configuración del cristianismo como “religión de la salida de la religión” en varios niveles.

De acuerdo con el citado autor, a diferencia de las sociedades “puramente” religiosas, donde la temporalidad se encuentra en absoluta dependencia del pasado mítico organizando este “la inmutable fidelidad del conjunto de las actividades humanas a su verdad inaugural”; en el pensamiento cristiano, lo temporal, en tanto se encuentra volcado hacia “adelante” de forma unidireccional, implica una “proyección productiva en un futuro abierto”, procurando así “el eje alrededor del cual gira una reflexividad colectiva en acto”. De este modo, el futuro se presenta como “la temporalidad misma de la liberación” (Gauchet, 2005), este...

Establece una relación de referencia con *otro* de un género especial – algo que ocurrirá-, a través de la cual la comunidad humana, en su trabajo multiforme para comprenderse a punto de cambiar, para abrirse al movimiento que la cambia, para recogerse allí y recomponer su identidad, para organizar su cambio, se instala en un proceso de reflexión global y permanente (...) La coacción legítima no consiste ya en reconducir lo que fue, en adelante consiste en crear lo que no es aún y que debe venir. Es cierto que se trata siempre de una obligación estructurante respecto al lugar invisible, de deber y de deuda respecto a lo otro distinto de sí. Pero un lugar invisible que, por ser tan rigurosamente inaccesible como el dios mejor escondido (...) permanece en el plano de lo mismo, y de contenido puramente laico, puramente terrestre, puramente humano (Gauchet, 2005, p. 251)

En este sentido, en tanto que constituyente de una temporalidad, el milenarismo ha permeado el pensamiento Occidental – y occidentalizado – encontrándose de modo

subyacente en una amplitud de discursos que refieren al futuro –y al pasado - donde los elementos apocalípticos se presentan de modo secularizado. En este sentido, se tienen los movimientos que afirman el porvenir de un “cielo en la Tierra” bajo cierta idea de evolución histórica (Cohn, 1981), así como el caso opuesto, donde se plantea la inminencia de un futuro decadente. Siendo de destacar que desde los noventa esta última modalidad goza de creciente popularidad a través de la circulación de ciertas teorías conspirativas (Stewart y Harding, 1999).

De acuerdo con Eliade (1962) el Cristianismo luego de convertirse en la religión oficial del Imperio Romano “condenó al milenarismo como herético” (Eliade, 1962), a pesar del carácter crucial que esta doctrina tuvo en sus inicios. Según el autor, “con el triunfo de la Iglesia” se consideró que “el Reino Celeste se encontraba ya sobre la Tierra, y que en cierto sentido el viejo mundo había sido ya destruido”. Sin embargo, los “movimientos escatológicos” han reaparecido a lo largo de la historia de forma constante, especialmente después del siglo XI (Eliade, 1962).

La creencia en la cercanía del milenio suele cobrar especial intensidad en períodos de crisis y fuertes cambios sociales - a menudo coincidentes con el fin de una época o era - sirviendo como dirección para sus creyentes a la vez que brindando una solución al llamado problema de la teodicea (Lamy, 2000).

Un cierto número de notas comunes se destacan en estos movimientos: sus inspiradores esperan y proclaman la restauración del paraíso sobre la Tierra, después de un período de prueba y terribles cataclismos (...) Durante siglos encontramos, en diferentes repeticiones, la misma idea religiosa: este mundo de aquí – el mundo de la Historia – es injusto, abominable, demoníaco; felizmente, está ya descomponiéndose, las catástrofes han comenzado, este viejo mundo se resquebraja por todos lados; en muy breve plazo, será destruido (...) Todos los movimientos milenaristas y escatológicos dan prueba de optimismo. (Eliade, 1962, p.31)

A los movimientos agrupados en torno a esta cuestión se les llama milenaristas, pero lo más relevante al respecto de los mismos, no es la cantidad de años a la que hace referencia su nombre, sino “la naturaleza terrestre de la llegada del nuevo mundo”. Esta implica necesariamente la transformación radical de las instituciones actuales de poder, otorgándoles esto una cualidad revolucionaria que los ha hecho poco bienvenidos por aquellos con autoridad (Landes, 2000, p.453).

El relato milenarista más reconocido e influyente ha sido la Revelación de Juan, escrita hacia el final del primer siglo después de Cristo, cuando los primeros cristianos eran perseguidos por no adorar al emperador romano Domiciano (Lamy, 2000). De acuerdo a la visión profética del apóstol, el Mesías retorna a la Tierra luego de un período de

Tribulación para enfrentar al Anticristo en la batalla final del Armagedón y tras vencerlo, provee salvación para los elegidos instituyendo el Milenio, un período de mil años de “Cielo en la Tierra”.

El relato señala que después de este período el diablo es dejado en libertad y es derrotado una vez más, siendo enviado al infierno junto a los condenados luego del Juicio Final, acontecimiento que marca la llegada de la Jerusalén Celestial, la cual desciende de los cielos iniciándose así el reinado espiritual en la tierra por la eternidad.³⁰

Dependiendo de la interpretación dada a los relatos apocalípticos, así como de la percepción de su inminencia, se considera que los creyentes pueden, o bien distanciarse del mundo adoptando cierta quietud política, o bien, involucrarse en él, intentando transformar sus estructuras de poder, volviéndose incluso revolucionarios (Lamy, 2000).

En el contexto judeocristiano, esta forma de concebir el devenir del tiempo y la historia se encuentra estrechamente vinculada al “problema del Mal” – que es en esencia el problema del sufrimiento - adquiriendo esto una modalidad particular en el cristianismo, donde el conflicto hebreo contra el Mal ha sido traducido en una lucha entre Cristo y el Diablo, y entre Cristo y el Anticristo³¹ (Burton, 1986).

De acuerdo con Weber (1987) en el proceso de creciente racionalización ético-religiosa del mundo, las nacientes religiones intentaron dar una explicación a las desgracias

³⁰ 20 1Vi a un ángel que descendía del cielo, con la llave del abismo, y una gran cadena en la mano.2. Y prendió al dragón, la serpiente antigua, que es el diablo y Satanás, y lo ató por mil años; 3 y lo arrojó al abismo, y lo encerró, y puso su sello sobre él, para que no engañase más a las naciones, hasta que fuesen cumplidos mil años; y después de esto debe ser desatado por un poco de tiempo (Apocalipsis 20:1-3).

³¹ Anticristo: El gran adversario que dirigirá los ejércitos de las tinieblas y el mundo contra las fuerzas de Cristo en la batalla que ha de preceder al establecimiento del Reino mesiánico. Este personaje ha sido considerado algunas veces como una abstracción que personifica el principio del error y de la apostasía; pero los intérpretes del género apocalíptico se han esforzado por descubrir el personaje histórico que se esconde bajo este nombre. Se le identificó primero, probablemente por las alusiones del libro de Daniel, con el monarca asirio Antíoco Epifanes, que persiguió a los judíos con la más salvaje crueldad, proscribió su culto y erigió un altar a Júpiter en el Templo de Jerusalén (168 a.C). Doscientos años después Calígula pareció llenar todos los requisitos del Anticristo al ordenar que los judíos le levantaran una estatua, como Júpiter Olímpico, en el Templo (40 d. C). También se ha querido ver en la descripción de la Bestia del Apocalipsis un retrato de Nerón, considerado como la más viciosa y cruel encarnación del paganismo. En la época moderna el Anticristo ha sido identificado con diversas personalidades. El papa Inocencio III (1215) vio al Anticristo en las fuerzas sarracenas y al falso profeta que lo procederá en Mahoma. Poco después Gregorio IX declaró que el emperador Federico II era la Bestia descrita en el Apocalipsis saliendo del mar y llevando “sobre las cabezas nombres de blasfemia”. Wicleff, Huss y Lutero vieron al Anticristo en el Papado o en algún Papa individual, acusación que repiten hasta nuestros días autores ultraprotestantes. Otros han creído que era Guillermo II y Hitler (Royston-Pyke, 1986, pp. 27-28).

“inmerecidas”. Según el autor, hubo “una necesidad racional de una teodicea del sufrimiento”, especialmente entre los sectores sociales menos favorecidos, ya que “no eran por regla general los dichosos, ricos o poderosos los que necesitaban de un redentor y de sus profetas, sino los oprimidos o, al menos, los amenazados por la desgracia” (Weber, 1987, p.241).

De este modo,

Como explicaciones del sufrimiento y de la injusticia aparecieron los pecados cometidos por el individuo en una vida anterior (migración de las almas), o la culpa de los antepasados, que se paga hasta la tercera y la cuarta generación, o, en un sentido más de principio, la podredumbre de todo lo creado en cuanto tal; como promesas de compensación se ofrecieron las esperanzas en una vida futura mejor, ya en este mundo para el individuo (migración de las almas), o para sus sucesores (reino mesiánico), ya en el más allá (paraíso) (Weber, 1987, pp. 241-242)

El sufrimiento terrenal, vinculado especialmente al sentimiento de injusticia vivido individual y colectivamente, ha sido - y es - procesado a través de relatos sobre un Final en el que se encuentra la llegada de la “justicia divina” y la salvación de “los elegidos”, aquellos que históricamente se han encontrado en situación de desventaja.

Lo anterior resulta coherente con el perfil sociológico de quienes componen parte importante de la feligresía de Misión Vida (y en general de las iglesias neopentecostales), habiendo una predominancia de relatos de vida cargados de violencia y privación material.

De este modo, el relato oficial de la iglesia que hace foco en el futuro, donde sus miembros son “los elegidos” frente a una sociedad pecadora, a la vez que brinda sentido al sufrimiento actual, eleva la autoestima de un conjunto poblacional que ha sido marginado, invirtiendo en el plano simbólico las posiciones sociales en las cuales se encuentran.

En lo que concierne al “involucramiento en el mundo”, suele distinguirse entre pre- y post- milenarismo. La primera modalidad, cree que Jesús vendrá antes del Milenio y lo inaugurará, mientras que la segunda sostiene que esto sucederá después del Milenio inaugurado este por una humanidad inspirada (Landes, 2000).

En esta línea,

...el pre-milenarismo tiende a ser catastrófico (los siete años antes del advenimiento, conocidos como la Tribulación precedida por el Arrebatamiento de los Santos, son marcados por terribles catástrofes y la llegada del Anticristo); mientras el post-milenarismo tiende a ser progresivo y gradualista (las cosas se ponen mejor todo el tiempo). El primero tiende a ser “apolítico” (solo el respeto personal de las escrituras y la purificación preparan para esto); el segundo políticamente activo (a través de la transformación social se logra traer el Reino) (Landes, 2000, p. 462).

De acuerdo con Perez Guadalupe (2017) los cambios teológicos que han ocurrido en las últimas décadas explican en cierto nivel las conductas políticas de los religiosos en Latinoamérica. En este sentido, el autor siguiendo a Algranti (2010) para el caso argentino, señala que ha habido un giro desde una escatología pre-milenarista a una post-milenarista, donde se ha desarrollado una conducta totalmente opuesta a la tradicionalmente sostenida hacia el mundo.

En lo que respecta a la iglesia Misión Vida, estas cuestiones requieren otro tipo de análisis, en tanto la postura de su dirigente no parece encajar en ninguna de estas dos categorías entendidas de forma dicotómica. Como se verá en el próximo apartado, si bien la postura teológica parece ajustarse al modelo pre-milenarista, la iglesia no ha optado por un alejamiento del mundo.

IV. 1. Fin del mundo y globalización

...son ignoradas las advertencias del Apocalipsis anunciando el advenimiento de este gobierno, que hoy está a las puertas: “También se le dio autoridad sobre toda tribu, pueblo, lengua y nación” (Márquez, 2011).

Las características que el Final de los Tiempos adopta según la perspectiva de la iglesia es desarrollada en detalle en el libro escrito por su dirigente, “*Gobierno Mundial y Fin del Mundo*” (Márquez, 2011), donde se asocia la teoría conspirativa de derecha del Nuevo Orden Mundial creada por Robertson en 1991 (Stewart y Harding, 1999) con el relato bíblico del Anticristo.

Desde esta perspectiva, la principal lucha en la actualidad está dada en contra de los organismos de poder que están siendo orquestados por quienes quieren imponer el Nuevo Orden Mundial – “único poder global del que da cuenta la Biblia” – “el cual será la antesala” a la llegada del Anticristo (Márquez, 2011).

El citado libro desarrolla así una serie de interconexiones políticas, económicas, ideológicas, así como especulaciones diversas vinculadas al desarrollo tecnológico y científico (tales como la posibilidad de crear al Anticristo mediante manipulación genética³²), siendo de destacar que a cada caso presentado se asocia una imagen bíblica que puede estar anunciando lo que acontece.

³² Márquez en su libro, bajo el título “La manipulación genética”, señala lo siguiente: “No caben dudas de que existen profesionales de la salud, científicos satanistas cuya filosofía y ética retorcida incluyen la fecundación de mujeres para la producción de hijos con fines rituales”. En la misma línea de argumentación, bajo el título “Profesionales de la maldad”: “Si estas posibles prácticas científicas cayeran

Esta proliferación de asociaciones entre hechos disímiles, y la cuasi obsesiva búsqueda de una coherencia en los mismos, responde a una excitación o estimulación semiótica propia de los creyentes apocalípticos (Landes, 2000), o lo que Stewart y Harding (1999) denominan el “modo de atención apocalíptico o milenarista”, lo cual refiere a la fascinación por los finales, giros y momentos originarios, así como a la actitud de ansiedad y exaltación por la búsqueda de señales.

Jorge Márquez: Yo soy pre- ira. Ni pre-milenarista ni post-milenarista. Es una posición... intermedia... La posición pre-milenarista dice que la segunda venida de Cristo es lo que llamamos el Arrebatamiento de la Iglesia en las nubes, es previo a la Gran Tribulación profetizada en el Capítulo 24 de Mateo... y nosotros creemos que hay una confusión en esa interpretación, porque muchos creen que nosotros somos salvos de la ira que no vamos a atravesar esa gran persecución pero nosotros hacemos una diferencia entre la ira de Dios y la ira de Satanás y aseveramos que la Gran Tribulación es la ira de Satanás, o sea la persecución de Satanás y del sistema mundano hacia la Iglesia, en ese sentido VAMOS A ESTAR ACÁ. Vamos a sufrir la persecución

Magdalena: Ustedes consideran que eso está pasando ahora

Jorge Márquez: Eso se está viendo, se están viendo los primeros... si bien siempre ha habido persecución, a mis abuelos les tiraban piedras cuando predicaban el Evangelio, entonces... la persecución se agudiza cuando ocurren cosas como las que están ocurriendo ahora que no podemos enseñar la Biblia, porque la homosexualidad es un derecho humano fundamental y no un pecado. Nosotros le creemos a la Biblia, pero ahora el tema es que no tenemos derecho a opinar, no tenemos derecho a creer, entonces los nuevos derechos fundamentales atentan contra los antiguos derechos fundamentales, libertad de expresión, libertad de pensamiento, de consciencia, libertad de creencias. Ya no tengo derecho por la ley a decir “la homosexualidad es mala”. ¿Se está entendiendo? [Entrevista a Márquez, noviembre de 2018]

La escatología según la perspectiva de Márquez hace referencia entonces a “dos tipos de iras” que sufrirá la humanidad: una ira de Satanás y una ira de Dios.

La primera de estas, de acuerdo a lo planteado, es contemporánea y visible en distintos fenómenos de orden político, social y económico asociados a la globalización. Esta es concebida como un planeamiento y orquestación social global a través de la presión económica del capital transnacional, que busca transformar “la cultura occidental” destruyendo sus fundamentos judeo-cristianos³³.

en manos de estos oscuros personajes [se refiere a satanistas] (lo cual es bastante probable), no cabe la menor duda que sería perfectamente viable la aparición de este gobernante mundial (el Anticristo) como fruto de la manipulación celular embrionaria a través de la genética.” (Márquez, 2011, pp. 42-43).

³³ Cabe notar entonces, que no son todos los elementos de la globalización los que parecen inquietar, ya que el neopentecostalismo como movimiento es en sí mismo producto de fenómenos transnacionales en materia religiosa. En esta línea, hablar en defensa de la “cultura judeo-cristiana” y manifestarse en contra de la globalización es, del mismo modo que lo anterior, algo contradictorio, teniendo presente, por un lado, la occidentalización de gran parte del mundo, y por otro, el abierto rechazo que se sostiene desde la perspectiva de la iglesia hacia toda tradición cultural local no occidental.

En este sentido, más allá de la lectura apocalíptica en la cual se busca fundamento, lo que genera esta suerte de “pánico” colectivo son las transformaciones culturales relativas a las identidades tradicionales, asociadas estrechamente a las crisis en las instituciones que les daban sustento (Berger y Luckman, 1997).

Este tipo de reacción identitaria se despliega a nivel internacional, adoptando características particulares según el contexto. Según Castells (1999) estos procesos constituyen respuestas al “déficit democrático” inherente al proceso de globalización, en el cual el Estado en su rol de “agente racionalizador”, prioriza en las dinámicas de flujos globales, tornando secundaria su acción hacia la sociedad civil (Castells, 1999). La ciudadanía se vuelve así un principio en crisis, a la vez que las identidades – especialmente las religiosas - se presentan cada vez más como alternativas de “reconstrucción de sentido y legitimidad”, corroyendo al laicismo de la democracia liberal como “principio de pertenencia”.

De este modo, la identidad neopentecostal, moviliza políticamente a sus adscriptos en contra del “Estado como agente de la globalización” (Castells, 2010), cuestionando a su vez, iniciativas que responden a un modelo económico neoliberal y a la injerencia de organismos transnacionales (Banco Mundial, ONU especialmente) en el ámbito local, guardando así ciertas afinidades con movimientos de signo político opuesto.

Este componente “anti-globalista” se hace presente en los discursos religiosos– y en el nombre de la institución – donde se hace referencia a la “nación” como un valor sagrado a defender frente al “globalismo”, entendido desde esta perspectiva como una ideología de carácter diabólico.

La ira de Dios, por su parte, señala que quienes se atengan a los “valores bíblicos” serán salvos, mientras que el resto de los seres humanos perecerán. La Guerra Espiritual en su sentido más global constituye así un conflicto cósmico del cual los seres humanos se vuelven partícipes, teniendo los miembros de la iglesia un especial rol en la trama apocalíptica dada su identificación con la cristiandad perseguida de la Biblia.

CAPÍTULO V. TEOLOGÍA DE LA PROSPERIDAD

Lo que hoy tenés es porque Dios te lo ha entregado, ¿hay algo que tengas que no te lo haya dado Dios? Todo lo que tenemos es porque él nos permite tenerlo. La pregunta es, ¿qué hacemos nosotros con lo que Él nos ha dado? Él nos permite tener sus bienes. Decile al que tenés al lado, “Él es el dueño del oro y de la plata” [la gente repite]. “Y de toda la creación” [la gente repite]. ¿Acaso hay algo que sea nuestro? Nada. Dice que el hombre se fue y le dio a uno cinco talentos, a otro dos y a otro uno (...) Y ahí dice que el Señor le dijo “Bien, buen siervo y fiel, sobre poco has sido fiel. Sobre mucho te pondré. Entra en el gozo de tu señor” [la gente repite].

Esto me hacía recordar a mi vida y la vida del pastor Álvaro. Yo lo conocí al pastor Álvaro cuando vivía en el barrio Brazo Oriental, él tenía su empresa, su reparto, su combi, y él nos contaba de los ayunos que hacía, y recuerdo que él un día dejó todo y se casó con la pastora Vivi Márquez.

Y un día estaban de luna de miel y me llevaron a conocer la casita en la que iban a vivir... un experimento, ¡un iglú intentaron hacer! Yo entré en ese iglú y decía, “¿qué es esto?” Aparte no se había estrenado y ya estaba rajado por todos lados [la gente ríe]. Pues ellos estuvieron dispuestos a dejarlo todo y ser fieles en lo poco. Y usted pastor Álvaro no solo lleva adelante uno de los hogares más prósperos, sino que también bendice otros hogares. Porque él fue fiel en lo poco y en lo mucho Dios lo ha puesto. Y es un ejemplo para muchos de nosotros.

Y hoy me acordaba que hace seis años en la chacra un día orando, pidiéndole a Dios dirección, porque todos los viernes entraban ocho-diez mil pesos y era lo que alcanzaba para hacer un surtido y nada más, porque los animales eran ellos o nosotros, y siempre perdían ellos, seguro. Y orando y Dios me llama a hacer un trabajo, a limpiar dos hectáreas que había que plantar. Y fuimos, y al terminar el hombre me trae una factura de ochenta y cuatro mil pesos, y nosotros veníamos haciendo solo ocho o diez. Y yo sentado en la puerta de mi casa, le dije “Dios, me metiste en esta, ahí voy” porque yo sabía que había sido Él, porque yo había sido fiel.

Recuerdo que al otro día voy a la empresa de un hermano, y me dice, no sé por qué, porque nunca hice negocios con él, nunca trabajé con él, y me dice “Che, Dios me dice que tengo que darte dos mil quinientos dólares”. Vengo corriendo y le cuento al apóstol, ¡mirá lo que pasó! Dios es fiel [Amén dice la gente]. Cuando uno es fiel en lo poco, en lo mucho Dios lo pone. Seis años después emprendemos las tareas sabiendo que tenemos los fondos para hacerlas. Y no solo que tenemos los fondos sino que tenemos los fondos para bendecir a otros Hogares y ayudarlos a comenzar otros emprendimientos. Porque en lo poco hemos sido fieles, en lo mucho Dios nos ha puesto.

Y podría seguir contando ejemplos, pero me acordaba de esa vez que fui al iglú de Álvaro... ¿Qué has hecho con lo que Dios te ha dado?, ¿has sido fiel?, ¿has invertido bien? Permití que Dios sea el socio mayoritario. Hoy nosotros bendecimos a otros. Hoy te invito a que comiences a orarle a Dios y darle lo que a Él le corresponde, sabiendo y declarando que vas a ser de bendición para muchas otras personas [comienza a sonar música melódica de fondo].

Él ya sabe lo que tiene que ponerte, ya sabe todo lo que tiene para darte, está esperando que seas fiel. Tú nos has entregado tus bienes para que nosotros podamos demostrar que te amamos y que podemos ser fieles contigo. ¡Hoy anhelamos ser fieles! ¡Y hoy declaro, hoy confieso, hoy creo que Tú quieres colocar a muchos de nuestros hermanos en

autoridad económica! ¡En bendición económica, en prosperidad económica! Para bendecir a otros. Para hacer bendición en tu reino en la Tierra. Amén.

[Pastor “Franco”, durante celebración del Día del Padre, julio de 2018].

A grandes rasgos, la teología de la prosperidad constituye un “conjunto de preposiciones dogmáticas, rituales y eclesiológicas en las que se afirma una relación entre la comunión con Dios y el bienestar material” (Semán, 2001b) y de este modo, una oposición a los valores católicos tradicionales en torno a la pobreza.

En tanto que movimiento, esta teología concibe a la “fe” como “un activador o poder dado a los creyentes”, los cuales manipulan fuerzas espirituales y transforman la realidad de acuerdo a la palabra³⁴ hablada (Bowler, 2010). En este sentido, la fe es palpablemente demostrable en la riqueza y la salud, haciendo de la realidad material la medida del éxito de la fe inmaterial.

De acuerdo con Bowler (2010) para comprender esta doctrina hay que atender a su complejo entramado histórico, el cual se remonta al siglo XIX y la corriente del llamado *New Thought*³⁵, el cual sumado a la teología pentecostal, las religiones afroamericanas³⁶, y distintos elementos propios del “sentido común” norteamericano, fueron configurando las formas más contemporáneas de este movimiento, el cual se enraizó principalmente en el período de la post Guerra durante los cincuenta, y alcanzó madurez a fines de los setenta conformando un robusto movimiento pan-denominacional (Bowler, 2010).

La teología de la prosperidad es formulada primeramente por Oral Roberts en 1954 (Koch, 2009), y va siendo actualizada durante las décadas siguientes por los exponentes del “Movimiento de Fe”³⁷ - “*Faith Movement*”, también llamado “*Name it and claim it*” o “*Word of Faith*” - cuyo elemento central es la llamada “confesión positiva”, según la

³⁴Las palabras habladas en la oración, exorcismo, adoración o conversación cotidiana, tomaron otro peso en la medida que los pentecostales cultivaron una popular teología y práctica del poder verbal. Su alta opinión sobre la palabra hablada comenzó en la calle Azusa, cuando hicieron de la glosolalia (hablar en lenguas) su sello espiritual (Bowler, 2010, p.45).

³⁵Tres aspectos del *New Thought* (NT) se volvieron fundacionales en la formación de la teología de la prosperidad: primero, la noción de una unidad esencial entre Dios y la humanidad, declarando que la separación de lo divino es solo un asunto de grado. (...) Segundo, el NT pensó que el mundo debía ser re-imaginado como pensamiento más que como sustancia. El mundo espiritual forma la absoluta realidad, mientras que el mundo material es una proyección de la mente. (...) Tercero, NT argumentó que la gente compartía con Dios el poder de crear con el pensamiento. (...) El pensamiento positivo generaba positivas circunstancias mientras que el negativo, negativas situaciones. (Bowler, 2010, p.31)

³⁶La autora señala en relación a esto a las religiosidades de origen africano tales como el hoodoo, el voodoo, y también al protestantismo afro, el cual se caracterizó en ese país por un fuerte compromiso político y su lucha por los derechos civiles (Bowler, 2010).

³⁷Su fundador Kenneth Hagin, su hijo Kenneth Hagin Jr, Kenneth Copeland, y John y Joel Osteen (Koch, 2009).

cual los fieles no deben meramente “esperar” que Dios los bendiga con sus dones, sino que deben de tener absoluta confianza en que ya los han recibido (Koch, 2009).

Esta teología llega a Argentina y Brasil durante los sesenta (Mariano y Saracco 1989, en Oro y Semán, 2000), adoptando diversas formas de acuerdo al perfil de la iglesia en cuestión. En este sentido, puede decirse que existen variaciones en cuanto al énfasis puesto en el “dinero como vehiculizador” del vínculo con la divinidad (Guigou, 1993) así como en las formas de concebir a la misma prosperidad.

Desde el arribo de los neopentecostalismos a Uruguay, la teología de la prosperidad ha sido el aspecto que más ha captado la atención de los medios, suscitándose diversas controversias en los mismos al respecto del accionar de los líderes religiosos, siendo estos muchas veces catalogados como sujetos engañosos y malintencionados, y los fieles como seres pasivos y “alienados” que “se dejan estafar”.

Este interés mediático por el factor económico del fenómeno neopentecostal, se ha plasmado a su vez en el ámbito académico, siendo este el eje temático más estudiado en los trabajos sobre esta expresión religiosa en Uruguay, concentrándose especialmente en su variante brasileña: Guigou (1993), Oro (2001), Horjales, Saralegui, Sotelo, Vicario (2008), y Sotelo (2010; 2011).

En este sentido, se ha destacado el carácter de clase del neopentecostalismo, como experiencia religiosa más cercana a los sectores de bajo nivel socioeconómico (Sotelo, 2010; 2011), donde la teología de la prosperidad viene a operar sobre las inquietudes mundanas e inmediatas de los sujetos en situación de precariedad, como una solución factible a sus problemas económicos.

Esto viene a coincidir, por otra parte, con estudios clásicos sobre el fenómeno pentecostal – dentro del cual se puede incluir a los neopentecostalismos – los cuales han señalado la afinidad cultural existente entre este tipo de creencias y prácticas religiosas y las racionalidades imperantes en el contexto social en el cual estas tienen éxito.

En este sentido, siguiendo a Semán (2001b) las prácticas de ofrendar – presentes tanto en los neopentecostalismos, como en el catolicismo popular y en las religiones de matriz afro - responden a una concepción mágica del universo.

“Mágica” no por su carácter de “infrareligión” o de un “utilitarismo amoral”, sino en el sentido de “una perspectiva imaginaria: según ella, las ofrendas, las mediaciones sensibles no son meros medios sino elementos portadores de matices éticos que son movilizados en un régimen de intercambio con los niveles superiores de lo real.” (Semán, 2001b, pp. 55-56).

Según el citado autor, la teología de la prosperidad se entiende desde la lógica en la que opera la matriz cultural popular, la cual según el “principio monista” “de carácter holístico”, concibe a la “persona como una unidad diferenciada entre momentos conectados” donde cualquier alteración de los mismos “tiene consecuencias para los otros” (Semán, 2001a).

En esta línea, el conflicto ético a propósito de esta expresión religiosa parece situarse en el encuentro conflictivo entre distintas formas de concebir la religión y sus “límites” (Oro, 2001), teniéndose de un lado a las iglesias-empresas que necesitan dinero para su funcionamiento y la feligresía que participa de las mismas, para quienes “el dinero constituye una mediación sacrificial que se vincula a la lógica simbólica del don”. Y por otro, “la lógica prevaleciente en la cultura laica que no admite pagar por creencias irracionales, según la cual se representa el trato con lo sagrado basado en premisas de intimidad, diálogo, y afecto, que prescinden del dinero” (Oro, 2001, p.80).

Estuve leyendo esta semana que el origen de la palabra “altar”, o que la raíz de la palabra “altar” es algo así como “lugar de muerte”. Digan conmigo “lugar de muerte” [“lugar de muerte”, repite la gente]. Y claro, uno se puede preguntar, cómo puede ser que el lugar sea un altar de muerte... nosotros acá invitamos a los hermanos a cantar... la pura verdad es que a algunos habría que matarlos [señala a personas del coro, la gente ríe].

Invitamos a gente al altar, a orar al altar, a cantar al altar y cuando traemos ofrendas, las presentamos en el altar, porque el altar era el lugar de muerte. El altar era el lugar donde se sacrificaban animales a Dios y por eso el altar es un lugar de muerte.

Leí también esta semana que Salomón llevó a un altar de Gabaón una ofrenda de sacrificio de mil animales, que estaba a unos 45 kilómetros de Jerusalén. Así que miren lo que será llevar mil animales a sacrificar a ese lugar. Piense en la sangre, un espectáculo tremendo. Pero tal era el respeto que tenía Salomón por Dios, tal el temor, y estoy seguro... y yo contaba acá que yo tenía unos tíos que una vez al año hacían carneos, y una vez me acuerdo que carnearon cuatro chanchos y cuánto trajín, cuanta cosa... un día entero... era una fiesta familiar, nunca me voy a olvidar cuando me dijo “vos vas a sostener de la cola”, y ahí la pusieron, la empezaron a lavar, y entonces yo le agarré la cola...

Yo me quiero imaginar lo que era matar mil animales en ese mesón que era el altar, y que tiene ver con morir, tiene que ver con cruz, tiene que ver con ofrenda. Fue durante esa ofrenda, esa ofrenda impactó a Dios, impactó el corazón de Dios. La Biblia da testimonio de varias ofrendas que Dios las vio y se agradó. Una fue la de Abel, pero hay otras... y esa noche Dios se presenta a Salomón, y le dijo “Salomón ¿qué quieres que te dé?” Y ahí Salomón le pidió “Sabiduría”. Qué bonito, ¿no?

Una vez se le presentó un ángel a Cornelio y le dijo “Tus ofrendas han subido como testimonio”. Ojalá cada vez que ofendásemos lo hiciésemos con una consciencia como la de Salomón. Yo no me imagino a Salomón diciendo “Che maten ustedes los animales y yo me voy a tomar una Coca-Cola”. Yo me imagino a Salomón parado en frente de

Dios, porque presentar ofrendas no era cosa sencilla. Era un trato con Dios, así que yo me lo imagino a Salomón parado ahí hasta que mataron el último animal.

Levante la mano quién quiere que Dios le hable hoy, les diga “Julita, Luisito... me impactó tu ofrenda” [en el público levantan la mano]. Vamos a levantar una ofrenda, una ofrenda que pegue en el corazón de Dios hermanos, que no es para los pastores, para lujos, no es para desperdiciar, la ofrenda es sagrada, es para la obra de Dios. Y ojalá tú entiendas la importancia de ofrendar, presentar una ofrenda es presentarte a Dios, presentar una ofrenda es presentar sacrificio en favor tuyo, y el que lleva el sacrificio espera bendición. Que cuando tu vayas a dar la ofrenda, le puedas decir a Dios “Voy con amor”, “Mira que me gusta darte, me gusta despojarme. Te amo a ti y amo tu obra”. ¿Amén?

Así será la ofrenda de hoy, te queremos honrar, te queremos bendecir y sabemos que la ofrenda es importante para ti, bendícenos en esta hora, te lo suplicamos, en el nombre precioso de Jesús. Amén. Aquellos que van a diezmar, levanten su mano ahora mismo para que le demos un sobre. Por favor... allá arriba... Si vas a diezmar poné tu diezmo en un sobre, aprendé a diferenciar lo que es un diezmo de lo que es ofrenda. Si lo que traes es ofrenda ponelo sin sobre. Y en esta misma hora vamos a orar mientras levantamos los diezmos y las ofrendas [Música de adoración, las adolescentes bailan con las telas]

[Fragmento de sermón de Márquez, septiembre de 2018]

Como se puede ver reflejado en los dos discursos transcritos, la teología de la prosperidad remite a una relación de reciprocidad entre el fiel y la deidad, a la cual de modo sacrificial, se le debe de entregar bienes como prueba de fidelidad, para obtener a cambio la multiplicación de lo brindado.

Este sacrificio, como ya señalaran Mauss y Hubert (2010) en su obra clásica, implica la transformación moral de quien lo realiza a través de la consagración de lo entregado (aquí, dinero), siendo en cada caso “la cosa consagrada”, una “intermediaria entre el sacrificante, o el objeto que debe recibir los efectos útiles del sacrificio, y la divinidad a la que generalmente es dirigido el sacrificio”, constituyendo así una de las tantas formas “materiales” en las cuales se plasma la comunicación con la divinidad en el contexto del neopentecostalismo.

Cabe señalar entonces que la citada teología en este contexto no se limita únicamente al ámbito ritual y la exención de ofrendas monetarias, sino que se enseña de forma implícita en una diversidad de instancias sociales, en tanto la prosperidad no implica aquí únicamente lo económico, sino una amplitud de aspectos que hacen al concepto más amplio de “sanidad” (bienestar espiritual, físico, afectivo, familiar).

En este sentido, como ya se ha dicho, la iglesia despliega una serie de actividades orientadas a las familias – y especialmente a la juventud - con el propósito de generar espacios de sociabilidad, a la vez que se desarrollan instancias específicas para fomentar

el éxito económico a través de cursos de emprendedurismo. Estas redes sociales establecidas a través de la iglesia vienen a promover, a su vez, el vínculo económico entre miembros, y la realización de negocios en este contexto.

Teniendo presente esto, es de destacar que la bibliografía al respecto del tema suele enfatizar en el carácter eminentemente “mágico” de la teología de la prosperidad, siendo este tal vez el rasgo más notorio, pero no el único, y, al menos en lo que respecta a esta expresión neopentecostal, a la práctica ritual le acompaña – y trasciende - toda una ética económica, según la cual se orienta la conducta de los fieles a “no conformarse con este tiempo”, al decir de un pastor invitado, traducándose esto en una búsqueda activa del enriquecimiento económico.

Por otro lado, se encuentran en simultáneo casos de sermones donde “lo mundano” sin ser concebido de forma estrictamente pecaminosa, es considerado secundario frente a “lo espiritual”, y, en este sentido, pueden observarse distintas modalidades de orientación hacia lo terrenal – tradicionalmente consideradas opuestas desde un punto de vista teórico- que coexisten sin entrar en conflicto.

Este tipo de aspectos, en coherencia con lo desarrollado previamente en este trabajo en lo que respecta a la cosmología religiosa en MVN, lleva a cuestionar los abordajes académicos que se limitan a señalar el carácter meramente inmediatista de los neopentecostalismos tomados como fenómeno homogéneo, sin percibir sus matices discursivos y sus complejas representaciones de la realidad y marco ético.

Y bueno como dijo el pastor vamos a hablar sobre los frutos, porque como ustedes saben Jesús dijo “Y por sus frutos...” (“los conoceréis”, responde la gente). La Biblia dice que no nos van a reconocer por cómo nos vistamos, o cómo hablemos, cómo impresionemos a los demás. La gente nos va a conocer por los frutos. Por eso es importante que desarrollemos nuestros frutos...

Ahora, ustedes se preguntarán, ¿qué es el fruto? ¿Alguien tiene idea qué es un fruto? Es el resultado de la siembra, que tiene una utilidad. Hay algunos frutos que son muy comunes. Yo estuve en Salto la semana pasada y había muchas naranjas. De hecho fuimos ahí, porque estamos ministrando a unos sirios, les compartimos del Evangelio, quienes hace un tiempo atrás estaban haciendo una huelga en la Plaza Independencia, así que les compartimos el Evangelio, ellos volvieron para Salto y que tienen una granja ahí. Y tienen muchos frutos ahí (...) ¿Qué son los frutos? Son actitudes, son acciones, son el resultado de que el Espíritu Santo está en nosotros, es algo especial que Dios ha puesto en nuestra vida, y dice la Biblia que todo buen árbol da buenos frutos.

Así que estamos acá, somos todos llamados, aquí hay mucha gente que va a producir mucho fruto. Y yo les invito a ir a Gálatas, capítulo 5, versículo 16... y aquí habla apóstol San Pablo y declara lo siguiente: “Digo pues: Andad en el Espíritu, y no satisfagáis los deseos de la carne. Porque el deseo de la carne es contra el Espíritu, y el del Espíritu es contra la carne; y estos se oponen entre sí para que no hagáis lo que quisierais (...) [continúa leyendo].”

Los frutos tienen que ver con nuestro carácter, con nuestra buena conducta. Así que después de nuestra conversión, lo que tiene que comenzar a tomar lugar en nosotros es el desarrollo del fruto del Espíritu. Y hay quienes tienen la idea de que esto es como el racimo de uvas, donde hay varios frutos, cada uno de los mencionados... Hay tres que tienen que ver con Dios, tres con mis semejantes, y tres conmigo mismo (...)

La llenura del Espíritu en nosotros es lo que provoca el gozo, no son los logros académicos, ni laborales o la prosperidad económica, o los entretenimientos o los placeres, que también son importantes, pero hay algo, un gozo que únicamente es el que Dios puede dar. (...) A veces perdemos el gozo porque nuestra vida está orientada a los gozos terrenales. ¿Quieren lograr algo? Y por supuesto, todos en la vida queremos lograr algo, terminar una carrera, tener un buen emprendimiento, tener una familia, pero el gozo supremo viene del Espíritu.

[Pastor "Iván", agosto de 2018].

TERCERA PARTE.
SUBJETIVIDADES NEOPENTECOSTALES

CAPÍTULO VI.
IDENTIDADES NEOPENTECOSTALES
Y NARRATIVAS DE CONVERSIÓN

VI. 1. La conversión como proceso y como ruptura: Una perspectiva narrativa

El presente capítulo se propone abordar la conversión religiosa en el contexto de la iglesia Misión Vida para las Naciones, entendiendo esta como un proceso reflexivo y siempre inacabado a través del cual los y las fieles transforman su identidad, apropiándose de forma creativa de referentes simbólicos propuestos por la iglesia y sus relatos religiosos.

El “enfoque narrativo en Antropología” (Jimeno, 2016; Visacovsky, 2016) resulta fructífero para analizar este tipo de temáticas en tanto permite acceder a las experiencias de las personas en sus propios términos, así como dar cuenta del carácter no esencialista y cambiante de las identidades en el transcurso del tiempo. Siguiendo a Jimeno (2016) esta perspectiva, al desdibujar “las distinciones entre relato objetivo y subjetivo, real e imaginario” ayuda a “comprender las relaciones entre producción narrativa, sujeto, grupo social y formación cultural” (Jimeno, 2016, p.9).

De acuerdo con Ricoeur (2000) existe una relación de reciprocidad entre la narratividad y la temporalidad, “todo lo que se cuenta sucede en el tiempo”, y a su vez, “el proceso temporal se reconoce en cuanto tal en la medida en que puede narrarse”. Para el autor hay “estructuras temporales que convocan a la narración” en tanto existe “una cualidad pre-narrativa de la experiencia humana”, desde la cual plantea “la vida como una historia en estado naciente”, “como una actividad y una pasión en búsqueda de relato” (Ricoeur, 1989).

La experiencia se transmite entonces en la narración, siendo la trama en tanto que “selección y disposición de acontecimientos” su cualidad principal, el elemento que da inteligibilidad a la acción humana (Ricoeur, 2000). Esta consiste en “el acto de ensamblar – de com-poner – esos ingredientes que, en la experiencia diaria, resultan heterogéneos y discordantes” (Mink en Ricoeur, 2000).

El concepto de narrativa en etnografía se vuelve fructífero en tanto permite ahondar en las experiencias de vida de las personas en el contexto etnográfico, siendo importante el recordar que, como todo discurso, la narrativa no se encuentra en una relación de total transparencia con el mundo del cual da cuenta, resultando por esto necesario el atender a cómo la misma se produce (Visacovsky 2016 en Jimeno 2016).

En lo que respecta a la iglesia Misión Vida y los relatos que en la misma se construyen, se tiene por un lado al discurso doctrinario de la institución y sus ejes temáticos relacionados a la salvación, el “Hombre Nuevo” y el Fin del Mundo; y por otro, la adopción y reproducción creativa de este por parte de fieles.

Los relatos de conversión insertan al converso en la trama general del Apocalipsis, en la cual pasa a tener un lugar preponderante en tanto “elegido/a”, frente a un mundo que se considera “perdido” en el pecado, invirtiéndose en el plano simbólico el lugar social que suelen ocupar quienes adhieren a esta cosmología. Esta forma de narrar, permite a su vez, “poner en palabras” ciertas experiencias traumáticas, y así otorgar sentido al sufrimiento por parte de quienes se han convertido al neopentecostalismo en este contexto.

El abordaje narrativo permite dar cuenta del carácter procesual de la conversión, en tanto que transformación identitaria siempre inacabada y en permanente revisión. La conversión religiosa es entendida aquí en su carácter reflexivo, como un proceso que los sujetos atraviesan en el marco de una trayectoria de búsqueda de sentido, entendiendo a los mismos como agentes que en el transcurso de dicha trayectoria pueden llegar cambiar sus afiliaciones religiosas múltiples veces (Carozzi y Frigerio, 1994; Frigerio, 1994).

En esta línea, siguiendo el “paradigma del converso activo” (Frigerio, 1994), se considera que en dicho proceso, el sujeto en cuestión no constituye un ser pasivo al cual la religión impone su concepción del mundo de forma “abrupta” o mecánica, sino que el mismo, a través de procesos reflexivos, va optando por transformar su propia identidad.

Dicho carácter reflexivo y complejo, puede comprenderse aún mejor, si se tiene presente que el fenómeno suele involucrar la deconversión como parte del proceso de búsqueda de quien transita por distintos grupos religiosos (Frigerio, 1994), arrojando esto luz sobre el carácter siempre mutante del fenómeno identitario.

El relato de conversión constituye una autobiografía, en tanto la persona desarrolla desde su perspectiva religiosa actual una revisión evaluativa de su vida, remontándose a un pasado lejano – que incluso puede incluir a sus ancestros – en la identificación de elementos que le llevaron a convertirse. En este sentido, por más que surja en el diálogo de forma relativamente espontánea, esta se encuentra siempre “restringida por los “requerimientos de la historia” en proceso de construcción (Bruner, 2006, p.128).

En el presente caso, estos requerimientos se encuentran ligados por un lado, a la práctica ampliamente extendida de leer la Biblia que se tiene en este contexto, donde puede percibirse cierta coherencia discursiva entre el modelo narrativo bíblico y el del relato de conversión; y por otro, al valor que los testimonios tienen como prueba de la acción de Dios en el mundo. En este sentido, los relatos de conversión, ya sean realizados en forma de testimonios públicos o en el marco de diálogos más personales, constituyen un poderoso medio para transmitir las enseñanzas de la iglesia y evangelizar en cualquier oportunidad que se presente.

En consideración de los aspectos señalados anteriormente, se analizan a continuación relatos de conversión realizados en el contexto de diálogos y entrevistas durante el trabajo de campo, así como en testimonios públicos por parte de fieles. En todos los casos, los discursos elaborados además de narrar y dar cuenta de una experiencia de vida, según “su contexto de uso” (Visacovsky, 2016) constituyen acciones que, por un lado, intentan generar en el interlocutor/a un efecto particular, vinculado a la intencionalidad de captar más fieles a la iglesia y, por otro, constituyen formas de confesar públicamente los pecados y aleccionar a los demás a través del ejemplo personal.

En estos testimonios se suele enfatizar en el establecimiento de un corte, un giro total en la propia vida a partir de la identificación con la iglesia, donde todo lo anterior a la conversión era producto del mal, de la equivocación, y lo posterior, “lo verdadero”. Esto tiene cierto correlato con la conceptualización de la conversión en términos religiosos según lo planteado por el apóstol Márquez en el siguiente fragmento de sermón:

La Vida nueva es el encuentro con Jesús en el cual los pecados son perdonados, el Espíritu Santo en nosotros comienza a operar otra clase de vida que llamamos Nueva Vida o Vida del Espíritu. También lo van a encontrar como “El hombre interior” en el Nuevo Testamento o también lo van a encontrar como el Nuevo Hombre [...]

La vida nueva es de Dios. Es la vida que está creciendo dentro de nosotros, pero es vida de Dios. Dice la Biblia que somos engendrados, digan conmigo “Engendrados” [Engendrados, repite la gente].

No es “creados” meramente, es “engendrados”. El Espíritu Santo produce un nuevo ser dentro de nosotros. Nosotros somos los receptores de una vida nueva, así como una madre es receptora de una nueva vida también en su vientre. Tanto hombres como mujeres que hemos conocido a Cristo llevamos dentro a una criatura que se llama Hombre Nuevo y que tiene una Vida Nueva. La vida nueva responde a cierta dimensión y la vida vieja responde a otra dimensión.

La vida vieja es la del hombre que ha pecado, la vida vieja es la del hombre que no conoció a Dios ni conoció la palabra de Dios

[...]

Eva comienza a dialogar con el diablo... Eh... nunca te pongas a conversar con el diablo porque es más diablo que vos... Y dice el diablo: “Sabe Dios que el día que comeréis de ese fruto seréis como Dios”. Se da la rebelión contra Dios. Eva come del fruto y le convida a su esposo Adán, entonces en ese momento se corta la vida espiritual. Se cierra la canilla del flujo de vida espiritual y el Hombre queda desconectado de Dios. Queda funcionando solo con su psiquis. Digan conmigo PSIQUIS³⁸ [Psiquis, repite la gente].

Queda funcionando con su alma y su alma tiene una PERCEPCIÓN distinta a la percepción que tiene su espíritu. Por ejemplo, lo primero que le pasa a Adán luego de pecar es que siente miedo, antes NUNCA HABÍA SENTIDO MIEDO. [...]

Lo que tiene el alma que no está bajo la autoridad del Espíritu Santo es que razona, pero RAZONA MAL. Ve, pero ve mal. Toma decisiones, pero toma decisiones mal.

Y la persona necesita luz para ver que no está tomando decisiones incorrectas. Estas son definiciones del diccionario, “arrogancia”, “presunción”, “envanecimiento”. Algo que es inútil, algo que es sin sustancia. Digamos que son ilusiones, son ideas que uno genera de uno mismo y de ahí viene una cadena de razonamientos y de ahí estructuras mentales que me hacen creer que yo soy así y que no tengo que cambiar y que a mí no me tienen que decir lo que yo tengo que hacer. ¿Qué es algo vano? Es algo falto de realidad, falto de sustancia o de identidad. Es un hueco vacío, falta de solidez que no tiene fundamento. ¿Me están escuchando? ¡TODO LO QUE PRODUCE EL ALMA DEL HOMBRE, TODO LO QUE PRODUCE LA PSIQUIS, NO TIENE SUSTANCIA, NO TIENE VERDAD, ¡PORQUE LA VERDAD ESTÁ EN DIOS! La verdad no está en el hombre. La verdad no viene del razonamiento del hombre ni de la experiencia del hombre. Jesucristo es la verdad.

Así que tenemos dos vidas. Una que es la vida de Cristo y otra que es la vida animal o la vida anímica. ¿Cuántos están entendiendo qué significa la palabra ‘animal’? Es la palabra alma, es lo que el alma produce. El alma es instintiva, el alma deduce, elige... Y elegís un hombre y te sale mal, elegís otro, te sale mal, elegís otro te sale mal. Y vos decís, ¿por qué Dios me abandonó? Cuando vivís en la Vida del Espíritu haces elecciones guiado por el Espíritu. El espíritu no te va a guiar a casarte con tres, cuatro, cinco hombres y que sigas así, lo mismo para los hombres, lo mismo.

[Sermón de Márquez, julio de 2018].

La conversión conceptualizada en estos términos está estrechamente vinculada a la “noción de persona” (Mauss, 1979) de la cosmovisión neopentecostal, donde se considera que la comunicación con el Espíritu Santo permite la captación de la “única”

³⁸ Las mayúsculas refieren al énfasis hecho por el apóstol durante el sermón en las subidas de tono de voz y exclamaciones

realidad, inaccesible para los no-creyentes quienes “funcionan con la psiquis” y perciben el mundo de forma errada.

En este sentido, resulta llamativa la idea de que el ser humano desconectado de lo espiritual responde a su naturaleza “animal” – equiparando animalidad e instinto a alma y “falta de identidad”– en oposición a una forma cultivada del ser espiritual que intenta comunicarse con esta Otredad de carácter divino.



Imagen. 10. Jóvenes durante ceremonia dominical

Fuente: Facebook Iglesia Misión Vida (Uruguay).

Participar de esta comunicación especial implica, entre otras cosas, la experiencia carismática, donde el cuerpo manifiesta los dones del Espíritu Santo en la glosolalia, en el desvanecimiento en el Espíritu, en los milagros de sanación y en los exorcismos. Por otra parte, también es una evidencia de la comunicación con lo divino el enriquecerse económicamente, viéndose esto muy claramente en la ya citada Teología de la Prosperidad.

Todos estos elementos sirven como evidencias “materiales” de la veracidad de la existencia de esa otra dimensión invisible, constituyen “pruebas” de que ahí hay algo “no-humano” que está incidiendo en el mundo, y en este sentido es que se estructuran las prácticas de milagros en público, y se orienta toda la actividad mediática en torno a los testimonios.

El establecimiento de un antes y un después, que en términos narrativos podría pensarse como el “desenlace” a partir del cual los acontecimientos dolorosos terminan por encontrar un nuevo sentido, constituye un elemento central en la elaboración de la “ficción narrativa” en la cual yace la “comprensión de sí” (Ricoeur, 1989) que la iglesia proporciona a sus fieles.

Esta concepción religiosa sobre el ser humano, según la cual la identidad personal puede transformarse y que habilita así la superación de hechos traumáticos, es la que posibilita a su vez, la proliferación de discursos sobre “el yo” donde se exponen públicamente distintos aspectos referidos especialmente a la sexualidad.

En esta línea, se presenciaron una diversidad de testimonios que, ya fuera en su forma pública ante una audiencia o en interacciones más personales, narraban al detalle distintas experiencias sexuales vividas por el o la protagonista y sus allegados (prácticas varias, abuso, adulterio y enfermedades venéreas) siendo por lo tanto una temática omnipresente en este contexto.

Esta exposición de “lo íntimo” que se hizo presente durante el transcurso de la etnografía se expresó de forma peculiar durante una entrevista mantenida con el matrimonio de pastores dirigentes de la iglesia, donde se detallaron los problemas de salud de un joven definido como “ex – trans”:

Jorge Márquez: Pero en general, nosotros entendemos que si el hombre peca es porque Dios le dio la libertad. O sea, si vos sos una mujer y querés ser hombre, estás en tu derecho. De lo que no estás en tu derecho es de enseñarle a mis hijos que eso es normal usando el aparato del Estado para... usando MIS impuestos, para enseñarle a MIS hijos lo que va contra mi consciencia. Ése es el verdadero problema.

Magdalena: Hasta donde yo sé no es que se esté fomentando la homosexualidad... hay niños que tienen características que no siguen el binarismo sexual convencional y sufren bullying... Por ejemplo, yo me acuerdo de ver eso en compañeros de clase cuando era niña y era muy triste ver lo mal que se los trataba. Lo que se intenta es vivir en una sociedad que no violente así a las personas, que no se... [interrumpe]

Jorge Márquez: Todo eso está bien. Pero cuando viene una madre y me dice “Pastor órenle a mi nena que está oprimida”. Primaria, escuela primaria. “¿Por qué?”. “Porque hoy le enseñaron relaciones anales”, “Porque hoy le mostraron imágenes de un manual... papa pam, papa pam... “Y está llorando la nena, está llorando”. Y la maestra dice, “Pero esto es lo que nos obligan a enseñar”, y entonces nosotros le enseñamos a los padres “Pero no, ustedes tienen la patria potestad, la constitución dice que ustedes tienen el derecho”

Magdalena: Ustedes leyeron la Guía...

Jorge Márquez: Claro. Una mujer montada sobre un hombre... todos los años sacan cosas. Hace más de quince años que están sacando cosas

Marta Molina: Las distintas familias... dos hombres...

Magdalena: Así que si una persona homosexual viene a su iglesia, ¿ustedes cómo la tratan?

Jorge Márquez: Nosotros no tenemos problemas con ellos, nosotros... ¡Llamámelo a este chico! [le habla a Marta]

Jorge Márquez: Es que nosotros amamos a la gente, todo el mundo es pecador y amamos a los pecadores...

Marta Molina: ¡Diego, vení! [Estamos en el despacho de Márquez, llama a alguien que se encuentra afuera de la habitación].

Jorge Márquez: ¡Vení, Diego!

[Entra Diego, un joven de unos 20-23 años].

Jorge Márquez: ¿Vos tenés alguna foto para mostrarle a esta chica? [Se dirige a él, y luego me hablan a mí como si él no estuviera presente]. Él era travesti.

Marta Molina: Fue travesti muchos años.

[Ante mi sorpresa, Diego -sin mediar palabra conmigo - saca su celular y me muestra la foto de una mujer trans que luce un vestido negro ajustado, cancanes y bucaneras].

Jorge Márquez: ¡Hoy se ha enterado que se tiene que operar por la vida que llevó, por hormonizarse³⁹, por las relaciones anales, y hoy han dicho que le tienen que operar el recto...!

Marta Molina: Esas son las cosas que nunca se dicen.

Jorge Márquez: Estamos para amarlo. Él vino a nosotros por el tema de la droga. Él nos dijo, “trátenme por la droga y déjenme mis inclinaciones”... ¿Cómo fue que dijiste cuando llegaste a Beraca? [Se dirige a Diego]

Diego: Que no me hablaran de la homosexualidad, que yo solo iba a dejar la droga.

[Silencio]

Jorge Márquez: Él conoció el amor... porque a nosotros nos puso como condición que no lo molestásemos con su identidad de género. Y lo dejamos entrar y qué sé yo, y no sé cómo empezaron a venir los cambios

Diego: No, solo inquietudes mías, solo. Nadie me dijo nada

Magdalena: Eh... ¿capaz después puedo hablar con vos aparte? Porque si no como que estoy abarcando muchos temas y no quiero que se sienta incómodo...

Márquez: Pero vos entendés que no es que nosotros no los amemos a ellos.

[Diego sale de la habitación]

Magdalena: La idea de ustedes es que las personas dejen de ser homosexuales

Jorge Márquez: Claro, como dejen de ser alcohólicos, como dejen de ser violentos... nosotros alumbramos, el que quiere recibe la luz. Nosotros no obligamos a nadie

Marta Molina: Lo que pasa con esas prácticas, la gente no es feliz, no está satisfecha.

Jorge Márquez: Este chico está sufriendo las consecuencias de la vida que tuvo, que gracias a Dios no tiene un cáncer ahí en el recto. Pero que lo van a tener que operar, siete años de prácticas homosexuales. Tiene consecuencias de cuatro meses de hormonización hoy le han dado los resultados y hoy mismo le han dicho que lo van a operar... Se ve que por las relaciones que él tenía le han salido unas durezas dentro del ano. Y parece que ha quedado demostrado que no son, porque el virus del papiloma humano viene de las relaciones anales, de las relaciones bucales, las expectativas de vida de esta gente son muy baja. Y él tiene amigos que ya están muertos, entonces combatimos eso, no es por combatir la persona, sino una clase de vida que no le hace

³⁹ En un testimonio disponible online Diego le narra a Agustín Laje que se hormonizó sin asesoramiento médico con anticonceptivos femeninos. “Agustín Laje dialoga con joven arrepentido de su pasado trans” en web: <https://youtu.be/Y2DRk8Pm7Sg>

bien a ellos. Pero si Dios te dio libre albedrío, ¿te lo voy a quitar yo? [Silencio] es bastante interesante lo que te estoy diciendo, ¿no? [Entrevista a Jorge Márquez y Marta Molina, agosto de 2018]

Tiempo después de esta instancia, a través de las redes sociales llegué a enterarme de que Diego es un personaje relativamente conocido entre la comunidad LGBT+ del país, dada su pasada identidad⁴⁰ y su militancia en contra de la “Ley Trans”, siendo de destacar la circulación internacional de una entrevista realizada hacia él por parte del autor de bibliografía de derecha Agustín Laje.

Por otra parte, el citado fragmento deja entrever, como se verá en el transcurso del presente capítulo, que la conversión religiosa en tanto transformación de la subjetividad, implica aquí una particular re-orientación del cuerpo y la sexualidad conforme a la moral de la iglesia, donde la heterosexualidad es un valor sagrado, así como los tradicionales roles y atributos de género binarios.

VI. 2. Conversión religiosa y moral sexual

El pastor Martín el viernes comenzó a hablarles... unas noches sexuales, habló toda la noche de los pecados sexuales, que tanto mal nos hacen, que tanto nos inculca esta sociedad como que estuviera todo bien. Y por la mañana estuvo mi amado y hermoso suegro, el pastor Márquez, hasta el mediodía, esa etapa del encuentro ustedes tienen que darse cuenta que fue una etapa identificatoria. Lo que sucedió es que le enseñamos a usted a identificar delante de Dios cuáles eran las manchas negras que usted tenía que lo separaban de Dios. Los pecados que usted tenía que lo han alejado de Dios. [Cambia el tono de voz, imita a mujer sollozando] “Yo soy tan buena” y estaba llena y lleno de pecados. Entonces usted identificó y se dio cuenta que estaba más lleno de pecados de lo que creía [ríen]. Usted identificó los pecados, los presentó delante de Dios y le pidió al Señor perdón por sus pecados, eso fue viernes y sábado, o sea, sacó, identificó, y el sábado a la tarde con las enseñanzas del pastor Félix después con los grupos identificó, confesó todos los pecados que se había dado cuenta que tenía, ¿es verdad? Y ahí liberó todos esos pecados que hace tantos años la cargaban, lo cargaban, y quedó vacío. Toda la mugre que había, toda la putrefacción de tantos pecados que había dentro de usted se fue, la Biblia dice que si nosotros confesamos nuestros pecados, Él es justo para perdonarnos. Usted los confesó, usted ha sido perdonado de sus pecados. Miren que no es cosa menor, usted ha sido libre de las cadenas de pecado que vivían en usted. Entonces usted viene hoy a esta reunión y hacía muchos años que usted no se sentía livianito, libre, sin cadenas de pecado, sin el peso del pecado, libre, ¿me entiende? Y hoy lo que vamos a hacer esta mañana es a aprender sobre el Espíritu Santo de Dios, cómo tiene que ser nuestra vida de aquí en adelante, como tiene que ser nuestra relación con Dios de aquí en adelante. Vamos a orar todos los pastores que estamos aquí para

⁴⁰ En redes sociales se pueden encontrar discusiones en torno a la antigua identidad de este joven, donde hay quienes niegan que fuera transexual, arguyendo que el mismo era en realidad “drag queen”. Esta cuestión escapa a la presente etnografía, si bien se considera relevante el mencionarla ya que el posicionamiento político de Diego al respecto de estos temas ha sido polémico y considerado un ataque por parte de la comunidad LGBT+.

que tu vida sea toda llena de Espíritu Santo [la gente aplaude, gritan AMEN] Para que el Espíritu Santo tenga sobre tu vida y te ayude en el resto de tu vida, ¿cuántos quieren? [Amén, responden]. Díganle al de al lado “Prepárate” [Preparate dicen]. ¿Amén?

[Pastor Dastugue durante jornada de bautismos en Hogar Beraca de Villa García]

Como se ha mencionado brevemente en la introducción histórica del presente trabajo, la tradición religiosa pentecostal se ha caracterizado desde sus inicios por el desarrollo de prácticas centradas en la manifestación corporal de lo divino, implicando esto una ruptura con la tradicional gestión ritual de las emociones presente en el catolicismo y el protestantismo histórico.

Siguiendo las categorías durkheimianas, el cuerpo constituye aquí un elemento mundano “profano”, plausible de incorporar lo “sagrado” a través de la participación colectiva en ceremonias religiosas que incentivan la expresión de emociones a través de la desinhibición corporal en el canto, la danza, el llanto, la risa. El cuerpo es así un medio de comunicación con la divinidad: con este la feligresía expresa su fervor en el éxtasis religioso, a la vez que recibe sanidad en los milagros y liberación en los exorcismos.

Ahora bien, la incorporación de la divinidad no se limita a las celebraciones religiosas. Las dicotomías sagrado/profano y trascendente/inmanente, como ya se ha señalado en el presente trabajo, no poseen la capacidad heurística que supuso universal el pensamiento sociológico clásico, en tanto la religión se expresa de forma diferencial según el contexto cultural.

En este sentido es que se presenta aquí una “continuidad entre lo físico, lo moral y lo espiritual” (Semán, 2001a), donde lo emocional constituye una dimensión donde la religión actúa no solo en la exaltación ritual en el contexto del templo, sino que incide de forma profunda y duradera a través de la incorporación de las representaciones religiosas.

Magdalena: Sí... entonces viniste acá en el año 2013, eh... no te quiero incomodar, pero, si querés contame qué sentías cuando viniste... me dijiste angustia, pero, ¿me podés dar alguna descripción un poco más detallada?

Luisa: Bueno, bien, una descripción un poco más detallista... Yo llegué, esa angustia era porque yo estaba dejando una relación que me había dejado un embarazo y yo antes de esa relación formal le dije a esa persona que no quería tener niños, que no quería salir embarazada. Estuve con esta persona, no me cuidó, salí embarazada, y cuando yo me entero que estoy embarazada yo estaba determinadísima a que no iba a tener niños. Esta persona antes me apoyaba, pero cuando le digo que estoy embarazada que no quiero tener el niño, me dijo como que “Sí, vamos a tenerlo” y yo como que “no”, entonces era

una lucha como entre sí, no, sí, no, y yo tomé la decisión de seguir adelante con el aborto. Donde trabajaba me ayudaron para encontrar los medios para no tener... yo estaba segurísima de eso, no tenía ningún temor ni nada, estaba convencida de que yo no quería ser mamá. Cuando yo me hago el aborto, caigo en una depresión y angustia y este hombre me persigue por todo Montevideo, de madrugada, me vigila... entonces justamente yo venía a la iglesia y él me perseguía en su auto, yo venía con unos chicos que me traían y él me perseguía, entonces podrás imaginar que fue una situación bastante dramática y ¡horrible! Emocionalmente estaba destruida, bueno, después del episodio del aborto, claro, yo llegó un momento que no comía, no quería relacionarme con las personas, yo llegué al punto de que no quería a los hombres, yo no me quería casar, no quería tener hijos, no quería nada, entonces con esta experiencia que fue totalmente negativa para mí yo ya no quería nada, incluso pensé muchas veces en quitarme la vida porque no le encontraba ningún tipo de sentido.

Este... y claro, yo llego en esas condiciones... De niña yo consumí mucha pornografía, masturbación, entonces vine toda rota. Deshecha. Entonces esa angustia se sumó a la persecución que estaba viviendo. Por ningún lado que yo veía, veía alguna luz, todo veía oscuro, incluso sentía que tenía una venda en mis ojos, cuando yo vengo a este lugar yo siento que se rasga un velo literalmente, que yo empiezo a ver que yo había matado a un niño, no solamente acá, que yo me hice dos abortos, uno en Venezuela y uno acá. Ahí yo asumo que yo había sido una asesina, y en eso que se me rasga el velo, asumo todos los errores que cometí, pero también veo la vida que viví, y que muchas de las cosas eran cosas que yo había permitido y otras que yo no había permitido que ocurrieron y que me llevaron a... Yo llegué al punto que odiaba a los hombres, yo salía con ellos para hacerles daño, ¿me entiendes? Y eso fue... creo que también detonó todo eso fue... mi infancia... porque yo no tenía buena comunicación con mis padres, mis padres... doy gracias a Dios por ellos, pero, el amor que necesita un niño, yo no lo viví, o capaz ellos intentaron dármele, pero no... No supieron suficiente, entonces, claro, entonces creo que de niña viví muchas cosas que marcaron a la Luisa que fui 25 años más o menos y que bueno, cometí muchos errores, que no les echo la culpa a mis padres, pero claro está, porque yo soy consciente que a mí nadie me obligó a tomar las decisiones que tomé, pero llegué a una situación emocional bastante delicada

Magdalena: ¿Cuántos años tenés?

Luisa: Hoy tengo 31. Cuando llegué a Uruguay tenía 25

Magdalena: Mi edad... Bien. Entonces para superar las experiencias de los abortos... ¿Cómo sentiste el proceso de ver... cómo fue el proceso de cambiar tu interpretación en relación al aborto?

Luisa: Claro, porque yo empecé a entender que Dios daba vida y que yo en un momento estando viva me encontraba muerta por dentro porque no quería dar vida. Y ahí cuando Dios empieza a hablarme a través de su palabra, que él es el camino de la verdad y la vida, y yo justamente había matado una vida, entonces yo digo "Creo que tú me haces bien, Dios, creo que leer la Palabra me hace bien. Creo que lo que yo sentí en el pasado de no dar vida, está bloqueando algo que tú estableciste". He ahí cuando cambio mi pensamiento y digo, "Ta, ahora quiero ser madre". Pero fue un proceso más o menos como de un año, en un año pude experimentar muchas cosas, cosas buenas y cosas duras, pero en un año Dios transformó mi pensamiento y mi deseo a: Quiero ser mamá, quiero casarme, quiero tener ocho niños, quiero tener una familia hermosa, quiero casarme con un hombre fabuloso, un hombre que ame a Dios, que tenga valores, que vaya para adelante, que antes nada que ver. Creo que Dios a través de su palabra me llevó a mí a transformar lo que yo pensaba a lo que piensa Dios. Porque Dios en su palabra nos alienta a multiplicarnos, nos alienta a dar vida, entonces yo por eso tomé la decisión de seguir a Dios porque lo que yo pude sentir en mi corazón fue hermoso, el amor que me faltó en mi niñez lo sentí, lo siento... fue hermoso

Magdalena: Lo sentiste acá, ¿te apoyaron acá en la iglesia, te sentiste bien?

Luisa: ¡Sí, mucho, mucho, muchísimo! O sea, yo llegué sin ropa de invierno, acá en la iglesia me dieron ropa, me dieron abrigo, me dieron amor y es extraordinario poder experimentar el amor a través de las personas que no me conocen, entonces yo me sentí muy acogida Y de momento a otro se fue el lamento en baile. Lo digo literalmente, yo empecé a bailar aquí en la iglesia, a adorar a Dios bailando, entonces fue muy loco porque yo no soy bailarina profesional pero sí en Venezuela aprendí un poco por los trabajos que tuve de recreadora, entonces tengo una experiencia ya, y a eso lo usé para bendecir a los jóvenes, entonces realmente Dios cambió mi lamento en baile y cambió mi forma de pensar.

Magdalena: ¿Y tu sentiste que habías sido perdonada entonces, por lo de los abortos...?

Luisa: Claro, totalmente, porque a mí todo el tiempo me venía una culpa, acusaciones, venía todo el tiempo una vocecita que me decía “Eres una asesina mataste a dos niños, te vas a ir al infierno”. Y yo decía, pero si yo estoy buscando a Dios, ¿por qué siento esa vocecita? Entonces por eso te digo que fue un proceso de un año

Magdalena: ¿Y acá cómo te ayudaron con ese tema?

Luisa: Yo conocí rápidamente a la pastora de la zona donde yo estoy y cada vez que me venía una crisis de estas que te digo que me venía la vocecita ésta, y que me sentía qué sé yo, indigna, sucia, fea, horrible, asesina, yo lo hablaba con ella. Le decía, “Me siento así, me siento así”, y ella oraba por mí, o me decía “Mira, es mentira, eso es mentira de tu mente, Dios dice que tu eres amada, eres perdonada” y me llevó a la Biblia, a un capítulo de la Biblia en Romanos 8 que dice que “no hay condenación para los que están en Cristo Jesús”, entonces cuando yo leí eso [su tono de voz cambia, se emociona], entonces cuando yo vi eso, cuando ella me lo hace ver, entonces yo digo “¡Yo estoy en Cristo, yo lo acepté!”, entonces ahí vino un perdón más genuino, un perdón más profundo, ¿entiendes? Entonces ahí fui como más liberada totalmente, después de que yo recibo esa palabra, y digo ta, y de ahí se me fue la culpa... y hoy tengo ponele cuatro años siendo libre y predicando el evangelio a otros jóvenes. Le pude hablar a una chica que estaba a punto de hacerse un aborto, le hablé, le conté mi experiencia, lo tuvo, tuvo a su bebé y hoy es una gorda hermosa, ama a su hija y es demasiado bella, y es extraordinario verla con su hija, está luchando con ella, son muy felices, y ahora hoy ella dice que es la luz de su vida, es demasiado lindo.

Magdalena: Mirá

Luisa: A esta persona en realidad yo le conté mi experiencia, le dije “Mira, hay libre albedrío tu puedes hacer lo que quieras, a mí nadie me obligó, nadie me ha obligado a nada”, por eso me gusta Dios, porque él no me obligó y tampoco me obligaron. Yo tomé mis propias decisiones, y yo dije, Dios es lo que me hace feliz, es lo que me da paz, es a Dios a quien tengo que seguir. Y eso también me gustó porque no me gusta obligar a nadie y no me gusta que me obliguen tampoco [ríe]

[Fragmento de entrevista a “Luisa”, líder de célula].

El citado fragmento refleja la adopción creativa del discurso de la iglesia en torno a la figura doctrinaria del “Hombre Nuevo”. En la misma, se pueden distinguir una serie de “hitos”, donde destaca especialmente el momento de quiebre con la identidad previa a la conversión y su estilo de vida, a través de la re-significación del pasado conforme a la nueva cosmovisión adoptada.

De acuerdo a lo expresado, esta “ruptura” desencadena un doloroso proceso en el cual Luisa comienza a identificar como pecaminosas acciones del pasado, al punto de “querer morir” debido a la culpa. Tras este proceso, se encuentra otro “hito” destacable del relato que puede pensarse como el “desenlace” del mismo, en el cual la mujer “se siente perdonada” al asumirse como cristiana.

En este sentido, en lo que respecta al pecado y la culpa, además de constituir elaboraciones culturales que brindan sentido al sufrimiento de acuerdo a una determinada teodicea (Weber, 1987), estos se caracterizan por generarlo, estando presentes en forma de sentimientos compartidos en nuestra sociedad de tradición judeo-cristiana a través de la histórica hegemonía católica y la transmisión de su moral religiosa.

En MVN hay entonces una reafirmación de estas nociones fuertemente arraigadas, donde la práctica de dar testimonio guarda importantes semejanzas con el acto de confesarse, siendo de destacar que la confesión pública también es practicada en instancias específicas de purificación colectiva.

Como señala Das (1997) “las instituciones sociales están profundamente implicadas en dos modos opuestos: el de la producción de sufrimiento y el de la creación de una comunidad moral capaz de lidiar con él”. Luisa, durante su proceso de conversión, comienza a vivenciar el mundo de acuerdo a las expresiones brindadas por los referentes simbólicos de la iglesia, sufre en estos términos, y alcanza finalmente a través de los mismos una “reconciliación” consigo misma.

De este modo, en los relatos de conversión en este contexto suele aparecer una “simbólica del pecado”, que de acuerdo con Ricoeur (1976) puede rastrearse en “la literatura babilónica, hebraica, o en los trágicos griegos”, a través de la cual se hace referencia al “anterior yo” en términos de lo negativo en tanto “ruptura, distanciamiento, ausencia, vanidad”.

En el relato de Luisa, se puede notar a su vez, la expresión de la culpa en su sentido más “interior” o “subjetivo”, la cual se relaciona “al ciclo del tribunal” (Ricoeur, 1976): “...venía todo el tiempo una vocecita que me decía ‘Eres una asesina mataste a dos niños, te vas a ir al infierno’”:

La culpabilidad es, entonces, una manera de presentarse delante de un tipo de tribunal invisible que mide la ofensa, pronuncia la condena e inflige el castigo; en el punto extremo de la interiorización, la consciencia moral es una mirada que supervisa, juzga y condena (...) en pocas palabras la culpa es la auto-observación, la auto-acusación y la auto-condenación por una consciencia desdoblada” (Ricoeur, 1976, p.171)

Teniendo presente las disputas sociales en torno a los sentidos del aborto – donde sus detractores no necesariamente expresan su oposición en términos explícitamente religiosos- cabe considerar que el sentimiento de culpa de Luisa al respecto de este tema fue incluso anterior a su involucramiento con la iglesia.

Esta cuestión se vuelve aún más plausible si se considera que la conversión suele basarse en fuertes creencias pre-existentes (Sachs Norris, 2003), sucediendo esto incluso en casos donde el “salto” entre afiliaciones religiosas es más radical que el aquí planteado. Siguiendo a Sachs Norris (2003), es cuando el potencial converso descubre en la nueva cosmovisión las respuestas que intuía de antemano que comienza a desarrollarse el proceso de asimilar el nuevo sistema de creencias y prácticas de la nueva religión adoptada (Sachs Norris, 2003, p. 174).

De este modo, se constata en una numerosa cantidad de biografías de conversión la referencia a momentos de sufrimiento y crisis existencial que devienen en un “quiebre moral” previo al primer involucramiento con la iglesia, apareciendo esta como la única “solución” socialmente disponible para la/el converso en esa circunstancia.

En esta línea, la conversión puede entenderse como una respuesta reflexiva a momentos de “ruptura” o “crisis moral” (traducción aproximada, en inglés “moral breakdown”, Zigon, 2007), en los cuales el sujeto siente sobre sí una demanda ética que pone en cuestión sus habituales disposiciones morales, su cotidianidad moral.

Siguiendo a Zigon (2007), “la gente se considera moral la mayor parte del tiempo”, siendo esta “moralidad habitual” el resultado de la incorporación de disposiciones sociales que rara vez son objeto de cuestionamiento y reflexión. Una “crisis moral” se presenta cuando esta cotidianidad se ve irrumpida por una Otredad que plantea una “demanda ética” y que problematiza así los habituales vínculos establecidos con el mundo, llevando a que se desarrollen estrategias que regresen al sujeto a su estado de irreflexión previo a la crisis.

La conversión implica la adopción de nuevas disposiciones morales que permiten este retorno a la cotidianidad desde un nuevo lugar, posibilitándose así la superación de experiencias traumáticas a través de la transformación de la propia identidad.

Julia: Yo de chica venía a la iglesia con mi mamá, pero cuando entré en la adolescencia ya era más opcional venir a la iglesia o no... iba a las reuniones de jóvenes, pero me fui apartando como quien dice... Y empecé a hacer lo que cualquier gurí normal hace sin venir a la iglesia, como quien dice, me rateaba del liceo, salía con mis amigas, después un poco más adelante, eso era cuando tenía doce-trece, después a los catorce, ya tenía novio, ya había cambiado de novio varias veces.

A los quince empiezo a fumar marihuana, a los dieciséis a tomar más alcohol, que ya tomaba de antes pero como que empiezo a hacerlo más seguido. A los diecisiete pruebo la cocaína, empiezo a consumir cocaína. Me voy en pareja con mi novio a los diecisiete años. Me separo varias veces, voy, vengo, voy, vengo... ta... tuve varios trabajos, soy estudiante de gastronomía... y ya la última vez que vuelvo con el chico ninguno de los dos tenía trabajo, los dos nos habíamos quedado sin trabajo, entonces se le ocurre poner una venta de pasta base en casa... y ta, al principio no me gustó la idea, pero después cedí y empezamos a vender pasta base en casa...

Yo después me empecé a prostituir a escondidas de él. Le dije que había conseguido trabajo de moza en un bar de acá de Montevideo... y me venía para acá todos los fines de semana para acá pero en realidad me prostituía... Y bueno, a todo esto, una vecina mía que yo conocía de la iglesia de cuando yo venía de chica me empieza a escribir, me empieza a hablar, me invita a un campamento Beraca. Yo no estaba muy enganchada. Ahí dejé de prostituirme. Seguía vendiendo pasta base, seguía consumiendo cocaína, vendía cocaína, fumaba cigarro. Era bulímica, me veía gorda todo el tiempo, tenía un trauma con eso. Y bueno, ella me empieza a hablar, yo me empecé a apartar de las drogas, y entre tantas vueltas me decidí a ir a ese campamento. Y bueno, ella me becó y yo voy al campamento. Yo ahí ya creía, pero como que me cuestionaba muchas cosas

Magdalena: ¿Qué cosas te cuestionabas por ejemplo?

Julia: Por qué Dios permitía que yo me peleara con mi pareja, que yo me peleara con mi madre, me peleaba mucho con mi madre. Todo un conflicto interno, dudaba de lo que yo misma creía. Y bueno, mi papá fallece cuando yo tenía diecisiete... Bah, fallece no, en realidad se suicidó.

Y con todo esto que yo te contaba, me da depresión y yo también intento suicidarme como podrás ver [muestra cicatrices en brazos]. Más de una vez me intenté cortar, obviamente no funcionó, sigo viva [ríe]. Me intenté colgar también, varias veces. Y bueno, muchos traumas y complejos... Para mí nada tenía sentido, no le veía un sentido a la vida, quería matarme.

Y bueno, viene esta chica y me ofrece un cambio de vida, me habla de que Dios me ama, de que todo podía ser diferente realmente si yo tomaba en serio a Dios. Y bueno... había probado tantas cosas en mi vida ya, que por qué no probar esto... entonces voy al campamento cristiano y empiezo a escuchar prédicas, talleres. Y bueno, sentí literalmente la voz de Dios que me decía que yo no había nacido para ser una víctima, que yo era una vencedora. Y bueno, acá estoy, yo dije "Si Dios existe quiero ver ese cambio con mis ojos".

Magdalena: ¿Hace cuánto de eso?

Julia: En enero cumplí un año, fue en enero de 2018 el campamento. Cumplía diecinueve, ahora ya mañana cumplo veinte. Fue solo una semana ese campamento, pero yo sentí que Dios ahí obró en mi vida.

Y bueno, termina el campamento y me hablan de los Hogares Beraca, yo no estaba ni ahí para entrar, o sea, no pensaba mal ni nada, pero decía, “Yo voy a la iglesia, y salgo y hago mi vida no más”. Pero bueno, decido entrar, y ya hace un año y un mes que vivo en un Hogar Beraca... Y más allá de lo físico, que he engordado dieciséis kilos, pesaba cuarenta y seis, ahora peso sesenta y uno... Pero más allá de lo físico, hubo un cambio en mi corazón, en mi mente, que yo estoy segura de que si no es Dios no hay otra. Y bueno, en ese tiempo me aferré a Dios, venía a la iglesia, escuchaba el Evangelio, y es como decía Luisa, poner por obras. No es fácil, pero la Palabra es simple. Dios dice “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. ¿Qué es lo que tenés que hacer? Amar.

[Entrevista a “Julia” luego de una “Reunión de amigos”, noviembre de 2018]

Es de destacar entonces la constante referencia a la sexualidad como un aspecto central del “anterior yo” que se vio transformado con la adopción de la nueva identidad religiosa, donde siguiendo el código moral de la iglesia se comienza a sostener un discurso centrado en la reivindicación de los tradicionales roles de género, los valores del matrimonio y la abstinencia sexual previa a este.

De acuerdo con Mosqueira (2014) este activo interés en la gestión de la sexualidad por parte de la iglesia debe “comprenderse en el marco de la nueva orientación evangélica hacia el ‘mundo’ que exhorta a la ascética intramundana activa con el fin de redimir a la Creación y extender el Reino de Dios, dejando atrás el modelo misionero de huida ascética del mundo” (Mosquera, 2014, p. 201).

Esta moral sexual forma parte de una concepción más general del mundo y de las relaciones del ser humano con este, donde el cuerpo como depositario de lo sagrado no se encuentra en una relación de total oposición a un plano “trascendente”. Siguiendo a Douglas (1978) el cuerpo como un “sistema simbólico natural” que refleja las relaciones sociales, se vuelve así ámbito privilegiado de expresión de la moral del grupo, especialmente en lo que respecta a lo sexual, a través del establecimiento de límites a las experiencias permitidas conforme a cierta interpretación fundamentalista de los textos bíblicos donde se asimila sexualidad a genitalidad.

En esta línea, los órganos sexuales y reproductivos constituyen el “fundamento” de una definición identitaria heterosexual, donde el desvío de esta norma no solo constituye un pecado que obstaculiza la salvación, sino también una serie de problemas de salud que vienen a ser consecuencia de la violación de tabúes bíblicos.

Al respecto de esto último, es de destacar aquí la articulación entre el género definido en términos religiosos y un discurso fuertemente biologicista, donde se apela a la “ciencia⁴¹.” como legitimadora de lo religioso. En palabras de Márquez:

Dice la Biblia que Dios nos creó hombre y mujer. Dice la ciencia que somos hombre y que somos mujer. La ciencia está de acuerdo con lo que dice la Biblia y está de acuerdo con lo que Dios ha hecho y lo ha hecho con propósito. Dios no nos creó para tirarnos en la Tierra para la nada. El matrimonio tiene propósito y tiene sentido, la especie humana existe porque existe la mujer y existe el hombre. No inventes nada, no inventes nada, ya está inventado. El matrimonio es una identidad, es una entidad creada por Dios para bendición de la humanidad... Hay veces que soñamos con ser lo que no somos, pero eso no significa que lo que soñamos es verdad. No significa que las ilusiones que tengas sean verdad, la verdad existe antes de que vengas al mundo, y Dios quiere ayudarte en tu camino, porque Dios te ha pensado, te ha creado y tiene planes contigo, quiere bendecirte... [“Matrimonio: proyecto de Dios”, Transmisión de Facebook de Jorge Márquez, “Fe Express”, 2019].

La conversión en tanto “búsqueda de un habitus” (Austin-Broos, 2003), implica entonces necesariamente una transformación del propio cuerpo, en este caso a través de la in-corporación de las representaciones neopentecostales en torno a la sexualidad, donde la reproducción pasa a ser un mandato divino tomado literalmente de la Biblia.

En el caso de la mujer, esto lleva a reafirmar los atributos femeninos tradicionales que, entendidos en una relación de oposición con respecto a “lo masculino”, constituyen aquí la única forma válida de vivir la sexualidad conforme a la Palabra. Esto se puede vislumbrar claramente en el testimonio⁴² de “Noelia”- miembro del “colectivo Boomerang⁴³”- transcripto a continuación, en el cual la protagonista narra cómo su conversión religiosa implicó una re-orientación de su sexualidad.

⁴¹ El entrecomillado trata de relativizar el concepto de ciencia, ya que se vuelve un significante plausible de ser cargado de otros contenidos según el contexto, siendo empleado de acuerdo a los intereses de quienes apelan al mismo como elemento legitimador de sus fuertes posicionamientos. A modo de ejemplo, en este contexto también se sostiene que la teoría de la evolución no es científica y por lo tanto no válida.

⁴² Dicho relato se enmarca en la celebración por el Día Internacional de la Mujer llevada a cabo el sábado 9 de marzo en el templo principal de Misión Vida, la cual a diferencia del año anterior no implicó la intervención en la marcha con cartelera anti-feminista, sino que se limitó a una merienda colectiva con tres testimonios públicos y música cristiana.

El testimonio público que siguió al de Noelia fue en contra del aborto. En este caso, subió al púlpito una mujer con un bebé, su esposo y dos niños, y relató - mostrando documentación en pantalla gigante - cómo fue que decidió continuar con su embarazo a pesar de que los médicos la instaran a abortar tras detectar que su feto tenía malformaciones, dando a luz a un bebé sano.

El último relato fue el de una “mujer emprendedora”, quien incentivó al progreso económico y el enriquecimiento personal a partir de su propia experiencia. Como nota curiosa de dicho testimonio se tiene que, al finalizar, la mujer en cuestión afirmó orgullosa que ganaba más dinero que su esposo a lo cual siguieron exclamaciones de asombro y vítores.

⁴³ Agrupación cristiana constituida por personas que se autodefinen como “ex – homosexuales” y “ex – trans”

Noelia: ...llegué con pensamientos negativos, sin ganas de vivir, depresión, pero bueno, tuve un encuentro con Dios y ahí encontré mi verdadera identidad. Bueno para contarles más o menos un poco. Mi testimonio comienza cuando yo tenía más o menos ocho años que iba a la escuela y ya tenía pensamientos de que yo había nacido varón, ya me gustaba jugar a la pelota, no me gustaban las muñecas, me gustaba siempre andar con varones, nunca con chicas, siempre andaba así y cuando llegaba a casa yo no tenía una madre que me dijera que yo tenía falta de identidad. Eso estaba totalmente prohibido hablar de la sexualidad, hablar en los términos de... a mí por ejemplo nunca me dijeron cómo iba a ser la primera vez que yo estuviera con un chico, nunca me dijeron que yo me tenía que maquillar y bueno, así me fui criando.

Me fui criando acorde a las salidas que yo tenía en el liceo, acorde a las salidas que yo tenía con amigas, yo a la edad de trece años, en el liceo uno se plantea como joven, como adolescente, el amor. Así que bueno con la edad de 13 años me enamoro de un chico, estuve en ese momento que estaba enamorada así que bueno salgo con él, y tengo mi primera experiencia sexual con él, mi primera relación sexual. Y se me fue lo más sagrado que tenía yo lo veía como que era algo normal, como que bueno la sociedad es así, esto es el amor.

Entre toda mi confusión, que no sabía si era nena, si era varón, dije voy a andar con los hombres así se me va todo esto y me empiezan a gustar los hombres, pero al yo salir con ese chico esos pensamientos no cambiaron, no solucionó nada. Bueno ta, dije yo, “algo está mal en mí, ya estuve con un chico y sigo teniendo esos pensamientos confusos” y... así que bueno intenté con otro chico más, y así con otros, pero nada saciaba esos pensamientos, ese vacío que yo tenía, y con 15 años empecé a ir a bailes, ahí conocí el alcohol, conocí las drogas, y bueno me criaba acorde a lo que la sociedad me decía. Por ejemplo, yo iba al baile y me decían “mirá vamos a fumar un porro en la esquina del liceo que eso te va a hacer bien, y allá iba yo”, o “andá con el chico más lindo del liceo, que eso te va a hacer bien”, y allá iba yo. Empecé a hacer lo que mis amigas me decían. Pero al llegar a casa me caía totalmente en depresión, había algo en mí que no estaba bien. Mucha confusión, yo no entendía muchas cosas de mi vida. Pero bueno así fui.

Hasta que con 16 años de edad yo conozco una chica y le empiezo a contar que yo tengo pensamientos así, y me enamoro y empiezo una relación homosexual con esta chica y bueno, yo me hice lesbiana, empecé a vestirme como varón, no tenía rumbo, no tenía bien lo que era ser mujer y lo que era ser varón. Ya que para nosotros hoy en día, la gente del día, la gente del mundo, es totalmente normal ser lesbiana. Para mí era normal ser lesbiana, llegó un punto que bueno, que yo estoy ahí con esa chica y ella me invita a casarme. Después de dos años de relación estoy a punto de casarme pero como no estaba el matrimonio igualitario todavía legalizado yo quería viajar a España para poder casarme, pero cuando ella me da las alianzas no me quiero casar. Hay algo en mí que no está bien. En el momento que estaba logrando lo que toda mujer quiere, que es casarse y formar una familia, yo sentía que había algo en mí que no estaba bien. Siempre estaba ese vacío. Entonces yo me peleo con ella.

Y ahí yo me voy a la casa de mis padres, porque yo hacía dos años que estaba viviendo con ella, y ahí en la casa de mis padres viene una chica y me predica de Dios. Y bueno, lo primero que yo le dije fue “yo voy a la reunión, te acepto”. Porque la chica se me presenta y me dice “Bueno, mirá, te quiero invitar a una reunión”. Y entonces yo lo primero que le digo es “Yo soy lesbiana, tengo pareja, pero si querés voy”. Y yo cuando voy a esa reunión, llego llorando, llego con depresión, sin ganas de vivir, voy porque no tenía otra así que bueno cuando entro a esa reunión ahí recibo un abrazo.

Nunca me discriminaron, yo había ido vestida de varón, todavía me acuerdo cómo había ido vestida, fui con un canguro, fui con un pantalón todo roto y lo más importante fue que en esa reunión no me discriminaron y yo ahí recibí el amor de Dios, el verdadero amor de Dios. Porque yo fui con una estructura de que los cristianos no quieren a los

homosexuales. A nosotros nos decían Sodoma, Gomorra, y ta, como que los cristianos atacan contra nosotros. Pero en esa reunión fue algo totalmente diferente, me fui cambiada. Hacía como dos meses que sufría insomnio, no podía dormir, y después de eso dormí todo un día, dije “Guau”, dije yo, “algo pasó, porque esto yo no lo tenía”. Y bueno, al mes, me invitaron a ir a un campamento Beraca, unas chicas de la pastora Lorna, y bueno me dice “Yo te voy a pagar el campamento” nunca me dijo que era cristiano, pero me dijo “Vos ahí vas a cambiar, yo tengo fe que Dios ahí te va a tocar”. Y como no tenía nada que perder, ya me daba igual ir a un campamento o no, fui. Fui sin expectativas de nada, fui porque me dijeron que iba a haber dos mil jóvenes. Dije “bueno, me voy a divertir, voy a jugar al fútbol” que es lo que me gustaba a mí, pero más nada. Yo lo único que quería en ese momento era morir, ya había ido a los bailes, ya había probado droga, ya había tenido una pareja homosexual, ya había estado con hombres, y nada me llenaba, y cuando yo voy a ese campamento me pasa exactamente lo mismo que en la primer reunión, me daban besos, me decían que yo era una princesa, y yo nunca había escuchado eso, ni de mi mamá, ni de mis amigas. Y bueno, cuando yo tuve un encuentro con Dios en ese momento, fue cuando yo me di cuenta que nací para ser mujer. [Las mujeres aplauden. Ovacionan].

Y no solo eso, a partir de ese momento, de ese encuentro que yo tuve con Dios me empiezo a sentir diferente, me empiezo a vestir de otra manera. Si hoy me visto así no es porque yo quiero sino porque verdaderamente es Dios, ¿no? El pelo yo me lo había rapado, a cero, me pelé completamente, y ahora hace cinco años... Dios me dio este pelo, porque yo no tenía el pelo enrulado [aplauden] y bueno, ahí en ese encuentro, hoy tengo ganas de vivir, la depresión se fue, tengo sueños, tengo ganas de casarme [aplauden] cosa que nunca tuve esos pensamientos... y con un hombre, ojo [ríen]. Así que hoy me siento en familia, tengo familia, y creo que lo más importante del mensaje que quiero dejarles es que hablen con sus hijos. Está bueno que hablen con cualquier adolescente. No que discriminen, porque nosotros como iglesia lo que hacemos muchas veces es discriminar, es juzgar, y lo que tenemos que hacer es amar [¡Amén! Grita una mujer, aplauden].

Esta conversión religioso-sexual, encuentra su capacidad transformadora en la “distinción entre pecado y pecador”, según la cual “[se rechaza] la práctica homosexual (pecado) y [se ofrece] ‘liberación’ y ‘restauración’ a los homosexuales (pecadores)” (Jones y Carbonelli, 2012).

En esta línea, se configuran una serie de prácticas de aceptación a las que subyace la intencionalidad de transformar la sexualidad e identidad de género del sujeto en cuestión, siendo la acogida de homosexuales en la iglesia una “estrategia política higienista” llevada a cabo en el plano de las interacciones cotidianas, “que no golpea a los sujetos directamente con la amenaza de la violencia física, pero los antagoniza y descalifica” (Natividade y Oliveira en Biela Dias, 2019, p. 127).

De este modo, la heterosexualidad concebida como una “norma sagrada”, si bien constituye una forma de rechazo a sus “Otriedades”, es reivindicada a través de discursos de “amor al prójimo” y “perdón”, en tanto el carácter pecaminoso de sus disidencias es considerado equiparable a cualquier otro pecado que los y las fieles afirmen haber cometido en este contexto.

Estas formas discursivas donde el rechazo al Otro se encuentra solapado bajo expresiones de “amor” y “respeto”, suele conllevar cierto nivel de conflicto para quienes son miembros activos de la iglesia, en tanto la actividad política y el proselitismo moral de la institución resulta incomprensible y/o violento por quienes no comparten su visión del mundo.

Magdalena: ¿Son de hablar sobre el Evangelio en otros espacios?

Lucía: Si, pero hay algunos de mis compañeros que no aceptan eso, algunos que aceptan otros que no.

Magdalena: ¿Y qué te dicen por ejemplo?

Lucía: Que eso es mentira, a insultar, a discriminar en clase, te dicen “Ay vas a la iglesia” y te dicen cualquier cosa. Yo hay a veces que me enoja y como que hablo mal, entonces “¿Y por qué hablas mal si vas a la iglesia?”, entonces meten todo en una sola bolsa, y eso está mal. Pero bueno ta, me controlo

Julia: A veces estamos en la plaza y si se da, si justo hablas con un desconocido y Dios te inquieta o ves a la persona y sentís de hablarle, le predicás, le compartís lo que te compartieron a vos, no es que vas por la calle compartiendo todo el tiempo... Pero se comparte, se comparte el Evangelio

Lucía: Y a mí eso me trae a veces muchos problemas en la UTU, porque hay gente que me quiere pegar, otros que... A mí me está pasando últimamente, le pido a Dios que me ayude... Hoy por ejemplo yo iba pasando y había una chica que ya me estaba mirando y se paró como para pegarme, y yo a veces no me controlo. A veces. Pero me tiene desde el año pasado con ese problemita.

Magdalena: ¿Pero vos pensás que es porque venís a la iglesia o es por otra cosa?

Lucía: [breve silencio] No sé. No tengo idea, pero ella sabe que yo vengo a la iglesia, tuvimos un problemita pero de ese problemita ella lo agrandó y metió el tema de la iglesia y mezcló todo.

Julia: Y en mi caso por ejemplo, yo tengo una amiga que estuvimos apartadas porque yo estuve en cualquiera, pero ahora ella sabe que yo estoy en un Hogar [Beraca], que vengo a la iglesia. No comparte mis creencias, mi fe, pero me respeta, pero hace poco igual surgió un debate y me dijo “A ustedes les lavan la cabeza”, y yo le dije “No, no me parece que nos laven la cabeza. Yo a vos te respeto y te pido lo mismo.”

Magdalena: ¿En qué ven por ejemplo que tienen problemas?

Lucía: Ley trans, en la ley trans, aborto, todos esos temas

Julia: Claro, nosotros creemos que la palabra de Dios es clara...

Lucía: O sea, no es necesario abortar... una cosa es que hayas tenido una violación, ahí te lo acepto, pero otra cosa es que no quieras tener el niño por no cuidarte, porque...

Julia: O lo de la homosexualidad, yo no es que los discrimine pero la Biblia es clara, “Varón y hembra los creó”, no es que sea varón, hembra y lo que se sienta o auto-perciba. Entonces yo creo eso, vos crees otra cosa, bueno no voy a creer lo mismo...

Lucía: Yo tengo amigos gays, lesbianas...

Julia: Entonces surgió un debate en torno a eso con mi amiga y bueno, pero gracias a Dios terminó ahí.

Magdalena: ¿Y no ves complicado el decir “Dios dice esto...” a esos amigos?

Lucía: Yo no soy de decir que vengo a la iglesia, no es que me de vergüenza pero no quiero tener problemas, no tengo vergüenza porque yo en mi Instagram publico cosas de Dios, en mi Whatsapp... pero no me gusta que me anden diciendo cosas, o por ejemplo yo tengo mi amigo que me decía cosas de la iglesia y este año me enteré que él fue también. Entonces ta... también hay cosas, que cada vez que mis compañeras se cortan los brazos y eso, yo veo de hablarles, “Sabes que existe un Dios que saca todo eso, que te limpia” pero hay que ver el momento, pero sino le doy mis palabras, que puede contar conmigo, le doy mi apoyo. Dios te da amor y te permite darle amor a la gente sin conocerla.

Magdalena: Entonces ustedes no ven problemático o conflictivo decir “yo tengo amigos homosexuales, los quiero mucho pero no estoy de acuerdo con lo que son o lo que hacen”

Lucía: No, porque... [Breve silencio]. No, yo acepto a las personas tal cual son, allá ellos, yo les doy mi punto de vista a veces pero...

Julia: Pero tampoco es que los vas a obligar, hay que...

Lucía: Por algo son así, eligieron eso

Julia: Obvio que nos encantaría que si sos varón te gusten las mujeres, y lo mismo para las mujeres... Pero no podés influenciar o manipular

Magdalena: Ustedes no hacen eso

Julia: Obvio, no. Te aceptamos

Lucía: Dios te hizo hombre y mujer, si vos decidiste eso no estás en lo correcto, pero... A mí no me gusta discriminar. Tengo amigas que van con el pañuelo amarillo⁴⁴, yo no digo nada, cada uno con sus opiniones...

Julia: Del tema de los homosexuales, yo creo que no deberíamos, y digo “no deberíamos” porque aún hay cristianos que critican y eso, pero como nosotras te decíamos, no deberíamos de criticar porque ta, ella se crió en la iglesia y mal o bien nunca se apartó, pero yo que sí me aparté, que estuve en la droga, en la prostitución, a mi Dios no me señaló y me dijo “porque yo a vos no te quiero porque sos esto, sos lo otro”. No. Me amó y me trajo de vuelta, de nuevo a la iglesia, y te puedo hablar de un Dios existente. Entonces si uno cree en el amor, si habla de que Dios te amó, y esto, lo que me parece más normal es que no solo lo hables, sino que lo vivas, que lo pongas por práctica, que no solo lo creas, lo hagas, si vos decís que amás, aunque sea homosexual tenés que amarlo. Un poco de eso.

Lucía: En conclusión, como Dios nos amó a nosotros, nosotros también amamos a los otros.

Julia: La mejor forma de predicar es viviéndolo y que la gente vea, no solo hablando. La mejor forma de predicar el Evangelio es a través de los hechos. [Entrevista conjunta con “Lucía”, adolescente estudiante de UTU, y “Julia”, de veinte años, estudiante de gastronomía]

El citado fragmento deja entrever por un lado, la adopción diversa de ciertos lineamientos de la iglesia, y por otro, la dinámica de mutua exclusión en la cual se sitúan las fieles frente “al mundo”. En lo que respecta al primer punto, la postura de las dos jóvenes viene a matizar ciertos discursos más radicales presentes en la iglesia, en los cuales el rechazo a la homosexualidad y al aborto⁴⁵ es absoluto, planteándose “al amor” como vía de diálogo posible a pesar de las diferencias, si bien esto suele implicar el ocultamiento o represión de la postura religiosa en ciertos contextos.

En lo que respecta a lo segundo, se plantea a su vez, la experiencia de situaciones de violencia donde el rechazo hacia las diferencias es mutuo: tanto de ellas hacia quienes no siguen ciertos preceptos de la iglesia (lo cual sucede en forma velada a través del discurso del amor), como de quienes no siguen los preceptos de la iglesia hacia ellas (ambas manifiestan haber experimentado cierta discriminación y deslegitimación social como miembros de la iglesia).

⁴⁴ Pañuelo amarillo usado en la campaña a favor de la “Ley Trans”.

⁴⁵ La postura oficial al respecto del aborto es que este es inconcebible bajo cualquier circunstancia.

Por otro lado, la reivindicación de la heterosexualidad como un orden sagrado a respetar ocurre parejo a la promoción de la abstinencia sexual pre-marital y del matrimonio y la reproducción, entendidos como los propósitos del ser humano en el mundo acorde al mandato bíblico “Sean fecundos y multiplíquense” presente en Génesis 1:28.

Las actividades de la iglesia ligadas a esta cuestión se encuentran dirigidas especialmente a “la juventud”, entendida esta en clave evangélica como una etapa de la vida donde el sujeto se encuentra sometido a ciertos “riesgos espirituales” específicos, dada su condición biológica (cambios físicos asociados a un “despertar” del interés sexual) y social (vínculos con “el mundo” que incita al pecado) (Mosqueira, 2014).

En este sentido, bajo la convocatoria “reunión para ‘EnamOrar’”, se presentaron una serie de testimonios públicos de matrimonios de distintas edades que relataron sus experiencias personales en materia de relaciones sentimentales, dando pautas sobre cómo encauzar la vida en pareja acorde a los propósitos de Dios.

Danilo: Creo que muchos de los errores que cometen las personas cuando se meten de novios es que se meten de novios porque se sienten solos, si te sentís solo comprate un perro, ponerse de novio no es para eso... Mientras nos fuimos conociendo con Gaby fuimos aprendiendo que el noviazgo era un tiempo de amistad, un tiempo de conocernos y conocer a Dios. De hecho uno de los primeros errores que cometemos al querer formar una pareja es en fijarnos si tenemos cosas en común, o si tenemos química y el Diablo es muy sutil en trabajar en esto, porque hoy ya no es necesario ponerse de novio, hoy se usa mucho el “touch and go”, y bueno, si no es con esta pruebo con la otra, y si no gusta es con la otra, y la otra y la otra. Y se va perdiendo lo que es importante.

Dice la Biblia que Dios lo hizo todo hermoso en su tiempo, no “a su tiempo”, “en su tiempo”, dentro del tiempo de Dios. Y les decía que nosotros muchas veces buscamos cosas en común, empezamos a conocer. De hecho yo les confieso que en once años de matrimonio hemos pasado por muchas circunstancias difíciles, muchas tormentas, que si no fuera por Dios no habríamos podido superarlas y nunca nos pusimos a ver el uno del otro si teníamos cosas en común, de hecho no tenemos nada en común. Yo amo Peñarol, me escabullo para verlo, y ella... “Ahí está, ahí está” [imita voz de mujer enojada], odia el futbol, a mí me gusta toda la música el trap, el hip hop y a ella no la sacas de Marcos Witt, yo soy un desorden, dejo todo tirado, y ella es inmaculada. ¿Pero saben qué es lo que los dos tenemos en común? Los dos amamos a Dios. Los dos pasamos por una cantidad de problemas, pero esos problemas fueron por alejarnos de la Biblia.

Y uno de los consejos que voy a dar es que si estás de novio, es que seas consciente de que Dios tiene que estar en el medio. Ahora la pregunta es cómo saber si Dios está en el medio. Si vos estás de novio o de novia ahora y tu pareja te dice “Che, hoy es sábado, son las seis de la tarde, ¿qué vas a hacer dentro de una hora?”, y si no te dice de ir para el culto, y te dice “Vamos para casa a ver Netflix, la Casa de Papel”, o yo qué sé, o “Vamos a comer, vamos al Mc Donalds”, si todas las propuestas que te tira te alejan de Dios, en vos se tiene que encender una alarma. Algo te tiene que llamar la atención, y lo que te tiene que llamar la atención es que para esa persona Dios no es importante.

Ahora, si esa persona te dice “Mi amor vamos a la iglesia, vamos a escuchar al pastor, ya de paso cuando termina le preguntamos algunas cosas”, si en vez de escaparnos de los líderes nos juntamos con los líderes. Ahora si tu novio, novia, pareja huye, evade, no

quiere estar con los amigos de la iglesia, tiende a aislarse, no quiere rendir cuentas en la iglesia, si tiende a huir de las cosas de Dios, eso tiene que llamarte la atención porque Dios no es importante para él o para ella. Y lo único que puede hacer que una familia perdure, supere las circunstancias, se levante, es que Dios esté en el medio.

Gabriela: Bueno... mi esposo se usó todo el tiempo, menos mal que somos las mujeres las que hablamos más... pero para ir redondeando, contando cosas, mientras Vale hablaba yo me acordaba, yo nunca fui a un baile, nunca fui a un baile. Y me acuerdo siempre de unas palabras de mi madre, y mi madre, ahora entiendo a mi madre cuando me decía que no a ciertas cosas, a ciertos lugares, permisos que no me daba hoy los entiendo, hoy que crecí entiendo y le doy gracias a Dios, quizás si hubiera estado en lugares que nunca estuve hoy no estaría aquí.

Y cuando nos pasó de conocernos con Danilo yo era muy chica, tenía catorce años, recién había conocido al Señor en un campamento de jóvenes, yo no estaba pensando en enamorarme, en conocer a nadie, y de hecho yo tenía el mal ejemplo de mis padres, mi padre que fue ausente, y cuando conocí a Danilo él andaba en sus andanzas y yo estaba apasionada por Dios, entonces como que lo saludé, el hijo de la pastora Lore, en ese tiempo no era pastora mi suegra, y en algún momento hubo algo que nos unió, y a mí en esas cosas que Danilo decía, en esas cartas, algunas fueron cartas, otros mails, y yo los leía en mi trabajo, y empecé a conocer el corazón de Danilo, empecé a conocer lo que había en el corazón de él.

Porque vos podés conocer a alguna persona y decir “qué linda”, por algún encuentro casual, pero conocer el corazón lleva tiempo, es algo profundo, si vas a decidir por alguien, los chicos por una mujer y las chicas por un hombre, tenés que conocer el corazón de esa persona, lo más importante que tienen que tener en común es que amen a Dios, perfecto no hay nadie, no vas a encontrar al príncipe azul ni a la princesa, la belleza exterior con los años se desvanece, se pierden cosas, uno va cambiando, lo que te tiene que mantener unido es algo profundo.

Tenés que tener cuidado con las amistades, en el momento que empezamos a conocernos él tuvo que alejarse de amistades que lo llevaban por otro camino, lo invitaban a los bailes. Y quizás no tenés novio, novia, esposo, no te desanimes. Dios es un Dios de familia. Y lo que tuvimos en común con Danilo es que los dos no tuvimos padre y los dos buscábamos por eso aceptación en otras cosas, a él le pasó con los bailes, a mí me pasó que buscaba en relaciones sentimentales con chicos porque necesitaba el cariño, el afecto, sentirme amada, que al final terminaba siendo nada, no se concretaba nada porque lo que yo buscaba en esos chicos no estaba en esos chicos estaba en Dios.

La idea es alentarnos a que tengan esperanzas y no bajen los brazos, no importa lo que hayan vivido. Quizás venís como Marta y Marcos de un noviazgo fuera de Dios, pero si está Dios, si aman a Dios, no es que no va a haber problemas, lo que te va a asegurar es que van a enfrentar juntos los problemas...

[Reunión para “EnamOrar”, 25 de mayo de 2019].

Se trata entonces de promover el establecimiento de relaciones de pareja con sujetos con quienes se comparte la fe, siendo los cónyuges no practicantes o ateos considerados potenciales obstáculos en el vínculo del/a creyente con Dios. En términos de Márquez: “No se puede mezclar la luz con las tinieblas, no se puede mezclar el agua con el aceite.

La visión espiritual pertenece a una dimensión distinta de la de la psiquis. Una persona espiritual difícilmente podría mantener una relación de comunión con un cónyuge almático”.

En esta línea, la organización institucional se encuentra orientada a la generación de espacios de estrecha sociabilidad entre sus miembros – siendo los Hogares Beraca la forma más elaborada –constituyéndose así un direccionamiento colectivo de la conducta de los fieles, donde la autoridad pastoral juega un rol crucial como referente moral y guía espiritual.

En este contexto lo concerniente a la vida sexual es entonces una cuestión de gestión colectiva, a través de las orientaciones dadas por líderes a fieles (los cuales pueden llegar a incentivar o “frenar” ciertas relaciones amorosas), así como por el carácter compartido de las confesiones y testimonios.

El proceso de conversión religioso-sexual es coadyuvado de este modo, por el tipo de vínculos sociales que se establecen en el marco de la institución, donde no solo resultan relevantes los contenidos y formas discursivas que circulan – sermones, testimonios, confesiones – sino también las jerarquías y los vínculos entre pares que fomentan ciertos comportamientos y reprimen otros.

A través de la incorporación de las representaciones religiosas que se proporcionan en este medio, los y las fieles pasan a constituir sus discursos en torno a la sexualidad en términos crecientemente moralizantes -y proselitistas- viendo como pecaminosos aspectos de su vida que tal vez antes de iniciado el proceso de conversión formaban parte de su cotidianidad.

Cuando el nivel de compromiso comunitario e identificación con la cosmología neopentecostal ha adquirido cierta profundidad, la/el fiel llega a sostener y promover discursivamente el estilo de vida de la iglesia como el único modelo legítimo, haciéndose especial énfasis en la sexualidad definida en términos religiosos. De este modo, los testimonios de conversión suelen detallar profusamente las prácticas pecaminosas que se llevaban a cabo previo al encuentro con Dios, intentando convencer a quien escucha a través del ejemplo.

VI.3. Sagradas jerarquías

Las representaciones religiosas sobre el cuerpo sexuado en el contexto de MVN no solo vienen a reafirmar el histórico binarismo heteronormativo presente en nuestra sociedad, sino también a explicitar una jerarquía sexual donde la sumisión de la mujer a la autoridad masculina es considerada parte de un orden sagrado a respetar.

Jorge Márquez: ... hay una diferencia de jerarquía que está en la Biblia. La Biblia enseña que así como en el cuerpo nada es más que nadie, pero la cabeza es Cristo, y todo el cuerpo está sujeto a la cabeza... en la enseñanza bíblica dice que el hombre es la cabeza de la mujer. Será por eso que le llaman patriarcado... pero... la pura verdad es que hemos sido creados para ser compañeros no para ser competencia. Yo aprendí de la Biblia a amar a mi esposa, a cuidarla, aprendí a valorarla, y...tengo entendido que mi señora no se considera una esclava... [la mujer murmura] No, no hagas así que la chica va a creer que... [Ríe]

Marta Molina: No, no me considero. Te estoy afirmando que no me considero ninguna esclava.

Jorge Márquez: Somos complementarios. Pero así como en una escuela hay un director o directora, siempre hay una cabeza en una empresa, siempre en un grupo de personas que trabajan juntos hay alguien que lleva el liderazgo... bueno normalmente el liderazgo lo llevan los hombres y sus esposas son sus compañeras.

Marta Molina: Complementos idóneos.

Basada en una interpretación que intenta ser literal de ciertos⁴⁶ fragmentos bíblicos, esta jerarquía constituye la base a partir de la cual se concibe a la familia como una estructura en la cual los integrantes fundamentan su identidad conforme a la posición que ocupan en la misma, según los ejes diferenciales de género y generación.

La declaración de tal orden jerárquico constituye un elemento en común que los pentecostalismos y neopentecostalismos mantienen con otras iglesias del llamado “polo conservador bíblico” (Wynarckzyk, 2011), siendo de destacar que en este contexto evangélico, son los pentecostales quienes tempranamente subvierten tales jerarquías durante el primer avivamiento, momento en el cual se comienza a ver mujeres en posiciones de liderazgo, a pesar del asombro y manifiesto rechazo de los coetáneos.

En este sentido, en el relato histórico del surgimiento del pentecostalismo, destaca el papel que tuvieron en la instauración del movimiento ciertos actores sociales que tradicionalmente han sido relegados, como las mujeres y los afrodescendientes⁴⁷,

⁴⁶ Efesios 5:23 “porque el marido es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la iglesia, la cual es su cuerpo, y él es su Salvador”.

⁴⁷ Dentro de los principales impulsores del primer pentecostalismo se tiene a Julia Hutchinson, proveniente de una comunidad segregada afroamericana, y, posteriormente y con mayor éxito, a William

provocando esto el rechazo secular y religioso hacia esta expresión religiosa desde sus inicios. De acuerdo con Synan (2005) el “avivamiento” resultó un “momento de comunidad racial y sexual, donde el orden imperante parecía cuestionarse”.

Las primeras fotografías muestran claramente a afroamericanos, blancos, hombres y mujeres, todos en roles de liderazgo. La relajación de las barreras raciales y sexuales que imperaban en esa época representaba una amenaza para muchos que estaban decididos a mantener el statu quo. Esta característica del avivamiento de Azusa también contribuyó a provocar la persecución de los primeros pentecostales, así como la negación generalizada de la validez del avivamiento (2005, p. 71).

Esta cuestión, lejos de estar saldada, parece aún generar divisiones a la interna de este campo religioso:

Magdalena: Así que me decía que hay gente que dice que su esposa no es pastora.

Jorge Márquez: Claro. Nosotros rescatamos el valor de la mujer, la dignidad de la mujer. Y en nuestro caso, si yo soy pastor, mi esposa es pastora. Como dice la Biblia, somos una sola carne. Entonces hay algunos grupos cristianos que niegan que la mujer pueda tener ese lugar.

Magdalena: ¿Por qué?

Jorge Márquez: Porque se basan en ciertas creencias, que son reales, que dicen que el hombre es la cabeza de la mujer, y entonces que no puede ejercer.

Magdalena: ¿Y entonces ustedes por qué piensan que sí puede ejercer?

Jorge Márquez: Yo pienso que una mujer que está en buena relación con su autoridad, que puede ser su pastor o su esposo, está habilitada para ejercer autoridad.

Magdalena: Así que no podría haber, por ejemplo, una iglesia como la suya que esté dirigida por una mujer.

Jorge Márquez: Claro.

Magdalena: Pero Nancy Amancio era profeta y salmista... ¿Su esposo qué era?

Jorge Márquez: Ahí te tengo que decir. Su esposo es su ayuda idónea [ríe].

Teniendo presente las controversias que esta “sagrada jerarquía” genera en una sociedad donde las reivindicaciones de equidad se han vuelto parte de una agenda global, resulta necesario contextualizar la construcción de género que se da en el marco de esta cosmología, atendiendo especialmente a los sujetos que convoca y los impactos que tiene la misma en sus vidas.

J. Seymour, hijo de personas esclavizadas y responsable del llamado “Avivamiento de la calle Azusa”, donde comenzaron masivamente los fenómenos típicamente pentecostales de glosolalia, imposición de manos, sanidades, desvanecimientos, cantos efusivos y exorcismos (Synan, 2005 en Milsev, 2016), aspectos ya abordados en el capítulo I.

La bibliografía reseñada en el presente trabajo, en coherencia con lo observado durante la experiencia de campo, señala que el movimiento pentecostal desde sus inicios y posteriormente los neopentecostalismos, se han caracterizado por tener éxito entre quienes han tenido menos posibilidad de acceso al sistema educativo y capacidad de ingreso. Destacándose así, cierta coherencia entre el sistema de creencias propuesto por estos movimientos religiosos, y esquemas de pensamiento y conducta fuertemente arraigados en el “sentido común” popular latinoamericano que los ha abrazado.

Atender a la dimensión de clase resulta de relevancia teniendo presente las expresiones de rechazo que reciben estos grupos mediante la apelación a categorías que resultan de fácil aplicación, y que en su simplismo estereotipan una realidad que poco se conoce y por la que no se demuestra suficiente interés desde los sectores medios e intelectuales.

Para comprender cómo es que los sujetos en este contexto adhieren y celebran relaciones de poder que desde una perspectiva moderna resultan “abusivas”, se considera necesario atender no solo a lo que *se dice* al respecto de las normas religiosas, sino también a lo que efectivamente *se hace*, tratando de captar matices y contradicciones que pueden suscitarse.

En este sentido, distintas investigaciones han señalado el carácter paradójico de las relaciones de género en grupos pentecostales y neopentecostales, con la ocurrencia simultánea de tendencias contrapuestas en lo que respecta al poder, los espacios de participación a mujeres, hombres y niños, y las posibilidades de ascenso y beneficios brindados a unos y otros.

De este modo, se tiene que la fundamentación de la autoridad masculina conforme a los preceptos paulinos, sucede pareja a una continua participación femenina en espacios de

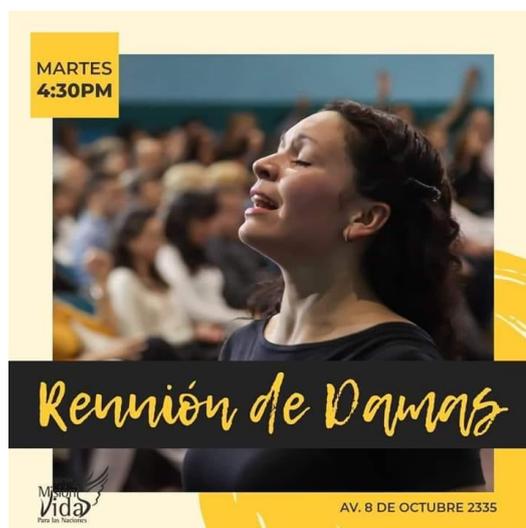


Imagen 11. “Promesa: Dios es nuestro amparo y fortaleza, nuestro pronto auxilio en las tribulaciones. Señor hazme sensible a tu voz para vivir en victoria.
¡OradSinCesar!
Pra.[Marta de Márquez](#)
Te esperamos
15hs [#DamasEnOracion](#)
16:30hs [#ReunionDeDamas](#)
[#Comparte](#)”

Fuente: Facebook Iglesia Misión Vida (Uruguay).

poder tradicionalmente negados a las mujeres ⁴⁸ (Campos Machado, 2005; Mafra, 1998), con liderazgos femeninos legitimados mediante la afirmación de su subordinación (Tarducci, 2001).

A su vez, la masculinidad, si bien es construida en términos abiertamente patriarcales, se presenta como menos violenta que el machismo tradicional, teniendo esto efectos beneficiosos para mujeres y niños en el contexto familiar, dado el carácter equitativo del sometimiento a las normas religiosas, el llamado al involucramiento activo en la familia por parte de los hombres, y la resolución de conflictos intrafamiliares vía intervención colectiva (Martín, 2003; Campos Machado, 2005; Semán, 2001a; Tarducci, 1994).

De este modo, en el contexto de las relaciones de género tradicionalmente definidas en términos jerárquicos, el neopentecostalismo “agrega” una instancia “equitativa” en lo que respecta al obedecimiento de las normas religiosas y el compromiso con la familia, obligando al hombre a respetar pautas de conducta que tradicionalmente solo fueron exigidas a las mujeres conforme a un doble estándar moral (Martín, 2003).



Imagen 12. Nancy Amancio, Profeta y salmista

Fuente: Facebook Iglesia Misión Vida (Uruguay), 2018

En el caso de Misión Vida estas paradojas se presentaron de forma particular durante el sermón de “la profeta”, “salmista” y cantante dominicana Nancy Amancio, en una celebración que se caracterizó por convocar a una cantidad inusitada de fieles. Como comentarios personales al respecto de tal evento, debo de decir que cuando me enteré de la existencia de una mujer con el título de “profeta”, sentí asombro y hasta entusiasmo, cuestión que se acentuó al corroborar que dicha mujer a su vez era afrodescendiente. Es decir, dada la tradición patriarcal y racista que hemos heredado, y mi

⁴⁸ Cabe tener presente que se trata en gran medida de mujeres en situación de pobreza que no han podido acceder a otros espacios más allá de la esfera doméstica. En este sentido, se destaca la promoción de aptitudes laborales y el emprendimiento económico vía teología de la prosperidad, teniendo esto efectos en la generación de cierta autonomía económica en mujeres que hasta el momento no habrían visto estas cuestiones como posibles (Campos Machado, 2005) incentivándose a su vez a la participación pública y el activismo político a través de la generación de liderazgos femeninos religiosos (Tarducci, 1994; 2001)

adscripción ideológica y de clase, esta situación se me presentó como una “esperanzadora” instancia de ruptura o desafío a ese orden.

Esta percepción de sorpresa y “optimismo”, persistió en el templo, al ver cómo las mujeres se emocionaban con las canciones de Nancy y su impresionante voz, vitoreándola, alzando sus manos, bailando. Percepción que dio un giro brusco al darme cuenta de que el mensaje profético que traía Nancy era el de la subordinación a su esposo, “la cabeza, el sacerdote de la casa”:

...Yo le decía a los pastores acá, al apóstol... las mujeres... que sabemos que hay muchos hombres acá, los bendecimos, ¿dónde están los machos masculinos? [Imita tono de voz masculina grave] Los bendecimos, son bellos, son hermosos, les amamos. Pero Dios ha puesto una carga por el ministerio de las mujeres aquí. Aquí hay bastantes mujeres, ¡Aleluya! [Ovación femenina]. Y de verdad la mujer tiene varias luchas, pero de las más importantes son la batalla de la identidad, los maridos y los hijos. Son un lío, pero Dios quiere darte victoria en todas las áreas de tu vida. Yo puse mi demanda

Pon una demanda por tus hijos, pon una demanda de sanación, pon una demanda de prosperidad... pon una demanda a tu favor. ¡Aleluya! A mí el Señor me ha bendecido, porque a veces la gente la estás escuchando y es una competencia a ver quién tiene más problemas... Necesitamos que nos levantemos y hablemos las obras. Queremos testimonio. Y yo doy testimonio de que Dios entregó en mis manos la petición de mi favor.

Yo le pedí a Jehová y Él le dio un destino profético a mi esposo. “Debe haber algo más para él, debe de haber algo más...” Yo le decía: “Yo necesito que Tú deposites algo, debe de haber algo”... Y él entró a la política, hizo negocios, hizo cosas, y yo dije “Jehová si tú sabes que eso le va a sacar de tu propósito no le des nada” [murmullos]. No le des nada. Y yo hacía de todo, hasta lo ayudaba a ponerse la corbata cuando se iba “Sí mi amor, que Dios te acompañe”. Sí... necesito que Dios lo acompañe, porque peleé, rabié, y no me funcionó, así que “que Dios lo acompañe”. Dios Padre conoce el fin desde un principio. “Desde la eternidad Tú ya conoces el Final. Si tú ves que ese camino por donde él va es un camino de muerte no le des la muerte”... “Ya ganó mi partido”, “Ya viene mi nombramiento” [imita a su marido]... “Señor... tú lo sabes todo, si eso lo separa de ti, si eso le hace daño, lo separa del ministerio, NO LE DES NADA”. ¡Y NO LE DIO NADA! [Ríe y se ríe la gente]. Pero Él le dijo: “Te voy a dar algo mejor para ti, tengo cosas maravillosas”. Hoy yo quiero presentarles a mi esposo, a un hombre que decidió dejarlo todo para obedecer al llamado de Dios. Porque él entendió que al obedecerle a Dios mi casa se alineó. Mis hijos se sabían las canciones del mundo, y yo decía “Ay no Padre, ellos te tienen que amar”. Cuando mi esposo entró en el llamado y obedeció, ellos automáticamente entraron, aceptaron. La casa de alineó una vez que mi esposo, la cabeza, el sacerdote de la casa entró en el propósito exacto de Dios. Hoy yo les quiero presentar a mi amado esposo... veinticinco años de matrimonio, veinticinco años de ministerio, mi amigo... [Fragmento del sermón de la Profeta y Salmista Nancy Amancio, agosto de 2018].

De acuerdo con Martin (2003) en sociedades caracterizadas tradicionalmente por una cultura patriarcal donde se ha aplicado un doble estándar moral a mujeres y hombres, el neopentecostalismo ha permitido “instituir una disciplina familiar sancionada y efectivamente vigilada por la comunidad de la iglesia”, anteponiendo las necesidades colectivas del hogar por sobre los privilegios masculinos (Martin, 2003, p. 54).

La sumisión, como cualidad del carácter que tradicionalmente se ha asociado a la mujer, es demandada de este modo también en el hombre, generándose así una instancia “equitativa” en el que ambas partes deben someterse del mismo modo a los mandatos divinos. Siguiendo a Campos Machado (2005) este énfasis en los valores asociados a la subjetividad femenina “no debe de ser interpretado como un simple reforzamiento de la sumisión de las mujeres una vez que tales principios, así como las restricciones sexuales, son extensivos a los hombres de la comunidad”.

Así como las mujeres, los hombres deben ser dóciles, tolerantes, cariñosos, cuidadosos, etc, llevando una vida ascética regida por una moral sexual rígida. Además de eso, se espera que los mismos se preocupen del bienestar de la familia, dedicándose más a la educación y acompañamiento de los hijos. Tales expectativas revelan una reconfiguración de la subjetividad masculina, creando la posibilidad de arreglos familiares más igualitarios. Esos procesos han sido interpretados como tendencias a la “domesticación de los hombres pentecostales” o la “androgenización” de las familias populares” (Campos Machado, 2005, p. 389).

De acuerdo con Martin (2003) la “paradoja de género” se da así en la tensión irresuelta entre el sistema normativo patriarcal de la iglesia y el hogar, y el establecimiento en los hechos de una forma de vida que implica un giro decisivo en las prioridades domésticas y religiosas de los hombres en una dirección que beneficia a las mujeres y niños del grupo familiar (Martin, 2003).

Al mismo tiempo, el neopentecostalismo viene a elevar la autoestima de mujeres (Molineaux en Tarducci, 1994) que en su situación de pobreza no han podido proyectarse más allá del contexto familiar, a través de la reivindicación de las figuras femeninas tradicionales en las cuales se encuentran mejor representadas: amas de casa, esposas, madres.

Identidad es saber quién soy. Según Simone de Beauvoir nadie sabe que es mujer, porque según ella nadie nace mujer, una llega a serlo, y ahí empezó la confusión, ahí dio entrada a toda la movida de la ideología de género. Cómo sé qué soy, qué siento qué no siento, tengo esto pero me siento lo otro, y bueno todo el tema cultural ayuda un poco cuando ya venimos con un tema familiar conflictivo como Noelia que ella nació en una familia donde no tenía una mamá, una abuela, que le diga “¿Por qué te vestís así?”, alguien que le diga “¿Qué te pasa?”, alguien que le diga “Vamos a la peluquería”. Cosas femeninas. Cosas que una madre normalmente tendría que darse cuenta. Las primeras en darse cuenta de las crisis de los hijos son las mamás. Si vos como mamá no te das cuenta de lo que le pasa a tu hijo, a tu nieto, estás teniendo un problema... por más que vaya al colegio, que tenga iPhone, que coma rico, pero no sabes lo que le pasa por dentro... sus conflictos, sus crisis, sus confusiones. Y las confusiones no solo se dan en lo sexual. A veces somos mujeres, estamos acá en la iglesia, y tenemos crisis de identidad. ¿Y cómo lo sabemos? Y porque competimos con las otras. “Ah porque la otra hizo, yo también voy a hacer”. “ah porque cómo puede ser la pastora llevó a aquella y a mí no”. Crisis de identidad. Te vivís comparando. No estás contenta con tu lugar, con lo que hacés, con lo que sos. “Ah pero soy madre no más, estoy todo el día en la casa,

limpiando y cambiando pañales, limpiando cola, sacando moco. No soy nadie, no soy nada”. ¿Cómo que no sos nadie, no sos nada?! Estás haciendo la tarea más valiosa del mundo. Pero cuando tenés una crisis de identidad y no sabes quién sos, no te valorás, entonces te parece poco ser mamá, te parece una opresión ser mamá, y obvio querés salir, otra cosa, querés brillar, ser mamá es poca cosa para vos. Crisis de identidad. Esas mujeres que tienen años y que en vez de disfrutar de su ancianidad, de sus nietos, viven compitiendo con la nuera, con la suegra, con la consuegra, enojada comparándose, recriminando, que no me llamó, que no me saludó, que no me visitó. Yo sé que acá eso no pasa... yo sé que acá después del testimonio de Noelia estoy de paso tirando cosas... qué importante es que sepas quién sos, para que disfrutes de tu vida. Si estás en tu casa con tus hijos, disfruta [Amén, dice alguien] [“Florencia”, joven pastora durante celebración por Día Internacional de la Mujer, marzo 2019].

Esta forma de concebir a la familia como un orden sagrado, implica a su vez que las situaciones conflictivas atravesadas por la misma y que desafían su unidad, no sean elaboradas conforme a un lenguaje secular – con expresiones como “violencia de género” o “violación a los derechos de la mujer y los niños” - sino que sean consideradas resultado de causas espirituales, donde el principal problema proviene del alejamiento de Dios y sus mandatos y de las “maldiciones generacionales”.

Magdalena: Yo vine un día y había un sermón donde se cuestionaba el divorcio, ¿no? Entonces... si una persona viene y hace un planteo de violencia intrafamiliar, ¿ustedes cómo lo abordan acá?

Jorge Márquez: Y nosotros nunca le vamos a enseñar a una mujer que se someta a un hombre que la mata a palos, por ejemplo. Eso no significa que estamos de acuerdo con el divorcio. Hasta le podemos decir a una mujer “No te juntes más con él”, y siempre guardamos la esperanza de que él va a ser cambiado, de que él va a ser transformado... y siempre creemos en el poder del amor y de la oración. Esa es la norma. Pueden haber excepciones. Pero la norma es que el hombre no separe lo que Dios ha unido. Al hombre le resulta muy fácil creer que la solución es el divorcio, pero nosotros estamos tratando todos los días los chicos drogadictos, de la calle, violentos, despechados que vienen de hogares que sus padres se separaron, divorciaron, con dolores terribles en el corazón, vienen con odios terribles a los padres, con tristezas y depresiones profundas. Los padres creen que solucionaron sus problemas, pero le meten un problema grande a su prole, entonces quizás en algunos casos le recomendamos a alguien el divorcio, pero no es la norma.

Magdalena: Así que hay casos excepcionales.

Marta Molina: Sí, pero también es llegar a ese hombre o a esa mujer violenta, ¿no? De dónde viene, de qué raíz, tal vez sus antepasados eran así violentos, porque esas son maldiciones generacionales, generación en generación, ¿no? A veces hay muy buenos resultados de gente que reconoce, que son violentas, que su padre les castigó entonces que aplican lo mismo que se les aplicó

Jorge Márquez: Hemos recuperado cantidad de matrimonios, cantidad grande. Cuando se sanan esas heridas, cuando se sanan esas heridas del alma es fácil que el marido le pida perdón a la esposa y cambie su conducta, o que la esposa le pida perdón cuando es tocada. Nosotros le llamamos “el poder del Evangelio”

Magdalena: Eso de las maldiciones generacionales, ¿cómo es?

Marta Molina: Nosotros una vez al mes tenemos un retiro espiritual para eso. Llevamos a las personas a reconocer sus pecados y no tanto a echarle la culpa a la gente... la gente

a veces lo que vive es “por culpa de mi madre”, “es por culpa de mi padre por cómo me criaron”, pero uno a veces tiene que reconocer sus propios pecados. Pedirle perdón a Dios, y Dios se encargará de la madre, del padre, como mentir, robar, etcétera... Se ora, por ejemplo se renuncia a cosas vividas, a tener resentimientos, a la familia contra el padre, entonces ahí se produce una sanidad interior. Entonces ahí se reconoce lo que se está haciendo mal, reproduciendo cosas del padre por ejemplo, golpeando a la esposa y los hijos, porque hay de todo. La maldición familiar es como una herencia digamos, hay abuelos alcohólicos, hijos alcohólicos, nietos alcohólicos.

Jorge Márquez: Asimilalo a lo que pasa con tu nariz, tus ojos, tu pelo... Eso sería una herencia genética, es fácil identificarte en eso. En lo espiritual es un mundo paralelo, es un mundo paralelo. Así que lo que ocurre genéticamente que los hijos se parecen en determinados rasgos y conductas a los padres, en lo espiritual también se heredan cosas, y a eso le llamamos maldiciones o bendiciones. Padres cristianos que son moralmente rectos y que educan bien a sus hijos normalmente forman hijos que son buenos ciudadanos, que tienen buena conducta. Es una herencia.

Siguiendo a Semán (2001a), conforme a una “ideología que tiene en su centro los valores familiares y que de acuerdo a los papeles que se cumplen en su estructura, asigna posibilidades, derechos y obligaciones en la relación con lo sagrado”, se postula como causa de los conflictos al “desbalance de la relación con lo espiritual”, siendo esto un “problema de armonía familiar” y no una cuestión de derechos individuales.

La resolución de los conflictos se da entonces en instancias colectivas donde se insta al perdón y a la generación de modelos de masculinidad no violentos, a través de la visualización de patrones de conducta que siendo nocivos han sido reproducidos a través de las generaciones, no implicando esto un cuestionamiento a la dominación masculina, ya que como se dijo, esta es considerada legítima en este contexto.

CAPÍTULO VII.

BERACA

Los Hogares Beraca⁴⁹ alojan a sujetos pertenecientes a sectores altamente precarizados de la sociedad, que acuden a estos espacios para transformar situaciones de vida que se les presentan como críticas, encontrándose así como principales motivos de ingreso al consumo problemático de drogas y la violencia de género. Esta institución se sostiene legalmente en la legislación del voluntariado⁵⁰ y depende de la ONG ESALCU



Imagen 13. Puerta de la oficina central de la ONG ESALCU, Barrio La Unión, setiembre 2018

(Espíritu, Alma, Cuerpo), “brazo social” de la iglesia Misión Vida para las Naciones.

El presente capítulo es resultado de una aproximación etnográfica desarrollada en el Hogar Beraca para Madres con Hijos del barrio La Unión, y en la sede central de la ONG ESALCU que funciona en el mismo edificio. Dicha aproximación, consistió en la asistencia sistemática durante dos meses al lugar, tiempo durante

el cual se pudo dialogar con personas que viven en Beraca o que tienen intenciones de hacerlo.

Los Hogares guardan sentidos controvertidos: altamente criticados por unos, son vistos como lugares de explotación y “lavado de cerebro”, donde los dirigentes de la iglesia lucran con la mano de obra barata de los internos; defendidos por otros, son considerados los únicos que logran “recuperar” a quienes el resto de la sociedad ha dado por “perdidos”.

Como antropóloga el abordaje de esta cuestión ha resultado un desafío, siendo de destacar que el presente trabajo no constituye una investigación en profundidad sobre la

⁴⁹ Del hebreo berakhah, “bendición”, hace alusión al relato presente en Crónicas 20 del Antiguo Testamento, en el cual Dios hace que las etnias enemigas de Josafat rey de Judá se destruyan entre sí previo al combate que tenían planeado contra este, otorgándole así la victoria a la tribu judía. “El cuarto día se reunieron en el valle y alabaron al Señor. Por eso se llama Valle de las Bendiciones hasta hoy. Los hombres de Judá y Jerusalén, con Josafat a la cabeza, regresaron contentos a Jerusalén, porque el Señor los había colmado de gozo a costa de sus enemigos” (Crónicas 26-28).

⁵⁰ Según la publicación de la iglesia “Hogares Beraca. La verdadera Historia” (s/d, 2016), los Hogares se rigen según la Ley 17.885 que “regula el trabajo voluntario en forma directa o indirecta con las instituciones públicas”, siendo de destacar que, sin embargo, según el mismo documento “persiste al día de hoy un vacío legal”.

misma ya que una labor de tales magnitudes supera ampliamente lo abaricable en esta etnografía.

Al respecto de esto último, la inexistencia de trabajos académicos⁵¹ sobre este tipo de instituciones religiosas en Uruguay supone la dificultad de comenzar una labor sin antecedentes locales⁵², siendo de destacar que a nivel regional la situación es algo diferente. Esta carencia resulta llamativa, teniendo presente que ONGs como Beraca vienen ocupándose desde hace casi dos décadas del cuidado y atención de una población que se encuentra en situación de marginalidad y desprotección, cuestión que aparentemente, no ha resultado relevante para el ámbito académico y cabe cuestionarse por qué.

A lo anterior se suman las dificultades metodológicas vividas durante el desarrollo del trabajo de campo, ligadas especialmente al control institucional de las situaciones

⁵¹ En Uruguay los trabajos de investigación que se han realizado sobre esta cuestión son de corte periodístico y su finalidad ha sido la de denunciar irregularidades en los vínculos de la ONG con el ámbito político y el Estado, así como situaciones de violencia a la interna de los Hogares. A continuación se cita una lista de los que se consideran más relevantes:

Robaina, M. (18 de junio de 2015) *A la intemperie*. “El hogar vinculado a la Iglesia Misión Vida fue denunciado por infligir malos tratos a tres niñas...” Semanario Brecha. Recuperado de: <https://brecha.com.uy/a-la-intemperie-3/>

Robaina, M. (29 de junio de 2015) *No todo lo que brilla es oro*. “Inmuebles en comodato, alquileres, pago de facturas, luz y agua, transporte y alimentos, forman parte de los aportes que Beraca ha logrado del gobierno de Maldonado en los últimos años...”, Semanario Brecha, Recuperado de: <https://brecha.com.uy/no-todo-lo-que-brilla-es-oro/>

De los Santos, A. (22 de setiembre de 2016) *Beraca ha recibido unas 200 derivaciones de la Justicia*, La Diaria, Recuperado de: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2016/9/beraca-ha-recibido-unas-200-derivaciones-de-la-justicia/>

Iglesias, N. (12 de octubre de 2019) *Los hogares Beraca y la iglesia Misión Vida en Maldonado: financiación público-privada, gestión religiosa y acción política*, “La estructura de los hogares Beraca y de la iglesia Misión Vida, que funcionan como el aparato político-religioso del apóstol Márquez en todo el país, tienen un anclaje particular en el departamento de Maldonado...”, La Diaria, Recuperado de: <https://findesemana.ladiaria.com.uy/articulo/2019/10/los-hogares-beraca-y-la-iglesia-mision-vida-en-maldonado-financiacion-publico-privada-gestion-religiosa-y-accion-politica/>

Por otra parte, se tiene el programa televisivo “Santo y Señá” emitido por Canal 4, el cual dedicó dos informes a la iglesia Misión Vida para las Naciones.

Álvarez, I., Bianchi, C., Amaral, A., Romanoff, C. (18 de mayo de 2016) *Misión Vida o Misión Guita*, Canal 4, Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=m6PQJDfW5b8&t=4384s>

Álvarez, I., Bianchi, C., Amaral, A., Romanoff, C. (1 de junio de 2016) El verdadero rostro del pastor Márquez, Canal 4, Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=93MzbfB0Glc>

⁵²A nivel regional existen trabajos académicos sobre comunidades religiosas que llevan adelante dispositivos de atención a consumos problemáticos de drogas tales como los artículos de Algranti y Mosqueira (2018), Castrillón (2008), Güelman (2018), Jones y Cunial (2017), Míguez (2007; 2012) y Van der Meer y Nappo (2007) entre otros. Sin embargo, considerando las dimensiones del fenómeno el abordaje del mismo es aún incipiente.

etnográficas, siendo de destacar a su vez, que los intentos alternativos de abordar los Hogares “por fuera” se vieron truncados⁵³.

La necesidad de abordar etnográficamente Beraca se vislumbró desde la primera instancia de trabajo de campo en el templo, momento en el cual intenté entrevistar a una mujer que se encontraba vendiendo masas de confitería junto a su hija. En aquella oportunidad, la mujer, que vive en un Hogar, se rehusó a dialogar conmigo porque dijo que debía de pedirle permiso a “su encargada” y luego de tomar mis datos personales se retiró del lugar.

En el transcurso de los meses siguientes Beraca se volvió una presencia constante aunque “invisible”, ya que varios de mis interlocutores habitan esos espacios y hablaban de su vida cotidiana en ellos. De este modo, hacia fines del año 2018 solicité al matrimonio de dirigentes de Misión Vida el conocer Beraca, brindándoseme así la posibilidad de visitar dos hogares, uno de forma circunstancial (Hogar Beraca para Mujeres en Tres Cruces), y el Hogar Beraca para Madres con Hijos de La Unión, donde a su vez funciona la sede central de la ONG ESALCU. Lo que sigue a continuación responde a dichas experiencias.

VII. 1. Sobre el trabajo de campo.

a. Principio.

Luego de caminar ocho cuadras por la calle Serrato, atravesando una larga feria, locales comerciales varios y puestos de choripán, me encontré por primera vez ante la sede central de la ONG ESALCU. Unas altas rejas verdes me separaban del edificio, enorme, antiguo e impecable. Había allí un pequeño grupo de jóvenes (tres hombres y una mujer) sentados en los escalones de la puerta principal, conversando y riendo. Algo alejado de ellos un señor barbudo y serio, de unos cincuenta años, caminaba de un lado a otro, y por su apariencia pensé que se trataba del pastor encargado del recinto.

Como acababan de avisarme que la persona que me estaría esperando se había ausentado del lugar, me encontraba simplemente parada del otro lado de la reja

⁵³ Se logró contactar a profesionales de la salud que trataron casos de abuso sexual infantil en Beraca. Pese al interés de estos por abordar el tema, las entrevistas no pudieron concretarse ya que la dirección del hospital no autorizó la realización de las mismas tras una solicitud formal.

Uno de los casos de abuso denunciados más sonados fue el que se detalla en la siguiente formalización de la Fiscalía: <http://www.fiscalia.gub.uy/innovaportal/file/6185/1/formalizacion-abuso-sexual-final.pdf>

observando sin saber qué hacer. Me acerqué un poco más, y el señor del otro lado abrió el portón. Se lo veía preocupado, como ausente. Le pregunté si era pastor, a lo que respondió negativamente, estaba allí acompañando a su hijo que se encontraba en situación de calle por consumo problemático de drogas. Me preguntó entonces como sorprendido si yo estaba ahí para ingresar a Beraca, y le expliqué que estaba haciendo una investigación, lo cual pareció generar aún más confusión. Conversamos un poco más, le hice una breve entrevista e ingresé al local.

Allí me encontré con una humilde sala de espera: bancos de madera y una silla en los laterales, un mostrador con personas trabajando en papeleo hacia el fondo, un pequeño pasillo que llevaba hacia los cubículos de las entrevistas de ingreso. En la sala había una



Imagen 14. En la sala de espera.

Sede central de ONG ESALCU,
Barrio La Unión, setiembre 2018

Fuente: Autoría propia.

pareja de jóvenes veinteañeros con una bebé de un año y otros dos muchachos, uno de ellos, con los ojos llorosos y cabizbajo, parecía estar soportando un gran dolor físico. Me senté al lado de ellos y tras unos minutos comencé a jugar con la bebé que se me había acercado.

Se generó entonces una situación confusa, en la cual comencé a recibir la atención que recibiría una potencial interna ya que la persona con la que debía hablar no estaba presente y quienes estaban cumpliendo funciones en desconocimiento de mi rol, habían interpretado que estaba allí para ingresar por recomendación de la pastora Marta. Quienes se encontraban esperando, a su vez, me preguntaron si yo estaba para hacer la entrevista de ingreso, por lo que me

detuve a detallar brevemente mi trabajo.

Captó entonces mi atención el programa que transmitía el televisor que colgaba de la pared, una especie de *talk show*⁵⁴ en el que se veía al apóstol Márquez entrevistando a un matrimonio de unos treinta-cuarenta años sobre sus historias de vida, que serían

⁵⁴ El mismo programa se repetiría durante mis siguientes visitas a la ONG, motivo por el cual terminé buscándolo en la web. “Conectados con Manuel y Erika” (13 de diciembre de 2017), Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=vFGVWoo03k&t=1034s>

testimonios de la buena obra de Beraca. Un programa que se repetiría las próximas veces que fui:

Márquez: Estamos compartiendo en este espacio testimonios de los Hogares Beraca. La palabra Beraca significa bendición y los Hogares Beraca son justamente eso, son una bendición en la República Oriental del Uruguay, y fuera del Uruguay. Tenemos unas 1300 personas en estos hogares... Y van a compartir conmigo este tiempo un matrimonio que son los encargados de un Hogar, pero a la vez ellos han salido a flote por haber entrado a un Hogar. Hoy en día son líderes, son responsables de un hogar pero ellos llegaron destrozados a nuestros hogares y nosotros queremos contarles estas historias. Estuve leyendo recién el testimonio de vida de Manolete y Erika y es para hacer un libro con cada historia [mira unos papeles que tiene en mano]. Qué bueno que es Dios, que maravilloso que es Dios, Él creó el Universo... volvemos en un instante... Cómo estás Manolete? ¿Ustedes cuántos años tienen de casados Erika?

Pasado un breve diálogo donde el matrimonio relataba que hacía tres años que estaban casados, y que se ocupaban de un Hogar de catorce personas, el “apóstol” comenzó a ahondar en las historias de vida de sus interlocutores consultando en las hojas que tenía en la mano. Manuel relató entonces que sus padres se divorciaron, que su mamá tenía problemas psiquiátricos, y que a los nueve años comenzó a beber alcohol en prostíbulos y boliches a los que su padre, cantante de música tropical, lo llevaba. De acuerdo a su relato, a los trece años luego de haber probado con medicamentos controlados mezclados con alcohol, pasó a consumir cocaína.

Manuel: Para mí era algo normal ver peleas, ver heridos, ver las prostitutas con escasa ropa... eh, conocer cómo les robaban a los hombres que iban ahí. Algo normal. Lo veía y estaba entre las habitaciones ahí, escuchaba las cosas malas que hacían las personas mayores, lo que planeaban, lo que apostaban...

Luego del turno de Manuel, Márquez se dirigió a Erika, quien lucía algo incómoda con la situación. “Tu vida no fue mucho mejor”, le dijo. A lo que ella respondió nerviosa “Y comparando con la de él creo que sí, un poquito”.

Márquez: Pero tu vida también fue crítica, tu papá se drogaba y murió con VIH, cuando vos tenías ¿qué edad?

Erika: Cuatro años

Márquez: Vos tenías cuatro años de edad cuando tu papá murió con VIH. Era drogadicto

Erika: Sí, tenía cuatro años. Él era jugador de fútbol...

Márquez: Supuestamente se contagió el VIH con jeringas

Erika: Si...

Márquez: Pero acá dice que tu mamá también tenía VIH, y también alguna hermana tuya, ¿puede ser?

Erika: Si, una hermana también

Márquez: ¿Pero fue de la jeringa también?

Erika: Eh... no mi hermana nació, no era del mismo papá pero... ya nació

Márquez: Con VIH

Erika: Si

Márquez: Y bueno, ¿tu vida cómo sigue después de eso?

Erika: Y bueno cuando muere mi padre mi vida da un giro, íbamos al psicólogo todos los días, yo no entendía mucho, lloraba todas las noches

Márquez: Acá dice que tenías un enojo

Erika: Si, porque yo a los once años me entero que mi papá murió de HIV y me enojo mucho con mi mamá por ocultarnos eso y bueno ahí es que florece en mí la rebeldía, porque si todos mentían y hacían lo que querían, ¿quién me iba a decir a mí qué hacer?

Márquez: Claro. Y a los doce años te enteras que tu mamá también tenía HIV

Erika: Si

Márquez: O sea que perdiste a tu papá y ahora odiabas a tu mamá

La mujer continuó relatando que le echaba la culpa a su madre, a lo que Márquez le respondió con la pregunta de cuándo se inició “en la vida nocturna”. Erika contó entonces que a los doce años comenzó a ir a matinés, que eran bailes para adolescentes, pero que a los trece años, habiéndose involucrado con personas mayores comenzó a ir a boliches para adultos.

Márquez: A pesar de que está prohibido por la ley

Erika: Sí, no... taco alto y ta.

Márquez: Pah... y te involucraste con hombres...

Erika: Sí, ya había probado cigarros a los once años, y a los trece ya había probado la cocaína

Márquez: ¿Y qué tenía mejor tu vida que la de Manolete? Tres años mejor. Que el otro empezó a los nueve [ríe]. A los catorce años quedas embarazada, ¿dónde vivías a los 14 años...?

Tras mi asombro por lo que consideré una exposición inadecuada de información personal delicada – cuestión que más tarde comprendí, se trata de algo habitual en este contexto- comencé a dialogar con “Fernando”, el joven que estaba a mi lado que parecía estar dolorido, le pregunté por qué estaba ahí.

Fernando: Fa... cosas que hice en el pasado... cosas malas, de llegar a perder lo que más quiero, mi familia, todo eso, y estar en situación de calle me llevó a estar acá hoy en día, que quiero cambiar, ser otra persona... Llegué a la calle cuando empecé a consumir, empecé con marihuana, después con cocaína y después con pasta base. Y después quedé en la calle y empecé a quedar solo, y eso es un golpe bárbaro cuando no tenés a nadie. Y ta, y no hay, me dijeron pa buscar de Dios, y acá estoy.

Magdalena: ¿Estuviste en otro lugar antes?

Fernando: Estuve sí en otro lugar antes y me vine, me vine porque yo tenía mi pareja que perdimos un hijo y me vine, yo estaba en Santa Lucía, y me vine por eso y ahí fue el bajón que tuve, que me llevó a hacer cosas que no quería, después me separé y fue peor. Después me empecé a quedar con mi padre y con su familia, y ta. Y se me dio por consumir

Magdalena: Estabas viviendo en Santa Lucía, ¿estabas viviendo dónde...?

Fernando: En un Hogar... Hace poco que estoy en la calle, que me peleé con mi padre y hace dos meses que duermo en el patio de mi casa... Dejé el Hogar de Santa Lucía cuando mi pareja me llamó y me dijo que había perdido el hijo... y yo lo superé a eso y empecé con todos unos problemas, empecé a salir a robar y hacer daño a la gente hasta que... que me fui a un hecho y me lastimaron y ta basta, no era vida para mí.

Magdalena: Te lastimaron.

Fernando: Si. Me dieron dos balazos. Uno en el pecho con una bala de goma, y otra en la costilla, que tengo la bala alojada en la costilla. Y ta.

Magdalena: Y ahí te cayó la ficha.

Fernando: De que tenía que dejar

Magdalena: ¿Y vos sos creyente entonces?

Fernando: Sí, porque quiero cambiar para hoy o mañana tener mis cosas y ser una buena persona. Salir adelante, trabajar...

Una vez culminada la conversación, tuve que esperar un largo rato en el cual los encargados se mostraron en una actitud de notable tensión hacia mi persona – me volvieron a preguntar quién era yo, por qué estaba en el lugar, me observaban con recelo de forma intermitente - situación que se mantuvo hasta que se logró establecer comunicación con la pastora y me hicieron pasar a uno de los cubículos donde se realizan las entrevistas de ingreso para que dialogara con una mujer que vive allí.

b. Final.

Mis próximas idas a la ONG discurrieron de forma un tanto diferente, con visitas guiadas por el hogar, comidas compartidas, y entrevistas varias a líderes y mujeres recién ingresadas, siendo de destacar que todas estas instancias fueron pautadas en mayor o menor medida por las autoridades de la institución.

Esta modalidad de asistencia se mantuvo una vez por semana, a veces dos, hasta que luego de dos meses tomé contacto con la psicóloga encargada de realizar las entrevistas de admisión. Con ella interactué en dos oportunidades: una primera, en la que participé de oyente en consultas de ingreso y en la que pude realizarle una entrevista; y una

segunda, en la que me hizo saber que ella y los encargados de la admisión no se sentían a gusto con mi presencia, dándose por culminada la aproximación etnográfica para no poner en riesgo el resto del trabajo que aún faltaba realizar en el templo.

En este sentido, el abordaje realizado a Beraca se encontró atravesado por una serie de dificultades metodológicas propias de un campo polémico, teniendo presente la atención mediática negativa hacia la institución y las denuncias públicas realizadas a la misma.

Sin ánimos de reafirmar o desmentir tales denuncias, puede decirse que el trabajo en este ámbito se caracterizó por el direccionamiento que las autoridades de la institución realizaron de las experiencias de campo, vinculándose esto a la sospecha hacia mi persona.

Esta actitud de observación continua y recelo puede entenderse teniendo presente que las actividades llevadas a cabo, tales como realizar entrevistas y sacar fotografías, resultan fácilmente asimilables a las que realizan otros actores con los que el grupo ha tenido problemas –periodistas – siendo esta sospecha un rasgo que caracteriza a las investigaciones en contextos altamente conflictivos (Garriga Zucal y Noel, 2010).

Teniendo presente esto, cabe considerar los riesgos que se corren desde una perspectiva ética y política al abordar grupos cuyos intereses e ideologías resultan “reaccionarios” para quien investiga y su grupo de pertenencia. En este sentido, Gusterson (1993) “sugiere una estrategia de escritura polifónica” que ponga en diálogo las diversas posturas de los interlocutores en su contexto, posibilitando esto el

...dar cuenta de terrenos culturales y políticos fuertemente controvertidos sin renunciar a una posición crítica pero también sin renunciar al impulso de comprender y humanizar al Otro, que es la base de la mejor etnografía (Gusterson, 1993, en Abelés y Badaró, 2015, p. 109).

Se sigue aquí entonces, un abordaje narrativo donde se recuperan relatos de distintas personas que habitan los Hogares o que buscan habitarlos, intentado arrojar luz sobre sus trayectorias de vida, sus aspiraciones como seres humanos, y especialmente sus motivos para recurrir a tal institución y en muchos casos proyectar su vida en ella.

VII. 2. Entre institución total y vida comunitaria

De acuerdo al matrimonio dirigente de MVN los orígenes de Beraca se remontan a los años noventa cuando al adquirir un predio en Villa García, comenzaron a dejar que

personas en situación de calle habitaran este espacio destinado en principio a actividades religiosas, siendo de destacar que ambos ya alojaban fieles en su casa desde su arribo al país.

Márquez: Al principio teníamos gente que se quedaba a vivir en un predio que habíamos comprado pero no para hacer un Hogar, sino que era para hacer retiros, campamentos, entonces siempre había que cortar el pasto o algo, y empezaron a aparecer drogadictos que querían quedarse ahí. Y nosotros decíamos “No, no”, no queríamos meter drogadictos tampoco. Y entonces alguno nos decía “Yo le corto el pasto pero deje quedarme”, después nos dimos cuenta que muchos querían “achicar”. Ellos tienen ese término. “Achicar” es cuando ya está la droga que no dan más y entonces venían, se quedaban una semana, diez días y se iban. Otros achicaban de la policía, venían a buscar quedarse ahí para que la policía no los encuentre porque habían delinquido. Y nosotros no entendíamos, pero siempre se les escapaba algo. Por ejemplo te decían “No lo que pasa es que aquí no nos va a encontrar la policía”. “Ah entonces estás requerido...”

Magdalena: ¿Y cómo manejaban eso?

Márquez: Y nos fuimos armando, por ejemplo, nosotros hoy en día no recibimos gente requerida. Hoy en día les tomamos una entrevista, y nos fuimos armando... [Entrevista con Márquez.

Es de destacar entonces, el carácter transnacional de este tipo de abordaje religioso a los consumos problemáticos, desplegado a partir de la década de los noventa desde centros evangélicos europeos (España) y de EE.UU. Siendo la iglesia “madre” de Misión Vida – OAP - a su vez, una precursora de estas prácticas en Argentina⁵⁵ (Algranti y Mosqueira, 2018).

En el año 2002 comienzan a funcionar las “Comunidades Beraca”- posteriormente “Hogares Beraca” - teniéndose en la actualidad sesenta y cuatro Hogares en total, cincuenta y tres en Uruguay (doce en Montevideo y cuarenta y uno en el interior del país), y once más distribuidos en Argentina, Chile, Brasil y Haití⁵⁶.

Los Hogares se organizan en “distritos” según sexo y situación de vida de cada persona, siendo este un mecanismo de regulación sobre los cuerpos de los internos, así como una estrategia para organizar la producción de cada uno. En lo que respecta a la vida sexual-afectiva y la conformación de parejas entre miembros de los Hogares, el pastor Márquez señalaba lo siguiente:

Jorge Márquez: El tema de la conformación de las parejas más o menos funciona así: ante una falta importantísima de modelos paternos o maternos, los adolescentes o niños se sienten muy abandonados, rechazados, y buscan generalmente ayuda en otros chicos y chicas de su mismo nivel, que se alcoholizan, se drogan... llevan una vida

⁵⁵ La iglesia Ondas de Amor y Paz desarrolló desde 1982 actividades dirigidas a personas con consumo problemático en la “modalidad de grupos de ayuda mutua y/o comunidad de vida”. En este caso, siguiendo a Spadafora la vinculación de Gimenez – fundador de OAP - con “la recuperación de adictos”, “se enraizó en su propia historia personal que anuda un pasado de adicciones, delincuencia y pobreza” (Spadafora en Algranti y Mosqueira, 2018, p. 311).

⁵⁶ Información oficial presente en la publicación “Hogares Beraca: La verdadera historia” (2016).

sexual libertina. Cuando ellos quieren cambiar es muy lógico que se acerquen a figuras paternas: los pastores, los líderes, los hermanos mayores de los Hogares, y les hagan preguntas y les confiesen situaciones. Les confiesen temores, angustias, fracasos.

Hay muchas chicas y chicos que responden perfectamente, a ese dicho “Te quemaste con leche, ves la vaca y llorás”. Hay chicas que no quieren saber nada con un hombre porque papá la abusó, el tío la abusó, un vecino la abusó. En esa tarea de sanidad de esas heridas del alma, nosotros hemos despertado, yo le llamaría un “celo santo”, por proteger, por ayudar, por aconsejar.

Entonces sí, pretendemos que los chicos y las chicas vengan a hablar con nosotros de lo que sienten por otro. Entonces a veces les advertimos que no, que no le sirve ese chico, o al menos que hay que esperar que el chico crezca, madure. Y en ese sentido tenemos una relación muy cercana de consejo, de ayuda con aquellos que estamos pastoreando. Que no es una actividad de “control” de las personas, sino que es una actividad paternal.

Magdalena: ¿Y cómo es? ¿Quiénes se acercan más a menudo?

Jorge Márquez: Y hay de todo. Hay chicas que no se animan a hablar con una pastora, normalmente se trata de chicas heridas por su mamá, o rechazadas por su mamá. No es normal que una chica se sienta más a gusto confesándose... ese es el término, en el catolicismo sería confesión, confesándose con un pastor varón o con un líder varón. Y a veces pasa al revés, hay chicos que son más proclives de ir a hablar con una pastora. Necesitan más maternidad. Es muy variable eso.

Magdalena: ¿Cómo se forma el vínculo de pareja? ¿Tiene que ser recíproco?, ¿cómo es eso?

Jorge Márquez: Normalmente se acercan y dicen “Fulano me mandó un mensaje”, o “Me está gustando esta chica, me está gustando este chico”, entonces nosotros oramos con ellos, tratamos de que no sea una relación intempestiva. Tratamos de que empiecen por una amistad, un tiempo de conocimiento mutuo.

Magdalena: ¿Y eso está pautado en los hechos, cómo se da?

Jorge Márquez: Y en los hechos es así, hay un porcentaje alto que no están tan cercanos a los líderes o los pastores, por cualquier razón. Porque tienen cierto rechazo por la autoridad por ejemplo.

Chicos o chicas que han tenido papás o mamás duros, tienen una especie de rechazo natural a cualquier figura de autoridad, sea la policía, el director de la escuela, o el pastor de la iglesia. Hay gente que me rechaza a mí, y me ve a mi enojado y me dice “Me hacés acordar a mi papá, mi papá era así, miraba así”. “No, pará. Yo nunca te pegué, nunca me emborraché”, “No pero te veo en la ceja...”. ¿Entendés? Relacionan con el padre.

Entonces todo se lleva adelante mediante una relación de amor. Nosotros amamos a esos chicos, para nosotros son valiosos, para nosotros son dignos por el hecho de ser humanos. Para nosotros es un triunfo cuando alguien se recupera.

Esta chica de acá sus papás se separaron, su papá se fue de la casa cuando era chiquita, yo soy como el papá de ella. Ella trabaja acá en la oficina, pero ella me ve como a un papá, y yo la veo como a una hija. Entonces a ella le está gustando un muchacho, y yo le digo, “No, aguarda, espera, mirá que acá... mirá que allá...” [La joven, “Martina”, asiente y sonríe, se encuentra arreglando los implementos técnicos para la transmisión en vivo del día]. “Mirá que allá, mirá que acá”. ¿Es o no es?

Martina: Si. Y menos mal...

Jorge Márquez: Y menos mal. Porque muchas veces están muy despistados con la vida, no saben cómo encarar la vida... Y esto es mal visto porque hablan de los derechos de las personas, de la libertad, y que esto es una cárcel. No. Esto es una familia. Y si no te gusta podés hacer lo que querés.

Magdalena: ¿Y cómo es el después de Beraca de estas parejas?

Jorge Márquez: Hay un porcentaje grande que se van. Por ejemplo esta semana hubo un matrimonio a cargo de un Hogar que se fueron, quieren vivir otra vida. Quieren vivir otra vida, formar una familia aparte.

Se tienen así, Hogares de Hombres, de Mujeres, y de Madres con Hijos, donde cada uno de estos se dedica a actividades económicas distintas, tales como panificación, producción textil, serigrafía, trabajo rural, carpintería, herrería, etc.

En palabras de Márquez, la eficacia de Beraca está dada por su sistema organizativo inspirado en la familia, donde quienes ya se han rehabilitado colaboran en la atención de quienes recién llegan como “hermanos mayores”, bajo la tutela de un matrimonio de pastores.

En el caso del Hogar de Madres de La Unión, por ejemplo, viven además de la familia de pastores, dos matrimonios voluntarios, tres voluntarias solteras y una voluntaria que luego de rehabilitarse del consumo de drogas, vive allí con sus tres hijos, teniéndose un total de cuarenta y nueve personas residentes (dentro de ellas dieciocho niños y nueve adolescentes).

Márquez: El valor agregado de Beraca es que siempre tenés a la gente conviviendo con pastores y con hermanos mayores. Nosotros tratamos de formar gente para que sea hermano mayor, que el que salió ayude al que todavía no sale. Esos son los que quieren que nosotros les tengamos en planilla, les paguemos. La iglesia tiene 64 hogares, la iglesia no los puede bancar a todos. Cada hogar tiene su economía propia, tiene un padre de familia y tiene un proyecto de vida y ellos trabajan y viven y se visten y qué sé yo, no les manejamos la economía. Ni nos llenamos de plata con ellos. Los pastores vivimos, salvo yo, todos viven en hogares. Ahora si yo viviera la gran vida, mis propios pastores me sacarían a patadas. Yo no estoy en un hogar pero viajo, visito los hogares, voy al exterior, construí un hogar en Haití.

Los motivos de ingreso a la institución son varios, siendo en el caso de los hombres principalmente el consumo problemático de drogas, y en el de mujeres, además de este, el de violencia de género⁵⁷. Al respecto de los requerimientos para ingresar, y cómo se interactúa con distintos organismos del Estado que derivan personas a Beraca, la psicóloga de la institución decía lo siguiente:

Susana: La persona se contacta con nosotros vía telefónica, nos llama por teléfono, pide la entrevista, se le hacen normalmente dos entrevistas, dos o tres entrevistas, se ve cuál es la situación en la que viene, si viene en situación de calle, si viene de algún traslado de un hospital psiquiátrico, si en realidad lo trae la familia, se chequea todo eso donde vamos viendo el referente de las otras entrevistas previa vemos algunas cosas, si hay patologías psiquiátricas, si está siendo medicado, si está siendo tratado por psiquiatras afuera porque a los que no tienen les pedimos que tengan un psiquiatra de cabecera que es quien les va a seguir después todo el proceso dentro del Hogar.

Si en realidad el paciente tiene una patología psiquiátrica y está bien compensado afuera, compensado farmacológicamente bien, no tenemos mayor inconveniente lo

⁵⁷ Por otra parte, hay un Hogar que funciona como orfanato (Haití), y otro que es hogar de ancianos (Montevideo), donde las entrevistas previas no se realizan, ya que quienes recurren a este lo hacen por necesidad económica y porque sus familias los han abandonado [Entrevista con Lic. Giacobone, psicóloga de Beraca, octubre de 2018]

ingresamos. Si el paciente aún está con estallidos de delirio no lo ingresamos porque como los hogares son lugares abiertos, porque son espacios abiertos, son granjas abiertas, entonces es un peligro ingresarlos si no están compensados, para nosotros es una prioridad, una seguridad del paciente de buscar un poco el equilibrio. Las únicas dos formas en las que no ingresamos gente es primero, si la persona no quiere ingresar, en contra de la voluntad de la persona por más que la familia quiera no lo ingresamos. En contra de la voluntad no. Y el otro motivo es que esté descompensada a nivel psiquiátrico. Sino después podemos hacer a veces, que yo envíe a la persona después de la entrevista conmigo que vaya con el pastor, y si no se le da el ingreso simplemente. [Entrevista a Susana, psicóloga de Beraca, octubre de 2018]

La interacción de Beraca con distintos órdenes del Estado resulta un aspecto a atender, considerando los sentidos controvertidos que esta institución ha adquirido en los últimos años, donde en los medios se le ha llegado a calificar de “secta”, como si esta se encontrara totalmente por fuera del sistema.

En primer lugar, Beraca recibe a personas derivadas de servicios de Salud Pública – como menciona el citado fragmento – especialmente en los casos de consumo problemático de drogas, manteniéndose una continua vinculación con los hospitales en los cuales las y los internos se realizan controles periódicos, y en este sentido, se trata de que Beraca administre a los internos los medicamentos según lo pautado por el médico.

Un segundo caso, constituyen las derivaciones por recomendación desde el Sistema Judicial, para el cumplimiento de penas alternativas:

Hay veces que los jueces consideran mejor para quien ha cometido un delito menor, por ejemplo un delincuente primario, en vez de mandarlo a la cárcel, que él elija un lugar donde prefiera quedar internado y en ese caso el juez nos solicita si podemos recibir a esa persona, y nosotros le ponemos al juez las condiciones.

Es decir, le decimos, si el muchacho quiere, y el muchacho acepta las normas de convivencia de la casa, comer a la hora que hay que comer, dormir a la hora que hay que dormir, levantarse a la hora que hay que levantarse. Si el chico acepta eso, entonces el juez nos deriva a esa persona, y si esa persona se llega a escapar nosotros tenemos que denunciar inmediatamente. En algunos casos los jueces piden un informe quincenal o un informe mensual, de cómo va el chico, o algo así. Hemos tenido casos como ese.

Y los otros casos que hemos tenido se refiere a presos de buena conducta que le quedan pocas semanas o meses para terminar su condena de varios años, que le solicitan al juez, hay madres que vienen y nos dicen “¿Usted no lo podría tener acá?” “Bueno, dígame a su abogado que le escriba al juez y que la última parte de su condena la cumpla en un Hogar Beraca” y han ocurrido casos de jueces que sí, han autorizado eso. [Márquez, 2020]

Tales medidas, según el pastor, habrían comenzado a ser implementadas por parte del Estado, siendo de destacar que quienes piden las derivaciones a los Hogares no cuentan con la potestad de realizarlo mediante una orden. Según Márquez: “En algún momento

un juez ordenó que viniera un chico a cumplir pena acá. Y nosotros le mandamos una carta “Mire usted no nos puede ordenar. Nos tiene que pedir. Somos una ONG sin fines de lucro, no somos un organismo del Estado para que nos diga que tenemos que recibir a alguien”. Le explicamos al juez y el juez hizo el pedido”.

A los ingresos vinculados a actos delictivos, como los derivados del Sistema Judicial para el cumplimiento de penas alternativas y para la culminación del período de privación de libertad, se suma la derivación de sujetos desde otros organismos mediante una modalidad fuera de un marco formal, como en el caso del INAU. De acuerdo con el pastor:

En el caso de los menores infractores hemos recibido pero más bien fuera de protocolo. Es decir... Aparece algún funcionario del INAU que le da pena que un chico de 17 años vaya a parar al INAU y nos dijo “Ustedes quisieran recibir a este muchacho...” no sé cómo decírtelo... Digamos, el INAU no ha sido, el gobierno de izquierda no ha sido para nada bueno en que trabajemos con ellos, que les ayudemos o que ellos nos ayuden. A nosotros no nos interesa si es de izquierda o de derecha un gobierno, si la cosa es ayudar a los adolescentes, a los menores a salir adelante.

A este tipo de interacciones, donde desde el Estado se maniobra el pasaje de sujetos en situación de tutela de una institución laica a una religiosa, se añaden los vínculos a veces continuos, a veces periódicos, entre los Hogares y distintas dependencias públicas.

En este sentido, se tiene el caso ya citado de los médicos que realizan controles a las y los internos, la de docentes de Educación Pública (Primaria, Secundaria) que tratan diariamente con los menores que viven en los Hogares; y en menor medida, la interacción con funcionarios que se encuentran en seguimiento de casos judiciales (por ejemplo, menores que retornan con sus madres luego de una interrupción en la tenencia).



Imagen 15. Niñas y niños y sus madres en uno de los patios de Beraca para madres con hijos del Barrio La Unión, octubre de 2018.

Fuente: Autoría propia

El carácter difuso de los vínculos entre la ONG religiosa y el Estado requiere de una indagación más profunda desde otras perspectivas, en tanto Beraca constituye una organización de la sociedad civil que al presente aloja a más de mil personas en el contexto nacional - dentro de ellas a una importante cantidad de menores de edad – y según lo expresado por distintos dirigentes de la misma, no es fiscalizada sistemáticamente por parte del Estado⁵⁸.

Los Hogares se proponen generar hábitos en las personas a partir del seguimiento de una rutina diaria que comienza a las siete de la mañana con la realización de una oración conjunta – un “devocional”- que marca el inicio de la jornada para los adultos. En el caso del Beraca visitado, a esta instancia le sigue el desarrollo de distintas labores del hogar y el trabajo en el taller textil durante ocho horas.

De acuerdo a lo expresado por una voluntaria y líder, el Hogar se organiza en sectores habiendo una encargada para cada uno de estos. Se tiene así a alguien que enseña en los talleres, alguien que cocina, y otras que limpian, si bien estas tareas pueden intercambiarse o compartirse.

Magdalena: ¿Y cómo se organiza la casa?

Karina: Yo por ejemplo estoy en el sector de los varoncitos. Hay un cuarto grande y ahí están los varoncitos de la casa y yo soy la encargada, sus madres están con ellos pero hay una referente con ellos de noche por si pasa algo. Después están los cuartos de abajo que es solo de madres, después hay uno que es con las adolescentes, hay una líder con las adolescentes; y el cuarto de los bebitos que están las mamás con sus bebitos, tienen su cunita. Los matrimonios tienen su casa aunque comen con nosotros, y sus hijos viven con ellos, pero al ser matrimonios necesitan su lugar propio.

Magdalena: ¿Tienen instancias para que los niños estén juntos, hagan los deberes, ese tipo de cosas...?

Karina: Sí, los niños llegan ahora de la escuela y meriendan todos juntos.

Magdalena: ¿Y las actividades religiosas?

Karina: De mañana tenemos el devocional los adultos, no los niños. Y después del día ta, cada uno ora

Magdalena: ¿Y los niños?

Karina: Tienen un festival mensual que se llama “Chiquivida”, que ellos van a la iglesia ensayan alguna obra, algún baile, para que hagan un show para niños de otros barrios y

⁵⁸ En marzo de 2017 la Institución Nacional de Derechos Humanos y Defensoría del Pueblo (Inddhh) recomendó el cese de derivaciones del Estado a Hogares Beraca dada la falta de fiscalización de los mismos. En web: <https://www.mec.gub.uy/innovaportal/v/101342/50/mecweb/inddhh-recomendo-cese-de-derivaciones-a-hogares-beraca>

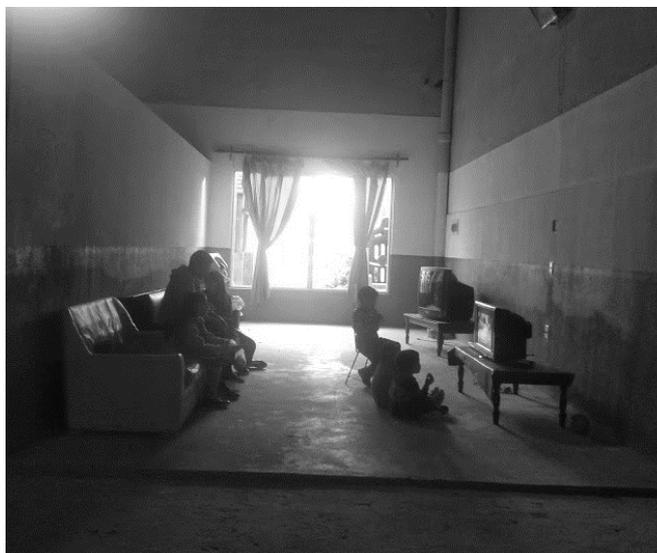
Por otro lado, ante tal recomendación la ONG respondió con una carta dirigida a cada juez que hubiera realizado una derivación a Beraca, adjunta hacia el final del presente capítulo.

atraigan niños a la iglesia. Después tienen un discipulado una vez por semana en el que les enseñan la Palabra de Dios, y hacen alguna coreo. Cada padre, madre, se encarga durante la semana, no es que se pone “vamos a hacer esto”, cada uno es libre. No es que los adolescentes estén obligados a venir al devocional, mi hija viene porque quiere. El que ingresa para rehabilitarse sí, una de las reglas es que tiene que venir al devocional, pero los adolescentes no, es opcional.

Imagen 16. Niñas y niños viendo televisión luego de llegar de la escuela y merendar.

Hogar Beraca para Madres con Hijos, Barrio La Unión, Montevideo, octubre 2018.

Fuente: Autoría propia.



En el hogar Beraca para madres con hijos de La Unión, como forma de sustento se tienen un taller de costura y un taller de serigrafía, en los cuales se realizan paños y franelas de limpieza, e impresiones en vestimenta y otros objetos. Estos se venden a mayoristas que luego colocan sus etiquetas con el logo de la empresa, de modo tal que no figura el lugar original de producción de la mercadería.

Magdalena: ¿Eso donde se vende?

Mónica: Hay clientes que vienen entonces eso se vende a mayoristas entonces nos mandan, qué sé yo, remeras... esto por ejemplo, mirá, chalecos. Mira estos pantalones, estos delantales, son pedidos que van haciendo de diferentes talleres... cada día van trayendo diferentes... [me muestra las franelas] esto no es Beraca, porque qué pasa, nosotros tenemos ventas pero hay lugares que te piden el código de barras entonces se le pone otra... esta es como para una empresa, ¿viste? Esta sí es de Beraca. El empresario lleva, vende las valerinas, y nosotros le ponemos Berifer. ¿Viste? [muestra etiqueta del producto]. Esto compramos los telares y los cortamos, lo que hacemos es el formato [muestra gran extensión de tela con la que se realizan los paños de piso]. Esto es en bruto, se corta alrededor y se cose.

Magdalena: ¿Cuántas horas al día están con esto?

Mónica: Y hasta las cinco

Magdalena: ¿A qué hora empiezan?

Mónica: Y arrancamos después del desayuno, más o menos a las nueve. Nos levantamos a las siete, tenemos un devocional que es una palabra con valores, palabras de aliento, palabras que los lleven a una motivación en la vida, tanto las madres con los niños y después desayunamos, cada una hace lo que tiene que hacer, si tiene ropa para lavar,

tiende su cama, qué sé yo, y después se separan en sus tareas. Hay algunas que les toca el día taller, otras salir, hay... encargadas del taller y otras que ayudan, que no quiere decir que estén todo el día en el taller, también hacen otras cosas. También están las que hacen la limpieza, dentro de la limpieza una está en el lavadero, otra en la cocina, están las que hacen la comida y hay que hacer comida porque somos cincuenta, cuarenta y nueve. Se hace un menú para los chicos y un menú para los grandes. Y bueno, todos esos menús son hechos por una nutricionista.

Hay una señora de Rocha que vino hace tres semanas con una nena de once años y ella estaba en una situación muy complicada con adicciones y prostitución entonces ella las tareas que puede hacer es ayudarnos con la limpieza, entonces ella recién está integrándose. [Entrevista a Mónica, pastora de Hogar Beraca para madres con hijos de La Unión, setiembre de 2018].



Imagen 17. “Femenina sí, Feminista no”. Pasacalle que desató polémica en la marcha del Día Internacional de la Mujer de 2017 oficiando de separación entre el taller de serigrafía y el de costura.

Hogar para Madres con Hijos, Barrio La Unión, octubre 2018.

Fuente: Autoría propia

Imagen 18. Mujeres trabajando en taller de serigrafía. Hogar Beraca para madres con hijos de La Unión, octubre, 2018

Fuente: Autoría propia



Se puede decir entonces que los Hogares Beraca tienen características de “instituciones totales⁵⁹” (Goffman, 2001), donde las personas se encuentran parcialmente separadas del resto de la sociedad, insertas en un sistema de reglas y pautas que les resulta novedoso y al cual deben de adaptarse.

Las prácticas aquí llevadas a cabo tienen como finalidad la constitución de una subjetividad conforme al código ético-moral de la iglesia, donde el trabajo juega un rol fundamental en la configuración de una nueva corporalidad abocada a la producción capitalista, una “biopolítica” – en términos de Foucault - de inspiración religiosa.

Jorge Márquez: ... se propone uno estructurar a la gente que viene mal estructurada. Por ejemplo si vos querés dormir de día y no de noche, no es que no estés estructurada, es mal-estructurada, entonces tenemos normas, te acostás temprano y te levantas temprano, y se planifican las tareas del día y se tiene un devocional de la mañana temprano donde hablamos de la Biblia, del respeto, ahí les enseñamos a pedir perdón a sus padres y a perdonar a sus padres. Y ahí es que aprenden un modo de vida que no conocen, algunos no saben ni comer en una mesa, aprenden a comer una mesa, respeto, que en el hogar no se insulta y ahí se van “reseteando”.

Magdalena: Así que van voluntariamente

Jorge Márquez: Claro

Magdalena: No es que los llevan los parientes

Marta Molina: Hay varios casos, a veces vienen acompañados

Magdalena: Y se van voluntariamente

Marta Molina: Claro

Jorge Márquez: Ah si nosotros si vemos que el padre lo está obligando no lo recibimos, pa qué vamos a recibir a alguien que se va a ir en tres días.

Marta Molina: También nos pasa de recibir gente que te dice “sí quiero ir” y después a la semana te dice “me quiero ir” y bueno, está bien

Jorge Márquez: Nadie está obligado, vos estás acá si te gusta sino te vas. Obligado no está nadie. Vos decime de qué sirve tener a alguien obligado que es un drogadicto, en un lugar que no hay rejas, no hay policía... no tiene lógica ninguna que digan que los esclavizamos

Quienes acuden a esta organización lo hacen principalmente porque no han tenido alternativas, y esto supone que la conversión religiosa aquí– cuando ocurre– constituye un proceso algo diferente al que acontece en el templo. En este caso, dicho proceso es

⁵⁹ De acuerdo con Goffman, una “institución total” es un “lugar de residencia o trabajo, donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un periodo apreciable de tiempo, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente” (Goffman, 2001).

dirigido en un sentido más radical por la institución, la cual pauta los tiempos vitales gestionando la intimidad de los internos.

Frente a esta lógica institucional que pauta los tiempos y organiza los cuerpos, se tiene de modo algo contrastante, un fuerte sentido comunitario de corte religioso, el cual ha atraído no solo a personas en situación de pobreza, sino también a voluntarias/os que encuentran en estos espacios otras formas de relacionamiento social que no son las del individualismo.

En esta línea, en el Hogar de La Unión, viven tres voluntarias que se encuentran en dicho lugar, según dicen, por elección, especialmente motivadas porque ven en la obra de Beraca la realización de “milagros” en el sentido más literal del término, firmemente convencidas de que las transformaciones que ocurren en las personas allí alojadas son producto de la intervención divina que actúa a través de la ayuda al prójimo. Así por ejemplo, lo expresaba “Laura”, una estudiante universitaria que colabora en tareas de la administración de la ONG y vive en el Hogar para madres de La Unión:

Laura: Cuando ingresé al hogar no pensé en estar toda la vida en un Hogar, si bien el tiempo se va rápido y ya hace cuatro años que estoy, no es mi proyecto de vida estar toda la vida acá pero hay otros que sí lo tienen como proyecto. Sí voy a estar el tiempo que considere necesario, pero no es mi proyecto.

Magdalena: Te lo pregunto porque he hablado con mujeres que me han dicho que quieren quedarse, y nunca hablan de irse de acá.

Laura: Es que es verdad, hay mucha gente que quiere quedarse. Su proyecto es ser encargado de hogar o continuar la obra. Es una obra preciosa, he visto muchas vidas ser transformadas, muchas familias ser reconstruidas, y vidas que de repente uno no daba nada, ¿no? Tener propósito y que cambia, personas que no tenían dignidad, vivían en la miseria. No sé si llegaste a hablar con Alicia

Magdalena: Sí, que no tenía los hijos.

Laura: Sí, ella, ella vivía en una casa abandonada y se drogaba tres, cuatro veces al día. Ella era de este barrio y cuando la ven no pueden creer. “¡Vos sos Alicia!” le dicen. Y es más, yo me acuerdo que estuve en la entrevista con la directora del INAU que tenía a los hijos y la mujer le dijo “Yo no creo en Dios pero la pura verdad es que estoy frente a un milagro”, porque los hijos entraron para adopción y sin embargo hoy los tiene con ella y hace unos días le dieron la tenencia definitiva.

Magdalena: Y al quedarse acá vos valoras...

Laura: O sea yo tengo algo para aportar, y yo aprendo pila... Y hay lazos que se generan que en otros lados no se generan. Yo a esta mujer la quiero un montón, se genera una relación de hasta de hermana, es un vínculo que no se genera en otro lugar

Magdalena: ¿Vos viste todo el proceso de ella?

Laura: De ella no porque ingresó en otro lugar, pero cuando vino todavía no tenía a los hijitos. Pero es impresionante estar todo el proceso, insistir en que se puede cambiar y

un buen día mirás para atrás y no podés creer que esa es la misma persona que ingresó, ver cómo obra Dios en las personas.

VII. 3. Tres relatos

Los relatos de vida presentados a continuación corresponden a los de dos mujeres con quienes las autoridades de Misión Vida tuvieron especial interés de que hablara. Además de su edad – en torno a los cincuenta años – ambas tienen en común el narrar experiencias de vida atravesadas por violencias y sufrimiento: abuso sexual, violencia de género, actividades delictivas, consumo problemático de drogas, situación de calle, dificultades en el ejercicio de la maternidad.

Estas narrativas testimoniales responden a procesos de subjetivación atravesados por las mujeres en el contexto de Beraca, por lo que es común que en ambos casos sucesos traumáticos sean asociados a elementos de orden religioso, que vienen a “trabajar” sobre el sufrimiento, re-significándolo y convirtiéndolo en una experiencia de algún modo trascendental.

En el caso de “Nadia”, su relato es extenso y se plantean una diversidad de experiencias dolorosas previas a la situación de calle: abuso sexual infantil, embarazo adolescente, enfermedad y pérdida de un hijo, violencia de género, trabajo sexual, experiencias traumáticas vinculadas a migraciones, abandono de dos de sus hijos. Su ingreso a Beraca se da luego de estar tres años y medio en situación de calle, tiempo tras el cual intenta rehabilitarse recurriendo a instituciones estatales sin tener éxito. De acuerdo a lo expresado, quienes la motivan a salir de la situación de consumo y calle son su madre y la “posibilidad de perderla”, y su hijo más pequeño.

El relato de “Nadia” se produce en el contexto del Hogar Beraca para Mujeres de Tres Cruces. Para tener nuestra conversación nos ubicamos en una larga mesa del comedor, un espacio algo oscuro donde hay además muebles llenos de libros escolares y de literatura cristiana. Una mujer que se encuentra realizando tareas de limpieza nos trae café y masas, y aparecen brevemente “Julia” y “Luisa” dos jóvenes que conozco de los encuentros en el templo y que viven allí.

El aspecto de Nadia es el de una señora saludable de clase media de unos cincuenta años, y salvo por ciertos temblores al hablar, no se perciben en ella signos de haber mantenido una trayectoria de adicciones. Al lado de nosotras, juega un niño pequeño— su nieto – al cual está cuidando.

Nadia: Tuve una niñez normal. Fui abusada a los siete años por vecinas niñas. Fue algo que nunca conté en mi casa pero que marcó mi vida muchísimo... Eran niñas un poquito más grandes que yo y ponele que yo tenía siete años y ellas tendrían entre diez y doce años, eran niñas con las que yo jugaba y este... y ta, fue ese episodio el que mucho marcó mi niñez, pero bueno, era una chica más bien rebelde, ya a los siete años en ese proceso empecé a fumar, estaba adentro atrapada en una vida más bien diferente de la que intentaba mostrar.

Pero dentro de todo tuve una familia linda, a pesar de que mi padre era alcohólico, pero no era un hombre violento con nosotros ni nada, era un hombre que trabajaba nunca nos dejó faltar nada. Estudié, mi mamá adoptiva para mí era la mejor mamá que pude tener.

Y bueno, cuando cumplí quince años me enamoré de un hombre casado... el tipo se separó de la mujer, tenía tres hijos, y a los dieciséis años me fui con él. Y ahí empezó como una vida totalmente diferente, un lugar donde no tenía ni agua, ni un baño, ni luz, de ser una nena de mamá, de tener todo, de haber estudiado, de haber tenido siempre mi cuarto, mis cosas, una abuela que me sobreprotegía [...]

Él era un tipo violento, mal vivido, como diez años mayor que yo, y bueno... ahí quedé embarazada, cuando quedo embarazada mi madre me da el permiso de menor para que yo viaje a Buenos Aires, y bueno nos vamos para allá, allá nace mi hijo, nació con Síndrome de Bartter que era una enfermedad que en aquel tiempo ni se conocía, pasé un tiempo internada con él, me sentía muy sola, hasta que mis padres me dan la libertad de volver, ¿no?

Cuando vuelvo me separo de él, pero en ese tiempo yo ya estaba embarazada de vuelta solo que yo no lo sabía, lo supe al volver a Montevideo. Y bueno en ese proceso difícil, volver a reencontrarme con mis padres, yo me llevaba mal con mi papá pero bueno, "Ignacio" era muy enfermo, vivía siempre pendiente de los hospitales, era muy difícil trabajar eh... me costaba por ejemplo salir, tener un día libre, porque siempre estaba enfermo, internado.

Ahí me entero que estoy embarazada, resulta que estoy embarazada de gemelos... y en el momento casi para nacer los gemelos yo no tenía un apoyo de poder tener a alguien más que me ayudara, ya tener un hijo enfermo, mi madre me ayudaba mucho con "Ignacio", pero ya tener gemelos era... así que decidí darlos en adopción, así que mi historia se repitió con mis gemelos, los di en adopción. Y como que ahí se marcó mucho mi vida. Ahí yo me entero en ese periodo de que yo soy adoptada, conozco a mis padres. A mi madre ya la conocía que era mi tía, pero conocí a mi padre. Y bueno, ahí yo me cierro mucho, mucho...

Magdalena: ¿Cuántos años tenías cuando tuviste los gemelos?

Nadia: Ahí yo tenía diecinueve. Y ahí conocí unas amistades que me enseñaron la noche, que me enseñaron que podía prostituirme, ganar dinero, siempre tenía muchos problemas y ellas veían que no podía conseguir trabajo.

Había estudiado peluquería y todo y nunca podía, siempre estaba en un lugar y a los dos o tres días estaba pidiendo para ir al médico por mi hijo o tenía que faltar, entonces no me duraba ningún trabajo. Entonces decido probar, el sueño americano, digo que es temporal hasta comprar esto o lo otro, un año, dos años

Magdalena: Así que estuviste en trabajo sexual durante veinte años

Nadia: Veinte años. En el ínterin después de unos años me fui para España, la primera vez que me voy para España de decir bueno, me voy para ahí y vuelvo mejor, tampoco pasó. Volví consumiendo droga. Y ahí empecé a tratar de encontrar la manera de venderla

Magdalena: ¿Qué consumías?

Nadia: Cocaína. Hasta ahí solo cocaína

Magdalena: ¿Y fuiste con tu hijo a España?

Nadia: No, no, no. Dejé a mi hijo con mi abuela. Eso fue la primera vez, luego volví consumiendo y mi trabajo se tornó más complicado estando consumiendo, me dediqué más a tratar de pasar droga para tratar de mantenerme en el vicio y ahí empecé a robar y todas esas cosas que te encierran en el mundo de la noche.

Luego conocí a un canadiense, portugués-canadiense que venía en los barcos y me arreglé con él, volví a quedar embarazada después de diez años casi, y me fui para Portugal. Porque él consumía igual que yo y lo conocí consumiendo... estaba sin trabajo, me fui a Portugal, de allá me pasa a buscar, yo ya me enteré que estaba embarazada, dije bueno, una forma de solucionar ese tema, pero bueno... me fue mal, no había trabajo en Portugal, no iba a trabajar en un trabajo normal, y bueno estuve un año y me vine con el último, el más chico que se llama "Leonardo".

Me vine para acá otra vez decepcionada, sin recursos, volví a trabajar en la noche, ya con un consumo mayor. Y con él me junté y ahí fue todo mucho más duro porque ahí empecé a conocer la violencia doméstica que antes no la había tenido y ahí fueron casi quince años... de vida muy severa, de parte de él y de parte mía porque yo también era una persona muy violenta. Consumíamos mucho, terminamos consumiendo pasta base, terminamos picando dos casas enteras... Picando de romperla para venderle los azulejos, las ventanas... el wáter, todo, y bueno haciendo sufrir mucho a los niños

Magdalena: Estaban con ustedes Ignacio y Leonardo, ¿no?

Nadia: Si. Bueno, Ignacio siempre tuvo problemas de salud que se acentuaron y cuando cumplió diecinueve años Ignacio murió. Y ahí como que... hubo un clic muy fuerte en mi vida, y ahí empezó una decadencia tremenda.

Yo en aquel tiempo estaba en Carmelo... decidimos volvernos a Montevideo, y ahí de un día para el otro nos separamos, él se fue a la calle, y ahí yo de un día para el otro empecé a trabajar en la noche y decidí un día de salir a trabajar y no volver a casa y quedar en situación de calle. Y por tres años y medio estuve en esa situación de calle.

Magdalena: ¿Y el niño...?

Nadia: Y el niño se quedó con uno de mis hermanos

Magdalena: ¿Cuántos años tenías ahí más o menos?

Nadia: Y entre treinta y ocho... treinta y siete... porque entré al hogar a los cuarenta y uno, y fue un periodo entre los treinta y siete y los cuarenta y uno. Y bueno conocí una doctora en el Maciel, porque ya en el Vilardebó no me querían internar, decían que yo les contaminaba a los pacientes y cuando me mandaban a emergencia no me dejaban entrar casi.

Magdalena: ¿Cómo que no te querían?

Nadia: Porque decían que yo les contaminaba los pacientes, que yo no tenía solución a mí no me creían que podía haber una solución conmigo. Entonces un día una doctora del Maciel me internó en salud mental, ¿pero qué pasaba? Yo estaba en situación de calle, mi familia no quería saber nada conmigo, mi madre estaba en Estados Unidos, y en aquel tiempo me acuerdo que me daban el alta con un paquetón de medicamentos, que yo todavía bromeando le decía siempre al doctor, había intentado suicidarme varias veces... y claro, era imposible tomar una medicación psiquiátrica estando yo sola en la calle, te noqueaba, te dormía

Magdalena: Claro... Pero explícame un poquito eso del Vilardebó...

Nadia: No, porque había estado internada varias veces en urgencias, y decían que no era una persona para estar ahí porque yo contaminaba los pacientes.

Magdalena: Que no estabas como para un psiquiátrico...

Nadia: No, porque decían que yo contaminaba a los pacientes por el tema de las adicciones y que yo no tenía vuelta atrás porque ellos no veían en mí la depresión, veían en mí la adicción... Lo mío no era la adicción, lo mío era la depresión, que atacando la depresión íbamos a atacar la adicción.

Realmente era, pero también no había recursos, porque en el Maciel había veintiún camas, y claro estabas veinte días, y en la calle seguir un tratamiento era imposible. Precisás ir a los refugios que también es una situación horrible, a los refugios entras y a las siete de la mañana te tenés que ir con tus cosas. No había forma

Magdalena: No tenías un lugar para establecerte

Nadia: Porque además aunque tuviera un trabajo, yo hablaba idiomas, yo fui a España, a Italia, a Portugal, yo hablaba idiomas... tenía una educación, era una persona que siempre era de laburar, desde los doce años. Tenía esos hábitos. Pero el problema era que agarraba un trabajo cobraba el primer sueldo y me lo drogaba.

Porque mi realidad era que yo necesitaba otro tipo de ayuda y un proceso en algún lado, una internación de unos días te desintoxica pero no te sana, no te trata el problema. Y cuando te dan de alta con una bolsa de medicamentos que no te los podés tomar porque no tenes cómo alimentarte, ¿qué hacía? Los vendía y me compraba droga. O los usaba para tratar de matarme o los vendía para comprar droga, otra cosa no podía hacer. Y tampoco me acordaba el día que tenía consultas una o dos veces por semana en el médico.

No tenía a nadie que me proporcionara esa contención, en la calle había que luchar, defenderse. Y bueno, a todo esto mi madre viene de Estados Unidos, se entera de mi situación y ahí me propone si yo quería ayuda o seguir cómo estaba, que se iba a ir y no venir nunca más. Pero que si yo quería ayuda ella me iba a ayudar. Y ahí ella me puso tres condiciones: "Quiero que te cortes el pelo, que te saques el papel de la denuncia de la cédula y que saques fecha para la psiquiatra. Cuando tengas esas tres cosas me haces saber".

Y yo lloré veinticuatro horas seguidas ese día, porque yo no me creía capacitada para hacer eso. Estaba tan desgastada, ya no había en mí una nada de responsabilidad, de decir "soy capaz de esto"... entonces yo lloré porque pensé que había perdido a mi mamá, pero bueno gracias a Dios los vecinos me querían y me ayudaron. A mí la gente de ahí me quería, si bien era tremenda pastera, yo manejaba códigos de la noche entonces donde yo estaba respetaba...

En todo este tiempo mi hijo chico sufría de no verme. Y bueno mi madre consiguió de llevarme al Maciel, y esta vez, la suegra de mi hermana era enfermera en el Vilardebó, entonces hizo que me atendieran y por primera vez después de estar una semana en Urgencias, que yo pensé que me iban a largar, que ninguno pensaba que yo tenía una vuelta atrás, que pensaban que no tenía arreglo, que de la única manera que yo pudiera no volver a la calle a consumir o quitarme la vida, era totalmente dopada.

De ahí que yo empecé a tomar casi veintitrés pastillas diarias y aun hasta la noche me tenían que dar un inyectable para dormir. Sufría de muchas pesadillas, y realmente yo, para mí era como estar en el paraíso estar internada en el Vilardebó, porque realmente creía que era la única manera en la que yo podía estar sin consumir y que iba a tener una familia alrededor que me volviera a amar, que mi hijo me fuera a visitar [la mujer se

emociona y llora, la tomo de la mano]. No, está bien, no lloro de tristeza. Hoy no. Hoy lloro de amor, porque ahí fue donde conocí a Dios.

Magdalena: En el Vilardebó conociste a Dios.

Nadia: Ahí alguien me mostró un libro donde hablaba del Salmo, el Salmo 23, que yo ni sabía que era algo que estaba en la Biblia, porque nunca en mi vida había agarrado una Biblia. Pero ahí lo empecé a leer y no entendía mucho lo que decía, pero yo lo leía y me calmaba en la noche

Magdalena: ¿Y qué decía?

Nadia: El Salmo 23 es el que dice “Jehová es mi pastor y nada me faltará, en lugares de delicados pastos me hará descansar”. Un salmo muy lindo.

Magdalena: ¿Quién te lo prestó?

Nadia: Otra muchacha internada, más loca que yo [ríe] Ella lo tenía, pero me acuerdo que lo apunté en un papel porque ella a los dos días me vino a pedir el libro, y bueno yo quedé con eso. Yo era una persona que leía mucho, leía hasta la guía telefónica. Y yo no creía en Dios porque toda la vida había sido bruja, toda la vida había sido quimbandera andaba con esas cosas. Entonces me venías a hablar de Dios y te mandaba al cuerno

Magdalena: Anduviste con Quimbanda

Nadia: Si, todas esas cosas

Magdalena: ¿Cuánto tiempo?

Nadia: Años, veinte años... Desde los dieciséis años, cuando yo conocí al padre de mi hijo, el padre de mi hijo era de religión, estuve años que era creyente y practicaba esas cosas. Claro me venías a hablar de Dios y te mandaba al cuerno, les decía “yo soy bruja” [ríe]. Pero... lo que te digo, ni sabía que eso estaba en la Biblia y me empezó a generar paz. Y en ese tiempo que yo estuve en la calle me acordaba de la gente de Remar, de... y había un muchacho, que lo conocí en los refugios, él tenía sida, y mucha gente me decía también, “Che flaca, vos no sos para este mundo, no sé por qué estás acá, qué hacés acá”. Porque yo era educada, tenía idiomas, porque yo me ganaba el afecto de la gente. Pero claro, todo el mundo te decía “te tenés que ir de acá” pero nadie te ayudaba.

Y ahí en ese tiempo había un muchacho que me hablaba de Beraca “y yo qué sé que es Beraca”, “una iglesia”, y yo qué sé, y yo decía, “¿quién me va a llevar cigarros?” [ríe]. Me reía, cada vez que me decía que me iba a llevar yo no iba. Entonces cuando estaba internada en el Vilardebó el médico le dijo a mi madre “Mire ella no puede estar en este lugar internada, pero voy a intentar que esté lo más que pueda porque sé que si ella vuelve a la calle se va a lograr matar. Pero donde ella puede hacer un tratamiento, ella no puede quedar sola...” Y era un lugar pago, y yo le dije a mamá, “No, no, no” Pagar no vas a pagar un peso más, porque yo ya bastante daño te hice, así que buscá Beraca, “¿Y qué es Beraca?”, “No tengo ni idea, sé que es una iglesia que está por 8 de octubre, porque yo en el único lugar que me voy a internar va a ser en Beraca porque es gratis”. Entonces allá mi madre salió, y justo en el ómnibus se subieron unas chicas que vendían bolsitas de Beraca y resulta que también la suegra de mi hermana conocía un pastor de Beraca. Entonces ahí empezaron las entrevistas. Yo realmente no sabía lo que era esto, pero le había dado mi palabra a mi madre. No sabía ni que era cristiano, nada. Entré muy zombie, porque claro, veintitrés pastillas...

Magdalena: Las seguiste tomando cuando saliste del Vilardebó

Nadia: Si, sí. Yo seguí el tratamiento como cinco meses, hasta que un día yo misma... El empezar a buscar de Dios, el empezar a escuchar sobre Dios y a buscarlo en mi interior,

en mi corazón, eh... Dios me empezó a sanar mis heridas y ahí... Y bueno, ahí me ingresaron, la psicóloga me acuerdo que no me quería ingresar.

Magdalena: La psicóloga de Beraca

Nadia: Si. Mirá que en Beraca es difícil que le digan que no a alguien. Y ella decía que no tenía vuelta atrás pero me internó porque le dio lastima mi mamá. La nena tenía cuarenta y un años... pero bueno, ella no dio brazo a torcer, y me internaron siempre pensando que yo me iba a ir enseguida. Y bueno, ahí empezó, yo entré pensando que iba a estar seis meses, que iba a permanecer solo para que mamá viera que había cumplido mi palabra, pero realmente no pensaba que Dios podía hacer nada. Pero de a poco empecé a sentirme rodeada de gente que me decía que me amaba, y yo decía “¿pero qué me va a amar si no me conoce?, ¿y qué me hablan de que Dios me va a ayudar, si esto no tiene nada que ver, es una enfermedad que yo tengo?”. Pero bueno, el asunto es que empecé a tener ese trato con ese Dios, y a conocerlo personalmente, y a sentir paz. Empecé a dormir, empecé a crear una relación con ese Dios. Y se llegaron los seis meses en los que se suponía que yo me iba a ir, y ahí yo había entendido que no quería estar en otro lado que no fuera ahí.

Magdalena: Ahí ya no tomabas más nada

Nadia: Ahí ya hacía un tiempo que había empezado, sin decir nada, a dejar de tomar las pastillas de a poco, y me las daban pero yo las guardaba o tiraba, y fui y le dije a mi encargado “no voy a tomar más nada”, y me dice “estás loca Nadia mirá si te pasa algo”. Entonces le dije, “yo le voy a ir a decir al doctor”. Mi doctora no quería creer, me dijo que no, que yo iba a ser una enferma depresiva crónica, que el día que yo dejara las pastillas iba a volver a lo mismo en dos minutos, que yo esto era una enfermedad para toda la vida.

El único que me dio para adelante fue el doctor del Vilardebó cuando me vio y le conté que ya no tomaba más medicación y quedó contento, el único quiero decir médico, después nadie podía creer. Y bueno hasta el día de hoy me niego a tomar un antidepresivo. Hasta cuando estoy contracturada me niego a tomar algo. No me tomo ni una de esas medicaciones porque Dios me hizo libre de eso. Y bueno de a poco logré recuperar la confianza de mi familia. Pero bueno, cuando llegó el tiempo en que me podían decir que podía irme a mi casa, ahí entendí que yo había encontrado un propósito en mi vida que era servir a Dios y ayudar, haciendo por los demás lo que habían hecho por mí, y me quedé como voluntaria. Y Dios me ha dado la bendición de levantarme y de ir a lugares donde antes me conocían como la ladrona, la drogadicta, la prostituta, y poder hoy predicar, y ayudar a otras personas y salir de lo que salí yo.

Hoy soy operadora terapéutica en adicciones, recibida [ríe]. Hoy tengo un ministerio estoy liderando un ministerio que se llama Pro Mujer, que salgo en la noche a predicarles a las mujeres que están trabajando en la prostitución. Voy a las cárceles a predicarle a la gente que está privada de libertad. Que hay esperanza, que Dios transforma la vida cuando uno lo permite, de quienes realmente en su corazón sienten que ya no quieren tener esa vida que tenían... no es algo que yo pudiera ganarme o hacer con mi fuerza, querer vivir, y querer ser útil, hoy soy una diacona de la iglesia...

La medicalización del sufrimiento humano, y la necesidad simbólica de procesarlo a través de otras vías que no sea la del mero “empastillamiento” se presenta entonces como uno de los aspectos centrales de la eficacia de Beraca. En este sentido, la religión provee de narrativas con las cuales reconstituir una historia de vida, nombrar hechos traumáticos y darles un sentido con el cual se vuelva posible lidiar con los mismos.

El testimonio de Nadia, resulta representativo de la situación de una cantidad de conversos, no solo por sus múltiples experiencias de vida marcadas por la violencia, sino por las trayectorias de sentido que la llevaron hasta la iglesia: antes de asistir al lugar ella fue “bruja” durante gran parte de su vida.

La entrevista a “Alicia”, por su parte, fue realizada en uno de los cubículos de la sede central de la ONG ESALCU donde se llevan a cabo las consultas de ingreso a Beraca, por lo que resultó difícil el prestarle atención sin escuchar lo que hablaban alrededor quienes se encontraban por ingresar.

Su relato, a diferencia del de Nadia, no sigue una linealidad clara, y en este las referencias a Dios se vuelven casi constantes, como si fuera necesario el recurrir a estas para expresar cada idea. Su antiguo estilo de vida parece haberle dejado secuelas más severas que a la anterior entrevistada.

La trayectoria de consumo problemático de Alicia se remonta a su matrimonio con un hombre junto a quien se dedicaba a vender droga, y con el que tuvo dos hijos. Luego de que él fuera asesinado, ella dejó a sus hijos con los abuelos, y pasó a vivir en la calle, donde tuvo tres hijos más. Su ingreso a Beraca se dio luego de que el INAU le quitara la tenencia de estos niños, tenencia que es recuperada luego de rehabilitarse.

Alicia: Tenía cuarenta y dos años y hacía ya varios años que me habían predicado el Evangelio y no... me pareció que era todo una joda que no me servía en mi vida, consumía pasta base, 16 años, me había dejado, tenía un esposo y lo había dejado por consumir, tuve dos hijos con él y los dejé con los abuelos y... y así fue hasta que empecé a quedar embarazada, tengo un nene de 10 años, otro de 9 y mariana de 6, esos tres los tuve en la calle. El de diez lo dejé con mi cuñada, Esteban no se crió conmigo, y Tadeo y Marcela dieciséis que tienen ahora, yo consumí con ellos, andaba en la calle con ellos, eso... en mi adolescencia no había sido buena, mis padres no me prestaban atención. Y bueno, eso quedó en mi corazón, soledad, tristeza, el rechazo, me metí en la pasta base, y bueno, se destruyó mi matrimonio y dejé a mis hijos. Yo tenía un familiar cerca de casa y él me predicaba el evangelio pero yo no, pensaba que el Dios en el que yo creía era otra cosa. Y bueno. El INAU me saca a mis hijos por mala atención y bueno, Marcela tuvo una convulsión y voy a parar al Pereira Rossell y ahí me atienden y va la asistente social y ahí me sacan los niños. Y bueno, ahí busqué ayuda en el juzgado para poderlos tener, mi hermana me podía ayudar económicamente pero no los podía tener. Y ese día me acuerdo, 26 de agosto de 2015, me vieron en la plaza del Pereira Rossell llorando, no sabía qué iba a hacer, y ahí me acuerdo de ese chico que me predicaba el Evangelio.

Esa misma noche vuelvo a consumir, pero en la madrugada había algo que... que me decía que no, que no, que yo estaba, que mi vida necesitaba un cambio. Busco al chico a la madrugada, no estaba. Estuve con su mamá y a la noche el chico me dice “Yo te voy a buscar un lugar para que puedas estar y vamos a la iglesia”. Y ahí un pastor de la iglesia Misión Vida me ve y me dice “mira esta noche te quedas en una casa de alguien de la iglesia que pueda tenerte”, y de ahí que entré a los Hogares hace cinco años y he recibido a Cristo en mi corazón y un proceso de sanidad sobre mi vida y entender que es ese padre que nunca tuve. Que sigue haciendo su obra y en mis hijos, porque ellos

estuvieron dos años y medio en el INAU mientras yo estuve acá, fue todo un proceso porque Marcela era chiquita, dos años y pico y no me reconocía, yo tenía que pasar las visitas por la ventana porque ella no me reconocía, Tadeo era más grandecito, llega al Hogar después de dos años y medio, él viene al Hogar y fue todo un proceso, porque su rechazo... no me quería, herido, y bueno Dios empezó a hacer un proceso, sigue conmigo, con Marcela

Magdalena: ¿Cómo surgió eso?

Alicia: Orando y se pidió ratificación al juez, porque mi tiempo son dos años y pico, yo había entrado al Hogar... los chicos que entran al hogar y se van, no aguantan. Yo entré y me quedé. Por más que haya querido irme no lo hice, fue por Dios. Y esa venida de los chicos al Hogar fue un proceso, porque mi hijo me rechazaba, me pegaba, me insultaba, Marcela también, era chica, venía del INAU, orar por ella, no quería estar conmigo, dormíamos en el mismo cuarto, la ponían al lado mío y la encontrábamos durmiendo en el piso. Fue mucha oración y creer en Dios y ver la obra. Los chicos empezaron a acercarse a mí. Los otros chicos que tengo afuera, que viste que te dije que tengo tres más, ellos vienen a visitarme, tiempo, vienen los fines de semana, días de semana me llaman, y yo sé que es Dios que ellos van a estar conmigo. No hay palabras para expresar lo que hace Dios en nuestra vida.

Magdalena: Cuando ingresaste, ¿cómo fue, cómo te resultó adaptarte? ¿Cuándo te empezaste a sentir cómoda acá, digamos?

Alicia: Pasado varios meses de haber entrado al Hogar. Porque cuando uno entra y se queda, buena la cama, agüita caliente, el techo, descansar. Porque el que consume está creído de que no puede dejar de consumir, son heridas de nuestro corazón... son errores de nuestra vida que lleva en el corazón que uno es adicto, y no es así. A mí me costó, me molestaba ir a la iglesia, me molestaba que hablaran de Dios, me molestaba que me hicieran leer la Biblia.

Magdalena: ¿Qué te hizo permanecer?

Alicia: Yo creo que fue Dios. El querer salir y que había algo ahí que no me dejaba

Magdalena: ¿Qué pensabas, qué sentías que no te dejaba ir?

Alicia: El amor que encontré en el hogar. No lo ves a Dios, pero... el amor que tienen las personas que viven en los hogares eso te hace permanecer, Dios está en ese momento. Eso te hace permanecer. Muchas veces quise irme, y no podía, no podía, y después pude ir

Magdalena: ¿Qué te decían tus compañeras? ¿Les decías que te querías ir?

Alicia: No... las trataba mal. Cosas molestas a los otros... los que están acá es porque han aceptado a Jesús en su corazón, y yo creo que esa gente transmite eso y por más que uno moleste, uno haga algo... yo era muy molesta, había hecho una cantidad de cosas, era una mujer grande ya y las cosas que hacía y ninguna... el amor que transmiten te hace decir, "¿Qué le pasa a esta piba, no se molesta porque le digo esto, porque le hago esto?". Es el amor de Dios. Eso hace que toque a las personas. Dios toca a las personas.

Magdalena: Y bueno, entonces digamos que fueron los vínculos con las compañeras los que hicieron que te quedaras. ¿Te gustaba alguna de las actividades?

Alicia: Siempre fui una mujer trabajadora.

Magdalena: ¿Que trabajo hacían?

Alicia: Hacía el diario, venta también, pero yo había llegado al hogar y cuando llegas por adicciones no te van a mandar a vender, porque sí, lo podés vender, pero vas a

volver a consumir con esa plata. Entonces hay que cuidar a la persona. Entonces quedaba en el hogar.

Magdalena: ¿Cuándo dejaste de querer consumir?

Alicia: Mira a mí me pasó que consumía, fumaba un cigarrillo, y después ya no me hacía nada, pero sí me enganchaba el alcohol. Y yo entré al Hogar y era una mujer muy boca sucia, y a mí me pasó que... yo recibí a Jesús en mi corazón y mi boca... no entendía por qué había cambiado esa manera de hablar en tan poco tiempo, sí, el alcohol... sí tenía ganas, pero la pasta base no, yo no. Y el cigarrillo en el mismo instante que entré no me costó. Pero el alcohol sí, de pensar en mi mente esas ganas de tomar algo, pero no.

Magdalena: ¿Qué pensas que te hizo dejar de pensar en eso?

Alicia: Eh... las palabras, el hogar... los hogares son devocionales... la Palabra es lo primero que se quiere que la persona tome. La Biblia... había cosas que me marcaban... entonces que las chicas... “fa léete este versículo”, y cosas que las había vivido como que las estaba leyendo de otra manera... me enganchaba en las tareas. Había entrado en la cocina, me gustaba la cocina, limpiar. Y es como que volvés a la vida. Te conectás a la realidad, desayunar, tener una comida, tener tiempo de calidad, tus hijos... leer un libro. Estar, viste, en la realidad. Y los que estamos en la calle consumiendo, no conectamos con la realidad, que hay una vida mejor, y... nos consumimos más, nos vamos metiendo más. En los Hogares encontras eso... Y le doy gracias a Dios, le doy gracias a Dios por el chico este.

Magdalena: ¿Seguís en contacto con él?

Alicia: Si, si, voy a la casa, es líder de célula

Magdalena: ¿Predicas vos también?

Alicia: Sí, soy líder de célula. Y que Dios pudo rescatarme y darle valores a mis hijos ahora, una educación, ella va a ser esposa, él esposo, cómo encaminar una familia en Cristo. De tantos años de vivir... de mamá y con dieciocho años que me casé y nunca tuve una familia.

Magdalena: Te casaste a los dieciocho

Alicia: Si y a los diecinueve tuve a mi primer hijo, de veintiséis ahora, y después a Florencia de 18 y ahí me dejé, mi esposo era delincuente, donde vivíamos bien, pero vivíamos de la delincuencia, vendíamos droga, y ta, después me dejé, a él lo matan y yo seguí la consumición, la vida de la calle, sabía qué vender, cómo robar. La gente de la calle... me conocía. Me movía por todos lados, seguí hasta que cuando me di cuenta estaba metida en la pasta base. Pero gloria a Dios que este chico me predicó.

Según expresa la mujer más adelante, su perspectiva a largo plazo se encuentra en el Hogar, ya que si bien estos no están pensados para toda la vida, en algunos casos se puede decidir continuar con la obra luego de la recuperación. Alicia a su vez, se encuentra preocupada por lo que hay afuera del Hogar, “los peligros” que se presentan en la actualidad para sus hijos.

A: Yo pienso que los Hogares me han abierto sus puertas, agradecida, creo que lo mejor que puedo hacer es quedarme. Acá tengo buena educación para mis hijos, buena calidad de vida... eh... está muy difícil la calle, no es por la calle, la educación en este país está complicada.

M: ¿Por qué?

A: Hay cosas que no estoy de acuerdo

M: ¿En qué?

A: Por ejemplo este libro... Educación sexual. Sí, tienen que saber qué es un hombre, qué es una mujer, pero se lo enseñó yo. También la ideología de género está complicada, Dios nos hizo hombre y mujer, no hombre y hombre, mujer y mujer, y ser madre soltera en la calle sin saber qué hacer es difícil, en los Hogares se recibe contención, hogar, familia. El mejor lugar en el que podemos estar es en los Hogares.

Cabe recordar entonces que en el contexto del Hogar Beraca para madres de la Unión, también habitan mujeres que han acudido a la ONG impulsadas por otras razones que no son las del consumo problemático de drogas. Este es el caso de “Luciana”, quien llega a Beraca tras atravesar una fuerte depresión post-parto y una situación de violencia por parte del padre de uno de sus hijos, quien según su relato, la persigue para que se realice un aborto.

Luciana: Y bueno yo tengo 33 años a los 27 acepté ir a la iglesia y ahí empecé a conocer los hogares. Me interesé por lo que hacían, me hablaban de ayudar a la gente, me empezó a gustar, y no solo me empezó a gustar sino que vi que lo necesitaba. Yo no entré a los hogares por adicción, por situación de calle.

Me acerqué a la iglesia por una situación emocional que yo tuve, yo me divorcio y quedo embarazada a los dos años de una relación casual que tuve. Decido abortar y en ese tiempo nada con Dios, nada con la iglesia. Ahí tenía 27 años y quedo embarazada de mi tercer hijo, yo estaba separada, así que era fuera del matrimonio...

Y decido abortarlo y en el proceso de la decisión, yo decido no abortar y ahí empiezo a vivir una persecución por parte del padre de mi hijo. Que querían que abortara, me llamaba una médica amiga de él para insistirme que abortara, me ofrecieron plata para que yo aborte. Entonces empecé a vivir algo que nunca había vivido. Tenía miedo. Yo que sé... Decidí tenerlo y le dije, “Bueno vos hacé tu vida, yo sigo con el embarazo”.

Magdalena: ¿Fue por algo religioso que decidiste tenerlo?

Luciana: No, no. Yo ahí simplemente decido tenerlo. En ese momento ni creía que existía Dios. Mi madre creía y me llevaba de chica a la iglesia, pero yo iba porque ella me llevaba, no era que yo creía. Ya a partir de los 15-14 años me fui alejando. Para mí era algo que a mamá le hacía bien pero no entendía mucho. Pero bueno ta, cuando decido no abortar a mi hijo empiezo a vivir esa persecución por parte del padre y bueno, lo que te decía, amenazas, tenía miedo de salir de casa. Me acuerdo de que, bueno, “José” nace y a mí me viene una tristeza muy grande.

Me vino como una depresión post parto y salgo de la internación del hospital y yo no entendía que me pasaba. Y ahí me decían, que con todos los nervios que había pasado del padre, de las amenazas, del dinero para que aborte, pero bueno, así llegué. Así que un día le dije a mi madre, “Bueno voy a ir a la iglesia que vos vas. Ya probé de todo...”

Magdalena: ¿En qué sentido habías probado de todo?

Luciana: Claro, ya había ido a un lugar de estos que te tiran las cartas, con un pae... yo económicamente siempre trabajé y tenía para vivir bien. Y bueno probé el valerme por

mi misma, el valerme en mis amistades y en mi pareja cuando la tuve. Pero no, nada. Ese bajón, esa tristeza estaba ahí. Y ahí empiezo a asistir a la iglesia.

Y ahí me empiezo a enterar de los Hogares y a conectarme con gente que vive en los hogares, y me agradaba lo que hacían. Los veía bien, gente que veía dejando la droga. Y empecé a ver esos cambios en esas personas y dije “Está bueno esto”. Y a los seis meses- siete de estar yendo me invitan a un retiro en Beraca y bueno, asistí a esos tres días y desde ahí decidí que quería vivir en los Hogares. Yo estaba trabajando en una zapatería y bueno, decidí venir a ayudar a los hogares.

Magdalena: ¿Venir a ayudar y continuar con tu trabajo aparte, o dejaste...?

Luciana: No, dejé. Dejé todo, mi trabajo, mi casa... Y me vine.

Magdalena: Con tus hijos

Luciana: Si. Mi hija que cumple dieciocho ahora, llegó acá con onche años, y un nenito de seis, que eran los dos hijos del matrimonio, y José que era un bebito de meses. Y ta, empecé y realmente te digo, que yo empecé a ayudar pero terminé siendo ayudada, porque lo que se aprende en los hogares es muy lindo... Lo mínimo que vos sabes, para otros es mucho.

Magdalena: ¿Cómo qué?

Luciana: Y hay gente que no tiene ganas de vivir. Que no sabe ni leer ni escribir. Personas que no tienen iniciativa. Y a veces le transmitís cosas a la otra persona, que vos decís lo poco es mucho para otros.

Por ejemplo, yo entré acá y me enseñaron a coser, y ahora soy yo la que enseño. Por ejemplo, me tocó estar con una mujer que me decía “Lo único que sé hacer es prostituirme, es para lo que sirvo”. Y yo le decía “¿Y no te ves cómo vivir de otra manera, progresar de otra manera?”, “Y no”. Y bueno, vos tenés la posibilidad de enseñarles, es una fuente para darles a otros otras posibilidades...

Entonces a mí el entrar al Hogar me terminó de ayudar a mí. Mismo mi hija, no solo tiene el apoyo para estudiar sino que aprende cosas que le van a servir para la vida. Ver otras realidades, ver cosas diferentes y ver sobre todo cómo se puede salir adelante y cambiar de vida. Que yo antes si alguien me presentaba a una persona que se drogaba pensaba “Ta con este no, nada”. Entonces ellos tienen otra manera...

Yo soy líder acá. Hay un pastor encargado, pero las que están de líder como yo, están en un cierto sector. Viste en todo hogar vos tenes que tener algún referente, yo enseño en el taller y estoy para las consultas. Después en la casa somos todos una familia. Así como cocina la que recién llegó, cocino yo y todos comemos lo mismo. En los talleres tiene que haber un referente pero en la casa yo puedo estar limpiando un baño o cuidando niños. Da comunidad todo esto.

VII. 4. Poder religioso y agencia. Breves consideraciones.

El abordaje de las relaciones de poder en el contexto de Beraca y su papel en la constitución de subjetividades religiosas implica el asumir varios riesgos, no solo teóricos, sino éticos y políticos. En este sentido, resulta relevante el volver a destacar que el presente trabajo por encontrarse circunscripto al contexto de un único Hogar,

donde solo se pudo dialogar con quienes se encontraban habitándolo, no puede esbozar respuestas a las interrogantes vinculadas a otros Hogares y sobre quienes abandonan estos espacios, siendo por lo tanto aspectos de relevancia que quedan abiertos a próximas investigaciones.

Desde un sentido común liberal, ampliamente reproducido en los medios de comunicación, las estructuras de poder que presentan los Hogares resultan autoritarias y en muchos sentidos “contrarias a los intereses” de quienes se involucran en estos, apelándose así a la ya mencionada noción de “lavado de cerebro” (Capítulo I, p. 7) para dar cuenta de la adhesión a la institución por parte de los conversos.

En vista de esta cuestión, ligada estrechamente a un “etnocentrismo de clase” (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 2002), se pueden llegar a adoptar las siguientes posturas problemáticas: por un lado, el enfatizar en el poder de coacción religioso sobre los internos, sin considerar el carácter activo de estos, silenciando sus voces y negando su cosmovisión religiosa; y por otro, en un afán relativista, el asumir que quienes habitan estos espacios lo hacen por absoluta elección, y que aceptan en estos términos situaciones de violencia de forma aproblemática.

En este sentido, se trató de mantener aquí una postura comprensiva y reflexiva, que trata de escuchar las voces de quienes viven en Beraca y sostienen un proyecto de vida en dicho contexto, teniendo presente su situación de vida previa al ingreso, así como sus posibilidades materiales de proyectarse más allá del mismo.

A grandes rasgos, quienes se vuelven sujetos religiosos en Beraca lo hacen en el marco de una búsqueda de protección, más específicamente, de un espacio físico que permita establecer distancias de vínculos sociales que se presentan como peligrosos: redes de consumo y tráfico de drogas, relaciones afectivas violentas. El asumir las identidades religiosas y el estilo de vida que propone la institución es entonces, en primera instancia, un acto de supervivencia basado en la transformación de una situación de vida que se considera insostenible.

A su vez, los Hogares suelen presentarse como alternativas en la trayectoria de búsqueda de sentido de ciertos sujetos, que habiendo llegado a momentos de “crisis moral” (Zigon, 2007) encuentran en estos espacios medios simbólicos para transformar la situación en la que se encuentran y reorientar su conducta.

En ambos sentidos, el solicitar ingreso a los Hogares e iniciar un proceso de identificación con la cosmología neopentecostal se presenta como un acto de agencia,

donde el sujeto actúa para transformar su subjetividad, asumiendo nuevas estructuras de poder que lo re-constituirán como tal.

Teniendo presente la crisis de las instituciones tradicionales que otorgaban sentido y sustento a las identidades (Berger y Luckman, 1997), y la consecuente desubjetivación que caracteriza al mundo contemporáneo –fenómenos que se presentan de forma desigual según el sector social - cabe pensar a la conversión – especialmente en instituciones como Beraca - como una estrategia de persistencia del sujeto, a través de la cual otorga sentido a experiencias de violencia y privación.

La agencia, en tanto que capacidad de reflexión, acción y crítica, constituye una dimensión de la subjetividad siempre sujeta a las estructuras de poder que constituyen al sujeto como tal, y por lo tanto difiere considerablemente conforme al contexto sociocultural en cuestión (Ortner, 1995).

Siguiendo a Mahmood (2005) esta capacidad no implica solamente el acto de resistir, sino las múltiples formas en las cuales se habitan las normas, siendo importante el interrogar las condiciones prácticas y conceptuales bajo las cuales diferentes formas de deseo emergen, incluyendo el deseo a someterse a una autoridad reconocida (p. 15).

En esta línea, se constata aquí una “búsqueda de estructuras” –término empleado en este contexto etnográfico y que a su vez tiene una fuerte carga teórica – donde quienes recurren a estos espacios y deciden permanecer en los mismos llegan a constituir nuevas subjetividades a través del sometimiento a la jerarquía religiosa-comunitaria. En estos casos, la sumisión es considerada muchas veces preferible al modo de vida que se llevaba previo al ingreso al Hogar, por más violenta que esta experiencia pueda presentarse en una primera instancia.

En este sentido, cabe considerar a su vez los efectos beneficiosos que puede llegar a tener la incorporación del discurso neopentecostal sobre la guerra espiritual en ciertos sujetos. Este, al afirmar el poder del Espíritu Santo – poder de acción, poder de lucha – habilita particulares procesos de agencia a través de la re-significación de lo social, donde se le asigna al fiel un papel activo en la lucha cósmica entre el bien y el mal.

En lo que respecta al consumo problemático de drogas, este discurso provee de una nueva capacidad de orientación hacia el propio cuerpo y hacia el contexto que incentiva al consumo, siendo este nuevo lugar el de la potencia que incentiva a la transformación. En esta línea, la relación mantenida con el estupefaciente, resignificada como Guerra Espiritual, sitúa al sujeto en la trama pre-apocalíptica de las confrontaciones

contemporáneas, adquiriendo este un rol preponderante ya no como “la/el adicto”, sino un/a guerrero/a con un propósito divino.

Teniendo presente esta cuestión, cabe considerar entonces los efectos políticos que se derivan del hecho de que la atención a quienes se encuentran socialmente más vulnerados se encuentre totalmente relegada en una institución religiosa de corte privado, cuyos discursos religiosos entran en abierto conflicto con las políticas desplegadas desde el mismo Estado que muchas veces deriva sujetos a dicha institución. De este modo se tiene que, a grandes rasgos, un importante y creciente ingente poblacional, termina adscribiendo a una doctrina religiosa –considerada conservadora - debido en gran medida a la carencia de servicios laicos equivalentes abocados al cuidado y protección de quienes requieren – y solicitan - un lugar de contención.

Estos mismos sujetos, en caso de devenir fieles, se vuelven miembros activos en las campañas opositoras a las “legislaciones progresistas”, tales como las que implican la ampliación de derechos sexuales y reproductivos, y la legalización del cannabis, así como parte de la campaña político-partidaria del sector nacionalista.

De tal fenómeno, los medios de comunicación - portavoces de discursos liberales y su moral burguesa- solo parecen haber vislumbrado una parte, siempre desde la perspectiva de la sospecha y el rechazo. La iglesia actúa como iglesia, y busca evangelizar... Queda abierta la pregunta, ¿cómo actúa el Estado?

CAPÍTULO VIII.

NEOPENTECOSTALISMO Y POLÍTICA

Vean ustedes a Nehemías... Nehemías mejoró la ciudad de Jerusalén, la dejó hermosa, reconstruyó sus murallas... él estaba en otra nación y por un pedido fue a Jerusalén a ayudar a reformarla, que estaba destrozada, desolada...tenía las casas hechas un desastre, las puertas mal arregladas, y él fue allí y solucionó ... Imagínense ustedes... qué pasaría si nosotros, si vemos que en Uruguay hay mucha drogadicción, mucha delincuencia, mucho desorden moral, qué pasaría si acudiéramos a alguien iluminado, llamáramos al presidente de alguna nación vecina, alguien para que intercediera por nosotros, que pusiera orden en nombre de Dios, como el presidente de Brasil, Bolsonaro por ejemplo. [Reflexiones de una joven líder durante la Reunión de Amigos de los jueves, marzo 2019]

El presente capítulo se propone profundizar en las relaciones entre religión y política en el contexto de la iglesia Misión Vida para las Naciones a partir del abordaje del activismo⁶⁰ neo-conservador que la misma ha desarrollado los últimos años.

Esta cuestión resulta una labor compleja, en tanto requiere de una revisión de las premisas desde las cuales se ha pensado el lugar y naturaleza de lo religioso en las sociedades contemporáneas, y de este modo, el lenguaje que tradicionalmente se ha empleado para definir su relación con lo político.

El pensamiento Occidental ha concebido desde la dicotomía y la compartimentación categorial fenómenos sociales cuya complejidad suele estar cargada de continuidades e imbricaciones más que de claras rupturas. El caso del par religión/política resulta un caso particular, en tanto no solo viene a ser describir una situación social dada, sino también constituirla conforme a una perspectiva liberal que se ha vuelto hegemónica desde la post- Reforma (Asad, 1993).

El carácter político de la cosmología religiosa de Misión Vida y su quehacer cotidiano se encuentra presente en las narrativas oficiales de la iglesia y su adopción por parte de

⁶⁰(s/d), (13 de septiembre de 2015) *Fe y Política. Evangélicos que tienen banca. Entre diputados, ediles y funcionarios del gobierno hay al menos 16 evangélicos trabajando en política.* Diario El País, Recuperado de: <https://www.elpais.com.uy/que-pasa/evangelicos-banca.html>

Gold, N. (26 de setiembre de 2018) *Legislar en nombre de Dios: el renovado vínculo entre la religión y la política en Uruguay.* Diario El Observador, Recuperado de: <https://www.elobservador.com.uy/nota/legislar-en-el-nombre-de-dios-el-renovado-vinculo-entre-la-politica-y-la-religion-en-uruguay--201892519548>

Castillo, F. (8 al 14 de noviembre de 2018) *Hay un despertar del mundo evangélico en la política uruguaya. Es un fenómeno regional que ayudó a la victoria de Bolsonaro y que responde a la "intrusión" de la ideología de género en los principios del mundo judeocristiano, opina el diputado Álvaro Dastugue.* Semanario Búsqueda, Recuperado de: <https://www.búsqueda.com.uy/nota/hay-un-despertar-del-mundo-evangelico-en-la-politica-uruguaya>

Gil, V. (9 de noviembre de 2018) *Diputado y pastor contra la ley trans. El blanco Álvaro Dastugue impulsa campaña de recolección de firmas para la derogación.* Diario El País, Recuperado de: <https://www.elpais.com.uy/informacion/politica/diputado-pastor-ley-trans.html>

fieles, en la forma de concebir las relaciones de poder y jerarquías sociales, en su concepción del devenir de los tiempos y el accionar que el ser humano debe de tener en el mundo, y en la constitución de identidades religiosas políticamente movilizadas.

A nivel estrictamente institucional, los vínculos entre religión y política resultan particularmente difusos dado el accionar de la ONG ESALCU y sus Hogares Beraca en poblaciones que han quedado relegadas por el sistema estatal. En este sentido, los Hogares cumplen funciones de rehabilitación, cuidado, protección – y hasta penitenciaria – recibiendo a personas derivadas del sistema público, sin por ello ser sistemáticamente fiscalizados por el Estado, como ya se ha visto en el capítulo anterior.

VIII 1. El paradigma clásico de secularización y sus reformulaciones

Desde el “paradigma de la secularización”, se ha entendido a la religión como un fenómeno cultural que ha ido perdiendo relevancia social, quedando circunscripta al ámbito de “lo privado” como una práctica deslindada del resto de las esferas vitales de los sujetos.

Siguiendo a Tschannen (1991) este paradigma, basado en tres elementos - diferenciación, racionalización y mundanidad - señala que en el transcurso de la historia, la religión se ha vuelto progresivamente aislada de otros dominios de la vida social, eventualmente emergiendo como un dominio institucional muy específico (Tschannen, 1991, p.401).

Teniendo como componentes clave, a su vez, al “pluralismo”, se considera que el individuo ha respondido a dichos procesos por un lado, buscando integrarse socialmente a un nivel más elevado de abstracción, y por otro, confinando su propia fe a un particular compartimento de la vida social, teniendo presente que, como consecuencia de la modernidad, las personas ya no viven en “un único mundo”, sino en un “número de mundos”, cada uno informado por sus propios valores y lógicas (Berger y Luckmann, 1973 en Tschannen, 1991).

Casanova por su parte, distingue tres formas de entender el término “secularización”: 1) como el declive de las creencias religiosas y prácticas en las sociedades modernas, a menudo planteado como un proceso humano universal; 2) como la “privatización de la religión”, a menudo entendida como una tendencia histórica general moderna, y como una condición normativa, precondition para la política moderna liberal; y 3) como diferenciación de esferas seculares (Estado, economía, ciencia), usualmente entendida como emancipación de las instituciones religiosas y sus normas (núcleo de las teorías

clásicas de la secularización, relacionada al significado etimológico-histórico dentro de la cristiandad medieval) (Casanova, 2006).

Ahora bien, desde hace unas décadas se han ido vislumbrando alrededor del mundo tendencias que parecen contraponerse en distintos niveles a las teorizaciones planteadas por el citado paradigma. En esta línea, se tienen la proliferación de creencias religiosas en el mundo contemporáneo, la irrupción de lo religioso en el ámbito “público” con el auge de los conservadurismos políticos de inspiración religiosa y los fundamentalismos, y la constatación de una pluralidad de modernidades signadas por los diversos arreglos en lo que respecta a la diferenciación de esferas seculares.

Estas cuestiones, sin implicar el rechazo absoluto del paradigma de la secularización – este aún posee cierto potencial – indican la necesidad de realizar precisiones y reformulaciones de tal perspectiva según el contexto sociocultural que se trate, dado el carácter heterogéneo que presentan los fenómenos referidos.

En lo que respecta a la dimensión de las creencias religiosas en la secularización, Hervieu-Leger ha señalado que lo propio de esta última no constituye la “desaparición de la religión en su confrontación con la racionalidad”, sino “el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente impotente para responder a las esperanzas que se requieren para seguir existiendo” (Hervieu-Leger, 1987 en Da Costa 2003, p.13).

Siguiendo a la autora, aunque la creencia religiosa no determine en la modernidad el orden de la sociedad, eso no significa que las creencias como tales hayan desaparecido. Por el contrario, “la misma modernidad secularizada” presenta condiciones “extremadamente favorables para la expansión de la fe” (Hervieu-Leger, 2007). Estas condiciones tienen que ver, paradójicamente, con la percepción de que “no hay límites para la capacidad humana de desarrollar el conocimiento científico y de dominar al mundo con la técnica”; con la rapidez que suceden las innovaciones culturales; y con las “disparidades sociales, económicas y culturales escandalosas” generadas por este sistema (Hervieu-Leger, 2007).

Según la autora “la fragilidad de los mundos en los cuales se asegura la aceptación compartida de estos significados induce a la producción de formas nuevas de creencia en las cuales los individuos tratan de significar el sentido de este mundo siempre nuevo” (Hervieu-Leger, 2007).

Cuanto más intensa es la presión del cambio, más agudo es el sentimiento de la precariedad de presente, y más proliferan estas creencias, diversificándose y

diseminándose hacia el infinito. Las sociedades modernas más sumisas a la dominación de la ciencia, de la técnica y de la economía, contrariamente a lo que una concepción clásica de la secularización había creído posible afirmar, no son sociedades donde los fenómenos de fe se reduzcan al mismo tiempo que se despliega, en todos los campos, el reino de una racionalidad instrumental desencantada. Son también universos inciertos donde la fe prolifera. (Hervieu-Leger, 2007, p. 67)

En lo que respecta a la “privatización” de lo religioso, considerada elemento clave de la secularización, Casanova (1994) ha llamado la atención al respecto del desarrollo del proceso inverso a partir de los años ochenta, a través de cuatro instancias históricas - no vinculadas entre sí - que marcaron la arena política global de la década:

la Revolución Islámica en Irán; el surgimiento del Movimiento de Solidaridad en Polonia; el rol del catolicismo en la Revolución Sandinista y en otros conflictos políticos en América Latina; y la reemergencia pública del fundamentalismo protestante como fuerza en la política norteamericana (Casanova, 1994, p.3).

Según Casanova, lo acontecido en esta etapa histórica, fue novedoso por tratarse de una revitalización y asunción de roles públicos por parte de tradiciones religiosas que, tanto las teorías de la secularización como las del reavivamiento cíclico religioso, habían asumido como más marginales e irrelevantes en el mundo moderno, incapaces de generar movilizaciones masivas (Casanova, 1994).

En esta línea, la “desprivatización” de la religión refiere al hecho de que tradiciones religiosas alrededor del mundo “se rehúsan a aceptar el rol marginal y privatizado que las teorías de la modernidad les habían asignado”, apareciendo movimientos sociales que, o bien “son de naturaleza religiosa”, o bien “desafían en nombre de la religión la legitimidad y autonomía de las esferas seculares primarias del Estado y el mercado”.

“Similarmente, rehúsan limitarse a lo pastoral, y alzan cuestionamientos hacia las interconexiones entre la moralidad pública y privada, y desafían los sistemas y subsistemas, particularmente estados y mercados”. Dando como resultado esto, la “repolitización de las esferas privadas morales y religiosas y la renormativización de las esferas públicas económica y política” (Casanova, 1994).

Por otro lado, el mismo autor ha llamado la atención al respecto de la diversidad de arreglos seculares estatales, donde la diferenciación de esferas institucionales no ha seguido los lineamientos homogéneos implícitos en ciertas teorizaciones del paradigma clásico de secularización (Casanova, 2006).

Se tienen así, los casos arquetípicos de la Europa católica y EE.UU. Donde en el primero, la secularización se ha dado como “colisión” entre la religión y las esferas

seculares (la Iglesia Católica frente a la ciencia moderna, el Estado secular, y el capitalismo) (Martin, 1978 en Casanova, 1994); mientras que en el área cultural anglo-protestante a la que corresponde EE.UU, esta se ha dado como una “colusión” entre las instituciones religiosas y las seculares.⁶¹

Esta última cuestión se vuelve particularmente relevante en lo que respecta a Latinoamérica, donde la aplicación de modelos de modernización “a la europea” – y por lo tanto de secularización –se vuelve aún más problemática. Siguiendo a Parker (1993), en nuestro continente...

... los procesos de secularización han tomado otras características que obedecen, en parte, a la evolución histórica y estructural de nuestros procesos de modernización capitalista y, en parte, al *pathos* cultural de los latinoamericanos vigente en forma especial en nuestras culturas populares. (Parker, 1993, p.118).

Para el citado autor, si bien el capitalismo industrial y el Estado moderno burocrático han actuado como “vectores institucionales decisivos de la modernidad” en concordancia con la perspectiva weberiana (Parker, 1993), las modernizaciones en Latinoamérica dada las peculiaridades de sus procesos de industrialización y urbanización, no siguen las lógicas planteadas por el paradigma clásico de secularización.

Estos procesos, si bien “son de por sí agentes de racionalización” y de transformación, en Latinoamérica “no llevan por razones estructurales, prácticas, históricas o, simplemente por la autonomía relativa del sujeto para producir sus modelos religiosos, a la disolución de lo religioso”. (Parker, 1993, p.126).

La religión puede entonces tender a pluralizarse y a privatizarse como señalan Berger y Luckmann, pero esto no sucede de la misma forma que en “el mundo burgués desarrollado”. Aquí estos procesos no resultan en la pérdida de “estructura de plausibilidad de lo religioso y su capacidad de refuerzo simbólico de las legitimaciones nomizadoras” (Parker, 1993).

⁶¹ Hay poca evidencia histórica de tensiones entre el protestantismo [norteamericano] y el capitalismo, y muy poca tensión manifiesta entre la ciencia y la religión en EE.UU previo a la crisis Darwiniana a fines de s. XIX. El Iluminismo [Norteamericano] tuvo rara vez un componente anti-religioso” (Casanova, 2006, p.11) El propósito de esta comparación no es reiterar el sabido hecho de que la sociedad norteamericana es más religiosa y por lo tanto menos “secular”. Mientras lo primero puede ser cierto, lo segundo no lo es. Por el contrario, los Estados Unidos siempre han sido el caso paradigmático de un moderno Estado secular, una sociedad diferenciada. Aun así, el triunfo “de lo secular” vino ayudado por la religión más que a expensas de esta, y las fronteras entre sí se volvieron tan difusas que al menos para los estándares eclesiásticos europeos, no resulta claro dónde termina lo secular y dónde comienza la religión (Casanova, 2006, p.12)[Traducción propia].

Para el autor esto ocurre no porque las relaciones económicas y políticas requieran legitimaciones religiosas – si bien actualmente hay algo de esto en algunos sectores– sino en el sentido del “peso simbólico de lo religioso en la constitución del sentido de la vida”, “reconstituyente de sentido en medio de la incertidumbre, generador de nuevas esperanzas para la inmensa mayoría de la población latinoamericana”, cuyas consecuencias culturales resultan en cierta medida imprevistas (Parker, 1993).

VIII.2. El Uruguay laico y sus transformaciones.

En lo que respecta a Uruguay, los abordajes académicos que hasta el momento han dado cuenta de las relaciones entre religión y política pueden englobarse bajo el modelo teórico del “Uruguay laico” (Caetano y Geymonat, 1997; Caetano, 2013; Guigou, 2000; Guigou, 2006^a, 2006b).

Desde esta perspectiva, se ha caracterizado a la secularización uruguaya como un proceso que culminó en la consolidación de un modelo de nación laicista, sostenido en la privatización de la diversidad étnica y religiosa, y el anticlericalismo. Ocurriendo a su vez una “transferencia de sacralidad” desde lo religioso a lo político en la configuración de una “religión civil” (Caetano, 2013).

Esta radicalidad del proceso de secularización que constituyó a la nación como tal, habría dado lugar a una “matriz cultural laica” uruguaya, comparable al “fundamento religioso brasileño” y al “catolicismo de Estado” argentino. (Guigou, 2006b).

De acuerdo con Caetano (2013), este proceso que se desarrolló desde fines de siglo XIX hasta principios del XX, se habría dado junto a la implantación de una forma de ciudadanía que tuvo como finalidad la integración y homogeneización poblacional, quedando la identidad nacional de los uruguayos asociada a un “modelo de ciudadanía hiperintegradora”, al mismo tiempo que se fue conformando una suerte de “estatismo cultural” que monopolizó la idea de lo público, relegando lo religioso al ámbito de lo privado (Caetano, 2013).

Guigou (2006b) por su parte, ha destacado la cualidad productiva de la laicización, en tanto que uno de los aspectos fundantes de la religión civil de la nación, anulando así “su atributo de neutralidad para conceptualizarla como lugar privilegiado de representaciones emblemáticas y mitos que narran la propia nación” (Guigou, 2006b, p.162).

Considerando el carácter mutante de toda matriz cultural (Guigou, 2006a), se han vislumbrado transformaciones importantes desde el final de la dictadura militar, expresadas en términos de “pluralización” y “profundización” (Da Costa, 2005) y “desprivatización” de lo religioso (Caetano, 2013; Guigou, 2006a).

En este sentido, desde su arribo en los ochenta, las mega-iglesias neopentecostales han crecido constantemente en el país, y a pesar del rechazo hegemónico y las citadas raíces seculares del Estado uruguayo, estas han ido adquiriendo relevancia social (y política) a través de su amplio alcance en los sectores populares, brindando servicios sociales donde el Estado ha estado ausente, así como potentes referentes simbólicos para quienes se encuentran en situaciones de privación material y simbólica.

Por otra parte, teniendo presente las transformaciones sociales en materia de comunicación fuertemente vinculadas a las nuevas tecnologías, se ha señalado la necesidad de abordajes que no recurran a las teorizaciones derivadas de la dicotomía público/privado – tales como “desprivatización”- correspondiente a un contexto sociocultural bastante diferente del actual.

En esta línea Guigou, Milsev y Passeggi (2018) señalan que en Uruguay se observa un proceso novedoso en materia comunicacional en lo que respecta a lo religioso, en tanto se asiste a la “actual posibilidad cultural” de permitirse experimentarlo, y, particularmente, de “someterse al riesgo de comunicar tal experiencia” en distintos ámbitos.

Esto, aunado a la incorporación de prácticas pertenecientes a distintas cosmologías religiosas en ámbitos de salud y educación pública, así como la inclusión de dirigentes político-religiosos en la política parlamentaria, plantea una cierta “porosidad” o percusión del tradicional “ethos laico” que ha caracterizado al país, siendo necesario el desarrollo de nuevas perspectivas teóricas para comprender tales fenómenos (Guigou, Milsev, Passeggi, 2018).

En cuanto a los evangélicos y su incursión en la política partidaria del país, de acuerdo con Caetano (2013) esto ocurrió por primera vez en el proceso electoral de 2009, siendo electo como diputado Gerardo Amarilla (Partido Nacional) por el departamento de Rivera.

En tal oportunidad, también hubo participación de la iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones, dando apoyo oficial durante las elecciones internas al pre-candidato por el Partido Nacional Jorge Larrañaga, con varios miembros de la iglesia integrando listas incluyendo a su dirigente el pastor Márquez (Caetano, 2013).

En las elecciones de 2014, Álvaro Dastugue (yerno de Márquez) se convirtió en el primer pastor en ser parlamentario, participando así junto a otros evangélicos (nuevamente Amarilla, e Irazábal, todos miembros del Partido Nacional). Esta situación, sumada al desarrollo de ceremonias político-religiosas en templos evangélicos, llevó a que en los medios de comunicación se planteara la existencia de una “incipiente” o “pequeña” “bancada evangélica” al modo brasileño.

La cuestión ha ido adquiriendo así creciente atención mediática, en tanto a inicios del proceso electoral de 2019, la Senadora Verónica Alonso con el apoyo de la iglesia MVN inició su campaña de pre-candidatura a la presidencia con un discurso político-religioso en los medios y en iglesias evangélicas. Siendo de destacar que luego de unos meses, pasada la campaña inicial y las elecciones primarias, la mencionada llegó a ser sustituida como referente principal por el pastor Dastugue y por el Senador Juan Sartori (quien no tiene un discurso religioso específico)⁶².

En lo que concierne a los evangélicos parlamentarios en general – todos ellos ubicados dentro del llamado “polo conservador bíblico” (Wynarczyk, 2011) - es importante destacar que, si bien han seguido a distintos candidatos durante el proceso electoral, estos se han caracterizado por mantener durante sus cargos importantes líneas de acción en común, compartiendo su oposición a las legislaciones en materia de derechos sexuales y reproductivos, así como a la legalización del cannabis.

Este tipo de participación religiosa, si bien no ha alcanzado las mismas dimensiones que en países vecinos, ha logrado atraer a un importante ingente poblacional de los sectores populares, alcanzando a través de la militancia en barrios situados en los márgenes,

⁶² El proceso de cambio de estas alianzas resulta algo más complejo de detallar:

Durante la campaña por las Elecciones Internas, Verónica Alonso renunció a su precandidatura a la presidencia y pasó a apoyar la de Juan Sartori, un empresario desconocido hasta ese momento.

Pasadas las Elecciones Primarias – de las cuales participaron ambos apoyando al candidato nacionalista Luis Lacalle Pou, ganador de las internas de su partido y actual presidente – se tuvo como resultado el que la senadora Alonso perdiera su banca en el Parlamento dada la baja cantidad de votos que obtuvo sin el apoyo de las iglesias, viéndose así sustituida como referente política-religiosa por el diputado Álvaro Dastugue, y por el liderazgo político de Sartori.

lugares de relevancia y cierta cuota de legitimidad en un Estado que tempranamente se separó de la Iglesia Católica.

VIII.3. El activismo político neopentecostal en Misión Vida: ¿fundamentalismo religioso?

El modelo teórico del “Uruguay laico” se considera de relevancia en tanto da cuenta de aspectos idiosincráticos de la sociedad uruguaya que tienen implicancias directas sobre temas abordados en el presente trabajo. En este sentido, se tiene al alto porcentaje de ateos y de creyentes sin denominación⁶³ en el país, de lo cual se infiere el alcance limitado que pueden tener aquí los movimientos políticos de inspiración religiosa, en comparación con lo que sucede en países vecinos, así como a las dificultades para dialogar abiertamente con lo religioso, y la legitimidad que presentan las manifestaciones de rechazo – y muchas veces de violencia - que han expresado algunas colectividades hacia instituciones religiosas del país.

Sin embargo, la citada perspectiva al enfatizar en el carácter institucionalizado de lo religioso y lo político, falla en la comprensión de fenómenos sociales donde tales dimensiones se presentan como más difusas, sucediendo esto de modo particular en lo que respecta a la constitución de las subjetividades neopentecostales y su activismo político.

En esta línea, se sigue aquí la crítica planteada por Asad (1993) a la conceptualización de “la religión” en tanto que dominio separado del resto de lo social, como categoría cuyos rasgos “esenciales” son considerados universales sin atender a la diversidad contextual en la cual se presenta, impidiendo esto el captar su carácter transversal en la experiencia humana.

Tal esencialización de lo religioso, implica su separación conceptual de otras esferas vitales, de modo tal que cuando ocurren fenómenos como el involucramiento político-partidario de los evangélicos y el activismo opositor a los derechos sexuales y reproductivos, la reacción en un país de tradición laica como Uruguay sea la de cierta perplejidad y asombro, como si tales acontecimientos no fueran el resultado de procesos

⁶³ Uruguay es un caso atípico y es por mucho el país más secular de América Latina. Un total del 37% de los uruguayos dicen no tener una religión en particular o que son ateos o agnósticos. En ningún otro país latinoamericano encuestado la cantidad de personas sin afiliación religiosa asciende ni siquiera al 20% de la población. (Pew Research Center, 2014).

de larga raigambre. De este modo, recordando el capítulo histórico del presente trabajo, se tiene así que las iglesias pentecostales clásicas – en formas mucho más conservadoras y ortodoxas que las actuales – llegaron al país en la década del treinta, y que durante los sesenta y setenta se vivió un auge carismático provocado especialmente por el arribo de pastores extranjeros.

Pero yendo aún más lejos, si se considera que “lo político” de este fenómeno se encuentra en el *ethos*, entonces la vinculación con lo religioso trasciende ampliamente al campo pentecostal y neopentecostal. ¿Qué discursos han tenido las otras iglesias evangélicas más tradicionales desde su arribo al Uruguay? ¿Cómo se han ido transformando tales discursos en las distintas denominaciones? ¿Cómo esos discursos han impactado a otros niveles más allá de los respectivos templos?

Si se entiende a “lo político” en un sentido amplio del término, como dimensión de lo social que remite a todas las relaciones de poder, y como aspecto inherente a la constitución de las identidades, puede afirmarse que el carácter político de lo religioso ha sido algo constante, y que su expresión en el ámbito de la discusión pública es un fenómeno de corte comunicacional (Guigou, Milsev, Passeggi, 2018) donde lo novedoso es que se expresen creencias y se den a conocer prácticas que en los hechos siempre estuvieron presentes.

En este sentido, se considera aquí que ha habido una suerte de transición procesual desde un mal llamado “apoliticismo” en el mundo carismático, al activismo, donde los mismos postulados cosmológicos que argumentaban primero ese distanciamiento del mundo – caso del premilenarismo de MVN– pasan a reafirmar la acción en el campo social.

En este sentido, la interpretación religiosa de lo político y la lectura política de los textos bíblicos, ligada a la guerra espiritual y la percepción de un inminente Final de los Tiempos, a diferencia de lo establecido clásicamente para los grupos de corte premilenarista, se presenta aquí como particularmente interesada en lo mundano, especialmente porque, como ya se dijo, lo inmanente se encuentra cargado de implicancias religiosas de otro orden.



Imagen 19 e Imagen 20. Durante el mes de noviembre de 2018 mientras se realizaba el Congreso Sudamericano por la Vida y la Familia en Punta del Este, se realizaron actos vandálicos en la sede central de Misión Vida y en uno de sus templos menores de Montevideo.

Fuente: Facebook Jorge Márquez, noviembre 2018

Cabe considerar entonces el carácter político de toda identidad, que en su constitución a través del antagonismo, necesita de aquello de lo que se diferencia – su “exterior constitutivo” – para existir como tal (Derrida, en Mouffe, 1999). Este antagonismo en el caso del neopentecostalismo de MVN, a través de la guerra espiritual, viene a establecer una particular forma de relacionarse con sus “Otros”, llevando a que el carácter político de lo identitario se exprese en términos de abierta confrontación.

De este modo, quienes quedan afuera siendo definidos como enemigos en términos religiosos – cultos New Age, esoterismos, religiones afro-brasileñas, feminismos, colectividades LGBT+, “la izquierda⁶⁴”, el Banco Mundial, la ONU, los masones, los Illuminati, etc. – son “necesarios” para la conformación de estas identidades político-religiosas. Estos, en su carácter de “exterioridad”, son el lugar de todas las operaciones simbólicas de diferencia a través de las cuales la iglesia intenta posicionarse y actuar en el mundo.

En la misma línea, la Teología de la prosperidad, con su sacralización de la riqueza y su culto al capitalismo, promueve un estilo de vida – una ética económica – donde lo político se vuelve a encontrar en la citada oposición a la llamada “izquierda” y cualquier actitud que sea contraria a la ética del enriquecimiento promovida por la iglesia.

⁶⁴ La izquierda es puesta aquí entre comillas ya que lo que en MVN se concibe como “izquierda” puede diferir de lo que otros colectivos conciben como tal.

Estas cuestiones llevan a que categorizaciones basadas en la dicotomía público/privado tradicionalmente empleadas en la teoría resulten problemáticas para comprender los vínculos entre lo religioso y lo político en este plano.

En el mundo occidentalizado esta forma dicotómica a la cual se ha ligado la de religión/política, deriva en dificultades analíticas para percibir las continuidades en fenómenos sociales complejos, donde los límites entre una categoría y otra no resultan claros.

La ideología burguesa que postula a “lo público” como un “espacio” “de masiva desafiliación” (Delgado, 2007) donde las diferencias sociales pueden ser neutralizadas a través de su relegamiento a “lo privado”, no puede dar cuenta de las expresiones fuertemente identitarias de carácter religioso que encuentran en la arena político-partidaria un ámbito más de expresión.

Estas expresiones vienen a plantear las continuidades más que las rupturas existentes entre distintas dimensiones de lo social, así como las dificultades que encuentran las aspiraciones liberales de racionalidad ciudadana, corriéndose el riesgo de estar ante elementos de corte totalitario sin reconocerlos a tiempo.

De acuerdo con Mouffe (1999):

La pretensión liberal de que un consenso racional universal podría ser alcanzado a través de un diálogo exento de distorsiones, y de que la libre razón pública podría garantizar la imparcialidad del Estado, solo es posible al precio de negar el irreductible elemento de antagonismo presente en las relaciones sociales; lo cual puede generar consecuencias desastrosas para la defensa de las instituciones democráticas. Negar lo político no lo hace desaparecer, sólo puede conducirnos a la perplejidad cuando nos enfrentamos a sus manifestaciones y a la impotencia cuando queremos tratar con ellas. (Mouffe, 1999, p.190)

El involucramiento religioso en la agenda de derechos sexuales y reproductivos ha adoptado características particulares según el contexto en el cual se sitúe el debate, con importantes diferencias a nivel internacional en relación al grado de adhesión que se suscita, al signo político que adopta la oposición, y a las denominaciones religiosas involucradas, entre otras.

En este sentido, la producción académica regional sobre esta cuestión suele enfatizar en el papel de distintos actores según la tradición religiosa de cada país, habiendo a grandes rasgos una mayoría de trabajos dedicados al análisis del rol de la Iglesia Católica para el caso argentino (dado su carácter hegemónico como religión de Estado), y una situación más diversificada para el caso brasileño (Carbonelli, Mosqueira y

Felitti, 2011; Carbonelli y Jones, 2012; Vaggione, 2010; 2014; Morán, 2018; 2019, Rosado-Nunes, 2009; Rosado-Nunes y Citeli, 2010).

En Uruguay los estudios sobre la oposición a la ampliación de derechos sexuales y reproductivos han profundizado en el abordaje de agentes opositores seculares – especialmente profesionales de la salud – habiendo dos trabajos sobre los actores religiosos: un capítulo de Rostagnol (2010) donde brevemente plantea el accionar de la Iglesia Católica, y la publicación de Abracinskas, Puyol, Iglesias, y Kreher (2019).

El activismo religioso neo-conservador uruguayo, si bien no ha alcanzado las mismas proporciones de los países vecinos, ha adquirido notoriedad e influencia política en los últimos años, teniendo Misión Vida especial protagonismo como impulsora de campañas reaccionarias en articulación con toda una red de iglesias evangélicas de la región⁶⁵.

Imagen 21. “Atención: en Uruguay se acerca un gran Congreso Internacional en defensa de la Vida y La Familia. Los más destacados referentes cristianos del mundo del derecho, profesionales, legisladores, gobernadores, Intendentes, Pastores que reconocen que debemos estar en los lugares de decisión. Nos daremos cita para aunar ideas y esfuerzos”.

Facebook Jorge Márquez, julio 2018



En el marco de este accionar, el discurso en MVN adopta dos modalidades dependiendo del contexto en el cual se plantee, teniéndose así, por un lado, una forma donde el componente religioso es “depurado”, y otra donde este aparece explícitamente a través del lenguaje milenarista y de Guerra Espiritual.

⁶⁵ Ejemplos de esto son: 1) la campaña en contra de la Guía de Educación Sexual de ANEP a través del uso de “balconeras” que rezan “La educación de mis hijos la decido yo”, iniciativa impulsada por iglesias evangélicas conservadoras en toda Latinoamérica que se oponen a la enseñanza de educación sexual en las escuelas públicas; 2) la organización del “Congreso Sudamericano por la Vida y la Familia” en Punta del Este en noviembre de 2018, y 3) la participación activa en la campaña para derogar la Ley Integral para Personas Trans en la que los fieles recolectaron miles de firmas, y para la cual se convocó a referentes opositores de la “ideología de género” de Argentina y Brasil.

De este modo, ante audiencias más amplias y no específicamente religiosas, el argumento se desarrolla apelando a elementos discursivos de carácter secular como el biologicismo, las libertades individuales, la reivindicación de la autonomía nacional frente la globalización y la laicidad, destacándose en este la asociación establecida entre “naturalidad” y “moralidad”. Este discurso puede resumirse de la siguiente forma:

“La ideología de género”, una perspectiva no científica sobre el ser humano y su sexualidad, ha ganado poder e influencia alrededor del mundo conforme a los intereses de una minoría poderosa, avasallando las voluntades locales de las naciones. Esta ideología en su carácter globalista e imperialista, viene a promover una forma de relacionamiento que además de “inmoral”, no es “la natural” conforme a la biología, y su promoción por el Estado a distintos niveles atenta contra la laicidad, entendiendo que



esta es una ideología política y no una “verdad científica”. Lo concerniente a la sexualidad es una cuestión de interés privado, y por lo tanto el Estado debe de abstenerse de fomentar en la población iniciativas que violen tal privacidad. En este sentido, la educación sexual debe de ser enseñada en el contexto del hogar, en respeto de la patria potestad conforme al derecho de libertad de pensamiento.

Este discurso dirigido a una audiencia religiosa es situado en el contexto más amplio de la Tribulación y la llegada del Anticristo, siendo las referencias a los componentes seculares del derecho y la ciencia más difusos y menos enfáticos. En este sentido, el mismo discurso se puede resumir de la siguiente forma:

“La ideología de género” constituye una estrategia de la élite internacional que se propone aislar y controlar a los individuos a través de la destrucción de los lazos fundamentales de la familia, la enemistad del hombre y la mujer, y el debilitamiento de las identidades. Todo esto coadyuvaría a disminuir la población mundial y producir sujetos más fácilmente controlables, que quedarían

Imagen 22. “Coloquemos en el frente de nuestros hogares balconeras con este diseño. El Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia pone en marcha una campaña manifestando la convicción acerca de la educación de los hijos. Para Uruguay tenemos impresos en papel mineral. ¡Haga su pedido! Medidas: 0,7 x 1 mt. Disponible en librerías cristianas”.

Fuente: Facebook Misión Vida (Uruguay), agosto 2018.

indefensos ante el poder global en ascenso, el “Nuevo Orden Mundial” que será antesala del Anticristo. Las legislaciones en materia de derechos sexuales y reproductivos son parte de esta “agenda macabra” del Mal, y vienen a romper con los valores judeo-cristianos que han fundado “la cultura Occidental” través de la transformación del derecho.

Ambas modalidades discursivas pueden presentarse de forma conjunta en el contexto del templo así como en distintas plataformas de internet dirigidas a un público religioso, siendo de destacar que en el ámbito oficial de la discusión política los argumentos esgrimidos responden siempre a la forma secularizada.

En este sentido, se tiene a continuación el fragmento del sermón de Márquez durante la celebración en la cual se presentaron las balconeras con la frase “A la educación de mis hijos la decido yo” a ser compradas en el templo.

Gloria a Dios, puedo sentir su presencia. Hermanos, estamos iniciando una cruzada en todas las naciones de América del Sur. Queremos colgar en las casas unos cartelitos...unas balconeras, ¿están por ahí las balconeras? [Unas jóvenes suben al escenario con los carteles que dicen “La educación de mis hijos la decido yo”. Con colores rosa y celeste y el dibujo de una familia]. Se han entusiasmado en muchos países Sudamérica, de América Latina, y vamos a empezar a colocar en nuestras casas este cartel. El mensaje es un mensaje muy concreto. Antes que existieran leyes, antes que existieran gobiernos, antes que existiera el Estado, nuestros hijos eran nuestros. Hoy en día hay fuerzas infernales que están tratando de darles a otros el derecho que nosotros tenemos a criar, a cuidar y a enseñar a nuestros hijos.

Esta semana estuve escuchando a la ONU, ha declarado un vocero, designado especial para cuestiones de ideología de género, que hay derechos humanos que son fundamentales, y que hay otros que no son tan fundamentales. Y declaró que el derecho de consciencia y el de libertad religiosa no son tan fundamentales. Y han declarado que estos derechos de consciencia y de fe van a tener que ceder paso a estos otros nuevos derechos. Esto viene de la ONU hermanos, no viene de cualquier lado. Entonces esta semana en Neuquén ha habido un choque con un colegio cristiano evangélico de la iglesia de mi hermano, que se oponen a enseñar ideología de género en el colegio y se lo han intervenido. Entonces pastores de toda la Argentina y de muchos países estamos mandando algunas cartas quejándonos al presidente Macri, al gobernador de Neuquén, a la ministra de educación de la provincia y a otras autoridades. Pero quiero hermanos que tomen consciencia de que estamos en guerra. ESTAMOS EN GUERRA. NO VAMOS A CEDER, NO VAMOS A CALLAR. NUESTROS HIJOS SON NUESTROS [la gente ovaciona]. El Estado existe para proteger nuestros derechos, no para violentarlos. El Estado no puede usurpar nuestros derechos, los derechos que nosotros tenemos existen antes que existan las naciones, el derecho a la fe, el derecho a la consciencia, por eso el Estado no lo otorga, el Estado lo reconoce. ¿Amén? [Amén responde la gente]

[Márquez, agosto de 2018]

Frente a este discurso, donde la oposición a la educación sexual en las escuelas públicas se expresa en términos de “guerra” contra “fuerzas infernales”, se tiene a continuación

el planteado por un miembro de la iglesia y candidato a diputado por el sector de Juan Sartori, Neumar Noble, en el marco de una reunión en un club político. Ambos discursos, si bien se encuentran alineados y resultan coherentes entre sí, presentan esta “dualidad” donde los elementos religiosos resultan “depurados” o “disfrazados” según el contexto.

...Nosotros estamos trabajando con Sartori, creemos que él es la posibilidad de cambio, creemos que con él vamos a lograr frenar, frenar un montón de cosas que se vienen dando en estos gobiernos. Han creado determinadas leyes, determinadas normas que invaden nuestros principios, nuestros valores, nos hacen... afectan la cultura, para nosotros que somos grandes una ley que sale ahora desde determinados valores, nosotros que somos grandes, que ya tenemos cierta historia, ya sabemos, decimos “Bueno está bien, pero yo ya sé cómo es”. Pero los niños que nacen ahora se están criando, están naciendo, recibiendo como verdad una cosa que para nosotros no es verdad. Los gobiernos se han metido en los conceptos de familia, en los valores de familia, y la única forma es trabajando desde lo que cada uno puede, donde cada uno se mueve. Podemos hacer dos cosas, podemos involucrarnos y hacer algo para cambiar, o nos quedamos sentados criticando. Eso es lo que podemos hacer. Necesitamos como uruguayos ser parte del cambio, generar el cambio. Esta es una oportunidad, las elecciones. Ya sea solamente con nuestro voto o con nuestra influencia. Yo entiendo que acá donde estoy parado es lo mejor que puedo hacer. En los valores el gobierno para unos fue un desastre, para otros una maravilla, pero ahora estamos generando el mayor déficit fiscal en 30 años... (...) El desempleo... yo estuve estudiando hace poco porque tenía que hacer una nota para el diario El Observador hace poco... un objetivo de los gobiernos anteriores, de los años 90 y 2000 era mantener un límite del empleo público, a partir de este gobierno el empleo público se disparó. Años de bonanza, igualmente creció el desempleo... tenemos que hacer algo por la familia, por nuestros hijos y nietos. Tenemos que pensar en qué sociedad van a crecer. Una sociedad que enseña a los niños desde los 3 años en la educación a excitarse, ¿esa es la educación que importa para nuestro futuro? Tanto tiempo perdemos por aprobar o meter un valor que no sirve para nada, que va contra los principios básicos de familia. Que ya es ley. Que los niños puedan cambiar de sexo sin autorización de los padres⁶⁶. Se pretende que la educación inicial de los niños la de la escuela y no la familia. (...) Nuestro país se está destruyendo. Yo voy a tratar de conseguir gente, yo me voy a involucrar, por más que no haya un gobernante perfecto, yo tengo que pensar que estamos con un gobierno que está destruyendo los valores, los principios, que está destruyendo la economía... necesitamos... hacer algo, tenemos que involucrarnos y es la invitación que les hago esta noche. Nosotros estamos empezando a movernos, hoy iba a venir una abogada que es especialista en temas de familia, y nos iba a hablar del derecho de los padres a criar a sus hijos, eso que nos quieren quitar porque quieren que los críe la escuela. Nos iba a hablar de valores desde el punto de vista legal, pero justo le surgió urgente una reunión en el Palacio Legislativo del equipo Alonso-Sartori, y yo justamente salgo de acá para ahí. Pero estamos trabajando y vamos a estar conectados, vamos a ir a los barrios, ir a la

⁶⁶ Este fue uno de los principales argumentos esgrimidos durante la campaña para derogar la llamada “Ley trans”, siendo de destacar que se basa en información falsa. En este sentido, el artículo 21 de dicha ley expresa:

(Derecho a la atención integral) (...) Para que las personas menores de dieciocho años accedan a intervenciones quirúrgicas genitales irreversibles con el fin de adecuar su cuerpo a su identidad de género, la autorización o la anuencia de los representantes legales será de precepto.

(Extraído de Ley N° 19684. <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/19684-2018>)

calle. Todo el que quiera se suma. La forma legítima de generar cambio, es la forma legítima de generar cambio. Yo aplaudo la iniciativa, dentro de los cuales me incluyo, de combatir una ley que se aprobó por unos pocos legisladores en un cuarto, ya es ley y hay que respetarla... bueno... nos juntamos unos cuantos uruguayos, 69 mil, y ahí presentamos las firmas para que se haga referéndum. Bueno, eso es democracia. Y hay que hacer uso de ese recurso porque sino nos van a cambiar todos los valores. Van a cambiar la cultura de nuestro país. Es nuestro país.

[Discurso de Neumar Noble, miembro de la iglesia y candidato a diputado en la sede central de Verónica Alonso en mayo de 2019. La invitación para participar de esta actividad llegó a mi persona en el contexto de una reunión de jóvenes].

Siguiendo a Vaggione (2014) “las leyes que regulan la sexualidad, la familia o el parentesco” se encuentran “imbricadas” de forma compleja con las tradiciones religiosas que las han moldeado conforme a su marco ético: “El derecho se monta sobre las influencias religiosas produciendo, en algunas oportunidades, que lo presentado como secularización sea (también) un proceso de borramiento e invisibilización del sustrato religioso” (Vaggione, 2014, p.218-219).



Imagen 23. Neumar Noble, Verónica Alonso y Juan Sartori.

Convocatoria a participación a reunión e integración de listas difundida entre miembros de la iglesia.

Fuente: Twitter @NeumarNoble, mayo de 2019

Los movimientos feministas y por la diversidad sexual al proponer una “regulación más amplia y diversa del orden sexual” han permitido “desnaturalizar ciertos sentidos instituidos” llevando a “procesos de desimbricación” del derecho y a reconfiguraciones de las fronteras entre lo religioso y lo secular (Vaggione, 2014, p. 219).

En este sentido, la oposición a estas innovaciones en materia legal suele ser planteada en términos fuertemente occidentalistas como una defensa de los valores judeocristianos que subyacen al derecho, siendo así una reacción anti-secular a la “desimbricación” de lo religioso, al mismo tiempo que una forma de rechazo a todo lo que queda por fuera de “Occidente”⁶⁷

⁶⁷ La inclusión de Latinoamérica a Occidente forma parte del discurso del líder religioso, no de quien escribe. Desde una perspectiva antropológica se diría en todo caso que somos parte del mundo

Jorge Márquez: ...El Evangelio le dio origen a la sociedad occidental, los valores y los principios del Evangelio le dieron a la mujer... Yo no sé por qué nos pegan tanto a la sociedad occidental con las libertades que no se les dan a la mujer, yo creo que es la civilización donde más lugar tiene la mujer, vas a cualquier otra civilización y la mujer camina detrás del marido, come después del marido y qué sé yo cuánta cosa. A la que más le pegan es a la civilización occidental.

No es que la mujer tenga todas las libertades, porque existe el machismo y todo lo demás, pero en general, la civilización occidental le dio el acceso al voto a la mujer, es la civilización donde la mujer puede andar de la mano en la calle con su esposo y ver vidrieras, hay otras donde tiene que andar atrás del marido, es terrible, bueno hay cosas que son muy propias de la sociedad occidental, y la misma sociedad occidental se olvida de dónde vinieron esos avances, por ejemplo, la primera universidad fue cristiana, las universidades cristianas llegaron a desarrollar las ciencias y la economía, todas esas universidades viejísimas...

Después cuando se separa la iglesia del Estado, no, ya se había separado la iglesia del Estado, pero cuando entra el laicismo a pegarle duro a la fe entonces queda, las universidades son laicas, y la historia es laica, pero la pura verdad es que el Cristianismo parió la civilización occidental y lo que está sucediendo ahora es que se están golpeando los valores de la civilización occidental que en última instancia son bíblicos

[Entrevista con Márquez, Junio de 2018]

De este modo, en MVN la oposición a las contemporáneas reivindicaciones en materia de derechos sexuales y reproductivos se plantea como:

1) un conflicto entre lo privado y el Estado, en defensa de la libertad de pensamiento, conciencia y religión, y “la laicidad”; 2) una lucha contra el Mal que a través de la globalización impulsa la instauración del Nuevo Orden Mundial y así la llegada del Anticristo; 3) la defensa de los valores judeocristianos que han fundado “Occidente”.

En cada caso, la noción que sintetiza y homogeneiza⁶⁸ los agentes a combatir es la de “ideología de género”, una elaboración del Vaticano que a diferencia de otros conceptos de su producción como los de “cultura de la vida/muerte” o “ecología humana”, ha resultado de una colaboración intelectual más amplia⁶⁹, teniendo como antecedentes a

“occidentalizado”, dado los procesos coloniales y neo-coloniales que ha atravesado nuestro continente a lo largo de los siglos.

⁶⁸ Dicho concepto desde sus inicios fue una combinación de ideas que mezcla y confunde la agenda feminista con las políticas LGBT+ y con el abordaje deconstructivista académico, sin matizar sus diferencias internas, siendo esta cualidad simplificadora de lo complejo y unificadora de lo diverso la que da efectividad al término (Grzebalska y Soós, 2016 en Morán, 2019).

⁶⁹ ¿Antecedentes de este concepto se encuentran en el libro “Who stole Feminism?” de la académica norteamericana Christina Hoff Sommers (1994), y el texto de Dale O’Leary “Gender: The deconstruction of women” (1995). Las ideas planteadas en estas obras, aunadas a elaboraciones provenientes de América del Sur como las de la argentina Cristina González Delgado (1994), son gradualmente incorporadas por la jerarquía católica que las sintetiza y renombra en “ideología de género”. El primer uso de esta expresión se encuentra en el libro “L’Évangélie faceau désordre mondial” (1997) escrito por el sacerdote Michel

las obras de académicas seculares norteamericanas y sudamericanas que reaccionaron tempranamente a los planteos feministas en la Conferencia sobre la Población y el Desarrollo del Cairo (1994) y la Cuarta Conferencia sobre la Mujer en Beijing (1995) (Morán, 2019).

Este concepto se ha expandido y popularizado actualmente en una amplitud de contextos, trascendiendo las diferencias denominacionales y al ámbito religioso en sí mismo, siendo así erróneo el asociarlo únicamente a la Iglesia Católica. Las movilizaciones contemporáneas a nivel internacional, resultan de intersecciones con proyectos políticos y actores que van más allá de la Iglesia, siguiendo en algunos casos estrategias propias de la Derecha Cristiana norteamericana de carácter protestante, así como de actores seculares varios (Corrêa, Paternotte, Kuhar, 2018).

De este modo, mientras en Europa las movilizaciones “anti-género” se asocian a los “populismos de derecha” con sus manifestaciones de malestar demográfico, racial y nacionalista en torno a la llamada “crisis migratoria” y el Islam (Paternotte y Kuhar, 2018); en América Latina la situación se ha asociado a movimientos de distinto signo político, involucrando especialmente al conservadurismo católico y al evangélico (Corrêa, Paternotte, Kuhar, 2018).

La preeminencia de los citados discursos durante el trabajo de campo estuvo dada por temas de discusión pública que le fueron contemporáneos y en los cuales la iglesia tuvo participación directa e indirecta: en un primer momento los debates en torno a la legalización del aborto en Argentina⁷⁰; y posteriormente las polémicas a nivel nacional en torno a la Guía de Educación Sexual de ANEP y la Ley Integral para Personas Trans.

En este sentido, el Grupo de Amigos de los jueves - una “célula” compuesta por unas veinte personas de entre quince y treinta y cinco años - además de reunirse para orar, comentar versículos bíblicos, compartir dificultades de la vida y brindar apoyo mutuo, tuvo como actividades principales entre fines de 2018 y principios de 2019 la recolección de firmas para derogar la llamada “Ley Trans” y la participación en la

Schooyans con prólogo de Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), encontrándose al año siguiente su primer uso oficial por la jerarquía católica en la Conferencia Episcopal Peruana (1998) en el documento “Ideología de género: sus peligros y alcances”, republicado en 2003 en el libro “Lexicón: Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas” (2003) (Morán, 2019, p. 407-408).

⁷⁰ Cabe recordar la presencia de la iglesia MVN en San Juan, Argentina, lugar del que son originarios sus dirigentes; así como el fuerte activismo anti-aborto impulsado por el hermano del apóstol, Hugo Márquez, líder de la iglesia bautista “Jesús es Rey” y fundador del Colegio Bautista AMEN en Neuquén.

campaña de los precandidatos del Partido Nacional (PN) Verónica Alonso y Juan Sartori.

En este contexto, se tiene a continuación el siguiente fragmento de entrevista realizada a “Martin”, un joven militante del PN por el sector del diputado Dastuge, quien por esos días se encontraba instando a sus compañeros de célula a integrar una lista del precandidato Juan Sartori y a asistir a una reunión en la que fuera la sede central de Verónica Alonso.

Magdalena: ...Este tema de que trabajas en política, ¿en qué trabajas?, ¿qué es lo que haces?

Mauro: Bueno yo trabajo ahora hace un año y medio, yo soy funcionario público, trabajo en el Banco de Seguros, ya venía desde hace un tiempo, inquietaba mi corazón hacer algo más con todo mi tiempo, dar más de mi corazón, pero bueno, yo trabajaba, y decía, “Bueno cómo hago”, y muchos de los que vienen a esta iglesia viven en Hogares, pero yo no era de sentir de Dios que yo tenía que vivir en un Hogar. Yo quiero hacer algo más para servir, y no estaba ni ahí con la política, nunca estuve ni ahí, y Dios me inquietó en una reunión de que quería que yo estuviera en política

Magdalena: Cómo te inquietó, ¿qué sentiste?

Mauro: Estaban hablando y entró en mi mente de parte de Dios, la voz de que “Te quiero en política” y... yo me quebranté, y yo dije “Yo no sé por qué me querés ahí Señor, yo no soy el adecuado pero te digo Amén y voy a dónde me digas”. Lo guardé en mi corazón y a la semana me llamaron del despacho de Álvaro Dastuge para hacer un pase en comisión, que yo tampoco sabía que existía, resulta que a mi nombre lo tenía el escritorio hace un año y... y bueno, y ahí o sea, Dios primero tocó mi corazón, yo primero le abrí la puerta que Él, y ya tenía preparado todo hacía un año, preparó mi corazón y el momento. Y bueno, en realidad lo que yo hago en política, yo aprendo rápido lo que tiene que ver con las cosas técnicas de computación y trabajo en lo que es marketing digital de una de las campañas políticas, de la de Álvaro Dastuge, que ahora está con Verónica, con Sartori... este y bueno...

Magdalena: ¿Siempre fuiste blanco?

Mauro: No, no siempre fui blanco, la primera vez que voté, voté a Mujica [ríe] porque mi padre lo tenía como... como... “Fah si este hombre se postula a presidente yo lo voto” [hace gestos simulando admiración], después falleció, después fue la siguiente elección, la primera que yo voté, y voté a Mujica más bien en honor a mi padre, me decepcioné muchísimo y después sí, me incliné hacia los blancos y mi pensamiento siempre fue bastante de derecha en realidad. Y... pero no me movía la política...

Magdalena: Vos sentís que el pensamiento de derecha va más acorde con lo que se enseña en la iglesia.

Mauro: Claro. Eh... el tema es los valores, hay gente de derecha que se mueve por su conveniencia y que no le importan los valores, y hemos logrado empezar a consolidar un grupo de personas dentro de la derecha que yo sé que tienen valores, y yo voy por ese lado y sé que quiero que ellos estén ahí, porque aprendí que el lugar que no ocupan las personas de valores bíblicos los van a ocupar otras personas. Y van, van a gobernar desde sus intereses, su preferencia, su conveniencia y entiendo de que en Uruguay y todo el mundo, como dice la Biblia “cuando gobierne el justo el pueblo se alegra”. Y bueno por ahí va la cosa

Magdalena: Bueno, así que al trabajo en política lo viste como un llamado divino

Mauro: Si, si, fue de parte de Dios.

Magdalena: ¿Lo sentís como una guerra espiritual a eso?

Mauro: Por momentos sí, y como estaba explicando un rato antes de la entrevista hay momentos en los que el “espíritu de la política” te quiere dominar y donde tenes que ser fuerte y buscar fortaleza en Dios para que el centro de mi vida siga siendo Dios y no sea lo que la política como herramienta de Dios es, o sea, la política como herramienta en manos de Dios es buena en manos del diablo es mala.

Magdalena: Dijiste “el espíritu de la política”, ¿cómo distinguís cuando la herramienta deja de ser de Dios?

Mauro: Mirá, mi gran referente en el mundo de la política se acaba de ir porque lo conquistó el espíritu de la política. Se acaba de ir y no solo se fue del grupo de trabajo político, se fue del Hogar en el que vivía, dejó gente, se fue de la iglesia y dice ... y él me dice estar siendo guiado por Dios, pero yo lamentablemente me doy cuenta que...

Magdalena: Un Hogar en el que vivía...

Mauro: Un hogar Beraca, él servía en la política y servía en un Hogar. Pero hace mucho tiempo él estaba gestando algo para poder, para poder... y se fue por la puerta de atrás, pero cuando Dios te llama a un lugar, te saca en alto y te enaltece, no te hace salir por la puerta de atrás

Magdalena: ¿Pero por qué decís que a él lo conquistó el espíritu de la política si él se fue de la política?

Mauro: Él se fue del grupo donde estábamos trabajando, a mí me dijo que se fue de la política, pero realmente se fue con otro grupo, del cual él antes decía estar en contra porque no tenían valores, etcétera.

Magdalena: Dentro de los blancos también

Mauro: Si. Le han prometido esto y lo otro y bueno, y ahí él cedió, y yo quedé, y claro, él era jefe mío y yo quedé, y yo asumí muchas de sus responsabilidades y junto con eso hay un componente de que el ser importante no te puede sacar de que Dios esté en el primer lugar, en el lugar de las decisiones en mi corazón.

El espíritu de la política te lleva a eso, en lugar de decir “Nosotros tenemos que hacer, los cristianos tenemos que estar, marcar presencia”, te lleva a decir, “Yo tengo que estar en este lugar, no otro”, y sin embargo el pastor Álvaro que es diputado y que está creciendo en la política, él dice “Yo soy pastor, ahora estoy acá, pero puedo ser un puente para el que viene o Dios me puede llevar más arriba en la política pero yo soy una herramienta de Dios y si el día de mañana no estoy yo sigo siendo pastor y ese soy yo” y ese es un ejemplo lindo de que la política es una herramienta de Dios y la política no lo conquistó a él. Es un espíritu, un algo...

Magdalena: Cuando ustedes hablan de la “ideología de género” ... ¿cómo lo ven a eso, ustedes lo ven como algo político o lo ven con otras connotaciones? [silencio] lo digo como esto de la política, ¿con qué es político, ¿qué no es político... qué es fe, ¿qué no es fe? Si lo tuvieras que decir en materia de ideología de género y legislaciones en materia de derechos sexuales y reproductivos, ¿ustedes al enfrentamiento con eso lo ven como una batalla política o como una batalla religiosa, o vendría a ser algo que es las dos cosas? [Silencio] ¿Ustedes lo ven a eso como una guerra espiritual?

Mauro: El tema es así... ¿”ustedes” quiénes?

Magdalena: Los que forman parte de la rama evangélica de la política [silencio] no sé si se entiende la pregunta.

Mauro: A ver... Hasta acá es testimonio [toma mi celular que está grabando]

Magdalena: Lo paro si querés.

Mauro: Lo que pasa que en política se estila mucho el generar contenidos... cuando no es... si querés páralo.

[Detengo la grabación y conversamos. Mauro comienza a desconfiar de mí, teme que yo publique algo de nuestra conversación en un diario y que lo que diga sea usado para perjudicar la campaña política de su sector. Le reitero entonces los términos en los cuales se hace la investigación, que su nombre no importa, y que en caso de salir a la luz lo hablado no será a corto plazo y con el objetivo de perjudicar a nadie, ya que se trata de un trabajo académico. Me recomienda leer el libro de Márquez “Gobierno Mundial y Fin del Mundo”, le respondo que ya lo leí]

Mauro: Yo personalmente creo por lo que he leído y lo que he leído de la Biblia y creo que hay un gobierno mundial que se está gestando, y que la deconstrucción de la familia, así como... la deconstrucción familiar es una de las cosas más importantes de la ideología de género, así como lo que se hace de la bancarización y la centralización esto viene desde un plan que surge con los Illuminati, creo que en mil setecientos ochenta y seis creo, para gobernar el mundo y se está llevando a cabo perfectamente. Y muchos de esos movimientos, si vichás de nuevo el libro que yo te digo, vas a encontrar eso, que hay muchos de esos movimientos que están alineados con ese plan, y la izquierda está logrando deconstruir la familia, lo vemos con la bancarización ya no se puede heredar, si vos comprás una casa y la querés dejar a tu hijo en herencia no podés por la ley de inclusión financiera, el escribano tiene que certificar de que tu hijo te la pagó... entonces son un montón de cosas que eliminan la propiedad privada, se deconstruye la familia y hay algunas cosas más que se están logrando a través de ... mundialmente, porque si vos te das cuenta en simultáneo se están aplicando estas cosas, el aborto es algo que se está intentando...

Magdalena: Legalizar

Mauro: Despenalizar y después legalizar en todo el mundo. Y bueno es un avance que se ha hecho a través de la izquierda

Magdalena: Los gobiernos de Estados Unidos nunca han sido de izquierda y tienen el aborto legal desde hace bastante...

Mauro: Yo lo que sé es que es un movimiento mundial y quienes tienen el poder por el poder va a buscar acuerdos internacionalmente y no van a obtener acuerdos si no cumplen con ciertas normas, y así como Macri estaba en contra del aborto, llegó al gobierno diciendo que estaba en contra del aborto, es presidente y le dijeron que no le iban a dar más prestamos si él no aprobaba el aborto. ¿Qué tiene que ver una cosa con la otra? no lo sé... pero la pura verdad es que sí lo sé, es que hay un plan y para ser parte del mundo tenés que adecuarte a ese plan, sino sos el radical, y hoy la iglesia que es un pilar de valores se radicaliza en contra de lo que creemos que está mal, y hay otro grupo de personas que dice de nosotros... cómo se dice... [Silencio]

Magdalena: ¿Estás hablando de lo que dicen los demás sobre ustedes?

Mauro: Los que no aceptamos...

Magdalena: Los intolerantes...

Mauro: No, no, los...

Magdalena: Fundamentalistas.

Mauro: Claro. Fundamentalistas. Retrogradas

Magdalena: ¿Para vos ustedes no son fundamentalistas?

Mauro: ¡Soy fundamentalista! [Exclama y se toca el pecho]. Yo fundamento de que el hombre es hombre y la mujer es mujer, biológicamente es así, pero si yo trato de avanzar con ese mensaje, ¿qué hago?, ¿tengo que ponerme en contra a todo el mundo? Y ta, entiendo de que es lo natural, y la gente que se aleja de lo natural, como tengo muchos conocidos, tengo un amigo que fue trans y que y que hoy está sufriendo cáncer en el ano a causa de sus relaciones homosexuales y otras cosas. ¿Y por qué la gente tiene que vivir así? Es antinatural, yo realmente quiero lo mejor para el otro, por eso estoy en contra de la hormonización, ¡porque sé que les hace mal! Porque la pura verdad es que los cristianos no queremos el mal de la otra persona, los cristianos queremos el bien de las otras personas, y salimos a luchar contra la ley trans pero en realidad queremos el bien de la otra persona. Y pasa lo mismo con el aborto, sabemos que el aborto hace mal a la madre, la madre queda mal, no te digo todas, ponele el 80 por ciento de las madres que abortan por lo menos, es un número que estimo yo, se sienten mal toda su vida por el niño que pudo haber nacido por un error, por una violación, yo no apruebo esas cosas, yo no apruebo la violación, pero lamentablemente el corazón de la madre queda herido, y lamentablemente queremos cuidar el corazón de la madre, del niño

Magdalena: Pero... y en los casos de menores violadas y que corren riesgo de vida... o cuando el feto tiene altas posibilidades de morir, ¿vos qué pensas?

Mauro: Y yo creo que mire... si usted está parada aquí es porque el espermatozoide de su padre peleó con un millón para llegar al óvulo y Dios permitió que usted esté aquí. Y... y a mí me hubieran abortado. A mí me hubieran abortado

Magdalena: A vos te habrían abortado...

Mauro: Porque mi padre, mi hermano mayor tuvo un problema mental y mi padre no quería tener más hijos, y mi padre quería abortar, y mi madre dijo “No, yo lo voy a tener”. Y si mi madre hubiera escuchado a mi padre yo no sé cómo habría sido la vida de ellos, pero yo no estaría hablando contigo, entonces no puedo estar de acuerdo con algo así. Si el día de mañana aprueban la genética, la clonación, y estoy hablando con un clonado, el clonado no va a estar en contra de la clonación. Si Dios permitió que eso pase...

Magdalena: Bueno, muchas gracias Mauro. Te agradezco.

[Entrevista con Mauro, líder de célula luego de una reunión, mayo 2019]

En el marco de los debates locales en torno a la ampliación de derechos sexuales y reproductivos, la noción de “ideología de género” viene a operar como “significante vacío” (Laclau, 1996) que cancela las diferencias entre las Otridades excluidas (feminismos, colectivos LGBT+, “la izquierda”), y constituye frente a la misma un conjunto opositor que, siendo también heterogéneo a nivel interno, se presenta de forma unificada en sus movilizaciones y accionar político.

Esta forma de representar a los “Otros” establece límites simbólicos que permiten la acción colectiva y el desarrollo de alianzas entre quienes poseen afinidades ideológicas

más allá de sus diferencias internas, siendo estas diluidas ante este “gran enemigo” en común representado por la citada “ideología”.

...las varias categorías excluidas a efectos de ser los significantes de lo excluido (o simplemente, de la exclusión), tienen que cancelar sus diferencias a través de la formación de una cadena de equivalencias de aquello que el sistema demoniza a los efectos de significarse a sí mismo (Laclau, 1996, p.74).

El discurso en torno a la “ideología de género” inserto en el marco de las doctrinas milenarista y de Guerra Espiritual, se encuentra ligado al interés que presenta la familia patriarcal a nivel cosmológico, en tanto orden sagrado dentro del cual se constituyen las identidades, así como a las restricciones y tabúes sexuales de corte religioso.

La familia, entendida en términos jerárquicos, monógamos y heterosexuales, es así el principal símbolo que moviliza políticamente a MVN, siendo los cuestionamientos a esta concebidos como ataques a través de la dinámica de mutuas exclusiones de la Guerra Espiritual y el juego político del antagonismo identitario (Mouffe, 1999).

El considerar este carácter político del antagonismo presente en todas las divergencias sociales (Mouffe, 1999) implica entre otras cosas, el abordar la identificación neopentecostal como una más de las tantas identificaciones políticas que se despliegan en nuestra sociedad.

En cada caso, se trata de dinámicas de oposición y distinción, que responden a un sistema relacional, donde la significación siempre se encuentra – paradójicamente – hacia los límites (Laclau, 1996) en la confrontación con la otredad de la cual se necesita para definir lo propio, en el “exterior constituyente” al decir de Derrida (Mouffe, 1999).

En Misión Vida esta dinámica antagonista adopta su carácter particular, en la elaboración religiosa que se hace de la misma a partir de la lectura literal de ciertos textos bíblicos, donde el adversario político se vuelve el enemigo en términos religiosos a través del lenguaje de la Guerra Espiritual y la narrativa milenarista del Final de los Tiempos.

Este componente teológico que sustenta el comportamiento político de la iglesia, es el que puede dar a la controvertida categoría de “fundamentalismo” cierta aplicabilidad en este contexto, en tanto se percibe en dicha perspectiva religiosa una postura no-dialógica que absolutiza lo propio y legitima la toma de poder en el mundo (Schafer, 1997; 2003).

En este sentido, teniendo presente el uso abusivo que se hace de este término tanto a nivel académico como popular, cabe realizar una serie de aclaraciones conceptuales. En primer lugar, desde una perspectiva histórica y teológica, por fundamentalismo se entiende a un movimiento surgido a fines del siglo XIX en el seno del protestantismo⁷¹ norteamericano conservador y anti-moderno, siendo este término un nombre orgullosamente auto-conferido por quienes se oponían internamente a los partidarios de la teología liberal y sus métodos de crítica histórica y literaria para el análisis de las Sagradas Escrituras, y externamente a la mentalidad científica moderna representada emblemáticamente por el darwinismo (Pierucci, 1992, p.152).

De este modo, los cinco “puntos fundamentales” contenidos en la declaración adoptada por la iglesia presbiterana en 1910, “la profesión de fe fundamentalista”, fueron: “la inerrancia bíblica, el nacimiento virginal de Jesús, la resurrección física de Jesús, la expiación de los pecados por Jesús, y la autenticidad de los milagros de Jesús”. Siendo el primero de estos principios el más movilizador en el activismo contrario a la enseñanza de la teoría de la evolución en las escuelas (Alexander, 1985; Marsden, 1980 en Pierucci, pp. 152-153).

Por otra parte, desde una perspectiva antropológica, se ha señalado que para comprender el auge de los llamados “fundamentalismos”, resulta relevante el atender no solo al contenido y “substancia” de sus creencias, sino también – y especialmente – a su contexto, fuente y aplicación (Nagata, 2001). En esta línea, se considera aquí por “fundamentalistas” a ciertas formas que pueden suscitarse en un movimiento religioso o fracción de él en determinado contexto social e histórico, siendo de destacar que no se trata de identificar de forma esencialista a tal o cual grupo como “fundamentalista”, sino de “describir formas de praxis fundamentalistas”, que pueden modificarse dentro del mismo grupo a través del tiempo (Schafer, 2003).

Estas “praxis fundamentalistas” se enmarcan en una contemporaneidad caracterizada por las rápidas transformaciones socioculturales, donde los sujetos atraviesan experiencias de incertidumbre al ver que relatos que históricamente daban sentido a su

⁷¹ La categoría “fundamentalista” es aplicable para quienes mantienen una relación directa con sus textos sagrados (musulmanes, judíos, protestantes), siendo por lo tanto erróneo el asociarla al catolicismo. En este último la tendencia conservadora se encuentra en el llamado “integrista”, una diferenciación interna del catolicismo intransigente ultra-racista francés surgida en la década de 1910, que se mantiene hasta la actualidad como la extrema derecha católica. La notable diferencia entre el integrismo y el fundamentalismo, es que en el primero la inerrancia bíblica solo es posible a través de la mediación del clero, siendo sacralizados los textos de *algunos* papas, y no la Biblia (Pierucci, 1991).

mundo comienzan a ser fuertemente cuestionados⁷². Ocurriendo esto de forma pareja a los fuertes procesos de fragmentación y pluralidad de las instituciones tradicionales (Berger y Luckman, 1997).

En este sentido, el pluralismo propio de las sociedades modernas conlleva a situaciones de crisis, no porque coexistan distintos modos de vida, sino porque “los principales aspectos estructurales de este pluralismo han sido elevados a la categoría de valor ‘ilustrado’, que prevalece sobre los diversos sistemas de valores que coexisten y compiten entre sí” (Berger y Luckman, 1997, p. 61).

Desde esta perspectiva, puede considerarse entonces que el pensamiento fundamentalista responde a esta crisis de sentido con una estrategia simbólica que intenta reconquistar la capacidad de acción auto-afirmativa en el campo social, “absolutizando lo propio” a través de la generación de una “inmediatez entre la experiencia humana y lo divino” que legitima la toma de poder en el mismo (Schafer, 1997; 2003).

En el caso del fundamentalismo clásico norteamericano, este proceso se habría dado a través de la “razón” entendida en términos Baconianos, donde se postulaba una “aprehensión sin obstáculos de [esta] sobre la Escritura”, la cual entendida literalmente era concebida como “un compendio de datos (empírico-) científicos acerca de Dios” (Schafer, 2003). Esta relación inmediata establecida con una “representación de lo divino” implicaría la negación de una consciencia hermenéutica mediadora, volviéndose el texto sagrado un “espejo opaco” de la propia ideología (Schafer, 2003).

El citado proceso se caracterizaría así por producir certeza en un mundo cargado de incertidumbre, eligiéndose una cosmovisión no solo prescriptiva, sino los medios para crear una identidad distintiva, una serie de principios establecidos de antemano con los cuales diseñar la propia vida y movilizar a otros (Nagata, 2001, p.494).

De acuerdo con Schafer (1997; 2003) la praxis fundamentalista estaría dada de este modo, por “la transformación de una experiencia de crisis en otra de adquisición de poder”, donde se “reconquista al nivel de los sistemas simbólico- religiosos la capacidad

⁷² Es de destacar que los movimientos opositores a la “ideología de género” se caracterizan por plantear visiones del futuro distópicas, las cuales incluso encontrándose insertas en marcos seculares o ateos, a nivel estructural y simbólico resultan congruentes con el milenarismo bíblico. Esto puede entenderse teniendo presente la influencia judeocristiana en la constitución del pensamiento occidental, especialmente en lo que respecta a la linealidad temporal (tema ya abordado en el Capítulo IV).

(el “poder”) de actuar sobre el mundo” a través de los nuevos significados que adquieren las relaciones sociales.

Sin embargo, en el caso de las iglesias de tradición carismática y pentecostal, esta experiencia directa de la divinidad no se limita a la lectura de un texto, sino que lo hace principalmente a través de la emoción, entendida como experiencia fundante de la comunicación con lo sagrado a través del propio cuerpo. Esta cuestión resulta uno de los principales aspectos contrastantes con el tradicional concepto de “fundamentalismo” propio del contexto protestante norteamericano, el cual niega la legitimidad de estas expresiones religiosas, siendo mucho más rígido y ortodoxo en sus prácticas.

Por otro lado, resulta importante señalar entonces, que la categoría “fundamentalismo” presenta problemas epistemológicos similares a las de “secta” y “culto” planteados al principio de este trabajo, ya que, si bien su surgimiento se remonta a un nombre “orgullosamente autoconferido”, su masificación en el vocabulario de los medios con claras connotaciones negativas, hace de la misma una categoría de análisis controvertida y algo parcializada.

La categoría “fundamentalista” se encuentra sujeta a la perspectiva que la enuncia y juzga, perspectiva que siempre se asume a sí misma como posición neutral de la historia frente a quienes de modo “irracional” vienen a contravenir las “razonables expectativas progresistas” del mundo liberal (Harding, 1991).

Esta categoría, agrupa así a sujetos que se suponen “significativamente homogéneos en lo que respecta a creencias religiosas, prácticas interpretativas, moral y condiciones socioeconómicas”, en tanto que “versiones aberrantes, retrógradas o engañadas del sujeto moderno” (Harding, 1991), cuyo comportamiento es en estos términos “explicado” a través de discursos estereotipantes, perdiéndose de vista la complejidad social en la cual se insertan y los conflictos inherentes a la misma.

Esta cuestión, ligada directamente al rechazo que provocan los discursos políticos conservadores caracterizados como “fundamentalistas” por los sectores liberales y marxistas, impide visualizar el carácter eminentemente subalterno de expresiones religiosas como la neopentecostal, perseguida desde sus inicios por la hegemonía protestante y católica, y erigida como experiencia religiosa afín a los sectores populares.

El discurso religioso-político que presenta MVN – “conservador, moralista, capitalista” - es visto de este modo, de forma simplificada, como mero reproductor de las tradicionales estructuras de poder y opresión, sin plantearse a un nivel más profundo y comprensivo, qué otros fenómenos no discursivos y contradictorios se presentan en este ámbito, quiénes son los sujetos que recurren al mismo, y por qué lo hacen, sin apelar a un etnocentrismo de clase que los considere simplemente como “desclasados” o “alienados”.

En este sentido, es que el presente trabajo se planteó el abordaje de las relaciones entre lo religioso y lo político a partir de una aproximación a las subjetividades en este contexto, viendo a las identidades neopentecostales como otras de las tantas identidades políticas que establecen relaciones antagónicas en el campo social. Estas subjetividades religiosas no se constituyen en el vacío, sino que se sostienen en estructuras de poder previas que trascienden a la iglesia como tal, y a partir de las cuales la institución “trabaja” en el otorgamiento de sentido a través de sus relatos.

De este modo, iglesias como MVN se enmarcan en la modernidad religiosa latinoamericana (Mallimaci, 2019) y vienen a competir de este modo en la “guerra de dioses” del capitalismo con otros discursos de sentido, que muchas veces adoptan las mismas actitudes “fundamentalistas” que pretenden criticar en sus oponentes.

Analizando a su vez, la diversidad de sentidos asociados al término “fundamentalismo” dependiendo si se trata de una crítica o un elogio, se encuentra que el mismo es entendido “como sinónimo de lo absoluto como de convicciones fuertes”, “de fanatismo” y “de derecha”, “de absolutista” y “de fanático”, “de radicalizado” y “de extremista”. En este sentido, Mallimaci se pregunta:

Si tiene tantos significados y es tan polisémico, ¿vale la pena seguirlo utilizándolo? ¿Cuántas de nuestras categorías y conceptos responden más a las exigencias y afinidades a una globalización mediática del poder que a la discusión y el debate académico, científico, de comprender a ese otro y a esa otra? ¿Se podrá construir y reflexionar en situaciones concretas desde una epistemología del sujeto que conoce, del sujeto conocido, y no del otro y otra que es solo objeto de investigación? (Mallimaci, 2019, pp. 203)

Por otro lado, aun viendo en estas expresiones religiosas ciertos “riesgos”, si se quiere mantener una posición sensible a las Otreddades sociales, “ya sea para el desarrollo de una etnografía o para un efectivo activismo político”, no se debe de caer en el uso del mismo lenguaje totalizante que los grupos categorizados como “fundamentalistas”

emplean, es decir, “hacerse eco de retóricas de auto-amplificación” (Coleman, 2015, p. 295).

Recordando entonces que la cosmología neopentecostal abordada en el presente trabajo concibe a sus creyentes como “los elegidos” en un mundo de perdición, identificados con la cristiandad perseguida del Nuevo Testamento. Y que estos a su vez, constituyen un amplio sector de la población atravesado por trayectorias de pobreza y precarización, cabe preguntarse entonces si es justamente la confrontación y el abierto rechazo el modo de acercamiento más acertado, o si se vuelve necesario el desarrollo de otras vías de aproximación a un tema tan complejo, y ya no tan novedoso en el país.

Conclusiones y reflexiones finales

“...mientras el modo de ser o de actuar de determinados seres humanos plantee problemas a otros, siempre habrá lugar para una reflexión sobre esas diferencias. Precisamente, esta reflexión es y seguirá siendo – en renovación constante – el ámbito de la Antropología (Levi-Strauss, 1961).

El presente trabajo se propuso abordar las relaciones entre religión y política en el contexto de la iglesia Misión Vida para las Naciones (MVN), a partir del análisis de su cosmología neopentecostal, de las subjetividades religiosas que allí se constituyen, y del activismo neo-conservador desarrollado por sus fieles.

En un intento por trascender la compartimentación categorial a la que suelen ceñirse los estudios clásicos sobre los vínculos entre religión-política, el presente trabajo ha planteado desde una perspectiva antropológica el abordaje de tal cuestión en el ámbito cotidiano de una iglesia neopentecostal montevideana. En este sentido, se ha tratado de captar las continuidades más que las rupturas, entre las distintas dimensiones de análisis, considerando a lo religioso y lo político en su transversalidad en la constitución de las subjetividades de quienes adhieren aquí al neopentecostalismo.

Considerando a su vez, la participación de la iglesia MVN en la política partidaria del país y su activismo neo-conservador, se trató de comprender aquí los vínculos entre tal accionar y aspectos que hacen a su cotidianidad religiosa que no suelen identificarse o percibirse como políticos, pero que no dejan de serlo en un sentido amplio del término.

En este sentido, se trató de comprender aquí cómo estas subjetividades son constituidas desde la perspectiva de los actores sociales involucrados; analizando los discursos oficiales de la iglesia y sus dirigentes, la adopción creativa de estos por parte de fieles y sus relatos de conversión; y los vínculos entre estos fenómenos y el activismo neo-conservador llevado adelante.

Para esto el presente trabajo comenzó con la contextualización histórica del movimiento pentecostal y de los neopentecostalismos, notándose que en Uruguay tales fenómenos se desarrollaron más tardíamente que en los demás países de la región, al mismo tiempo que señalando la coexistencia en el país de corrientes neopentecostales de clara raigambre argentina y brasileña de forma diferenciada.

En este sentido, la iglesia Misión Vida para las Naciones, como una escisión de la mega-iglesia argentina Ondas de Amor y Paz, ha seguido las formas rituales y

teológicas del neopentecostalismo surgido en dicho país, diferenciándose este de forma notoria del de corte brasileño en sus prácticas rituales, no habiendo aquí un uso de objetos como “mediadores de la fe”, y por dar un menor énfasis a las exenciones monetarias y los exorcismos durante las celebraciones religiosas.

Las doctrinas de Guerra Espiritual, Milenarismo y Teología de la Prosperidad entendidas en su particular totalidad e interrelación, formalizan la cosmología de la iglesia MVN, brindando el marco de inteligibilidad general a una diversidad de procesos que se desarrollan en la misma.

La primera de estas, al ordenar la realidad de forma binaria y asignar los significantes Bien/Mal a una pluralidad de expresiones religiosas y políticas, conlleva una serie de efectos políticos asociados a la constitución de las identidades neopentecostales como antagonistas acérrimas y activas en el plano social.

Tal antagonismo, asociado a la doctrina milenarista, asigna a fenómenos mundanos significaciones religiosas de otro orden, percibiéndose en acontecimientos contemporáneos las señales del Final de los Tiempos donde el rol de la iglesia es el de salvar la mayor cantidad de almas posible.

Desde esta perspectiva, la principal lucha en la actualidad está dada en contra de los organismos de poder que se consideran orquestados por quienes quieren imponer el llamado “Nuevo Orden Mundial”, considerado el “único poder global del que da cuenta la Biblia”, prelude a la llegada del Anticristo. En este sentido, la institución afirma mantener una doctrina abiertamente anti-globalista, entendiendo al globalismo como ideología que se propone avasallar las autonomías de las naciones del mundo, mediante la imposición de una doctrina política acorde a los designios “del mal”.

En lo que respecta a la constitución de las subjetividades neopentecostales, se consideró en el presente trabajo un abordaje narrativo de tal cuestión, entendiendo que es a través del relato que los sujetos constituyen sus identidades. En esta línea, la conversión es entendida como un proceso reflexivo y siempre inacabado a través del cual los y las fieles transforman su identidad, apropiándose de forma creativa de referentes simbólicos propuestos por la iglesia y sus relatos religiosos.

Los relatos de conversión insertan al converso en la trama general del Apocalipsis, en la cual pasa a tener un lugar preponderante en tanto “elegido/a”, frente a un mundo que se

considera “perdido” en el pecado, invirtiéndose en el plano simbólico el lugar social que suelen ocupar quienes adhieren a esta cosmología. Esta forma de narrar, permite a su vez, “poner en palabras” ciertas experiencias traumáticas, y así otorgar sentido al sufrimiento por parte de quienes se han convertido al neopentecostalismo en este contexto.

Los testimonios de conversión expresan diferentes modalidades de adopción de los discursos de la iglesia en torno a las citadas doctrinas, así como a otras como la del llamado “Hombre Nuevo”, la cual se caracteriza por habilitar la transformación de la propia identidad, entendida en términos religiosos no como una dimensión estable, igual a sí misma a lo largo del tiempo, sino como un aspecto del ser humano plausible de transformarse.

Este proceso implica a su vez, una transformación del propio cuerpo, en este caso a través de la in-corporación de las representaciones neopentecostales en torno a la sexualidad, donde la reproducción pasa a ser un mandato divino tomado literalmente de la Biblia. En tales representaciones queda reflejada la moral sexual del grupo como parte de una concepción más general del mundo y de las relaciones del ser humano con este, donde el cuerpo concebido como depositario de lo sagrado no se encuentra en una relación de total oposición a un plano “trascendente”.

La conversión religioso-sexual es coadyuvada por otro lado, por el tipo de vínculos sociales que se establecen en el marco de la institución, donde no solo resultan relevantes los contenidos y formas discursivas que circulan – sermones, testimonios, confesiones – sino también las jerarquías y los vínculos entre pares que fomentan ciertos comportamientos y reprimen otros; cuestión que resulta coherente con una organización institucional orientada a la generación de espacios de estrecha sociabilidad entre sus miembros.

Estos espacios de sociabilidad – de los cuales los Hogares Beraca resultan la forma más elaborada – vienen a colaborar en la constitución de un direccionamiento colectivo de la conducta de los fieles, donde la autoridad pastoral juega un rol crucial como referente moral y guía espiritual.

Las representaciones religiosas sobre el cuerpo sexuado en el contexto de MVN no solo vienen a reafirmar el histórico binarismo heteronormativo presente en nuestra sociedad, sino también a explicitar una jerarquía sexual donde la sumisión de la mujer a la

autoridad masculina es considerada parte de un orden sagrado a respetar, siendo de destacar por otro lado, el desarrollo de procesos que parecen ir en dirección opuesta dada la cantidad de mujeres en posición de liderazgo, y la constitución de subjetividades masculinas más sumisas, sujetas al igual que las mujeres a estrictos códigos de conducta en lo que respecta a la vida familiar y sexual.

En este contexto, tema aparte a considerar es el de los Hogares Beraca, estrechamente vinculados con la iglesia. Estos alojan a un importante y creciente ingente poblacional que no ha sido “alcanzado” de forma suficientemente satisfactoria por los servicios estatales. Quienes son alojados en estos, atraviesan procesos de conversión más radicalmente direccionados por la iglesia, donde todos los aspectos de su vida son pautados siguiendo lógicas similares a las de las “instituciones totales”.

De las relaciones Beraca-Estado se tienen efectos políticos que cabe analizar en mayor profundidad en futuros trabajos, en tanto sujetos que han sido derivados de instituciones públicas laicas, muchas veces terminan adscribiendo a una doctrina religiosa conservadora y cumpliendo roles en la militancia de ciertos candidatos políticos.

Estos mismos sujetos, por otro lado, se ven altamente estigmatizados por una sociedad que no solo los ha expulsado – les ha privado de servicios básicos de protección y rehabilitación - sino que los juzga de “alienados” una vez que, convertidos al neopentecostalismo, deciden permanecer en estas instituciones. El converso que pasa a vivir en Beraca, es así un sujeto deslegitimado, como poseedor de un discurso que no le es propio – aunque desde una perspectiva estructuralista el de nadie lo es - portador de una identidad religiosa negada o “aberrante”, producto de un “lavado de cerebro”.

Desde esta perspectiva, resulta difícil –sino imposible – el visualizar el acto de reflexión que implicó para este sujeto el aproximarse a la ONG con el fin de transformar una situación de vida altamente precarizada, y de tomar distancias de vínculos sociales eminentemente violentos. Tampoco se considera así la violencia estructural en la cual se enmarcan las trayectorias de vida de quienes acuden a estos espacios, y las imposibilidades materiales que pueden llegar a encontrar para proyectarse más allá de los mismos una vez que se han rehabilitado. Desde tal perspectiva, a su vez, se niega la validez de la experiencia religiosa, ignorándose el rol que la adopción del discurso religioso puede tener en la supervivencia de estos sujetos, supervivencia que no es solo “física”, sino también simbólica y afectiva.

Por otra parte, en el marco de la cotidianidad religiosa de la iglesia MVN, en los últimos años se ha llevado adelante un activismo neo-conservador opositor a legislaciones y proyectos educativos en materia de derechos sexuales y reproductivos, por considerarse estos asociados a la llamada “ideología de género”.

Esta “ideología”, asociada a las doctrinas de guerra espiritual y milenarismo, opera como “significante vacío” que cancela las diferencias entre las Otridades excluidas (feminismos, colectivos LGBT+, “la izquierda”), constituyendo frente a la misma un conjunto opositor que, siendo también heterogéneo a nivel interno, se presenta de forma unificada en sus movilizaciones y accionar político.

Esta forma de representar a los “Otros” establece límites simbólicos que permiten la acción colectiva y el desarrollo de alianzas entre quienes poseen afinidades ideológicas más allá de sus diferencias internas, siendo estas diluidas ante este “gran enemigo” en común representado por la citada “ideología” asociada al “Mal”.

Teniendo presente el carácter político de todo antagonismo identitario, cabe señalar que en Misión Vida lo que brinda a esta dinámica agonística de las diferencias una cualidad particular, es la elaboración religiosa que se hace de la misma a partir de la lectura literal de ciertos textos bíblicos, donde el adversario político se vuelve el enemigo en términos religiosos a través del lenguaje de la Guerra Espiritual y la narrativa milenarista del Final de los Tiempos.

Este componente teológico que sustenta el comportamiento político de la iglesia, es el que puede dar a la controvertida categoría de “fundamentalismo” cierta aplicabilidad en este contexto, en tanto se percibe en dicha perspectiva religiosa una postura no-dialógica que absolutiza lo propio y legitima la toma de poder en el mundo.

Para comprender el auge de estas formas religiosas, cabe tener presente el contexto en el cual se desarrollan. En este sentido, las praxis entendidas como fundamentalistas responden a situaciones contextuales marcadas por las rápidas transformaciones socioculturales, donde los sujetos atraviesan experiencias de incertidumbre al ver que los relatos que tradicionalmente daban sentido al mundo comienzan a ser fuertemente cuestionados. Esta forma de pensamiento religioso respondería así a esta crisis de sentido con una estrategia simbólica que busca reconquistar la capacidad de acción auto-afirmativa en el campo social, construyendo certeza a través de la inmediatez dada

entre la propia postura y la representación de lo divino, legitimando así de este modo, el ejercicio de poder sobre los Otros.

Ahora bien, resulta importante el considerar el problema epistemológico que conlleva el empleo de categorías de análisis que resultan peyorativas. En este sentido, el uso del término “fundamentalista” se encuentra ligado a una perspectiva no meramente descriptiva, sino valorativa, según la cual se juzga a ciertos grupos por su posición política, a la vez que posiciona a quien enuncia, del lado “moderno” y “racional” de una realidad concebida de forma unívoca, la posición neutral en la historia progresista.

El señalar tal cuestión, lejos de implicar una simpatía con la supuesta visión “fundamentalista”, resulta un aspecto a considerar no solo para comprender mejor de quiénes se está hablando en este contexto sin recurrir a formas de representación que pueden resultar violentas, sino para no mantenerse en una postura parcializada, que se vuelve poco crítica ante los propios mitos.

El foco en “lo fundamentalista”, ligado directamente al rechazo que provocan los discursos políticos conservadores caracterizados de este modo por los sectores liberales y marxistas, impide visualizar el carácter eminentemente subalterno de expresiones religiosas como la neopentecostal, perseguida desde sus inicios por la hegemonía protestante y católica, y erigida como experiencia religiosa afín a los sectores populares.

El discurso religioso-político que presenta MVN – “conservador, moralista, capitalista” - es visto de este modo, de forma simplificada, como mero reproductor de las tradicionales estructuras de poder y opresión, sin plantearse a un nivel más profundo y comprensivo, qué otros fenómenos no discursivos y contradictorios se presentan en este ámbito, quiénes son los sujetos que recurren al mismo, y por qué lo hacen.

En este sentido, es que el presente trabajo se planteó el abordaje de las relaciones entre lo religioso y lo político a partir de una aproximación a las subjetividades en este contexto, viendo a las identidades neopentecostales como otras de las tantas identidades políticas que establecen relaciones antagónicas en el campo social. Estas subjetividades religiosas no se constituyen en el vacío, sino que se sostienen en estructuras de poder previas que trascienden a la iglesia como tal, y a partir de las cuales la institución “trabaja” en el otorgamiento de sentido a través de sus relatos.

El concepto de “fundamentalismo”, altamente polisémico y empleado de forma abusiva por los medios, se vuelve así una categoría de análisis cosificante de esos “Otros” a los cuales se intenta comprender. Ya sea porque se trate de realizar una etnografía sensible a estas realidades socioculturales, o porque se quiera desarrollar estrategias políticas más eficaces en lo que respecta al tratamiento de grupos como los neopentecostales, este tipo de abordajes estereotipantes nos alejan de tales cometidos, ya que no permiten un conocimiento profundo de esas otras subjetividades y sus trayectorias, y tampoco posibilitan necesarios procesos de autocrítica y reflexión de los propios relatos.

BIBLIOGRAFÍA

- Abélès, Marc; Badaró, Máximo (2015) *Los encantos del poder. Desafíos de la antropología política*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Abracinskas, Lilián; Puyol, Santiago; Iglesias, Nicolás, & Kreher, Stefanie (2019). *Políticas Antigénero en Latinoamérica. Uruguay, el mal ejemplo*. Montevideo, Uruguay: MYSU.
- Algranti, Joaquín (2007) La política en los márgenes: estudio sobre los espacios de participación social en el neopentecostalismo, En: *Caminhos, Goiania*, v. 5, n.2, pp. 361-380, jul/diez 2007
- Algranti, Joaquín (2008) 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, En: *Religião e Sociedade, Rio de Janeiro*, 28(2): 179-209, 2008
- Algranti, Joaquín; Mosqueira, Mariela (2018) Sociogénesis de los dispositivos evangélicos de “rehabilitación de usuarios de drogas en Argentina”, En: *Salud Colectiva*, 14 (2), 305-322, doi: 10.18294/sc.2018.1521
- Arias, Oscar (1998) Guerra Espiritual: Descripción y evaluación del movimiento contemporáneo, En: *KAIROS, N°22, Enero/Junio*, pp. 49-84.
- Asad, Talal (1993) *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, The Johns Hopkins University Press
- Austin-Broos, Diane (2003) The Anthropology of conversión: An Introduction, En: Bucker, A.; Glazier, S. (eds.). *The Anthropology of religious conversion*. Rowman & Littlefield Publishers, Oxford.
- Bastian, Jean-Pierre (1997) *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México D.F, México: FCE.
- Beltrán, Andrés; Canto, Soledad; Fostik, Ana; Rojido, Emiliano (2005) “El disciplinamiento en la conformación del ser religioso en la Iglesia Misión Vida para las Naciones”, En: Filardo, Verónica (coord.) *Religiones alternativas en el*

- Uruguay, Universidad de la República, Facultad de Ciencias Sociales, Montevideo: Uruguay.
- Berger, Peter; Luckman, Thomas (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona, España: Paidós Studio.
- Berger, Peter (2005) Pluralismo global y religión, En: *Estudios Públicos*, 98, Santiago de Chile: Chile.
- Biela Dias, Tainah (2019) “Do púlpito ao palanque”: o argumento da liberdade religiosa e a *cura gay* em perspectivas evangélicas conservadoras, Em: *Religare*, v. 16, n° 1, pp. 117-139.
- Bourdieu, Pierre (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, España: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre ; Chamboredon Jean-Claude, Passeron, Jean-Claude (2002) *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Bowler, Catherine (2010) *Blessed: A history of the American prosperity gospel*, Dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Graduate Program in Religion in the Graduate School of Duke University, USA.
- Bruner, Jerome (2006) *Actos de significado*. Madrid, España: Alianza.
- Burton Russell, Jeffrey (1986) *Satanás. La primitiva tradición cristiana*, Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Caetano, Gerardo; Geymonat, Roger (1997) *La secularización uruguaya (1859-1919)*, Montevideo, Uruguay: Taurus.
- Caetano, Gerardo (2013) Secularización, laicidad y política: matrices y revisiones, En: Caetano, Gerardo; Geymonat, Roger; Greissing, Carolina; Sánchez, Alejandro, *El Uruguay laico: matrices y revisiones (1859-1934)*, Montevideo, Uruguay: Taurus.
- Campos Machado, Maria das Dores (2005) Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais, Em: *Estudos Feministas*, 13(2): 256, maio-agosto/2005, Florianópolis

- Carbonelli, Marcos; Mosqueira, Mariela; Felitti, Karina (2011) Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas en torno al aborto y el matrimonio igualitario, En: *Revista del Centro de Investigación Universidad de La Salle.*, Vol. 9, Núm. 36, julio-diciembre, pp. 25-43.
- Carbonelli, Marcos (2014) Evangélicos, globalización y política en Argentina. Intervenciones públicas y misión divina, En: *Civitas, Dossiê: Religião e globalização*, V.14, n.3, pp. 504-522.
- Carozzi, Maria Julia (1993) Contribuciones del estudio de los nuevos movimientos religiosos a la nueva Sociología de la Religión: una evaluación crítica, En: Frigerio, Alejandro (ed.) *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales (I)*. Buenos Aires, Argentina: Centro editor de América Latina.
- Carozzi, Ma. Julia; Frigerio, Alejandro (1994) Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos, En: Carozzi, Ma. Julia; Frigerio, Alejandro (comp.) *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: CEAL.
- Casanova, José (1994) *Public religions in the Modern World*, Chicago, USA: Chicago Press, University of Chicago.
- Casanova, José (2006) Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective, En: *The Hedgehog Review, Spring & Summer 06*.
- Castells, Manuel (1999) *Globalización, Estado e identidad en América Latina*, Ponencia Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Berkeley, California-Santiago de Chile Mayo/Junio.
- Castells, Manuel (2010) Globalización e identidad, En: *Quaderns de la Mediterrània*, 14, pp. 254-262.
- Castrillón, Ma. Del Carmen (2008) Entre “teoterapias” y “laicoterapias”. Comunidades terapéuticas en Colombia y modelos de sujetos sociales, En: *Psicología & Sociedade*, 20 (1), pp. 80-90.

- Clifford, James (1998) “Sobre a autoridade etnográfica”, En: *A experiencia etnográfica. Antropologia e Literatura no século XX*, UFRJ
- Cohn, Norman (1981) *En pos del milenio*. Madrid, España: Alianza.
- Coleman, Simon (2015) Borderlands: Ethics, ethnography and “repugnant” Christianity, En: *HAU Journal of Ethnographic Theory* 5 (2): 275-300.
- Corrêa, Sonia, Paternotte, David, Kuhar, Roman (2018) The globalization of anti-gender campaigns. Transnational anti-gender movements in Europe and Latin America create unlikely alliances, En: *International Politics and Society*, Extraído de: <https://www.ips-journal.eu/topics/human-rights/article/show/the-globalisation-of-anti-gender-campaigns-2761/>
- Csordas, Thomas (2008) *Corpo/ Significado/ Cura*. Porto Alegre, Brasil: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Da Costa, Néstor (2003) Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI. Un estudio de la religiosidad en Montevideo, Uruguay: CLAEH.
- Da Costa, Néstor (2005) El espacio de lo religioso a veinte años del retorno a la democracia, En: Caetano, Gerardo (org.) *20 años de democracia: Uruguay 1985-2005. Miradas múltiples*, Montevideo, Uruguay: Taurus.
- Das, Veena (1997) Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones, En: *International Social Science Journal. Vol. XLIX*, No. 154. Dossier sobre Antropología: temas y perspectivas. UNESCO.
- Delgado, Manuel (2007) *El espacio público como ideología*, Jornadas Marx siglo XXI, Universidad de la Rioja, Logroño, España.
- Douglas, Mary (1978), *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Alianza, Madrid.
- Filoramo, Giovanni (2001) *Diccionario de las religiones*, Madrid, España: Akal.
- Foucault, Michel (1990) *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, España: Paidós Ibérica.

- Freston, Paul (1993) *Protestantes e política no Brasil. Da constituinte ao impeachment*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.
- Frigerio, Alejandro (1993) *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales I y II*. Buenos Aires, Argentina: Centro Editor de América Latina.
- Frigerio, Alejandro (1994) *El pentecostalismo en Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Editor de América Latina.
- Frigerio, Alejandro (2002) *El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos sociales: Sus aportes al análisis de la construcción de identidades religiosas*, En: GT " Religião e Sociedade "XXVI Encontro Anual da ANPOCS Caxambu, MG - 22-26 de Outubro de 2002.
- Garriga Zucal José; Noel, Gabriel (2010) Notas para una definición Antropológica de la violencia: un debate en curso, En: *PUBLICAR* - Año VIII No IX – Junio
- Gauchet, Marcel (2005) *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid, España: Editorial Trotta/Universidad de Granada
- Geertz, Clifford (1973) *The interpretation of cultures*, New York, USA: Basic Books Publishers.
- Goffman, Erving (2001) *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Guber, Rosana (2001) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá, Colombia: Norma.
- Güelman, Martín (2018) “El alejamiento de las cosas del mundo”. Aislamiento y rehabilitación en dos comunidades terapéuticas de fuerte impronta religiosa, En: *Prácticas de Oficio, V.1, n°1. Jun-dic*, ides.org.ar/publicaciones/practicadeoficio
- Guigou, Nicolás (1993) El dinero en el Proceso de Integración y Desarrollo de las Iglesias Pentecostales Brasileñas en el Uruguay, En: *Sociedad y Religión No. 10-11*.

- Guigou, Nicolás; Rovitto, Yamila (2004) Más allá del bien y del mal: la Iglesia Universal del Reino de Dios en el Uruguay, En: Geymonat, Roger (comp.), *Las religiones en el Uruguay: algunas aproximaciones*. Montevideo, Uruguay: La Gotera.
- Guigou, Nicolás (2006a) Religión y política en el Uruguay, En: *CIVITAS, Porto Alegre*, v. 6, n. 2, jul/diez. 2006, pp. 43-54.
- Guigou, Nicolás (2006b) Religião e política no Uruguai, En: Oro, A (org.), *Religião e Política no Cone Sul, Argentina, Brasil e Uruguai, Coleção de antropologia. Movimentos religiosos no mundo contemporâneo*, São Paulo, Brasil: attar editorial.
- Guigou, Nicolás; Milsev, Magdalena; Passeggi, Rossana (2018) Situación religiosa en el Uruguay contemporáneo: un tema comunicacional, En: Da Costa, N. (coord.), *Newsletter N° 37 ACSRM*, Mayo 2018.
- Harding, Susan (1991) Representing Fundamentalism: The problem of the Repugnant Cultural Other, En: *Social Research, Vol. 58, No. 2 (SUMMER 1991)*, pp. 373-393
- Harding, Susan & Stewart, Kathleen (1999) Bad endings: American Apocalypse, In: *Annu. Rev. Anthropol.* 285-310.
- Harvey, David (2005) *Espacios de esperanza*, Madrid, España: Akal.
- Hefner, Robert (2013) The unexpected modern. Gender, piety and politics in the Global Pentecostal Surge, In: Hefner, Robert (ed.), Berger, Peter (afterword) *Global pentecostalism in the 21st century*, Indiana University Press, USA.
- Hervieu-Léger, Danièle (2007) Individualización de la fe y ascenso de los integralismos en una modernidad religiosa globalizada. El paradigma de la secularización analizado nuevamente, En: Da Costa, Néstor; Delacroix, Vincent; Diantelli, Erwan (orgs.), *Interpretar la modernidad religiosa: teorías, conceptos y métodos en América Latina y en Europa*, Montevideo, Uruguay: CLAEH.
- Hobsbawm, Eric (1983) Notas para el estudio de las clases subalternas, En: *Marxismo e historia social*. Puebla, México: Instituto de Ciencias de la Universidad Autónoma de Puebla.

- Horjales, Rodrigo; Saralegui, Serrana; Sotelo, Victoria; Vicario, Carolina (2008) Religión y pobreza: La Iglesia Universal del Reino de Dios en Uruguay, En: Zalpa, Genaro; Offerdal, Hans Egil (comp.) *¿El Reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*, CLACSO-CROP.
- Jimeno, Myriam; Pabon, Carolina; Varela, Daniel; Díaz, Ingrid (eds.) (2016) *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la investigación antropológica*, Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Jones, Eduardo Carbonelli, Marcos (2012) Evangélicos y derechos sexuales y reproductivos: actores y lógicas políticas en la Argentina Contemporánea, En: *Ciências Sociais Unisinos, Vol. 48, núm. 3*, Septiembre-Diciembre 2012, pp. 225-234, Sao Leopoldo, Brasil: Universidade do Vale do Rio do Sinos
- Jones, Daniel; Cunial, Santiago (2017) Más allá de los límites del Estado. Instituciones católicas y evangélicas de partidos del Gran Buenos Aires (Argentina) en la implementación de políticas públicas sobre drogas, En: *Desafíos, 29 (2)*, pp. 85-123, doi: <http://dx.doi.org.10.12804/revistas.urosario.edu.co/desafios/a.5225>
- Koch, Bradley (2009) *The prosperity gospel and economic prosperity: Race, class, giving and voting*, Submitted to the faculty of the University Graduate School in partial fulfillment of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in the Department of Sociology, Indiana University, USA.
- Laclau, Ernesto (1996) ¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?, En: *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires.
- Lamy, Philip (2000) Millennial Myth, En: Landes, R (ed.) *Encyclopedia of Millennialism and the Millennial Movements*. New York, USA: Routledge.
- Landes, Richard (2000) Millennialism in the Western World, En: Landes, R (ed.) *Encyclopedia of Millennialism and the Millennial Movements*, New York, USA: Routledge.
- Lapadjian, Pedro (1994) *Huellas de una iglesia. La iglesia evangélica y su desarrollo en Uruguay*, Trilce, Montevideo.

- Levi-Strauss, Claude (1961) ¿La Antropología en peligro de muerte?, En: *The UNESCO Courier: a window open to the world*, Año XIV, noviembre de 1961.
- Mafra, Claudia (1998) Gênero e estilo eclesial entre os evangélicos, Em: Fernandes, R. C., Sanchis, P., Velho, O., Carneiro, L.P., Mariz, C., Mafra, C., *Novo Nascimento. Os evangélicos em casa, na Igreja e na Política*, Rio de Janeiro, Brasil: MAUAD.
- Mahmood, Saba (2005) *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*, New Jersey, USA: Princeton University Press.
- Mallimaci, Fortunato (2019) “¿Fundamentalismos y violencias? Análisis concreto de situaciones concretas y el poder de nominar de las ciencias sociales en sociedades que recomponen sus creencias”, En: Blancarte, Roberto y Capdevielle, Pauline (coord.), *Política, religión y violencia: ¿el retorno de los fundamentalismos?*, Ciudad de México, México: UNAM, Instituto de investigaciones jurídicas.
- Martin, Bernice (2003) The Pentecostal Gender Paradox: A Cautionary Tale for the Sociology of Religion, In: Fenn, R.K (ed.) *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Blackwell Publishing.
- Martínez, R. Jaimes (2012) El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica, En: *Revista mexicana de sociología* 74, n°4 (octubre-diciembre, 2012), pp. 649-678. México, D.F ISSN: 0188-2503/12/07404-05
- Márquez, Jorge (2011) *Gobierno mundial y fin del mundo. El entramado oculto detrás del próximo gobierno mundial y su conexión con la destrucción del planeta*. Montevideo, Uruguay: Pesur Ediciones.
- Mauss, Marcel (1979) *Sociología y Antropología*, Madrid, España: Tecnos.
- Mauss, Marcel; Hubert, H (2010) *El sacrificio: magia, mito, razón*. Buenos Aires, Argentina: Las cuarenta.
- May, Carlyle (1956) A survey of glossolalia and related phenomena in non-Christian religions, En: *American Anthropologist* (58), pp. 75-96.
- Míguez, Daniel (2007) Identidades conflictivas: droga, delito y religión en un programa de rehabilitación de adictos, En: *Revista Cultura y Religión*, 1 (1), pp. 88-107.

- Míguez, Daniel (2012) Los universos morales en el mundo del delito. Las lógicas de reconversión en contextos de institucionalización, En: *Revista de Ciencias Sociales Segunda Época*, N° 22, pp. 45-63.
- Míguez, Daniel (2018) El protestantismo popular en la Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo durante el siglo XX, En: Ceriani, C; Espinosa, M. (comps.) *Argentina Evangélica. Estudios socioantropológicos sobre misiones e iglesias*, Córdoba, Argentina: Bellas Alas.
- Milsev, Magdalena (2016) Con lo sagrado en el cuerpo: carismas, sanación y posesión, Tesis de grado en Cs. Antropológicas, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo.
- Milsev, Magdalena (2019) Politics in the temple. Religious doctrine and political activism in a neopentecostal church in Montevideo. A brief approach, En: *International Journal of Latin American Religions* 3 (2), 325-241 (DOI:10.1007/s41603-019-00092-0)
- Morán, José Manuel (2018) Religión, secularidad y activismo heteropatriarcal: ¿qué sabemos del activismo opositor a los derechos sexuales y reproductivos en Latinoamérica?, En: *Revista de Estudios de género La Ventana*, Núm. 47, enero-junio 2018.
- Morán, José Manuel (2019) The geopolitics of moral panic: The influence of Argentinian neo-conservatism in the genesis of the discourse of ‘gender ideology’, En: *International Sociology* 2019, Vol. 34(4) 402–417
- Mosqueira, Mariela (2014) “SANTA REBELDÍA” Construcciones de juventud en comunidades pentecostales del Área Metropolitana de Buenos Aires. Tesis para optar por el título de Doctora en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Mouffe, Chantal (1999) *El retorno de lo político*. Madrid, España: Paidós.
- Nagata, Judith (2001) Beyond Theology: Toward an Anthropology of ‘Fundamentalism’, En: *American Anthropologist*, Vol. 103, No. 2, 481-498.
- Oro, Ari; Semán, Pablo (2000) Pentecostalism in the Southern Cone Countries. Overview and Perspectives, En: *International Sociology* Vol. 15, N. 4.

- Oro, Ari (1997) Neopentecostais e afro-brasileiros, ¿Quem vencera esta guerra? Em: *Debates do NER, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36. Novembro de 1997.*
- Oro, Ari (2001) Neopentecostalismo: dinheiro e magia, Em: ILHA, *Florianópolis, vol. 3, a.1, novembro de 2001. p. 71-83*
- Ortner, Sherry (1995) Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal, En: *Society for Comparative Study of Society and History, 37 (1), pp. 173-193.*
- Pagels, Elaine (1996) *The origin of Satan*. USA: Vintage Books Random House
- Panotto, Nicolás (2006) Del Espíritu a la gente. Sobre las especificidades del *ethos* pentecostal y su incidencia socio-política. El caso del Centro Cristiano Nueva Vida en Buenos Aires, En: *Religión e Incidencia Pública N°4, pp. 53-82*
- Parker, Christian (1993) *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, Chile: FCE.
- Perez Guadalupe, José Luis (2017) *Entre el Dios y el César. El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina*. Lima, Perú: Konrad Adenauer Stiftung/ IESC.
- Pew Research Center (2011) Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World’s Christian Population, En web: <https://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/>
- Pew Research Center (2014) *Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica*, En web: <http://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf>. [Consultado en Febrero de 2019]
- Pi Hugarte, Renzo (1992) La iglesia pentecostal ‘Dios es Amor’ en el Uruguay, En: *Cadernos de Antropologia, n°9, Porto Alegre.*

- Pinezi, Ana Keila (2015) *A vida pela ótica da esperança. Um estudo comparativo entre a Igreja Presbiterana do Brasil e a Igreja Internacional da Graça de Deus*, São Paulo, Brasil: Editora UFABC.
- Ricoeur, Paul (1976), *Introducción a la simbólica del mal*, Megápolis y la Aurora.
- Ricoeur, Paul (1989) “La vida: un relato en busca de narrador”, En: *Educación y política*, Buenos Aires, pp. 45-58
- Ricoeur, Paul (2000) “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, En: *Análisi Quaderns de comunicació i cultura* 25, 2000, pp. 189-207.
- Robbins, Thomas; Anthony, Dick (1980) Brainwashing and the Persecution of "Cults", In: *Journal of Religion and Health*, Vol. 19, No. 1, Spring
- Rosado-Nunes, Maria José (2009) Aborto e Religião: as pesquisas no Brasil, Em: Baltar da Rocha, M.I y Barbosa, R.M (org.) *Aborto no Brasil e países do Cone Sul. Panorama da situação e dos estudos acadêmicos*, Núcleo de Estudos de População (NEPO), Universidade Estadual de Campinas.
- Rosado-Nunes, Maria Jose y Citeli, M. Teresa (2010) Religiões na esfera pública: estratégias institucionais de intervenção: igreja católica no Brasil, Em: Vaggione, J. M (comp.) *El ativismo religioso conservador em Latinoamérica*. Córdoba, Argentina: Católicas por el derecho a decidir.
- Rostagnol, Susana (2010) Disputas sobre el control de la sexualidad. Activismo religioso conservador y dominación masculina, En: Vaggione, J.M (comp.) *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*. Córdoba, Argentina: Católicas por el derecho a decidir.
- Sachs Norris, Rebecca (2003) Converting to What? : Embodied culture and the Adoption of New Beliefs, En: Bucker, Andrew.; Glazier, Stephen (eds.). *The Anthropology of religious conversion*. Rowman & Littlefield Publishers, Oxford.
- Schafer, Heinrich (1997) “¡Oh Señor de los Cielos, danos poder en la Tierra!”. El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del campo de acción en América Latina, Versión ampliada y corregida del original. “Herr des Himmels, gib uns Macht auf der Erde!”, En: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 43 (1992). Traducción Argüello, J. pp. 125-146.

- Schafer, Heinrich (2003) ¿Fundamentalismo entre los pentecostales?, En: Vida y pensamiento, Universidad bíblica latinoamericana, San José, Costa Rica. [Fundamentalismus bei Pfingstkirchen?].
- Semán, Pablo (1997) Religión y cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana, En: *Nueva Sociedad Nro. 149 Mayo-Junio*, pp. 130-145
- Semán, Pablo (2001a) Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea, En: *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, año 3, n. 3, p. 45-74, oct. 2001*
- Semán, Pablo (2001b) La recepción popular de la teología de la prosperidad, En: *SCRIPTA ETHNOLOGICA, Vol. XXIII CONICET*, Centro Argentino de Etnología Americana, pp. 145-162.
- Semán, Pablo; Wynarczyk, Hilario (2018) Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina. En: Ceriani, C; Espinosa, M. (comps.) *Argentina Evangélica. Estudios socioantropológicos sobre misiones e iglesias*, Córdoba, Argentina: Bellas Alas.
- Sotelo, Victoria (2010) Religión y pobreza en Uruguay: algunos hallazgos cuantitativos, En: *Revista Territorios y Fronteiras V.3 N.2 – Jul/Dez*
- Sotelo, Victoria (2011) *Religiones de ricos y de pobres. Un análisis sociológico sobre el fenómeno religioso en contextos de pobreza en el Uruguay*, Saarbruken, Alemania: EAP.
- Tarducci, Mónica (1994) O Senhor nos libertou: gênero, família e fundamentalismo, Em: *Cadernos Pagu (3) 1994*, pp. 143-160
- Tarducci, Mónica (1999) Fundamentalismo y relaciones de género: ‘Aires de familia’ más allá de la diversidad, En: *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, año 1*, pp. 189-211.
- Tschannen, Olivier (1991) The Secularization Paradigm: A Systematization, En: *Journal for the Scientific Study of Religion, 30 (4)*, pp. 395-410
- Vaggione, Juan Marco (2010) *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba, Argentina: Católicas por el derecho a decidir.

- Vaggione, Juan Marco (2014) La politización de la sexualidad y los sentidos de lo religioso, En: *Sociedad y Religión, Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, vol. XXIV, núm. 42, octubre, 2014, pp. 209-226 Centro de Estudios e Investigaciones Laborales Buenos Aires
- Van der Meer, Zila; Nappo, Solange (2007) A religiosidade, a espiritualidade, e o consumo de drogas, Em: *Revista Psiq. Clín. Supl.* 1, pp. 73-81.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2003) Cosmología, En: Bonte, P., Izard, M. (comp.) *Diccionario de Etnología y Antropología*, Madrid, España: Akal.
- Weber, Max (1987) *Ensayos sobre sociología de la religión I*. Madrid, España: Taurus.
- Weber, Max (2002) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid, España: FCE.
- Weber, Max (2012) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, España: Fontana.
- Wynarczyk, Hilario (2011) *Sal y Luz a las naciones. Evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)*. Buenos Aires, Argentina: Instituto Di Tella, Siglo XXI.
- Wynarczyk, Hilario; Oro, Ari (2012) El pentecostalismo en América Latina, En: *Religioni e Società Rivista di scienze sociali della religione, Cristianesimi senza frontiere: le chiese pentecostali nel mondo, Anno xxvii · 73*, Maggio-Agosto 2012
- Wynarczyk, Hilario (2014) *Tres evangelistas carismáticos. Omar Cabrera, Héctor Aníbal Giménez, Carlos Annacondia*, FIET/Prensa ecuménica, Buenos Aires
- Wynarczyk, Hilario (2018) La Guerra Espiritual en el campo evangélico, En: Espinosa, M; Ceriani, C (comp.), *Argentina evangélica. Estudios socioantropológicos de misiones e iglesias*. Córdoba, Argentina: Bellas Alas.
- Zigon, Jarrett (2007) Moral breakdown and the ethical demand: A theoretical framework for an anthropology of moralities, En: *Anthropology Theory, Vol. 7 (2)*, 131-150.