



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES**

**Departamento de Ciencias Sociales**

**Licenciatura en Ciencias Sociales**

*El Neopentecostalismo repensado desde las prácticas. Rituales,  
representaciones y género en los procesos de construcción de identidad  
en una iglesia de Berazategui*

**TESIS DE GRADO**

**Directora: Dra. Florencia Trentini**

**Alumna: Irene Beatriz Pose**

## **Agradecimientos**

*Agradezco la infinita guía de mi directora de tesis Dra. Florencia Trentini por su paciencia y sus importantes aportes, pero sobre todo por arrancar de mis entrañas esta tesis que estaba escondida.*

*A mi profesora del seminario Dra. Natalia López Castro que fue quien inició el cambio de tema durante el último mes de la cursada, y a mis hijos que estuvieron siempre pendientes de mi actividad y me apoyaron incondicionalmente, Samanta, Pedro y Daniela.*

# ÍNDICE

<b>AGRADECIMIENTOS</b> .....	2
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	4
1.1 Construcción del problema de investigación .....	7
1.2 Un estudio situado: Berazategui.....	11
1.3 Pentecostalismo: un estado de la cuestión .....	14
1.3.1 Neopentecostalismo: rupturas y continuidades .....	15
1.3.2 Neopentecostalismo: pobreza y neoliberalismo.....	23
1.3.3 Neopentecostalismo y género .....	27
1.3.4 Neopentecostalismo desde la iglesia Centro Cristiano Nueva Vida. Identidad .....	35
1.4 Estructura de la tesis .....	40
<b>CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO</b>	
1. Marco Teórico .....	42
1.1 Identidad y modos de identificación .....	42
1.2 Rituales y representaciones sociales .....	44
1.3 Poder y hegemonía .....	47
1.4 Género e interseccionalidad .....	49
2. Aspectos metodológicos.....	56
2.1 De la comunidad boliviana a los/as neopentecostales de Berazategui.....	56
2.2 Poner el cuerpo en el proceso de investigación .....	60
2.3 Técnicas de investigación .....	63
<b>CAPÍTULO II. PRESENTACIÓN DEL CULTO</b>	
1. Encuentro con el pastor Guillermo Prein .....	68
2. El culto de Berazategui .....	72

3. Estructura y roles dentro del culto .....	77
--	----

### **CAPÍTULO III. LOS VERDADEROS CRISTIANOS Y CRISTIANAS**

1. Adentro y afuera: la construcción de una comunidad y una identidad.....	84
--	----

2. “¿Soy qué?... No sabía.....	95
--------------------------------	----

Conclusiones. ....	99
--------------------	----

### **CAPÍTULO IV. LA BÚSQUEDA DEL BIENESTAR**

1. Los grupos: la Palabra que sana .....	102
--	-----

2. La Teología de la prosperidad .....	108
--	-----

3. Internación hospitalaria: religión y medicina tradicional .....	110
--	-----

Conclusiones.....	118
-------------------	-----

### **CAPÍTULO V. ¿LAS MUJERES AL PODER? LA DIVISIÓN SEXUAL DEL TRABAJO DENTRO Y FUERA DEL CULTO**

1. Las nenas con las nenas, los nenes con los nenes.....	123
--	-----

2. La Biblia, Jesús, y el Espíritu Santo en la definición de los roles de género.....	126
---	-----

3. Feminidades y masculinidades. Heterosexualidad obligatoria.....	135
--	-----

4. Interseccionalidad en el culto de Berazategui.....	142
---	-----

Conclusiones.....	145
-------------------	-----

<b>CONCLUSIONES GENERALES.....</b>	<b>147</b>
------------------------------------	------------

<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>153</b>
--------------------------	------------

# **El Neopentecostalismo repensado desde las prácticas. Rituales, representaciones y género en los procesos de construcción de identidad en una iglesia de Berazategui**

*“Y toda la multitud procuraba tocarle, porque de Él salía un poder que a todos sanaba”.*

Lucas. 6:19

*“Después de Gramsci, el poder no puede ser pensado en el campo emancipatorio únicamente en su aspecto coercitivo y localizado. Hay una línea que, partiendo de Gramsci y siguiendo por Althusser, Foucault y otros, nos indica que el poder no solamente oprime, sino que fabrica consensos, establece la orientación subjetiva y produce una trama simbólica que funciona de modo “invisible”, naturalizando las ideas dominantes y donde siempre, y en esto consiste su éxito definitivo, esconde su acto de imposición”.*

Jorge Alemán (2016:13)

## **1. INTRODUCCIÓN**

Este trabajo constituye una “descripción densa” (Geertz, 2003) de una iglesia de la Ciudad de Berazategui, Provincia de Buenos Aires, autodefinida *pentecostal*, cuya sede central se encuentra en la Ciudad de Buenos Aires. El “Centro Cristiano Nueva Vida. Identidad” (en adelante CCNV), objeto de nuestro análisis, es una de las iglesias *pentecostales* más importantes del país. Según Algranti (2010) es una mega iglesia, es decir, una iglesia que no solo trasciende los límites de la Ciudad de Buenos Aires y la Provincia del mismo nombre, sino que tiene representaciones en todo el país y en los países limítrofes, también en Estados Unidos de Norteamérica, donde surge y donde reside el pastor que la dirige, y también en Europa.

En nuestro país la sede central de la iglesia está situada en Parque Patricios, Ciudad de Buenos Aires y su fundador es el Pastor Guillermo Prein. Durante mis reiteradas visitas a ambas sedes, una de las primeras cuestiones que noté es que a la sede central acuden feligreses y feligresas de clase media, mientras en el culto de Berazategui la población es de clase media-baja y pobres. Como mostraré, esta cuestión produce diferencias importantes a la hora de realizar los cultos y organizarlos, y también hace que las formas estéticas que se dan en ambos espacios difieran. Esto se volvió un eje central de

mi problema de investigación, buscando entender las formas particulares en las que el culto de Berazategui construía su sentido de pertenencia a esta iglesia.

A partir de 1980 estas iglesias conocidas vulgarmente como evangélicas se han desarrollado enormemente en toda Latinoamérica. Son muy heterogéneas en su composición y funcionamiento. Se agrupan en distintas asociaciones y a partir de 1990 presentan una “nueva” pentecostalidad, según refieren autores como Algranti (2010). Algo que García Ruíz (2006) reinterpreta en su visión pentecostal agregando el prefijo “neo”, debido a su nueva concepción del mundo pentecostal y el destino del creyente en él. Freston (2001) hace una crítica a este prefijo “neo” porque advierte que el asombro frente a “lo nuevo” puede sustituir el estudio efectivo sobre la historia, por eso, este autor hablará de “olas”. Distintas “olas” de renovación de las iglesias durante la historia. Uno de los primeros en actualizar la identidad pentecostal como “neo” y señalar sus características es el mexicano Jaimez Martínez (2012).

Algranti (2010) hace mención a la identidad “resbalosa” de este nuevo pentecostalismo. Para los primeros pentecostales el mundo representaba un lugar donde el mal operaba sobre los fieles y no era posible para los pastores salir a él. Se mantenían dentro de sus iglesias sin intentar modificar aquel lugar del mal participando de él. Para el neopentecostalismo ese lugar del afuera del culto es un lugar “*para el ejercicio del poder*” (García Ruíz, 1993: 176) y viable de ser modificado desde sus entrañas. Se produce entonces lo que en la sociología de la religión se conoce como *fuga mundis*. El huir del “mundo”<sup>1</sup>, de la iglesia, fugarse de ella para intervenir en el mundo del mal. Para el pastor Prein ese *mundo del mal* se encuentra sobre todo en las grandes ciudades y no en las zonas rurales. Además, el *fuga mundis* permite no solo a los/as fieles salir a las calles a predicar el evangelio y brindar ayuda espiritual al necesitado, sino también a los pastores a participar en política partidaria. Esta participación se dio de distintas formas a partir de 1980 con la llegada de la democracia al país, y les otorgó poder para intervenir en la sociedad, aunque –hasta ahora– sin resultado efectivo en cuanto a conseguir candidaturas. Esta participación en *el mundo*, en la sociedad, modificó sus prácticas en cuanto pretenden cambiar a ese *mundo* para acabar con el mal y preparar a esta sociedad que enferma y está enferma para la segunda llegada de Cristo.

Se presenta, entonces, una dificultad y heterogeneidad en las ciencias sociales para nombrar al objeto de este estudio: el neopentecostalismo. Se utilizan distintos conceptos para dar cuenta de este cambio y de las nuevas características halladas que difieren del pentecostalismo que se instala en la Argentina a principios del Siglo XIX. Distintos trabajos dentro de las ciencias sociales que son antecedentes fundamentales del presente trabajo intentan reconstruir esa identidad “resbalosa”. A partir de esto me

---

<sup>1</sup> Término émico propio de la religión. Es así como ellos se refieren a la sociedad.

interesa analizar qué significa para los y las integrantes de esta iglesia en Berazategui, “*la identidad*” que se manifiesta desde su propio nombre. Busco mostrar cómo se ven a sí mismos/as, cómo se auto perciben y cómo van construyendo y practicando cotidianamente lo que las ciencias sociales definen como “neopentecostalismo”. Utilizo este concepto a partir de la propuesta de Jaimez Martínez (2012) para dar cuenta de los cambios que entendemos se dan con los pentecostales y evangélicos en general (por ejemplo, un luterano es un evangélico). Estos cambios tienen que ver con el tipo de interpretación que hacen de la Biblia las distintas religiones y la importancia que le dan a los dones, como por ejemplo el Espíritu Santo, que para algunas (luteranos, calvinistas, pentecostales) es un don más de los tantos que da Dios, y para otros, como los neopentecostales, es fundamental para obtener la salvación, y de ahí la importancia que se le da al bautismo en el Espíritu. Además, los neopentecostales promueven el tema de la sanidad entendida como resultado exclusivo de la fe en Jesús y de su adoración, por lo tanto, no dan mérito alguno a ningún tipo de medicina convencional (como los pentecostales, pero no como los luteranos y calvinistas o católicos). Por otro lado, esos cambios están dados por el desarrollo de nuevos elementos doctrinales y teológicos, como la práctica de la guerra espiritual, cambios con respecto a los liderazgos y el nacimiento de la teología de la prosperidad. Temas sobre los que iré profundizando a lo largo de la tesis.

No obstante, más allá de abordar el problema desde la bibliografía de los expertos y expertas en religión, me interesa mostrar la autopercepción que este culto tiene sobre sí mismo y las diferencias que ellos/as identifican con otros/as evangélicos/as. Asimismo, me propongo desarmar la idea de “el culto” analizando la estructura organizativa y las relaciones de poder del “Centro Cristiano Nueva Vida. Identidad” en Berazategui, desde una perspectiva interseccional y de género que permita indagar desde las prácticas cotidianas distintos sentidos del culto, tanto para los pastores y pastoras como para los feligreses y feligresas. Para esto 1) identifico los roles cotidianos que cumplen las pastoras –ya que este culto presenta la particularidad de que todos los roles principales lo ocupan mujeres- y feligresas/es que tienen funciones dentro de la estructura de la iglesia en Berazategui y las relaciones que construyen entre ellos/as y con la comunidad. 2) muestro los distintos sentidos de “*estar bien/bienestar*” que se construyen dentro del culto en relación con la medicina hegemónica. Este interés surgió durante mi trabajo de campo, dado que muchas feligresas acudían al hospital Estévez de Lomas de Zamora contra su voluntad acompañadas de un familiar, debido a que presentaban problemas que la ciencia médica define como “alucinaciones”. A partir de esto muestro el vínculo que esto tiene con el estigma de “la locura” y la idea de que “están todos/as locos/as”. 3) Por último, analizo cómo se dan las relaciones de poder cotidianas y el sentido de pertenencia al culto en relación a “ser varón” y “ser mujer”.

## **1.1. Construcción del problema de investigación**

En diciembre de 2015 tomé conocimiento de un video de fabricación casera que trata sobre una misa de bautismo realizada por el pastor neopentecostal Guillermo Prein a Mauricio Macri. El video fue subido a la red social Youtube el día de asunción de este último como nuevo presidente de la nación, el 10 de diciembre de 2015. Esta fecha no es casual, tal como el mismo pastor Prein señala enfáticamente en la introducción del video, ese día se cumplió ‘la profecía’. Lo que él mismo profetizó en el año 2003 sobre la asunción de Mauricio Macri como presidente. El nombre del video es “Profecías Cumplidas”<sup>2</sup>, se comenzó a grabar en 2003 y se le adjuntó un prólogo y una conclusión en 2015. En el video el pastor Prein presenta a Mauricio Macri y a Horacio Rodríguez Larreta como políticos que van por propia voluntad y sin invitación a dar testimonio de la salvación del primero del secuestro que sufrió el 24 de agosto de 1991<sup>3</sup>. Durante el discurso, el pastor habla de un cambio de identidad en la Argentina que se dio a partir de 1930, pero que ahora “*Dios vuelve a traer aquello que entonces sembró en el corazón de los argentinos y que no está perdido*”.

El video me despertó, en un primer momento, el interés de pensar la relación del campo religioso y el político, y con este interés me acerqué al CCNV. Las bibliografías leídas me presentaron una división entre el primer pentecostalismo y el segundo. Es decir, un pentecostalismo iniciado a principios del Siglo XX y uno que tiene su origen en la década de 1980, al que algunos/as autores/as como Jaimez Martínez (2012), Algranti (2010), Calderón y Zuñiga (2018), Tec-López (2020), entre otros/as, llaman neopentecostalismo, por sus nuevas características de producción y reproducción de su iglesia y la participación política en la sociedad que antes les era prohibida por ser el lugar del Demonio. Otros/as autores/as, como Freston (2001), Oro (2001), Semán (2000), hablan de tres “olas” o períodos históricos que marcan la diferencias entre los iniciados en el pentecostalismo a partir de inicios del Siglo XX hasta el momento. Esta categorización, que tiene diferentes versiones y adeptos dentro de las Ciencias Sociales, me incitó a preguntarme cuál es la percepción que tienen tanto los feligreses y feligresas como pastores y pastoras, y demás miembros de la iglesia de sí mismos/as y de sus prácticas y creencias, y por qué el término *identidad* es tan importante para estos/as religiosos/as, que lo utilizan para identificar a su iglesia en su nombre propio. Asimismo, me interesó entender si existía una relación entre el neopentecostalismo que nace iniciada la década del ‘80 y el neoliberalismo que impuso la última dictadura militar, y que a mi entender se estaba dando nuevamente en el período en el que desarrollé esta investigación, durante el gobierno de Mauricio Macri. Para esto retomo el planteo de Gonsalves (2021), para quien el neopentecostalismo y el

---

2 “Por doquiera donde la vida religiosa fue influida por profecías, el “pecado” perdió, naturalmente, su carácter de ofensa mágica. Fue, particularmente, una señal de desconfianza en el profeta y en sus prescripciones. El pecado se presentó como causa fundamental de toda clase de desdichas” - Weber, Max (1978).

Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=On\\_vVmUBsaU](https://www.youtube.com/watch?v=On_vVmUBsaU)

3Fue raptado de la puerta de su departamento. Tras 12 días cautivo, y un pago de seis millones de dólares, fue dejado en libertad.

neoliberalismo “*están conectados en la misma gramática en la que no se debe hacer ningún sacrificio sin una perspectiva tangible de retorno*” (2021: 57).

En este sentido, una de las cuestiones que pude evidenciar, es que durante el período que duró mi trabajo de campo hubo un aumento de fieles. Como mostraré, durante los períodos de crisis económica puede registrarse este aumento con solo salir a la calle a caminar. Cada vez que se inicia un periodo neoliberal las iglesias barriales están llenas de fieles. No solo se los puede ver dentro de las iglesias sino también en las esquinas, medios de transporte y visitas a domicilio repartiendo volantes de invitación al culto. La narrativa religiosa, como respuesta efectiva a los males sociales provocados por las contradicciones estructurales de la sociedad capitalista, se basa en la efectividad de esta forma de vida donde existe una comunidad protectora, con los/as trabajadores/as compartiendo su capital social y cultural y funcionando como una red económica de prosperidad material, simbólica, cultural y de salud.

Si bien en un primer momento me interesó abordar la relación entre religión y política, luego de mis observaciones en las iglesias de Parque Patricios y de Berazategui, y de las entrevistas que le realicé a feligreses/as, a las pastoras y al pastor Guillermo Prein, comencé a interesarme por analizar las prácticas cotidianas y las formas en que construían el sentido de pertenencia a una comunidad mayor. Lo primero que identifiqué al observar los rituales y prácticas religiosas fueron diferencias entre el culto de Berazategui y el de la Ciudad de Buenos Aires. La iglesia de Berazategui, que fue donde centré mi investigación, tiene la particularidad de que las pastoras y quienes organizan el culto en su totalidad son mujeres.

Ellas son dueñas y señoras de decidir acerca de las representaciones y rituales a seguir, y dentro de esto lo que más llamó mi atención fueron los *grupos* que funcionan luego de los cultos y que no se desarrollan en el Centro de Capital. Asimismo, otra diferencia es que, en la iglesia de Parque Patricios, el pastor Prein comparte los cultos con varias pastoras y pastores, mientras en Berazategui solo había dos: una pastora y una co-pastora y sus ayudantes. La fuerza organizativa, las personalidades carismáticas de las pastoras y ayudantas me llevó a analizar las cuestiones de género dentro del campo religioso para poder dar cuenta de lo que sucedía cotidianamente en esta iglesia, cómo se construían las relaciones de poder, y principalmente que significaba “ser varón” y “ser mujer” en este caso en particular.

Tal como las describe Frigerio (2015), las reuniones auténticamente pentecostales se diferencian de cualquier reunión de iglesias Históricas (bautistas y protestantes que también son evangélicas) en dos elementos: sorpresa y expectativa, que se ven expresados en sus rituales. Así, los rituales que hacen a *la identidad* del culto, realizados durante la liturgia, serán parte de mi investigación. En esta iglesia se sabe cómo comienza la reunión, pero no cómo ni cuándo se termina. La expectativa la produce el

estar pendiente en cada reunión del Espíritu Santo, que bajo su control algo que no estaba previsto va a suceder. Las reuniones se inician con mucha alegría. Por tal motivo, el movimiento neopentecostal, pero también los pentecostales en general tienen la tendencia a vincularse con eventos que demuestran el poder sobrenatural de Jesucristo, como milagros y sanidades. El pastor Jorge Vaccaro en su portada de inicio de la página de ALIDD (Asociación La Iglesia de Dios) afirma que “*Para los pentecostales, los eventos del libro de los Hechos deben ser acontecimientos que hoy se deben ver en la vida diaria de la Iglesia, exactamente igual como en los días de los Apóstoles*”.<sup>4</sup>

No obstante, es posible pensar que la cosmovisión teológica del CCNV, se relaciona con dinámicas simbólicas, discursivas y rituales particulares de esta comunidad, en relación con su inscripción en el contexto sociocultural y del mismo campo evangélico. No todos/as los/as evangélicos/as se pronuncian y actúan de igual forma frente a diferentes cuestiones de la vida social y política, como por ejemplo la sexualidad o el género. Frente a esto, entiendo que el CCNV tiene su propia *identidad* y así lo expresa y practica en su vida cotidiana. Por ejemplo, según el antropólogo y teólogo argentino Nicolás Panotto (2014: 85-86), el CCNV apoyó la promulgación de la Ley de Matrimonio Igualitario, lo cual le costó críticas por parte del sector evangélico vinculado a ACIERA (Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina), que es una entidad de corte ortodoxo y conservador asociada al neoliberalismo político y económico. Esta afirmación surge de sus declaraciones públicas y notas periodísticas televisivas donde, por ejemplo, en 2019 apoyaron a Mauricio Macri, en Rosario, antes del debate presidencialista. Según el pastor Prein suelen tener discusiones en cuanto a la interpretación de la Biblia, por ejemplo, sobre el pastoreo de mujeres.

Más tarde, cuando ya había realizado un recorrido de varios meses en la iglesia de Berazategui y había participado de varios *grupos*, supe que varias feligresas solían acudir al hospital Estévez de Lomas de Zamora a hacer terapia luego de una corta internación –que no superaba los tres meses- en dicho hospital psiquiátrico. En los *grupos* ellas hablaban de temas que la medicina tradicional define como alucinaciones. Ante esto recordé de inmediato una entrevista que el diario La Nación online le realizó a Frigerio (2015), quien afirmaba que estos grupos neopentecostales y pentecostales fuertemente emocionales y expresivos en su liturgia, son considerados algo nocivo, alienante o directamente sectas. De este recorrido surgió el interés por comprender cómo se construía esta idea de “locura”, y cómo ésta se vinculaba con los procesos de internación, sabiendo que este grupo en particular desconoce y rechaza todo lo vinculado con la medicina tradicional, entendiendo que Jesús es el único que puede sanarlos/as. Esto me llevó a pensar en los *sentidos de bienestar* que entran en

---

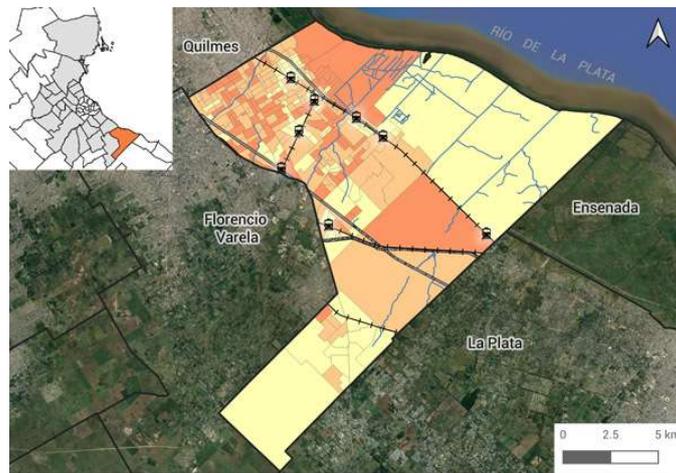
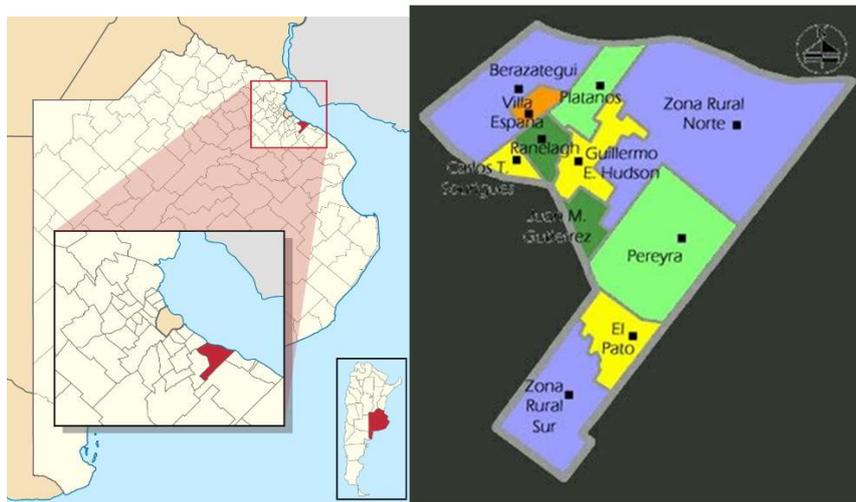
<sup>4</sup> Disponible en: <http://www.pctii.org/wcc/vaccaro94s.html>

juego entre este culto y la medicina tradicional, y cómo esto es vivido y corporizado por las feligresas/pacientes.

En esta trayectoria de mi participación en el campo me interesé en la noción de *identidad* para el estudio de lo religioso en relación con las prácticas cotidianas, mostrando cómo los y las integrantes de este culto construyen “formas de ser neopentecostales”, aun cuando no se identifican con este concepto, y cómo estas formas heterogéneas juegan en relación a la política, la economía, la salud, el género, generando modificaciones en el sentido de “lo religioso” en las trayectorias personales de la comunidad del Centro Cristiano Nueva Vida. Identidad (CCNV). Parto de entender que “lo religioso” no es algo dado, sino algo que se va construyendo y reconstruyendo, y que es vivido por cada persona particularmente y en relación a su identidad, en el marco de una comunidad particular, pero que no puede entenderse si no es en relación a un contexto socio-histórico específico.

## **1.2. Un estudio situado: Berazategui**

Berazategui es una ciudad del sudeste del Gran Buenos Aires, Argentina; ubicada sobre las costas del Río de la Plata. Es la cabecera del partido homónimo en la Provincia de Buenos Aires, denominada *Capital Nacional del Vidrio*, por contar con la industria más activa del sector en la Argentina. La historia de la ciudad de Berazategui empezó en el 1800, en ese entonces era un pequeño pueblo de característica rural, perteneciente al Partido de Quilmes. Esta zona comenzó su crecimiento con la llegada del ferrocarril, en el año 1872. José Clemente Berazategui era propietario de las tierras donde se llevó a cabo la construcción de la estación de trenes y cedió las tierras para su construcción con la condición de que ésta llevara su nombre. Así, ese año nació la Estación Berazategui, y de ese nombre, comenzó a ser llamada la zona. En 1906, siguió avanzándose con la vía ferroviaria, extendiéndose hacia el sur, dando lugar a la creación de las estaciones Villa España, Ranelagh y Sourigues. La zona siguió su crecimiento y, a finales de la década del 50', comenzaron a manifestarse los deseos de autonomía y ser considerados un distrito separado del Partido de Quilmes. Así, el 4 de noviembre de 1960, se creó el Partido de Berazategui, que hoy abarca la ciudad de Berazategui, y las localidades de Villa España, Plátanos, Hudson, Ranelagh, El Pato, Juan María Gutiérrez, Sourigues y Pereyra.



Referencias	Cantidad de habitantes por radio censal (2010)	Estaciones de tren
	88 - 857	Lineas de ferrocarril
	857 - 1369	Cursos de agua
	1369 - 2058	Redes viales

**Ubicación y conformación del Partido de Berazategui.** En rojo el partido de Berazategui, en color crema Ciudad de Buenos Aires. Berazategui se encuentra situado a 23 km de CABA. Las ciudades del partido son Villa España, Berazategui, Ranelagh, Hudson, Pereyra, El Pato, y dos zonas rurales, la sur y norte. Fuente: Observatorio del Conurbano Bonaerense – UNGS.

En el último censo (INDEC, 2010) la población total del partido era de 324.244. A diferencia del censo anterior, en este no se muestra la población de cada localidad individualmente, por lo que no hay datos actuales de la ciudad al momento de realizar este trabajo, dado que los datos provisorios del Censo 2022 no están disponibles para esta localidad y otros aún no se han publicado porque están siendo procesados, según me informaron en enero de 2023 desde el Centro Estadístico de Servicios (CES) del INDEC al querer acceder a los datos actualizados del censo. De acuerdo a los resultados del Censo 2001, la localidad de Berazategui contaba con 167.498 habitantes, repartidos 89.522 en Berazategui Este y 77.976 en Berazategui Oeste. Es la ciudad más poblada del partido. Según el Observatorio del Conurbano Bonaerense de la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS)

la población del partido en el año 2021 era de 369.294 habitantes. Este mismo informe indica que la densidad de población es de 1.670,94hab/km<sup>2</sup>.

A los fines de la presente investigación me interesa destacar que según los datos del Censo 2010, la tasa de desocupación es levemente superior a los 7 puntos porcentuales. Comparativamente, la desocupación en el partido es superior a la que se consigna en los restantes recortes territoriales. Así, supera al segundo cordón por 0,8% marcando la brecha más estrecha, al total de los 24 partidos del GBA por 1,4% y a la registrada en la provincia de Buenos Aires por 1,7%, constituyendo la mayor diferencia. Asimismo, el Censo 2010 registra 93.164 hogares en el partido de Berazategui, de ellos 9.723 son hogares con necesidades básicas insatisfechas, los que representan el 10,4% del total del municipio<sup>5</sup>.

La pobreza en Argentina se mide de dos formas, por un lado, el INDEC informa cada seis meses la que se calcula a partir de los ingresos, midiendo cuántas personas no pueden comprar elementos básicos. Por otro lado, cada diez años los censos miden la pobreza multidimensional, que además de las cuestiones monetarias tiene en cuenta el acceso a la vivienda, la salud, la educación, etc. Durante el periodo en el cual realicé mi trabajo de campo, los datos del INDEC indicaban un índice de pobreza de 32,2% a fines de 2016. Según el informe emitido el 27 de septiembre de 2018<sup>6</sup> por el INDEC, el índice de pobreza en Argentina subió en el primer semestre de 2018 a 37,3% de la población. Esto equivale a 1,6 puntos porcentuales más que a fines de 2017. Además, un 4,9% de la población vivía en la indigencia. Según los especialistas, la crisis económica y la inflación llevaron a que creciera el número de hogares por debajo de la línea de pobreza. En la segunda mitad de 2019 la pobreza llegó a 35,5% y la indigencia al 8%, siendo los niveles más altos de 2018 para los segundos semestres, según estimaciones del Centro de Estudios Distributivos Laborales y Sociales (CEDLAS) de la Universidad de La Plata. Con la intención de hacer un comparativo en cuanto a la pobreza e indigencia en el país durante 2013-2017, tomaré un trabajo de Tornarolli (2018), economista y miembro del CEDLAS (Universidad Nacional de La Plata), quien realiza una elaboración propia en base a los datos de la EPH-INDEC. Según este estudio, en la Ciudad de Buenos Aires, la más rica del país, la indigencia subió a partir de 2015, durante el gobierno de Mauricio Macri. Estimo que, si tuvo este impacto en la Ciudad de Buenos Aires, el mismo fue más profundo en el conurbano bonaerense, cuyos indicadores muestran que sus habitantes tienen mayores dificultades para soportar los movimientos depresivos en la economía con la resultante de falta de trabajo y disminución del poder adquisitivo. A los indicadores económicos se les debe sumar la falta de asistencia social en el marco

---

<sup>5</sup> Datos de Atlas del Conurbano Bonaerense (2016). Programa de Estudios del Conurbano (CIDIPROCO), Departamento de Arquitectura, Diseño y Urbanismo, UNDAV

<sup>6</sup> Disponible en: <https://www.dw.com/es/argentina-la-pobreza-creci%C3%B3-en-el-primer-semester-de-2018/a-45665255>

de un gobierno que impuso reestructuraciones en los ministerios, que perjudicaron principalmente a los sectores más pobres de nuestra sociedad. En este sentido, es de destacar que mi periodo de trabajo de campo se encontró signado por una fuerte crisis económica, despidos masivos, alta inflación, falta de puestos de trabajo y una disminución de las políticas públicas y de acceso a derechos. Comparé datos del Censo 2010 del INDEC con cuadros elaborados por el Observatorio del Conurbano de la Universidad Nacional de General Sarmiento, que utilizó datos publicados por el Ministerio de Desarrollo Productivo en 2018. La población económicamente activa era de 165.733 personas (en 2010) de más de 14 años en viviendas particulares y la población ocupada era de 153.043 personas, mientras que en marzo de 2018 los ocupados en todos los rubros, privados y estatales en ese año fueron de 55.395 personas, teniendo en cuenta que la población aumentó. Aunque no posea exactamente los mismos datos para 2018, esta comparación representa una caída del 63,8 % de trabajo registrado.

Lo que me interesa mostrar es que durante el periodo en el que realicé mi trabajo de campo hubo un fuerte aumento de la desocupación, el cuentapropismo y el trabajo informal y no registrado. La falta de empleo o la precarización del mismo devienen en malestares familiares y personales por no poder satisfacer las necesidades básicas. Las crisis económicas tienen su correlato en crisis sociales, y a nivel familiar desencadenan alcoholismo, sobrecarga emocional con descompensaciones orgánicas que no se resuelven porque no hay medios económicos para hacerlo. Esto es fundamental para entender las situaciones personales, laborales y familiares de quienes asistieron al culto durante el periodo de mi investigación.

### **1.3. Pentecostalismo: un estado de la cuestión**

La presente investigación se enmarca principalmente en los estudios que han abordado y analizado al pentecostalismo/neopentecostalismo. En primer lugar, es importante subrayar que este tema ha tomado mucha relevancia dentro de las ciencias sociales desde 1980, por su presencia y participación en la sociedad y en el campo político, aunque surge en Argentina a principios del siglo XX. Wynarczyk (2010; 2003a; 2003b), Semán (2000; 2021), Algranti (2010), Frigerio (1994), Freston (2001) y Oro y Semán, (2001), entre otros/as, realizan una historización sobre el fenómeno, mostrando las diferencias entre lo pentecostal desde su origen con la llegada al país y lo neopentecostal, que surge a principios de 1980 con la llegada de la dictadura. Cabe aclarar que durante la dictadura militar estas iglesias fueron muy investigadas y “custodiadas” debido a que era sinónimo de sectas pasible de cierta negatividad (Wynarczyk, 2010). De esta forma, permiten dar cuenta de distintos periodos históricos hasta el momento en el que cambia la denominación, apareciendo el prefijo analítico *neo*, que produce una ruptura con las iglesias estudiadas en el inicio del siglo XX. Las diferencias son: el orden de la liturgia, la teología, los rituales y las prácticas. Estos estudios

devienen centrales para la presente investigación, ya que me permiten entender las construcciones que se han hecho y establecido sobre el “neopentecostalismo” desde las Ciencias Sociales, y a partir de esto pensar en cómo los y las integrantes de esta iglesia en Berazategui van construyendo sus propias formas de “ser neopentecostal”, aunque los pastores y pastoras y los feligreses y feligresas no utilicen este concepto para definirse a sí mismos/as y al colectivo del que forman parte. En este sentido, a lo largo de esta tesis busco dar cuenta de la autopercepción y de la autoadscripción que tienen sobre sí mismos/as y sobre su iglesia, más allá (y más acá) de las posiciones científicas.

El prefijo *neo* implica algunas modificaciones en sus prácticas, liturgias, entre otras, que no modifican en sustancia los trabajos que desarrollan estos científicos sociales. Por otro lado, hay profesionales que no adhieren a las taxonomías, como, por ejemplo, Pablo Semán:

*“En los últimos años, neopentecostalismo, en nuestro país devino sinónimo de pentecostalismo recargado, incoercible. Para quienes observan el fenómeno con el exclusivo propósito de ratificar sus prejuicios o ejercer diversas formas de vigilancia, las taxonomías son cómodas. Lo que a propósito del valor de las taxonomías vale para las cuestiones de sexo/género también es válido para las religiones; las clasificaciones se atorán con los productos parciales de un proceso y dejan de lado los procesos. Nuestro criterio para referirnos al neopentecostalismo enfatiza más los procesos y por eso más que como un tipo de iglesia lo entiende como un conjunto de rasgos que actualmente están, en cierto modo, en todas las iglesias pentecostales” (2021:41).*

Si bien entiendo que el recorte de lo “neo”, las diferencias, las rupturas que hubo con el pasado de estas iglesias a partir del análisis de las Ciencias Sociales es importante al momento de pensar en sus prácticas diarias, me interesa particularmente mostrar cómo los/as sujetos/as de esta iglesia de Berazategui se autoperciben e identifican, y cómo esto construye (y reconstruye) una *identidad* particular.

### **1.3.1 Neopentecostalismo: rupturas y continuidades**

Para entender la situación actual del neopentecostalismo en Argentina, necesariamente debemos remontarnos al momento de surgimiento de lo que vulgarmente se conoce como “evangelismo”. En este sentido, antecedentes fundamentales para la presente investigación provienen de los trabajos de Wynarczyk (2010; 2003a; 2003b; 2009) y Troeltsch (1983), que desde una periodización histórica abordan el surgimiento y los cambios de este fenómeno.

El evangelismo (como se conoce vulgarmente a este conjunto de religiones) es un rótulo genérico para denominar a las distintas corrientes religiosas que surgieron con el cisma del Siglo XVI, es decir luteranos, metodistas, calvinistas, bautistas, menonitas, presbiterianos y pentecostales entre las denominaciones más conocidas. Pablo Semán (2019) define tres grandes tendencias dentro de este campo. La primera refiere a los luteranos, metodistas, calvinistas, asociados a las migraciones del

Siglo XIX y representantes del protestantismo histórico. En segundo lugar, el autor refiere a las corrientes estadounidenses (evangelicales) que ingresaron al país a partir de principios del siglo XX, por ejemplo, bautistas, presbiterianas y de los Hermanos Libres. Y la tercera corriente la conforman los pentecostales, llamados así por el avivamiento<sup>7</sup> (del mismo tipo que en el Pentecostés<sup>8</sup>) de la calle Azusa en Los Ángeles, donde se manifestó el Espíritu Santo en la Iglesia Metodista Episcopal Africana en 1906, que da origen al Centro Cristiano Nueva Vida. Identidad.

Según Semán, el Espíritu Santo,

*“lejos de ser una metáfora como solemos considerarlo desde una lógica secularizada, es una entidad con agencia en sus propios términos: se manifiesta en el cuerpo como una presencia y hace que las personas hablen en lenguas desconocidas, formulen profecías, sanen sus enfermedades, mejoren las relaciones intrafamiliares y tengan éxito personal en la vida cotidiana. La reivindicación de la posibilidad de esa experiencia será la base tanto de la teología del pentecostalismo como de su autonomización como rama evangélica y de su influencia posterior en otras ramas evangélicas” (2019: 35).*

También una parte del catolicismo, nucleada en el seno del Movimiento de Renovación Carismática Católica (MRCC), acogería esas nociones. Durante mi trabajo de campo puede evidenciar cómo se daba esto en la práctica, sobre todo la creencia por el bautismo del Espíritu Santo como última fase de la salvación.

La tercera corriente, que en este trabajo llamaremos “neopentecostales”, es el movimiento que mayor crecimiento tuvo en las últimas décadas (Wynarczyk, 2010; Semán, 2021). Siguiendo a Wynarczyk (2010) esta corriente tiene como común denominador entre los mismos pentecostales la afirmación de que Jesús sana, salva, santifica y vuelve como rey. Esta es una afirmación simple pero que recoge tradiciones de movimientos posteriores a la reforma protestante. Comparten con los luteranos la salvación por medio de la fe. En la forma del bautismo por las aguas son como los bautistas. Con respecto a la santificación son metodistas, pero en el evangelismo practicante en acción con los pobres

---

<sup>7</sup> El avivamiento es una experiencia mística, es estar siempre con el corazón encendido para vivir con Dios y para Dios. Es por eso que el espíritu Santo es el único capaz de producir tal deseo en nosotros. Algunos de los significados para la palabra avivamiento es avivar, animar, encender. Para hacer frente a un apagamiento, un descenso, un estado de apocamiento, a algo moribundo, a un estado de inercia. Existen posturas que afirman que estos avivamientos no son otra cosa que estrategias para captar fieles cuando las iglesias están siendo dejadas de lado.

En el caso que nos ocupa durante el trabajo sobre la iglesia CCNV con origen en EEUU, podemos afirmar que la palabra “avivamiento” también se usó para validar, siguiendo a Wynarczyk, entre otros, la experiencia de la iglesia de la calle Azusa en Los Ángeles California, EE.UU. a comienzos del siglo XX, cuando a raíz de un avivamiento un predicador de origen afroamericano llamado William Seymour experimentó eventos místicos y de frenesí religioso en sus reuniones dando origen entre otras a la CCNV. Los hechos relatan la conversión de muchas personas que dejaban sus vidas licenciosas para volverse a Dios. A esto se le llamó “avivamiento”. Esta experiencia se replicó en otras partes de los EE.UU. y parte de Europa.

Un versículo que ilustra el avivamiento podría ser el siguiente: “Y les dijo: Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura” (Marcos 16:15)

<sup>8</sup>El Pentecostés Cristiano ocurrió y se celebra a los 50 días de la Pascua Cristiana, de la Resurrección de Cristo. Se derrama el Espíritu Santo y éste habla en lenguas extrañas, pero todos entienden aun siendo de diferentes lugares y hablando diferentes idiomas. Pedro testifica de la resurrección de Jesús. También enseña cómo obtener la salvación y habla del don del Espíritu Santo. Muchos creen y son bautizados.

son como el Ejército de Salvación, sin embargo, su identidad radica en el bautismo por el Espíritu Santo. La frase Jesús sana, salva, santifica y vuelve como rey es compartida por otras iglesias, pero la diferencia con los (neo) pentecostales es que se encarna en una serie de prácticas, percepciones y códigos destinados a dar permanente cuenta de la actualidad de esa intervención.

Comparto con Mallimacci (2010) que el pentecostal tiene en Argentina dos momentos clave. El primero se corresponde con la llegada al país y la fundación en 1910 de las primeras iglesias. A partir de los años veinte, treinta y cuarenta se hicieron presentes iglesias extranjeras, pero mediadas por las ya existentes, de manera que el pentecostalismo se estructuró desde centrales extranjeras y tuvo influencia ideológica de los Estados Unidos; principalmente su fundamentalismo. En parte este es el motivo por el cual la mayoría de los grupos pentecostales se agrupan actualmente en la Confederación Evangélica Pentecostal. A su vez, los grupos que tienen especificidades se agrupan también en ACIERA (Asociación Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina) y FAIE (Federación Argentina de Iglesias Evangélicas). El pastor fundador de la institución a nivel mundial a la cual adhiere el CCNV está radicado en EEUU y viaja habitualmente a nuestro país. El autor agrega un tercer momento que se da en la década de 1950, coincidiendo con la campaña evangelizadora del pastor evangelista Tommy Hicks que unió a algunos evangélicos con algunos pentecostales. Para el pentecostalismo significó un señalamiento en cuanto a la disponibilidad social, la importancia del énfasis en el tema de la sanidad divina y consolidó la identidad de los pentecostales alentando las vocaciones ministeriales. El evangelista Hicks inició lo que puede llamarse un cuarto protestantismo con el surgimiento en EEUU del movimiento carismático influyendo en algunas iglesias pentecostales que promovieron el avivamiento del poder divino en la vida cotidiana de los fieles y el éxtasis en el culto. El otro eje diferenciador en este período es la evangelización de masas, la utilización de medios masivos de comunicación, la relación con el universo simbólico de sectores populares y la conexión con organizaciones internacionales.

Wynarcztk (2010) llama a este movimiento neopentecostalismo, pentecostalismo de masas, o pentecostalismo renovado. A partir de las décadas del 60 y 70 la dispersión domina el escenario y aparecen organizaciones como FAIE (Federación Argentina de Iglesias Evangélicas) de tendencia liberacionista. El Polo histórico liberacionista constituyó la existencia de las primeras iglesias establecidas en el siglo XIX. Estas iglesias son hijas de la reforma protestante: luteranas y calvinistas; metodistas. Cuentan con una gran educación, prestigio y conexiones internacionales, pero no superan el 10% del campo religioso y por el otro lado ACIERA (Asociación Cristiana Evangélica de la República Argentina) de tendencia fundamentalista. El polo conservador bíblico está formado por dos sectores: los evangelicales o evangélicos y los pentecostales. También son llamados fundamentalistas porque sus ejes son la inercia bíblica y el encuentro permanente con Dios.

Según Wynarczyk la periodización en “olas” surge del autor evangélico Wagner (1973) en “*Look out! The pentecostals are coming*”, editado ese mismo año en español. Para los fundamentalistas en general, el pentecostalismo resultaba un factor degradante de la experiencia espiritual en la que se reconocían. Para los liberacionistas, como luteranos y calvinistas, el pentecostalismo era inaceptable por su irracionalidad o su pasividad social. A partir de 1980 la caracterización de los pentecostales como sectas en contraposición al catolicismo produce un acercamiento de los distintos grupos pentecostales. Así nace la UAD (Unión de Asambleas de Dios) que posee número de registro en la Dirección Nacional de Culto a la que pertenece el CCNV. La UAD está adherida a CEP (Confederación Evangélica Pentecostal), FACIERA (Federación Alianza de Iglesias Evangélicas de la República Argentina), y es miembro de World Assemblies Of God Fellowship (Confraternidad Mundial de las Asambleas de Dios) sita en EEUU.

Por su parte, Frigerio (1994) divide los períodos de evolución del culto pentecostal hasta nuestros días de acuerdo a sus cambios litúrgicos y de prácticas de la siguiente manera: la primera ola se da desde 1910 a 1940 y coincide con la llegada de iglesias desde Estados Unidos de América. La segunda variante de este culto se dio entre 1940 y 1960 durante la cual hubo un momento de fragmentación del campo pentecostal, de manera que surgen las primeras iglesias nacionales. La tercera variante del mismo comienza alrededor de 1970 y se incrementa rápidamente hacia los años ‘80, y se caracteriza por la orientación hacia otro pentecostalismo según sus formas de evangelización y por el énfasis en el evangelio de prosperidad y teología de la guerra espiritual. Debo mencionar que hay críticas a esta periodización en olas por considerarla extranjerizante ya que nace en EEUU.

Sin embargo, todas las iglesias tanto pentecostales y neopentecostales tienen denominadores comunes y grandes diferencias. Dentro de las pentecostales distinguiremos a los nuevos (neo) pentecostales que a diferencia de los pentecostales sostienen “*que el mundo es concebido como un lugar para el ejercicio del poder*” (Algranti, 2010: 21). La teología del Reino Presente, el preparar al mundo para la segunda llegada de Cristo es una característica de los neopentecostales. Esta posición ideológica hace de los creyentes los poseedores del verdadero poder, y se corresponde con la práctica de llevar al mundo al Reino de Dios implicándose en política partidaria, sexualidad, salud, medios de comunicación, etc. (Algranti, 2010). Esto me interesó, dado que es lo que observé en la iglesia de Berazategui, y se produjo durante la oratoria de las pastoras y se replicó en los *grupos*.

Uno de los modelos explicativos más utilizados para abordar el fenómeno neopentecostal es el de la metáfora de las “tres olas”, que como ya mencionamos pertenece al autor estadounidense evangélico Wagner, y a la que adhieren autores como Frigerio (2019) y Freston (2001). Esta idea ha sido adaptada a múltiples contextos para referirse a la continuidad pentecostal. El neopentecostalismo, entonces, sería producto de las rupturas por etapas, es decir, cada vez que una etapa de vida espiritual se

estancaba, brotaba una nueva con ciertos cambios teológicos y de estéticas, prácticas y liturgias que modificaban a los de la etapa anterior. Así, las tres olas van a referirse a: 1) pentecostalismo clásico (principios del Siglo XX), 2) movimiento carismático (década de 1960) y 3) neopentecostalismo (década de 1980). Sin embargo, según Tec-López,

*dicho modelo resulta una concepción demasiado estadounidense-céntrica que encaja poco con la realidad empírica latinoamericana. Lo que han mencionado los autores que cuestionan este modelo es que para utilizarse es necesario una argumentación previa y una adaptación al contexto que se observa, reconociendo también que el problema con esta tipificación es que las características se cruzan con las diversas tipologías, desatando un escenario sumamente difuso donde coexisten expresiones religiosas de los tres movimientos, por lo que es difícil distinguir qué iglesias entran en la categoría neopentecostal” (2020: 119).*

Jaimés Martínez (2012) buscó la información más antigua sobre el neopentecostalismo, entendiendo que no necesariamente significa que dicha información sea la verdadera. Según este autor esta información proviene de una tesis de licenciatura en antropología social cuyo autor, David Tinoco, cita los trabajos de Heinrich Schäfer, un sociólogo y teólogo alemán. Según Tinoco, el neopentecostalismo se originó como movimiento religioso en los años cuarenta y el término fue acuñado en 1963 por el editor de la revista Eternity, que llamó “neopentecostales” a los creyentes de iglesias del *mainline*<sup>9</sup> o *mainstream* (conocidos como protestantes históricos en México), que practicaban los dones del “Espíritu” a la manera pentecostal, pero se rehusaban a integrarse a una de sus iglesias. En esas fechas el término “neopentecostal” estaba cargado de connotaciones negativas, pues no hacía mucho que las iglesias pentecostales eran consideradas de minorías marginales y poco ilustradas. Según Schäfer, en los años cuarenta estos creyentes preferían identificarse como “carismáticos”. En otra de sus obras presenta datos más precisos, pues señala que en sentido estricto la renovación carismática surgió aproximadamente en 1960 en el seno de iglesias del *mainline* de Van Nuys, California. Pastores y feligreses episcopales y presbiterianos ejercitaban los dones o carismas del “espíritu santo”, así como el “bautismo en el espíritu”, cuyo signo más evidente era la glosolalia, o don de lenguas. En cambio, los creyentes que abrazaron la renovación carismática

---

<sup>9</sup> Con este término se hace referencia a las denominaciones que arribaron a las colonias inglesas en el siglo XVII o que se formaron entre los siglos XVII y XVIII en Estados Unidos y Reino Unido: episcopales, discípulos de Cristo, bautistas, metodistas, presbiterianos, congregacionales/Iglesia Unida de Cristo y luteranos (Steensland, 2000: 293). Jaimés Martínez (2012:652). El apodo ha adquirido un significado más preciso en el lenguaje común, aunque sus orígenes son algo turbios: algunos creen que se origina en los suburbios de Filadelfia conocidos como la "línea principal del ferrocarril de Pensilvania", que históricamente fueron el hogar de iglesias principalmente blancas y ricas. Independientemente de la fuente del título, los protestantes principales se asocian con mayor frecuencia con una variedad de denominaciones protestantes más antiguas, como la Iglesia Metodista Unida, la Iglesia Evangélica Luterana en América, la Iglesia Presbiteriana (EE. UU.), la Iglesia Episcopal, la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo) e Iglesia Unida de Cristo, entre otros. Revista online Religion News Service (s/f). Disponible en: <https://religionnews.com/2021/07/08/what-is-a-mainline-christian-anyway/>

pertenecientes al pentecostalismo clásico<sup>10</sup>, que bien podríamos llamar denominacional, pues adoptaron el modelo de organización de las iglesias del *mainline*, constituyen, propiamente hablando, el neopentecostalismo (Jaimez Martínez, 2012: 651-652).

Jaimez Martínez afirma -como la mayoría de los sociólogos, antropólogos y teólogos- que los neopentecostales son diferentes a los pentecostales, pues al abrazar la renovación carismática salieron de sus denominaciones. Los carismáticos implican tanto a los protestantismos llamados históricos como a los pentecostales. Para este autor las diferencias más importantes de los nuevos pentecostales (renovación carismática) con los pentecostales (carismáticos) se basan en las doctrinales y litúrgicas, de organización y de gobierno e historia<sup>11</sup>. Con respecto a las doctrinas y liturgias, la principal diferencia es que el Bautismo del Espíritu Santo en la renovación carismática no tiene la importancia que ocupa entre los neopentecostales, ya que mientras para estos últimos es el signo inequívoco de la Salvación, entre los carismáticos es uno más de los dones otorgados por Dios al creyente.

*“Entre los carismáticos los dones no se conciben homogéneamente. Éste es el caso del don de la sanidad, que puede ser resultado de la mezcla entre fe y ayuda médica, mientras que entre los neopentecostales la sanidad es entendida como un resultado exclusivo de la fe, por lo que no puede ser usada con otro modelo de sanidad, como la medicina alópata”* (Jaimes Martínez, 2007: 12-13).

Algo similar sucede con la Teología de la Prosperidad que pareciera ser un signo característico de los neopentecostales, pero se utiliza de manera diferente en las distintas iglesias.<sup>12</sup> El tema de la sanidad será particularmente abordado en este trabajo. En el capítulo IV mostraré las tensiones entre la curación de Jesús y el Espíritu Santo y la de la medicina tradicional, no alópata, desde la perspectiva de las feligresas, y cómo esto es visto desde el psicoanálisis. Me interesan indagar en qué significa *estar bien* para unas y para otro, y comprender cómo opera la internación en neuropsiquiátricos o la ayuda psiquiátrica y medicación en el marco de las fuertes creencias de las feligresas.

En cuanto a la organización y el gobierno, las diferencias entre neopentecostales y carismáticos se puede observar un sentido similar a la ruptura doctrinal-litúrgica, ya que mientras los neopentecostales se organizaron en denominaciones episcopales, la mayoría de los carismáticos lo

---

<sup>10</sup> Por pentecostalismo se entiende un movimiento religioso que surgió en Estados Unidos durante la primera década del siglo XX, fruto de una síntesis de movimientos anteriores; el más importante, el de Santidad, a finales del siglo XIX entre iglesias metodistas. Según Garma, es un tipo específico del protestantismo, que a pesar de su diversidad comparte elementos comunes como el bautismo del espíritu y la manifestación de dones, como el de sanación y el habla en lenguas. Jaimez Martínez (2012:652).

<sup>11</sup> “Cabe aclarar que la comparación se realizó con base en los estudios de caso realizados entre 1997 y 2007 por diferentes investigadores en Guadalajara, Puebla, Aguascalientes, Tuxtla Gutiérrez, Jalapa, Distrito Federal y Tijuana” (Jaimes Martínez, 2012:652).

<sup>12</sup> Según Pablo Semán, la teología de la prosperidad consiste en “un conjunto de proposiciones dogmáticas, rituales y eclesiológicas en las que se afirma una relación entre la comunión con Dios y el bienestar material”. Sin embargo, el mismo autor plantea que dicha teología ya no puede asociarse a un tipo “neopentecostal”, caracterizado por: I) guerra espiritual, II) teología de la prosperidad, y III) flexibilización de usos y costumbres, debido a que todo el campo religioso evangélico se encuentra atravesado por estas prácticas. Incluso Carlos Anacondia —el modelo del evangelista neopentecostal sudamericano— se opone a la teología de la prosperidad (Semán, 2005: 73).

hicieron en iglesias locales y agrupaciones independientes o semiautónomas que están centradas en autoridades carismáticas, en el sentido weberiano, en algunos casos apóstoles<sup>13</sup>, y son asistidos por un concejo de ancianos, que generalmente es consultivo.

Según Jaime Martínez (2012), la organización hace al crecimiento y proselitismo de los protestantes históricos y los pentecostales tenían como eje central los templos donde residía la autoridad pastoral alrededor del cual giraban las redes familiares, vecinales y laborales de los feligreses. A través de ellas intentaban captar feligreses que se unieran a las actividades culturales del templo. Las iglesias neopentecostales utilizan programas como G-12 o Visión Carismática Internacional<sup>14</sup> a través de células o grupos de hogar para hacer proselitismo y como extensión de la vida comunitaria de la iglesia, aunque no sean sitios consagrados como los templos. Fuera y dentro del templo se llevan a cabo obras de teatro, congresos, células, trabajo con asociaciones para eclesiásticas y otras actividades. Toda esta serie de eventos tiene como objetivo impactar en la sociedad obteniendo visibilidad.

Con respecto a la forma de gobierno y su historia, mientras que los protestantes históricos y pentecostales tienen un gobierno episcopal, los neopentecostales siguen a un gobierno apostólico cuya figura central es el pastor y su familia. El gobierno apostólico reconoce sólo la autoridad de un apóstol, un enviado de Dios bajo la autoridad de un pastor principal. Son reclutados entre la familia de éste convirtiendo a la iglesia en una empresa familiar. Un caso muy similar al que refiere aquí Jaime Martínez es del CCNV, ya que toda la familia del pastor Prein comparten el ministerio con él, desempeñándose en distintas tareas.

A pesar de que se observa continuidad doctrinal y ritual entre pentecostales y carismáticos (neopentecostales, renovación carismática o nuevos pentecostales), esto no parece ser suficiente para pensar que estos últimos son una derivación de los primeros (como se puede inducir de la teoría de las tres olas). Sostiene Jaime Martínez que

*“Dicha continuidad existe también entre las iglesias históricas y las denominaciones del pentecostalismo clásico y todas ellas han adoptado en algún grado diversos elementos de la renovación carismática (los*

---

<sup>13</sup>“La figura del apóstol ha sido, al igual que el don de lenguas en el caso pentecostal, una “resurrección” carismática. Las denominaciones del *mainline* ya habían establecido el fin del apostolado como un cargo que murió con los doce apóstoles de Cristo. Como las lenguas, el apostolado para el protestantismo estadounidense había sido otorgado por Dios para probar su autoridad en una época de “transición”, mientras se completaba el canon bíblico (la última y suficiente autoridad)”. Jaime Martínez (2012:660)

<sup>14</sup> La visión G 12 o Visión Carismática Internacional se inspira en el modelo celular. El sistema celular es considerado una de las mejores estrategias de crecimiento de las iglesias cuyo objetivo es elevar la cantidad y calidad de fieles apuntando a su integración activa. Hace referencia a la relación entre la predicación en el templo, en espacios grandes e impersonales y con gran cantidad de fieles; y la predicación en espacios reducidos y pocos fieles (células) con el propósito de evangelizar y confraternizar entre los posibles conversos creando redes de conocimiento mutuo, pertenencia y lazos afectivos al interior de la iglesia.

*métodos del iglecrecimiento, la autoridad apostólica, la apertura doctrinal y ritual, la llamada guerra espiritual, la búsqueda de espacios sociales y políticos, la centralidad de la alabanza)*” (2012: 662).

Este autor concluye afirmando que las principales carencias de la categoría y los referentes conceptuales del neopentecostalismo se deben a su dependencia del pentecostalismo, a su imprecisión, su enfoque atemporal y su reduccionismo mercadológico y doctrinal y agrega:

*“En este sentido, se ha construido un objeto-sujeto de estudio con la lógica de una denominación o Iglesia más que un movimiento religioso. Por lo tanto, debido a la falta de una definición precisa como movimiento religioso, una posible alternativa —además de la incorporación de la perspectiva histórica— sería recurrir a las herramientas conceptuales que se han utilizado para estudiar otros fenómenos, como los movimientos sociales”* (2012: 672).

Esta conclusión puede ilustrarse con el siguiente ejemplo que el autor verificó en su trabajo de campo, que refiere a un censo que se realizó en varias ciudades de México sobre las “múltiples implicaciones teóricas y metodológicas en el estudio del fenómeno religioso” y también de la problematización y complejización de su análisis científico y metodológico, si no es recortado adecuadamente para su estudio: “Una de estas implicaciones es la definición tanto del bagaje conceptual como de las herramientas analíticas y metodológicas”. Por ejemplo, “el censo resulta un buen ejemplo para ilustrar dicha contradicción entre las autoadscripciones individuales y las categorías analíticas: Si las respuestas que los creyentes que conceptualizamos como nuevos pentecostales dieron a los entrevistadores censales fueron similares a las del trabajo de campo realizado en Tijuana, entonces seguramente no se registraron dentro de la subcategoría diseñada para tal fin y pudieron ubicarse indistintamente en otras subcategorías o categorías, como ‘Otras evangélicas’ o ‘Sin religión’” (Jaimes Martínez, 2012: 650).

René Tec-López afirma que las distintas investigaciones sobre el neopentecostalismo responden a las particularidades de cada país. Esta diversificación en los enfoques tiene que ver con las formas heterogéneas en las que el fenómeno se manifiesta, por lo tanto, no existe una sola manera de ser neopentecostal, sino que ha existido siempre

*“una compleja combinación de modelos éticos exógenos e influencias identitarias endógenas, teología estadounidense y prácticas religiosas locales, además de los diversos procesos socioeconómicos e histórico-políticos, por lo que se desarrolló un movimiento híbrido y difícil de conceptualizar”* (Tec-López, 2020: 108).

Esta cuestión es sumamente interesante para aplicar a mi investigación ya que pude observar diferencias en las prácticas de una misma iglesia como el CCNV en sus dos lugares de residencia: Parque Patricios y Berazategui. Si bien la teología es la misma, las prácticas son distintas, y he podido identificar que existen continuidades y agregados particulares en Berazategui con respecto a Parque Patricios. Como mostraré, entiendo que esto se debe principalmente a que en Parque Patricios asisten feligreses/as de clase media y en Berazategui los feligreses/as son de origen humilde, y por este

motivo se necesitan otras estrategias para llegar a ellos/as y para lograr la ayuda que necesitan. Entiendo que un ejemplo de esto son los *grupos* que se realizan luego del culto.

Siguiendo a Wyncarczyk (2010), los pentecostales sostienen que Jesús obra a través de los milagros de prosperidad personal o de la liberación de trabas hacia esa prosperidad. Los *neo* pentecostales se diferencian de estas iglesias en cuanto dan un salto supra-dimensional porque tienen tres clases de líderes religiosos, primero los que están ungidos de un carisma específico (son maestros predicadores), segundo, los que son profetas que entienden el mensaje de Dios y tercero, los que son apóstoles que guían al pueblo con el poder del Espíritu Santo. Considero que esta clasificación que hace el autor puede complejizarse si tomamos el caso del pastor Prein del CCNV no solo, como maestro predicador, sino también como un profeta que entiende el mensaje de Dios, algo que quedó plasmado en el video disparador de este trabajo.

Según Oro y Semán los neopentecostales son duramente criticados:

*“Los pentecostales tradicionales recriminan el demasiado recurso a la teología de la prosperidad hasta una flexibilización inusitada en relación con la tradición pentecostal; los protestantes históricos critican el carácter mágico de sus prácticas; los umbandistas se quejan de los ataques recibidos de parte de las iglesias que siguen la teología de la guerra espiritual; parte de los católicos le cuestionan el excesivo utilitarismo y el énfasis en la demencia presentes en su discurso y rituales. También recibe críticas procedentes de fuera del campo religioso. Los medios de comunicación tienden a poner sospechas sobrantes en sus prácticas financieras; algunos partidos políticos expresan temores sobre su participación política, ciertos académicos demuestran indiscutible extrañeza ante las recomposiciones y adaptaciones efectuadas por algunas iglesias” (2000:39).*

Estos antecedentes académicos muestran que las definiciones de las ciencias sociales sobre esta “identidad resbalosa” –en palabras de Algranti-, llamada “neopentecostalismo”, según la mayoría de las clasificaciones como la que realiza Jaimes Martínez, coinciden con las prácticas, las creencias, los cambios y las diferencias con el pentecostalismo que he observado durante mi trabajo de campo. No obstante, como mostraré a lo largo de esta tesis, mis interlocutores/as no responden a este concepto al momento de identificarse como parte de un colectivo. Frente a esto me interesa mostrar cómo construyen una *identidad* desde las prácticas cotidianas y situadas.

### **1.3.2. Neopentecostalismo, pobreza y neoliberalismo**

Otro conjunto de trabajos que tomamos como antecedentes de esta tesis son los que abordan la relación entre el neopentecostalismo y la pobreza. Esto deviene central en nuestra investigación, ya que la misma fue realizada en la zona de Berazategui con una población de trabajadores de clase media baja y pobres, durante los años del gobierno de Macri, con políticas neoliberales que complejizaron la situación social, económica, de bienestar espiritual y de salud mental y orgánica de

la feligresía. En este marco, Galliano (1994) analiza la problemática de la pobreza y su relación con el pentecostalismo en el barrio San Juan, Ituzaingó Sur, partido de Morón. Teniendo en cuenta la situación de sus pobladores, en cuanto a trabajo, vivienda y acceso a los servicios públicos, se lo puede ubicar en un contexto de pobreza urbana. Citando a Lalive D'Espinay (1968), el autor sostiene que los trabajadores más pobres y desarraigados, sin ocupación estable, son los más fervientes seguidores del pentecostalismo. Y citando a Hoolenweger afirma que los pentecostales son llamados "los pastores del proletariado". Por último, cita a Talmon (1975) quien dice que no son los más pobres quienes siguen al pentecostalismo sino los más frustrados.

Según Galliano (1994) en el barrio San Juan no existe una relación clara entre pobreza y pentecostalismo. La variación de la situación social entre creyentes y no creyentes es amplia. Tampoco se observa una mejora entre los que se convierten al pentecostalismo por problemas de alcoholismo, tabaquismo y otras adicciones o problemáticas, ni al surgimiento de una ética protestantes (Weber, 1978). La prosperidad del creyente no es fruto del esfuerzo del creyente (en cuanto a su esfuerzo humano) sino de los designios del Señor.

Galliano cita a autores con diversas opiniones. En el caso del presente trabajo acuerdo con el planteo de Lalive D'Espinay (1968) sobre que los sujetos más necesitados en cuanto a su condición material y espiritual son los más fervientes seguidores del neopentecostalismo. Incluso, podemos referirnos sobre esta aseveración al trabajo de las *obreras* que son feligresas que funcionan como trabajadoras sociales cuya labor está orientada a ayudar a los más necesitados en las zonas carenciadas, que no solo se ocupan de alcanzar un poco de bienestar en bienes materiales concretos, sino que llevan la Palabra de Dios y, en estas iglesias neopentecostales, esa *Palabra* implica participar todos los días posibles a vivirla en congregación. El sujeto que es beneficiado con los bienes materiales o la Palabra, está en deuda con Dios y en la medida que asista a los cultos será aún más beneficiado.

En el caso en estudio, situado en la zona de Berazategui, entiendo que los/as más necesitados/as de ayuda para superar los vicios y los/as más necesitados/as espiritualmente y emocionalmente son los/as que acuden con "su esfuerzo humano" en busca de superación o bienestar. Y esto se ve más claramente durante los períodos neoliberales, cuando la necesidad de contar con un mayor caudal de *obreras* era imperante, como presencié durante mi trabajo de campo. Si bien el esfuerzo humano al que refiere Galliano no termina de estar explicitado, en mi caso lo entiendo como el hecho de asistir a los cultos y, si bien el psicoanálisis no lo ve como una práctica que dé resultados, ellos/as ponen su mayor esfuerzo en superar los vicios, buscar trabajo o mejorar el que tienen para hallar *el bienestar*. Durante mi trabajo de campo esto se hizo evidente durante los días de *Testimonio*, cuando los y las feligresas hablan de su superación al vicio que les permitió tener una mejor calidad de vida.

Pablo Semán (2021) realizó trabajo de campo, en los años 90, en el Barrio Aurora en Lomas de Zamora. Es un barrio obrero originado en 1930, que sufrió los avatares de la desindustrialización y la exclusión en la década de los 70, profundizados durante los años 90. El 19% de la población era pentecostal y la mayoría se congregaba en iglesias pequeñas de no más de veinte o treinta feligreses. Sin embargo, según el autor, cuando se suman las pertenencias a todas ellas se toma consciencia de que el pentecostalismo encuentra en estas iglesias una de sus expresiones más fuertes y menos conocidas. Estas iglesias funcionan paralelamente con iglesias del catolicismo formal compuesto por las mejores familias del barrio, mientras que el pentecostalismo local es la opción de los más pobres. Así, este autor muestra que el pentecostalismo local está compuesto por las familias más humildes, situadas en las zonas más pobres del barrio. Sus dirigentes son aquellos que fueron excluidos o se excluyeron del catolicismo o no pudieron ser encuadrados por este, que recluta para su liderazgo a sujetos con otras trayectorias económicas, familiares y educativas.

Según Semán la educación de los pastores es informal si se entiende que la única forma de legitimar el pastoreo es la escuela o la universidad o las instituciones teológicas formales. Ellos se formaron en la calle. Han sido creyentes de iglesias que atravesaron procesos de fraccionamiento de comunidades mayores en las que sobresalieron por tener virtudes o recursos importantes para la futura congregación como honestidad, humildad y capacidad de pastoreo con facultades de oración especiales. El pentecostalismo se presenta como un ámbito colectivo privilegiado para la reversión y contención de situaciones que se asocian con los padecimientos o problemas de los más pobres o “problemas que empobrecen”.

Para el caso dominicano, Rita Ceballos (2008)<sup>15</sup> se pregunta “¿*Qué relación tienen estas experiencias religiosas con la pregunta sobre la pobreza, el desarrollo, el neoliberalismo y qué papel juega el paradigma de la conciencia crítica?*” (2008: 54). Preguntas que responde desde el sujeto y no desde las instituciones. Además, define qué entiende por pentecostalismo fundamentalista como una expresión del sistema neoliberal. Para la autora, las políticas y prácticas neoliberales de los países ricos dominan la vida de los pueblos más empobrecidos, anulando el control de las dimensiones económica, cultural y política de sus vidas. De manera que los valores como la solidaridad o la cooperación se van perdiendo en medio de la competencia que promueve el mercado quedando la vida humana relegada a segundo plano. En zonas carenciadas, se puede percibir el aumento de las pandillas juveniles, la delincuencia, el narcotráfico, que generan inseguridad, incertidumbre, desconfianza e individualismo y apatía.

---

<sup>15</sup> Filósofa y teóloga con especialidad en Sagrada Escritura y master en Cooperación al Desarrollo Sostenible. Es miembro del Centro Cultural Poveda en República Dominicana

Según Ceballos, las personas buscan en estas iglesias la solución de sus problemas y necesidades tanto afectivo-emocionales como económicas. En este contexto crece una espiritualidad cristiana (toda espiritualidad cristiana es pentecostal porque viene del Espíritu) que la autora define como pentecostal fundamentalista, entendida como una forma de interpretar y vivir la doctrina de manera determinista y absoluta que nace de la desesperanza en la tierra y que proyecta su esperanza en el cielo o consciencia mágica (según cita a Freire), haciendo alusión a los pentecostalismos fundamentalistas en República Dominicana. Este fundamentalismo ha sido reforzado por la presencia en el país de la Iglesia Universal del Reino de Dios, conocida en República Dominicana como “Pare de Sufrir”.

El carácter neoliberal desde una perspectiva cultural-religiosa de este culto se refleja en la idea de la eficiencia y la competitividad como valores absolutos y en el cálculo de utilidad y máxima ganancia. Según Richard (1999), citado por Ceballos, se incentiva la búsqueda individualista, desapareciendo toda orientación hacia el bien común o hacia la construcción de una sociedad para todos. Lo cual, según la autora, induce a la privatización de la fe, de la misma forma que el neoliberalismo promueve la privatización de lo estatal. Proponiendo el concepto de consciencia crítica, Ceballos afirma que una fe problematizadora se pregunta por el porqué de la miseria, del hambre, etc., reconociendo que no es deseo de Dios que el ser humano viva situaciones inhumanas. Freire (2002: 238), citado por Ceballos, sostiene que en Brasil con treinta y tres millones de hambrientos y algunos en la línea de la pobreza, con débil poder adquisitivo, tienen más necesidad que libertad, y esta necesidad es la que apoya el pentecostalismo fundamentalista, y brinda un ejemplo sobre un campesino sin tierra a quien le pregunta quién es responsable de su situación. Le propone la idea de Dios como padre que beneficia a unos y desprotege a otros, sin embargo, el campesino le dice que Dios es padre y el que desprotege es el patrón.

A diferencia de las personas formadas en la consciencia ingenua, los creyentes que han sido formados en la consciencia crítica tienen herramientas que les permiten mirar la realidad, reconociendo que la situación de pobreza tiene que ver con el egoísmo y el acaparamiento de unos pocos. Y de acuerdo con el tipo de consciencia que tenga el feligrés o la persona en general, se dará un tipo de respuesta a la idea de pobreza, desarrollo y espiritualidad en determinada experiencia religiosa. Estos niveles de consciencia no son naturales, sino que tienen que ver con mantener un determinado status quo.

La espiritualidad no es exclusiva de las religiones. La espiritualidad es una dimensión de todo ser humano, que se muestra a través de la capacidad de diálogo que cada persona tiene consigo misma y con su propio corazón, y se traduce en amor, sensibilidad, compasión, responsabilidad y compromiso con el otro como actitud fundamental. Según la autora, que menciona al Informe Rockefeller del año 1969, el factor religioso dentro de la Iglesia Católica Latinoamericana se había convertido en

dinamizador de procesos de transformación social en la región y este informe advierte el peligro que ello conllevaba para los Estados Unidos, por lo tanto, se propone en dicho informe el reemplazo de la religión católica por la proposición del auge de las sectas fundamentalistas nacidas en su mayoría en USA. La autora concluye con el siguiente razonamiento:

*“El empobrecimiento, la crisis económica, las desigualdades, la frustración e impotencia generadas por la pérdida de confianza en el Estado y en la mediación política, son el escenario del que se alimenta el pentecostalismo fundamentalista de protestantes y católicos. El pentecostalismo fundamentalista es una expresión del sistema neoliberal. Promueve una actitud individualista y anti-utópica, una esperanza basada en el inmediateísmo, una imagen de Dios opresora y mercantilista. La fe es privatizada, es un asunto individual como dice Juan Luis Guerra en una de sus canciones”* (Ceballos, 2008: 57).

La autora refiere a una canción en la que el cantautor apela a que el Señor lo toque, lo sane, y produzca un milagro que él necesita.

De esa forma, la pobreza no se entiende como un problema estructural, sino como un castigo de Dios por el alejamiento de él; *“el desarrollo no es integral ni humano, sino economicista”* (Ceballos, 2008: 80). Partiendo de esta idea de Ceballos, en el caso de estudio de la presente tesis, de las observaciones y entrevistas se desprende que el castigo no es de Dios por el alejamiento, sino que este alejamiento le permite al Diabolo actuar. Como mostraré mis interlocutores/as jamás culpan a Dios de su situación de precariedad.

### **1.3.3. Neopentecostalismo y género**

Otro antecedente fundamental de la presente tesis son los trabajos que abordan la relación entre neopentecostalismo y género, principalmente en cuanto a la participación de las mujeres en estas iglesias Lindhardt (2009), Orellana Rojas (2009), (Bandeira, 2021), Irrazabal (2014), entre otros/as. Frente a esto es importante destacar que lo observado en el caso en estudio se diferencia de la bibliografía encontrada en estudios realizados en Argentina y en el resto de Latinoamérica. Una de las principales diferencias es que en esos trabajos académicos se muestra que los cultos se apoderan hasta de los cuerpos, no obstante, como mostraré en el Capítulo V, esto no sucede así en el culto estudiado, en el que se evidencia una clara diferencia entre el “mundo de afuera” y el “mundo de adentro” en lo que respecta a las relaciones de género.

Desde la psicología comunitaria, Orellana Rojas (2011) analiza la construcción del género a través de la experiencia religiosa en Chile y vincula al neopentecostalismo en América Latina y El Caribe a sectores empobrecidos y marginales con un gran movimiento de mujeres al interior de las iglesias. Sin embargo, según la autora, el rol de las mujeres queda excluido de los liderazgos públicos y de la toma de decisiones políticas. Ellas despliegan funciones asociadas en la división sexual del trabajo a

cuestiones ligadas a lo emocional, subvaloradas por el sistema patriarcal por su naturaleza femenina en iglesias lideradas por pastores varones cisheterosexuales. Según la autora,

*“la comunidad emocional y las redes de solidaridad, son un aspecto vital y trascendental en una nueva construcción de identidad de género al interior del neopentecostalismo, generando un espacio intersticial de fortalecimiento de las redes sociales y de la creación de nuevos liderazgos y de incipientes espacios de poder de las mujeres, en una práctica social que libera y deconstruye el paradigma patriarcal desde los espacios cotidianos”* (Orellana Rojas, 2011:181).

La reciprocidad y la cooperación de los vínculos entre las mujeres neopentecostales conforman el sostén de la praxis eclesial y del quehacer de un cristianismo no hegemónico, pero la prolongación del cuidado y dedicación incondicional a “su hombre” (Dios)<sup>16</sup> prolongan la continuidad de un espacio de represión y de extensión de la construcción de una identidad de género que reproduce la dominación, el aplacamiento y la dominación que son parte de nuestras comunidades y sociedades.

Orellana Rojas propone re-mirar el mundo neopentecostal desde la construcción y co-construcción del género, con los sentidos puestos íntegramente en la búsqueda y creación de nuevas miradas desde la psicología que aporten a la liberación de la mujer y al despliegue de su capital político, social y cultural, pero por sobre todo humano. En este aspecto el pastor Prein sostiene que la libertad de la mujer como pastora es absoluta en cuanto a toma de decisiones y las compara con la hermana de Lázaro<sup>17</sup> quien fue mujer y la única que ungió a Jesús, además de su participación política social y cultural. Frente a esto me interesa pensar cómo se da la participación de las mujeres en el culto en Berazategui y cómo opera en la práctica “la libertad” a la que refiere Prein.

Lo observado durante mi trabajo de campo y lo que surge de las entrevistas realizadas plantea diferencias con lo presentado por Orellana Rojas, en primer lugar, porque en la iglesia de Berazategui las mujeres son el centro, son quienes preparan el culto y quienes toman las decisiones. En segundo lugar, presenta una diferencia con respecto a la dedicación incondicional a Dios que plantea O. Rojas, porque ellas no sienten que son dominadas, sino liberadas por Él. Frente a esto considero que no sería pertinente para este caso asemejar la condición de varón de un ser celestial -al que sin embargo le asignamos este género en el marco de una sociedad patriarcal-, a la dominación y al patriarcado que estas mujeres viven “por fuera” del culto.

---

<sup>16</sup> Comillas y paréntesis de la autora.

<sup>17</sup> “Jesús, profundamente conmovido otra vez, vino al sepulcro. Era una cueva, y tenía una piedra puesta encima. <sup>39</sup> Dijo Jesús: Quitad la piedra. Marta, la hermana del que había muerto, le dijo: Señor, hiede ya, porque es de cuatro días. <sup>40</sup> Jesús le dijo: ¿No te he dicho que si crees, verás la gloria de Dios? <sup>41</sup> Entonces quitaron la piedra de donde había sido puesto el muerto. Y Jesús, alzando los ojos a lo alto, dijo: Padre, gracias te doy por haberme oído. <sup>42</sup> Yo sabía que siempre me oyes; pero lo dije por causa de la multitud que está alrededor, para que crean que tú me has enviado. <sup>43</sup> Y habiendo dicho esto, clamó a gran voz: ¡Lázaro, ven fuera! <sup>44</sup> Y el que había muerto salió, atadas las manos y los pies con vendas, y el rostro envuelto en un sudario. Jesús les dijo: Desatadle, y dejadle ir”. Juan, 38. Biblia.

Rojas continúa aseverando que la iglesia es sin duda uno de los pilares en la construcción de identidades más importantes, en el ordenamiento de género, que opera coadyuvantemente a la dominación del patriarcado, operando en los escenarios micropolíticos y en las trayectorias de vida de las mujeres, que, junto a otras, colectivizan el cuidado protector en los escenarios sociales y validan muchas veces inconscientemente la expresión masculina del poder. Si bien esta afirmación responde a lo que se observa en la mayoría de las iglesias pentecostales, el CCNV sostiene formas de participación de la mujer que son completamente diferentes. Por un lado, la mujer se equipara al hombre en su desarrollo como pastora o ayudante dentro del CCNV. Esto no implica negar que para una mujer es más difícil desarrollarse en cualquier ámbito porque en la sociedad, en “el afuera” de la iglesia, ocupa el lugar que el patriarcado le asigna debiendo ser ellas quienes deben hacerse cargo de la familia y de las tareas de cuidado. Desde el vamos, entonces, eso representa una carga que el pastor varón no tiene. Lo que me interesa mostrar es el rol que las mujeres ocupan dentro del culto en Berazategui, entendiendo que es posible pensar en un “afuera” y un “adentro” en el que las relaciones de género y desigualdad se trastocan.

Por su parte, Palacios (2021) realiza un estudio acerca de la significación que las mujeres neopentecostales pertenecientes a una iglesia de Arica (Chile) le dan a la femineidad. El grupo en estudio presenta un alto porcentaje de ascendencia aymara en un espacio urbano, lo que le hace definirla como una congregación distinta a la realidad neopentecostal del resto del país. Por otro lado, estas mujeres son las primeras en lograr un título de grado universitario tanto en sus familias como en su propia generación congregacional de principios del siglo. El estudio lo hace sobre casos reales de mujeres neopentecostales en tres categorías analíticas: la primera es la dimensión subjetiva, la segunda sobre el desarrollo profesional y personal en una dimensión social, y la tercera sobre permeabilidad de las fronteras iglesia/mundo en una dimensión institucional. Esta autora realiza su análisis desde su lugar de investigadora y mujer neopentecostal activa en la congregación y grupo juvenil, llevando adelante entrevistas a mujeres neopentecostales profesionales de la Iglesia Evangélica Pentecostal (IEP) en Arica. De este grupo de mujeres el rango etario es de 31 a 38 años. Tres de ellas son Trabajadoras Sociales, una es Obstetra y otra es egresada en Ingeniería Civil Eléctrica. Cuatro de ellas presentan una tradición familiar neopentecostal de segunda o tercera generación, cuyos padres y abuelos han sido miembros activos y fundacionales en las congregaciones de Arica y Putre, quienes le dan una gran importancia a la adscripción a este tipo de religiosidad, aunque también se muestran mucho más críticas a las prácticas neopentecostales que aquellas que son de primera generación en este credo.

La autora muestra cómo en la década de los setenta, y con el inicio de una nueva administración pastoral, se constituyen nuevos grupos dentro de la congregación. Estos son el grupo de Hermanos

Jóvenes dedicados al discipulado de los hombres solteros de la congregación, y el grupo de Hermanas Señoritas como contraparte femenina (se iniciaban jóvenes que habían llegado a la adolescencia y eran solteras y sin hijos, aproximadamente a partir de los 14 años, y egresaban del grupo una vez que se casaban, de lo contrario pasaban a participar en el grupo de las Dorcas<sup>18</sup>). Según los registros administrativos de la IEP en Arica, las conformaciones de estos grupos juveniles se constituyen siguiendo el ejemplo de lo establecido en la IEP Sargento Aldea, en Santiago, la cual es considerada como una de las iglesias más importantes y mayor trayectoria dentro de esta denominación pentecostal.

A las jóvenes se las educaba en el campo doctrinal de la iglesia, pero también se les daba educación personal y social. Se las educaba en el respeto a los padres y en todos los roles que como mujeres solteras debían cumplir, es decir roles como hijas sumisas y obedientes a sus padres, competentes en todas las actividades hogareñas (limpieza del hogar, cocina, proyección al futuro matrimonio y la constitución de la nueva familia). El grupo se constituía a partir de una representación tradicional de lo femenino. En cuanto a la cuestión social les indicaban que no debían participar de reuniones extracurriculares, ni reunirse con amigos o asistir a fiestas. Y con respecto a los noviazgos debía evitarse el coqueteo y solo podían casarse con miembros jóvenes de la misma congregación y con buen desempeño dentro de la iglesia y en estado de virginidad, de otra manera no podían casarse de blanco. Con respecto a la vestimenta se las exhortaba a que no usaran pantalones, minifaldas, o shorts. Debían tener los brazos cubiertos y cuidar el maquillaje indecoroso. Las uñas debían usarse cortas y sin esmalte. Así mismo les prohibían la depilación corporal, el uso de anillos, pulseras o collares, ni debían perforarse las orejas para usar aros, y con respecto al cabello, éste debía estar trenzado o amarrado, nunca suelto y lo más largo posible como señal de consagración y estatus religioso. Todas estas indicaciones surgían de la creencia de que el cuerpo era el templo de Dios.

A partir de los años noventa con el cambio de autoridad eclesial se les permitió acceder a la educación superior lo cual les dio mayor libertad y autonomía de la institución, pero sin que éste represente o implique una ruptura. Este es un cambio importante porque hasta el momento solo podían acceder a la educación superior los hombres de la congregación y por otro lado, las transformaciones políticas sociales en cuanto a equidad de género repercuten en la iglesia que comienza a discutir la realidad

---

<sup>18</sup> “Había entonces en Jope una discípula llamada Tabita, que traducido quiere decir, Dorcas. Esta abundaba en buenas obras y en limosnas que hacía. Y aconteció que en aquellos días enfermó y murió. Después de lavada, la pusieron en una sala. Y como Lida estaba cerca de Jope, los discípulos, oyendo que Pedro estaba allí, le enviaron dos hombres, a rogarle: No tardes en venir a nosotros. Levantándose entonces Pedro, fue con ellos; y cuando llegó, le llevaron a la sala, donde le rodearon todas las viudas, llorando y mostrando las túnicas y los vestidos que Dorcas hacía cuando estaba con ellas. Entonces, sacando a todos, Pedro se puso de rodillas y oró; y volviéndose al cuerpo, dijo: Tabita, levántate. Y ella abrió los ojos, y al ver a Pedro, se incorporó. Y él, dándole la mano, la levantó; entonces, llamando a los santos y a las viudas, la presentó viva. Esto fue notorio en toda Jope, y muchos creyeron en el Señor” (Hechos 9:36-42).

nacional, aunque con una mirada de desconfianza. Aun cuando se alentaba a estas mujeres jóvenes a continuar su formación educacional hasta un nivel universitario, la instrucción que se recibía apuntaba a que esta herramienta profesional, laboral y vocacional podría ser desarrollada sólo durante su etapa de soltería puesto que el deber de toda mujer seguía estando en su hogar para el cuidado y atención de su familia y el servicio congregacional. Con el inicio del nuevo ciclo de apertura hacia la sociedad a través del estudio terciario o universitario, el desarrollo intelectual universitario produjo cambios dentro del ámbito femenino. Las mujeres comenzaron a desarrollarse profesionalmente de manera que el matrimonio se extendió hasta los 25 o 30 años aproximadamente lo cual es un cambio radical, ya que en épocas anteriores se realizaba luego de graduarse del nivel secundario.

La autora cita a Berger y Luckmann (2005) y afirma que,

*“por medio de la formación profesional y el logro de su autonomía económica y desarrollo profesional como nuevas tipificaciones del quehacer profesional y sus interacciones les permite la reflexión y reconstrucción de sus realidades que divergen de su contexto religioso transformando la conciencia que tienen de sí mismas y de sus propias congregaciones”* (Palacios, 2020:18).

Refiriéndose a la transformación de la imagen y autonomía del cuerpo como mujeres profesionales y neopentecostales, se transforma el cuidado y apariencia del cuerpo, y la opción frente a la maternidad, y desde esta última se plantean visiones sobre el divorcio y el aborto. Así, redefinen su relación con la iglesia, transformado el significado de la dicotomía iglesia versus mundo, y en donde deja de ser una peregrina en tierra extraña, y desde su propia identidad neopentecostal se plantea la visión de ser una agente social integrada.

Por su parte, Mansilla Agüero et al (2014), tomando como eje de análisis la *Revista fuego del Pentecostés* entre los años 1972 y 2001 en Chile, donde aparecen relatos mortuorios, analizan las representaciones de las pastoras neopentecostales (entre otros cultos evangélicos) en cinco dimensiones: esposa de pastor, predicadoras, co-pastoras, madres y visitadoras sociales. En cuanto a la esposa del pastor, en esta categoría de análisis los autores afirman que la mujer queda relegada al hombre, el pastor, y no alcanza lugares de liderazgo. Citando a Simone Beauvoir en “El segundo sexo”, concluyen que

*“El siervo de Dios es el pastor. Sin embargo, la diferencia se presenta cuando se resalta en el carácter resignado de la mujer. La esposa es considerada en la medida que se subraya su aporte como ayudante y colaboradora pentecostal. La problemática se presenta en su relación como ayudante, ya que es concebida como alguien menor, aprendiz y que cuenta con un maestro-jefe. En esto se evidencia un dualismo simplista, reduccionista e impertinente respecto a la interpretación de las relaciones sociales, sobre todo en lo que respecta a las relaciones de género, en las que lo masculino y lo femenino se encierran en realidades separadas e irreconciliables, y el hombre representa un todo frente a la mujer como una parte dependiente y subordinada”* (Mansilla Agüero et al, 2014: 90).

Los autores muestran como la mujer cumple con dos rituales fundamentales: el ayuno y la oración. El ayuno vinculado a la purificación y al sacrificio y la oración como rito de intercesión social que tienen que ver los otros no solamente con lo personal, lo íntimo. Y, por otro lado, muestran cómo un feligrés habla de “ramillete de flores” como belleza pasiva, mostrada como una “mujer cortada” o extraída del jardín que es la iglesia. También la relaciona con los dones de la curación, la mujer que guarda relación con la sanación que permiten restablecer la salud física y mental. En otras palabras, Agüero y Orellana señalan que la mujer está relacionada con una experiencia de solidaridad y de trabajo en común, en segundo lugar, con una experiencia de fecundación, vital-dadora de vida, sosteniendo no solo la iglesia sino también el hogar, la vida en las iglesias. En tercer lugar, una experiencia evangélica creativa y femenina.

Uno de los desafíos que se le presenta a la mujer del pastor es la casa pastoral como una extensión del templo, y una extensión de la comunidad. La casa pastoral es la casa del pastor, pero es su esposa quien se encarga de su sostén y de acoger a feligreses, otros pastores, miembros de la comunidad, hermanos recomendados, etc., y donde se establecen nuevas relaciones y se descubre un rostro de Dios con características femeninas. En su casa, en la casa pastoril, la mujer tiene derecho a un breve uso de la palabra, cuestión que le es negada en el templo y es presentada como co-pastora. “La mujer pentecostal es una predicadora en la calle. Frente a la ausencia del esposo-pastor se destaca como esposa ejemplar y madre abnegada, asumiendo además el rol de proveedora del hogar. Está frente a un constante desafío al concebirse la casa pastoral como extensión del templo, por lo cual la esposa del pastor, aparte de predicadora, sigue siendo hospitalaria y acogedora, ampliando su rol respecto a la familia; más que pastora es concebida como madre espiritual. *“El pentecostalismo sin el rol de las mujeres predicadoras y de las pastoras no sería más que un címbalo que retiñe añejas melodías sin sentido para América Latina. Precisamente no hay pastores sin pastoras, y no por el rol doméstico de ellas, sino por su rol público, invisibilizado y negado”* (Mansilla Agüero et al, 2014: 94).

El caso del CCNV presenta algunas particularidades, por un lado, el pastor Prein es divorciado, su ex esposa también es pastora y sostiene una iglesia fundada por ella misma. Por otro lado, en el caso particular de Berazategui, se observa que las pastoras y co-pastoras participan del culto sin el apoyo concreto personal de sus maridos. Ellas dirigen el culto, pero sus maridos y sus hijos no asisten a él. Se trata de un proyecto propio que la familia apoya. Ahora bien, cuando planteo atender a la diferencia entre “un adentro” y “un afuera”, en lo que refiere a las relaciones de género, entiendo que es importante retomar el planteo de Catherine Hall (1994), quien sostiene que toda identidad es sexuada y que la organización de la diferencia sexual es el eje de la sociedad, “el afuera”. Esta diferencia (que es siempre sexual) condiciona la experiencia, influye en la conducta y estructura expectativas. Así, de esta manera, la pastora y co-pastora están a cargo de sus familias, aunque éstas colaboren con ellas,

y esto representa un condicionante y un trabajo que los pastores varones no tienen. Como veremos, la diferencia sexual también opera “adentro” del culto en Berazategui, pero de formas particulares.

Otro trabajo que tomamos como antecedente es el de Mónica Tarducci (2005), quien analiza la participación de las mujeres en las iglesias neopentecostales desde una perspectiva de género. Toma como ejemplo a dos pastoras de estilos diferentes, pero igualadas en la precariedad de sus liderazgos, apoyados por una retórica que no cuestiona la subordinación y que crea tensión entre los roles pastorales y la feminidad neopentecostal. La autora cita a Saracco (1989) y Stokes (1968), dando cuenta del primer testimonio pentecostal en Argentina que ocurrió el 9 de octubre de 1909, cuando arribaron al país, provenientes de Chicago, Louis Francescon, Giacomo Lombardi y una mujer, Lucía Menna, dispuestos a llevar la palabra a los italianos radicados en Argentina. Incluso un hermano de Lucía Menna fue la primera persona que tuvo la experiencia pentecostal en Argentina. Estos pastores estuvieron poco tiempo en el país y constituyen la prehistoria del pentecostalismo. Asimismo, en 1910 llega otra misionera de origen canadiense y criada en un hogar evangélico, Alice Wood, quien realizó estudios teológicos en Estados Unidos, donde llegó a pastorear una iglesia. Citando nuevamente a Saracco (1999), Tarducci refiere que Alice Wood se estableció en Gualeguaychú, Entre Ríos y más tarde se traslada a 25 de Mayo, donde tuvo una congregación muy numerosa por donde pasaron los primeros líderes nacionales. Tarducci entrevistó a varias pastoras y pastores y ninguno citó a estas mujeres misioneras. En una entrevista al pastor de la Unión de Asambleas de Dios con el que habló especialmente del tema de la mujer en la iglesia, éste mencionó como primer antecedente del pentecostalismo en Argentina a un misionero de origen italiano. La Unión de Asambleas de Dios no acepta el ministerio femenino. Sin embargo, la iglesia que es objeto de este trabajo pertenece a esta Unión y sí acepta el pastoreo femenino.

La autora menciona que la formación en educación teológica de los pentecostales (neopentecostales) consultados considera necesaria este tipo de formación, pero, sin embargo, el 70% de las iglesias al momento de su trabajo este requisito educativo no es necesario para ejercer el pastorado. Se siguen priorizando los valores de la experiencia. Quienes estén interesados en avanzar en la educación teológica lo hacen en el Seminario Internacional Teológico Bautista o en el Instituto Bíblico Buenos Aires de la Alianza Cristiana y Misionera. Según Saracco (1989:48), citada por la autora, “*el perfil promedio del pastor pentecostal argentino es el de una persona con fuerte convicción de llamado, con un nivel primario de instrucción, sin estudios teológicos formales, con vocación de servicio al prójimo, pero al margen de toda connotación política*” (Tarducci, 2005: 5).

En este sentido, Tarducci señala que

*“Ahora, si ese es el perfil de un pastor, y donde el criterio más importante es el de la experiencia, el de la autenticidad, ¿cuál es la importancia de que sea mujer u hombre? Para Saracco, “no tiene que ser*

*importante que sea hombre o mujer, es la comunidad la que legitima, la que reconoce los dones y cualidades. Y ¿cómo se lo reconoce?, en la práctica. Si Dios me llamó, ¿quién es usted para decirme que no sirvo? En el caso de los pentecostales, se trabaja sobre lo hecho, sobre lo ya realizado. Porque si había una mujer que podía predicar y sentía que debía hacerlo, y quería compartir su experiencia, a nadie se le ocurría que por el hecho de ser mujer no lo podía hacer. Entonces, en esa experiencia, las mujeres salen a predicar, y comienzan a congregarse gente y a desarrollar una tarea misionera y pastoral, como el caso de Alicia Wood” (Tarducci, 2005: 5).*

En las iglesias argentinas que la autora frecuentó, suelen repartirse folletos y libros de origen norteamericano donde se desalienta la participación de la mujer como pastora, porque se aferran a la palabra de Dios: *“vuestras mujeres callen en las congregaciones; porque no les es permitido hablar, sino que estén sujetas, como también la ley lo dice. Y si quieren aprender algo, pregunten en casa a sus maridos; porque es indecoroso que una mujer hable en la congregación.”* (Corintos 11 en Tarducci, 2005: 6). Se desalienta el pastoreo femenino, pero no se prohíbe, y se lo desalienta de dos formas: primero enfatizando los deberes domésticos de las mujeres, su rol como sostenedoras del hogar, y segundo mostrando los múltiples dones para los que está preparada, la importancia a los ojos de Dios de determinadas tareas eclesiales realizada en general por ellas como orar, organizar grupos de mujeres, la escuela dominical o incluso misionar.

La participación más activa de las mujeres como líderes religiosas se encuentran en las llamadas religiones “marginales”, que serían grupos que se separan voluntariamente del *mainstream* para preservarse de lo que consideran un mundo pecaminoso (algunos pentecostales); grupos que no se aíslan del orden social pero rechazan la religiosidad de la sociedad (espiritualismo, teosofía, Nuevo Pensamiento, espiritualidad feminista); grupos que se sienten excluidos por el racismo (diferentes religiosidades afro-americanas); grupos que se sienten excluidos por el sexismo (movimiento Iglesia-Mujer) y grupos que resultan de la importación de ideas religiosas (budistas, hinduistas).

Las dos pastoras entrevistadas por Tarducci (2005) recurren al llamado de Dios para reclamar autorización para ejercer su pastorado, en una cultura y en una religión patriarcal, pero ninguna de las dos cuestiona de manera profunda esas estructuras que subordinan y marginalizan a las mujeres.

La autora concluye su trabajo con estas palabras:

*“Paradójicamente, ambas (las dos pastoras entrevistadas) se apegan a la retórica pentecostal que enfatiza la subordinación femenina para legitimar sus deseos de liderazgo. Esa continua tensión entre la femineidad pentecostal y sus roles pastorales, deja poco espacio para trabajar a favor de la equidad de género”* (Tarducci, 2005:18).

En el caso del CCNV, que pertenece a la Unión de Asambleas de Dios, es el pastor fundador Guillermo Prein quien sostiene que la Biblia no prohíbe el pastoreo de mujeres y las alienta a que se desarrollen dentro de la iglesia en igualdad de condiciones con los pastores varones. Esto presenta

una diferencia con lo que puede observarse en la mayoría de las iglesias, en sintonía con lo que presenta Tarducci, no solo la mujer pastora está relegada sino también las feligresas. El caso en estudio me permite presentar roles y prácticas que difieren de esto, para el caso de las pastoras y de las feligresas, pensar la idea de “igualdad de género” al interior del culto, e incluso su rol de dirección con respecto a ellos, entre los cuales se puede contar un solo *ayudante* varón subordinado a las pastoras.

#### **1.3.4. Neopentecostalismo desde la iglesia *Centro Cristiano Nueva Vida. Identidad***

Por último, retomaremos los trabajos que se centran específicamente en el estudio del Centro Cristiano Nueva Vida. Identidad (CCNV). Un antecedente fundamental son los trabajos de Panotto (2014), quien toma como objeto de estudio al CCNV en su sede central de la Ciudad de Buenos Aires, donde analiza cómo dicha iglesia construye su identidad sociopolítica desde los procesos que se gestan desde su especificidad religiosa, o sea, sus discursos teológicos, procesos simbólicos, ritos y modalidades institucionales. Según el autor “*la pluralización de lo identitario posee en sí misma una dimensión política, en el sentido de habilitar una heterogenización de los modos de significación*” (Panotto, 2014:79).

Panotto (2014) cita a Laclau (retomando su concepto de populismo), y sostiene que la idea de conflicto implica reconocer las tensiones inherentes a los procesos de construcción de lo político con el propósito de responder a la atención de demandas populares, el sentido que se gesta en los procesos de la realidad y el control del poder. De esta manera, afirma que

*“las interacciones conflictivas que se dan entre los elementos de esta pluralidad inherente al campo social conllevan una práctica de articulación entre las diversas partes, elemento que profundiza la construcción plural de lo identitario y, más aún, sus prácticas”* (Panotto, 2014: 81).

El autor retoma a Foucault, y sostiene que,

*“desde una lógica equivalencial de discursos, las experiencias y prácticas alcanzan demarcaciones relativamente estables para responder a los elementos mencionados, pero cuya condición heterogénea imprime la suficiente inestabilidad para mantenerla en un proceso constante de redefinición en la medida en que dichas demandas cambian”* (Panotto, 2014:83).

Según Panotto la antropología toma la noción de *práctica* como marco de constitución del sujeto y su identidad, ubicando su estatus ontológico como una construcción desde la heterogeneidad de esos procesos por medio de la diversidad de posicionamientos que va adquiriendo dentro del campo sociocultural, lo cual cuestiona toda esencialización de un lugar central donde sucede o se encuentran las resistencias (*Locus*). Es decir, según la propuesta del autor, la antropología provee un análisis de la orientación subjetiva hacia la política enfocándose en la perspectiva del actor. A partir de esto Panotto profundiza el concepto de identidad tomando el caso particular del CCNV, una comunidad

neopentecostal que surge en 1982 y que ha experimentado un crecimiento, en sus palabras, exponencial al transformarse en una de las megaiglesias más influyentes de Argentina. Esta iglesia, a partir de la crisis del 2001, pone en evidencia de qué manera transformó profundamente la práctica y el discurso sobre todo lo que refiere a su acción sociopolítica.

Para analizar la construcción de identidad del CCNV retomará tres categorizaciones como guía para su análisis:

*“las dimensiones de diferenciación constitutivas (la heterogeneidad de elementos internos y externos que entran en juego en la composición de la identidad del grupo y las dinámicas que ello produce), los esquemas autorreferenciales de la cosmovisión sociopolítica (cómo la comunidad eclesial se ubica a sí misma, desde su particularidad religiosa, dentro de la arena pública) y las instancias de articulación institucional (las formas de vinculación con otros agentes sociales y los discursos y prácticas particulares desde el espectro religioso que lo posibilitan)”* (Panotto, 2014: 83).

Para realizar esta tarea el autor realizó entrevistas a parte del liderazgo, observación participante y análisis de textos producidos por el pastor Guillermo Prein.

Con respecto a la diferenciación constitutiva encuentra varios elementos que la diferencian y que responden a los imaginarios evangélicos, en general y a los pentecostales en particular. La diferenciación se encuentra con respecto a otros grupos religiosos y críticas a las iglesias católica y evangélica. Por ejemplo, se puede apreciar en su crítica hacia el proyecto de libertad religioso presentado por la ex diputada evangélica Cynthia Hotton porque según Prein (2010), este proyecto no hace más que sostener los privilegios de la iglesia católica y poner en un mismo rango a las instituciones evangélicas violando la diversidad religiosa. En 2012 Prein escribe diversos trabajos acerca de la reforma del Código Civil que privilegiaban la posición de la iglesia católica. También participó de las sesiones de consulta en la Comisión Bicameral del Congreso de la Nación sobre el anteproyecto de Reforma del Código Civil y Comercial denunciando en su iglesia, a través de predicaciones dominicales, la connivencia entre el ministro de Educación del Gobierno de la Ciudad y la Iglesia Católica, especialmente a lo vinculado a los beneficios económicos de los presupuestos otorgados a ella. Por otro lado, en el discurso del pastor Prein se encuentra presente un cuestionamiento hacia la iglesia evangélica a pesar de ser él un neopentecostal. Sobre todo, critica a la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) por tener esta última una identidad conservadora y “neoliberal”<sup>19</sup> tanto desde lo teológico como desde lo político y militante.

Con respecto a la visión teológica del CCNV desde una visión antropológica Panotto encontró que el concepto de Reino de Dios, remite a la escatología bíblica y se encuentra presente en el Antiguo

---

<sup>19</sup> Comillas del autor.

Testamento como en el Nuevo Testamento. La noción del Reino de Dios está muy presente en esta iglesia y responde a una implicancia política, pero no en el sentido partidario sino militante. El Reino de Dios se relaciona con una tensión inherente a la identidad cristiana: por un lado, responde a una realidad que se espera y, por otro se vincula estrechamente con las realidades y dinámicas históricas de la cotidianidad de los creyentes, por lo tanto, tiene que ver directamente con la vida de los feligreses, el contexto social. Y esto tiene que ver con lo que Wynarczyk (2009) denomina el paso de un dualismo negativo a un dualismo positivo, es decir, mientras el primero apartaba a la iglesia del mundo, el segundo pone a la iglesia como prototipo moral y ético de ese mundo del mal.

Por último, el autor agrega que esta iglesia responde a una cosmovisión particular sobre la guerra espiritual que responde a una visión que sostiene que detrás de la realidad histórica concreta intervienen fuerzas del bien (Dios) y del mal (Diablo) que van condicionando la vida diaria de las personas.

Respecto a los esquemas autorreferenciales, Panotto (2013) se refiere a cómo define su identidad esta iglesia en términos sociopolíticos. Según él los creyentes se convierten en sujetos hermenéuticos que construyen el sentido del texto bíblico según sus experiencias y contextos. *“En este sentido, el texto bíblico se transforma en un campo narrativo que resignifica experiencias y sentidos sociales y políticos. Esto es muy común en varios de los escritos de Guillermo Prein, quien fusiona léxicos y pasajes bíblicos con relatos y situaciones cotidianas”* (Panotto, 2014: 89).

Con respecto a las instancias de articulación existen varios ejemplos en el CCNV, por ejemplo, LATE (Liberando Argentina con Trabajo y Educación) ha participado de varias reuniones políticas con diferentes referentes partidarios para debatir sobre la situación social y política de la Ciudad. También cuenta con carreras de nivel terciario “Centro de Estudios Nueva Vida” que posee convenios con el Ministerio de Trabajo y de Educación y también con el de Salud para la acreditación de carreras y apoyo a diversos proyectos sociales como el Programa Nacional de Alfabetización que estaba desarrollando en la fecha que el autor realizó la investigación.

Panotto (2016) analiza las prácticas religiosas y la construcción de lo público en el Centro Cristiano Nueva Vida de la Ciudad de Buenos Aires donde mantienen encuentros con más de 380 pastores. Esta iglesia tiene sedes en todo el país e incluso en países limítrofes. Durante el trabajo de campo se encontró con creyentes que eran referentes políticos de algunas agrupaciones y a la vez convivían con la fe. Es decir, lo mundano y lo espiritual son parte de la cotidianidad y a la vez son dos dimensiones ontológicas que se encuentran en tensión dentro de la vida de todos los días y en cuyo encuentro se construye el sentido de lo político y el espacio público.

El pastor Guillermo Prein tiene, según el autor, un liderazgo de matriz flexible, inclusiva y hasta provocadora porque mantiene fuertes críticas con el fundamentalismo tanto moral como religioso. Se focaliza en las personas antes que en el seguimiento de reglas o preceptos doctrinales. Lo político y lo teológico se encuentra estrechamente imbricados, al punto de mezclar términos políticos y teológicos en un mismo relato. Según Panotto existe una dimensión ética que responde a las cuestiones de vida espiritual del creyente, con el comportamiento que pone de manifiesto la especificidad de su fe traducida en una serie de códigos de conducta establecidos por la comunidad, no sólo como interés personal del feligrés, sino para dar testimonio ante los demás. Esto permite que haya una dimensión evangelizadora pero también atrae a otros a la fe. La dimensión espiritual basada en la Biblia permite dar e inspirar respuestas y explicaciones para todo tipo de casos, se manifiesta como un marco de juicio general en lo moral, ético, social, político y cultural. También en el discurso evangélico se encuentra la noción de “Mundo”<sup>20</sup> como contraposición a la realidad espiritual, la realidad circundante al feligrés y a la iglesia; un lugar donde reina el mal: el Diablo. De aquí que muchas iglesias se resistan al *fuga mundis* para participar en la política, en el Reino del Mal.

Panotto (2021), continúa el análisis temático sobre cuestiones de militancia del Centro Cristiano Nueva Vida. Se concentra *“en el análisis simbólico-discursivo, con el objetivo de identificar, clasificar y cruzar las matrices que se entrelazan a la hora de delimitar un terreno y un conjunto de procesos de identificación que distan de ser homogéneos; más bien, dan cuenta de la diversidad de vinculaciones entre lo religioso y lo político”* (Panotto, 2021: 166). A través de las profecías el pastor Prein acostumbra a establecer su agenda de trabajo anual. La profecía es una Palabra divina, un mensaje de Dios a la comunidad. Algunas comunidades pentecostales y neopentecostales se oponen a las profecías ya que Dios ha dicho todo en la Biblia y basta con interpretarla. En el caso de la iglesia CCNV es utilizada como dispositivo articulador de varios elementos, tanto institucionales como discursivos, y a la vez dentro de las prácticas eclesiales, especialmente el liderazgo, le da una capacidad significante particular, y poder a quien la despliega.

Los conceptos de “fe” y “milagros” son utilizados de manera diferente a otras adscripciones pentecostales y neopentecostales. Representan instancias disruptivas en la vivencia cotidiana del creyente, pero en el caso del CCNV pretenden ser prácticas de resignificación más amplias, es decir, proyectar un tipo de movilización que involucra a la iglesia y al barrio y la Ciudad. También en esta

---

<sup>20</sup>El uso del término tiene origen en un tipo de exégesis bíblica que define al mundo, por ejemplo, como la “sabiduría humana” que se contrapone a la “gracia de Dios” (2 Corintios 1.12), el espacio donde se manifiestan los “deseos carnales” (Tito 2.11-12; 1 Juan 2.16) debido a su inherente corrupción (2 Pedro 1.4), una instancia que se opone al “amor de Dios” (1 Juan 2.15), o la instancia que refleja la diferencia entre quienes pertenecen a Dios y quienes no (1 Juan 4.5). En resumen, el término remite a un determinado tipo de interpretación sobre un conjunto de versículos bíblicos, donde se llega a la conclusión de que “el mundo” es la esfera que se contrapone tanto a Dios como a sus prerrogativas morales para sus seguidores. Es el campo donde el mal y la corrupción reinan, y donde los creyentes deben transitar resistiendo tentaciones y ataques a raíz de su fe en Dios, quien representa la antítesis en todos los sentidos. (Panotto, 2016:35).

iglesia es criticada la Teología de la Prosperidad<sup>21</sup> y la forma de proveer prosperidad por Dios. En cuanto al CCNV las transformaciones que se dan en el área económica, tanto en individuos como en familias, negocios o emprendimientos se ubican dentro de una lectura sociopolítica crítica. Las mejoras económicas como el encontrar un nuevo trabajo (Lo milagroso) se presenta como el mejoramiento de la condición financiera de una persona o los resultados del trabajo social de la iglesia, es una instancia de transformación radical tanto individual como familiar y grupal.

El autor afirma que

*“el énfasis en la dimensión paliativa del sufrimiento también refiere a la acción del Espíritu en cada persona, para tratar desde enfermedades físicas hasta malestares personales y problemas económicos (...) el sufrimiento es un modo de relacionamiento social que crea condiciones para experiencias y acciones particulares, donde cierto uso del padecimiento constituye un espacio de acción moral que conecta la realidad presente con la que viene”* (Panotto, 2021: 189).

Concluye que los elementos constitutivos de la pentecostalidad desde las nociones de la presencia del Espíritu, el carisma del liderazgo, las experiencias personales de fe, los procesos hermenéuticos en torno a la lectura del texto bíblico, la apelación a los testimonios, el abordaje de los sufrimientos, entre otros, no solo marcan una frontera interna con el campo evangélico, sino que reaccionan frente al conjunto de matrices e imaginarios sociopolíticos, hegemónicas y hereditarias de cierto proceso de modernización.

Estos trabajos focalizan en la sede central del CCNV en la Ciudad de Buenos Aires, donde asisten feligreses de clase media, mientras este trabajo se realizó en la iglesia de Berazategui que reúne una feligresía de clase trabajadora y en situación de pobreza. Como mostraré, considero que esta diferencia de clases conlleva distintas modalidades en cuanto a discursos teológicos, procesos simbólicos y rituales, buscando atender a las necesidades particulares de la feligresía. Los discursos (lo que se conoce como el sermón en términos católicos), difieren de los de la iglesia central ya que en Berazategui se hace hincapié en los salmos y versículos de la Biblia que dan fuerza de voluntad y ánimo espiritual al que sufre la problemática de los vicios y las carencias materiales, espirituales y emocionales que están vinculadas al *estar bien*, al sentirse bien física, espiritual y psíquicamente. Panotto hace referencia a una demarcación estable de los discursos, pero a su vez éstos se encuentran en un proceso constante de redefinición debido al cambio de demandas. En Berazategui los discursos,

---

<sup>21</sup>“Lo que caracteriza a los neopentecostales, a diferencia del pentecostalismo clásico y demás iglesias evangélicas, es la teología de la prosperidad. Muchas iglesias evangélicas en Brasil se habían adherido a la teología de la liberación de matriz católica y a la opción por los pobres; ahora surgió una nueva teología de signo opuesto, no católica, que está haciendo estragos también en los medios populares. Esta teología, llegada desde Estados Unidos a Brasil en los años sesenta, enseña que el disfrute de los bienes materiales y placeres de la vida es algo bueno porque es colaborar en la obra de Dios que nos quiere felices ya en este mundo. Eso se logra a través del sacrificio financiero (diezmos y ofrendas) a Dios, por mediación de la Iglesia; y eso lo vuelve a uno merecedor de las bendiciones divinas. Dios reserva salud, felicidad y riqueza para los que son sus fieles” Primo Corbelli. Sacerdote católico de la orden de los Dehonianos (quien pertenece a la Congregación del Sagrado Corazón).

si bien son heterogéneos, siempre van dirigidos a aquellos que sufren alguna problemática que se conoce de ante mano debido al ritual de las *peticiones* que son pedidos que se le hacen a Dios por escrito y se colocan en una urna que está en el salón, y, cuyo contenido llega al conocimiento de las pastoras que son las que abren las urnas y leen. De manera que el culto se prepara en base a dichas necesidades. Pude observar a lo largo de mi trabajo de campo que suelen ser siempre las mismas, su heterogeneidad consta de un número conocido de problemáticas: alcoholismo, falta de trabajo, malestar emocional por las necesidades básicas insatisfechas o problemas psiquiátricos. Considero importante aclarar que no he observado durante el corto tiempo que asistí a sede en Ciudad de Buenos Aires que sucediera lo mismo con respecto a las *peticiones*. En este sentido, entiendo que hay una relación entre clase y demandas que opera al momento de pensar los discursos y que hace que estos sean más estables en Berazategui, en tanto las *peticiones* también lo son, tal como pude observar durante mi trabajo de campo.

#### **1.4. Estructura de la tesis**

Para cumplir con los objetivos propuestos estructuro el trabajo en cinco capítulos y conclusiones finales. En el Capítulo I presento el marco teórico-metodológico. Las categorías de análisis con las que trabajaré a lo largo de los demás capítulos y el proceso de trabajo de campo mediante el cual fui delineando y re-definiendo los objetivos.

En el Capítulo II realizo la presentación del culto y sus prácticas. El encuentro con el fundador del CCNV, el pastor Guillermo Prein, y los primeros pasos en la iglesia sede en Berazategui. Sus prácticas, la división de roles dentro del culto, es decir la organización interna sus jerarquías y su sistema de autoridad y estructura de gobierno.

Luego de establecer las categorías de análisis y presentar al culto y su organización, en el Capítulo III, me adentro en cómo se identifican y representan los/as integrantes del culto. La construcción de la comunidad y sus identidades “propiamente y verdaderamente cristianas”, como afirma el pastor Prein al distinguirse de otras confesiones, principalmente la de Roma. Por otro lado, en este capítulo presento a los *grupos* y abordo las experiencias que atraviesan los/as fieles en esta iglesia en la construcción de una sensibilidad espiritual, el uso del cuerpo y la Palabra y el régimen de su vida cotidiana.

En el Capítulo IV exploro con mayor profundidad a los *grupos* y las dimensiones del “*estar bien o estar mal*” física y emocionalmente. Me pregunto por el porqué de su insistencia en asistir al culto y la importancia que le dan los pastores y pastoras a dicha asistencia y muestro cómo la medicina tradicional, principalmente el psicoanálisis, está en constante tensión con respecto a dichas dimensiones. Este capítulo atenderá también la problemática de la pobreza en la sede de Berazategui

y la cuestión de clase, que es fundamental para entender algunas prácticas como los *grupos* que no existen en la Ciudad de Buenos Aires y para repensar las formas de bienestar.

En el Capítulo V busco pensar al culto desde una perspectiva de género e interseccionalidad, atendiendo a las formas de “ser varón” y “ser mujer”, y al rol de las mujeres adentro y afuera del culto. Me interesa analizar cómo opera la religión en relación al feminismo, para poder indagar sobre la emancipación o sometimiento de las mujeres. Una mirada desde afuera podría construir a las mujeres como unas locas, cooptadas por una secta o por el contrario, podría pensar que el rol protagónico que tienen dentro de la iglesia, en tanto pastoras, co-pastoras y otros roles de poder es la muestra de un triunfo femenino. Mi análisis busca romper con miradas dicotómicas entre emancipación y sometimiento para pensar a partir de las experiencias de estas mujeres, entendiendo el culto como un espacio de posibilidad en el que se entraman violencias y luchas, y a las mujeres como agentes activas en la construcción de formas particulares de bienestar.

Luego finalizo con las Conclusiones orientadas a repensar las “formas de ser neopentecostal” a partir de las prácticas cotidianas de los feligreses y feligresas del culto en la pequeña sede de Berazategui. Esto implica la propuesta de una mirada situada e interseccional que no piense “la religión” o “el culto” como algo dado, sino como el entramado de relaciones (muchas veces contradictorias) que se construyen y reconstruyen en una zona particular del conurbano bonaerense en un contexto político neoliberal en el que “el culto” se vuelve un espacio de resistencia, y que desde un análisis generizado permite pensar en formas de construir autonomía y bienestar que son invisibilizadas por las visiones estigmatizadas que definen las prácticas de este culto como “locura” o como “secta”.

## CAPÍTULO I

### MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO

#### 1. Marco Teórico

El campo evangélico según Wynarczyk (2010) está compuesto por iglesias agrupadas dentro de asociaciones que actúan frente al Estado en distintas circunstancias, sobre todo si éstas son críticas. Para el autor este campo es considerado un sistema donde estas iglesias neopentecostales tienen denominadores comunes, pero también diferencias y pugnas que dirimen en el campo religioso con sus propios temas y sus retóricas particularistas circunscriptas a esa clase de arena de debate. Según la “política de significación” de Benford y Snow (2000: 613-614) dentro del campo evangélico como de otros sistemas que constituyen campos de fuerzas sociales, los diferentes actores que lo constituyen disputan la capacidad de imponer sus formas de ver la realidad y en el caso de esta investigación también de interpretar la biblia. Por eso, este *sistema de campo evangélico* permite comprenderlo como campo abierto, es decir, un sistema que mantiene intercambios con otros sistemas como el jurídico o político. Y estos intercambios modifican al campo evangélico internamente, de manera que va ir mutando en su sistema propio a lo largo de su vida histórica y frente a circunstancias que generen situaciones críticas pueden tornarse más o menos cohesivos. Las situaciones críticas pueden ser por ejemplo capitalismo-comunismo en la posguerra, de igualdad de cultos en los años 90, leyes de matrimonio igualitario, gestación de hijos mediante el sistema de vientre subrogado o aborto legal en la actualidad (Wynarczyk, 2010). Partiendo de esta idea, el CCNV pareciera ser la excepción, una especie de oveja negra dentro del neopentecostalismo por *la identidad* que sostiene desde su ideología política, teológica y sus prácticas. Y hablo de “oveja negra” porque ha apoyado el matrimonio igualitario y responde a una política feminista bien acentuada con respecto a las mujeres que pastorean en la iglesia que Prein fundó en 1982.

#### 1.1. Identidad y modos de identificación

Cuando hablamos de *política* Stuart Hall (1996) se refiere a la significación del concepto *identidad* en las formas modernas de movilización política, “*pero también a las dificultades e inestabilidades notorias que afectaron de manera característica todas las formas contemporáneas de política identitaria*” (1996: 15). Así, “*La identidad se manifiesta en la acción, al articular la relación entre sujetos y prácticas discursivas*” (1996: 18). Agrega el autor una noción foucaultiana de sujeción del sujeto y de discurso, y prefiere destacar el proceso de sujeción a las prácticas discursivas y la política de exclusión que todas las sujeciones entrañan, la cuestión de la *identificación*, se reitera en el intento de re-articular la relación entre sujetos y prácticas discursivas. El autor sostiene que el concepto

identidad acepta que las identidades nunca se unifican y, en estos tiempos modernos están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación. Precisamente porque las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas. Por otro lado, surgen en el juego de modalidades específicas de poder y por ello son un producto de la diferenciación y exclusión con otros, y no una unidad idéntica y naturalmente constituida. Justamente se construyen a través de la diferencia, con lo que Freud (1992) señalaba cuando decía “*con otro que no es, al que le falta*”, con lo que se ha denominado su “*afuera constitutivo*” (Stuart Hall, 1996).

Las distintas prácticas políticas y discursos en la iglesia Centro Cristiano Nueva Vida. Identidad de Berazategui permiten atender a esta cuestión que señala Hall acerca de la construcción de identidades dentro del discurso. En este caso me refiero al discurso político, entendiendo que esto no hace alusión a la política partidaria, sino a una estrategia utilizada por el Pastor Prein y las pastoras al posicionarse frente a sus feligreses, usando pasajes bíblicos para compararlos con la realidad socioeconómica y sociocultural, buscando inducir a la feligresía a que se comporte de determinada manera, por ejemplo frente a la conformación de la familia, o las elecciones de vida que deben ser sanas, sin alcohol, drogas, medicación diagnosticada (no están de acuerdo con la sanación a través de la medicina tradicional). No solo se trata de militancia en el orden de lo religioso, que genere a través de las súplicas a Dios un bienestar del que se carece, aquí también existen propuestas en el orden de la vida en todos sus aspectos, es decir una identidad de acuerdo a los preceptos bíblicos que es de la única forma mediante la que encontrarán el bienestar tan ansiado. Mientras la política partidaria y gubernamental no resuelve sus problemas y necesidades, estos mensajes se vuelven el último recurso con que los más pobres y necesitados/as cuentan como solución a sus problemas. Entiendo que por esto son tan obedientes con las indicaciones del pastor y las pastoras.

Parto de entender que los “modos de identificación” suponen a la “identidad” como el resultado de una doble operación de diferenciación y generalización. Es decir, que mientras la “alteridad” es necesaria para la construcción de la diferencia, también lo es para identificar el nexo común, la “identificación de pertenencia” (Dubar, 2002). Dubar (2002) afirma que los “modos de identificación” dependen de variables históricas y sociales y se articulan con procesos de identificación por parte de “otros” y de la identificación asumida por los propios grupos. Por lo tanto, coincido con este autor cuando afirma que estos procesos de identificación implican un doble juego

de modos de identificación de y por otros, dando lugar a identidades variables, con distintos anclajes, en las que se articulan discursos, representaciones, deseos, sentimientos, etc.

El concepto de “identidad” es un concepto problemático que permite planteos desde lo individual o desde lo colectivo. Es un concepto polisémico que remite a distintas “formas de ser”. Así, podemos hablar de “identidad de clase”, de “identidad de género”, de “identidad étnica”, entre muchas otras identidades propias de los sujetos y de los grupos. En este sentido, es importante aclarar que, si bien la identidad se estudia “encarnada” en los individuos concretos, la construcción de la “identidad individual” no es posible por fuera de una “identidad colectiva”, debido a que los individuos se insertan en un entramado histórico-social ya constituido –y al que constituyen- (Schuster 2001). Sin embargo, un individuo no tiene una única identidad, sino que hay distintas identidades a las que los individuos van adscribiendo en distintas circunstancias y en distintas situaciones. Retomando a Dubar (2002), estas categorías sociales, en tanto “formas identitarias”, son resultado de un proceso de “identificación contingente” que, en una doble operatoria de diferenciación y generalización, constituyen una simultánea singularidad y un nexo común con relación a los otros.

Según señaló Renato Rosaldo (2000: 16), *“uno de los rasgos notorios del presente consiste en que las cuestiones de cultura (...) se convierten con toda rapidez (...) en cuestiones de identidad, y los desarrollos en el contexto organizacional parecen confirmarlo”*. Con respecto al *contexto organizacional* del que habla Rosaldo, el CCNV se comporta como una *organización burocrática* al estilo weberiano con una jefatura de autoridad en cabeza de su fundador y pastoras, pastores, ayudantes, y demás rangos colaborativos que se desprenden de esa posición de autoridad y responden a ella. Para Weber la autoridad es el ejercicio del poder delegado por la comunidad, en tanto uso público de la razón, en aquellos que considera capaces de interpretar su voluntad y realizar lo que conviene para el bien común con base en un uso racional-reflexivo del poder. En lo que concierne a la autoridad del Pastor Prein como miembro fundador de la iglesia, pero también como sujeto que es seguido por sus colaboradores/as, legitimado por ellos/as, corresponde hablar de la *autoridad carismática* que Weber caracteriza como aquella que deviene de una personalidad que tiene condiciones excepcionales. La dominación carismática se fundamenta en poderes extraordinarios, la mayoría de las veces sagrados, de un profeta, salvador o líder político, al cual sus seguidores confieren toda su devoción personal.

## **1.2. Rituales y representaciones sociales**

Denise Jodelet retoma el concepto de las *representaciones sociales* elaborado por Durkheim, y sostiene, a modo de teoría, que pueden ser *“Imágenes que condensan un conjunto de significados; sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso, dar un sentido a lo*

*inesperado; categorías que sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos y a los individuos con quienes tenemos algo que ver; teorías que permiten establecer hechos sobre ellos”* (Jodelet, 1986: 476). Las representaciones sociales son una manera de interpretar nuestra realidad cotidiana, una forma de conocimiento social. Así mismo, es la actividad mental que despliegan los individuos y grupos, en mi caso de estudio, este grupo religioso, de fijar una posición en relación a la situación comunicacional que está dándose. Por ejemplo, la gestualidad corporal realizada al echar al demonio fuera del cuerpo y de la mente. O también, los *grupos* que se forman luego de la liturgia; su representación es mental, psíquica, de ayuda a sí mismos y a sus compañeros/as, y son una creación de estas mujeres que dirigen la iglesia que tienen, por supuesto, la anuencia del pastor fundador. Lo social interviene en estos *grupos* a través del contexto concreto en que se sitúan los individuos en los *grupos*; a través de la comunicación que se establece entre ellos; a través de los marcos culturales que cada uno aporta; a través de códigos, valores e ideologías relacionados con la posición social y la pertenencia a una clase social específica. Son individuos pertenecientes a las clases media baja y baja. Esto hace la gran diferencia con el culto en la Ciudad de Buenos Aires, donde no existen estos *grupos* y asisten individuos de clase media que optan por terapias alternativas y no *grupos* de este tipo que son diferentes a las misas específicas de oración que sí se ofrecen en Buenos Aires donde la temática por la que se suplica, se ora, es una y es propuesta por el pastor de turno. Recuerdo aquí que en Buenos Aires son entre 7 y 10 pastores los que asisten a Prein.

Así pues, la representación social está entrelazada entre lo social y lo psicológico. Es la manera, según Jodelet de aprehender los acontecimientos de la vida diaria, las características de nuestro medio ambiente, las informaciones que en él circulan, a nuestro entorno cercano o lejano. Este conocimiento se construye a partir de nuestras experiencias, pero también a partir de los modelos de pensamiento e informaciones que recibimos; es un conocimiento del orden de lo práctico, no cientificista. Al dar sentido a acontecimientos y actos habituales forja las evidencias de nuestra realidad y participa en la construcción social de nuestra realidad.

Siguiendo a Moscovici, Jodelet (1986) considera que este conocimiento constituye el eje central de una psicología del conocimiento; es a la vez producción social como el mito, la religión y la ideología. Esto mismo en psicología social serían las opiniones, actitudes, estereotipos e imágenes. Según Jodelet, el hecho de que la representación social se trate de una forma de pensamiento social entraña el peligro de diluirla en fenómenos culturales o ideológicos.

En definitiva, representar es sustituir a, estar en lugar de. En este sentido, la representación es el representante mental de algo: objeto, persona, acontecimiento, idea, etc. Por este motivo la representación está en ligazón con el símbolo, con lo simbólico, con el signo. Remite a otra cosa. Es decir, moverse, contornearse elevando los brazos y balanceándolos hacia fuera de uno representa al

objeto Diablo. Significa que estamos echando al Diablo fuera de uno/a mismo/a. Cada representación tiene un significado, y éste está dado por el contexto, el grupo, la cultura de que se trate. En la mente de los/as feligreses/as re-presentar, en el ejemplo dado, implica hacer consciente la figura del Diablo en nuestros cuerpos y mentes.

Luego de revisar la literatura académica de varios antropólogos de distintas escuelas que estudiaron los rituales en las poblaciones primitivas, seleccioné a Martine Segalen (2005), etnólogo francés, quien dice:

*“(...) Está claro que la estrechez de las definiciones impide que se tengan en cuenta prácticas sociales muy arraigadas. En estos casos, lo importante es romper el corsé de la definición (...) Rito, ritual, ceremonia, fiesta... ¿cuál es su contenido semántico? Según el lingüista Émile Benveniste, la etimología del «rito» procede aparentemente de ritus, que significa «orden establecido». Este término está asociado a formas griegas como artus «ordenanza», ararisko «armonizan», «adaptan», y arthmos, que evoca el «vínculo», la «unión». Con la raíz ar, que se deriva del indoeuropeo védico (rta, arta), la etimología lleva el análisis hacia el orden del cosmos, el orden de las relaciones entre los dioses y los hombres, el orden de los hombres entre sí” (2005:13).*

Una mirada desde las ciencias sociales sobre los hechos y acontecimientos que suceden en la iglesia de Berazategui, esta secuencia de actividades que implican gestos, palabras y acciones realizadas de acuerdo con una secuencia establecida, prescritas por las tradiciones de la comunidad religiosa durante el culto o la liturgia en particular requiere analizar lenguajes, símbolos y prácticas, uso del cuerpo durante la liturgia que resultan identitarios y que reconozco como rituales. Una mirada estática de lo religioso reduce y simplifica las múltiples dimensiones delo religioso. Me interesa analizar lo social de esta cultura religiosa, los imaginarios y representaciones religiosas que se producen y reproducen y van creando el sentido de “lo neopentecostal”, aunque no se defina con estas palabras.

Con respecto a los rituales, en Durkheim (2014) leemos que la vida colectiva alcanza un determinado grado de eficacia. Esto acontece cuando se combinan determinadas condiciones demográficas, sociales y culturales, se abre camino a la vida religiosa porque determina un estado de efervescencia que cambia las condiciones de la ‘actividad psíquica’ (Sujeto del inconsciente). Sólo puede haber sociedad cuando existe la necesidad de alimentar y generar alianzas a intervalos regulares los sentimientos colectivos. Esta reconstrucción moral tiene lugar a través de reuniones, de congregaciones.

Siguiendo a Segalen (2005), los rituales constituyen una práctica que da sentido de pertenencia a esa sociedad eclesial. Existe una oposición al mundo, al sistema externo y una pertenencia al grupo de hermanos, y esta oposición al mundo exterior que enferma es una manera de asegurar la pertenencia al grupo que “hace bien”. El “mundo exterior”, el “afuera”, los/as encuentra perdidos/as e inmersos/as en sus problemáticas y el “mundo especial”, el “adentro”, que se genera en el culto los/as pone en

una posición de “ser alguien” de *estar bien*, acompañados/as en una identidad común. Como veremos, en esta identidad múltiple del afuera y el adentro del culto el sujeto/a se identifica primero como *cristiano/a*, luego es conductor de colectivos, ama de casa, electricista, profesor, etc. Es decir, la identidad verdaderamente cristiana articula y se relaciona con otras identidades/identificaciones en los cuerpos y vidas de esas personas. No van por la vida evangelizando como primera opción, como prioridad, pero sí, en ellos está la primacía de *ser cristianos/as*, porque de esa manera se posicionan en un lugar que les da el poder para luchar con las fuerzas del mal que encuentran en el mundo profano, el “afuera”. Por otro lado, si se les presenta la ocasión de actuar como tales ante la desventura de un tercero lo hacen dando la Palabra de la Biblia. Esa es una misión que el pastor Prein presenta como fundamental para ser un *buen cristiano* y como característica de su iglesia pentecostal bien diferenciada de la católica entre otras.

### **1.3. Poder y hegemonía**

En estos rituales y representaciones el Diablo se construye en contraposición a Jesús y esto nos permite pensar en la función del poder y la hegemonía. En cuanto al poder, Foucault (2008) en su texto “Historia de la Sexualidad”, en su primer tomo, “La voluntad de saber”, teoriza acerca del lenguaje, y el poder del discurso. Nos interesa en este caso el poder del discurso y el lenguaje porque es aquella poderosa arma con la que se comunican y actúan los religiosos (interpretando la Biblia) en sus representaciones y prácticas. Foucault (1991) afirma que no hay nada que esté por fuera del lenguaje, pero a la vez la lengua no solo informa, sino que determina. No solo nombra al objeto, sino que lo constituye. El autor toma como tema a la sexualidad para hablar del discurso del poder, pero podría haber tomado cualquier otro tema. Foucault analiza cómo opera la sexualidad como dispositivo de poder en una época determinada y descubre que la hipótesis represiva de la época victoriana sirvió para justificar un ordenamiento particular de los cuerpos y de la sociedad burguesa. Cada vez que se dice, según el autor, que la sexualidad está prohibida, o es un tabú, en realidad se refuerza lo que se niega.

Para el autor no hay nada que sea natural, del orden de lo dado, porque todo lo que se nombra como biológico, como naturaleza, nuestras formas lo condicionan y lo nombran como algo natural en la medida que lo conceptualizamos como tal. Afirma Foucault (1991) que las relaciones con el otro son relaciones de poder. El poder no es una cosa, sino que se ejerce en relaciones permanentes. Explica el pasado y el presente del sujeto a partir de lo que hacen, en una dimensión que es lo invisible, porque en lo invisible está lo oculto. Por ejemplo, la locura existe cuando se conceptualiza al “loco”. Lo evidente es parte del discurso del poder y las relaciones de poder están presentes en todo lo que hacemos, porque somos constituidos por el poder. El poder, argumenta el autor, opone resistencia. Compara la biopolítica, que es el paso a una sociedad a la normalización, con el poder soberano,

asociado a la ley y no a la norma. La ley es algo que reprime, prohíbe y permite, el poder soberano, el rey, disponía sobre la vida y la muerte. Dice el autor que esa ley “hacía morir y dejaba vivir”. La biopolítica, la norma está entrelazada en todo lo que hacemos, según el autor “invade la vida enteramente”. No hace morir, pero regula y normaliza la vida. Lo hace en forma individual en lo que el autor llama la anatomopolítica. A partir del Siglo XX todo está clasificado, cada práctica sexual tiene un tratamiento o cada acto que está por fuera de la norma conlleva a la cárcel, o lo que está por fuera de la normalizado termina en el manicomio (Foucault, 1992). Esto es la voluntad de saber que lo posiciona en contra del psicoanálisis y la sexología. Esta normalización lo que busca es producir “cuerpos dóciles” (Foucault, 2002) y económicamente rentables que es inherente a una sociedad capitalista de mercado.

En cuanto a la hegemonía, Antonio Gramsci (1916; 2001) parte de una concepción marxista de la sociedad en la que reconoce superar la necesidad abstracta del Estado porque no produce igualdad y libertad entre los hombres, los hombres no nacen libres e iguales por naturaleza, sino que son producto de un desarrollo histórico. El autor propone que la naturaleza humana es un “complejo de relaciones”; “ser hombre, ser humano está dentro del devenir de la historia”, es decir, estamos constantemente cambiando. Así, piensa la instancia humana inscrita en la Historia con el concepto particular de hegemonía. El análisis histórico tiene que ver con la lucha de clases, las mediaciones del Estado y del mercado son relaciones abstractas y para el desarrollo pleno del hombre y la mujer se necesita una sociedad sin Estado y sin mercado, en la que los hombres y mujeres se reconozcan entre sí sin relaciones abstractas. El autor propone que las relaciones entre hombres están mediadas por el sentido común. Este sentido común produce una serie de ideas que son “incoherentes, discontinuas, episódicas, fragmentarias” que son importantes porque son las que producen hegemonía. Estas ideas son las que permiten que un régimen político perviva. En este camino, para delinear una primera definición sintética del concepto de hegemonía, podemos decir que ésta remite a la dirección política, ideológica y cultural de un grupo social sobre otros.

Esta capacidad de conducción implica la predominancia de los componentes consensuales sobre los componentes coercitivos (ambos constitutivos de toda relación política), por lo que involucra la participación de los grupos dirigidos en la visión del mundo del grupo dirigente. Es la posibilidad de hacer aparecer la realización de intereses y proyectos particulares como si fuera una expansión universal, el desarrollo de todas las energías nacionales, pero esto no expresa sólo engaño, sino que se vincula con las distintas estrategias y concesiones que el grupo dominante articula con los grupos dominados y en convencer a estos grupos a tal punto que se dificulte hasta la percepción misma de los lazos de dominación, momento en que ésta llega a su punto máximo de efectividad. La hegemonía es una relación social que atraviesa distintas dimensiones: parte de una base material ligada a la

posición de las clases en la estructura y se realiza en las superestructuras, a través de una concepción del mundo que encarna la visión general y expresa los intereses del grupo dirigente pero de forma universalizada, al tiempo que se plasma de distintas formas en el sentido común, en las prácticas cotidianas y, en su momento más desarrollado, en un tipo particular de Estado (Gramsci, 1916; 2001). De este modo, el concepto de hegemonía provee una herramienta analítica que permite el abordaje de problemáticas de índoles diversas ligadas a la lucha de clases y al conflicto político en general, siendo éste el terreno de su conformación. En lo político, no en la política, y con respecto a la iglesia en cuestión la hegemonía, (en base al el Libro Sagrado) la ejerce Dios a través del pastor que es su intérprete. Los demás pastores se someten a esa interpretación porque ésta es una de las identidades que caracteriza a la iglesia. El poder dentro de esta religión lo ejerce en la tierra el pastor Prein, quien a su vez no es libre del poder de la iglesia principal radicada en EEUU, y tampoco lo son éstos últimos ya que el poder real lo ejerce Dios a través de su palabra escrita en la Biblia. De esta manera, este poder se plasma como sentido común, volviéndose casi imperceptible, pero a su vez no es posible discutir con la autoridad superior y sus preceptos bíblicos, debido a su componente “divino”. Sus lineamientos son de cumplimiento total y efectivo. Es un poder absoluto aceptado por ser beneficioso para el creyente. No obstante, como todo poder hegemónico, es posible atender a ciertas formas de “resistencia”, como puede verse al momento de la búsqueda del bienestar, donde si bien esta religión prohíbe todo lo vinculado al sistema médico, en la práctica las feligresas van construyendo formas de bienestar en las que imbrican lo aprendido en el culto con lo brindado en el hospital.

#### **1.4. Género e interseccionalidad**

Retomando la idea de *identidad* dentro del culto, y marcando la cuestión de *género*, Simone de Beauvoir, desde una perspectiva de identidad sexuada define a la Humanidad como “macho” y el hombre define a la mujer no en sí misma sino en relación a él. No es considerada como un ser autónomo. Pareciera que si no se evoca al “macho” la mujer no tiene sentido dentro de la humanidad. Con respecto a lo que afirmaba S. Hall, esta diferenciación con el otro, esta falta es la que da identidad a cada persona, sin embargo, aquí Beauvoir sostiene que el otro, es la mujer, y el Uno es el hombre. Representando en cada caso a Uno como lo pensante, lo mental, la sociedad, el trabajo artístico, lo cultural, y a lo Otro como la mujer provista de femineidad, sentimientos, hogar, lo privado, lo maternal. La autora afirma que el hombre, el varón se puede pensar sin la mujer, pero no a la inversa, y es lo que el varón desea que sea, es decir la mujer es la in-esencial frente al varón que es lo esencial. “Él es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es lo Otro” (Beauvoir, 1949:12).

Lo que se pregunta Beauvoir es en definitiva “¿Qué es una Mujer?”, ¿cuál es su identidad? Es decir, cómo me nombro si la palabra que han elegido para nombrarme no me representa. Alguien a quien le falta... que tiene una falta desde el nacimiento. Pensar a la mujer como “el otro” del varón implica

que mujer es un significado en parte vacío, y en parte llenado por lo que el hombre o la humanidad basada en el varón, quiere de nosotras. Es decir, es un significante negativo. La mujer se mira en el espejo y no se reconoce porque para reconocerse tiene que usar las palabras del varón para mirarse y para definirse. De ahí la relación identitaria entre Uno y el Otro. La mujer es lo Otro, lo que viene de la naturaleza, lo que tiene de diferente su sexo que sirve para reproducir la especie, que se mantiene dentro del hogar, y aun si trabaja su primera y primordial función es la de ser madre. La dualidad está presente en la naturaleza, en la vida, y en todos nosotros, pero esa otredad, ese Otro del que habla la autora no tiene que ver con la dualidad, *“como el sol y la luna, por ejemplo, que en su función ambos iluminan”*<sup>22</sup>; uno lo hace de día, y el otro de noche, son un complemento. Ambos se complementan y son necesarios. No es de esta dualidad de la que habla Beauvoir. Sin embargo, en el sistema de alteridad Uno y Otro, hay antagonismos dicotómicos y jerárquicos y además binaria como ordenador social, no en sentido de femenino o masculino; ese Otro que representa a la mujer es considerado inferior. Lo que constituye al Uno es superior a las propiedades que constituyen al Otro. Es decir, lo femenino, el cuerpo, lo natural, es considerado inferior. El varón se constituye en Sujeto y para serlo va a construir uno Otro que lo reconozca en calidad de Sujeto. De Sujeto que sabe, que construye ese saber, que detenta el poder. Por lo tanto, siguiendo esta lógica la mujer queda en el lugar de Objeto, de la que reconoce ese saber, lo instituye como Sujeto de saber, de poder. Desde ese lugar de Objeto la mujer no puede trascender. Entonces, la autora se pregunta por qué no constituir un “nosotras”, y se responde porque no tenemos Historia, no somos Sujeto, porque estamos en el lugar de Objeto de intrascendencia. Porque para la autora la mujer es preparada toda su vida para Ser en función de otro que es ese Uno trascendente, el varón. Seres que funcionamos en tanto y en cuanto somos hijas, la mujer de... la madre de... Aristóteles decía que la mujer es una especie de recipiente que está destinada a ser llenada por el semen del varón para reproducir la especie. En definitiva, somos eso, al menos y como la autora lo menciona, en su época, en la sociedad de 1949, fecha en la que se publicó su libro *El Segundo Sexo*.

Existe para la mujer un ciclo repetitivo de parir a pesar de las guerras de la humanidad, de la cultura, de la filosofía, que transcurre por fuera de nuestra existencia porque está en manos del varón que produjo esa estructura de saber sólida e impenetrable.

En estos tiempos y después de cincuenta años de luchas feministas vemos que la distancia entre nuestras abuelas y madres ha sido inmensa. Esta guerra silenciosa que fue la mayor del tiempo pasado como dice Dora Barrancos, en una entrevista televisiva, no ha tenido su correlato entre los varones. La distancia entre hijos abuelos y padres no ha sido tan grande.

---

<sup>22</sup> Yamila Balbuena. Cátedra sobre Género y sexualidades. Universidad Nacional de La Plata. Año 2022, segundo cuatrimestre.

Por eso, es interesante observar que en la iglesia a la que le dediqué mi tiempo de observación y estudio las mujeres cumplen un rol primordial en la organización, pero también en la toma de decisiones. No solo organizan a la manera que el pastor Prein decidió para la iglesia que fundó, sino que ellas participan en las decisiones que se toman sugiriendo prácticas religiosas dentro del culto de Berazategui. Estas prácticas son parte de las representaciones sociales con las que se manifiesta el culto, por eso son importantes, además le dan identidad a Berazategui con respecto a la iglesia de Buenos Aires y otros centros pentecostales y neopentecostales. La iglesia central de Buenos Aires cuenta con pastores y pastoras que se hacen cargo del culto reemplazándose entre ellos y el pastor Prein,

Para Kate Millet (1995) se puede hacer referencia a la masculinidad y feminidad sin hacer referencia alguna a la anatomía o la fisiología. Por otro lado, la autora agrega que género y sexo están unidos en el imaginario popular pero su desarrollo puede tomar vías independientes. El vocablo género no tiene significado biológico. En cuando al sexo es más apropiado hablar de macho o hembra, y para el género masculino y femenino.

El género es uno de los ejes de la desigualdad social, que, junto con otros, como la clase social, la etnia, le edad, caracterizan a las sociedades en las que vivimos. El género es un sistema de regulación social construido sobre la base de la diferencia sexual entre hombres y mujeres; un sistema de distinción, una elaboración cultural que produce diferencia social, que no se arraiga en las diferencias biológicas ni parte de una esencia masculina y una esencia femenina inamovibles, aunque en el imaginario colectivo sea lo contrario. Para Simone de Beauvoir (1949), las mujeres son el “Otro” definido por la perspectiva masculina. “Mujer” es igual a “cuerpo”, y el “cuerpo” es “lo otro”. Mientras el hombre puede ser más que su cuerpo, otro distinto del cuerpo, tener un estatus no corpóreo, “desencarnado”, por ejemplo, asociándose a la razón, al poder, a la autoridad, la mujer es cuerpo, ante todo. La primera, queda vinculada a procesos reproductivos, y a la maternidad en particular, está ligada a su cuerpo, a sus procesos orgánicos, cosa que no sucede con el varón, que puede deslindarse de tales procesos.

Por otro lado, como parte del género, la masculinidad no sólo da cuenta de los significados asociados al hecho de ser hombre, sino también de las formas en las que ellos ejercen el poder y cómo éste se incorpora en las estructuras e instituciones sociales, así como de las maneras en que las mujeres llegan a reproducir dicho poder o a constituir un contrapoder de estas prácticas de dominación (Careaga y Cruz: 2006). Así vemos como la pastora se masculiniza para obtener el poder que todo pastor detenta desde el púlpito y además un poder hegemónico asociado a la Palabra de Dios haciendo alusión al Evangelio, mientras que Roberto que está en situación de subordinación tiene unos modos femeninos, muy dulces y suaves. Ambos construyen el género de determinada manera según los fines. No

conozco a Roberto en la intimidad como para saber si en su hogar, en familia representa una masculinidad que en realidad lo constituye como pater familias.

Connell (1995) se oponen a conceptualizar a la masculinidad como un objeto, como un comportamiento determinado, como una característica natural del individuo o como una norma de conducta, y hace una crítica seria a las interpretaciones esencialistas, normativas y positivistas de la masculinidad. Así, se propone considerar a la masculinidad como un sistema de diferencias simbólicas donde el lugar de lo “masculino” y de lo “femenino” son contrastados de manera permanente. Por lo tanto, la atención sobre la masculinidad se debe poner en el proceso relacional, donde los hombres y las mujeres vivimos el género. En este sentido la masculinidad es, a la vez, “un lugar de las relaciones de género, las prácticas por medio de las cuales hombres y mujeres se involucran en dicho lugar relacional, así como los efectos de dichas prácticas en la experiencia personal, la personalidad y la cultura” (Connell, 1995: 71).

A los fines de la presente investigación parto de una mirada de género interseccional que atienda al encuentro de múltiples opresiones en los cuerpos y vidas de los/as feligreses/as. El término interseccionalidad fue acuñado por la feminista negra y académica estadounidense, Kimberlé Crenshaw. La interseccionalidad puede considerarse como una perspectiva teórica, metodológica, política y de análisis que surge al investigar la opresión que sufren las mujeres en la sociedad. Está íntimamente relacionada con el feminismo actual que comienza a cuestionar el feminismo blanco occidental hegemónico. Por lo tanto, el movimiento empieza a tener en cuenta otras características análogas a las mujeres como son la raza, la clase social o la religión, entre otros factores. Una parte del feminismo toma consciencia de que las diferentes categorías sociales (después consideradas como la base de la interseccionalidad) deben formar parte del análisis, el discurso y la práctica del movimiento. Por ello, se puede concluir que el feminismo interseccional y la Tercera Ola feminista se retroalimentan y apoyan entre ellas.

La mirada interseccional pone de manifiesto que crear la categoría “mujer” teniendo en cuenta solo a las mujeres cisgénero, blancas, heterosexuales y de clase media o alta, tal y como hace el feminismo hegemónico, oculta a las mujeres de diferente raza, clase social o identidad sexual. Y es que, cuando las diversas posiciones sociales se entrecruzan, generan infinidad de opresiones y privilegios muy diferentes según sea cada fusión. El resultado de una experiencia no será el mismo si se analiza como “mujer” y “homosexual” que como “mujer homosexual”. O mujer pobre homosexual negra/marrón. Además, solo conociendo la verdadera condición de vida de todas las mujeres se consigue que las mujeres marginadas no se vean apartadas también dentro del movimiento feminista. En un reportaje que se realizó en la Universidad de Columbia, Crenshaw afirma que,

*“La interseccionalidad es una lente a través de la cual se puede ver dónde entra y choca el poder, dónde se entrelaza y se cruza. No es simplemente que haya un problema de raza aquí, un problema de género aquí y un problema de clase o LBGTQ allá. Muchas veces ese marco borra lo que le pasa a la gente que está sujeta a todas estas cosas”* (Crenshaw, 2017: s/p).

Según la autora,

*“Adoptar políticas identitarias, sin embargo, ha generado una confrontación con los conceptos dominantes sobre la justicia social. Con frecuencia, en el discurso mayoritario liberal se tratan la raza, el género y otras categorías identitarias como vestigios sesgados o de dominación, se perciben como marcos intrínsecamente negativos en los cuales el poder social excluye o margina a aquellos que son diferentes”* (Crenshaw, 1991:87)

Y desde esta postura la autora propone, en pos de un objetivo de liberación, vaciar de contenido social todas esas categorías. Por ejemplo, usar la raza para marcar la diferencia no necesariamente implica que esta división reproduzca el poder o la dominación, porque en lugar de esto la diferencia puede ser fuente de empoderamiento político y reconstrucción social. El problema identitario no tiene que ver con las diferencias sino todo lo contrario, tiene que ver con ignorar las diferencias grupales. Por ejemplo, era muy común en los *testimonios* que se daban en la realización de los cultos en Berazategui escuchar a las mujeres y hombres hablar de la violencia en general contra la mujer. Esto se soluciona gracias a la fe en Cristo. De todos modos, la violencia se conforma por otras dimensiones de las identidades como son la raza, la etnia o la clase social. En este sentido, es importante destacar que en el culto de Berazategui solo las pastoras eran “blancas” dentro del grupo de organización eclesial. Además, las pastoras pertenecían a una clase media que les permitía no tener que trabajar para sostener con el varón el hogar y gozaban del beneficio de tomarse vacaciones en zonas turísticas, además poseían automóvil y sus hijos/as estudiaban en colegios pagos evangelistas. Mientras que las mujeres de la feligresía enfrentaban la pobreza o falta de recursos esenciales como una obra social o pre-paga médica, se encontraban al cuidado del hogar y les faltaba capacitación laboral o preparación educativa para acceder a un trabajo formal remunerado. La mayoría era cuentapropista. Por eso la interseccionalidad entre raza, género, clase y religión en este caso es crucial para entender las vidas y necesidades de apoyo de estas mujeres.

En el texto *Colonialidad y género*, María Lugones (2008) cita el texto *La Invención de las Mujeres* del año 1997 cuya autora Oyéronké Oyewùmi<sup>23</sup> se pregunta si patriarcado es una categoría

---

<sup>23</sup> Nació el 10 de noviembre de 1957. Es una académica feminista nigeriana que trabaja como profesora asociada de Sociología en la Universidad de Stony Brook (Nueva York). Nació en Nigeria, estudió en la Universidad de Ibadan y en la Universidad de Berkeley (California). Es profesora asociada de Sociología en la Universidad Estatal de Nueva York en Stony Brook, donde ha impartido cursos sobre género y globalización, así como sobre teoría feminista. Obtuvo numerosas becas de investigación como la Rockefeller, la presidencial y la de la Fundación Ford. La última que recibió fue una beca de Humanidades Rockefeller sobre seguridad humana (2003-2004), administrada por el Consejo Nacional de Investigación sobre la Mujer (NCRW). Sus campos de interés son la sociología de género, el conocimiento y la cultura,

transcultural válida. Y al hacer esta pregunta no contrasta al patriarcado con el matriarcado, sino que propone que el género no era un principio organizador en la sociedad Yoruba antes de la colonización Occidental. No había un sistema de género institucionalizado. El género fue introducido por el colonizador Occidental para encajar en su patrón de separación entre cuerpo y razón. Y admitir que en la sociedad Yoruba había un género como organizador social es parte de la dominación Occidental sobre la interpretación del mundo de los Yoruba.

Así, Oyewùmi entiende el género introducido por Occidente como una herramienta de dominación que designa categorías que se oponen en forma binaria y jerárquica. La biología no define el término “mujeres” aun cuando sea asignado al neologismo que ella llamó anahembras. En palabras e interpretación Oyewùmi por María Lugones:

*“La asociación colonial entre anatomía y género es parte de la oposición binaria y jerárquica, central a la dominación de las anahembras introducida por la colonia. Las mujeres son definidas en relación a los hombres, la norma. Las mujeres son aquellas que no poseen un pene; no tienen poder; no pueden participar en la arena pública” (2008: 87).*

Según Paula Gunn Allen, citada por María Lugones, muchas tribus indígenas americanas pensaron que la fuerza primaria del universo fue de la mujer y nada era concebido o hecho sin su bendición. Por ejemplo, la Vieja Mujer Araña, La Mujer Maíz, la Mujer Serpiente, la Mujer Pensamiento, etc. (Lugones, 2008: 89). Para Lugones reemplazar esta pluralidad espiritual ginocrática con un ser supremo masculino, como lo hizo el cristianismo, fue crucial para someter a las tribus. Y para realizar esto, las tribus indígenas americanas tuvieron que cumplir con condiciones que destruyeron su cultura, como el reemplazar a la mujer por una autoridad masculina, se destruyeron las instituciones de gobierno y las filosofías en las que estaban fundadas como lo sucedido con los Iroqueses y los cherokee, se destruyó por expulsión de sus tierras el sistema de subsistencia, filosófico y ritual transformándolos en dependientes de las instituciones blancas y por la fe del colonizador Occidental. Se cambió la estructura del clan, reemplazándolo por la familia nuclear. Afirma María Lugones (2008: 93) que *“el sistema de género moderno, colonial no puede existir sin la colonialidad del poder, ya que la clasificación de la población en términos de raza es una condición necesaria para su posibilidad”*.

Para Somoza-Irrazabal (2014) los estudios poscoloniales han abierto una nueva perspectiva de análisis en la cual las voces silenciadas y actores invisibilizados comienzan a tomar protagonismo, pero sin dejar de denunciar las posiciones de dominación y colonización del conocimiento. Estos autores proponen abrir un espacio académico de debate entre religión, género, clase y sexualidades

---

así como la sociología histórica comparada, la teoría feminista, los feminismos transnacionales, la teoría social, las desigualdades sociales en los sistemas locales, regionales y mundiales, los estudios africanos, y los estudios poscoloniales.

*“considerando las múltiples y cambiantes manifestaciones de la religión en contextos sociales y culturales diversos, atravesados al mismo tiempo por la complejidad que la dimensión género aporta”* (Somoza-Irrazabal, 2014:136).

El estudio de la iglesia que nos ocupa estaría incompleto si no tomáramos en cuenta la condición de “minoría” establecida por las relaciones de poder en juego en la sociedad argentina. Las mujeres de clase baja o media baja, evangelistas, marrones, son invisibilizadas en la sociedad y además racializadas. La racialización se da desde el momento en que son mujeres, pero también por pertenecer a una iglesia que para una gran mayoría es una secta y se la discrimina por sus estéticas efusivamente emocionales en general y porque no se la conoce más que desde el afuera. Y en este contexto la interseccionalidad nos permite abordar, como modelo de análisis, todas estas cuestiones y relacionarlas entre sí para pensar la subjetividad y la construcción de identidades dentro de la iglesia que se desplazan luego al afuera, a la sociedad en la que desarrollan sus vidas particulares, en familia, con hijos, amigos, jefes, parejas, y demás relaciones que establecen en el diario vivir.

Benhadjoudja (2014) en un estudio sobre género y secularización en Québec sostiene que no es tan tajante la oposición entre el feminismo y religión o género y religión haciendo mención al caso propuesto por Bruno Dumons, (al que cita) sobre una movilización de la asociación de mujeres católicas de la burguesía y de la nobleza francesa en el momento de la ley de 1901 sobre asociaciones en Francia. Por otro lado, la autora sostiene que la oposición tajante de algunas voces con respecto a la emancipación de la mujer y la religión no nos permite mostrar el aporte emancipatorio y feminista de las mujeres al interior de algunas confesiones. En el caso en estudio la cuestión de género es central porque, por un lado, las mujeres tienen lugares de poder dentro de la iglesia, tanto en el pastoreo como en la toma de decisiones en cuanto a la estética de rituales, distribución de la población dentro de las ceremonias, etc. Es decir, dentro de este pequeño espacio, los varones aceptan la autoridad de las mujeres y se dejan mandar y guiar por ellas, no solo a lo que hace al servicio religioso, sino a las normas de conducta a seguir dentro de la sociedad. Sin embargo, sin negar la importancia de esta dinámica para pensar el rol de las mujeres dentro del culto, es importante atender al hecho de que “por fuera” del culto y en cómo se piensan los roles de género en la sociedad, varones y mujeres siguen reproduciendo las formas patriarcales de entender la sociedad y refuerzan los roles asignados socialmente, principalmente al interior de las familias, reforzados por los roles asignados por la Biblia.

Este marco teórico me permite atender a los procesos de construcción de identidad en el Centro Cristiano Nueva Vida, atendiendo a cómo se construye el neopenteconstalismo en las prácticas cotidianas de este culto, más allá de las definiciones de las Ciencias Sociales. De esta manera daré cuenta de las “formas de ser verdadero cristiano/a” para este culto y como esto debe ser pensado

desde una perspectiva interseccional que atienda a las múltiples relaciones de poder y desigualdad que operan en los/as feligreses/as. La fuerza del culto y de la Biblia podría llevarnos a pensar que hay una sola forma de ser neopentecostal. Sin embargo, como pude ver durante mi trabajo de campo, en la vida cotidiana de esta iglesia “lo neopentecostal” (en tanto definición experta) es construido y reconstruido a partir de múltiples intersecciones de género, clase, raza. Ahora bien, como mostraré, si bien esta identidad está encarnada y corporizada en feligreses/as concretos/as, no es posible comprender sus prácticas, ritos y representaciones sin entender la identidad colectiva en la que se encuentran insertos/ay los vínculos y relaciones que se construyen al interior del colectivo.

## **2. Aspectos metodológicos**

### **2.1. De la comunidad boliviana de Ezpeleta a los/as neopentecostales de Berazategui**

Llegado este punto en mi trabajo de escritura se preguntarán por qué escribo en primera persona y no en tercera como corresponde a una futura licenciada universitaria. Lo hago en primera persona del singular porque en este trabajo de campo puse mi cuerpo, mi espíritu y mi salud emocional. No puedo hacerlo de otra manera. Este trabajo se enraíza en mi existencia. Un “nosotros” quedaría fuera de lugar.

Empecé a garabatear una tesina en el año 2014 y mi objeto de estudio era la comunidad boliviana. Vivo en un barrio de Ezpeleta que no cuenta con ciudadanos/as de origen parental boliviano, ni con nacidos/as en Bolivia y radicados/as en el país más allá de la verdulera. Sin embargo, los/as bolivianos/as están presentes en el lenguaje, la comunicación diaria de los/as vecinos/as que se quejan de la zona Oeste de Ezpeleta donde está radicada “la pequeña Cochabamba”, un barrio enorme de bolivianos/as nacionalizados/as y no nacionalizados/as. Mi interés, entre otros, era conocer las razones de la exclusión y el racismo que se vivía en mi barrio. Está tan lejos ese barrio que es imposible que la vida que allí transcurre trascienda los límites de las vías del ferrocarril para llegar hasta nosotros/as y era inexplicable el odio que se respiraba con respecto a ellos/as.

Sin embargo, el 10 de diciembre de 2015 llegó a mis manos, a través de un amigo, un video de bautismo donde el pastor neopentecostal Guillermo Prein, un total desconocido para mí, bautizaba, bendecía, y presentaba como un elegido de Dios a Mauricio Macri y a Horacio Rodríguez Larreta. De inmediato me subyugó la idea de investigar las razones por las cuales un neoliberal ganaba las elecciones presidenciales más allá del lawfare existente en nuestro país hacia mi referente política Cristina de Kirchner. En el video el pastor refiere que su iglesia tenía veintidós mil adherentes solo en la Ciudad de Buenos Aires, sin contar el resto del país y que lo estaban escuchando desde la cárcel de Florencio Varela en directo. Es decir, un referente religioso llegaba con lo que entendía como su

discurso hegemónico, bíblico y contundente a las clases más bajas de la sociedad y a cierta clase media de la Ciudad, y de alguna manera estaba incitando a votar por Macri a esos feligreses (más allá de sus declaraciones en contra de esta aseveración). ¡Nada más y nada menos que un elegido de Dios, me dije! ¡Cómo no votarlo!

De inmediato dejé de lado mi interés por la comunidad boliviana y me comuniqué con él para pedirle una entrevista, pero en un principio lo busqué en internet y encontré su página oficial. Me llamó la atención que el nombre de su iglesia era “Centro Cristiano Nueva Vida. Identidad”. El concepto de identidad en el nombre de su iglesia fue un impacto para mí, e inmediatamente me pregunté ¿cuál era su identidad? Por otro lado, descubrí con asombro que en Berazategui había una sucursal de su templo de Buenos Aires. No sabía a ciencia cierta qué le iba a preguntar y de qué manera, porque no estaba adiestrada en entrevistas, solo era una estudiante que principiaba en la licenciatura con la diplomatura ya terminada. Cursaba en ese momento la materia Etnografía con la Dra. Sabina Frederic y éste fue un ejercicio obligatorio para aprobar la materia.

La entrevista con el pastor estuvo más bien direccionada hacia la cuestión política pero luego lo dejé expresarse libremente por lo que obtuve información sobre sus prácticas y su pensamiento ideológico sobre cuestiones clericales y bíblicas. Estuve con él dos horas grabando la entrevista. Lo que escuché atentamente y mi interés comenzó a dirigirse hacia la iglesia en cuanto a sus prácticas, y sus representaciones, su posición teológica y la enorme cobertura que su iglesia tenía no solo en el país sino en Latinoamérica y Europa. La entrevista me permitió saber que son subsidiarios de una iglesia cita en Estados Unidos. Es decir, luego de leer bibliografía de autores consagrados que habían trabajado el pentecostalismo y neopentecostalismo supe que era una mega iglesia.

Al día siguiente, con su autorización, fui a la iglesia de Berazategui y al mismo tiempo comencé a seguir sus cultos en YouTube. Tuve la oportunidad de asistir a algunos cultos en Buenos Aires dirigidos por pastores y pastoras que comparten el púlpito con Prein. Compré un libro que Prein publicó en esos tiempos que me resultó muy redundante y aburrido en un principio.

Como corresponde, ese primer día en Berazategui tomé contacto con una persona responsable del culto, no era una feligresa más sino una *obrero*, y la más antigua de la iglesia, la primera feligresa. Me presenté como estudiante de la Universidad de Quilmes y le comenté sobre mi tesis. Ella fue muy amable conmigo y hasta entonces todo estaba bien. Luego, cuando comenzó el culto, la liturgia, y escuché sentada, entumecida, contracturada y atónica los cánticos que eran todos iguales, con el mismo ritmo durante cuarenta y cinco minutos, necesité salir a la calle, a fumar un cigarrillo y relajarme. Al volver a entrar mi estupor había pasado, pero tuve un encontronazo con una feligresa que se tiró sobre mí y tomándome la cabeza con fuerza me preguntó si necesitaba que me diera la *Palabra*. Esa mujer refregaba sus manos sobre mí y eso me asustó. Permanecí sentada todo el tiempo

que estuve allí, es decir durante tres horas en las que el culto no terminó, pero de todos modos yo me retiré del salón.

Al día siguiente como todos los jueves fui a mi terapia psicoanalítica. Hago psicoanálisis lacaniano desde hace 25 años. Las palabras de mi analista conjugadas con las mías me pusieron en vereda. Me tranquilicé. Sentía y pensaba que estaban “todos locos”, como suele pasarle a mucha gente que ve a estos religiosos desde la vereda a través de los cristales del enorme local. Tomé consciencia de que estaba haciendo observación participante y volví a leer a Rosana Guber. No obstante, esta idea de “locura” fue algo con lo que tuve que trabajar a lo largo de todo mi proceso de tesis, realizando una vigilancia epistemológica (Bourdieu, 1989) constante, ya que mi propio preconceito sobre este grupo se iba fortaleciendo y no aplacando en los distintos encuentros.

Comencé, entonces, a interesarme por esas prácticas y representaciones que por el momento solo veía con el rabllo del ojo desde mi asiento. Esa fue, por unas semanas, mi observación no participante. Atónita, asustada, y con la resistencia por parte de mi familia por asistir a la iglesia, me inicié como aprendiz de investigadora.

En un principio, allá por 2015, mi directora de tesis iba a ser la Dra. Sabina Frederic, pero por motivos laborales tomó una licencia en la Universidad y no pudo hacerse cargo de la dirección de mi tesis. Por este motivo realicé mi trabajo de campo sola, sin dirección de un tutor/a y con el apoyo de mi analista. En el año 2018 sufrí el incendio de una habitación de mi casa, por lo que recién en 2020, solucionado el problema estructural, comencé a escribir un borrador muy incipiente y que no respondía exactamente a la estructura de una tesis. El tema en el cual se centraba el escrito era la relación entre el neopentecostalismo y la política.

Ese mismo año me anoticié que debía cursar nuevamente el Seminario de Tesis, porque en el primer intento el profesor me calificó como ausente. En realidad, me hizo mucho bien cursar nuevamente ese seminario con la Dra. Natalia López Castro, porque me abrió las puertas a textos que no conocía sobre metodología de escritura, estructura de tesis, y demás conocimientos necesarios para esta labor. Durante todo el año que cursé el seminario el tema que desarrollé siguió centrado en la relación entre la política y la religión. Durante ese año hice contacto vía mail con la Dra. Florencia Trentini quien a partir de leer el borrador de mi tesis y charlar conmigo sobre mi proceso de campo sugirió también atender a las subjetividades, sentidos y prácticas de los/as feligreses/as.

Bien, cuando leí ese mail tuve un shock ante la disyuntiva de dejar de trabajar la política después de toda la bibliografía que había leído y lo interesada que estaba en el tema o cambiarlo. Al final del seminario, dos meses antes de finalizarlo conjuntamente con la Dra. López Castro que estaba en contacto con la Dra. Florencia Trentini decidí aventurarme hacia el nuevo proyecto sobre las

subjetividades, los sentidos y prácticas. De esta manera no perdía todo el trabajo de campo que había llevado a cabo y que tanta energía me consumió.

Al finalizar el Seminario comencé la dirección de tesis con la Dra. Florencia Trentini con esta nueva posibilidad de abrirme a repensar lo que había vivido. Y este era el problema que tenía y por el cual no quería dejar el tema centrado en la política partidaria. ¿Qué me había pasado durante el trabajo de campo para evitar trabajar sobre lo vivido? Porque la realidad era que sobre el tema político tenía mucha bibliografía de apoyo, pero muy poco para contar sobre este culto en particular. Literalmente estaba tirando a la basura mi trabajo de campo.

Me pesaba una gran carga emocional con la que tuve que trabajar personalmente: los prejuicios. Fue un trabajo solitario que me volvió a la iglesia y a todo lo vivido allí. Volví a escuchar reportajes grabados, a leer mi libreta de campo, y regresé emocionalmente a aquellos días que inconscientemente quería olvidar. Mi gran prejuicio era que estaban “todos locos” como generalmente piensa la gente común que los ve detrás de los vidrios. Por otro lado, me costó mucho realizar el trabajo de campo, porque ellos me veían como a una perdida a la que había que salvar y en cada momento que intentaba recabar información, si bien la obtenía, ellas me respondían con un ritual de purificación o con preguntas personales acerca de mí y mi familia. *¡Perdida!*, eso dijeron. Había perdido el camino en el ateísmo que profesaba y del que ellas estaban al tanto. Me costó mucho trabajo, mucho esfuerzo emocional, sinsabores, idas y vueltas, ganas de dejarlos/as, abandonar la iglesia a la cual volvía una y otra vez. Pensar una y otra vez en no regresar nunca más y escribir sobre otro tema. Seguramente a una investigadora profesional y con experiencia estas nimiedades no la hubieran afectado. Yo estaba convencida de que estaban todos/as locos/as, y no salía de ese monólogo mental.

Sin embargo, el día que tenía que ir, hacía el esfuerzo sobre humano para cambiarme y salir para la iglesia. Siempre volvía. Todo era una novedad para mí. Todos los días se presentaba una situación nueva, algo que escribir en la libreta, a pesar de que a ellas y ellos no les gustaba que lo hiciera y me lo señalaron: *“acá se viene a rezar y no a escribir”*, me dijo una ayudante de pastora con tono severo. Yo no era una alumna investigadora de la universidad para ellas. Era una feligresa muy importante porque tenían que convertirme. Dejé mi trabajo de campo cuando creía haber obtenido todo el material suficiente como para escribir una tesis y porque estaba llegando la fecha en que iban a bautizarme. No quise faltar el respeto a ese ritual que se hace en nombre del Espíritu Santo y es para ellos crucial para la salvación. Me fui sin más, sin despedidas.

Luego me ocupé de empezar a repensar aquello que había vivido y a escribir sobre sus identidades, subjetividades, prácticas y rituales. Poco a poco y con mucho esfuerzo fui armando este trabajo con la ayuda indispensable de la Dra. Trentini. Vencidos los prejuicios dejé de ser tan taxativa, lo cual me

ayudó a reflexionar sobre lo que en realidad había sucedido en la iglesia y avocarme a ver todo aquello de manera científica. No eran importante solo mis opiniones, sino poder problematizar sus realidades y vidas.

## **2.2. Poner el cuerpo en el proceso de investigación**

Se nombraba mucho al Diablo, Demonio, el mentiroso, el traicionero, todos nombres dados a una misma personalidad contra la que había que luchar a diario. Estaba tan presente como Jesús. La estética de la liturgia (para el credo cristiano) o el culto para estos religiosos eran muy emotiva, extravagante y efusiva. Con el tiempo fui aprendiendo su significado y también a reproducirla... ¡ya observaba y participaba!

No obstante, para ellos/as, quienes con el tiempo me identificaron como la estudiante de la Universidad de Quilmes, nunca fui tal estudiante sino una agnóstica (atea para ellos/as) a quien había que salvar. Por eso se dedicaron a mi persona y a mi cuerpo con todo tipo de rituales e incluso me exorcizaron. Casi al final de este trabajo de campo estuve a punto de ser bautizada. Yo me dejaba estar, me entregaba a sus intenciones con el objeto de aprender los significados de esas representaciones y prácticas y porque de esa manera fueron tomándome confianza y aceptándome. Era para ellos/as un objetivo al que había que transformar, y más que transformar “salvar”. Todos en ese culto eran personas adultas. No registré la presencia de juventud. Y este fue motivo para que las pastoras y sus ayudantes me convocaran a convencer a mis compañeros/as de la universidad a que asistan a la iglesia, pero sin éxito. No lo hice.

Cada día que asistía a mi terapia psicoanalítica hablaba de lo que allí ocurría de manera de obtener ayuda por parte de mi analista y no decaer emocionalmente y sobre todo de no perder de vista que era una observadora-participante que tenía como objetivo tratar de entender los rituales, informarme sobre esa iglesia en todo lo que pudiera. Al tiempo que concurría a la iglesia leía la bibliografía de referencia de científicos sociales consagrados/as en el tema.

La política partidaria fue quedando en el olvido y reemplazada por desentrañar eso que en un principio me pareció “una locura”. Frigerio en una entrevista al diario La Nación online se pregunta por qué estos cultos son estigmatizados. Desde la calle, desde la vereda lo que se ve no es lo que la gente se imagina: locura. Es algo extraño, raro, anormal, y a lo extraño, raro y anormal se le teme y se lo estigmatiza.

Los/as fieles llegaban de los alrededores del centro de Berazategui, una zona de clase obrera y pobre, cuyos habitantes apenas podían satisfacer las necesidades básicas en un período político-económico del país donde reinaba el neoliberalismo con Mauricio Macri como presidente. Ellos/as lo votaron. Luego de mi exorcismo, las cuatro mujeres que lo realizaron hablaron conmigo de política nacional

haciendo hincapié en el origen de la pobreza en el país. Querían saber mi opinión que casualmente coincidió con la del pastor como me hicieron saber.

Con respecto al exorcismo, éste me tomó de sorpresa como todo lo que allí ocurría. No me avisaron, no me pusieron en conocimiento. Solo se sentaron alrededor mío y lo realizaron echándose sobre mí e imponiendo sus manos. Cuatro pares de manos recorriendo todo mi cuerpo hasta la cabeza. Fue muy impresionante, yo me dejé hacer, me entregué a sus manoseos y rezos. Ellas entendieron que luego de la práctica quedé limpia del Demonio. Estaban muy felices y me trataron de una manera diferente, sin miedo, sin desconfianza. Pero este tipo de prácticas hacia mi persona me causaron mucho desgaste emocional. Hubo días que no quería ir, me resistía. No obstante, cuantas más dificultades emocionales tenía era cuando más aprendía sobre el culto, porque al entregarme ellas también se abrían a mí.

No les gustaba que anotara en mi cuaderno. Traté de no usarlo mucho porque se ponían agresivas. Hablo en femenino, hablo de ellas, porque con los varones no tuve contacto, es una iglesia que difiere de la de Ciudad de Buenos Aires en las que hombre y mujeres se sientan juntos. Aquí los hombres se sientan atrás del salón y las mujeres adelante. El culto es organizado por mujeres exclusivamente, por eso le dediqué un capítulo al tema de las mujeres con una visión feminista, para lo cual cursé especialmente una materia sobre feminismos en la Universidad de La Plata, invitada por la Dra. Yamila Balbuena. Sin embargo, pude realizar algunas entrevistas a varones a los que les pregunté sobre su vínculo con la iglesia, la caracterización del demonio, y algunos de ellos, los menos desconfiados me hablaron de sus vicios, razón por la cual se acercaron a la iglesia.

Durante todo el día recibía mensajes de What's App alentadores para poder sobrellevar mi vida y todos los días me preguntaban repetidamente si estaba bien, al punto que dudé sobre mi trabajo de campo, no sabía si estaba haciéndolo correctamente al decir que estaba bien. Una noche llamé a mi analista y le pregunté ¿tengo que estar mal? ¿Tengo que decir que no estoy bien... inventarme problemas?" Estas preguntas sobre el estar bien o estar mal que trabajaré en el Capítulo III, se hacían evidentes y punzantes durante los *grupos* que se armaban luego de realizado el culto (la liturgia) con la intención de conversar sobre nuestras experiencias personales. Yo lo entendía como grupos de autoayuda. Siempre guiados por las ayudantes de las pastoras.

A medida que realizaba el trabajo de campo fui repensando mis objetivos para este trabajo. El interés que despertó en mí esta iglesia fue a causa del estupor que viví aquel primer día: quería saber más, me interesaba saber qué era todo eso que me impresionaba, que era una verdadera "locura". Desentrañar el misterio. No me quedé con lo que mi familia y mis allegados me decían preocupados: "están todos locos". Me zambullí en esa "locura" para encontrarle un sentido. El sentido a todas esas prácticas, esas representaciones, esos rituales.

Lo que entendemos por “locura”, tal como es conceptualizada por médicos psiquiatras y psicoanalistas está presente para quien no intenta desentrañar las prácticas y sentidos de estos sujetos. De hecho, cuando supe que las feligresas solían asistir a hospitales psiquiátricos por lo que los/as médicos/as definían como descompensaciones o alucinaciones, me interesó entender qué sucedía en esos hospitales. Tomé como referencia al hospital Estévez de Lomas de Zamora, porque es el que más utilizan las feligresas. Alguna que otra vez puede hacer una consulta en hospitales de la Ciudad de Buenos Aires, pero no son consultas importantes sino visitas esporádicas y no estuvieron internadas allí. El hospital Estévez se especializa en internaciones cortas de mujeres. En general, con brotes psicóticos que son pasajeros porque la medicación que reciben las estabiliza con rapidez. La directora del hospital me autorizó a realizar internaciones de día durante una semana. Según mi referente en ese lugar, la psicoanalista Norma Oliver (quien atiende en los consultorios externos) que tiene una experiencia de 20 años en el hospital y otros tantos como perito judicial, sostiene que allí se atiende toda la población pobre de la zona sur del gran Buenos Aires y que todas las pacientes son “evangelistas”. Este término es el común para llamar a estas iglesias para las personas que no se adentraron en el mundo religioso, no católico, establecido y reproducido enormemente desde la llegada de la democracia al país.

Mi paso por el hospital Estévez me permitió corroborar la afirmación de Norma Oliver con respecto a la fe de las internas. Allí también tuve que pasar muchas pruebas para ser aceptada en los grupos de mate que se realizaban y en los grupos de oración. No cualquiera podía unírseles, tuve que desplegar ciertas estrategias. Allí también se ora -a veces a los gritos- pidiendo por Jesús. Fue un esfuerzo emocional y mental muy grande asistir a esas internaciones, pero como siempre tuve el apoyo de mi propia terapia.

Creo que con el tiempo me convertí para su mirada en una feligresa más, que reproducía los rituales y representaciones como cualquier otra. La desconfianza de un principio fue desapareciendo. Me fue posible entrevistar con un grabador a las pastoras y ayudantes, feligresas y feligreses. El grabador es un aparato que inhibe y produce rechazo por lo que tuve que aclarar que lo necesitaba ya que me era imposible recordarlos/as a todos/as.

Del “estar todos locos” pasé a entender sus rituales y su cultura religiosa. Su necesidad hacia el culto debido a los problemas que acarrea la pobreza y la necesidad. No entiendo aquí la pobreza como un estigma, sino como una realidad, una experiencia, cuya responsabilidad está en la política y en los gobernantes, y que responde a cuestiones estructurales y sistémicas. Pero también es un problema que cada individuo trata de sobrellevar y superar mediante los instrumentos que le son facilitados. Y en un ámbito donde son recibidos/as con los brazos abiertos y acompañados/as en sus sufrimientos y desesperanzas. En la Ciudad de Buenos Aires, la clase media también se refugia en el culto para

sentirse bien, pero como pude observar, los mensajes de los pastores y pastoras en cada una de las iglesias son diferentes. En el caso de CABA no se hace hincapié en la necesidad de progresar, ni en salir de los vicios, ni en los problemas del diario vivir, no se les habla con el mismo discurso. Durante toda mi investigación, y durante la escritura de esta tesis tuve presente a Bourgois, quien cita a Laura Nader y recuerda que *“es peligroso estudiar a los pobres, porque todo lo que se diga sobre ellos se usará en su contra”* (Bourgois, 2010:34).

No es mi intención hacer de esta cultura religiosa una simetría con un centro de atención psiquiátrico o pseudo-psiquiátrico. Considero que en el desarrollo de la tesis muestro cómo estos/as fieles, estos feligreses y feligresas tienen fe en Jesús y esto los/as mantiene estables y los/as supera. Y cómo hay que entender estas prácticas y representaciones en el marco de un contexto socioeconómico, en relación a la ausencia de ciertas políticas públicas y de ciertos derechos. La crítica y la estigmatización se construyen desde un poder hegemónico que evade impuestos y reproduce el capital a costa del pueblo. Entiendo que en este proceso la fe deviene necesaria para sobrellevar la vida diaria, ordenando desde el otro poder hegemónico, el de Dios, el de los pastores y pastoras.

Pienso también que lo que enrarece a este culto visto desde afuera es su estética. Las personas le temen (le tememos) a lo diferente, a lo que no entendemos, y por eso es estigmatizado. Mientras prácticas normalizadas y hegemónicas no se cuestionan. Nadie cuestiona al sacerdote católico que bebe la sangre de Cristo simbolizado por el vino de misa, o que come su cuerpo a través de la oblea bendecida que se utiliza a la hora de comulgar en la misa. Nadie dice que está loco. A nadie le llama la atención porque son actos que se realizan hace milenios y están naturalizados. Por otro lado, la estigmatización también la produce, o ayuda a producirla la forma de reproducción de su cultura religiosa en las calles, donde el/la feligrés/a militante aborda a cualquier persona para hablarle de la Biblia.

### **2.3. Técnicas de investigación**

La observación a través de los sentidos es el método más antiguo usado por los/as investigadores/as para describir y comprender la naturaleza y el ser humano, pretende describir, explicar, y comprender, descubrir patrones. Es un instrumento que viene dado al ser humano, que utiliza la información que captan nuestros sentidos, y permite el aprendizaje. En la observación participante existe un fin, hay una planificación sistemática, un plan previo, se realiza el registro del fenómeno observado y se evalúa la observación para verificar su validez y fiabilidad. Esos registros los transcribí cada noche luego de asistir a las misas con la ayuda de mi libreta de campo y mi memoria. Es interesante para mí haberlo releído y haber tomado contacto nuevamente con mis propias emociones en un contexto complejo por la temática que en un inicio decidí investigar: la política. Sin embargo, una vez que

decidí cambiar el tema de mi tesis, bucéé por segunda, tercera y varias veces más en mi libreta de campo, pude observar que en ese mundo tan ajeno a mis propias convicciones se desarrollaba una reculturalización social con identidades propias y colectivas que luego se reproducían en el mundo exterior a la iglesia. Yo provenía de la clase media, era blanca, tenía conocimientos que ellos/as no poseían y era de mente abierta a las distintas sexualidades y conformación de familia. De hecho, supieron que era divorciada.

Me inicié en la observación de una manera estructurada, con un problema acotado y un plan bien establecido acerca de qué observar, qué investigar, qué preguntas realizar, qué debía valorar, categorizar o cuantificar. Luego, sin darme cuenta, y sin saber que en el futuro cambiaría de tema, la iglesia y los/as feligreses/as me atraparon de tal manera con sus formas de vida, de expresarse, de realizar sus rituales, que mi trabajo se desestructuró. Fue entonces que el tema ya no era acotado, la variabilidad de fenómenos era de tal magnitud que todo fue digno de ser escrito, registrado, analizado, y comentado en mi libreta. Mi presencia era abierta a su conocimiento, sabían quién era y sabían que era agnóstica. Comencé a interactuar con ellos/as. Un día sin darme cuenta era una más. Esto no sólo fue mérito propio, yo creo que fueron los/as feligreses/as y las ayudantes de pastoras quienes me dieron el empujón necesario. Los/as feligreses/as actuaban conmigo como si yo fuera una más sin ninguna distinción y las ayudantes no dieron cuenta o importancia alguna a mi investigación, por lo tanto, sin tener la intención precisa de investigar ellas me fueron adentrando en su mundo. Cualquier miembro de la iglesia resultaba un/a informante valioso/a para recoger datos de forma sistemática y no intrusiva. Ellos/as olvidaron por completo el objetivo de mi presencia en el lugar y lo hicieron no por una estrategia valiosa o correcta que yo tuviera sino porque creían que yo debía ser *salvada*. Esto me ayudó a investigar con resultados positivos, pero a la vez me produjo un gran desgaste emocional y físico al momento de compartir sus rituales. Tuve que entregarme para poder integrarme y realizar mi trabajo sin limitar la recolección de datos. Y yo me entregué a ellos/as. Si bien el desgaste fue grande, esto me permitió lograr una relación de intimidad, sintonía y comprensión que dio lugar a que los/as informantes, tanto ayudantes, pastoras como feligreses/as se abrieran a mí. Fue un proceso lento que requirió de mucho tiempo, de contactos reiterados con algunos/as feligreses/as que en un principio por ser desconocida o hacer preguntas generaban estados de desconfianza. Cuando ocurrían estas situaciones, inmediatamente, recurría a la humildad diciendo que preguntaba porque era nueva y no sabía. Entonces ellos/as, como grandes maestros que aman la enseñanza, comenzaban a darme explicaciones de lo que allí estaba ocurriendo. Muchas veces tuve que evitar utilizar la libreta de campo por lo cual, la escritura de lo vivido en una planilla Word luego de la misa me ayudó a registrar datos sin olvidarlos. También utilicé el grabador en las entrevistas.

Para ellas era una más... una feligresa más, pero yo nunca me sentí de esa manera a pesar de remarcar que estaba investigando. Sin embargo, en el hospital era una paciente para ellas y no para las enfermeras que me medicaban con placebo a la hora de tomar la medicación. Siempre supe que ellos/as estaban en un mundo muy diferente al mío, al que estaba conociendo. El primer error que cometí me enseñó a no hacer preguntas incorrectas, a aprender qué no debo preguntar. Por ejemplo, cuando me interesé por la conformación de los distintos roles que había en el culto. Una feligresa me respondió con gran desconfianza para qué lo quería saber. Entonces eché mano a una actitud de ingenuidad respondiendo que era muy interesante la forma en la que estaban organizadas y quizás en un futuro podría ayudar en alguna actividad específica. Entonces ella comenzó a hablarme de los distintos roles como por ejemplo el obreraje, las ayudantes de las obreras, etc.

Poco a poco fui aprendiendo el lenguaje utilizado por ellos y ellas, tanto verbal como corporal. Aprendí a bailar de una determinada manera a la hora de convocar a Jesús para el inicio de la misa y también a utilizar el cuerpo para ahuyentar al diablo. Mi retirada del campo fue cuando llegué al punto de saturación. Ya no podía seguir, y no quería bautizarme.

Guber (2001) sostiene que el acto de participar cubre un amplio espectro que va desde “estar ahí” como testigo mudo de los hechos, hasta participar de actividades con diferente grado de involucramiento. Es decir, ir de la pura observación a la participación plena. La no aceptación de los propósitos permite pensar en la opción de “mimetizarse” y adoptar el rol de un pleno participante. Esto plantea ciertas limitaciones, por ejemplo, como explica Linhart (en Guber, 2011), un investigador que pasa a desempeñarse como empleado y obrero solo podría relacionarse con los niveles gerenciales como un trabajador. A lo largo de mi trabajo de campo fui asumiendo distintos niveles de observación y participación, así en el caso de mi trabajo de campo en el hospital psiquiátrico tomé la definición de adoptar el rol de paciente, aceptando el riesgo que esto implicaba. Entiendo, siguiendo a Guber (2001) que adoptar el rol o los roles adecuados es posible por la tensión, flexibilidad y apertura de la observación participante. Como sostiene esta autora, la posibilidad de participar de distintas instancias cotidianas, no se debió tanto a la aplicación adecuada de una técnica, sino al éxito de un proceso de conocimiento de las inserciones y formas de conocimiento local viables.

En este proceso, además, decidí realizar entrevistas. Las mismas fueron desestructuradas -al igual que mi participación en el campo-, a excepción de las que le realicé a las pastoras y ayudantes y al pastor Prein. Considero que, en esos momentos, en los que mi investigación se tornó más evidente, ellas tomaron conciencia de quién era yo y qué estaba haciendo y se esforzaban por responder de manera ilustrada y reflexiva. Sin embargo, siempre estuvieron presentes las repreguntas hacia mi persona y una investigación cruzada de ellas hacia mí. De hecho, muchas veces sentí que yo era el objeto de estudio.

La entrevista es una de las técnicas más apropiadas para acceder al universo de significaciones de los sujetos sociales, permiten la comprensión que los sujetos tienen respecto de sus vidas y sus experiencias, expresadas en sus propias palabras (Guber 2001). Fui percibiendo que los temas abordados en las entrevistas eran cuestiones cotidianas para mis informantes y que, por lo tanto, muchas veces no formaban parte de su reflexividad sino de sus prácticas y experiencias. Así, esta técnica fue fundamental para acercarme a las “categorías empíricas o nativas” y comenzar a darme cuenta del modo en que los sujetos vivían, concebían y daban significado al culto.

Más allá del desgaste emocional, físico y psíquico por participar activamente en un ámbito contrario al de mis convicciones, de tener que estar constantemente en alerta para no provocar la desconfianza y así obtener datos, también resultó desgastante el ambiente, en palabras de Bourgois, “lleno de tragedia humana” (2010: 44). La tragedia de la pobreza, las carencias, las ilusiones y gratificaciones por lo que para mí o cualquier otra persona son insignificancias, como por ejemplo lograr vender un lote de pan en una tarde, los testimonios acerca de lo vivido en una familia desestructurada que encontró el camino gracias a Jesús, las necesidades básicas insatisfechas, la “locura”, también significó un gran peso que agotó mis energías.

Por otra parte, utilicé para mi investigación fuentes de datos secundarios. Las mismas consistieron en un libro escrito por el pastor Prein, que salió a la venta durante mi trabajo de campo, y los videos de YouTube, donde la iglesia transmite las misas de la iglesia de Buenos Aires en vivo, las cuales solía escuchar de forma regular.

El tema de la pobreza y la “locura” no están tratados en este trabajo como estereotipos racistas o excluyentes, o al menos esa no fue mi intención (aunque mis prejuicios del inicio me estaban llevando por un camino equivocado). Siguiendo a Bourgois (2010) no busqué tener una mirada comprensiva, desprovista de una mirada crítica hacia el grupo que he estudiado. Entiendo que mis sujetos pertenecen a un grupo social que no siempre nos parece agradable y cuyas prácticas no siempre compartimos. Pero como sostiene este autor, a menudo los etnógrafos han omitido dinámicas negativas porque deben establecer lazos de empatía con las personas que estudian y necesitan su autorización para vivir con ellas. Esto puede llevar a distintas formas de autocensura que acaban afectando las cuestiones y entornos examinados (2010: 44). He intentado ser totalmente honesta con lo que observé, escuché y viví.

Mi intención es mostrar cómo se vive la religión en una iglesia donde la feligresía pertenece a la clase más desprotegida y soporta la opresión social estructural, porque en nuestro país este problema se inicia radicalmente con la dictadura militar y débilmente se revirtió durante los doce años del primer gobierno peronista del siglo XXI. Por otro lado, estos feligreses y feligresas que pertenecen a este tipo de iglesias neopentecostales son mal vistos por la sociedad. Están descalificados como individuos

y sujetos de derechos, por ejemplo, a la salud mental. El Estado no se ocupa de proveerlos de una buena atención psicológica para que puedan soportar tanto dolor y necesidades que desestabilizan a cualquier persona en su estructura psíquica. Siguiendo explicaciones médicas, una persona que lleva sobre sus espaldas grandes sufrimientos quiebra la estructura y puede disparar estados alucinatorios. Esto podría evitarse con políticas públicas que son inexistentes. El hospital no basta. No es suficiente. Políticas públicas no solo para solucionar el problema ya concretado, como es el estado alucinatorio, sino de prevención creando puestos de trabajo y mejores condiciones de vida. Es teniendo en cuenta este contexto y estas situaciones de vida que me interesó pensar el culto y las prácticas de feligreses y feligresas.

## CAPÍTULO II

### PRESENTACIÓN DEL CENTRO CRISTIANO NUEVA VIDA. IDENTIDAD

#### 1. Encuentro con el pastor Guillermo Prein

En el año 2016, después de tomar conocimiento del video referenciado en los capítulos previos, busqué en la web información sobre el CCNV y encontré su página web oficial. En dicha página estaba publicada, entre otras, la dirección de su sede en Berazategui y un mail de contacto. De manera que me fue posible escribirle al pastor Guillermo Prein para pedirle una entrevista. Me contestó una de sus hijas que cumple funciones de secretaria, quien me anotició de que el pastor estaba de viaje por lo que debí esperar una semana para visitarlo en su sede central de Parque Patricios, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Durante esa semana de espera en la cual el pastor Prein se encontraba de visita en el norte argentino, un día martes -que como veremos son días de *peticiones*- asistí al culto de Berazategui por primera vez. Fue después de esta primera visita a Berazategui que logré la entrevista con el pastor Prein.

El 12 de mayo de 2016, día fijado para la entrevista al pastor Prein, llegué a Parque Patricios, pero me costó encontrar la iglesia porque no había número de altura de la calle. Supuse que el edificio que tenía un frente de unos 20 metros de largo pintado todo de negro con un santuario en uno de los costados y en el fondo del terreno, a unos 30 metros de distancia de la línea de construcción, era la dirección indicada. No había timbres. Esperé media hora en la puerta hasta que dentro de un salón enorme y todo vidriado que da a la calle, con una barra tipo bar en el fondo del mismo, apareció una señora barriendo. Fue así como esta mujer se contactó con otra que me hizo pasar a lo que parecía un salón de reuniones ubicado en un primer piso. Había una mesa larga con lugar para unas doce personas, cada lugar donde había una silla tenía una conexión web que venía desde abajo de la mesa a través de orificios calados en ella. Esta señora, de unos 35 años, se presentó como colaboradora del pastor Guillermo Prein y enseguida me contó que había sido estudiante de antropología. Abandonó la carrera cuando tomó contacto con el culto y se entregó a Dios. Hablamos sobre la pobreza en las villas de emergencia, sobre problemas de sexualidad en la población empobrecida y su consecuencia: los embarazos no deseados sobre todo en jóvenes adolescentes y mujeres con familias numerosas y conflictivas. Ella hizo mención a un programa de televisión donde se mencionó el tema victimizando a estas mujeres y comentó:

*“Es una problemática muy compleja. No se puede decir con tanta liviandad como lo hizo esa periodista “¿cómo pueden mirar a sus hijos a la cara?”, porque no les pueden dar de comer a los hijos que tienen sin “responsabilidad”, porque eso dijo... las trató de irresponsables y las criticó por tener muchos hijos sin saber qué tipo de vida llevan... los hombres llegan borrachos, las abusan, las obligan a tener*

*relaciones... es muy complejo. Tampoco pueden comprar preservativos... y si pudieran... en esas circunstancias no los pueden usar... Y las adolescentes muchas veces tienen padres que no se pueden ocupar por la misma problemática que viven y no saben nada de sexualidad... decir que no pueden mirar a los hijos a la cara es una barbaridad... ¿a vos qué te parece?"*

Yo les respondí en la misma línea de su pensamiento y seguimos charlando sobre cuestiones inherentes a la vida de la población pobre del país.

La conversación que tuve con esta señora en esa sala de conferencias fue muy tensa, no fue fácil tener tema de conversación por lo que se producían largos silencios. Para llenar esos silencios le conté acerca de mis intenciones de investigar acerca de este culto, y sobre la primera experiencia que tuve en el culto de Berazategui y le hice saber que para sentirme cómoda en la investigación necesitaba hablar con el pastor Prein, quien era jefe espiritual de esta iglesia y pedirle su autorización para asistir al culto de Berazategui. Le pareció muy bien que tuviera esa deferencia de presentarme ante Prein.

Una hora después llegó el pastor con sus dos hijas y su pequeña nieta. Me pidió disculpas por la tardanza y adujo que estaba con gripe. El pastor Prein me invitó a subir una escalera de caracol hacia el piso superior, hasta una oficina más pequeña y privada. Comenzamos a charlar, me presenté como estudiante de la Universidad Nacional de Quilmes en realización de una tesis de grado y brevemente hice mención a su página web y al video de bautismo en cuestión. Al comenzar a tratar el tema religioso resultó ser bastante reticente en sus respuestas.

Prein me autorizó a grabar la entrevista semi-estructurada y comenzó hablándome de la Biblia, de su postura pentecostal en cuanto a que ellos/as “comienzan de nuevo”<sup>24</sup> luego del pentecostés y el descreimiento en los doce apóstoles (como tales) de Cristo que se mencionan en la Biblia romana: “desde allí (desde el pentecostés) se comienza de nuevo”, dijo. Utilizan la misma Biblia que los cristianos apostólicos romanos. No creen en la Virgen María como una personificación santa sino simplemente como la mujer que parió a Jesús, su madre. Le resultó muy difícil, se incomodó mucho, y hasta le tembló la voz cuando mencionó la no virginidad de María. No encontraba la forma de decir simplemente: no es virgen porque parió y por lo tanto no tiene himen; por este motivo y porque fue fecundada por un hombre que la penetró vaginalmente no es una santa, no fue engendrada por Dios. También me relató la historia de la iglesia desde su surgimiento. Al referirle la problemática y las diferencias que se presentan desde las ciencias sociales con respecto a pentecostales y neopentecostales dijo con mucha efusividad: “Yo soy cristiano”, y no agregó nada más.

En esa entrevista no hice preguntas referidas a la temática de la liturgia o ritos o estructura eclesial, aunque el pastor se explayó sobre ellas. No las hice porque en aquel momento el interés de mi investigación no estaba en profundizar en el tipo de culto, sino en la relación de éste con Mauricio

---

<sup>24</sup> Entrevista personal a Guillermo Prein, mayo 2017.

Macri y Horacio Rodríguez Larreta, desde el punto de vista del apoyo político y como consecuencia de ello, de la cantidad de votos que sumarían en las elecciones por parte de los fieles neopentecostales. Una relación ya vivida en los años '30 entre la Iglesia Católica Apostólica y Romana y el Ejército Argentino. En esos años *“la Iglesia asumió funciones políticas de primer plano”* (Zanatta, 2005: 18).<sup>25</sup>

Se refirió a la crisis de 1930 como un quiebre en el funcionamiento del país, y de este comentario surgieron otros referidos a las décadas históricas anteriores a esa fecha hasta llegar a fines del siglo XIX, y entonces, ante mi pregunta acerca de su posición política liberal o conservadora, comenzó a hablar de Max Weber como uno de sus teóricos preferidos, pero se diferenció de él en cuanto a su posición liberal<sup>26</sup>. También alabó a Adam Smith como un teórico brillante que fue mal interpretado y que nada tiene que ver con el liberalismo. Según el pastor, Adam Smith solo relató lo que él veía: el pasaje de la época medieval a la industrialización sin hacer apología ni de una ni de otra época. A veces se hizo difícil seguir el hilo de la conversación. Por ejemplo, aquí transcribo una pequeña parte del video del culto de bautismo del año 2003 citado anteriormente porque me volvió a repetir lo mismo cuando le hice la entrevista, y es un claro ejemplo de su forma de discursiva:

*“(…) Hay un cambio de identidad; hay un cambio de identidad que se hizo en la Argentina a partir de 1930 en adelante, pero que ahora Dios vuelve a traer aquello que Dios había sembrado en el corazón de Argentina y lo que está sembrando no se ha perdido (...)”.*

Aproveché la temática que él mismo eligió para preguntarle si su posición política estaba junto al liberalismo dado que en esos años treinta (que Prein menciona como tema clave), hubo una nueva cristiandad, un revisionismo histórico de matriz católica con el objetivo de concluir en una identidad nacional antiliberal y anticomunista (Zanatta, 2005: 19), y me interesaba saber si él compartía esa posición.

Respondió con mucha efusividad que de ninguna manera era liberal pero que estaba de acuerdo con que la Iglesia Católica siempre quiso imponer su identidad. Entonces, le sugerí leer el texto de Loris Zanatta (2005). Esta actitud mía, aunque reprochada por la psicoanalista que colaboró conmigo en

---

<sup>25</sup> A comienzos del Siglo XX, la Iglesia Católica había perdido protagonismo a las luces del progreso económico, el avance de la ciencia y la tecnología y era vista como una institución oscurantista. En la década de 1930: *“En esta década se definieron los atributos de la transición dramática y prolongada de un pasado tranquilizador a un futuro incierto y llegó a su maduración una convulsa crisis política, social, económica pero más aun de identidad nacional. (...) la presión de los sectores populares (...) se impone la crisis del liberalismo (...) crisis antiliberal y anti capitalista (...) grandes movimientos migratorios”* A partir de 1928 la Iglesia Católica comienza a minar a través de la acción católica y la prensa al gobierno de Irigoyen, tomando un prestigio y protagonismo que había perdido durante las décadas anteriores. Zanatta, Loris, (2005).

<sup>26</sup> Según Marianne Weber, el punto de partida o base de la posición política de Max fue el liberalismo nacional de su padre, al que Max añadió nuevos elementos, para avanzar luego hacia un liberalismo social, más "progresista" si se quiere. Como reconoció en algún momento el propio Weber, en su juventud dio su voto a los conservadores, para más tarde dárselo a los demócratas (Weber, 2003: 260).

esta investigación, me ayudó a “romper el hielo”. La psicoanalista Norma Oliver<sup>27</sup> entendió que de alguna manera estaba manipulándolo. Más allá de estas cuestiones “psicologistas”, intenté de alguna manera lograr que nos acercáramos dado que la conversación era tensa. A la psicoanalista le respondí: *“algo tenía que darle porque nuestra conversación parecía un duelo entre espadachines; teníamos que relajarnos”*.

Le comenté sobre el contenido central del texto de Loris Zanatta y me agradeció mucho habérselo recomendado. Se relajó, y comenzó a hablarme sobre la Iglesia Católica Apostólica y Romana. De hecho, está muy en desacuerdo y hasta enojado por la ayuda económica que reciben del gobierno y de la posición de algunos Papas como Pío XII, al que llamó fascista. Aproveché la ocasión para comentarle que en el libro se menciona que Pío XII tuvo una relación directa y continua con la Iglesia Católica argentina y que ésta tuvo participación en los golpes de Estado en nuestro país (Zanatta, 2005: 21). También criticó los hechos de abusos sexuales por parte de sacerdotes y la inacción de Roma en cuanto a tomar medidas concretas para acabar con el problema, entre otras cuestiones que abordaré más adelante en la Tesis. Con respecto a la educación y la Iglesia Católica hizo una dura crítica a la decisión de Perón de otorgarle beneficios económicos a la iglesia católica para que acepten alumnos durante el primer peronismo, y así lo manifestó en nuestra conversación:

Yo: *“Durante el primer peronismo la educación creció enormemente y faltaba infraestructura edilicia, por eso Perón subvencionó a la Iglesia Católica para que se haga cargo de los alumnos que no encontraban vacantes en escuelas laicas”*.

Prein: *“Si pero eso estuvo muy mal... fue una decisión equivocada... la iglesia adoctrinaba a los jóvenes en su religión... además de los abusos sexuales.... Mirá.... Dios es grande, Él sabe.... Él va a castigar todos esos crímenes. Nosotros no estamos de acuerdo con que se de educación religiosa en las escuelas... Perón no pensó en eso porque claro... la Iglesia Católica tenía mucho poder ... por eso te hablaba de una Argentina que Dios sembró con su semilla y que va a retornar”*.

Cuando mencioné el nudo central del libro de Loris Zanatta hice hincapié en el tema de la *identidad* católica no liberal y no marxista porque su culto se presenta en la página web como ‘Centro Cristiano Nueva Vida: Identidad’. Al respecto me comentó que hacen referencia a la *“verdadera identidad cristiana”* sin mencionar ni hacer alusión alguna al neopentecostalismo. La pentecostalidad es parte de su identidad eclesial y así lo refirió Prein en el comienzo de nuestra entrevista, pero ellos se identifican como *“los verdaderos cristianos”*. Para este culto, la Iglesia Católica Apostólica y Romana está perdida, malograda, contaminada por el “mal” (sinónimo de Diablo) que es lo mismo que afirmar que en ella está el Demonio. Con respecto a la posible similitud de su iglesia con los pentecostales de las Reformas Luterana y Calvinista, el pastor Prein respondió con un rotundo y muy

---

<sup>27</sup>El nombre de la psicoanalista es real y obtuve su permiso para usarlo.

efusivo “¡no!”, (casi con espanto). Como respuesta a mi pregunta sobre la semejanza en cuanto a la ética económica<sup>28</sup> de la religión (Weber, M) según los Reformistas también lo negó. Ellos tienen otro manejo del dinero como describiré más adelante. Hice referencia al tema de la ética económica por la admiración que siente el pastor por Max Weber, y porque quise indagar acerca de cómo se maneja el dinero en el culto. Yo estaba interesada en ese momento en analizar sus posibles intereses políticos partidarios con Macri y los beneficios económicos que podría obtener de esa relación. Como ya mencioné en el comienzo de este trabajo, mis intereses cambiaron en el proceso de mi trabajo de campo.

Luego de realizar una exhaustiva revisión e investigación sobre estas religiones, entiendo que van adaptando las interpretaciones a las nuevas coyunturas sociales, económicas y globales, y a su vez, las nuevas religiones se adaptan a las históricas que las anteceden; resultando que “la religión es una función<sup>29</sup> de las necesidades del estrato” (Weber, 1978: 10). De esta manera, entiendo que la teoría de Weber se cumple en el caso de esta iglesia, ya que desde que llegaron a la Argentina a principios del siglo XX han cambiado, se han adaptado a las nuevas tecnologías como los mensajes What’s App que actualmente son fundamentales a la hora de reproducir sus prácticas y estar en contacto estrecho con los/as feligreses/as (tema que es sumamente importante como explicaremos en otro capítulo), nuevas prácticas eclesiales como los *círculos* que unen a la iglesia con las familias a través de reuniones en las viviendas particulares de éstas y que sirven para hacer proselitismo, y sus formas litúrgicas efusivas, entre otras.

Volviendo a la entrevista, finalmente, ya relajados, tanto el pastor como yo, terminamos la conversación, que duró tres horas, con una frase que él aportó. Sin mencionar en ningún momento el video que disparó esta investigación, a pesar de que yo introduje el tema en el inicio de la conversación, dijo: “*Bueno, vienen tiempos nuevos, Macri será el Perón del Siglo XXI... al menos él dice eso [de sí mismo]*”.

Le sonreí, le di la mano recordándole que era tarde y él debía descansar, y me fui.

## **2. El culto en Berazategui**

Durante el encuentro, el Pastor Prein me dio permiso para hacer el trabajo de campo en Berazategui sin ningún problema. La decisión de ir a presentarme como estudiante e investigadora me resultó

---

<sup>28</sup> “La expresión “ética económica” alude a las tendencias prácticas a la acción que se basan en el nivel psicológico y pragmático de las religiones. (...) Habrá de probar, además, qué modalidades de organización económica externamente semejantes pueden corresponder a éticas económicas muy diferentes y que estas modalidades de organización económica pueden dar lugar a resultados históricos muy distintos según la peculiaridad de sus éticas económicas”. Weber, Max. 1978. “Sociología de la Religión”, Ed. La Pléyade. Buenos Aires. Pág. 4

<sup>29</sup> Yo diría que el estrato es funcional a este tipo de iglesias. Y así lo sostengo porque lo que es función es el psicoanálisis. Tema que trataré más adelante.

favorable a la hora de iniciar el trabajo de campo por tener el aval del pastor. Las ayudantes de las pastoras y una de ellas se asombraron de que lo hubiera conocido, ya que lo ven como un representante muy importante de la iglesia, como a un gran jefe carismático casi inalcanzable, a pesar de que suele dar misas algunos domingos en Berazategui.

Empecé la etnografía en Berazategui el martes 17 de mayo de 2016 luego de la entrevista al pastor Prein, realizada el 12 de mayo de ese mismo año, dado que mi primera visita el 10 de mayo de 2016 fue solo un intento de acercamiento al lugar donde realizaría la etnografía a modo de curiosidad. Estuve realizando el trabajo de campo desde el 17 de mayo de 2016 hasta septiembre de ese año. Luego dejé de asistir hasta marzo de 2017. Desde esta fecha hasta abril de 2018 asistí al culto una vez a la semana, los días martes, miércoles o jueves y algún domingo. A continuación, reconstruyo algunas escenas etnográficas que me permiten presentar las dinámicas cotidianas del culto con el objetivo de analizar la construcción de identidades que los feligreses y feligresas llevan a cabo durante la producción de la religiosidad, sus vidas personales y lugares socioeconómicos que ocupan.

Día martes 10 de mayo de 2016. Primera visita al culto en Berazategui. Aún no había entrevistado al pastor Prein y este acercamiento fue a modo de curiosidad. Curiosidad que me hizo dudar sobre los objetivos primeros de mi tesis. El culto sito en Berazategui está ubicado en pleno centro de la ciudad, en la calle principal, a una cuadra de la estación de tren. Es un local muy grande, de unos diez metros de ancho por cincuenta de profundidad. En el frente tiene vidrios que permiten ver *los oficios* desde la calle. En la parte superior externa del local hay un cartel del ancho del mismo con las siglas CCNV, Centro Cristiano Nueva Vida.

Los *oficios*-o misas en términos católicos- se ofrecen de lunes a viernes a partir de las seis de la tarde y los domingos durante la tarde. Cada día de semana se ofrecen distintos servicios. Los martes, por ejemplo, son días de *peticiones*. Sobre el tema de las peticiones ahondaré en el capítulo III, en el que trataré el tema del bienestar y el malestar en la cosmovisión de los feligreses y feligresas, pero vale aclarar que las *peticiones* son pedidos de resolución de problemas personales, necesidades de trabajo, pedidos de salud para ellos/as o algún familiar, resolución de todo tipo de problemáticas que los/as acongojen. Se escriben las peticiones en una hoja de papel y se colocan en la urna que está en el salón. Son leídas por las pastoras y sus ayudantes lo cual permite organizar la próxima reunión eclesial de manera de instruir acerca de pasajes bíblicos relacionados con esas problemáticas. Suele hacerse hincapié en la problemática que mayor pedido tiene. Sin embargo, no sólo se trata de hacer catarsis a través de los pasajes bíblicos, sino que la pastora asesora con consejos de índole maternal al respecto. Puede que se haga alusión a varias problemáticas en un día. Por ejemplo, el tema del alcoholismo, la violencia familiar, la escasez de recursos, o cualquier otro malestar que los/as angustie.

Las *peticiones* y su devolución, los *testimonios* son parte de la organización que tiene la iglesia y se dan por igual tanto en Berazategui como en Ciudad de Buenos Aires. Las *peticiones* consisten en problemáticas que el feligrés/a necesita resolver y cuando esto se logra se da testimonio. Es decir, la persona que es bendecida con la resolución de su problema pasa al escenario desde donde dan misa las pastoras y cuenta en qué consistía el problema y cómo fue resuelto, siempre gracias a Jesús. Por eso se da testimonio, es una forma de agradecimiento a Jesús por la ayuda brindada y todos/as los/as fieles deben conocer su poder sanador. Estos días de testimonio son muy importantes.

Los miércoles sólo son días de *oficios* (misas), y se recibe la palabra de las pastoras que son dos: pastora y co-pastora. Estas tienen varias ayudantes. Los jueves, además de realizar los *oficios*, son días de *testimonios*. Los domingos son días de *bautizo*. El Bautizo tiene la misma significación que en las demás iglesias, cultos o religiones. A través de él, la persona ingresa definitivamente a la congregación, tiene otra jerarquía que obtiene mediante su entrega a Jesús. Se integra definitivamente a la iglesia, al pueblo de Dios.

El primer día que asistí fue un martes. Llegué unos minutos antes del inicio del *culto*. En la página web se anunciaba a las seis de la tarde. Me paré en la puerta y un hombre que vino desde interior me saludó con un beso, tomándome con fuerzas de los brazos. Sentí cierto rechazo, pero pude controlarlo. Me tomó por sorpresa:

- “Bendiciones hermana”

- “Gracias”, respondí. Soy alumna de la Universidad de Quilmes y me gustaría hablar con la persona que pueda orientarme...”

- “Ya la llamo a *Antigua*, con ella puede hablar”

- “¿A quién?”

- “*Antigua*”

- “Bueno, muchas gracias”

*Antigua* es una calificación que se le da a la persona más antigua del culto, una iniciadora que no necesariamente es Pastora. Es *Antigua* porque fue la primera feligresa de la iglesia. En el caso de esta señora, ella era una *obrero*, es decir una persona que se dedica a trabajar en las zonas más pobres del conurbano y de la Ciudad de Buenos Aires con la “gente necesitada”. Ella lleva la palabra de Jesús a todos/as aquellos/as que se encuentran en estado de sufrimiento.

Mientras esperaba a *Antigua*, observé el salón. En cuanto a la infraestructura, éste estaba dividido en dos por un gran cortinado blanco en el centro de esos casi 50 metros de profundidad. Nunca supe que había detrás de él. Supuestamente servía como depósito de objetos que no utilizaban. En la esquina izquierda del escenario central, que contaba con un atril, había dos guitarras, una batería y un

micrófono de pie. En el costado derecho estaba la urna para dejar las *peticiones*. A la derecha había baños públicos mixtos y una escalera que llevaba a un sótano.

Esperé unos diez minutos y enseguida llegó *Antigua*, una señora de unos 35 años, morocha, delgada, baja de estatura y muy amable. Estaba muy maquillada y eso me llamó la atención porque en otras iglesias estas prácticas no están permitidas. Tenía sombra para párpados color verde, embellecedor de pestañas, labios pintados de rojo y las uñas largas y pintadas de rojo. Retomando a Foucault (2002) entiendo que el cuerpo es una construcción simbólica, un espacio cultural de significación y parte fundamental de la identidad en la que se enlaza el individuo con la comunidad. El cuerpo es entendido en otras iglesias como el templo de Dios y por estos motivos se lo debe cuidar y no invadir, lastimar, modificar con prácticas como el maquillaje y en el caso de las mujeres deben usar el cabello atado y polleras largas en lugar de pantalones. Como explicaré más adelante, el cuerpo y sus percepciones tienen un lugar central al momento del ritual religioso, es en él dónde lo sagrado y lo profano, lo emocional y lo corporal se conectan construyendo “bienestar”. Por este motivo, el cuerpo maquillado de *Antigua* me llamó la atención, no solo porque en otras religiones esto puede ser entendido como un “sacrilegio”. Las demás feligresas, al igual que *Antigua* cuidan su estética y se maquillan. Las más jóvenes también usan pantalones. Son modernas en sus estilos estéticos de vestuario.

Le comenté quién era y cuáles eran mis intenciones en el culto. No sabía qué más decir o preguntar porque ella solo asintió sin extrañarse y con mucha amabilidad y naturalidad. Entonces se me ocurrió preguntar si usaban la misma Biblia que los cristianos apostólicos y romanos. Respondió que sí. Comenté que veía un ambiente muy alegre lo cual le satisfizo y me invitó a entrar. No hizo ninguna indicación, solo que ingresara. Caminé despacio entre las muchas sillas que había en el salón (unas 70) hasta que decidí sentarme lo suficientemente cerca de un grupo de mujeres que charlaban para oír lo que decían. Se contaban sus problemas personales. Aún no había comenzado la celebración del *culto*.

La comunidad en la que realicé mi trabajo de campo está conformada por mujeres y hombres de entre 40 años en adelante. La proporción de hombres y mujeres es pareja. Pude observar, durante el tiempo que estuve realizando la etnografía, la presencia de algún joven, pero en general eran personas adultas. Si por casualidad contábamos con la presencia de algún adolescente era porque acompañaba a un/a mayor. Los hombres estaban sentados en la parte del fondo y liderados por un señor de unos 60 años que oficiaba como el ayudante de las pastoras para el sector masculino. Era el único que recibía directivas de las pastoras. Las mujeres se sentaban adelante.

*Antigua* iba y venía haciendo las preparaciones necesarias para el inicio del culto. Todos/as la consultaban y colaboraban con ella. Mientras esto sucedía, una ayudante de pastora se acercó y me tomó todos mis datos personales: dirección, número de documento, nombre y apellido, y número de

celular. Se trataba de una ayudante que se ocupa de pasar lista con el fin de controlar quiénes faltan en forma continua al culto, de manera de comunicarse por mensaje de What's App para convocarlos/as a asistir e interiorizarse de las razones por las que no asisten. Si tuviera problemas personales, alguna ayudante de pastora o co-pastora iría a visitarlo/a a su casa. En Berazategui es importante asistir al culto todos los días que a uno/a le sea posible, porque como me explicó Prein durante nuestra entrevista, el Diablo está en permanente asecho:

*“(...) El Diablo se mueve, pero yo no le paso bolilla porque tengo esa estúpida percepción de que, si no le paso bolilla, conmigo no se mete. No pasa nada... y como hoy no pasó nada, mañana hago lo mismo porque tampoco pasa nada... Y el Diablo te está dando sogas para que te alejes, de tal manera, que cuando te ataque te cueste una barbaridad recuperar ese territorio (...)”.*

Estaba sentada, relajada, observando alrededor cuando de pronto, una mujer se levantó rápido de una silla que estaba adelante y a mi derecha. Creí que se iba por lo apurado de su paso, sin embargo, se acercó a mí con mucha rapidez y tomándome con fuerza la cabeza con sus dos manos, de manera que nuestras caras casi se tocaban, me preguntó si quería que me diera la *Palabra*. Me sobresalté, pero traté de disimular. Respondí que no, que por el momento no, con la fuerte esperanza de que se fuera. Esta señora siguió su recorrido hacia el fondo, por detrás de mí, mientras decía: “¡Ah!, si... no estás preparada, todavía no estás preparada... bueno... otro día...”. Lo mismo hizo con alguien que estaba detrás de mí, quien aceptó. Hablaron en voz muy baja. Se escuchaba como un rezo en susurro.

El culto se inició casi sin darme cuenta cuando los músicos empezaron a tocar y la *cantora* incitó al resto a ponerse de pie y acompañarla. Las cantoras se seleccionan mediante pruebas con jurados compuestos por las ayudantes de pastora y en ocasiones por éstas también. Deben ser entonadas y tener el ritmo necesario para realizar la tarea. Con ritmo me refiero a la resistencia adecuada para estar media hora o más cantando y moviéndose para incitar a los/as demás feligreses/as a que las acompañen imitándolas.

Además de cantar también bailan cada uno/a en su lugar, suben los brazos y los sacuden por sobre sus cabezas, se abrazan, se toman de las manos y bailan juntos/as. Todo esto se realiza con mucha felicidad, sonrisas, y mirada brillante. Los cánticos refieren siempre al amor de Jesús. Lo alaban lo convocan para lo que luego será la liturgia, el culto llevado a cabo por la pastora o co-pastora. En este ritual invocan a Jesús al acontecimiento de la liturgia.

Mientras duró esta ceremonia de canto permanecí sentada en mi lugar sin moverme. Después de cuarenta y cinco minutos de iniciado este ritual, que en ningún momento se interrumpió, comencé a sentirme mal. La música, que prácticamente no tenía variaciones en cuanto a la melodía, era abrumadora para una principiante como yo. Lo que cambian son las letras de las canciones. De pronto sentí una necesidad irresistible de retirarme y así lo hice. Me quedé en la vereda y luego que

terminaron los cánticos volví a ingresar. Eran casi las ocho y media de la noche cuando terminó el ritual del canto. El culto no tiene hora fija de finalización. Puede terminar a la medianoche o más tarde.

### **3. Estructura y roles dentro del culto**

Como en toda organización burocrática en sentido weberiano, porque (entre otras características) su estructura se va modificando con las exigencias de los nuevos tiempos, y se van creando nuevos puestos de trabajo para la realización de tareas que surgen como novedad, existe en el Centro Cristiano Nueva Vida. Identidad un espacio de relaciones sociales de autoridad estructurado a partir de criterios propios. Es un criterio de autoridad eclesial. La morfología de la iglesia tiene una característica jerárquica que es un modelo de ordenamiento de autoridad y otra que se focaliza en la organización comunitaria que configura un sistema de obreraje que presta ayuda a la comunidad.

La primera característica, la jerárquica comienza con la cabeza de la iglesia, el fundador, pastor Guillermo Prein y los pastores principales, los más antiguos dentro de la iglesia de Buenos Aires. En un segundo orden se encuentran las iglesias de la periferia del Gran Buenos Aires como Berazategui, las pastoras y co-pastoras. Y las iglesias del interior del país, sus pastoras/es y co-pastoras/es. Luego le siguen en jerarquía las ayudantes de pastoras en lo que refiere a la conformación en Berazategui. Los/as feligreses/as que aspiran a ser pastores/as y están estudiando en su centro de referencia la UAD (Unión de Asambleas de Dios) o el Instituto Bíblico Río de la Plata donde estudió Prein. Esos estudiantes suelen hacerse cargo de las células de ayuda comunitaria, grupos de jóvenes que en Berazategui no existían, sí en Capital. Cada uno de ellos aparece en áreas indispensables de la iglesia. La jerarquía eclesial es más compleja. Existen otros niveles de organización en Buenos Aires que en Berazategui no conocí. De la entrevista con el pastor Prein surgieron estos escalafones a los que hice referencia.

Los pastores principales en Buenos Aires son los más cercanos a Prein y se encargan de llevar adelante actividades como la organización de escuelas de nivel terciario que brindan cursos pagos sobre distintas áreas que describiré más adelante. El pastor Prein cuenta con la ayuda de su pareja (es divorciado) y sus dos hijas que ofician como secretarias organizando su agenda, respondiendo mails, etc.

Continúan las *obreras* y ayudantes de obreras. Las obreras de Berazategui son trabajadoras de las villas de emergencia o barrios populares del conurbano, cárceles, pero también de barrios de emergencia de Capital como la villa 1 11 14 y Zavaleta, entre otras. En estas villas trabajan tanto obreras de Capital, grupos de ayuda comunitaria de Capital como de Berazategui. También hay grupos de personas de “riesgo” como los homosexuales o las prostitutas que son asistidas por estos

grupos. Les ofrecen ayuda espiritual al que lo necesite. Esta estructura jerárquica presenta un modelo vertical en el sentido de que cada individuo que ocupa un lugar de liderazgo responde a un superior inmediato al que rinde cuentas sobre su desempeño.

Las *cantoras y músicos* en general dependen de las ayudantes de pastora y co-pastora, y son elegidos luego de aprobar una prueba de admisión. Tienen que demostrar que tienen habilidades para la tarea. Esto siempre lo recuerdan cuando se preparan las audiciones.

Según Algranti (2010: 112) “*es interesante señalar la paradoja de una institución cuyos líderes poseen una identidad de clase que no se corresponde directamente con la de sus fieles*” y según el autor esto sucede con las mega iglesias como Rey de Reyes que es la que él investigó y también con el CCNV, que analizo en este trabajo. Los pastores/as pertenecen al sector de la clase media, pero tienen injerencia en un vasto sector de las clases populares, sobre todo en el Conurbano Bonaerense. Y esta mega iglesia está orientada hacia el vasto sector de clase media argentina porque, según Algranti (2010), reposiciona a los sujetos a un universo de prácticas y símbolos propios de una clase social más favorecida constituye la identidad de esta y otras mega iglesias, lo cual resulta interesante y atractivo.

El sujeto que comienza a participar de la iglesia de Berazategui comienza por razones prácticas a conocer a sus autoridades: pastora, co-pastora y sus ayudantes. Estas tienen participación activa y muy visible dentro de la preparación de las misas y una vez concluida ésta de los *grupos* de “autoayuda”<sup>30</sup>. Estos *grupos* pueden tener la denominación A, B, C, o D de acuerdo a la antigüedad que se tenga dentro de la iglesia, es decir, el tiempo en que se asiste a las misas y también el conocimiento bíblico o capacitación religiosa que se posea. Por ejemplo, yo estaba en un grupo A, porque era nueva. En un grupo D puede haber feligresas que estén cursando el bachillerato en Teología que dicta la iglesia o tener mucha antigüedad asistiendo a ella. Los integrantes de cada grupo son elegidos por las ayudantes de las pastoras. Los hombres tienen un ayudante de la pastora que es Roberto. Este funciona igual que las mujeres y es el único para toda la congregación de varones. La cantidad de varones y mujeres es proporcional. Esto lo pude observar fácilmente porque su ubicación en la iglesia está separada: las mujeres adelante y los varones detrás.

A pesar que la cantidad de varones y mujeres es proporcional, los varones tienen un solo referente: Roberto. No participan de la organización del culto ni cumplen funciones de obreraje. Lo que me llamó la atención profundamente al hablar con *Antigua* -que era obrera-, es la forma de expresarse en femenino: “*necesitamos más obreras*”. Así, inconscientemente descartaba de plano la participación

---

<sup>30</sup> Este es un término émico que utilizo para este caso en particular porque es la función que cumple el grupo. Es decir, se ordenan grupos de 5 a 8 personas para que se apoyen espiritualmente y emocionalmente entre ellos.

de los varones en esta actividad. Charlando con otra feligresa que aspiraba a ser ayudante de pastora resultó la misma experiencia: “se necesitan más mujeres para los comedores”.

Otra característica que corresponde a la organización comunitaria la conforman los *grupos de ayuda*, *las obreras*, y *las células de jóvenes*, estas últimas no existen en Berazategui, porque es una iglesia de feligreses/as mayores de edad. Dependen de las ayudantes de pastora, pero hay una relación de horizontalidad entre ellas en cuanto a la jerarquía. Berazategui es un lugar de personas mayores o adultos. Las pastoras estaban muy interesadas en acercarse conmigo a la universidad para realizar tareas sistemáticas de reclutamiento de jóvenes para la iglesia. Esta misión no llegó a realizarse y desconozco el motivo. También me pidieron que invite a mis compañeros/as a participar de la misa. Es más que evidente que por momentos perdían de plano el objetivo que me llevó a participar de su culto. El reclutamiento de feligreses y feligresas es un rol que cumple cualquier persona que comparta la misa, desde la creyente más nueva hasta la más antigua. Sin embargo, las ayudantes de pastoras son quienes organizan la tarea de forma institucional.



**Misa en vivo en la sede de Parque Patricios.** La mujer que está en el centro es la pastora de ese evento. En Berazategui la estética es mucho más humilde. No tienen tantos instrumentos, ni luces, no hay cruz en el escenario y los músicos se ubican a la izquierda del escenario. Se puede observar la estética corporal de la pastora que está vestida a la moda, con pantalones rasgados, y pelo largo suelto. Al igual que el varón que está detrás tocando la guitarra que viste bermudas. Fuente: CCNV. Sede Parque Patricios – Youtube en vivo<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Lamentablemente las fotos que tomé en la iglesia de Berazategui las perdí en un incendio que hubo en mi casa en el año 2018. Por este motivo subiré a modo de referencia fotos de misas en vivo de la sede de Parque Patricios del CCNV. Además, las complementaré con otras cuyas fuentes están en la web y estuvieran en resonancia con las que yo tomé de la iglesia de Berazategui en aquel momento.



Si bien en esta sede hay más cantidad de mujeres, no se cumple el ritual que se da en Berazategui donde los varones están separados de ellas. Al igual que en Berazategui no se observa la presencia de jóvenes salvo alguna excepción. Sin embargo, se por dichos del pastor Prein que tienen grupos activistas de jóvenes que se dedican a intervenir en la sociedad llevando ayuda o Palabra a los necesitados. Fuente: CCNV. Sede Parque Patricios. Youtube en vivo.



El pastor Guillermo Prein explicando un versículo bíblico sobre el bienestar de las personas. “¿Si te hace mal porqué lo haces?”, refiriéndose a las drogas y al alcohol. Fuente: CCNV. Sede Parque Patricios. Youtube en vivo.



En esta foto puede observarse como no se mantiene el ritual de Berazategui y los varones y mujeres están sentados entremezclados, sin separación por sexo. Fuente: CCNV. Sede Parque Patricios. Youtube en vivo.



De esta forma tan emocionalmente efusiva se convoca a Dios para comenzar la misa. Es tan emocional como lo es en el momento en que se pide la expulsión del Diablo. Fuente: Aleteia. Disponible en: <https://es.aleteia.org/2014/07/14/el-pentecostalismo-cristianismo-que-no-para-de-crecer/>



Esta foto corresponde a una iglesia perteneciente al CCNV. La estética de las mujeres “marrones”, vestidas humildemente se corresponde con la imagen de aquellas que conocí en Berazategui. Usan ropa sport. Un problema que las “Hermanas señoritas” del trabajo de Palacios (2021) que mencionaré en el capítulo V tenían, ya que cuando comenzaron a ir a la universidad se encontraron con el problema de que no tenían ropa apropiada “informal” para tal fin. Solo polleras oscuras, zapatos bajos y blusas abotonadas hasta el cuello. Fuente: CCNV. Facebook. Disponible en: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=522979153324017&set=pcb.522979496657316>



Esta es otra iglesia del CCNV donde se puede observar a una pareja dando testimonio y siendo bendecidos por el pastor y la co-pastora. La estética del salón no se parece a la sede de Berazategui. Ésta es mucho más austera y sencilla. Fuente: CCNV. Disponible en: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=249429734078083&set=pcb.249429990744724>



Esta posición es una de las formas que toman al “dar la Palabra” uno al otro. A veces se toman de las cabezas, se frotan los brazos con fuerza y oran. Fuente: CCNV. Disponible en:

<https://www.facebook.com/photo/?fbid=610819414408748&set=pcb.610819577742065>

## CAPITULO III

### LOS VERDADEROS CRISTIANOS Y CRISTIANAS

#### 1. Adentro y afuera: la construcción de una comunidad y una identidad

Empezar a presenciar los hechos y acontecimientos que sucedían en la iglesia de Berazategui me hizo empezar a prestar atención a cómo esta secuencia de actividades implicaba gestos, palabras, acciones realizadas de acuerdo a una secuencia establecida, prescritas por las tradiciones de la comunidad religiosa durante el culto o la liturgia en particular. Esto requería analizar lenguajes, símbolos, prácticas, usos del cuerpo que conforman una identidad colectiva y que entiendo como “rituales”. En este sentido me pregunto por cómo esta comunidad va construyendo su identidad, su forma de entender lo religioso, y como en este proceso práctico van creando y recreando su propio sentido de “lo neopentecostal”, aun cuando no utilizan este concepto y refieren a “*ser los verdaderos cristianos y cristianas*”.

En este culto las prácticas de *canto*, *ahuyentamiento del demonio*, incluso los *grupos* que se forman para discutir los problemas personales a modo de lo que podríamos traducir como un grupo de autoayuda o terapia de grupo psicoanalítica, corresponden a ritos o ceremonias como las denomina Segalen (2005) para conformar una identidad eclesial y personal. En cuanto a lo eclesial refiere a la unión de los y las feligresas con Jesús y a la vez la desunión con el Demonio al que ahuyentan. Estas prácticas como el *canto*, que es una alabanza a Jesús y una invocación para que se haga presente en ese lugar en ese momento preciso, como los *grupos* sirven para alcanzar la sanación de sus males espirituales y la superación de los problemas económicos y hace bien al espíritu que se relaja y acomoda a un mundo de bienestar, que los acoge paternalmente. Se vislumbran dos niveles, el del feligrés o feligresa con su Dios y la relación entre los feligreses y feligresas entre sí. Los *grupos* son un claro ejemplo de la relación entre ellos/as mismos/as que se apoyan mutuamente para superar problemas de diferentes índoles creando una red de relaciones interpersonales donde surge *una identidad única* al igual que en los rituales que se orientan hacia la invocación o rechazo de los seres supra terrenales. Las individualidades desaparecen y se sustituyen por una única identidad común en la que el poder que da la unión hace la fuerza para que sus cuerpos sean tomados por Jesús y no por el Diablo, y en caso de estar en situaciones problemáticas debido a la acción de Éste, poder ahuyentarlo. Es decir, *sanar* mente y cuerpo para tener una vida plena. Las distintas índoles son tanto emocionales como psicológicas y económicas. De esta manera entiendo que lo que académicamente entendemos como “lo neopentecostal” y lo que los/as integrantes de este culto entienden como “*la*

*verdadera identidad cristiana*” se va construyendo en los distintos rituales realizados y en las creencias teológicas que ellos/as sostienen.

Poder interpretar estos sentidos, prácticas y representaciones implicó hablar todo el tiempo con las feligresas para comprender por qué realizaban determinados actos. La estética de ahuyentamiento del Diablo que se realiza con la mente y el cuerpo es necesaria para darle fuerza al rito con la necesidad de que realmente tenga éxito. Ellos y ellas levantan los brazos, se toman de la cabeza, gritan con energía para ahuyentarlo.

Considero que estos ritos producen un proceso de (re) culturización por la incorporación de una cultura que aporta características a la propia. Es decir, la identidad colectiva a la que ingresan y que empiezan a conformar los va modificando como sujetos, modifica sus prácticas, sus creencias, su forma de entender y habitar el mundo. En una primera etapa el feligrés/a asiste al culto y se encuentra con un nuevo proyecto y participa de él, luego sigue asistiendo porque *le hace bien* y se interesa, de modo que sigue asistiendo con toda la regularidad que le es posible y comienza a crear lazos asociativos con otros/as feligreses/as más avanzados/as, más antiguos/as y con las ayudantes de las pastoras que son las que los guían en el conocimiento espiritual formal acabando con el *ritual del bautismo* mediante el cual se incorpora definitivamente a la congregación. Una vez bautizado/a el/la integrado/a comparte, si así lo desea y tiene las cualidades necesarias, la responsabilidad al interior de la iglesia y se convierte en un/a reproductor/a del culto atrayendo a otros individuos. En cuanto a la identidad, de esta forma el grupo pequeño, la congregación logra generar un sentimiento de pertenencia más fuerte que el de otros sistemas grupales con los que, el feligrés o feligresa se vincula habitualmente, como por ejemplo lugares de estudio, de cursos, o gimnasios, lugares de trabajo, familia, etc. Por otro lado, genera una memoria pentecostal de carácter individual, pero lograda de forma colectiva en la congregación y marcada por el proceso de conversión que une a esa memoria individual a la grupal, que, por otro lado, trasciende el presente y construye una identidad que se conecta con la historia del culto, más allá del momento en que esta persona se integra al mismo.

El tema del mal, del Diablo, es un discurso recurrente dentro del mundo neopentecostal y pentecostal según lo definen las Ciencias Sociales, o del ser verdaderos/as cristianos/as primero o pentecostales, según se autodefinen los/as feligreses/as y pastoras con quienes desarrollé esta investigación. Es importante destacar que el término pentecostal no es habitual en los discursos de estos feligreses y feligresas, ya que ellos/as ponen toda su energía espiritual y corporal en Cristo. El término pentecostal refiere a las bases históricas bíblicas que no es tratada habitualmente en Berazategui, como sí hace el pastor Prein en la iglesia de Parque Patricios. Incluso en uno de sus discursos, al inicio, sus primeras palabras fueron *“nosotros somos pentecostales”*, luego comenzó a contar la historia bíblica del pentecostal que consta en la Biblia. El Pentecostés ocurrió en tres momentos, tres fases, y todas ellas

son indispensables para una auténtica pentecostalidad. En primer lugar, experimentaron los poderosos dones del Espíritu Santo (Hch 2:1-13). En segundo lugar, Pedro proclamó el evangelio con un mensaje profundamente bíblico (2:14-41). En tercer lugar, una comunidad transformada practicó el evangelio en todas sus consecuencias (2:42-47). “*¡Eso es ser pentecostal, todo eso y nada menos!*”, agregó el pastor Prein. Durante la entrevista realizada en 2016 me explicó el sentido de esa irrupción de lenguas extrañas y el por qué todos entendieron lo que se estaba diciendo:

*“El propósito y el sentido del don de lenguas en el Pentecostés era doble. Primero, el Señor quería decirnos que todos los pueblos tienen el derecho de escuchar el evangelio en su propio dialecto en que han nacido, en los tonos auténticos de su propia cultura. En el día de Pentecostés el Espíritu demostró que el evangelio no tiene ningún idioma oficial, ni el latín ni el inglés ni el hebreo ni el griego. Para nuestros hermanos y hermanas bribri, el lenguaje del evangelio es el bribri. Tampoco tiene el evangelio una cultura oficial. El evangelio está llamado a encarnarse en los acentos auténticos de cada cultura, como Jesús mismo se encarnó plenamente en la cultura suya”.*

Retomando el tema de las representaciones rituales, éstas no son simples rituales que se realizan dentro de la iglesia o ideas aisladas, sino que se adentran en el mundo social donde el feligrés/a desarrolla su vida diaria. Tienen una identidad social, una manera de concebir el mundo y una forma de exhibir el ser propio en ese mundo. Exhiben así una manera propia de ser en el mundo, de significar un estatus, por lo tanto, considero que hablar de lo que significa “ser pentecostal o neopentecostal” implica necesariamente internarse en la hermenéutica de esas representaciones, porque esta cosmovisión particular influye en la vida social toda, en lo cotidiano. Así como están invadidos/as por la idea de ahuyentar al Diablo, eje de todo mal que los aqueja, en contraposición, el Espíritu Santo está relacionado con el bienestar, la salud y la prosperidad.

Según Tarducci (2001) se ha puesto atención al conocimiento del cuerpo en el estudio de la religión porque, entre otras cosas, muchas de las experiencias corporales, incluida la propia fisiología, son percibidas y expresadas religiosamente. “*El cuerpo es construido, desmembrado o reparado en el ritual. Los sentidos son reorientados y las percepciones del cuerpo son corregidas o reordenadas a través del contacto ritual con lo sagrado*” (Tarducci, 2001:104). Durante los rituales los cuerpos se re-construyen incluso en lo fisiológico. Lo emocional del ritual va acompañado la puesta en acción del cuerpo y de esta manera se consigue el bienestar. Se pone toda la energía tanto en Dios como en el Diablo, ya sea para atraer el bienestar o ahuyentar el malestar. Es parte de la identidad pentecostal y neopentecostal, y en el caso en estudio de “*ser los verdaderos cristianos*”. La puesta en juego del cuerpo implica limpiarlo de todo mal, sobre todo con el ahuyentamiento del diablo. En cuanto a la ceremonia de alabanza de Jesús durante los *cantos* el cuerpo se ve relajado, los movimientos de los bailes son suaves y alegres, calmados, tienen una cadencia afectiva de afirmación, de llamamiento.

Luego de estos rituales donde el cuerpo se pone en acción para liberarse de toda opresión incluso las diarias, las cotidianas, se entra en un estado de relajación. Esta forma de usar el cuerpo de manera brusca, a los gritos, casi desmembrando los brazos y las piernas al ahuyentar al demonio o haciéndolos bailar suavemente cuando se invoca a Jesús sólo puede hacerse en el culto, en la congregación donde las identidades se unen en una sola. Es una forma de ser pertenecer a esta identidad colectiva mediante el hecho de corporalizar una práctica que hace bien.

Pude observar que luego de todos estos rituales, cuando llega la hora de los *grupos* las feligresas están relajadas, alegres, comentan sus problemas con otra energía que es más positiva. Cambia la condición psíquica del feligrés o feligresa, los sentimientos se vuelven colectivos a la hora de contar sus problemas que son todos parecidos entre sí. A quien no le falta trabajo, la perjudica un malestar psíquico que desaparece después de realizados los rituales. Con los *grupos* comienza un período de reflexión para lo cual se necesita paz espiritual y relajamiento corporal y esto lo consiguen luego de los rituales. Entiendo que se genera una cultura particular, diferente a aquella en la que se hallan insertas fuera del culto como proceso de (re) culturalización. Y como señala Durkheim (2014) solo puede haber sociedad cuando existe la necesidad de generar alianzas a intervalos regulares. Estos sujetos se reúnen prácticamente todos los días generando así este tipo de sociedad, diferente a la que viven fuera del culto, ésta da bienestar mientras que la anterior enferma, genera problemas espirituales, emocionales, psíquicos, económicos, etc. Roberto y Cristina, ayudantes de las pastoras, me explicaron que “*la vida fuera del culto*” es muy difícil, es agobiante por las necesidades con las que hay que cumplir y que a ellos/as les resulta duro de sobrellevar el diario vivir.

Durante la experiencia de aquel primer día en el culto de Berazategui, cuando se realizaba la celebración fueron llegando más feligreses/as. Todos/as ellos/as personas mayores, de alrededor de cincuenta años o más; hombres y mujeres. Se ubicaron en los asientos vacíos sin respetar el orden que mencioné anteriormente: con respecto a que las mujeres se sientan adelante y los hombres detrás. Esto ocurre cuando llegan tarde, una vez iniciada la misa, y tratan de no molestar al que ya está participando, o simplemente ocupan los espacios disponibles. Pero son muy pocas personas las que hacen esto. Esta es una diferencia importante con el culto que dirige el mismo Prein en Parque Patricios, donde no hay separación entre hombres y mujeres. Lo que me explicó Claudia, una ayudante de pastora, con respecto a esta separación es lo siguiente:

*“No hay una forma de hacer las cosas en esta iglesia [refiérase a la iglesia en su totalidad, tanto al centro de Buenos Aires como los existentes en el Gran Buenos Aires y demás provincias]. Nosotras [refiriéndose a las pastoras e incluyéndose] preferimos separarnos porque cuando hacemos los grupos ya estamos ordenados. Los grupos no se pueden hacer entre hombres y mujeres porque las cosas que se cuentan pueden ser de intimidad y no está bien... no te sentís cómoda si hay hombres... ¿entendes?... Es mejor que*

*los hombres hablen de sus cosas entre ellos y las mujeres también. Es solo eso, no tiene otro significado. A veces se cuentan cosas muy privadas... cosas de mujeres... o cosas de hombres”.*

Los *grupos* se forman luego de la liturgia que realiza la pastora de turno. Cuando termina el culto con el ritual de ahuyentamiento del Diablo. Es un ritual de mucha efusividad, tanto verbal como corporal. Se lo ahuyenta para que no se acerque a hacer el mal. Se grita, se toman las cabezas con las manos en forma de concentración, a veces también se llora y se sacuden los cuerpos, se retuercen en sus sillas o paradas, mientras dicen una y otra vez “*fuera ... fuera... fuera... Satanás*”. Al diablo lo denominan de muchas formas, pueden llamarlo Demonio, “el mentiroso”, “el engañador”, etc. Estos *grupos* están conformados por hasta diez personas que se sientan en forma circular. Se trata de hablar de los estados de ánimo, los problemas personales, las vivencias diarias, la familia. Se relatan hechos de la vida para que los/as que están escuchando den consejos, palabras de alivio a los sufrimientos y por otro lado, contar los sufrimientos es un vehículo de alivio.

Considero, siguiendo a Segalen (2005), este ritual de los *grupos* constituye una práctica que da sentido de pertenencia a esa sociedad eclesial. Existe una oposición al mundo, al sistema externo y una pertenencia al grupo de hermanos, y esta oposición al mundo exterior que enferma es una manera de asegurar la pertenencia al grupo que “*hace bien*”. El mundo exterior, “el afuera”, los encuentra perdidos/as e inmersos/as en sus problemáticas, y el *mundo especial*, tal como refieren los feligreses y feligresas, de ese ámbito en el que se reproduce la cultura religiosa, que se genera en el culto los/as pone en una posición de “*ser alguien*”, de *estar bien*, acompañados/as en una identidad común. Entre este afuera y adentro del culto el sujeto/a se identifica primero como *cristiano/a*, luego es conductor de colectivos, ama de casa, electricista, profesor, etc. Es decir, *la identidad verdaderamente cristiana* articula y se relaciona con otras identidades/identificaciones en los cuerpos y vidas de esas personas. No van por la vida evangelizando como primera opción, como prioridad, pero sí, en ellos/as está la primacía de *ser cristianos*, porque de esa manera se posicionan en un lugar que les da el poder para luchar con las fuerzas del mal que encuentran en el mundo “de afuera”. Por otro lado, si se les presenta la ocasión de actuar como tales ante la desventura de un tercero lo hacen dando la palabra de la Biblia. Esa es una misión que el pastor Prein presenta como fundamental para ser un *buen cristiano* y como característica de su iglesia pentecostal bien diferenciada de la católica, entre otras.

La pertenencia a estos *grupos* se origina de nuevo cada día y considero que es un factor que funda *identidad* en su aspecto de pertenencia a una historia en común y también a un proyecto de vida. Este nuevo proyecto de vida otorga posibilidades negadas en el mundo exterior, la posibilidad de obtener consejos, descargas emocionales y hermanos/as que comulgan las mismas carencias y necesidades. Incluso su identidad personal se reafirma y robustece. Es una identidad formada por un proyecto que tiene que ver con lo que cada uno/a afirma por sí mismo. Estas identidades conformadas en la

congregación se exteriorizan luego en el mundo “exterior” en determinadas formas de ser. Así, desde una mirada externa, desde el afuera, puede parecer que el neopentecostal no tuviera proyectos de vida, sino que viviera en una rutina de rituales y actividades eclesiales, sin embargo, considero que el proyecto existe, pero subordinado al futuro de Dios con el ser humano, es decir, a la segunda venida del Señor al mundo. Están buscando y esperando la tierra prometida que el Señor les dará cuando venga a buscar a su iglesia. Justamente, esta identidad de esperanza en la segunda venida del Señor al mundo, tema que se habla constantemente en los *grupos*, se opone a la vivencia de salvación en otras vivencias posibles como la política, la salud por medios terapéuticos o la expectativa de ascenso social consumista que no es lo mismo que lo propuesto por la Teología de la Prosperidad que apunta a mejorar sus vidas a través de medios económicos, pero opuestos al mero consumismo. La *prosperidad* tiene relación directa como fin último al bienestar espiritual y emocional porque aleja de los vicios y los sufrimientos. La vida del sujeto que maneja un colectivo todos los días se hibrida, se es *cristiano* en primer lugar y colectivero en segundo, porque la espiritualidad no desaparece luego de realizado el culto. Es parte de la identidad del *Centro Cristiano Nueva Vida. Identidad*. La cristiandad florece en el colectivero cuando su *ser cristiano* renace a la consciencia ante la posibilidad de actuar como tal ante otro igual que sufre, porque es la forma de preparar a ese mundo exterior, lleno de pecados, vicios y necesidades para recibir al Señor en su segunda venida.

Volviendo a la experiencia de aquel primer día en el culto, muchos de los varones llegaban pasadas las siete de la tarde con mochilas colgadas de sus hombros, evidenciando que del trabajo iban directamente a la iglesia, no sucedía lo mismo con las mujeres que llegaban desde sus casas con ropa informal o bastante descuidadas en su arreglo personal. Uno de ellos fue fácilmente reconocido por mí porque, no sólo tenía el uniforme de la línea de colectivos para la que trabajaba, sino porque viajé en su transporte varias veces. Las vestimentas en general, tanto de mujeres como de hombres eran humildes. Las mujeres en general usan pantalones con remeras de colores y las más adultas pollera. Llevan el pelo suelto y están maquilladas. Los hombres usan pantalones y camisas comunes de colores claros u oscuros. Algunos asisten con ropa de trabajo. Como expliqué previamente, en su mayoría son personas de clase media-baja o personas en situación de pobreza. Estas particularidades observadas ese primer día sobre edad, vestimenta, clase, etcétera, se mantuvieron sin cambios durante los meses que asistí al culto.

Luego del ritual del canto, la pastora principal que se alterna con la co-pastora para dar la liturgia, subió al escenario y dio recomendaciones acerca de cómo vivir el día a día. Y recalcó:

*“Nosotros estamos todos locos, todo el mundo lo dice. No hagan caso. No los escuchen” (Levantando los brazos, reforzó la idea diciendo) “Nosotros vivimos mejor que ellos, nosotros estamos juntos en unión a Jesús, ¿qué nos importa lo que digan?”* [todo esto lo decía a viva voz, con mucha energía, mientras caminaba de un lado al otro del escenario].

Luego convocó a la feligresía a abrir las biblias en sus celulares e hizo mención a varios pasajes bíblicos, los explicó, y ordenó (este es el verbo que corresponde a su forma de imperativa de hablar) a los feligreses que siguieran la lectura. Todos/as tienen cargada la biblia en los teléfonos. Terminó la alocución con unas frases *habladas en lengua*. Según la Biblia, *hablar en lenguas* es una capacidad que tienen algunas personas de utilizar lenguas que otros desconocen. En el caso del culto emiten sonidos que no corresponden a ningún lenguaje existente en el mundo. No tiene ningún significado, según observé e investigué. Al preguntarle a la ayudante de la pastora que significaban esas palabras, me respondió que eso se aprende en el curso avanzado para pastoras y que ella no sabía. En relación a esto, Anderson (1979) afirma que el don de Lenguas, como una de las formas de expresión de lo sagrado más representativas del pentecostalismo, consiste en el lenguaje del Espíritu Santo que se expresa en los fieles, especialmente, durante el culto: la *glosalia*.

Se trata de la pronunciación de palabras o frases que el creyente no comprende ni el diablo tampoco, constituyendo una forma de comunicación directa con la divinidad. Este lenguaje del Espíritu que subvierte los lenguajes convencionales requiere de un trabajo hermenéutico vinculado al don de interpretación que suele ejercer la iglesia. Es un lenguaje que existe en la iglesia, aunque no exista en el mundo exterior y que es parte de la *identidad* de los neopentecostales. Ningún lenguaje tiene obstáculos cognitivos humanos de tal magnitud que no sea posible de aprender, a pesar de la enorme complejidad que presenta cada lengua. Heidegger decía que “el lenguaje es la casa del Ser”, es decir que, sin el lenguaje, sin la palabra nada puede aparecer ante nosotros como algo inteligible. Sin embargo, este lenguaje de la glosalia aparece inteligible para los feligreses/as, se aprende en un nivel superior de estudios teológicos dentro del neopentecostalismo. San Juan, en el inicio de su evangelio dice “primero fue la Palabra” y la Palabra es Dios. El lenguaje está entre las manifestaciones de Dios y es el instrumento a través del cual se ha relacionado con nosotros/as. La glosalia es un tipo de lenguaje que solo entiende Dios, ni siquiera el Diablo tiene acceso a él y se utiliza para engañarlo, para luchar contra Él.

Pero, además, *la Palabra* es utilizada en el culto para sanar, es el mensaje divino a los creyentes. Está presente en todos los rituales que se realizan tanto para alabanza de Jesús como para expulsar al Demonio de los cuerpos y las mentes. La palabra se utiliza para gritar “*fuera demonio, fuera de mi mente, fuera de mi cuerpo*” tanto como en el rito del *canto*, momento en el que se invoca al Señor: “o dulce Jesús te amamos, ven a nosotros”, también se utiliza en los *grupos* porque a través de ella, de los relatos personales de malestar, angustia, se descargan emociones expresando sentimientos negativos y se sana al menos por un tiempo corto hasta el próximo ritual que se dará al día siguiente o al otro. *La Palabra* cuando es dada por un feligrés/a al otro/a se convierte también en un *ritual*. Es la Palabra de Jesús la que se entrega antes de la misa cuando se están dando los preparativos para

iniciar el culto. Va acompañada de caricias de imposición de manos y esto lo realiza cualquier feligrés/a hacia otro/a que lo pide o que acepta la ofrenda por parte de un tercero/a.

La *glosalia* no se corresponde a ninguna lengua hablada por la humanidad ni presente ni pasada. Se emiten sonidos que no se asemejan a ninguna articulación de vocablos. Se cree que es una lengua de ángeles, lo cual también es una praxis que no tiene por objetivo comunicar entre humanos, sino que es el Espíritu Santo el que se expresa y que además viene de la mano de corporalidad (agarrarse la cabeza, agarrarse el cuerpo con los brazos), no importa si entiendo o no lo que se está diciendo, la praxis de la palabra en este caso no es la comunicación entre humanos. No se trata si esta praxis es racional o irracional, sino que se acepta que en estos fenómenos la intención no es comunicar algo sino causar un efecto emocional en los feligreses/as que entienden que está hablando el Espíritu Santo en contra del Diablo. Se suelen manifestar todo tipo de expresiones corporales por parte de los/as feligreses/as, que se toman la cabeza, se abarcan el cuerpo con sus brazos, se toman de las manos, y algunos/as gritan y lloran. La glosalia tiene un gran efecto sobre la feligresía. Un efecto de descontrol, un efecto catártico. En cuanto a la afirmación de Durkheim sobre los estados mentales, la glosalia tiene en su catarsis un poder de alivio de los malestares que muchas veces se le atribuye a la liberación de neurolépticos cerebrales, es decir, propicia estados mentales que aparentemente son beneficiosos neurológicamente, como la repetición de sílabas sagradas como “om” en la recitación de mantras.

Las prácticas de éxtasis rituales se transforman en una denuncia del orden establecido, un rechazo del mundo y una forma de ofrecer una comunidad cálida en formaciones sociales (el mundo exterior) que se han vuelto rígidas y frías, y que han ignorado y oprimido a grupos del conurbano y la ciudad que se consideran periféricos, empobrecidos emocional y/o económicamente. Se trata de un poder de los/as menos favorecidos/as, producto de los poderes hegemónicos que la política no logra transformar en bienestar. Los lazos primarios de estos rituales donde prima la lengua no sólo no se debilitan, sino que se refuerzan como lazos religiosos, en los cuales, los/as creyentes tienden a formas de integración cultural formando así una verdadera comunidad de identidad común donde prima ésta y no las individualidades. Se trata de un ritual singular de liberación que anuncia otras batallas futuras que la permanencia del mal en el mundo hace necesarias, tal como se reitera constantemente en los cultos diarios. Las fuerzas demoníacas no desaparecen, el combate es día a día. El ritual supone una prueba del poder de Dios sobre lo demoníaco y al mismo tiempo de los obstáculos para la salvación del mundo y de los hombres. Por este motivo es tan importante asistir siempre que se pueda, para aunar fuerzas, para que el poder de cada uno/a unido en uno solo pueda hacer retroceder al mal. Así se logrará la salvación. Es la comunidad unida en una sola identidad y un solo propósito el que puede lograr hacer retroceder al Demonio y sus ángeles caídos. En los *grupos* se refuerza la idea de que

cada nuevo quebrantamiento y conversión supone la promesa de crecimiento ante la incredulidad. Dios sana cuerpos y gana almas, pero la hostilidad y los límites permanecen.

Volviendo a aquel primer día, luego de realizado el culto y de que la pastora principal hablara en lenguas, pidieron el diezmo. Según me explicó el Pastor Prein en nuestra entrevista en 2016,

*“El diezmo es una extensión de la adoración que rendimos al Señor. Recuerde que el Señor nos dijo que cuando vengamos delante de Él, nunca lo hagamos con las manos vacías. Él siempre espera que nosotros en gratitud hacia el Señor podamos darle algo de lo mucho que él nos ha dado. (...) Dios ama al dador alegre”.*

En otras iglesias pentecostales el diezmo se da en forma mensual, y es del 10% del salario. En este caso se pide una colaboración y ésta es un hacer diario. Todos los días en un momento de la liturgia se pasan los sacos para que el feligrés colabore con el dinero que pueda. Es notable y sobresalta emocionalmente escuchar la forma imperativa con que se pide, y sobre todo cómo se recalca que no pongan “moneditas”, sino billetes en los sacos de tela que se pasan por todas las filas donde están sentados los feligreses. Primero se reparten unos sobres rectangulares que en su dorso tiene varios rectángulos dibujados para colocar una “X” como forma de elección. Cada rectángulo tiene un cometido. El feligrés/a es libre de elegir si desea que su donación sea asignada a pagar el alquiler del salón, a las escuelas donde se dictan cursos, a ayuda social para la Villa 1-11-14 de la Ciudad de Buenos Aires, para los internos de las cárceles, a la compra de material para el culto, etc. En total son diez ítems entre los que se puede elegir. Mientras se reparten estos sobres la pastora recomienda poner “billetes”, haciendo énfasis en todas las bendiciones que reciben de Jesús. Por eso no deben ser egoístas, deben darse a él recíprocamente ya que “Jesús es muy generoso con ellos”. Mientras se pasan los sacos de tela para colocar la colaboración la pastora dice:

*“¡Vamos... quiero ver cómo ponen billetes en la bolsa! ¡No quiero escuchar ruidos de moneditas ni ver billetes de dos pesos o cinco! Jesús se lo merece. Hace mucho por ustedes. Le piden y piden... ¡no solo hay que pedir...! ahora es el momento de devolver (...)”*

*“El dinero es importante”*, me decía *Antigua*. Se necesita para pagar el alquiler, los servicios, y colaborar con otros/as más necesitados/as. Es un círculo virtuoso entre los dones que reciben de Jesús y la ayuda que estos/as feligreses/as pueden aportar a otros/as más necesitados/as no solo económicamente sino también espiritualmente. En Mauss (1985), la teoría del don entiende que los humanos no se guían exclusivamente por el interés, sino que su conducta también está motivada por la voluntad de dar, de implicarse en un intercambio de favores y ayudas que puede contribuir a crear una sociedad más favorable a la justicia, la convivencia y la cooperación.

El ritual es simbólico y está dotado de una fuerza que arrastra a las contrapartes de la reciprocidad en su realización. Si la reciprocidad moviliza el don en el momento de “dar la Palabra”, por ejemplo,

aparece el espíritu del don que ordena la reproducción del don. Dar y Recibir se convierten en obligaciones del mismo don porque la feligresa o el feligrés que da la Palabra también la recibe de otro/a. Quien da un consejo en el grupo también lo recibe. Así se va conformando una comunidad de hermanos y hermanas.

La ofrenda es, de este modo, la puesta en escena del nacimiento de lo simbólico, la representación de la metamorfosis de lo natural en espiritual como se ve cuando la pastora habla en lenguas y produce esa catarsis en los feligreses y feligresas. Sin embargo, la finalidad del don puede en cualquier momento ser reconvertida en su contrario: en propiedad y en poder. La propiedad y el poder que adquiere quien lo recibe, pero en este movimiento, todos/as están dando y recibiendo por lo tanto el poder es el de la comunidad. Este es el objetivo principal del culto, el poder que se reúne en conjunto para luchar contra las fuerzas del mal y de esta manera darle paso al Espíritu Santo. La responsabilidad, justicia, amistad, libertad, confianza, etc., todos estos valores conducen a nuevas estructuras de reciprocidad, nuevas en el sentido de que se sitúan a otro nivel, el del lenguaje. La reciprocidad se convierte de este modo en principio de organización de la comunidad religiosa a partir de la eficacia de la palabra y de la Palabra que nunca se interrumpe.

Lo importante en la construcción de esta comunidad es el sentido de pertenencia que trasciende al culto en sí, atravesando al mundo exterior, el afuera, el lugar del vicio, del mal. Este sentido de pertenencia otorga una identidad, es decir que el primer elemento es la pertenencia al grupo, al culto y el segundo es la interrelación con sus miembros, “los hermanos y hermanas”, así como una cultura común de valores compartidos. Aquí opera cierta idea de familia porque todos son hermanos/as, así lo expresan permanentemente cuando se refieren a alguien o simplemente se llaman así, es decir, no utilizan a menudo el nombre de las personas, sino hermano/a. La comunidad no sólo se construye cara a cara, sino a través de medios de comunicación como la radio. Este culto tiene una transmisión nocturna de ayuda a toda persona que no puede conciliar el sueño dando apoyo para lograr su descanso. Lo hacen también a través de YouTube o las redes sociales. Estas actividades, como la transmisión a través de la radio Del Parque, tiene como misión social la de querer hacer algo con otros/as, es decir una acción colectiva por el bien de la comunidad. A la vez, profundiza los procesos sociales, lo cual implica el tiempo por el cual se está construyendo comunidad a través de otras vías, edificando de esta manera el capital cultural en cuanto a la información de las cosas y el libro Sagrado, y simbólico al construir confianza en el/la feligrés/a y se entretajan las redes de capital social relacionando a los distintos grupos que ven o escuchan desde sus casas, muchas veces, en soledad. La comunidad de Berazategui es redefinida y comprendida en un conjunto de relaciones socioculturales, que generan los miembros de la iglesia donde la localidad no es central, sino la conexión entre sus miembros. Una nueva dimensión del espacio social comunitario no es solo el

hecho de que la comunidad no esté reunida en una topografía, sino que reuniones extra oficiales (tomar mate), compromisos entre los *hermanos/as*, las bendiciones de cada día se exhiben y dirimen también en el ciberespacio que, pese a ser aún menos concreto que la noción espacial de territorio, da cohesión y aporta un elemento dinámico para preservar a la comunidad. Facebook, YouTube y los mensajes de What's App, son las plataformas web del espacio virtual donde concurren los feligreses/as donde hay una reproducción de prácticas religiosas, o cuando participan desde las cárceles privados/as de la libertad, para dar una nueva dimensión a una comunidad multisituada de la que se sienten parte.

Es a través de la *palabra*, que construyen relaciones de reciprocidad y cooperación. Para la Iglesia, el nuevo mundo del espacio cibernético y las comunicaciones por celular son una exhortación a la utilización de su potencial para proclamar el mensaje evangélico, para dar la *Palabra* a la gran comunidad multisituada. La iglesia se acerca a estos nuevos medios con confianza y afirmando que Internet puede ofrecer oportunidades de evangelización y bienestar al que no está situado topográficamente en ella, siempre que sea usada con competencia y una clara consciencia de sus fortalezas y debilidades. Para los privados/as de libertad, la iglesia a través de las misas transmitidas por radio o los mensajes de What's App para aquellos/as que cuentan con celular, es una forma de continuar con la comunidad eclesial. En las cárceles los sujetos que pertenecen a la comunidad evangélica comulgan una identidad que es la que se despliega en la iglesia misma. Ellos/as conforman pabellones llamados "evangélicos" porque comparten una misma creencia, lo cual da cohesión dentro de la cárcel, pero también con el afuera, con la comunidad ubicada topográficamente en la Av. 14 de Berazategui. La *Palabra* de Jesús entonces, no necesita de un lugar físico compartido para ser escuchada. La identidad de la iglesia, la que se conforma a través de sus práctica y rituales llega hasta los pabellones carcelarios de igual manera porque en las cárceles durante las misas también se canta, también se baila, se reproducen los ritos y rituales. La *Palabra* los/as sana, los/as reivindica con la comunidad del afuera eclesial que los/as condenó, de manera que es un vehículo que los/as reinserta también en el afuera. El pastor Prein, en el video mencionado al inicio de este trabajo justamente hace alusión a que lo están escuchando desde la cárcel de Florencio Varela, y con orgullo comunica que le entregaron más pabellones con los cuales trabajar desde lo religioso, desde la *Palabra*.

La *palabra* y la *Palabra* están en constante fluir y circulación antes y durante el culto, formando así una comunidad identitaria donde cada uno/a con el otro/a se vinculan sosteniéndose en un lugar de bienestar. El bienestar es estar en contacto con Jesús quien es el sanador, el único que da bienestar. La *identidad* que se construye en torno a Jesús une a los hermanos y hermanas como a una familia, estén o no físicamente en el mismo lugar.

El discurso religioso, el “hecho” religioso durkhemiano, construye identidad y entiendo que está constituido por su pensamiento religioso, desde el cual una serie de signos-símbolos se organizan en actos rituales que le hablan a los individuos indicándoles cómo llevar su vida adelante, bajo qué normas y valores, y a la vez les indican su propósito como seres humanos y como sociedad en cuanto se comprenden a sí mismos en su cotidianidad en tanto sujetos sociales, miembros de un grupo o del mundo exterior al culto. Igualmente, estos actos rituales se constituyen para el feligrés/a en la forma más eficaz de organizar el mundo en forma individual y colectiva, de acuerdo con sus necesidades e intereses personales y grupales. Por eso, cuando el individuo se integra a un grupo, construye su pertenencia a éste con base en sus creencias, deseos, intenciones, necesidades, etc., donde encuentra la posibilidad de identificarse ante la sociedad como miembro del grupo, de acuerdo con una serie de valores y principios morales que le organizan la vida y su actuar cotidiano. Considero que su capital cultural (Bourdieu, 1984) en cuanto a las creencias obtenidas y practicadas en el culto se transfieren al mundo pagano. Así, el hábito que se engendra en el culto impregna la vida en su totalidad, tal es el caso de Roberto al cual me presenté el primer día que asistí al culto, y desde la puerta, sin saber si le preguntaría por la parada de colectivos o cualquier otro tema mundano, me llamó “hermana”. Es decir, para él era parte de la hermandad en la que vive dentro y fuera de la iglesia. Esto sucede porque el individuo tiene la necesidad de expresar los sentimientos que le generan las circunstancias de la vida y lo hace mediante una sucesión de imaginarios y representaciones colectivas definidas por sistemas de símbolos y signos que determinan su forma de expresión religiosa y, en consecuencia, los actos rituales que se derivan del pensamiento mágico-religioso del individuo y la relación que se establece entre el imaginario social y el sujeto con Jesús-Dios-Espíritu Santo, Demonio como objetos del culto.

A partir del capital cultural construido en el culto fundan una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad, de manera de transformar toda la estructura social; ese es el deseo-objetivo, la construcción de un mundo apto para la segunda llegada de Jesús. Es decir, se constituyen en todo un conjunto de movimientos que a través de su discurso religioso y sus prácticas rituales construyen todo un entramado de resistencia en nombre de Dios, la Nación, la familia, generando en los feligreses y feligresas una fuente de sentido y experiencia a partir de sus vivencias cotidianas representadas en esas prácticas religiosas. Cuando resulta un quebrantamiento en su condición de ser humano, éste es la voluntad de Dios o simplemente un acto demoníaco, en la medida en que es el hombre el que posibilita la existencia de estas creencias mediante las oraciones, los ritos y los sacrificios que realiza como manifestación de su religiosidad.

## **2. “¿Soy qué?... No sabía”**

Una tarde estuve atenta a la llegada de la pastora. La esperé cerca de la puerta de entrada y le solicité una entrevista. Esta se realizó luego de la liturgia momento en el cual se forman los *grupos*. Ella cuenta con sus ayudantes para formarlos y guiarlos por lo tanto le queda tiempo libre para dedicarle a la entrevista. Comencé a interiorizarla con mayor profundidad acerca de mi trabajo de campo y la investigación que estaba realizando lo cual le resultó interesante. Me preguntó por qué en ese culto, por qué en Berazategui y no en la Ciudad de Buenos Aires que es el centro desde donde se dirigen todos los cultos del país y *“es más importante”*, dijo. Yo le respondí que en realidad ese culto ya había sido investigado por otros/as sociólogos/as, y que había poco material sobre las iglesias del conurbano. Estaba un poco tensa, y sentí que no le gustaba la idea de ser estudiada como un insecto, por lo cual mi primera pregunta comenzó con la frase: *“yo no sé nada sobre religión, ni tengo conocimientos suficientes sobre la Biblia como usted, ni porqué se realizan ciertas prácticas, por eso le pido que me explique algunos temas...”*. Entonces se relajó y me preguntó qué quería saber. Lo primero que pregunté fue si ellos/as están esperando el reino de Dios o piensan como otros/as pentecostales que Jesús ya está entre nosotros. Al escuchar la palabra pentecostal la pastora hizo una pregunta y comenzó la conversación:

Pastora: “Nosotros somos evangélicos. Seguimos el evangelio. ¿Por qué me llamas pentecostal?

(...)

Yo: “Sí. Desde la sociología son pentecostales, pero algunos son llamados neopentecostales, es decir, nuevos pentecostales y la diferencia radica en sus creencias y su forma de organización, su teología, y liturgias. Por ejemplo, tengo entendido que ustedes le dan mucha importancia al Espíritu Santo, y están esperando la llegada de Jesús a diferencia de otros que consideran que Jesús ya está en el mundo...”

Pastora: (Respiró como quien va a dar una cátedra y respondió con calma y hablando como una profesional del tema) “Nosotros nos bautizamos en el Espíritu Santo, para nosotros es muy importante... pero todos lo hacen... lo que nosotros tenemos en cuenta fundamentalmente es que somos cristianos... pero no como los católicos u otras iglesias que se llaman cristianos, pero luego se alejan del Señor. Nosotros nos consideramos los verdaderos cristianos. Esta es una iglesia muy grande y siempre estamos invitando a otras iglesias más chicas a que se nos unan porque acá van a encontrar la verdadera palabra de Jesús. El Reino de Dios está aquí con nosotros, en este momento [Teología del Reino Presente] y nosotros tenemos el poder de hacer que el Reino pertenezca a Jesús y no al Diablo mediante la oración permanente. La salvación final se obtiene mediante el bautismo en el Espíritu Santo. ¿Vos estás bautizada por alguna iglesia?”

(...)

Pastora: “No se trata de que nosotros creamos eso porque estamos todos locos... es así. Te lo demuestra todos los días el Señor. No hay nadie que lo haga sino Él. Cuando un médico te cura, cuando un médico inventa algún tratamiento para curarte es Dios que está obrando... dándole el conocimiento” (...)

Yo: “Entiendo. Te paso a otro tema. En la sociología a esta iglesia se la llama neopentecostal. ¿Sabías eso? Lo hacen justamente por todo lo que vos me estás contando. Tienen una forma de ser diferente a otras iglesias, por ejemplo, los bautistas, u otras que también son pentecostales como la Luterana o Calvinista.

Pastora: “¿Soy qué...? No sabía... (mientras esbozaba una sonrisa) bueno, ustedes llámennos como quieran... nosotros somos cristianos del pentecostal como ya te dije. Y si... somos diferentes a las iglesias que nombraste. Esas iglesias no están abiertas a todo el pueblo de Jesús, son como sectas... no se puede ingresar. Acá vino mucha gente que quiso ingresar a orar a esas iglesias... estaban mal... estaban muy necesitados de la *palabra* y no las dejaron entrar. Nosotros estamos abiertos a todo el que quiera venerar a Jesús. Orar, sentirse bien, estar bien en la vida, y tenemos nuestras formas que son las verdaderas... para nosotros claro... pero da resultado... esta es una iglesia muy grande. ¿Te comentó el pastor Prein que tenemos iglesias en toda la Argentina y los países limítrofes...?”

(...)

Yo: “Sí. Hablé con él del surgimiento y su recorrido histórico hasta nuestros días. Te hago una última pregunta a raíz de la visita de la pastora especialista en familia<sup>32</sup> que estuvo hace poco en esta iglesia... ¿Ustedes están en contra de vivir como la familia Ingalls<sup>33</sup>... con pocos recursos... ¿Su posición es la prosperidad del feligrés? Cómo es eso que no lo entendí bien...”

Pastora: “Si... te explico. Nosotros no estamos de acuerdo, como dijo la pastora, que se pueda estar feliz con solo tener frutitas silvestres para comer (lo dijo con desdén). ¡¿qué es eso?! ¡¿Cómo puede alimentarse una familia con unas frutitas de nada?! Nosotros alentamos a las personas a que trabajen para prosperar, para estar bien, porque eso es fundamental. Si la persona no está bien... lo ves en los *testimonios*...es porque el Diablo está actuando en ellos. Hay que echar a los Demonios.... Cuando las personas prosperan es porque Jesús está obrando. Está presente en ellos, en sus cuerpos, en sus mentes...”

En términos de las clasificaciones de las ciencias sociales esta conversación muestra por qué este culto encaja en la categoría clasificatoria de “iglesia neopentecostal”: Tal como señala Algranti (2010: 21), creen en la Teología del Reino Presente y que el mundo es concebido como un lugar para el ejercicio del poder. El poder hay que dárselo a Jesús y eso se hace cada día para que el Diablo no tome su lugar. Practican los dones del Espíritu Santo sobre todo durante el ritual del bautismo, que es signo inequívoco de la salvación, como otros pentecostales, pero no se unen a ellos por diferencias teológicas o porque los desacreditan por alejarse de Jesús. Un claro ejemplo es la iglesia católica que comete crímenes contra los menores de edad sin que Roma tome medidas certeras para evitarlo. Consideran a las demás iglesias cristianas, como las Reformistas, como sectas por prohibir el ingreso de personas que no pertenecen a la congregación luterana o calvinista y porque las consideran desprendimientos del catolicismo, aunque esto último lo refirió el pastor Prein en otra entrevista.

---

<sup>32</sup> De esta pastora especialista en familia hablaré en el próximo capítulo.

<sup>33</sup> Es una serie de televisión de la década de 1960 producida en Estados Unidos que muestra la historia de una familia del siglo XIX que vive en una pequeña casa en la pradera con escasos recursos, pero siempre felices. Son muy religiosos y mantienen una filosofía de vida diferente a la de la Teología de la Prosperidad. Se conforman con lo mínimo para vivir porque según esta familia es lo que Dios les da y lo aceptan.

Aunque a ellos se los puede considerar y de hecho hay autores que lo hacen, como por ejemplo Semán (2019), como un desprendimiento de esas Reformas.

Otros rasgos distintivos del Neopentecostalismo para estas clasificaciones son: el tema de la sanidad entendida como resultado exclusivo de la fe en Jesús y de su adoración, por lo tanto, no dan mérito alguno a ningún tipo de medicina convencional; la Teología de la Prosperidad que utilizan según sus prácticas subjetivas a diferencia de otras iglesias; no utilizan pociones sanadoras como otras iglesias, sino que se sana a través de la fe y la oración. Por otra parte, la pastora tiene una postura carismática en el sentido weberiano, algo que también es una característica de los neopentecostales. Abordaré en el capítulo V cómo este carisma se construye desde ciertos estereotipos masculinos como la imposición de una voz fuerte o a los gritos o el tono imperativo. También, como señala Jaimez (2012), está presente el gobierno apostólico cuya figura central es el pastor y su familia, y la pastora señala la llamada Guerra Espiritual entre Dios y el Demonio y la necesidad de asistir siempre que se pueda para unir fuerzas, obtener poder contra el Diablo. Se hace hincapié en la centralidad de la alabanza. La búsqueda de espacios sociales y políticos como centralidad a la hora de reproducir sus creencias y dar crecimiento a su iglesia es otra característica neopentecostal. Ejemplo de esto son los cursos que se dictan de nivel terciarios avalados por el Ministerio de Educación para lo cual, el pastor Prein se ve en la necesidad de entrevistar a los ministros de educación.

Sin embargo, la pastora se considera una *pentecostal*, en ningún momento se definió como neopentecostal ni sabía que desde las ciencias sociales se los considera de esa manera. Es una evangelista, porque su vida transcurre en el cumplimiento de los Evangelios, pero por sobre todo se ve a sí misma como una *verdadera cristiana*. En la entrevista que le realicé al pastor Prein pone su identidad en un ejemplo que corresponde a María de Betania, hermana del resucitado Lázaro, quien fue mujer, y a pesar de ello, de que las mujeres no podían escuchar a un maestro, no solo lo escuchó, sino que ungió a Jesús con aceite y “*fue la única mujer, la única con identidad*”, y agregó:

“Ayer teníamos una reunión con pastores de aquí... de Capital y hablábamos sobre la importancia de definir quién soy... quién quiero ser... Nosotros lo hablábamos por temas estructurales de la unión (La unión de iglesias pentecostales a la que pertenece el CCNV que es UAD, Unión de Asambleas de Dios) ... pero si yo no sé quién soy ni quién quiero ser es muy difícil que me pueda llevar bien con mi vida. Entonces yo me paro y digo: yo soy un hijo o una hija de Dios y Dios quiere que yo me mueva por fe. El justo vivirá por la fe. Y Yo reniego eso porque quiero ser parte de este mundo. Y empiezo a decir... ¡No! Yo quiero ver para creer. (...) La realidad NO-ME-LI-MI-TA. En todo caso me desafía. (...) Y a través de la fe construyo aquello que quiero ser, aquello a donde quiero llegar (...) La iglesia no es un edificio, la iglesia es la gente. Donde quiera que haya uno y diga yo voy a predicar a Jesús (...)”

La estrategia de esta iglesia es llevar *la palabra* a cualquier persona que la necesite sin importar el lugar. La iglesia está inserta en este mundo, es parte de él, y de esta manera, justificando la dación de

la palabra a todos/as es que se justifica el *fuga mundis*<sup>34</sup>. Una de las ayudantes de la pastora me propuso que yo lleve la *palabra* a la Universidad de Quilmes, dado que estaba en contacto con muchos/as jóvenes y el pueblo de Dios con el que ellos contaban estaba formado por personas mayores.

En otras entrevistas pregunté a varios feligreses/as como se definían dándole algunos ejemplos para orientarlos a modo de encuesta. Hay que tener en cuenta que las personas no están del todo bien, tienen problemas personales o de trabajo por eso asisten a la iglesia y en muchos casos no les gusta que se los interroge. Para hacerlo elegí el momento de más alegría durante el culto que es durante los cánticos de alabanza a Jesús que acompañan con bailes y movimientos de los brazos. Es un momento de mucha efervescencia. La pregunta fue la siguiente:

*“Como asistente a esta iglesia te definirías como pentecostal porque ustedes no creen que los apóstoles de Cristo fueron tales... fueron apóstoles sino simplemente acompañantes de Él, o cristiana... o quizás tengas otra forma de definirte...”*

En algunas ocasiones tuve que repetir la pregunta o agregar explicaciones para que se entienda, no sin antes explicar que estaba realizando un trabajo para la Universidad de Quilmes sobre la iglesia. Todas y todos se definieron como *cristianos*. Roberto estuvo de acuerdo con ser pentecostal por las razones ya expuestas, y porque tiene mayor conocimiento sobre la Biblia por ser un *ayudante*, y otras simplemente dijeron que ellas y ellos creían en Jesús y no tenían conocimiento de ser pentecostal y les asombró la categorización. Casi todos y todas agregaron que ellos venían a rezarle a Jesús *para estar bien*, para resolver sus problemas personales y que *“el Diablo no se meta en mi cuerpo, en mi cabeza”*. O simplemente porque *les hace bien asistir, se sienten mejor después del culto*.

## **Conclusiones**

En este capítulo intenté definir *la identidad* a partir de la práctica cotidiana del culto pensando como ésta se construye y reconstruye en el cuerpo y en el ritual, y cómo es pensada sin tener en cuenta las categorías de las ciencias sociales. Asimismo, mostré como esa identidad construye comunidad y sentido de pertenencia, y como esto articula un adentro y un afuera que no pueden entenderse más que en relación, donde el culto permea otros espacios de las vidas cotidianas de estas personas

Los rituales y el discurso teológico se constituyen en una herramienta cultural de implicaciones identitarias a partir de las cuales el individuo reconoce, reedita y adopta un modelo de vida por el cual procura mantener una relación idéntica en la sociedad, el mundo impuro. Por lo tanto, el feligrés o la

---

<sup>34</sup> El *Fuga mundis* es una expresión muy utilizada en la sociología de la religión para nombrar a aquellos que salen del ámbito clerical para realizar otras tareas que no son religiosas como incursionar en política a la cual consideran impura. Algunas iglesias no están de acuerdo con este *fuga mundis* y se mantienen dentro de su círculo clerical, en cambio otras sostienen que para cambiar el mundo para la segunda llegada de Jesús es necesario hacerlo.

feligresa necesitan representarse el mundo exterior al grupo por medio de expresiones simbólicas y actos rituales, encaminados a dar razón de un hecho social determinado. Es el caso de la lectura bíblica y la consiguiente conclusión que llevó a cabo la pastora cuando en 2017 se dio el aumento en las tarifas de luz indiscriminadamente: “*las facturas van a venir en cero. Jesús los protege*”, dijo. El hecho de representar la realidad cotidiana significa para la feligresía, identificarse con su medio social y adherirse a él a través de prácticas sociales que se pueden ver representadas en rituales religiosos, porque a través de la religión los creyentes se identifican individual y colectivamente con el grupo del culto.

Es una *comunidad*, y así les gusta que los llamen, abierta a todo aquel/la que quiera unirse, pero a la vez están alejados/as del mundo que los/as entiende como *locos/as* en palabras de la pastora principal. Espósito (2003), señala que partiendo del análisis etimológico del vocablo “comunidad” halla que ésta refiere a la vez la semántica del don y la de la deuda (el deber de dar). Existen distintas formas de entender o interpretar el concepto “comunidad” bajo diferentes perspectivas o aproximaciones teóricas. Existe la comunidad universitaria, la comunidad mapuche, la autodenominada “comunidad Movistar”, por ejemplo, como tantas otras. Todas ellas presentan una connotación positiva, del orden de la fraternidad, la unidad, la unión, la solidaridad, la comunión y la cohesión, de aquello que compartimos y nos distingue de los otros, de lo que nos identifica como lo que somos, de lo que habla de nuestros orígenes y legados culturales, nuestras inclinaciones, gustos, afanes y, probablemente también, nuestros destinos compartidos. Tal como decía Prein (2016) “*quién soy... quién quiero ser*” en cuanto a la identidad, pero definiendo también un tipo de comunidad porque el propósito de la UAD (Unión de Asambleas de Dios) era establecer qué los identifica como comunidad. Una comunidad que creció desde abajo y está en permanente construcción.

En resumen, es una comunidad que intenta permear la estructura social. Una comunidad que funciona como una agrupación cuyos miembros tienen intereses, prácticas, percepciones y valores en común. Estos elementos compartidos crean en las personas sentido de pertenencia, los hacen sentirse parte de un grupo, amparadas y pueden reproducir sus vidas en forma paralela a la sociedad y construir identidades. Poco les importa si son pentecostales o neopentecostales para las Ciencias Sociales. Se identifican como *verdaderos cristianos* y Jesús es el centro de sus vidas y está tan presente en ellas tanto como el Diablo.

Es necesario para los feligreses y feligresas asistir siempre que sea posible, que no les surja un compromiso ineludible o estén enfermos. Jesús es el sanador; nadie más que Él los puede sanar. La idea de ser consideradas algo nocivo, alienante o directamente sectas, como afirma Frigerio (2015),

no les afecta ni les interesa. Así lo afirma la pastora principal cuando dice que “*estamos todos locos*” y que no debe importarles estarlo, que “*no escuchen a la gente, que escuchen a Jesús*”.<sup>35</sup>

Considero que es importante pensar como esta idea de que todos están locos se vincula con cierta estigmatización de este colectivo, en un mundo exterior donde “lo normal” es otro tipo de liturgia, como la católica, en donde no se cuestiona que un sacerdote coma una hostia diciendo que se está comiendo el cuerpo de Cristo o beba el vino de misa simbolizando la sangre de Cristo. Esto se entiende como una representación y como un ritual y no como “locura”, “secta” o “enfermedad mental”.

Frigerio y Malimacci (2015), afirman que “*Hay un prejuicio también de la clase política desde la idea ilustrada, de la razón ilustrada, etc., que es que todas las religiones encantadas o fuertemente emocionales son consideradas algo nocivo, alienante, sectas, etc. (...)*” haciendo referencia a que los políticos no prestarían atención a la tan necesaria nueva ley de credos para la República Argentina. El prejuicio existe y estos neopentecostales están siendo estigmatizados por la fuerte emotividad que les imprimen a sus rituales y la absolutamente libre y desprejuiciada corporaneidad que acompaña a esos rituales. No sucede lo mismo con los rituales católicos apostólicos y romanos.

En esta línea podría comparar varios de ellos como son la imitación de Jesús crucificado que lleva a cabo el sacerdote durante la Pascua en la que viste ropajes especiales. Mientras él yace en el piso, boca abajo y con sus brazos extendidos en forma de cruz, los feligreses cantan y alaban al señor. El lavado de pies que se realiza también durante las Pascuas. El hecho de comerse el cuerpo de Cristo cosificado en un pedazo de hostia o beberse el vino que mimetiza a su sangre. Estos rituales son “normales” para la gran mayoría.

Según la psicoanalista Norma Oliver, lo diferente produce miedo, por lo tanto, se lo trata de apartar. Una forma de apartarlo es la exclusión a través del estigma. Goffman (2006:11) afirma que “*los griegos, que aparentemente sabían mucho de medios visuales, crearon el término estigma para referirse a signos corporales con los cuales se intentaba exhibir algo malo y poco habitual en el status moral de quien los presentaba*” y acuña en el título de su libro el término “*identidad deteriorada*”. La manera en que son estigmatizados/as estos/as religiosos/as neopentecostales no solo estigmatiza su identidad para “el afuera”, sino que se la anula por completo, haciendo que sus ritos, sus creencias y prácticas queden reducidos a la locura.

---

<sup>35</sup> Palabras de la pastora principal dichas durante la liturgia.

## CAPÍTULO IV

### LA BÚSQUEDA DEL BIENESTAR

#### 1. Los grupos: la palabra que sana

Durante los años 2016 a 2018 hemos vivido en el país un proceso político económico neoliberal, según Gonsalves (s/f: 47) “*estos procesos engendran políticas de sufrimiento y ciertos síntomas se vuelven tolerables si se viven en forma colectiva*” y con el apoyo de discursos, en este caso, de orientación emocional basados en diferentes versículos bíblicos la vida se hace más llevadera por no utilizar un término como “soportable” que es duro e implica una connotación muy negativa. No todo es angustia, aunque es evidente que, a diferencia de la iglesia de Parque Patricios, las políticas de sufrimiento engendradas por la realidad socioeconómica son más visibles en el culto en Berazategui porque allí asisten ciudadanos provenientes de las esferas más desprotegidas de la sociedad.

Siguiendo a Oliveria, Gonsalves (s/f: 56) afirma que en Brasil esta “*religiosidad se difunde de manera sincrónica con la absorción y reacción al neoliberalismo*” estrechamente vinculado con los espacios territoriales y sociales donde el Estado retiró el apoyo social, económico y librando a los/as ciudadanos/as a una especie de libre empresa donde cada uno/a se apoya en lo que le es posible para avanzar y superar el malestar y la precariedad de las formas de vida. Siguiendo a este autor, que hace hincapié en la crisis neoliberal de 2008 para referirse a esta problemática a nivel mundial (s/f: 49), considero que la creciente disparidad social y económica de los años de gobierno de Macri fue una condición para la expansión pentecostal y neopentecostal en Argentina.

Frente el abandono del Estado y la precariedad económica y social, se presenta como solución el relato religioso de un nuevo pacto de vida basado en la conversión y un nuevo comienzo a través del cuidado de Jesús como único sanador. El discurso que prevalece frente a la institucionalización agresiva es la moral de pureza y exclusión de las impurezas como el alcohol, las drogas y la sexualidad ilimitada ofreciendo una comunidad de trabajo y un compromiso ritual capaz de reinstalar la fe en cualquier momento y lugar, que viene a llenar el vacío dejado por la institucionalidad neoliberal. El neopentecostalismo es una religión de resultados concretos y prosperidad a la que Gonsalves (s/f: 57) llama prosperidad disfrazada. El feligrés encuentra el apoyo necesario para continuar con su vida y la solución real de sus mejorías se da en el día a día con la asistencia permanente al culto, donde se une a Jesús y ahuyenta al Demonio causante de todos sus males. En ese proceso la identidad, la subjetividad individual se torna colectiva, y en esta colectividad se encuentra el poder para ahuyentar al Demonio, y con el esfuerzo personal y el diezmo -que es la retribución simbólica no económica a Jesús- se va sobrellevando la vida diaria. Surge un discurso que se denuncia en las *peticiones* acerca

de las demandas no realizadas, no obtenidas y la religiosidad aparece cubriendo esas necesidades insatisfechas.

Según Aleman (2016) en estos tiempos de capitalismo neoliberal hay *coachs* que se dedican o especializan en el logro del éxito en los equipos, empresas, en el rendimiento sexual, en el crecimiento económico, la prosperidad, y el sujeto acepta esto porque se subjetiva como un empresario de sí, pero no porque tenga una empresa sino porque dirige su vida como una empresa de rendimiento. Y agrega que el capitalismo del siglo XXI tiene un plus que el liberalismo no tuvo, que es lograr que el sujeto se comporte como un deudor y éste es el malestar de este siglo. La deuda tanto Soberana, como privada, o la pública son las nuevas formas de subjetivar al sujeto en la época neoliberal del capital. ¿Que no hay en el sujeto que esté al servicio y disposición del capital? y ésta es una pregunta con respuesta. Esta respuesta se la ofrece Aleman (2016) a Freud (1992) cuando éste se pregunta en el *Malestar en la Cultura* si frente a la pulsión de muerte todavía existe un eros, y la respuesta es afirmativa.

Para los/as asalariados/as menos aventajados/as están a disposición los libros de autoayuda, de autoestima. El sujeto empresario de sí mismo tiene siempre como contracara la depresión y el vicio. La depresión no como forma clínica sino como sujeto plantado siempre del lado del goce, o sea de la pulsión de muerte, del sufrimiento. En Lacán (1987) el goce es sufrimiento. Se goza en el plus de gozar, y para Aleman la pobreza ya no es entendida como la entendía Marx, sino que en la pobreza hay armas, marcas, drogas. Es decir, aun no estando satisfechas las necesidades básicas (en las villas de emergencia, por ejemplo) el sufrimiento se despliega con todas sus fuerzas. Así, las religiones neopentecostales crean una nueva subjetividad que está en lucha con la que el neoliberalismo impone con todas sus fuerzas a través del diario vivir y de los medios de comunicación.

En el caso en estudio pude identificar distintas formas para enfrentar ese afuera que los daña, angustia, deprime, conduce a distintos vicios. Una de estas formas son los *grupos* que se forman cuando termina la liturgia. Los *grupos* se forman entre mujeres o varones, pero separados unos de otros, no son mixtos. El hombre que me recibió en la puerta el primer día que me presenté y me contactó con *Antigua*, era el que dirigía como ayudante de las pastoras a la sección masculina del culto. Durante mi primer día en el culto fui asignada a un grupo donde éramos siete u ocho mujeres de entre 40 a 65 años y una joven de 30. La función del *grupo* es generar un espacio para contarse los problemas personales, las angustias, tristezas, y también los logros. Tal como sucede en clases escolares cuando la maestra o el profesor forman grupos de trabajo, estos son supervisados por las pastoras y sus ayudantes avanzadas que rondan por el salón. Los *grupos* se suelen formar con feligreses/as. Algunos asisten regularmente al culto, pero a veces me tocó integrar un *grupo* con algunas personas que no conocía previamente.

El primer día, de entre esas mujeres del grupo que integré, dos eran jubiladas como amas de casa. Una de ellas tenía un pequeño local de venta de ropa de mujer, las otras no trabajaban fuera del hogar. La más joven acababa de hacer un curso de los que dicta el culto sobre gerencia. En la entrevista el pastor Prein hizo referencia a los muchos cursos de orden terciario, avalados legalmente por el Ministerio de Educación que funcionan en la iglesia. Como así también un bachillerato de estudios bíblicos. Una de las feligresas me habló de él; hacía cuatro años que lo cursaba y ya estaba casi finalizándolo. El bachillerato de estudios bíblicos prepara para poder cumplir con el pastoreo.

En medio de la charla en el grupo A se acercó la pastora y nos aconsejó de manera muy imperativa no mirar televisión en caso de que nos hiciera mal. Lo hizo en el contexto de la crisis económica que se empezaba a vivir en 2016. Lo repitió varias veces. Todos/as en el culto estaban muy angustiados/as porque se acercaba lo que se anunciaba periódicamente como “el tarifazo” durante el gobierno de Macri en mayo de 2016. Cuando finalmente se concretó el aumento indiscriminado de tarifas de luz, gas y electricidad, la pastora, desde el púlpito y a muy viva voz decía:

*“No se preocupen, no les va a pasar nada malo. Las boletas van a llegar en cero. Ustedes van a ver que, abajo, en lo que tienen que pagar va a haber un cero. Jesús los cuida. Él logrará que las tarifas lleguen en cero”.*

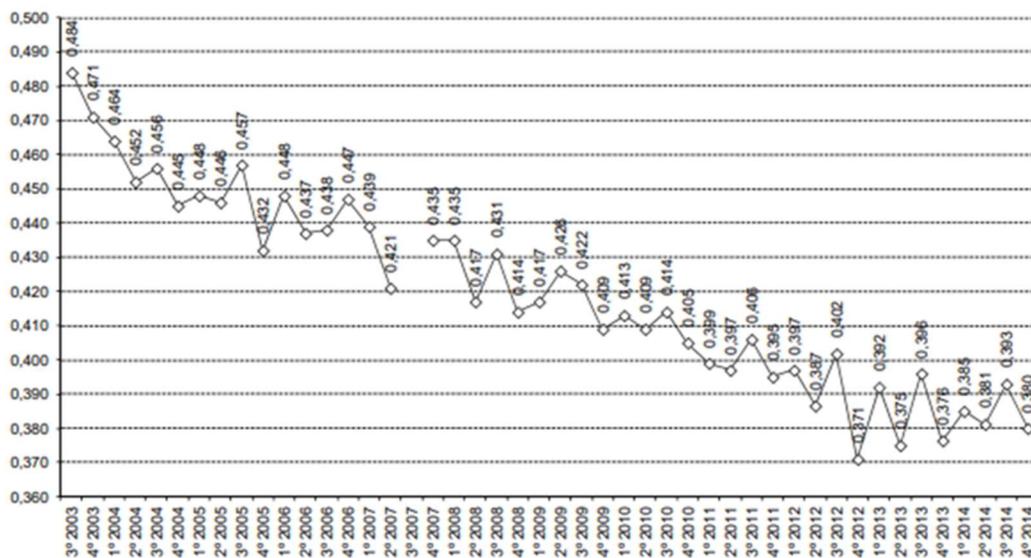
Sorprendida, porque me costaba creer lo que estaba escuchando, pude observar cómo los/as feligreses/as creían firmemente en las afirmaciones de la pastora, de hecho, cuando terminó el culto y me reuní con mis compañeras del grupo “A”, donde conocí a una nueva feligresa de unos 55 años, ama de casa y de muy malos modales, autoritaria y prepotente, todas ellas reafirmaron la palabra de la pastora diciendo frases como “*Jesús nos cuida... Jesús nos cuida...*”. Jesús los cuida en todo momento, pero está más presente para los fieles en los periodos de crisis socioeconómica. Así se vivencia también desde el púlpito cuando la pastora trata de tranquilizarlos frente a un futuro “tarifazo”.

Durante los años en que realicé mi trabajo de campo, crisis y reajustes dieron paso a una sociedad caracterizada por la mayor visibilidad de las desigualdades, por procesos de movilidad social ascendente selectiva de grupos que han logrado ubicarse en posiciones más ventajosas y, en contraposición, por una movilidad social descendente donde es usual la precarización en un conjunto de ocupaciones del sector informal, la desprofesionalización concurrente con el movimiento hacia sectores emergentes de la economía, la concentración de los ingresos, devaluación del salario real, la pobreza y el desempleo en un período donde las políticas sociales no se esforzaron por garantizar niveles de igualdad social. Todo lo contrario.

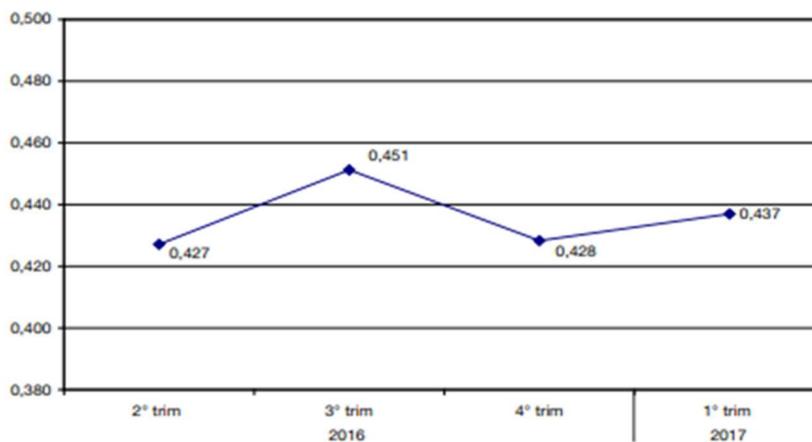
El índice de Gini el cual es un indicador de desigualdad en ingresos como en otros ítems y cuya medición se realiza entre 0 y 1, siendo 0 el grado de mayor igualdad y el 1 el de mayor desigualdad

muestra que para el cuarto trimestre del año 2014 el coeficiente era de 0,380 (INDEC, 2015) y en el primer trimestre de 2017 subió a 0,437 (INDEC, 2017) lo cual indica que aumentó el grado de desigualdad económico-social del país (Gráficos 1 y 2).

**Gráfico 1. Evolución del Coeficiente de Gini. Hogares con ingresos Total de 31 aglomerados urbanos. Tercer trimestre de 2003 a cuarto trimestre de 2014**



**Gráfico 2 Coeficiente de Gini del ingreso per cápita familiar de las personas. Total aglomerados urbanos. Segundo trimestre de 2016-primer trimestre de 2017**



Fuente: INDEC

El panorama social negaba las certezas sobre el presente y justamente lo que se proponía desde el gobierno nacional era aprender a vivir sin certezas como atributo positivo y el futuro de nuestras vidas en las que habíamos creído durante años de previsibilidad y bonanza se derrumbaba. Considero que esta coyuntura produjo un cambio en la significación de las creencias y prácticas religiosas. En ese entonces, al conceptualizar a Dios y definir sus significados, los/as creyentes, con independencia de

una mayor o menor experiencia religiosa, establecían relaciones con la solución de los problemas, obstáculos, insatisfacciones, frustraciones e incertidumbres. Pude constatar en los *grupos* que cuando las personas les atribuían a los problemas una causa o contenido más social reconocían en mayor grado la incapacidad para solucionarlos y acudían más a lo sobrenatural, a Jesús, al Espíritu Santo.

A *lo religioso* se le otorgó un lugar importante para pensar en la felicidad, para explicar y hacer frente a contrariedades diversas, se percibió como alternativa ante la pérdida o devaluación de valores y carencias educativas y se le atribuyó sentido en contraposición a algunas instituciones sociales que dejaron de funcionar durante el período 2015-2019. Durante este período neoliberal se desactivaron (aunque de manera subrepticia) desde el Estado Nacional ciertas instituciones como el Ministerio de Bienestar Social. Los planes de ayuda dineraria como así también de asistencia en otros órdenes como la medicina se resintieron, el trabajo disminuyó debido a los despidos en masa y a la falta de nuevos puestos de trabajo, a lo que se sumó entre otras medidas el famoso “tarifazo” (BBC, Smink, 2016)<sup>36</sup>. Es decir, el Estado Nacional estaba ausente para los sectores de población más necesitada. La desigualdad entre ricos y pobres aumentó achicando la franja de la clase media. Muchos sujetos recién llegados a la clase media baja volvieron a la pobreza.

Así, en este contexto socioeconómico *lo religioso* comenzó a representar un conjunto de significados que funcionaron utilitariamente frente a lógicas de pensamiento cuestionadas con la crisis y, consciente o inconscientemente su influencia se extendió a otras esferas como el mundo exterior, el mundo fuera del culto. Considero que así se explican las reuniones extra religiosas que funcionaban en horarios donde el culto no se practicaba, como las dos de la tarde, donde las feligresas se reunían a tomar mate y a charlar de temas mundanos. O los consejos que María le daba a su marido: “*tenes que tener fe en Jesús, él no nos va a desamparar*”. El esposo de María había quedado sin trabajo. Las reuniones a contra reloj de la misa, fuera del horario estipulado para su producción se iniciaron y reforzaron por la falta de trabajo de las hermanas que habían perdido su trabajo o simplemente no tenían clientela a quienes venderle los productos de sus micro emprendimientos.

En este contexto el ritual, como señala Segalen (2005), se re-construye en medio de la crisis económica. Los pasajes bíblicos que se recitan desde el púlpito y se leen en los celulares son otros, son los referentes a momentos de crisis que se vivieron en tiempos de Jesús y sus apóstoles. Por ejemplo, el Salmo 143- 6 y 7 que solía leerse con habitualidad debido a las *peticiones* volcadas en la urna correspondiente según señaló la pastora:

“Señor, ¡respóndeme, que mi espíritu se apaga!  
¡No te escondas de mí,  
o seré contado entre los muertos!

---

<sup>36</sup> [https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160215\\_argentina\\_macri\\_medidas\\_controvertidas\\_vs](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160215_argentina_macri_medidas_controvertidas_vs)

Muéstrame tu misericordia por la mañana,  
porque en ti he puesto mi confianza.  
Muéstrame el camino que debo seguir,  
porque en tus manos he puesto mi vida”

La re-construcción del ritual se basó a terminar con la angustia que provocaba la situación socioeconómica, a re-construir los proyectos de vida de las personas y la posibilidad de alcanzarlos de modo secular, es decir, se reacomodó concibiendo la opción de la fe como sostén y posibilidad de construir planes de vida. Para algunos/as esto representó un escape del mundo exterior, una evasión en espera de otro mundo, ya que el reino de la tierra no es el final para ellos, sino el mundo que vendrá con la segunda venida de Jesús a la tierra. Así entendían que había que trabajar por mejorar el mundo mientras se acercaba la “segunda venida” y lo hacían en compañía de Dios y con el aliento de la pastora que las conformaba desde el púlpito con sermones puntuales acerca de la crisis que se estaba viviendo. Para ello, siempre se encontraba el pasaje bíblico exacto. Para otros/as se trataba de encontrar un dios que caminara al lado de ellos/as y los ayudara a vivir el presente en todas sus vicisitudes. De manera que la fe religiosa fue un sostén, un factor importante para asumir la crisis o para evitarla, al menos por un corto tiempo como es el pensar que *“las facturas llegarán en cero”*. O, *“no escuchen las noticias si les causa angustia”*. Tal como haría una madre con su hijo, la pastora las/os asistía emocionalmente y psicológicamente. En este período aumentaron los mensajes de What’s App en los celulares, que desde el comienzo del día y con un mensaje bíblico anunciaba que sería bueno hasta el anochecer donde recordaban que Jesús estaba con ellos/as y no olvidaran escuchar al pastor Prein en YouTube durante la noche en caso de insomnio o trabajo nocturno.

La vida cotidiana fuera del culto con todos sus males y desgracias se asociaba a lo negativo e insoportable. La pastora paseaba a través de los grupos diciendo: *“si les hace mal ver televisión no lo hagan, apáguela...no escuchen radio”*. Y esto es revelador de los fuertes impactos emocionales y psíquico-afectivos generados por la crisis, por lo tanto, los rituales pasaron a reconvertirse en una especie de escudo protector, una estrategia de sobrevivencia y apoyo ante lo que se desmoronaba en el mundo terrenal. A raíz de las palabras de la pastora se abrió una seguidilla de comentarios acerca del cuidado que Jesús les ofrenda a sus feligreses. Una de las más jóvenes, de unos 45 años contó que había subido al colectivo sin crédito en la tarjeta SUBE y sin embargo pudo viajar: *“Fue Jesús, él lo hizo posible”*, decía, y agregó: *“mi marido venía detrás de mí, y se lo comenté y él no me creyó, pero yo escuché bien cuando la máquina hizo el ruidito ése cuando cobra...Hay personas que no tienen la posibilidad de creer...pobres”*. Las demás asentían con alegría en los rostros y contaban historias personales de cómo Jesús había obrado en sus vidas. Hubo otros comentarios similares al de esta señora. Una mujer quien confesó que el marido no creía, pero la dejaba ir al culto porque sabía que a ella le hacía bien. Esta mujer contó la historia de un robo, le habían robado la billetera, pero gracias

a Jesús encontró más dinero de lo que le habían robado en el cajón de un mueble de su casa donde nunca guarda dinero. Sin embargo, el dinero apareció allí. Otra mujer contó que no tenía dinero para comprar tres kilos de carne por el precio de la misma, pero cuando se estaba yendo de la carnicería se le dio por abrir la billetera y vio con asombro que allí estaba el dinero que necesitaba. Volvió al local comercial y compró más de lo que necesitaba. Todas ellas dijeron al unísono “*aleluya*”.

Estos *grupos* se van disolviendo a medida que pasan las horas y se acerca la medianoche. Las personas se van yendo según su necesidad. A medida que el grupo se reduce la charla se va haciendo más íntima, más privada. Fue en una de esas oportunidades que una feligresa trajo a colación que estuvo internada en el hospital psiquiátrico Estévez de Lomas de Zamora. En otras oportunidades tuve conocimiento de otras feligresas que también estuvieron internadas por breves lapsos de tiempo. Ante esto me interesó indagar en lo que implica *estar bien o estar mal* para los/as feligreses/as y en las connotaciones socioeconómicas sobre la subjetividad y la emotividad de esta comunidad.

Estos *grupos* funcionan como grupos de autoayuda. Allí se comparten las problemáticas del diario vivir y cada feligrés/a aporta una posible solución o simplemente da consuelo y oran por el/la sufriente. Es común que ante un feligrés/a que está muy impactado/a emocionalmente por su coyuntura del momento reciba la *palabra* de una feligresa antigua en la iglesia y hasta de la pastora si ésta está escuchando en ese momento. Luego se ora y se pide por la sufriente. Hablo en femenino porque no realicé *grupos* con hombres. Eso está prohibido en esta iglesia de Berazategui.

## **2. La Teología de la prosperidad**

Un día llegó de visita una pastora especialista en familia. Se encargó, mediante pasajes bíblicos, a enseñar cómo debe vivir una familia cristiana. En cuanto a los problemas económicos que se estaban viviendo en esa etapa de neoliberalismo, hizo mención a *la prosperidad*. La Teología de la prosperidad que consiste en superarse así mismo/a, obtener beneficios económicos, espirituales, emocionales, permite significar la experiencia del creyente en base a un universo de símbolos, prácticas y representaciones que encuentra su realidad en las necesidades cambiantes del mundo profano. No es una simple relación con el dinero porque para el/la creyente primero está el amor de Dios. El/la creyente vive su vida en relación a la Palabra de Dios, pensando qué haría Dios en relación a la situación que se encuentra, de manera que se trata de una forma de vida, una razón para transformar el mundo exterior sobre todo para las Segunda Llegada.

La pastora utilizó la serie televisiva La Familia Ingalls o la Pequeña Casa de la Pradera -título que cambia según el país donde se proyecte- para dar cuenta de la idea de prosperidad. La familia Ingalls trata de su personaje central Charles, padre de una familia patriarcal del siglo XIX que intenta establecerse en Miniápolis, Estados Unidos, con muchas dificultades. En su pequeña granja viven

todo un año dependiendo del resultado de las cosechas. El capítulo que utilizó la pastora relata cómo después de un año en que el granizo destruyó las cosechas, Charles tiene que buscar distintos trabajos pasajeros, “changas” para darle de comer a su familia. Una noche, y en esta escena hace hincapié la pastora, solo tenían para cenar unas frambuesas silvestres que sus tres hijas cosecharon en el bosque. En un primer momento se ve a la familia sentada a la mesa pronta a orar y dar gracias por los alimentos con mucha seriedad. Todos miran el cuenco donde están las frambuesas, hasta que de pronto, luego de dar gracias, comienzan a comer y a reír con satisfacción y despreocupación. Para la pastora invitada esta escena corresponde a un hecho que no es el que Dios espera de los/as feligreses/as. No es un acto para imitar. “¿Qué es eso de tener solo frambuesas para comer?”, preguntó. “Dios no quiere eso para nosotros”, agregó. “Tienen que tener en cuenta lo que dice la Biblia”, y comenzó a leer a Corintios: 9-8 “Por otra parte, Dios tiene poder para colmarlos de todos sus dones, a fin de que siempre tengan lo que les hace falta, y aún les sobre para hacer toda clase de buenas obras”. Y añadió: “Pero para eso hay que tener fe y orar”. “Lean a Jeremías 17-10. ¿Lo encontraron? ¿Lo están leyendo?”. Y comenzó a leerlo en voz alta: “Yo, el Señor, sondeo el corazón y examino las entrañas, para dar a cada uno según su conducta, según el fruto de sus acciones” (...)

*La prosperidad* en este culto se entiende como el don que Dios otorga a quien está obrando de acuerdo a su *Palabra*. Quien no tiene nada, debe cambiar su modo de vivir y pensar la vida. Hay algo que está haciendo mal y Dios se lo está señalando con la escasez o la angustia o los vicios. Éstos aparecen porque se alejan de Dios y quedan a expensas del Demonio. La pastora luego agregó el versículo de Juan 15:5: “Yo soy la vid, ustedes los sarmientos. El que permanece en mí, y yo en él, da mucho fruto, porque separados de mí, nada pueden hacer”.

Fueron pasajes bíblicos dedicados a la prosperidad en todos los sentidos de la vida dado el proceso político neoliberal que se estaba viviendo. El carácter neoliberal, desde una perspectiva cultural-religiosa, de este culto, se refleja en la idea de la eficiencia y la competitividad como valores absolutos, y en el cálculo de utilidad y de la máxima ganancia, pero siempre asociado a los dones divinos y no a la mera “cultura” de la felicidad. Se anima la búsqueda grupal, se orienta la búsqueda hacia el bien común o hacia la construcción, primero de la comunidad religiosa y sus identidades, y luego a la de una sociedad para todos y todas. Esto no induce, a la privatización de la fe como sí lo hace de esa forma el neoliberalismo que promueve la privatización de lo estatal.

Ceballos (2008) refiere a la conciencia crítica como la capacidad del ser humano de preguntarse y preguntar sobre las explicaciones y concepciones valorativas que recibe y ha recibido, y que según la autora está ausente en estos grupos de creyentes. Sin embargo, según esta autora, filósofa y teóloga dominicana, la conciencia crítica queda desplazada por la fe, por una consciencia ingenua que les sirve de escudo contra la adversidad y no atienden las verdaderas causas de su situación

socioeconómica, que son el egoísmo y el capitalismo. Yo creo que la conciencia crítica ya está incorporada a los feligreses y feligresas porque ellos/as sostienen que lo recibido y lo por recibir, es decir, esos dones con los que cuentan y los que esperan, dependen de ellos/as mismos/as, dependen de su responsabilidad en el actuar, vivir, y concebir la vida de acuerdo a la identidad cultural religiosa, al acercamiento a Dios. Se trata de otra forma de *estar bien*. Los feligreses/as no están en la búsqueda de la “cultura” de la felicidad que propone el neoliberalismo o el capitalismo en su fase final. No pretende que los cuerpos y las almas se produzcan como empresas de rendimiento, es simplemente *estar bien* con lo necesario que puedan obtener para el diario vivir, de acabar con los vicios que promueve la pobreza como el alcoholismo, la falta de trabajo que es causa de la desprofesionalización por no tener acceso a la educación, son necesidades básicas del diario vivir.

Siguiendo a Aleman (2016) la clase media utiliza otros medios para conseguir esa felicidad como empresa de rendimiento, recurriendo a libros de autoayuda que no son más que proyectos que terminan produciendo insatisfacción porque cuando se termina con uno enseguida es necesario ir en busca del próximo para sostener la vida. Y a la vida se la sostiene con proyectos sustentables y necesarios, no con ideales de superación que, de ante mano, son irrealizables. Por ejemplo, pertenecer a la clase media con la visión puesta en la clase alta. Esto produce un desgaste emocional y psíquico enorme. Un malestar que se da tanto en el feligrés/a al que le falta trabajo como al que lo tiene y pretende más y mejores resultados imposibles de alcanzar promoviendo una cultura también política partidaria.

### **3. Internación hospitalaria: religión y medicina tradicional**

Luego de esta charla con la pastora invitada, en el ritual del *grupo* una feligresa contó que estaba mucho mejor. Había estado pasando por un mal momento, pero “*gracias a Dios pude obtener el alta en el hospital Estévez*”. El hospital Estévez es un hospital de mujeres y se especializa en neuropsiquiatría. Está ubicado en Lomas de Zamora, provincia de Buenos Aires. Allí encuentran otra forma de *estar bien*, pero para ellas el *bienestar* no se debe a la atención médica tradicional.

Esta problemática, esta frontera que se propone desde la iglesia entre salud emocional y mental a partir de la religiosidad y la que propone la medicina tradicional me interesó hasta el punto de asistir a realizar trabajo de campo en el Hospital Neuropsiquiátrico Estévez que es donde las feligresas asistían. Primero me presenté en consultorios externos donde me atendieron dos psicoanalistas con mucha amabilidad y a las que les expliqué la tarea que estaba realizando. Me hicieron saber que todas las pacientes, sin excepción, son de origen pobre, y que muchas llegan desde muy lejos porque ese hospital atiende “*a toda la población pobre de la zona sur*”, y que eran evangelistas. Siempre les llamó la atención ver a otros evangelistas llegar al mismo tiempo que una nueva paciente y se

preguntaban cómo se enteraban de que estaba allí. Las pacientes llegan siempre descompensadas emocionalmente y psíquicamente (con alucinaciones) acompañadas de un familiar. Esta realidad de estar emocionalmente lábiles y acompañadas podía evitar el contacto con los pastores o ayudantes de pastores que trataban de impedir la internación. El sistema médico define sus discursos como alucinatorios y plantea un tratamiento frente a esto. El culto no lo ve de la misma manera y busca impedir la internación. Para los primeros el *bienestar* de la paciente está en la medicación e internación, para los segundos en la palabra y la oración. Para los primeros hay un desbalance mental y emocional, mientras para los segundos es la intervención del diablo. Frente a esto los cuerpos devienen “pacientes” o “feligreses/as” de acuerdo a quien los piense, y en función de eso plantean como intervenir sobre esos cuerpos.

Asistí al hospital durante una semana de lunes a viernes desde las ocho de la mañana a las seis de la tarde. Era un pabellón muy aseado que constaba de dormitorios, un salón comedor y de usos varios, baños y duchas, y una sala donde se realizaba terapia de grupo. Afuera había un patio trasero con jardín muy arreglado y agradable con mesas para jugar a las cartas y revistas para leer. Delante se abría el gran espacio del hospital con acceso a otros servicios y pabellones no tan agradables. En ese lugar había un quiosco-almacén donde podíamos comprar cigarrillos, galletitas, yerba entre otros muchos artículos. Podíamos caminar por todo el hospital libremente, incluso hasta la salida donde había agentes de seguridad. Desde los bancos donde podíamos sentarnos se observaba el pasar de los autos y colectivos, la llegada de familiares y personal, y era agradable sentarse en ellos a charlar. Al lado de este pabellón había otro igual. De las mismas dimensiones, reparticiones, y formas de organización.

A las ocho se sirve el desayuno con las pacientes que ya están bañadas. El baño es diario y se realiza a partir de la siete de la mañana. Las enfermeras organizan y supervisan que las pacientes se duchen adecuadamente y sobre todo se laven las cabezas para evitar que contraigan piojos. El desayuno consiste en una taza de té con leche con un pancito que a veces se sirve con mermelada. Luego del desayuno se cierra el sector de dormitorios para permitir que el personal de limpieza realice su labor. Sin embargo, el orden del dormitorio y el hacer las camas corren por cuenta de las internas. Al terminar el desayuno se da la medicación. Yo me ponía en la larga cola con mi vaso de agua como todas las demás. Las enfermeras anoticiadas de mi trabajo de campo me daban un placebo. La medicación es aplastada con dos cucharas por las enfermeras que la sirven en la boca de las enfermas. Esto se hace para que las enfermas no las escupan. A partir de este momento cada una puede realizar la tarea que desee. Algunas se reúnen a rezar, caminan por el parque, toman mate, o lavan ropa en el sector destinado al lavadero. Los miércoles había terapia de grupo. Lo que me interesa destacar es que esta terapia era un sistema muy similar a los *grupos* de la iglesia. Cada una contaba cómo estaba

y qué la preocupaba y las demás participábamos. La palabra final correspondía a las psicoanalistas como en el culto corresponde a las pastoras. A pesar de ser una sesión de grupo obligatoria siempre faltaba alguien que prefería realizar otra tarea.

Durante el desayuno, el almuerzo y la cena se toma asistencia. Éramos 36 pacientes en total. A veces ese número se reducía si había algunas que se encontraban de visita en sus hogares. La tarea de poner la mesa, de lavar los platos, secarlos y guardarlos estaba a cargo de las pacientes. Se formaban grupos de 3 a 5 pacientes por día de semana y el listado estaba a la vista de todos. Se servía el almuerzo a las doce del mediodía y luego se abrían los dormitorios. Casi todas entraban a los dormitorios a recostarse hasta las dos de la tarde que se volvía a recibir la medicación. Lo mismo ocurría de noche luego de la cena. A las diez de la noche se daba la medicación nocturna.

Durante esos grupos de autoayuda que realizaban las psicoanalistas escuché muchos relatos, al igual que en los *grupos* de la iglesia. La primera pregunta que se realiza es la que lleva a responder por qué están en el hospital. Qué las hizo ingresar a un hospital neuropsiquiátrico. En este momento y por orden cada una contaba de sus alucinaciones o deseos de morir. Sus conflictos familiares, la falta de comprensión hacia ellas de parte de sus familiares, traumas infantiles que conllevaban a sentirse menospreciadas o inútiles para realizar tareas que le produjeran ganancias dinerarias para la vida, etc. En algunas ocasiones a esos grupos de terapia asistían familiares si se trataba de una paciente muy joven.

Durante mi estadía, una tarde que nos encontrábamos tomando mate con una paciente apareció otra de repente, se sentó a su lado, y le preguntó si tenía alucinaciones auditivas, visuales y mentales. Ésta respondió afirmativamente con una sonrisa y luego le dijo:

Paciente A: “¿Esta noche hay grupo de oración? ¿Tenes una Biblia?”

Paciente B: “Lo podemos hacer ahora... sino... mejor a la noche, ahora vamos a tomar mate... ¿Puedo?”[Pidiendo permiso para comer una galletita].

Paciente A: “Bueno, pero la próxima vez tenés que poner plata vos también”

Paciente B: [dirigiéndose a mí] “¿Vos también tenés alucinaciones?”

Yo: “No, ahora no tengo. Debe ser que me está haciendo efecto la medicación”

Paciente B y A: “No es la medicación... [riéndose] Lo que te dan acá no sirve... nada más te pone tonta. Tenés que venir a la oración esta noche”.

Yo: “Bueno, voy a ir... ¿Se reúnen en el patio de atrás?” [La paciente A respondió afirmativamente y seguimos tomando mate y hablando de los actores y actrices que aparecían en la televisión. Estábamos viendo Telefé. Está prohibido ver noticieros].

Ese día decidí quedarme después de la hora en que solía retirarme hasta después de la cena y asistí al grupo de oración donde conté a doce “pacientes”. No todas se llevaban bien. Suelen hacerse grupos diferentes. En algunos casos hay pacientes que no se sienten bien y prefieren ir a recostarse hasta la hora en que se administra la medicación. Una de ellas recitó pasajes de la Biblia y las demás oraron con ella. Cantaron en voz baja para evitar que las enfermeras ante el disturbio las mande a los dormitorios. El cántico fue de alabanza a Jesús y a su invocación para que se hiciera presente. Luego hablaron de sus estados de ánimo, de la posible alta, y de cómo seguir adelante con el grupo de oración. Algunas creían que lo mejor era ahuyentar al diablo para que deje de susurrarles en los oídos y se fuera de sus mentes, otras preferían hablar de temas personales. Se hizo lo uno y lo otro. Se pusieron de acuerdo sobre la marcha y todo se realizó con armonía. Luego se agruparon de a dos y se dieron la *palabra*. Yo recibí *la palabra* de una de ellas que me susurraba al oído como hacían las demás. El discurso consistió en orar por mí, por mis males, y para que Jesús lograra aliviarme. A la hora que me tocó orar junto con ella, traté de recordar sus propios rezos y los que escuchaba en la iglesia. Todo salió bien. Ya tenía experiencia de participación en los rituales de la iglesia por lo que no tuve dificultad. Me preguntó cuándo me iba de alta y le dije en dos días, el viernes. Se alegró por mí, y dijo: “*Alabado sea el Señor, Aleluya... ya estás bien... Jesús no nos abandona nunca*”.

Entiendo que esta escena permite mostrar cómo esa frontera entre la autoridad médica y la autoridad religiosa no opera en los cuerpos y vidas de las pacientes, en todo caso esas fronteras son porosas en sus *formas de construir bienestar* usando prácticas y saberes de ambos campos. Sin embargo, ellas se entregan a la atención médica porque son internadas obligatoriamente por un familiar, de lo contrario no asistirían al hospital sino al culto. Es necesario comentar que en un principio cuando recién son ingresadas gritan y reclaman a Jesús a viva voz en cualquier momento. Sus gritos se escuchan en todo el pabellón a cualquier hora. En algunos casos las enfermeras que hacen el turno nocturno logran calmarlas para que dejen descansar a las demás pacientes. Si se les hace una pregunta no la contestan porque no están en sintonía con el Otro. Siguen gritando salmos, o simplemente “Jesús”. A pesar de estar rígidas corporalmente y con dificultades en el habla debido al efecto que causa la medicación (haloperidol)<sup>37</sup> ellas siguen invocando a su sanador, Jesús. Algo en ellas sigue funcionando igual que en el culto, y es la confianza, pero sobre todo la fe en Dios. Y a pesar de estar según la medicina con procesos alucinatorios, tienen cierta consciencia de estar mal, pero la causa de su mal no es producto de la química cerebral, sino del Diablo, por eso invocan a Jesús, y es lo único que dicen; son gritos de desesperación pidiendo ayuda a su Salvador.

---

<sup>37</sup>Es la primera medicación que reciben **todas** cuando recién ingresan. Es una medicación que se utiliza para frenar los procesos alucinatorios. Luego, con los días o semanas se utilizan otras medicaciones dependiendo de cada paciente y el grado de “bienestar” que observan los médicos.

La psicoanalista Norma Oliver sostiene que viven en un círculo permanente de idas y vueltas al hospital. Si están muy alteradas, con brotes emocionales o psíquicos importantes, las internan un lapso de quince días hasta tres meses, con salidas cortas a los hogares de origen, de uno o dos días cada semana, hasta que reciben el alta. Es necesario aclarar que algunas pacientes que están a punto de recibir el alta no quieren volver a sus hogares. Se sienten protegidas y a gusto en el pabellón. Esta situación sucedió con dos pacientes a las que trataba con regularidad. Tuvieron el alta y volvieron al día siguiente. El argumento que esgrimieron era que no se sentían bien. Se habían descompuesto en sus casas. Estas pacientes siguen internadas hasta que aceptan vivir con sus familias nuevamente. No se las obliga a permanecer en sus hogares contra su voluntad.

A partir del momento en que reciben el alta, todas ellas hacen una vida alejada del culto por voluntad propia, inician proyectos de vida, visitan los consultorios externos una vez a la semana donde reciben terapia psicoanalítica y medicación gratuita, pero al poco tiempo vuelven a tener alucinaciones. A pesar de estar alejadas del culto porque en muchos casos son sus familiares los que creen que es el culto el que las enferma, ellas siguen sosteniendo su fe inquebrantable. Los mensajes de What's App que reciben de las ayudantes de pastoras son frecuentes. Una ayudante me comentó en una oportunidad en la que quise hablar con ella que la disculpara porque estaba dándole la palabra a una feligresa que acababa de salir de un hospital, que no estaba bien de salud. Con el tiempo regresan al culto. La fe no se pierde, el capital cultural construido en el culto no se pierde. Siguen siendo *hermanas* de una comunidad que les proporciona *bienestar*. Allí se sienten seguras y acompañadas. La vida fuera del culto se les hace demasiado difícil de sobrellevar en algunos casos.

El personal hospitalario siempre se ha preguntado cómo se enteran estos/as religiosos/as que la paciente está allí. A través de mi trabajo de campo de cinco días en el Servicio de Admisión del mismo y en el culto supe que lo hacen a través de los grupos de What's App. Todas son evangelistas. Se agrupan y rezan, o hablan de temas religiosos, de música, actores y actrices, del mundo de los programas de chismes en televisión. No tienen idea sobre política o realidad política durante ese período de internación, no les interesa. Todo sucede alrededor del consumo de cigarrillos y el mate, sobre todo a la tarde. La tarea principal consiste en encontrar quien tenga dinero para comprar galletitas o cigarrillos en el kiosco. De mi trabajo de campo en el culto se desprendió que sí están interesadas en la realidad política del país y sus propios proyectos personales, aunque muchas veces no puedan concretarlos porque no se encuentran bien: "*no estoy bien, no me siento bien para empezar con mi trabajo*", dicen. Ese trabajo muchas veces se trata de micro emprendimientos caseros como hacer tortas, o realizar tareas de arreglo de ropa. Así relataba a quien llamaré María, un problema de *prosperidad* que se le presentaba. Le respondió a quien llamaré Isabel:

María: “Yo estaba haciendo tortas para afuera [para vender] y me iba bien. Desde que salí del hospital gracias a Jesús todo me empezó a ir bien. Yo soy buena en eso... pero no sé qué me pasó... el Demonio la tiene conmigo... no me deja en paz... Siempre toma mi mente para dañarme... Y yo oro, rezo mucho... pero no sé qué me está pasando ahora... dejé de cocinar... Y mirá que tengo gente que me pide... porque yo soy buena con las tortas...”

Isabel: “Es el demonio... porque sos buena te quiere... porque sabe que estás con Jesús... oremos... echemos al Diablo...” [Todas se unieron en una oración contra el Diablo].

“Fuera Demonio... vete Satanás... saca todo lo que estás poniendo en la mente de María... proponete esta noche ser libre... reprende todo espíritu de muerte. Que salga el Demonio de la mente de María, Amén... (todas dijeron amén). Reprendé todo sentimiento de desánimo, de sufrimiento, de derrota...de temor... ahora en nombre de Jesús, Diablo suelta mi mente...suelta mi vida, suelta mi alma... en el nombre de Jesús... suelta Diablo todo lo que estás haciendo contra mi vida (...).”

Nunca justifican con argumentos médicos o “psicologistas”, como diría Semán (2021), el por qué se dan esos cambios en sus estados emocionales y cómo las ayudan en el hospital. Solo hacen referencia al obrar de Jesús. También hablan de accionar del Diablo sobre sus mentes y cuerpos, quien es el culpable de todos sus males. Como decía la feligresa, desde que salió del hospital “*gracias a Jesús*”, no a los médicos, ni a la medicación, sino a Dios.

Con respecto a estos estados emocionales o mentales pasajeros, Jack Lacan (Seminario 11: 28) quien interpreta la obra de Freud, demostró la importancia del inconsciente afirmando que está estructurado como un lenguaje. En sí mismo el inconsciente es un lenguaje que se expresa en símbolos, síntomas, sueños. Se llama inconsciente a toda representación latente, y por otra parte todo acto psíquico comienza por ser inconsciente y puede continuar siéndolo o progresar hasta la consciencia. El *sujeto del inconsciente* es un sujeto indeterminado como consecuencia de la ranura (separación) y el rasgo (marca) que produce el *significante* (es anterior al sujeto. Viene dado en el cuerpo antes de ser sujeto<sup>38</sup>). Indeterminado quiere decir que aparece y desaparece: "Este se pierde tanto como se vuelve a encontrar" (Lacan, Seminario 11: 34).

Según observé en mi trabajo de campo, este culto en particular les propone a las feligresas que se alejen de los psiquiatras, psicoanalistas y sociólogos. Y lo hacen desde el púlpito. Es por eso que las feligresas que inician un tratamiento y logran comenzar sus vidas con proyectos superadores al poco tiempo abandonan la medicación y vuelven al hospital con recaídas. “*El único que sana es Jesús*” es una frase que se repite constantemente en la iglesia. El que enferma es el Diablo.

¿Para las feligresas, esta afirmación acerca de Jesús “el sanador” y el Diablo “el mal” representa una contradicción con la medicina tradicional? Por lo que pude observar durante mi investigación esto no representa una contradicción, porque para ellas el tránsito por el hospital se debe a la voluntad de su

---

<sup>38</sup> El ser humano es sujeto una vez que es *atravesado* por el lenguaje. Es decir, cuando el niño comienza a hablar.

familia que no cree en Jesús, ni tampoco acepta que es el diablo que enferma la mente y el cuerpo. Es un tránsito obligatorio al que no pueden resistirse porque están lábiles y la aceptan como tal. Por este motivo siempre vuelven al culto. Aunque por un tiempo les vaya bien, puedan tener sus proyectos superadores alejadas del culto, siempre está el diablo acechando y nunca se piensa al culto como algo negativo. Como dijo el pastor Prein “*el Diablo te da sogas para que te alejes y cuando quieras volver te cueste*”. Es así como lo interpretan, esta es la cultura eclesial identitaria que ellas aprehendieron en el culto, reproducen a través de los rituales y la sostienen a pesar de las internaciones. No hay contradicción porque la medicina convencional para ellas no tiene entidad. Es una prueba más que les da Jesús, es una lucha más contra el demonio. Y por ello es que la pastora principal no tiene ningún inconveniente en decir “*estamos todos locos para los demás*”, desde el púlpito.

¿Qué diferencia existe entre el psicoanálisis y los *grupos* de autoayuda de la iglesia? El primero es una *función*: porque toma el lenguaje en su objetivo primario, que es servir de medio de comunicación. El método psicoanalítico utiliza este esquema ya que el psicoanálisis se desenvuelve en una sola dimensión: el lenguaje, la palabra. En el culto también se utiliza la palabra y la *Palabra*, pero en el caso del psicoanálisis no se trata de una palabra basada en la Biblia ni de una *Palabra* dada por Jesús, sino de la propia palabra acerca de sus problemas y vivencias, puesta en acción desde su subjetividad más profunda, desde sus recuerdos en muchos casos y por lo tanto es una palabra que al principio produce mucha angustia. Son palabras diferentes. Las primeras alivian, aunque sea transitoriamente, la segunda puede angustiar durante mucho tiempo.

La diferencia entre la palabra y la *Palabra* en el culto y la palabra en psicoanálisis es que este último, según la psicoanalista Norma Oliver, logra cambiar ciertas estructuras de personalidad gracias a la expertiz de la/el profesional dándole al sujeto un bienestar duradero y cambio de conductas, pero no sin pasar por períodos de mucho sufrimiento. Este tiempo de angustias no es sostenible en el tiempo para todos/as. Los grupos y la palabra empeñada en ellos logra bienestar urgente, un bienestar en el aquí y ahora. Sin embargo, ellas salen del hospital y optan por el *bienestar* que les da el culto. Allí desaparecen las angustias y tensiones. Yo lo viví en carne propia. Muchas veces llegué muy estresada y con problemas personales y luego de permanecer varias horas en el culto, realizar todos los rituales y hablar con mis *hermanas* logré un bienestar enorme. Llegué a casa relajada y dormí muy bien. Al día siguiente volví a estar igual que antes. Esa es la diferencia entre psicoanálisis y *grupos*. Norma Oliver aclara que el psicoanálisis no habla de cura porque el sujeto no está enfermo, sino que tiene que (re) estructurarse, tampoco se habla de alta porque no hay un momento en que la cura aparece como en la medicina orgánica. Se hace psicoanálisis toda la vida a diferencia de la psicología que no se maneja de igual manera. Sin embargo, las feligresas optan por el bienestar que les da el culto que se reproduce a través de otras reuniones en horarios fuera del culto, y por mensajes de What's App

que se reproducen a lo largo del día dando mensajes de sostén para el diario vivir. Mensajes de alegría y bienestar. Yo solía recibirlos y eran de este tipo: “*Dios te ama, que este día sea feliz para ti. Tu padre es Jesús y él te acompaña*”. Los sujetos/as transitan por estos mundos, el culto y el hospital, tomando cosas para construir su *bienestar*, pero de hecho salen del hospital y mientras siguen realizando psicoanálisis oran y lo hacen también en el hospital, porque ellas entienden el *bienestar* desde el culto, desde la sanación que propone Jesús y no el hospital.

Este tipo de culto, según Norma Oliver, es *funcional* a los/as feligreses/as. Ellos se sostienen gracias a esas prácticas permanentes de oración y expulsión del Diablo que sirve como un bastón (metáfora) a un rengo, a ese anti-psicoanálisis que hacen varias veces a la semana casi en forma gratuita. En otras palabras, señala Weber (1978) que en la vida religiosa estos grupos alcanzan cierto grado de eficacia y estados mentales de efervescencia en los que se sienten bien, son aceptados como iguales, encuentran su lugar en la cultura. Por lo observado en el trabajo de campo, los grupos mantienen cierta estabilidad emocional que no encuentran fuera de ellos, en la sociedad. Según la psicoanalista Norma Oliver los *grupos* pretenden funcionar como terapias psicoanalíticas, y la persona no encuentra el bienestar, pero por momentos, en ocasiones “le hace bien”, como le dijo su esposo a una de mis compañeras del grupo A:

Carmen: “*Hoy no tenía ganas de venir... me siento cansada pero mi esposo me insistió para que viniera porque me hace bien*” [Carmen es una de las feligresas que estuvo internada en el hospital Estévez].

Según Norma Oliver, los *grupos* sirven de bastón (metáfora). Se sostienen y caminan en la vida con bastones que le permiten ir avanzando y retrocediendo a veces con caídas. Tanto para las feligresas que asisten al hospital Estévez como las que no lo hacen presentan signos de sufrimiento emocional por las circunstancias de vida que les toca transitar, es decir, carencias básicas de sustento, necesidades de apoyo afectivo o directamente traumas que arrastran desde una infancia también carente afectiva y económicamente. Es notable la constante preocupación por el bienestar psíquico y emocional de los feligreses por parte de la pastora y sus ayudantes. Ellas me preguntaban incluso a mí si estaba bien, si tenía algún problema, si necesitaba algo. Lo repetían varias veces durante las charlas en los grupos, y me enviaban mensajes de What’s App al celular varias veces al día. Me trataban como a una feligresa más, nunca me dieron el lugar de observadora. Incluso en una oportunidad una ayudante de pastora dijo en el grupo:

Marcela: “hay que escuchar la *Palabra*. Hay que leer la Biblia... en lugar de estar escribiendo.... Así... [Y mientras lo decía en tono imperativo, hacía la imitación de mí misma escribiendo en el cuaderno de campo. El tono también fue bastante burlón. Yo no hice caso en esa oportunidad, pero tuve cuidado a la hora de sacar el cuaderno para tomar notas].

Una diferencia más entre asistir a un profesional particular para solucionar sus problemas o ir al culto, es que éste es prácticamente gratis. El hospital Estévez también es gratuito, pero es costoso llegar a él. Es lejos y se gasta mucho dinero en viaje además de tener que utilizar un día entero para llegar, atenderse, retirar la medicación (se hacen colas enormes de pacientes) y volver. En el culto se puede poner un billete de dos pesos o cinco pesos, a pesar de lo ordenado por la pastora: “*y pongan billetes grandes... nada de poner dos pesos.... Eso es una ofensa a Jesús*”. Es además una garantía de *bienestar* a la que tienen accesos casi todos los días de la semana. Siempre tendrán la palabra de la pastora o sus ayudantes o iguales que ayuden a mantener el bastón (metáfora) firme para caminar en la vida. No todas las feligresas acudieron al hospital Estévez. Son creyentes fervorosas de Jesús, pero también del Diablo y de la necesidad de no apartarse del Señor para que el Diablo no actúe desmejorando su vida emocional o económica. Jesús no tendría sentido como el bien, si no existiera el mal, el Diablo.

## **Conclusiones**

Considero que para las feligresas *estar bien* implica estar con Jesús. Porque los problemas mentales son ocasionados por el Diablo, y frente a esto, la medicina tradicional es sólo una herramienta que Jesús pone en manos del hombre para paliar la situación que no se resuelve si no es mediante la oración, el poder que tiene a través del conjunto de feligreses/as orando y ahuyentando al Diablo al mismo tiempo. Lo que buscan las feligresas tanto en el culto, en el hospital o fuera de él, en sus hogares es *estar bien*, sentirse bien, y curar esas voces que aparecen y les hablan que solo ellas escuchan y les acarrearán problemas familiares en contra de las que luchan rezando y pidiéndole al Señor que ahuyente al diablo de sus cuerpos.

Realizar los rituales tal como los hacen los feligreses/as: relajan el cuerpo, expulsa el estrés y descansan la mente. Se trata de vivir unas horas en un mundo diferente al real donde todo es alegría y el malestar se va con el ritual de expulsión del Demonio donde se realizan esfuerzos corporales de mucha efervescencia y desgaste físico. Es estar en comunidad con iguales, compartir, permitir que alguien te ayude y dejarte ayudar. El efecto de bienestar es inmediato, mientras muchas veces de la terapia psicoanalítica hay días que se sale con más conflictos de los que se ingresó. Así lo relataba María:

“Yo iba al hospital a hablar con las psicólogas, pero muchas veces no me hacía bien... salía muy angustiada y después tenía que hacer una cola larguísima para pedir la medicación porque afuera es cara... Yo no salía bien... y me preguntaba si no estaba alejándome del Señor... porque tenía pesadillas, no podía dormir... por eso mi marido siempre me dice que venga, que la iglesia me hace bien... yo llego contenta... (...)”

Como se desprende de este fragmento, el paso por el hospital y el psicoanálisis “*no hace bien*”, genera “*angustia*”, mientras el culto “*hace bien*” y genera “*alegría*”. Asimismo, el *estar bien* luego del paso por el hospital es atribuido a que Jesús obró en ellas. Este es otro de los motivos por los que dejan la mediación. Por otro lado, la pastora de familia que enseñaba a vivir el matrimonio y a los hijos de acuerdo a las Escrituras, uno de los consejos que dio fue alejarse de los sociólogos y los psicólogos. Basta con leer la Biblia y orar para que el Padre nos ayude. Y la pastora principal decía desde el púlpito a la hora de expulsar al Demonio:

Pastora: “(...) Decí desde ahora... Jesús a mí me ama, desde ahora se va a ir toda enfermedad... y porque Jesús a mí me ama yo tengo desde ahora una nueva identidad. ¡Somos hijos de Dios... Hijos de Dios Altísimo! Jesús es mi sanador... y el altísimo es mi nuevo padre. ¡Tenés que tener un nuevo padre en este día! No es como el padre humano... que bueno... ¡Es el nuevo padre... el padre eterno que envió a su hijo...! (y con vos maternal) ése es el que te recoge en este día. Vos tenés que irte de acá sabiendo que tenés un padre que te protege, no es como el hombre que te falla y te traiciona...¡¿Qué me puede pasar...?! (con vos más dulce repite) ¿Qué me puede pasar si Él tiene el control de mi vida?, ¡Amén? (...)”

Dios no es ese padre imperfecto que me dio la vida naturalmente y que me traiciona. Nada depende de ellos, sino de Jesús. Ningún bien, ninguna curación depende del hombre imperfecto por ser un producto de la naturaleza, el sanador es el Padre Celestial. Cambian, si es necesario, a su padre imperfecto que los traicionó por uno perfecto y sanador. Estas posiciones de religiosidad representan *la salud* para estos fieles. Fuera de ellas no hay salud, está el demonio llevando adelante una batalla incluso con los profesionales que no podrían aliviar el mal sino fuera a través de Jesús. Por otro lado, tampoco hay responsabilidad ni en ellos ni en sus padres imperfectos. La responsabilidad del mal está en el Demonio.

En el *Porvenir de una ilusión*, Freud hace un relato en el cual, a causa de una tragedia natural mueren personas. En ese texto señala que nuestro penar proviene de tres fuentes:

*“la hiperpotencia de la naturaleza, la fragilidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la sociedad”. Dirá taxativamente: “Nunca dominaremos completamente la naturaleza; nuestro organismo, él mismo parte de ella, será siempre una forma perecedera, limitada en su adaptación y operación” (Freud, 1992: 85).*

La más inadmisibles es la tercera, la que produce la sociedad conformada por normas y proyectos ideados por nosotros mismos. Tal vez sea por eso que resulta imperfecta y tras ella se esconda un bloque de lo natural invencible, y en este caso de nuestra propia complejidad psíquica.

Los dioses creados lo serán de algún modo a nuestra imagen y semejanza, pero llevan la marca de la añoranza de un Padre que protege ante el desamparo, la enfermedad, el dolor y las privaciones que impone la cultura. Según el psicoanálisis, fabricar dioses para obtener su protección es una cuestión que queda en el campo de la ilusión. Toda esa fuerza se debe a la pulsión, al deseo.

En el discurso de la pastora aparece una implementación de cánones, un ritual adaptativo de la obediencia y veneración a Dios. Sin este ritual que se realiza no solo en el culto sino en las viviendas particulares, en un colectivo cuando se está realizando un viaje, o en cualquier otro momento que el feligrés/a se siente débil, no existiría el *bienestar*.

Ante la imposibilidad de todo, ante el discurso que señala “*Él dirige nuestras vidas*”, existe su contracara: somos responsables de trabajar en nuestra fe para estar bien, para encontrar una superación económica o emocional, para combatir nuestros vicios y ayudar a los que nos rodean a superarse. Nuestra responsabilidad es el Reino de Dios, y en este Reino surgen las posibilidades de felicidad, existen promesas de soluciones rápidas, el estar en comunicación continúa con el otro a través de los mensajes de What’s App, los programas radiales, y los televisivos. La experiencia más pequeña que da la ilusión de acceder a una clase media o media baja, de salir de la pobreza, de los problemas económicos y sus consecuencias sociales que bloquean y enferman la emotividad le permite una cierta tolerancia al sufrimiento.

Considero que existen dos espacios contrapuestos que piensan su bienestar y su curación de formas distintas, pero lo interesante es que, para las feligresas/pacientes, aun cuando aparezca esta idea de la angustia vinculada al no estar bien del psicoanálisis no lo construyen de forma contrapuesta, sino que se entregan a la ciencia médica mientras están internadas. No se revelan a tomar la medicación ni observé ninguna escena violenta o no violenta por no tomarlas. Asisten a los grupos de psicoterapia sin ningún problema y participan de ellos. Sin embargo, siempre prevalece lo aprendido en el culto, porque la cultura aprehendida en la iglesia en base a la fe no se puede abandonar. Es en el culto donde el sentirse bien prima.

El pastor Prein (2016) en la entrevista me habló de *la responsabilidad*:

“(…) San Juan: 15: “*Ya no os llamaré siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; pero os he llamado amigos, porque todas las cosas que ya oí de mi Padre os las he dado a conocer*”. Habla de cómo nosotros nos establecíamos en la tierra prometida (...) conquistar es fácil, pero, ahora, hacerse cargo de la tierra prometida es otra cosa. Hacer producir esa tierra, establecerse, quedarse... Entonces, en medio de ese proceso fuimos viendo que teníamos que emanciparnos. Y esto es vital porque nadie puede hacer esta tarea dependiendo de... Yo no puedo depender de nadie. Es terrible cuando la gente intenta hacer las cosas dependiendo de... Inclusive hay malformaciones que se generan donde la dependencia produce esclavitud. Hijos que dependen de sus padres para todo, no se desarrollan ni generan su propio camino (...) Entonces siempre la culpa la tienen los demás. Las culpas están hacia afuera. Esos son signos muy fuertes de una persona que no ha crecido, no ha madurado. Yo publiqué una nota que decía “la hora de la responsabilidad” y la nota decía; ¿Es bueno que nosotros tengamos que comprar por lo que nosotros mismos hicimos y encontrar que nos estafaron?... Sí, pero la culpa no es de ellos, y la culpa es nuestra. Y es bueno asumir la culpa. Y además de asumir la culpa decir... ahora no le podemos echar la culpa a nadie. Ahora es nuestra responsabilidad. La toma de responsabilidades es vital para la vida con Jesús. (...) Durante muchísimo

tiempo desde chiquitos la gente se acostumbró a ponerse a los pies de un Dios castigador... le taladraron la cabeza con eso de... *Por mi culpa, por mi culpa, por mi grandísima culpa...* Venían a pedir la oración y no esperaban encontrarse con un Dios bueno, sanador... le metieron en el alma pensamientos que no tienen nada que ver con lo que Dios opina... y se van... se sienten mejor y se van porque no aceptan al Señor (...) Y los llama amigos porque a pesar de no entender lo que Él decía se quedaron a escucharlo. Por eso dice ya no los llamaré siervos, sino amigos (...) No es lo mismo entender que aceptar las enseñanzas de Dios. ¿Estás aceptando lo que Jesús te dio o lo estás rechazando? ¿Estás peleado con lo que Dios te enseña o estas recibiendo de él? Es tiempo de acercarse a Dios, buscar de él incansablemente y llenarnos del Espíritu Santo. Aprender a tener una relación íntima con Jesús y cuando vivamos como amigos de Él al fin seremos libres (...).”

Analizando estas palabras me encuentro con un discurso sobre la responsabilidad del feligrés/a, del obrar del hombre, que se equivoca por no escuchar a Jesús. Es decir, si yo realizo una transacción comercial y me estafan es mi responsabilidad porque soy “contradictorio”<sup>39</sup>, o sea, escucho a Jesús, pero no le hago caso. Según el pastor mucha gente va a pedir *oración y la palabra* porque están muy mal, pero después, cuando empiezan a sentirse bien se convierten en “doctores” y se alejan, no se sienten amigos de Jesús, lo cuestionan. Al tiempo vuelven peor y pasa lo mismo y esto se da según Prein “*porque no aceptan a Jesús a pesar de no entenderlo*”. Son “contradictorios”. No está bien ser dependiente del padre terrenal y esto es comprensible para todos, pero está bien ser dependiente del Padre celestial. Habla de libertad y responsabilidad. Para ser responsable se debe ser libre, pero no de Jesús, sino con Jesús. Esta narrativa religiosa plantea a un padre del que el feligrés debe independizarse y otro Padre del que debe ser amigo, en un sentido dependiente. “*A mí me gusta que me digan que soy hijo de Dios*” dice el pastor y como tal “*lo obedezco porque es amor, él quiere mi bien*”. Esta es una contradicción de la que hablaba cuando relataba sobre aquellos que van a pedir la *oración y la palabra* y no la aceptan. Entiendo que este es un discurso parecido al de las psicoanalistas del hospital Estévez: “*cuando comienzan a estar bien, abandonan la terapia y dejan la medicación y entran en un círculo vicioso de ingresos y egresos del hospital*”.

En otro tramo de la entrevista, Prein (2016), habla de los feligreses como ovejas:

“(...) Y dice el versículo 22 “*yo voy a salvar a mis ovejas, no dejaré que las sigan robando*” Nosotros como pentecostales creemos en milagros, y yo creo que los milagros de Dios son para hacer justicia en medio de nuestra sociedad. Y dice Dios... yo vengo a cuidar a mis ovejas, y cuando todo parece perdido yo las saco adelante porque tengo poder y gloria”.

Los feligreses y feligresas tienen un concepto del mundo pesimista y caótico por los sufrimientos que les toca vivir y los que ven a diario en su entorno. Para ellos, el hombre, está plagado y asediado de males de todo género, de los cuales no puede liberarse por sí mismo. Solamente puede hacerlo si

---

<sup>39</sup> Textual del pastor Prein. Entrevista año 2016.

cuenta con el poder y la gloria de lo divino, presente en algunos objetos, lugares, tiempos y personas. La experiencia del dolor y del mal en sí mismos y en quienes les rodean es fuerte. Están desilusionados de la vida. La vida es una tragedia. Son pesimistas y escépticos respecto a la política como transformadora del mundo social. Por eso se refugian en una religión, cuyo objetivo primero es el solucionar por el milagro o el favor estos males individuales y sociales, físicos y psíquicos, temporales y eternos. De aquí que las promesas y las ofrendas ofrecidas en gratitud por un bien concedido, que suponen un intercambio comercial con lo sagrado sean el rasgo más sobresaliente.

Hay que señalar también que esta experiencia se vive a un nivel individualista, incluso en el ritual colectivo de los cultos, por ejemplo, cuando se está expulsando al Diablo. Lo importante para los/as feligreses/as es el intercambio de cada individuo con lo sagrado para solucionar sus problemas. El estar juntos rezando se hace porque da eficacia para conseguir los favores de Jesús, así se consigue mayor poder para lidiar con el Diablo. Solamente se agradece algo en tanto se ha obtenido una contrapartida o se espera obtener. Gonsalves (s/f: 57) asegura que

*“la narrativa mágica, como respuesta efectiva a los males sociales provocados por las contradicciones estructurales de la sociedad capitalista, descansa sobre la efectividad de esta forma de vida donde hay una comunidad protectora, con trabajadores religiosos compartiendo su capital social y cultural y funcionando como una red económica de prosperidad”.*

El milagro es real, es aquí y ahora, no viene a darse después de la muerte. No me espera un mundo mejor en otro mundo, sino ahora y en éste. *“El neopentecostalismo y el neoliberalismo se conectan en una misma gramática en la que no se debe hacer ningún sacrificio sin una perspectiva tangible de retorno”* (Gonsalves (s/f: 58).

En términos económicos, durante el neoliberalismo, el malestar se explica por las consecuencias que provocaron la liberalización económica y la globalización. A pesar de los beneficios que supone la integración económica, las personas se sienten cada vez más afectadas por un sistema que no satisface sus necesidades básicas y que, al parecer, beneficia sólo a algunos. Además, aparece un malestar hacia los partidos políticos congruente a una mayor oferta partidaria. Las distintas clases sociales construyen ciudadanía y posiciones políticas. A diferencia del neoliberalismo y sus expectativas de retorno, el neopentecostalismo espera que ese retorno sea un don divino. El don divino supone primero una prestación que es el amor a Dios, y a los semejantes, por lo cual el pastor Prein sostiene que la iglesia no es el ámbito donde se desarrolla el culto sino cualquier espacio como una plaza, una institución pública, etc. donde se puede dar el don de *la Palabra* a quien lo necesite. Está generando así una comunidad fuera de su grupo eclesial estricto de las reuniones eclesiales. Es la identidad pentecostal puesta en acto.

## CAPÍTULO V

### ¿LAS MUJERES AL PODER? LA DIVISIÓN SEXUAL DEL TRABAJO DENTRO Y FUERA DEL CULTO

#### 1. Las nenas con las nenas, los nenes con los nenes

Desde el primer día en que asistí a la iglesia, antes de tener la entrevista con el pastor Prein, noté que había una diferencia en el rol de las mujeres en el culto de Berazategui. Al llegar, me recibió Roberto, pero él no tomó ninguna iniciativa ante mi pedido de asistir a la iglesia para investigar. No me otorgó el permiso, no tomó la decisión de presentarme con otros/as feligreses/as que lo rodeaban, ni me asesoró en ningún aspecto, se limitó a ir a buscar a *Antigua*. Esta escena inicial cobraría sentido después de otras observaciones, en las que pude notar que la autoridad, que demostró no tener, en ese momento, era parte de un entramado de relaciones particulares que se construyen al interior del culto en Berazategui. En ese momento simplemente supuse que era una persona más dentro de la iglesia, que estaba esperando que comiencen los oficios. Era temprano y las pastoras no habían llegado. Esa fue otra novedad para mí: dos pastoras mujeres, una de ellas era la principal, la otra la co-pastora que la reemplazaba en algunas ocasiones.

Durante el transcurso de las primeras semanas supe que *Antigua* era una obrera, y que las ayudantes de las pastoras también eran mujeres. Para mi sorpresa, ese hombre que el primer día yo había considerado como “sin autoridad” era la única autoridad masculina, Roberto, era también un ayudante de pastora, pero dependía de su superior, otra mujer, que era una de las ayudantes más antiguas. La autoridad suprema de la iglesia en Berazategui era la pastora principal. Los grupos de ayuda a la comunidad estaban conformados por mujeres, tal como lo observé y, además, así se refirió en una oportunidad *Antigua* cuando me dijo que necesitaban más colaboradores, lo hizo en términos femeninos: “*necesitamos más obreras*”. Esto llamó mi atención porque en general se utiliza el genérico masculino para englobar a varones y mujeres.

La segunda cuestión que llamó mi atención fue la división tajante que se daba en Berazategui entre varones y mujeres en la distribución del salón. Los varones se sientan detrás y las mujeres adelante. Esto no se cumple si el feligrés o la feligresa llegan muy tarde y el salón está lleno. En estas ocasiones se busca el asiento vacío sin importar esta separación entre varones y mujeres. Esta división entre varones y mujeres se da así porque luego, cuando se realizan los *grupos*, los varones y mujeres tratan temas propios de su identidad sexo-genérica. Aquí está presente el binarismo sexual. No hay lugar para la homosexualidad ni para ninguna otra identidad de género disidente. Si bien en la práctica se separan por sexo, en el discurso todos/as son iguales ante los ojos de Jesús. Sin embargo, las tareas

de responsabilidad las llevan adelante las mujeres, tanto en el pastoreo como en la asistencia a la comunidad y la preparación de las misas. A veces se solía ver a algún músico varón tocando algún instrumento, pero sino en general todos los roles importantes eran asumidos por mujeres.

Asimismo, las mujeres de esta iglesia se reúnen por fuera del horario del culto. Ellas se convocan por teléfono y si están dispuestas se encuentran en la iglesia a charlar y tomar mate, a hablar de *cosas de mujeres* como por ejemplo las relaciones de pareja y sus posibles conflictos, los hijos, los emprendimientos personales que se ven reforzados con el compartir contactos para futuras ventas, temas sobre la intimidad sexual de las mujeres que durante las misas o los *grupos* no se tocan, consejos y apoyos espirituales. En los *grupos* se empieza a hablar tímidamente sobre la situación emocional que están atravesando las feligresas porque no todas son conocidas. Es común que haya nuevas feligresas en los grupos que se forman día a día. Luego, al relajarse las que ya se conocen comienzan a hablar de sus problemas personales en relación con la temática bíblica que se desarrolló ese día y en base a algunas palabras que ofrece la pastora principal mientras camina por el salón. Como expliqué anteriormente, los consejos se centran, por ejemplo, en no mirar televisión ni escuchar radio si no les hace bien. La idea del bienestar está siempre presente. Durante los primeros tiempos de mi trabajo de campo este consejo estaba directamente asociado a la realidad socioeconómica y política del momento por el que se estaba atravesando: “los tarifazos” del año 2017, la falta de medios económicos para la subsistencia, la falta de trabajo. Entonces, el giro de las conversaciones se volcaba a estas temáticas en especial que luego derivaban en ejemplos personales. Allí comenzaban a contar sobre sus vidas, así una joven de no más de 40 años relató cómo estaba en busca de clientes ya que se había recibido de gestora. Todas las mujeres en el grupo ofrecieron su ayuda y le pidieron el teléfono para contactarla con miras a recomendarla. Otra señora de unos 50 años comentó que su marido había perdido el trabajo y ella comenzó a hacer pan para que él lo vendiera en puntos estratégicos en el centro de Berazategui, también en bicicleta por los barrios. Cuando comenzaban a contar estas cuestiones personales sin vergüenza y abiertamente, todas se animaban y hablaban de su vida. Otra señora, mayor de 60 años, relató que a su hijo le estaba costando mucho sostener a su familia compuesta por la mujer y dos hijos pequeños y que ella estaba pensando en vender tortas o budines para ayudarlo, ya que su pensión no era suficiente como para hacerlo por el momento. La forma de comercializar la mercadería sería Facebook, en un grupo de esta red social específico de un barrio periférico de Berazategui donde se vende y se compran todo tipo de objetos y mercancías. Hizo hincapié que la mercadería con que trabajaría sería de buena calidad, por ejemplo, ella usaría crema de leche para hacer la crema chantilly y no cremas hechas a base de polvos que no tenían gusto a nada. Lo mismo sucedería con el bizcochuelo hecho con huevos y no polvos pre-hechos. Mientras todo esto sucedía, la pastora principal interrumpió la charla para anoticiarnos que estábamos pasando

por una guerra de demonios, estos eran: el individualismo, el egoísmo, y la indiferencia. Que había que vencerlos, y que era muy positivo que se estuvieran ayudando entre ellas.

En otra oportunidad, cuando la vida se hacía más llevadera porque el impacto de la realidad social se había naturalizado, se habló de temas de familia. Los divorcios no eran bien vistos para las mujeres mayores de 50 o 60 años. La idea de que la mujer tiene que cuidar el hogar sin esperar que el varón entre en situación crítica y abandone el hogar era la que prevalecía. No eran importantes las diferencias entre varón y mujer en el matrimonio si ellas sabían cómo salvarlas. Sostener la familia se volvía, para estas mujeres, su deber supremo. Considero que esto hacía que soportaran el alcoholismo de algunos varones, intentando acudir a Jesús para que lo revierta. De esta manera mejoraría su condición emocional en la familia y la economía, ya que el dinero no se gastaría en alcohol. Así lo relató una señora de entre 40 y 50 años, quien comentó que su marido estaba “tomando de más” porque no tenía trabajo. Se trataba de un albañil que siempre trabajó muy bien y mantuvo a su familia, pero con la nueva condición socioeconómica “no le salían trabajos”.

También se tocan temas médicos, de salud física, orgánica. Fue en estos días cuando me enteré que dos de ellas habían estado internadas en el hospital Estévez, y que otra que hacía tiempo que no venía estaba siendo tratada allí. Ellas fueron a buscarla cuando se enteraron por What's App que la estaban llevando al hospital con la intención de ayudarla, pero no pudieron hacer nada para evitar que la internaran, luego supe que era común que muchas de ellas pasaran un período de tres meses en el hospital y que esta situación se repetía a lo largo de los años. Así surgió el tema del bienestar que trabajé en el Capítulo IV. Algo que pude notar fue que no se tocaban temas íntimos sobre sexualidad y que la genitalidad era un tema tabú. Durante las charlas informales de las señoras que se reúnen a la tarde a tomar mate surge que allí se puede esbozar el tema con dificultades propias de las feligresas mayores de edad que intentan dialogar con alguna joven ayudante de pastora. Sin embargo, no se habla de placer abiertamente sino de “buenas relaciones sexuales”. “*Mi marido es bueno en la cama*” decía una señora de unos 50 años. Ser bueno puede significar muchas cosas. Se entiende que para ella es placentero, pero no se sabe qué significa en realidad teniendo en cuenta que se desconoce la historia personal de esta mujer en cuanto a sexualidad/genitalidad y los conocimientos y la praxis que posea sobre el tema. En este sentido, durante los *grupos* no se toca el tema de la genitalidad/sexualidad con los esposos, sino del funcionamiento de la familia en general. Los problemas cotidianos entre esposos, las diferencias en la crianza de los hijos y las problemáticas que estos presentan en su edad ya casi adulta porque se trata de mujeres de 45 años casadas muy jovencitas con hijos que superaron la adolescencia.

Un día me preguntaron por qué me divorcié y les respondí con toda intención esperando sus respuestas que la razón había sido la falta de deseo sexual. Ya no tenía ganas de tener relaciones sexuales con

mi marido. La actitud de algunas fue bajar la cabeza y no mirarme. Las más expresivas y seguras me respondieron que eso no era motivo suficiente. Que la familia no pasa por el sexo (genitalidad). *“Destruir una familia por el sexo es una barbaridad”* me respondió una mujer de más de 60 años. Agregando que “eso” es un tema de juventud, después de la pasión de juventud la familia se sostiene por el compañerismo y la fuerza de voluntad de querer el bien de los hijos, *“porque una ya no está sola, trajo hijos al mundo y tiene el deber de hacer todo lo posible por su bienestar”*. No respondí nada. Este tema sobre mi divorcio causó muy mala impresión y para no ser rechazada de cuajo guardé silencio ante sus críticas.

Es importante destacar que los temas que se tratan en los *grupos* son distintos a los que se tratan en las charlas informales “entre mujeres”, fuera del horario de liturgia. En este caso, las mujeres que se juntan tienen amistades entre ellas y conocimiento la una de la otra y en general son más jóvenes, de alrededor de 40 años o menos. Sobre los temas que se tratan en grupos de varones no tuve ninguna experiencia porque apenas termina la liturgia nos separan en grupos de mujeres adelante del salón y Roberto se encarga de organizar los de varones donde las mujeres están prohibidas, o viceversa.

En el culto de Berazategui, la división sexual del espacio opera mostrando diferencias claras entre las vidas y experiencias de feligreses y feligresas, donde es evidente que las mujeres tienen un rol “afuera” del culto que es el de garantizar que la familia permanezca unida, cuidar a sus maridos e hijos/as y soportar con ayuda de la religión los problemas que se dan en el seno familiar. Este rol “extra-culto” también incluía a las mujeres con autoridad “adentro” del culto, como la pastora, co-pastora y sus ayudantas. Sin embargo “intra-culto” estas mujeres tenían un poder y jerarquía sobre los varones, como mostraré más adelante.

## **2. La Biblia, Jesús y el Espíritu Santo en la definición de los roles de género**

Según el pastor Prein, en la Biblia, Génesis, libro 1 versículos 25-28 se habla sobre la cuestión de género. El pastor hizo mención a la creación del Hombre refiriéndose al macho y a la hembra cuando mencionó la cantidad de pastoras que predicaban en su iglesia. El Génesis dice:

25 Entonces dijo: “Ahora hagamos al hombre. Será semejante a nosotros, y tendrá poder sobre los peces, las aves, los animales domésticos y los salvajes, y sobre los que se arrastran por el suelo.”

26 Entonces dijo Dios: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y tenga potestad sobre los peces del mar, las aves de los cielos y las bestias, sobre toda la tierra y sobre todo animal que se arrastra sobre la tierra».

27 Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó.

28 y les dio su bendición: “Tened muchos, muchos hijos; llenad el mundo y gobernadlo; dominad sobre los peces, las aves y todos los animales que se arrastran.

Según la primera parte del Génesis el varón y la mujer fueron creados iguales, sin diferencias. Dios bendijo a ambos por igual y le dio potestad de dominar al mundo por igual. Ambos son responsables de ser fértiles. Sin embargo, en el Génesis, capítulo 2, versículos 21-23 parece entenderse que el varón, por haber sido el origen de la mujer tiene un poder superior sobre ella. Él mismo la nombró:

21 Entonces el Señor Dios hizo caer un sueño profundo sobre el hombre, y éste se durmió; y Dios tomó una de sus costillas, y cerró la carne en ese lugar.

22 Y de la costilla que el Señor Dios había tomado del hombre, formó una mujer y la trajo al hombre.

23 Y el hombre dijo: Esta es ahora hueso de mis huesos, y carne de mi carne; ella será llamada mujer, porque del hombre fue tomada.

Así mismo, Pablo discute sobre el género. Escribiendo a los Gálatas, Pablo hace una afirmación radical: *"Ya no hay judío ni griego, ya no hay esclavo ni libre, ya no hay macho ni hembra, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús"* (3.28). Sin embargo, al escribir a los Corintios, el mismo Pablo hace una distinción entre macho y hembra: *"...las mujeres deben permanecer calladas en las iglesias. Porque no se les permite hablar, pero debe ser subordinado, como también dice la ley"* (1 Corintios 14:34). Claramente, Pablo está tratando con asuntos de género y en este caso, el varón tiene supremacía sobre la mujer. La Biblia no es tan clara en cuestiones de género como lo es en otras cosas, por este motivo la hermenéutica lleva a que las iglesias discutan tanto sobre cuestiones teológica tomando distintas posturas. Hay pastores que asumen que claramente en la Biblia se acepta el pastoreo de mujeres y otros que con la misma Biblia en la mano sostienen que no es así.

En el Antiguo Testamento hay ejemplo de mujeres que destacaron por sobre los hombres e incluso los dirigieron. La historia del Antiguo Testamento incluye relatos de sólidos liderazgos femeninos en muchos roles, tal como los siguientes ejemplos dignos de destacar: Miriam fue profetisa en Israel durante el éxodo, junto a sus hermanos Moisés y Aarón (Éxodo 15:20). Débora, que era no sólo profetisa sino jueza, dirigió a Barac para que guiara al ejército de Israel hacia un combate exitoso contra los opresores (Jueces 4 y 5). Hulda, también profetisa, autenticó el rollo de la Ley encontrado en el templo y ayudó a iniciar la reforma religiosa en los días de Josías (2 Reyes 22:14-20; 2 Crónicas 34:22-28).

El Nuevo Testamento también muestra que las mujeres desempeñaban roles ministeriales importantes en la Iglesia Primitiva. Tabita (Dorcas) puso en marcha un efectivo ministerio de benevolencia (Hechos 9:36). Las cuatro hijas solteras de Felipe eran profetisas reconocidas (Hechos 21:8,9). Pablo señaló a dos mujeres, Evodia y Síntique, como mujeres que "combatieron juntamente conmigo en el evangelio" (Filipenses 4:2,3). Priscila fue otra de las mujeres que Pablo consideró ejemplar entre sus "compañeros de trabajo en Cristo Jesús" (Romanos 16:3,4). En Romanos 16, Pablo saluda a muchos colegas ministeriales, entre los cuales muchas eran mujeres. En estos saludos, la palabra que Pablo

usa para hablar del “trabajo”, o la “labor” de María, Trifena, Trifosa, y Pérsida (Romanos 16:6,12) es una que utiliza con frecuencia para su propia labor ministerial (1 Corintios 16:16; 1 Tesalonicenses 5:12; 1 Timoteo 5:17). Según Prein:

“(…) con Pablo podemos afirmar que la Gran Comisión (el pastoreo) tiene prioridad sobre toda otra consideración. Debemos alcanzar a hombres y mujeres para Cristo, más allá de sus costumbres culturales o étnicas. El mensaje de redención ha sido llevado a las partes más remotas del mundo mediante el ministerio de mujeres y hombres dedicados y llenos del Espíritu Santo. Los dones de los creyentes y la unción hoy deben seguir abriendo el camino para su ministerio. El ministerio pentecostal no es una profesión a la cual simplemente aspiran tanto hombres como mujeres; siempre debe ser un llamamiento divino, confirmado por el Espíritu Santo con un don especial”

Es el Espíritu Santo quien elige al pastor o pastora. El Don de Lenguas del que hacía uso la pastora principal es dado por el Espíritu Santo. Es un lenguaje de salvación que el Diablo no entiende, al que se puede evadir para conseguir los fines que Dios quiere para el hombre. Pero es necesario advertir aquí que, a pesar de las distintas hermenéuticas de la Biblia, cultural y socialmente la mujer es discriminada y puesta en una situación de desigualdad con respecto al varón, porque se lo asocia con lo masculino, con Dios, lo virtuoso y lo absoluto; mientras lo femenino está vinculado al pecado y el mal.

El pastorado femenino en el pentecostalismo es antiguo, surge desde la experiencia de Alice Wood en Argentina a principios de siglo. Existe la creencia, según Prein, que es el Espíritu Santo quien entrega los dones espirituales, sin importar el “sexo”, condición social o edad, por lo tanto, Dios también puede llamar a hombres y a mujeres al ministerio pastoral. Si bien la mujer sigue estando atrapada en el patriarcado lucha por encontrar su propia voz, su libertad y avanzar en su construcción personal.

Al pensar cómo operan las relaciones de género en el marco de la religión, Tarducci (2001) sostiene que las reivindicaciones feministas han presionado por una apertura de las instituciones religiosas que permitió el ministerio de las mujeres en un inicio en el tiempo. Algunas denominaciones protestantes y algunos sectores del judaísmo aceptan a las mujeres como clérigas. Sin embargo, en general a las mujeres no se les permite el ejercicio del pastoreo o se les permite, pero no de forma completa. Por otro lado, las mujeres asumen un lugar mucho más importante, tanto en el liderazgo como en la participación, en las religiones populares y disidentes más que en las establecidas. Las mujeres tienden a surgir como ministras en los movimientos religiosos que no realizan un control sobre su clerecía y que dependen de una emoción religiosa espontánea. Por eso, los grupos evangélicos de organización más laxa tienen frecuentemente ministras mujeres, como es el caso de la iglesia que investigamos.

Tarducci (2005) se pregunta cuál es la importancia de que el pastoreo sea femenino o masculino si el perfil de un pastor es el de la experiencia, el de la autenticidad. La autora cita a Saracco quien afirma que *“no tiene que ser importante que sea hombre o mujer, es la comunidad la que legitima, la que reconoce los dones y cualidades en la práctica”* (Tarducci, 2005:17) y por el llamado de Dios. En el caso de los pentecostales, se trabaja sobre lo hecho, sobre lo ya realizado. Porque si había una mujer que podía predicar y sentía que debía hacerlo, y quería compartir su experiencia, a nadie se le ocurría que por el hecho de ser mujer no lo podía hacer. Entonces, en esa experiencia, las mujeres salen a predicar, y comienzan a congregarse gente y a desarrollar una tarea misionera y pastoral, como el caso de Alicia Wood que en 1914 funda las Asambleas de Dios.

El pastor Prein afirmó en la entrevista realizada en mayo de 2016:

“Las mujeres tienen tanto derecho como el hombre a realizar el pastoreo. Ellas están calificadas más que algunos hombres. No veo por qué no deben hacerlo. En nuestra iglesia hay muchas pastoras y nosotros estamos orgullosos de ellas. Los tiempos son otros que, en el siglo pasado, la modernidad y los movimientos feministas han logrado que ellas puedan ser incluidas. Mi ex esposa es pastora, y en el culto donde usted va a hacer su trabajo son dos pastoras las que se encargan de pastorear”.

Para Cárdenas (2017) masculinidad y feminidad no se encarnan de manera excluyente y en cuanto a su reconocimiento, aunque lo haya por parte de las jerarquías eclesiales hacia el afuera, son excluidas del espacio de toma de decisiones y *sus liderazgos tienden a reproducir el orden simbólico masculino/femenino porque el maternazgo no varía. Sin embargo, hemos observado que la pastora principal no relega su feminidad en cuanto a su rol de mujer casada cuidadora de su hogar y sus hijos, sus formas delicadas de hablar, sus modales cuidados en cuanto a la gestualidad a la hora de presentarse ante mí como “mujer”, lejos de la actividad de pastoreo. Pero en el escenario se transforma, adquiere un tipo de liderazgo que reproduce las formas masculinas carismáticas weberiana, aunque según Cárdenas ese tipo ideal weberiano del carisma puro en el hombre ya no existe. Por otro lado, con respecto a un punto que señala la autora sobre la identidad femenina que corresponde a tener una conducta de silencio, obediencia y abnegación en menoscabo del amor propio, aunque esté inserta en el ámbito laboral, no se cumple en el caso de esta iglesia.*

Desde la relación masculino/público-femenino/privado podría parecer que lo masculino jerarquiza más la profesión, sin embargo, en el caso de esta iglesia la masculinización de lo femenino en el ámbito público tiene que ver con la producción de un carisma necesario para ejercer el pastoreo. Si bien toma formas discursivas imperativas, modos de moverse violentos, no necesariamente se podría afirmar que se trata de masculinidad *per se* sino de una postura que le garantiza cierta atención, cierto grado de autoridad frente a la feligresía, y además carisma. Los pastores varones en Buenos Aires no tienen esta agresividad dialéctica propia del estereotipo masculino, ellos en general tienen una postura

paternalista cariñosa y dulce, como puede verse en el caso del pastor Prein, entre otros que he escuchado. Y es así porque el pastoreo masculino es por naturaleza aceptado socialmente dado que el primer pastor fue varón, fue Jesús, y por lo tanto no necesitan demostrar una actitud de autoridad para construir su legitimidad.

En cuanto a la pastora, durante la entrevista, refirió lo siguiente:

*Pastora: “No, no es difícil venir a pastorear. Yo me turno con la co-pastora y mi marido me ayuda mucho en la casa. Es muy comprensivo, él también es muy religioso, pero no es practicante. Sin embargo, respeta mis actividades. Mis hijos tampoco vienen a la iglesia, pero yo no los obligo. Eso sí, siempre les hablo de Jesús y les aconsejo que hablen con Él en cualquier lado que estén... ¡hasta en el baño, mirá! Yo soy una mujer común y corriente... hago la limpieza de la casa como vos... ¿o tenes una persona que te ayude?*

(...)

*Pastora: “Yo tengo libertad para organizar este culto a mi manera... yo decido... en Buenos Aires la gente es distinta, es de otra manera... acá nos manejamos así porque después es más fácil armar los grupos. A veces las mujeres no quieren hablar de ciertos temas delante de un hombre... y a los hombres les pasa ¡peor!... por eso es mejor así. Pero por supuesto mi superior... como el de todas las iglesias que están en Argentina dependen del Pastor Prein. Todos dependemos de él. Pero este tema de donde se sientan las mujeres y los hombres es una pavada, no es importante, acá lo importante es la interpretación de la Biblia y lograr que las personas que vienen a la iglesia la entiendan. Por eso le dedicamos un momento al análisis de la Biblia. La gente que viene de hace mucho ya tiene la Biblia cargada en el celular... ¿te fijaste, ¿no? ¿Vos la cargaste?*

(...)

Como sostiene Cárdenas (2017), lo femenino hoy no está encarnado en determinados cuerpos. No es representado de manera exclusiva y excluyente por mujeres, sino que está encarnado en cuerpos diferentes. Lo mismo sucede con lo masculino. En el caso de la pastora ella necesita para su rol de pastoreo encarnar una “masculinidad carismática” que le permite mantener el rebaño atento a su prédica, y además de atento, obediente. Pero en su vida “privada” cumple los roles y estereotipos femeninos asignados socialmente.

Verónica Pérez (2009) trabaja el rol de la mujer pentecostal en Guatemala, y afirma que en el ejercicio de su trabajo

*“la mujer es fundamental para la articulación y crecimiento de la iglesia. Es importante y necesario rescatar su quehacer Pentecostal desde lo pequeño, lo cotidiano con sus implicaciones y valor. La mujer explora todas las posibilidades de ejercer sus dones y su liderazgo; se apropia de la fe Pentecostal y ocupa los espacios sagrados dentro de la iglesia: con entusiasmo, creatividad y dignidad, porque se siente hija de Dios” (Pérez, 2009: 1).*

Dentro del culto de Berazategui existe una masiva participación femenina. Esto se explica por varias razones, la primera de ellas es la necesidad de agradecer a Dios por haberlas retirado del mundo en

el cual estaban insertas o podían estarlo. Un mundo marcado por la maldad y el pecado, la violencia, la marginalidad social, la vulnerabilidad, la pobreza y la violencia de género engendrada por el alcohol y las drogas producto de la falta de trabajo y las necesidades básicas insatisfechas, y todo esto encuadrado en un eje de desesperanza y fatalismo. Ellas encontraron un lugar donde desarrollarse, ya sea como pastoras, ayudantes, o la simple ilusión de algún día llegar a serlo. La segunda razón está directamente relacionada con la primera y radica en la necesidad y deseo de buscar respuestas a necesidades de diversas índoles, tanto espirituales como afectivas, económicas, y en relación a problemáticas familiares. Muchas veces fui testigo de los *testimonios* dados por familias enteras en las que el vicio se superó, como resultado de esto la economía familiar mejoró, también las posibilidades de encontrar un mejor trabajo, y el mundo familiar en sí retornó a un clima de bienestar que el Diablo les había quitado. Me refiero a familias compuestas por los progenitores de distinto sexo (heteronorma) e hijos. Todos suben al escenario a dar testimonio de su nuevo bienestar y todos juntos, ellos y la feligresía agradecen a Dios. Por otra parte, y vinculado a lo dicho anteriormente, estas mujeres llegan a la iglesia en busca de salud, consuelo, paz y amor. Llegan para llenar un vacío existencial que ellas atribuyen a la ausencia de Dios en sus vidas, lo cual trae sentimientos de desesperanza y nulas fuerzas para soportar lo cotidiano que suele ser bastante desfavorable en el Conurbano en general y Berazategui en particular.

La mujer cristiana es enseñada en cómo ser madre, esposa, hija. A partir del instante que la mujer pasa a ser parte de la comunidad se produce un cambio radical en su vida. Ve el mundo de una manera diferente y está consciente de que esta nueva forma es la que la hará libre, porque así lo promete Jesús a través de la palabra de las pastoras y las ayudantes. La mujer se jerarquiza, toma las riendas de su familia, convoca a su marido a participar del culto, y juntos logran superar muchos males que subyacen en el mundo profano.

Otra cuestión a destacar es que en este culto la estética personal no se exige como en otras iglesias, ellas visten a la moda, con pantalones, maquilladas, son libres de actuar sobre sus cuerpos según sus preferencias, pero sí deben guiar a sus familias de acuerdo a las enseñanzas bíblicas y el Espíritu de Dios. No están de acuerdo con el divorcio, pero si acaece, se acepta. Estamos en presencia nuevamente de la posición de poder hegemónico que establece la Biblia, que es básicamente patriarcal. Es la religión la que establece el lugar de las mujeres y en este caso también de los varones. Es este patriarcado bíblico el que dice cómo debe ser la familia cristiana, no son las mujeres las que tienen voz. Milet (1970) asegura que el patriarcado gravita sobre la institución de la familia que es a la vez espejo de la sociedad y un lazo de unión con ella.

En la práctica cotidiana, “dentro” del culto no observé, como sí sucede en otras iglesias, sumisión por parte de las mujeres, todo lo contrario. Ellas son las que organizan todo el culto y toman decisiones

fundamentales como el decidir cómo y quiénes participan en los *grupos*. El discurso que se construye dentro del culto es que si ellas se esfuerzan y hacen el curso terciario dictado por el CCNV de teología pueden algún día ser pastoras, lo cual es un logro personal porque adquieren un trabajo remunerado y una posición por fuera del rol que cumplen en el hogar. Este culto ofrece a varones y mujeres por igual cursos de educación media abalados por el Ministerio de Educación de la Nación por lo tanto el feligrés o la feligresa reciben títulos oficiales, como, por ejemplo, Tecnicatura Superior en Psicología Social, Tecnicatura Superior en Administración de Empresas, Tecnicatura Superior en Niñez, Adolescencia y Familia, Tecnicatura Superior en Enfermería, Tecnicatura Superior en Teología Práctica, Operador en Adicciones, Asistente Jurídico, Acompañante Terapéutico – Intensivo. Las tecnicaturas tienen una duración de tres años y los demás cursos de cuatro meses con salida laboral rápida. De esta manera, el culto ofrece educación a las mujeres que deseen superarse, independizarse económicamente, una de las hipótesis de Simone Beauvoir para que la mujer sea libre. La autora afirma en su texto *“El segundo sexo”* que *“Gracias al trabajo la mujer ha franqueado en gran parte la distancia que la separaba del varón; únicamente el trabajo es el que puede garantizarle una libertad concreta. Tan pronto como deja de ser un parásito, el sistema fundado sobre su dependencia se derrumba; entre ella y el Universo ya no hay necesidad de un mediador masculino”* (Beauvoir, 2022: 388) y agrega que la maldición que pesa sobre la mujer “vasalla” es que no se le permite hacer nada. Sin embargo, Beauvoir aclara que no hay que creer que basta con modificar su situación económica para que la mujer se transforme, aunque es un factor primordial. Este factor primordial de transformación se alcanza siendo una *obrero* o estudiando para llegar a una situación de mejor remuneración. Esta lógica es la que emplea el CCNV que tiene un Observatorio Ocupacional que funciona como bolsa de trabajo y enseña carreras terciarias con título oficial, avalado por el Ministerio de Educación.

Atendiendo al planteo que realiza Palacios (2021) a partir de un estudio que realizó en Chile sobre un grupo de “hermanas señoritas” (tal es el título de su trabajo) de una iglesia pentecostal muy rígida en sus formas de utilizar el cuerpo y socializar hasta el matrimonio (fundamento de toda mujer cristiana) con feligreses y feligresas pertenecientes a pueblos originarios, me interesa pensar cómo las prácticas del culto de Berazategui están cambiando las vidas de estas mujeres. En el caso del estudio chileno, a partir de un cambio de dirigencia pastoral y con el inicio del nuevo siglo se autorizó a estas señoritas a estudiar a nivel terciario y universitario, a partir de esto ellas han abandonado la iglesia pentecostal u optaron por seguir participando, pero con cambios, como por ejemplo el matrimonio. Ya no se casaban con jóvenes de la misma identidad religiosa y lo hacían, no a los 18 años, sino después de los 25 o 30 años. Como así también se cuestionaron sus roles como mujeres dentro de la sociedad, optando por las carreras que habían estudiado como prioridad, y realizaron cambios y transformaciones en sus imágenes personales y re-pensaron la interpretación bíblica. A partir de esto,

me pregunto si el culto es consciente de que, al entregar ciertas herramientas, por ejemplo, mediante los cursos que dicta, otorga posibilidades de que estas mujeres realicen cambios profundos en la búsqueda de su emancipación.

A mi entender, con la educación y la salida laboral, ellas pueden decidir seguir sosteniendo los mandatos de esta religión, seguir los dictados bíblicos, el mandato de heterosexualidad, pero también podrían empezar a discutir estos preceptos y sin renunciar a Jesús asumir una autonomía propia que no las limite a los mandatos del culto. Como refiere Palacios (2020; 13) *“la transformación de la imagen y autonomía del cuerpo”* fue una de las transformaciones que llevaron a cabo “las hermanas señoritas” en Chile. La transformación de la imagen y autonomía del cuerpo *“como mujeres profesionales y pentecostales se realizó por medio de dos tópicos, el primero como Cuidados y apariencia, y segundo la Opción frente a la Maternidad, y desde esta última se plantean visiones sobre el divorcio y el aborto”*. Temas que no son una opción para las feligresas del CCNV en este momento, aunque esta iglesia no culpa a la mujer como sí lo hacen otras confesiones a través de los rezos como medio de salvación por el pecado. No existe el pecado para esta congregación, todo lo mal que el ser humano sufre es asunto del Demonio. Sí, tienen responsabilidad en permanecer activos en la iglesia para que ello no les suceda. Finalmente, y concluyendo, Palacios agrega que,

*“este grupo de mujeres pentecostales en la re-significancia de su feminidad como pentecostales, dan cuenta de elementos de ruptura con el pentecostalismo tradicional nacional según lo ya señalado, esto es la primacía de su individualidad para la construcción de su cuerpo y de su historia, su desarrollo profesional y ascendencia económica y social por sobre la identidad popular común el pentecostalismo tradicional, y la permeabilidad de las fronteras entre la iglesia y el mundo, lo divino y lo profano producto de una interpretación hermenéutica y racional para la aplicación de principios bíblicos”* (2020: 33).

Tampoco es condición necesaria que sean feministas, es decir, no es necesario que practiquen, militen el feminismo, se trata de lograr emanciparse como mujeres realizadas en sus deseos y no ovejas que responden a un padre sea éste celestial o terrenal o a un esposo, o esclavas de una maternidad no deseada. Como argumenta Millet (1970:114) *“el patriarcado tiene a Dios de su parte. Uno de sus métodos de control más eficaces son sus doctrinas expeditivas sobre la naturaleza y el origen de la mujer y la total proyección sobre ésta de los peligros y prejuicios que atribuye a la sexualidad”*. Siguiendo el planteo de Millet, en el CCNV se sostiene la familia y la sexualidad en base a preceptos bíblicos tal como los enseñan las pastoras especialistas en familia.

Sobre las doctrinas “expeditivas” sobre la naturaleza y el origen de la mujer estoy totalmente de acuerdo con Millet ya que las pastoras especialistas en familia no sólo no hablan de sexualidad y mucho menos de genitalidad, sino del trato diario entre miembros de una familia. Esta debe ser heterosexual, aunque no se explicita no se habla de otro tipo de familia como puede ser la de dos

padres o dos madres con hijos o sin ellos. “Dios creó al hombre y a la mujer para que sean compañeros” dice la pastora en una oratoria totalmente des-sexualizada:

*“Ustedes, las mujeres... y le hablo a ustedes porque en esta iglesia las mujeres somos más pero además tenemos el deber de sostener a nuestras familias cuando éstas no están funcionando bien y de ayudar a nuestros maridos. Yo era una mujer separada hasta que me di cuenta de la función importante que tenía en mi familia. Cuando hice esto, todo empezó a funcionar bien y ahora estoy viviendo con mi marido y mis hijos en familia otra vez”* (Pastora especialista en familia, Berazategui, 2017).

Y agregó que lo ideal, lo que Dios quiere no es que los esposos se separen, sino que hagan el esfuerzo por convivir en armonía bajo la órbita de Jesús. Sin embargo, como ya expresé en otro capítulo, el pastor Prein es un hombre divorciado. No se condena a la mujer divorciada. No se la culpa. Sí, tratarán hasta el agotamiento de unirlos nuevamente mediante charlas personales con las mujeres que tienen el problema de separación del hombre. Estas mujeres van en busca de apoyo emocional y lo encuentran en la medida que la iglesia se los puede brindar, mediante los preceptos bíblicos. La pastora especialista en familia habló del amor que tiene la mujer, que es un amor “especial debido a la posibilidad de engendrar hijos que no tiene el hombre y que la pone en el lugar de mediadora de las diferencias conyugales. Ella es principalmente la responsable de unir aquello que se rompió por tiene más capacidad que el varón.

Cuando las mujeres se convierten a esta religión, la esencia de la feminidad tradicional conservadora no es diferente, sino que se refuerza la idea de que existe solo una forma de ser mujer. Una forma creada, definida y buscada por la divinidad para que las mujeres se comporten como “verdaderas” mujeres para Dios. Mediante la interpretación de ciertos pasajes bíblicos, como el del libro de Efesios 5 (22-24)<sup>40</sup>, logran que las mujeres se apeguen a esta estructura porque es una muestra de respeto a la autoridad. La autoridad es parte fundamental del segundo atributo del que habla el pasaje bíblico, puesto que la “sujeción” (Butler, 2017) al hombre implica respeto a la autoridad. El “respeto” es símbolo de obediencia a su esposo, porque ocupa un lugar privilegiado en el hogar y con dios.

Esto quiere decir que las mujeres en el pentecostalismo/neopentecostalismo se construyen en una división genérica “inteligible”, que en términos de Judith Butler (2017) significa la coherencia socialmente construida entre sexo, género, práctica sexual y deseo. Se caracteriza a la mujer como un ser indiferenciable en la medida que asume que dentro de ella hay una “esencia” que la define, como una cualidad ontológica que la divinidad “asignó” y como algo indispensable para su definición.

A pesar del planteo de las pastoras especializadas en familia, sostengo, apoyada en la experiencia de campo de Palacios (2020) y la propia, que las jóvenes mujeres pueden encontrar una vía de escape a

---

<sup>40</sup> “Las mujeres deben respetar a sus maridos como al señor; porque el marido es cabeza de la mujer como Cristo es la cabeza y salvador de la iglesia, que es su cuerpo. Así como la Iglesia se somete a Cristo, de la misma manera las mujeres deben respetar en todo a los maridos” (Efesios 5, 22-24).

estos mandamientos de opresión que devienen de una hermenéutica de los especialistas en familia neo y pentecostales sobre la Biblia y encontrar otro camino que las lleve a la emancipación. Hablo de mujeres jóvenes porque considero que las más adultas tienen un mandato muy arraigado y difícil de modificar. Las jóvenes a través del estudio y la profesionalización, que ofrece el propio culto, podrían llegar a tener nuevas herramientas para una independencia económica.

A los fines de la presente investigación me interesa destacar que es un hombre, el pastor Prein, quien *permite* “dentro” del culto que la mujer tenga las mismas atribuciones que los pastores varones. Las mujeres son las que dirigen los hogares, las que guían a sus esposos en casos en que éstos se hayan alejado del camino cristiano a retomarlos, a que asistan al culto para sanarse, pero siempre con paciencia y soportando los problemas porque su tarea es sostener unida a la familia. Las pastoras dan cuenta del desarrollo del culto ante el pastor Prein como cualquier pastor varón. En la iglesia central de Parque Patricios las mujeres participan como pastoras alternándose con otros pastores y el mismísimo pastor Prein, jefe espiritual del *Centro Cristiano Nueva Vida. Identidad*. Frente a esto, entonces, sería un error pensar que el poder en el culto lo tienen las mujeres porque ocupan lugares de autoridad, allí reina un poder que es hegemónico y varonil que es el de Jesús todopoderoso al que deben obediencia. Siempre estarán a expensas de seguir la voz de Dios cuyo poder hegemónico no tiene competencia. Y en lo terrenal el poder lo ejerce el pastor Prein.

### **3. Femenidades y Masculinidades. Heterosexualidad obligatoria**

Según Kate Millett (1995) la terminología contemporánea relativa a los rasgos de personalidad se ordena en torno a una correspondencia lineal de los factores basada sobre la división fundamental establecida entre la agresividad masculina y la pasividad femenina. Así, la pasividad corresponde a un grupo sometido, y la agresividad al hegemónico que detenta el poder. El patriarcado busca la norma en el varón y agrega: *“La influencia que ejercen sobre nosotros las normas patriarcales sobre el temperamento y el papel de los sexos no se deja empañar por la arbitrariedad que suponen”* (Millett, 1995:82). Lo mismo sucede con las cualidades privativas, contradictorias y opuestas entre sí que imponen a la personalidad humana las categorías masculino y femenino.

Me interesa pensar cómo estas categorías operan al interior del culto. En primer lugar, porque durante mi trabajo de campo observé que el mundo “dentro” de la iglesia se divide en varones y mujeres, no existen diversidades sexo-genéricas visibles. En segundo lugar, porque esta división tiene un correlato en los roles que cada uno/a ocupa, y estos roles “dentro” del culto no coinciden con los estereotipos asignados socialmente a lo femenino y lo masculino.

En los días subsiguientes a la primera semana de mi llegada al culto, me tomé el trabajo de ir temprano, media hora antes de las seis de la tarde, horario fijado para el inicio de la liturgia (aunque

ésta nunca comienza antes de seis y media). Lo hice para poder hacer entrevistas a las personas que estuvieran presentes y a las ayudantes de pastoras. Las entrevistas a las pastoras las realicé mientras se llevaba a cabo el ritual del *grupo*. No fue necesario interrumpir o demorar el culto.

Al primero que entrevisté fue al señor que me dio la bienvenida el primer día y al que llamaré Roberto. Le pregunté sobre la participación de los varones en la preparación del culto, de lo que luego será la liturgia (misa en la concepción romana/culto para los neopentecostales), momento en el que se deja de cantar y que comienza a hablar la pastora desde el escenario, y luego se arman los *grupos*. Esta pregunta vino a colación porque en el poco tiempo que llevaba en la iglesia de Berazategui nunca los vi participar como lo hacían las mujeres. El me respondió con mucha dulzura y suavidad en su forma discursiva, una forma que socialmente se asocia a lo femenino:

Roberto: “Nosotros, hermana, participamos de todo lo que se hace en la iglesia... cantamos, oramos, leemos la biblia, hacemos los grupos... lo que pasa que usted a lo mejor no nos ve porque está adelante”.

Yo: “Claro. Sí, yo los veo porque me doy vuelta, pero me refiero a que no participan de la preparación de la misa, del culto... no sé cómo lo llaman ustedes... no veo que lo preparen como hacen las mujeres”

Roberto: “Ah... sí... usted dice por qué no preparamos las mesas, sillas, a las cantoras, los instrumentos musicales... la guitarra... la batería... mientras llega la pastora.... Bueno, porque de eso se encargan las mujeres. En este culto es así... no sé cómo será en otro, pero acá es así. Las mujeres se encargan de todo. Yo soy ayudante de la pastora... [Lo dijo con orgullo] tengo ese nombramiento... pero me ocupo de formar los grupos de hombres. Yo fui uno de los primeros en llegar después de *Antigua*. Ah... me olvidaba de decirle que se fije que los músicos también son hombres”

Yo: “¿Se debe hacer un curso para ser ayudante de pastora?”

Roberto: “No es un curso... tiene que saber qué hacer... para eso le toman una prueba igual que a las *cantoras*... a ellas las prueban... y para ser ayudante tiene que saber del culto, de cómo organizar, qué necesitan los hermanos... tiene que saber algunas cosas que se aprenden acá, como poder ver quién está mal y *darle la palabra*, o asistirlo como uno pueda... a veces se puede y otras es más difícil... Las pastoras le toman una prueba si le va bien es ayudante. A mí me tomaron una prueba y me fue bien. Yo me encargo de los hombres, les hablo, los aconsejo, les *doy la palabra*, los elijo para los grupos”

Yo: “Por dar la palabra que tengo que entender... porque yo no sé...”

Roberto: “Ah... claro, usted es nuevita... dar la palabra de Jesús, contarles lo que dice la Biblia... ayudarlos dándole la palabra del Señor y orar... hay que orar mucho, hermana... pero usted si sigue con nosotros va a aprender...”

Mediante un sistema de selección se eligen a los feligreses y feligresas para los distintos puestos que existen en el culto. Es el feligrés/as el/la que se postula por propia voluntad y pueden ser tanto mujeres como varones. *Antigua* aprendió la asistencia a los demás, el trabajo en las zonas pobres de la Ciudad de Buenos Aires y Conurbano a través de su propia experiencia personal en el campo. Ella tenía un hijo enfermo y la fueron a visitar una noche muy tarde. Eran dos personas que le preguntaron

solamente si creía en Jesús. Ella contestó afirmativamente, luego le propusieron acercarse a este culto que solo contaba con una pastora y no había feligreses, recién se estaba iniciando. La invitaron a orar, le *dieron la palabra*, y le prometieron que su hijo se curaría a pesar de que los médicos no le daban esperanzas, y así fue. Su hijo se curó completamente según me relató *Antigua*: “*al día siguiente se levantó sano. Ya no fuimos a ver a los médicos, no hacía falta*”, dijo. Ella se acercó al culto convirtiéndose en la primera feligresa. Con el tiempo fueron acercándose conocidos y familiares y así se tejió la red de contactos hasta llegar al día de hoy en que son más de 70 personas cada noche.

Otra cuestión a destacar es que en esta iglesia no hubo cantores varones durante mi trabajo de campo, pero sí los hay en la iglesia central de Parque Patricios. Según me explicaron las ayudantes no se postulan varones para cantores, sí para músicos. No me supieron dar una razón y creo que tampoco se preguntan por ella. Supongo que es un rol que ellos asocian más a lo femenino que a lo masculino, porque esta división está presente siempre y en todos los casos es binaria.

Cuando llegué el primer día, los varones que estaban en el fondo del salón con Roberto eran adultos mayores, supongo que ya jubilados, porque si no en general los varones suelen llegar tarde y se los ve entrar con sus mochilas al hombro, como llegando apurados del trabajo. En cambio, las mujeres llegan temprano de sus casas, en algunos casos con bolsas de compras pequeñas y son las primeras en irse luego de los grupos para atender las tareas del hogar. Siguiendo a Celia Amorós (1994) entiendo que es importante atender a cómo se relaciona con esto la división entre “lo privado” y “lo público”, una división que ha sido fuertemente abordada desde el feminismo. Esta autora, siguiendo a la antropóloga Rosaldo, sostiene que lo público y lo privado constituyen una invariante estructural, que articula las sociedades, jerarquizando los espacios: el espacio que se adjudica al varón y el que se otorga a la mujer. Para ambas autoras, a pensar de los cambios históricos, esta distribución presenta características recurrentes: las actividades socialmente más valoradas y prestigiosas las realizan los varones y configuran el espacio público, el del reconocimiento, el visible. Por el contrario, las actividades que se desarrollan en el espacio privado, las femeninas, son las menos valoradas socialmente, son las que no se ven ni se aprecian públicamente. Ahora bien, dentro de la iglesia esta dicotomía parece diluirse en el discurso bíblico que los iguala como “feligreses/as”. En este contexto, atender a cómo operan otros tipos de diferencias, propias de la dinámica del culto, entre varones y mujeres, nos permite pensar en cómo “ser neopentecostal” también debe indagarse desde una perspectiva de género.

La masculinidad no sólo da cuenta de los significados asociados al hecho de ser hombre, sino también de las formas en las que ellos ejercen el poder y cómo éste se incorpora en las estructuras e instituciones sociales, así como de las maneras en que las mujeres llegan a reproducir dicho poder o a constituir un contrapoder de estas prácticas de dominación (Careaga y Cruz: 2006). Teniendo esto

presente una de las cuestiones que llamó mi atención es que una de las características de muchos hombres pentecostales que asisten a la iglesia, contrastando con la norma típica de comportamiento masculino de “machos”, es que no solo lloran, sino que no les incomoda contar que han llorado en diferentes ocasiones. Las lágrimas que salen durante un culto pentecostal o un momento de oración se interpretan como un claro signo de la presencia del Espíritu Santo y no como una debilidad emocional humana, asociada socialmente a lo femenino.

En la sociedad operan estereotipos de género sobre masculinidades y femineidades que ubican a cada persona en una identidad impuesta por ésta. Los estereotipos son las ideas, cualidades y expectativas que la sociedad atribuye a mujeres y hombres; son representaciones simbólicas de lo que mujeres y hombres deberían ser y sentir; son ideas excluyentes entre sí que al asignarnos una u otra reafirman un modelo de feminidad y otro de masculinidad. En general, los estereotipos se usan para justificar la discriminación de género y pueden reforzarse con teorías tradicionales o modernas, o a través de leyes o prácticas institucionales, como por ejemplo asignarle el espacio público al varón y el privado a la mujer. Esta cuestión la trabajó Catherine Hall (1994) en su libro “*Fortunas familiares*” que retrata la vida de las mujeres entre finales del siglo XVIII y mediados del siglo XIX mientras se forjaba la clase obrera inglesa. La autora parte de la “*premisa de que toda identidad es sexuada y que la organización de la diferencia sexual es el eje de la sociedad*” (Hall, 1994:10).

Al estereotipo de feminidad se asocian ciertas características y roles: maternidad, trabajo doméstico y cuidado de otras personas, el ser cariñosas, sensibles, débiles, sentimentales, intuitivas, buenas, dependientes, sumisas, adaptables, locas. Por su parte, al estereotipo de masculinidad se asocian el rol de proveedor y el ser fuertes, competitivos, racionales, valientes, poco expresivos, dominantes, independientes, y se naturalizan sus conductas violentas.

Lo que me interesa destacar es que considero que estos estereotipos se reproducen de forma inversa “adentro” de la iglesia de Berazategui. Así vemos como la pastora se masculiniza para obtener el poder que todo pastor detenta desde el púlpito y además un poder hegemónico asociado a la Palabra de Dios haciendo alusión al Evangelio, mientras que Roberto, que está en situación de subordinación, tiene unos modos muy dulces y suaves, asociados socialmente a lo femenino. Entiendo que ambos construyen el género de determinada manera según los fines. No conozco a Roberto en la intimidad como para saber si en su hogar, en familia representa una masculinidad que según las normas sociales lo constituye como *pater familias*, pero su acción dentro del culto, en relación a las pastoras, me llevó a pensar que los roles se invierten.

Connell (1995) se opone a conceptualizar a la masculinidad como un objeto, como un comportamiento determinado, como una característica natural del individuo o como una norma de conducta, y hace una crítica seria a las interpretaciones esencialistas, normativas y positivistas de la

masculinidad. Así, se propone considerar a la masculinidad como un sistema de diferencias simbólicas donde los lugares de lo “masculino” y de lo “femenino” son contrastados de manera permanente. Por lo tanto, la atención sobre la masculinidad se debe poner en el proceso relacional, donde los hombres y las mujeres vivimos el género. En este sentido la masculinidad es, a la vez, *“un lugar de las relaciones de género, las prácticas por medio de las cuales hombres y mujeres se involucran en dicho lugar relacional, así como los efectos de dichas prácticas en la experiencia personal, la personalidad y la cultura”* (Connell, 1995: 71).

Fuera del escenario y de sus funciones, la pastora es una persona muy dulce que tiene un tono de voz apacible, algo que socialmente se asocia con lo femenino, pero cuando está en el escenario cumpliendo sus funciones, su práctica, considero que presenta el estereotipo de una personalidad masculinizada. Grita, da órdenes en lugar de solicitar y por momentos habla como un padre severo. Por ejemplo, cuando llegó Semana Santa, momento en que la sociedad por costumbres que vienen de antaño, de hegemonía católica, adopta la posición de hacer ayuno o de no comer carne, la pastora dijo desde el escenario durante el culto:

“Esta semana es Pascuas... no quiero que dejen de comer... nada de hacer ayuno... ¡Coman, y coman carne! Porque se van a debilitar y una persona debilitada no sirve para nada. ¡¿Quieren estar así?! [Preguntó mientras movía el cuerpo como alguien que se va a desmayar y sacudía los brazos como alguien que está temblando de debilidad]. Si el pescado está caro coman carne de vaca... nosotros somos carnívoros... coman bien... no los quiero debilitados... ¡¿escucharon?!”

Las mujeres que son colaboradoras de la pastora cuando están ejerciendo su trabajo como tales imitan la personalidad de ésta, que de alguna manera están imitando al pastor varón. La mujer que realiza una tarea que en general es entendida socialmente como masculina debe masculinizarse para tener éxito, para ser aceptada y tener la misma repercusión que el hombre. Esta clasificación parte de comportamientos, formas y roles que socialmente son definidos como “masculinos” o “femeninos”. De esta manera, las formas de dirigirse al feligrés/a mantienen firmeza, dureza en la palabra, y la expresión es imperativa, comportamientos y formas asociadas a “lo masculino”. Las identidades femeninas adoptan la firmeza del varón, dejando de lado, al momento del culto las formas más suaves y delicadas que suelen asociarse a “lo femenino”. De hecho, en el caso de esta pastora su masculinidad es más acentuada que la del propio pastor Prein quien, por ser varón, no tiene que adoptar ninguna posición especial, porque se entiende que desde siempre los varones pastorearon.

Las identidades, tanto masculinas como femeninas, se han transformado de tal manera que hoy no es posible a partir de la práctica pensar a la mujer en lo doméstico y privado y al varón en lo público, pero las asociaciones sociales continúan operando en función de este binarismo sexual dentro del patriarcado. En esta iglesia de Berazategui en particular, características que anteriormente

correspondían a los varones aparecen como rasgos identitarios de las mujeres, y viceversa, como es el caso de la sensibilidad, la dulzura en el hablar, las formas discursivas de Roberto, o las formas imperativas y duras del discurso de las pastoras, poniéndolas en el lugar de autoridad. Roberto tiene un lugar de subordinación con respecto a las pastoras, sin embargo, las ayudantes mujeres que están ubicadas en la misma escala jerárquica adoptan la postura de la pastora.

El género responde a construcciones socioculturales susceptibles de modificarse dado que han sido aprendidas. Siguiendo a Butler (2001), entiendo que es necesario pensar el género en relación a su aspecto performativo, *“el efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reglamentadoras de la coherencia de género (...) el género resulta ser performativo, es decir, que constituye la identidad que se supone que es”* (Butler 2001: 58). La claridad social del género se da primordialmente a través del reconocimiento de prácticas sociales adecuadas para “lo femenino” y “lo masculino”. En este sentido, considero que en sus performances Roberto construye una *masculinidad feminizada*, mientras las mujeres en lugares de poder dentro del culto construyen una *feminidad masculinizada*.

El rol de género se configura con el conjunto de normas y prescripciones que dictan la sociedad y la cultura sobre el comportamiento femenino o masculino. Aunque hay variantes de acuerdo con la cultura, la clase social y el grupo de pertenencia. En este caso, en el culto se puede sostener una división básica: las pastoras y ayudantes cuidan a la familia, a los hijos, sus esposos, es decir, lo femenino es lo maternal, lo doméstico, contrapuesto con lo masculino, que se identifica con lo público y con otro de sus roles dentro del culto donde es necesario sostener una postura de autoridad, que no opera a partir de esta división. Dentro del culto no es posible establecer esta división social del trabajo, hay feminidades masculinizadas y masculinidades feminizadas que operan construyendo los roles *dentro* del culto. La dulzura de Roberto se construye en relación a la autoridad de las pastoras, estableciendo una división sexual del trabajo propia del culto y esa división sexual del trabajo propia del culto opera en relación a los estereotipos y roles de género asignados por la sociedad, entonces la autoridad de las pastoras también es en relación al cuidado que sí es una tarea/rol asociado socialmente a lo femenino. Sin embargo, no difiere de la tarea/rol que tienen los pastores en el CCNV de Buenos Aires, incluido el pastor Prein.

Debemos tener en cuenta que además en este caso al momento de pensar los roles masculinos y femeninos también opera una verdad de hace más de dos mil años, la Biblia. Esta clasifica y administra una sociedad donde la mujer ocupa un lugar subalterno frente al varón. Para Beauvoir,

*“Desde las civilizaciones primitivas hasta nuestros días, siempre se ha admitido que el lecho era para la mujer un «servicio» que el hombre agradece con regalos o asegurándole la subsistencia: pero servir es darse un amo; en esa relación no hay ninguna reciprocidad. La estructura del matrimonio, como también*

*la existencia de prostitutas, es prueba de ello: la mujer se da, el hombre la remunera y la toma. Nada prohíbe al varón dominar, tomar criaturas inferiores (...)*" (1949: 174).

Esta posición no es natural, sino una posición de lo político, que es una de las tantas formas de ordenamiento de lo social que arroja vencedores y vencidos, pero, se presenta naturalizada como si fuese una verdad absoluta. Foucault (1991) apunta a la normalización, es decir a que el ser humano crea que existe un sujeto previo con una naturaleza predeterminada.

Más allá de los cambios que el feminismo ha logrado en los últimos años, los estereotipos de género siguen vigentes, y se continúa asignando atributos a cada sexo en el marco de una matriz heterocisnormada. La cultura, las instituciones, la sociedad y la familia, son promotores de ideas y patrones de conducta, y son las personas que participan en esos ámbitos quienes se encargan de darles significado. Los estereotipos han funcionado durante muchos años como fuertes obstáculos para que las mujeres sean tratadas de manera digna y equitativa, y como limitantes de sus derechos a la igualdad de oportunidades en la educación, el trabajo, la familia y la sociedad. Sin embargo, en este culto, el pastor Prein, quien es el fundador de la iglesia promueve ampliamente la participación de la mujer basado en cuestiones eclesiales, en temas bíblicos, donde la mujer tuvo un papel predominante como fue el caso de la hermana de Lázaro, la primera y única que ungió a Jesús. Por otro lado, a los varones, en la sociedad, les es negado el derecho a expresar sus afectos bajo el supuesto de la fortaleza e insensibilidad, pero, en el culto, éstos logran hacerlo, pueden deshacerse de esa coraza que los oprime en otros ámbitos.

Frente a esto considero que, si el cambio a nivel individual constituye un reto, porque implica asumir actitudes diferentes, acciones congruentes y posturas que reflejen el compromiso personal ante una nueva visión de la producción laboral, "ser pastora", necesitar poder masculinizarse para obtenerlo, mientras las relaciones familiares y las de pareja, representan una tarea estereotipada como femenina. Mientras, por otro lado, una de las ayudantes del culto me comentó que estaba estudiando Historia en la universidad y dejó los estudios, pero tenía la intención de reiniciarlos. Me pidió ayuda para saber si podía iniciar nuevamente sus estudios en la Universidad de Quilmes. Es decir, en este caso, esta mujer joven, casada, con un hijo que cumple funciones estereotipadas como femeninas en su hogar, tiene ella misma la facultad de decidir sobre sus proyectos de vida.

No es el sexo el que determina cómo serán nuestras formas de ser y de vincularnos como hombres y mujeres, ni cuáles serán las posiciones que ocupemos en lo social. Esto es producto de una construcción sociocultural enmarcada en una sociedad patriarcal basada en la estructura sexo-género. En este marco, problematizar lo que se concibe como "hombre" y "mujer" permite reconocer las tensiones y contradicciones que estas categorías sexuadas poseen. Posibilita a su vez visibilizar otras formas de existencia subjetiva y corporal que no se ajustan a la dicotomía hombre-mujer.

Joan Scott (1990) plantea que, el género como categoría de análisis, se compone de cuatro elementos, y ellos son: símbolos y representaciones simbólicas que ofrece la cultura sobre lo que representa a hombres y mujeres; una idea de normalidad, acerca de cómo “deben ser” hombres y mujeres partir de las normas disponibles en una sociedad, de los discursos científicos de las distintas disciplinas, incluyendo las sociales; se construye en las relaciones sociales y en la interacción con otros; y por último incluye una dimensión subjetiva: la de la apropiación singular que hacemos los sujetos, mediante el pasaje por las instituciones de socialización, de los demás elementos que componen al género.

Por su parte, Judith Butler (2001) propone otro modo de entender el género, a partir de la teoría de la performatividad. Para la autora, es posible verlo como un fenómeno que se expresa y se construye a través de performances: actos sociales, lingüísticos y corporales que evocan supuestas esencias masculino-femeninas binarias y dicotómicas. Dichos actos, se repiten cual ritual estereotipado en todos los escenarios cotidianos de interacción social. Escenarios que se nutren de mitos, prejuicios y tabúes. Mediante la naturalización, los actos reiterados producen el efecto de realidad corporal de esas dicotomías de género masculino-femeninas, justificando y biologizando inequidades de poder, a través de la idea de sexo biológico.

Al mismo tiempo, estas performances contribuyen a la construcción de subjetividades. En este proceso, cada sujeto termina valorando como algo exclusivamente propio de su historia, su personalidad y su afectividad (y por tanto como algo natural), un conjunto de representaciones y actos performativos que tienen como marco anterior la cultura patriarcal. Desde este punto de vista, surgen sujetos ya generizados, que implica que olvidemos el marco normativo según el cual, en un momento de nuestra construcción de subjetividad, asumimos un género. La socialización de género tiene lugar en la interacción social, en una multiplicidad de prácticas, discursos, actitudes que, a modo de entramado, configuran la base de la apropiación subjetiva del género, y la determinan.

#### **4. Interseccionalidad en el culto de Berazategui**

La investigación feminista acude a la idea de interseccionalidad para que se desarrolle un estudio más completo, solidario y equitativo de la diversidad de opresiones, discriminaciones y desigualdades. Con Crenshaw (1991) entramos en las causas por las cuales multiplicidad de mujeres sufren y son maltratadas, es decir, accedemos a procesos de dominación, explotación y marginación que el patriarcado y el capitalismo, planifican y ponen en práctica directa e indirectamente. Un punto que es necesario destacar tiene que ver con las relaciones de poder entre mujeres y hombres, así como el estatus social, económico (clase), de raza y religión de las personas, y las jerarquías estructurales que éstas ocupan y a las que gran parte de ellas deben enfrentarse y subordinarse.

En el caso de la iglesia de Berazategui las mujeres “afuera” del culto sufren y son maltratadas no solo por su condición de mujer sino también porque son discriminadas por la religión que practican la cual es entendida como “alienante” (Frigerio, 2015), por su condición de naturales del país, hijas de nativos de color marrón llamadas “negras” o “cabecitas negras” y su condición de clase ya que son pobres o de clase media baja (fluctúan entre una y otra dependiendo del período político-económico que se da en determinado momento, de la coyuntura del gobierno de turno). Intentaré demostrar no solamente cómo las normas religiosas actúan sobre estas mujeres, o su marronicidad les es adversa en el sentido del rechazo por parte de la sociedad del “afuera”, sino cómo las mujeres habitan esas normas.

La pregunta central sería cómo estas mujeres son parte de la reproducción de su propia dominación y cómo la resisten o la subvierten. Por el momento, y por lo que pude apreciar en la iglesia de Berazategui ellas reproducen el patriarcado, su propia dominación a pesar de ser las que se “ocupan de todo y tienen el poder de decisión”. Lo hacen de la misma manera que lo harían en el hogar bajo la dominación, en principio, del pastor fundador y sobre todo bajo la hegemonía de Jesús todopoderoso. Ellas siguen los mandatos bíblicos al pie de la letra: son las encargadas de sostener el hogar y al marido cuando éste no cumple sus funciones de subsistencia o se encuentra viviendo un presente complicado, subsumido en el alcoholismo y/o las drogas.

En el terreno específico de las actividades de cuidado en barrios pobres o carenciados los cuerpos entendidos y socializados como femeninos implican el entendimiento de que necesariamente se pueden desarrollar esas actividades por ser mujeres. Tareas de cuidado, y no solo desarrollarlas sino hacerlas bien, con dedicación y con amor y ternura, tal como lo afirmó *Antigua*. En mi opinión existe una incitación a “involucrar” las emociones (principalmente las de este tipo) en el cuidado de los/las hermanas/os en desgracia y a gestionar eficazmente el uso generizado de situaciones que habilitan el cuidado de personas dependientes. En gran medida, aunque con algunas excepciones en las que la actividad aparece como aprendida, cuidar implicaría apelar a conocimientos innatos que todas las mujeres tendríamos. La adjudicación de sentidos a los significantes mujer, madre, cuidadora y su consiguiente equivalencia aparecen como moneda corriente en el caso de estas mujeres.

Las presencias religiosas permiten asentar discursos que, en realidad, se distinguen poco de los que se dan en otros contextos sobre el cuidado porque aquí está presente el discurso bíblico, el dar bienes, pero también la Palabra. Resulta muy interesante pensar la relación subjetiva y colectiva con la gestión de las situaciones vividas, las emociones y el cuidado que las personas (en este caso, las cuidadoras) tienen cuando se trata de un contexto religioso en el que el altruismo y el trabajo voluntario son valorados positivamente. Además, el contexto de cuidado comunitario implica formas de solidaridades, intercambios, relaciones de “don” y deuda (Mauss, 1978) que complejizan las

obligaciones, las expectativas y el trabajo emocional generados en torno a las relaciones de cuidado con los necesitados y con el resto de la “comunidad” y las familias y que llevan a re-elaboraciones de lo público, lo privado y lo íntimo. En palabras de *Antigua* “*cuando llegamos a la villa (1.11.14) solo se escuchaban tiros, no se podía trabajar, hablar con la gente. Tenían desconfianza. Ahora ya somos hermanos en Jesús, cambió todo. Por eso necesitamos más obreras*”.

En cuanto a la marronicidad de sus pieles, a lo oscuro de sus cabellos, la etnia nativa que representan sus cuerpos en la iglesia no es un tópico que diferencie a unas de otras porque son todas iguales. Es el “afuera” el que las trata de “negras”, o “negros”, en general para varones y mujeres. Y en este caso, la etnia/raza está relacionada con la pobreza, la clase social. Es una iglesia de “pobres” y de “locos/as”. Es así como los/as ven los/as vecinos/as con los que he hablado durante mi trabajo de campo cuando les comentaba que estaba trabajando con ellos/as. Una vecina llegó a decirme que tuviera cuidado porque “*te lavan la cabeza, están locos*”.

La locura no es un problema con el que ellas carguen, ya que una vez integradas a la iglesia, su mundo emocional y psíquico transcurre entre “hermanos y hermanas”. La pastora principal, como ya mencioné hizo alusión a esta cuestión, diciendo desde el púlpito, “*estamos todos locos, que eso no les importe*”. También considero que la cuestión racial pasa a segundo lugar y entiendo que también la subvierten con la hermandad que se construye en el culto. La comunidad del “afuera”, en donde se las discrimina, pasa a ser secundaria porque la “verdadera” comunidad es la que se construye en torno a Jesús y el Espíritu Santo. Ellas encuentran en la iglesia un poder que se les niega en el “afuera” donde por ser “marrones”, “pobres” y “pentecostales” son resistidas en este mundo capitalista globalizado y hasta les cuesta encontrar un trabajo asalariado digno. Una noche una de las feligresas del grupo le ofreció a otra feligresa que tenía una entrevista de trabajo una blusa para usar el día de la entrevista porque en el aviso de Facebook decía “buena presencia”. Incluso estaba pensando en ir a la peluquería cuando su dinero era escaso. En medio de la movilización humana y afectiva que se produjo, una feligresa de otro grupo escuchó la conversación y se ofreció a teñirle el pelo y cortarle ya que trabajaba en una peluquería tres veces a la semana y podía hacerlo. Se trataba de un trabajo de empleada doméstica con cama afuera, pero de lunes a sábados de 07.00 a 20.00 horas. La feligresa estaba interesada porque suponía un buen sueldo y el estar “en blanco”, es decir con aportes jubilatorios. A pesar de la explotación que supone un trabajo de estas características esta feligresa estaba contenta por lograr ser “aceptada”, incluso hasta gastar el dinero con el que no contaba restándole a alguna necesidad básica. En todo este proceso estas oportunidades se aceptan con alegría y luego se agradece a Jesús.

Sin embargo, lejos de creer que estas mujeres no tienen posibilidad de resistencia a los roles asignados, sin negar las múltiples opresiones que intersectan sus cuerpos y vidas, considero que es

posible entenderlas como sujetas activas que tienen capacidad de agencia y que en muchos casos, como puede observar, se reapropian de roles y ámbitos históricamente masculinos para tener autonomía y mejorar su situación dentro y también fuera del culto, ya que más allá de seguir reproduciendo estereotipos y roles asignados socialmente tienen la posibilidad de encontrar un espacio de pertenencia, encuentro y colectividad con otras, y salir de la soledad y el aislamiento las posiciona de forma distinta también en el “mundo de afuera”, en el que se vuelven dadoras de la Palabra y “salvadoras”.

## Conclusiones

Las mujeres y varones están separados físicamente en la iglesia de Berazategui. Ante esto, siguiendo a Kate Millett, considero que la división sexual del espacio opera mostrando diferencias claras entre las vidas y experiencias de feligreses y feligresas, donde es evidente que las mujeres tienen un rol “afuera” del culto que es el de garantizar que la familia permanezca unida, cuidar a sus maridos e hijos/as y soportar con ayuda de la religión los problemas que se dan en el seno familiar. Pude ver que este rol “extra-culto” también incluía a las mujeres con autoridad “adentro” del culto, como la pastora, co-pastora y sus ayudantas. Sin embargo “intra-culto” estas mujeres tenían un poder y jerarquía sobre los varones como se demostró en el desarrollo del Capítulo.

En el “afuera”, los roles asignados según los estereotipos de género son: la pasividad de las mujeres, que corresponde a un grupo sometido, y la agresividad de los varones en tanto grupo hegemónico que detenta el poder y somete a la mujer, sin embargo, entiendo que “dentro” del culto esta situación de poder se revierte. Es la mujer quien detenta el poder dentro de la estructura jerárquica del culto en Berazategui. Desde esta visión binaria y estereotipada considero que esta situación se reproduce de forma inversa “adentro” de esta iglesia. Así vemos como la pastora se masculiniza para obtener el poder que todo pastor detenta desde el púlpito, y además un poder hegemónico asociado a la Palabra de Dios haciendo alusión al Evangelio, mientras que Roberto, que está en situación de subordinación, tiene unos modos muy dulces y suaves, asociados socialmente “afuera” a lo femenino.

Siguiendo a Butler (2001), entiendo que es necesario pensar el género en relación a su aspecto performativo, es decir, éste se produce performativamente y es impuesto por las prácticas de la coherencia del género, o sea que constituye la identidad que se supone que es. Por eso en el caso de las pastoras, esa *femineidad masculinizada* asociada al poder que detentan “dentro” de la iglesia *invierte* los estereotipos del “afuera”. Para Butler las performances son actos sociales, lingüísticos y corporales que evocan supuestas esencias masculino-femeninas binarias y dicotómicas. Dichos actos, se repiten cual ritual estereotipado en todos los escenarios cotidianos de interacción social. Lo interesante es cómo el “adentro” y el “afuera” operan en la vida cotidiana de estas mujeres mostrando

que “lo femenino” y “lo masculino” son construcciones situadas fuertemente relacionadas con los sentidos de pertenencia y las múltiples identidades de estas mujeres en tanto “madres”, “pastoras”, “esposas”, “feligresas”, entre otras.

Por este motivo considero importante atender a una mirada interseccional. Las mujeres del culto son maltratadas en el “afuera” por pertenecer a una religión “alienante”, por su condición de ser nativas o hijas de nativos del país de color marrón, por su clase social y también por ser mujeres. Pero estas interseccionalidades no operan igual dentro del grupo de hermanos y hermanas que constituyen el grupo de la iglesia donde todos/as son –aparentemente- iguales frente a un Dios todopoderoso al que ellos/as están subsumidos. Así, en el “adentro” ellas viven esa participación en la iglesia como una *liberación*, un empoderamiento que las hace *sentirse bien*, y ser partícipes activas dentro de la sociedad. Lo que desde una mirada ajena podría ser entendido como sometimiento al poder hegemónico patriarcal de la Biblia es vivido cotidianamente por estas mujeres como un espacio de posibilidad para crecer y para existir, no solo para aquellas que detentan algún poder dentro de la estructura del culto, sino para las feligresas que encuentran en su identidad de verdaderas cristianas una forma de participar de una sociedad que las excluye y discrimina constantemente. Es dentro del culto que encuentran posibilidades de estudiar, de ser escuchadas y respetadas. En este sentido, el culto funciona como una forma de “escape” de un mundo violento, pero que brinda herramientas y fortalezas para habitarlo. Por este motivo entender la participación de estas mujeres en el culto como una “locura” invisibiliza, por un lado, las violencias vividas cotidianamente frente a las cuales la iglesia aparece como un espacio de seguridad y resguardo, pero, por otro lado, vuelve a pensarlas como sujetas pasivas sin posibilidad de decidir sobre sus vidas. Por el contrario, en este trabajo he intentado mostrar, a partir de la cotidianeidad del culto, cómo participan de forma activa construyendo sentidos de pertenencia y de bienestar que solo pueden ser entendidos de forma situada y desde una mirada interseccional que atienda a las múltiples violencias que las atraviesan.

## CONCLUSIONES GENERALES

En este trabajo 1) busqué identificar los roles cotidianos que cumplen las pastoras –ya que este culto presenta la particularidad de que todos los roles principales lo ocupan mujeres- y feligresas/es que tienen funciones dentro de la estructura de la iglesia en Berazategui y las relaciones que construyen entre ellos/as y con la comunidad. 2) indagué en los distintos sentidos de “*estar bien/bienestar*” que se construyen dentro del culto en relación con la medicina hegemónica, atendiendo al vínculo que esto tiene con el estigma de “la locura” y la idea de que “están todos locos”; y 3) analicé cómo se dan las relaciones de poder cotidianas y el sentido de pertenencia al culto en relación a “ser varón” y “ser mujer”. Esto me permitió repensar la idea de “ser neopentecostal” desde las prácticas cotidianas de los feligreses y feligresas y sus formas de construir sentido de pertenencia al culto.

Me interesé particularmente en la noción de *identidad*, mostrando cómo los y las integrantes de este culto construyen “formas de ser neopentecostales”, aun cuando no se identifican (y ni siquiera conocen) con este concepto. Estas formas heterogéneas me permitieron pensar que “lo religioso” no es algo dado sino algo que se va construyendo y reconstruyendo, y que es vivido por cada persona en el marco de esta comunidad particular y en relación a un contexto socio-histórico particular. En este caso es importante destacar que realicé mi trabajo de campo durante el gobierno de Mauricio Macri, en una coyuntura socio-económica de crisis y ajuste estructural que tuvo consecuencias concretas en las vidas de los feligreses y feligresas del culto en Berazategui.

Siguiendo las clasificaciones de las ciencias sociales entiendo que el CCNV es una iglesia neopentecostal, porque creen en la Teología del Reino Presente y que el mundo es concebido como un lugar para el ejercicio del poder. El poder hay que dárselo a Jesús y eso se hace cada día para que el Diablo no tome su lugar. Practican los dones del Espíritu Santo sobre todo durante el ritual del bautismo, que es signo inequívoco de la salvación, como otros/as pentecostales, pero la diferencia es la importancia definitoria y definitiva que tiene para ellos/as. El Espíritu Santo no es un don más de todos los que entrega Jesús, es especial y específico como lo demuestran en sus prácticas y rituales. Además, promueven el tema de la sanidad entendida como resultado exclusivo de la fe en Jesús y de su adoración por lo tanto no dan mérito alguno a ningún tipo de medicina convencional. Por otro lado, creen en la Teología de la Prosperidad que utilizan según sus prácticas subjetivas a diferencia de otras iglesias. Ellos no utilizan pociones sanadoras como otras iglesias, sino que se sana a través de la fe y la oración.

La estructura organizativa del CCNV es del tipo de denominaciones episcopales que tiene como eje central el templo donde reside la autoridad (poder) pastoral, el pastor Prein, alrededor del cual giran las redes familiares, vecinales y laborales de los/as feligreses/as. Esta es una estrategia para captar

feligreses y feligresas como también lo son los grupos de oración y trabajo como el G-12<sup>41</sup>, grupos de hogar, eventos, cenas de peticiones u oración que se realizan en el salón principal de Buenos Aires, o más modestamente en Berazategui a través de la venta de panchos o golosinas a modo de reunión gastronómica que extiende el proselitismo y refuerza la vida comunitaria de la iglesia. En Berazategui no se realizan reuniones del tipo de grupos de hogar, todas las reuniones dentro y fuera de la liturgia se realizan en el salón utilizado para la realización de los cultos, de la liturgia. Otra forma de relacionarse con la comunidad es el trabajo que las *obreras* realizan en las zonas de emergencia económica, simbólicamente llevando la *Palabra*, como materialmente, llevando medicamentos y todo lo necesario a esas personas. Sin embargo, el objetivo central es convertirlos/as al neopentecostalismo y acercarlos/as a los templos, porque recordemos que sin la práctica diaria de la religión no encuentran bienestar y estarán siempre en peligro de ser tomados por el Demonio en la forma de drogadicción, alcoholismo, desocupación, problemas familiares, homosexualidad, prostitución, trabajo como meretriz, etc.

Con respecto a la forma de gobierno el CCNV sigue a un gobierno apostólico cuya figura central es el pastor y su familia. El gobierno apostólico reconoce sólo la autoridad de un apóstol, un enviado de Dios bajo la autoridad del pastor Prein. Son reclutados entre la familia de éste convirtiendo a la iglesia en una empresa familiar. La familia del pastor Guillermo Prein comparte el gobierno y las tareas realizadas en él con sus hijas y pareja actual (está divorciado).

Siguiendo a Jaimez Martínez, a pesar de existir evidentemente una continuidad entre pentecostales y neopentecostales, ésta no es suficiente para concluir con que los/as segundos/as son una continuidad de los/as primeros/as como sugiere la teoría de las tres olas. El CCNV se fundó en la década del ochenta con los preceptos doctrinales, la autoridad apostólica, rituales y prácticas tal como las mantiene en la actualidad. Quizás se pueda hablar de continuidad o de la teoría de las tres olas para iglesias fundadas en décadas más tempranas y a través del estudio de su historia y se pueda observar dicha continuidad. El CCNV es una megaiglesia y un movimiento religioso a nivel nacional e internacional que está asociado a otros similares, incluso desde Estados Unidos donde reside el mayor y más importante de ellos que actúa como contralor en Argentina del CCNV.

A partir de trabajos previos sobre Neopentecostalismo en las ciencias sociales, esta tesis buscó repensarlo desde las prácticas cotidianas de este culto en Berazategui, permitiendo mostrar cómo es vivido por los feligreses y feligresas que no conocen este término científico, pero que en tanto

---

<sup>41</sup> La visión G-12 se inspira en el modelo celular. El sistema celular es considerado una de las mejores estrategias de crecimiento de las iglesias cuyo objetivo es elevar la cantidad y calidad de fieles apuntando a su integración activa. Hace referencia a la relación entre la predicación en el templo, en espacios grandes e impersonales y con gran cantidad de fieles; y la predicación en espacios reducidos y pocos fieles (células) con el propósito de evangelizar y confraternizar entre los posibles conversos creando redes de conocimiento mutuo, pertenencia y lazos afectivos al interior de la iglesia.

“*verdaderos/as cristianos/as*”, como se definen, lo construyen mediante los rituales, las prácticas diarias, guiados/as por la organización del culto que les enseñan los pastores y pastoras. ¿Es posible *ser neopentecostal* sin conocer siquiera el término? Por un lado, defino lo neopentecostal en concordancia con lo que Jaimez Martínez teorizó acerca de lo “neo” pentecostal, sin embargo, tanto el pastor fundador como la pastora principal en Berazategui se autodenominan *pentecostales*, y sobre todo *cristianos* y critican con dureza a otros cristianos a los que no consideran como tales, o al menos “buenos” cristianos como es el ejemplo de la iglesia Católica Apostólica y Romana, protestantes y luteranos en particular. A los primeros por mantener dentro de su congregación a curas abusadores de menores y protegerlos, y a los dos últimos por considerarlos sectas no abiertas al público en general y rechazar a personas que van voluntariamente a buscar consuelo espiritual. Para esta iglesia el “ser” tiene que ver con una identidad: la de ser “*los verdaderos cristianos*”. De esta manera, a lo largo de esta tesis he ido mostrando distintas formas de identificación dentro del culto para denominar lo que las ciencias sociales suelen agrupar como “Neopentecostalismo”. Ante esto es importante destacar que lo entiendo como una “identidad resbalosa” en palabras de Algranti (2010) ya que aun no todos/as los/as cientistas sociales coinciden con esta nueva denominación o la tienen en cuenta como algo relevante, como es el caso de Pablo Semán (2021).

Las representaciones rituales no son simples rituales que se realizan dentro de la iglesia o ideas aisladas, sino que se adentran en el mundo social donde el/la feligrés/a desarrolla su vida diaria. Tienen una identidad social, una manera de concebir el mundo y una forma de exhibir el ser propio en ese mundo. Exhiben así una manera propia de ser en el mundo, de significar un estatus, por lo tanto, hablar de lo que significa ser neopentecostal implica necesariamente internarse en la hermenéutica de esas representaciones porque esta cosmovisión particular influye en la vida social toda, en lo cotidiano. Así como están invadidos por la idea de ahuyentar al Diablo, eje de todo mal que los aqueja, en contraposición, el Espíritu Santo está relacionado con el bienestar, la salud y la prosperidad. Durante los rituales los cuerpos se re-construyen incluso en lo fisiológico. Lo emocional del ritual va acompañando la puesta en acción del cuerpo y de esta manera se consigue el bienestar. Se pone toda la energía tanto en Dios como en el Diablo, ya sea para atraer el bienestar o ahuyentar el malestar. Es parte de la identidad de este colectivo. La puesta en juego del cuerpo implica limpiarlo de todo mal, sobre todo con el ahuyentamiento del diablo. En cuanto a la ceremonia de alabanza de Jesús durante los cantos el cuerpo se ve relajado, los movimientos de los bailes son suaves y alegres, calmados, tienen una cadencia afectiva de afirmación, de llamamiento.

En esta tesis he ido mostrando cómo “*el bienestar*” y “*el malestar*” deben ser entendidos de forma situada, atendiendo a las experiencias de vida de los feligreses y feligresas del culto de Berazategui, atendiendo también a lo que ellos/as entienden por “estar bien” o “estar mal” y como esto cobra

sentido en los distintos momentos del culto. Existen explicaciones científicas y psicológicas sobre cómo ciertos rituales, como los bailes que generan endorfinas pueden mejorar nuestras emociones, pero en esta tesis me interesó mostrar cómo esto es sentido y vivido por los propios feligreses y feligresas y que explicaciones encuentran ellos/as para ese bienestar. No solo se trata de bailes y endorfinas, sino de la hermandad que se forja a fuerza de ritualizaciones que convergen en la creación de una identidad común en la cual ellos/as comulgan. Siempre habrá un hermano/a para ayudar al otro/a, al que lo necesita, sin juzgarlo/a ni culparlo/a, simplemente dando la Palabra, abrazándolo/a, dando apoyo emocional.

La salud emocional y física gira en torno al contacto íntimo con Jesús. No hay bienestar si no se reproducen las prácticas diariamente porque de otra manera entra a tallar el poder del Demonio y con él el malestar. No existe para esta comunidad religiosa la enfermedad tal como se diagnostica en la medicina tradicional. Esto es inaceptable. Siempre es el Demonio el que enferma. No obstante, la enfermedad es tratada por médicos psiquiatras y psicoanalistas por decisión de los familiares de las feligresas. Tal como mostré en el Capítulo IV, la medicina tradicional utiliza medicamentos para tratar lo que ellos denominan psicosis mientras que en el culto se practican rituales de bienestar, tales como el dar la Palabra, abrazarse durante los bailes, tocarse, darse apoyo emocional, hablar desde el propio conocimiento de ese malestar para suplementar la medicación. Si bien estas prácticas dan resultado por un tiempo, las personas recaen. En este sentido, lo que considero más importante es pensar cómo ese bienestar es entendido y construido por los/as feligreses/as, sin desanclarlo de la coyuntura socioeconómica y de las múltiples violencias y discriminaciones que atraviesan. Desde esta mirada el culto se presenta como un espacio de posibilidad y no como una mera práctica de control y los/as feligreses/as son agentes activos y no víctimas pasivas de la locura.

El malestar aparece por las presiones que generan las necesidades básicas insatisfechas, los problemas de droga o alcoholismo, falta de trabajo, o trabajo mal remunerado o problemas con hijos ya adolescentes; todos males producto de la desigualdad, que se acrecienta en los períodos neoliberales en el país, con la consiguiente falta de políticas públicas. Por eso, se realizan las *peticiones* y éstas son tratadas y luego se da *testimonio* públicamente durante el culto. Es importante resaltar que en esta iglesia de Berazategui no van familias a los cultos, sino personas individuales. No asisten jóvenes ni tampoco niños/as. Una de las ayudantes me hizo el pedido concreto de convencer a mis compañeros/as jóvenes de la universidad para que asistieran a la iglesia. Para el/la feligrés/as estar bien es sentirse en comunión con Dios, con Jesús, es entonces cuando ellas están “estables”, en los términos de la medicina tradicional, y equilibradas, pero cuando dejan el culto por los motivos diversos vuelven a caer en estados llamados psicóticos por la medicina tradicional. El malestar en el culto de Berazategui no es el mismo que en la Ciudad de Buenos Aires ya que en la definición del

mismo opera la experiencia y las vivencias de desigualdad(es), opresión(es), violencia(s). Estar bien significa estar en armonía con la familia, con los que las rodean diariamente y en el culto, significa poder hacerse cargo de sus microemprendimientos sin tener que recurrir a la medicación ni al hospital. Estas son maneras situadas de pensar el bienestar y el malestar sin generalizarlo y definirlo de antemano, sino a partir de las vidas y trayectorias de los y las feligresas. Tanto el pastor Prein como la psicoanalista Norma Oliver tienen un mismo discurso sobre el malestar. Ambos coinciden en sostener que las personas acuden a ellos cuando están mal, pero desaparecen cuando comienzan a mejorar, entrando así en un círculo que se repite una y otra vez. Mi investigación me ha permitido pensar que las explicaciones científicas y médicas y las explicaciones religiosas siguen pensando a los sujetos de manera homogénea, cuando las feligresas hacen uso tanto de la medicina como de la religión en sus formas de construir bienestar.

Con respecto al tema del género, en esta iglesia no hay espacio para lo no heterosexual. Se enseña desde el púlpito cómo debe ser la familia cristiana y en ésta no hay lugar para lo no binario: varón-mujer, hembra-macho. Así, en el culto de Berazategui, la división sexual del espacio opera mostrando diferencias claras entre las vidas y experiencias de feligreses y feligresas, donde es evidente que las mujeres tienen un rol “afuera” del culto que es el de garantizar que la familia permanezca unida, cuidar a sus maridos e hijos/as y soportar con ayuda de la religión los problemas que se dan en el seno familiar. Este rol “extra-culto” también incluye a las mujeres con autoridad “adentro” del culto, como la pastora, co-pastora y sus ayudantas. Sin embargo “intra-culto” estas mujeres tienen un poder y jerarquía sobre los varones.

Por este motivo me interesó pensar el culto desde una mirada generizada e interseccional. En primer lugar, porque durante mi trabajo de campo observé que el mundo “dentro” de la iglesia se divide en varones y mujeres, no existen diversidades sexo-genéricas visibles. En segundo lugar, porque esta división tiene un correlato en los roles que cada uno/a ocupa, y como mencioné previamente estos roles “dentro” del culto no coinciden con los estereotipos asignados socialmente a lo femenino y lo masculino. En la sociedad operan estereotipos de género sobre masculinidades y femineidades que ubican a cada persona en una identidad impuesta por ésta. Los estereotipos de género son las ideas, cualidades y expectativas que la sociedad atribuye a mujeres y hombres; son representaciones simbólicas de lo que mujeres y varones deberían ser y sentir; son ideas excluyentes entre sí que al asignarnos una u otra reafirman un modelo de feminidad y otro de masculinidad. En general, los estereotipos se usan para justificar la discriminación de género y pueden reforzarse con teorías tradicionales o modernas, o a través de leyes o prácticas institucionales, como por ejemplo asignarle el espacio público al varón y el privado a la mujer.

En esta iglesia de Berazategui en particular, características que “afuera” corresponden a los varones aparecen como rasgos identitarios de las mujeres, y viceversa, como es el caso de la sensibilidad, la dulzura en el hablar, las formas discursivas de Roberto, o las formas imperativas y duras del discurso de las pastoras, poniéndolas en el lugar de autoridad. Roberto tiene un lugar de subordinación con respecto a las pastoras, sin embargo, las ayudantes mujeres que están ubicadas en la misma escala jerárquica adoptan la postura de la pastora. En este caso, en el culto opera una división básica: las mujeres, sean pastoras, ayudantes de pastora o feligresas “afuera” cuidan a la familia, a los hijos, a sus esposos, es decir, lo femenino es lo maternal, lo doméstico. Pero “dentro” del culto la división social del trabajo, asociada a los roles en su estructura, me permite pensar en feminidades masculinizadas y masculinidades feminizadas, en donde continúa operando un binarismo heterocisnormado, pero invirtiendo los estereotipos de género presentes en el mundo de afuera.

Con respecto a la interseccionalidad, estas mujeres sufren la opresión de ser devotas de una religión vista por el “afuera” como alienante, una religión de “locos” según las personas con las que hablé del tema de mi trabajo. Pero además están en una situación de sufrimiento por su condición de mujer, su clase social baja o media baja, y su color de piel. Hijas de nativos del país, su marronicidad se porta en el cuerpo y se paga con actitudes descalificatorias hacia ellas. Son las “negras del culto de la otra cuadra”, o “las negras pobres” que suelen ir a esas religiones, o en algunos casos son llamadas sectas. Así las ve el “afuera”. Todo lo marrón es pobre y lo pobre es marrón, con el agravante de además estar “locas”. Sin embargo, a ellas estas cuestiones no las oprimen porque su *verdadero* mundo está dentro de esa iglesia, su familia se extiende a sus hermanos y hermanas. Las personas las descalifican con mucha discreción y en general no se habla así en su presencia. La pastora principal lo sabe y por eso les dijo desde el púlpito: “no hagan caso”, haciéndose ella la loca con gesticulaciones y contorciones. Y es así como ellas viven su religión como salvadora y liberadora.

Mi intención fue mostrar cómo se vive la religión en una zona del conurbano bonaerense donde la feligresía pertenece al sector más desprotegido y vulnerable. Esta tesis implicó romper con mis propios prejuicios sobre la locura para mostrar, a partir de una perspectiva etnográfica, formas de ser neopentecostal que son situadas e interseccionales.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alemán, Jorge (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Grama ediciones, Buenos Aires.
- Algranti, Joaquín (2010). *Política y religión en los márgenes*. Ed. CICCUS, Buenos Aires.
- Amorós, Celia (1994). “Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de ‘lo masculino’ y ‘lo femenino’”. En Amorós, C. *Feminismo, igualdad y diferencia*, México, UNAM, PUEG, (pp. 23-52). Disponible en: [https://e-mujeres.net/wp-content/uploads/2016/08/espacio\\_publico\\_espacio\\_privado\\_definiciones\\_ideologicas\\_masculino\\_femenino\\_0.pdf](https://e-mujeres.net/wp-content/uploads/2016/08/espacio_publico_espacio_privado_definiciones_ideologicas_masculino_femenino_0.pdf)
- Bandeira, Olivia, García Somoza, Mari-Sol y Mazo, Sandra (2021). “Religión y género en América Latina: perspectivas teóricas y metodológicas para la investigación”. *Descentrada. Revista Interdisciplinaria de feminismos y género*, Vol.5, N°2, e144. Disponible en: [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.12952/pr.12952.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.12952/pr.12952.pdf)
- Beauvoir, Simone (1949). *El segundo sexo*. Edición digital Lectulandia. Disponible en: <https://redmovimientos.mx/wp-content/uploads/2020/07/El-segundo-sexo.pdf>
- Beckford, James y Snow, David (1984). “Framing processes and social movements: an overview and assessment”. *Annual Review of Sociology* 26: 611–39. Disponible en: <https://fbaum.unc.edu/teaching/articles/AnnRevSoc-2000-Benford.pdf>
- Benhadjoudja, Leila (2014). “Género y secularización: una perspectiva poscolonial”. *Revista Sociedad y Religión*, Vol. 24, N° 42: 144-159. Disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1853-70812014000200007](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812014000200007)
- Bergunder, Michael (2009). *Movimiento Pentecostal y comunidades de base en América Latina. La recepción de conceptos teológicos de liberación a través de la teología pentecostal*. Universidad de Heidelberg. Disponible en: [http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/8942/1/Bergunder\\_Movimiento\\_pentecostal.pdf](http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/8942/1/Bergunder_Movimiento_pentecostal.pdf)
- Bourdieu, Pierre (1989). “Social Space and Symbolic Power”. *Sociological Theory* 7, N°1: 14-25 Disponible en: <https://www2.southeastern.edu/Academics/Faculty/jbell/symbolicpower.pdf>
- Bourdieu, Pierre (1984). *Sociología y cultura*. Grijalbo S.A., México.
- Bourgois, Philippe (2010). *En busca de respeto: vendiendo crack en Harlem*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Butler, Judith (2017). *A vida psíquica del poder: teorías da sujeción*, Belo horizonte, Auténtica.
- Butler, Judith (2001). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós, México D. F.
- Cárdenas, Elizabeth (2017). “Liderazgos femeninos: tránsitos hacia la ética del cuidado en las relaciones de género”. *Revista Debate Feminista* Vol. 54: 84-100. Disponible en: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0188947817300269>
- Careaga, Gloria y Cruz Sierra, Salvador (Coord.) (2006). *Debates sobre masculinidades poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía*, Programa Universitario de Género, Universidad Autónoma de México. Disponible en: [https://www.academia.edu/43191962/Debates\\_sobre\\_masculinidades](https://www.academia.edu/43191962/Debates_sobre_masculinidades)
- Calderón Castillo, Javier y Zuñiga, Taroa (2018). “Evangélicos, pentecostales y neopentecostales: de la fe a la política”. CELAG. Disponible en: <https://www.celag.org/evangelicos-pentecostales-y-neopentecostales-de-la-fe-a-la-politica/>
- Ceballos, Rita (2008). “Pobreza, desarrollo y espiritualidad en experiencias religiosas pentecostales”. En Zalpa, G. y Offerdal H. (eds.). *¿El reino de Dios es de este mundo?: el papel de las*

- religiones en la lucha contra la pobreza*. Ed. Siglo del Hombre, Bogotá. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/clacso-crop/20120629110023/05ceba2.pdf>
- Connell, Raewyn (1995). "The Social Organization of Masculinity". En Connell, R. *Masculinities*, University of California Press, Berkeley. Disponible en: [http://www.pasa.cl/wp-content/uploads/2011/08/La\\_Organizacion\\_Social\\_de\\_la\\_Masculinidad\\_Connel\\_Robert.pdf](http://www.pasa.cl/wp-content/uploads/2011/08/La_Organizacion_Social_de_la_Masculinidad_Connel_Robert.pdf)
- Crenshaw, Kimberlé (1991) "Mapping the margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review*, Vol. 43, N°6: 1241-1299. Disponible en: <https://blogs.law.columbia.edu/critique1313/files/2020/02/1229039.pdf>
- Crenshaw, Kimberlé (2017). "Kimberlé Crenshaw on Intersectionality, More than Two Decades Later". Columbia Law School. News from Columbia Law. Story Archive. Disponible en: <https://www.law.columbia.edu/news/archive/kimberle-crenshaw-intersectionality-more-two-decades-later>
- Dubar, Claude (2002). *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*. Ed. Bellaterra, Barcelona
- Durkheim, Emile (2014). *La división social del trabajo*. Vol.1. Ed. Libertador, Buenos Aires
- Foucault, Michel (1991) "La voluntad de saber". En *La Historia de la sexualidad*. Vol I, Siglo XXI editores, España.
- Foucault, Michel. (1992). *Historia de la locura en la época clásica*, 2 tomos, México, FCE.
- Foucault, Michel (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la Prisión*. Siglo XXI Editores, Argentina.
- Freston, Paul (2001). *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Freud, Sigmund. (1992). *Sigmund Freud Obras Completas. "El porvenir de una Ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)"*. Tomo XXI. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Frigerio Alejandro (1994). *El pentecostalismo en la Argentina*. Ed. Centro Editor de América Latina S. A, Buenos Aires.
- Frigerio, Alejandro (2019) "La experiencia religiosa pentecostal". *Revista Sociedad* N° 280: 47-54. Disponible en: [www.nuso.org/](http://www.nuso.org/)
- Galliano, Gabriel (1994). "Pentecostalismo, pobreza urbana y relaciones sociales". *RUNA* XXI: 157-175. Disponible en: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/1397/1337>
- García Ruiz, Pablo (1993). *Poder y sociedad. La sociología política de T. Parsons*, EUNSA, Pamplona.
- Geertz, Clifford. (1991) *La interpretación de las culturas*. Ed. Gedisa, México.
- Goffman, Erving (2016) *Estigma: La identidad deteriorada*. Amorrortu editores, Buenos Aires-Madrid. Disponible en: <https://sociologiaycultura.files.wordpress.com/2014/02/goffman-estigma.pdf>
- Gonsalves, Rodrigo, Dunker, Christian y Estevão, Iván (2021). "Neopentecostalismo as a Neoliberal Grammar of Suffering". *Continental Thought & Theory: A Journal of Intellectual Freedom*. Vol. 3, Issue 1: 65-86 Disponible en: <https://ir.canterbury.ac.nz/bitstream/handle/10092/101628/5%20Gonsalves,%20Dunker%20and%20Estevao.pdf?sequence=5>
- Gramsci, Antonio (1916). "Socialismo y cultura". *Il Grido del Popolo*, 601, 29 de enero de 1916. Disponible en <https://colectivogramsci.wordpress.com/2013/09/03/587/>

- Gramsci, Antonio (2001). *¿Qué es la cultura popular?* Edición de Justo Serna y Anacleto Pons, Valencia, Publicaciones de la Universitat de Valencia.
- Guber, Rosana (2001). *La Etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo editorial Norma, Buenos Aires.
- Hall, Catherine y Davidoff, Leonore (1994). *Fortunas familiares. Hombres y mujeres de la clase media inglesa 1780-1850*. Ediciones Cátedra, Valencia. España.
- Hall Stuart y Du Gay, Paul (Comp.) (1996). *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- INDEC (2017). Informes técnicos. Trabajo e ingresos Vol. 1, N°5. Ministerio de Hacienda, Presidencia de la Nación. Disponible en: [https://www.indec.gob.ar/uploads/informesdeprensa/ingresos\\_1trim17.pdf](https://www.indec.gob.ar/uploads/informesdeprensa/ingresos_1trim17.pdf)
- INDEC (2015). Evolución de la Distribución del Ingreso. Encuesta Permanente de Hogares. Cuarto Trimestre 2014. Ministerio de Economía y Finanzas Públicas. Disponible en: [https://www.indec.gob.ar/uploads/informesdeprensa/ingresos4trim\\_14.pdf](https://www.indec.gob.ar/uploads/informesdeprensa/ingresos4trim_14.pdf)
- Irrazabal, Gabriela y García Somoza, Mari-Sol (2014). “Géneros, sexualidades y religiones: relaciones, intersecciones y confrontaciones”. *Revista Sociedad Y Religión*, N° 42: 133-143.
- Jaimés Martínez, Ramiro (2012). “El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica”. *Revista Mexicana de Sociología* 74(4): 649-678. Disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-25032012000400005](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032012000400005)
- Jodelet, Denise (1986). “La representación social: fenómenos, concepto y teoría”. *Psicología Social*, Vol. 2: 469-494. Disponible en: [file:///C:/Users/Abu%20Beatriz/Downloads/rsociales-djodelet2%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Abu%20Beatriz/Downloads/rsociales-djodelet2%20(2).pdf)
- Lacan, Jack (1987). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires Disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-25032012000400005](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032012000400005)
- Lindhardt, Martín (2009). “Poder, Género y Cambio Cultural en el Pentecostalismo Chileno”. *Revista de Cultura y Religión*, Vol 3. N°2: 94-111. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3088695>
- Lugones, María (2008). “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*, N° 9: 73-101. Disponible en: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1794-24892008000200006](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006)
- Mansilla Agüero, Miguel Ángel (2012). “Pluralismo, subjetivización y mundanización. El impacto de la secularización en el neopentecostalismo chileno”, *Polis*. N° 19: 1-17. Disponible en: <https://journals.openedition.org/polis/3955#quotation>
- Mansilla Agüero, Miguel Ángel y Orellana, Luis (2014). “Las pastoras pentecostales: metáforas sobre el liderazgo femenino en la Iglesia Evangélica Pentecostal (1972-2001). *Memoria y Sociedad* 18(36): 83-98
- Millett, Kate (1995) *Política Sexual*. Ediciones Cátedra, Madrid. Disponible en: <https://revistaemancipa.org/wp-content/uploads/2017/09/Kate-Millett-Politica-sexual.pdf>
- Mauss, Marcel (1985) Ensayo sobre los dones: razón y forma del cambio en las sociedades primitivas. En Mauss, M. *Sociología y antropología*. Editorial Tecnos, Madrid
- Orellana Rojas, Zicri (2009). “Mujeres Pentecostales: Construcción del género a través de la experiencia Religiosa” *Revista Cultura y Religión*, Vol. V, N° 1: 181-182 Disponible en: [file:///C:/Users/Abu%20Beatriz/Downloads/Mujeres\\_Pentecostales\\_Construccion\\_del.pdf](file:///C:/Users/Abu%20Beatriz/Downloads/Mujeres_Pentecostales_Construccion_del.pdf)
- Oro, Ari Pedro y Semán, Pablo (2000). Pentecostalism in the Southern Cone Countries. Overview and Perspectives. *International Sociology* Vol 15(4): 605–627. Disponible en:

[http://www.diversidadreligiosa.com.ar/wp-content/uploads/2013/04/Seman\\_Oro\\_Pentecostales\\_Conos\\_Sur.pdf](http://www.diversidadreligiosa.com.ar/wp-content/uploads/2013/04/Seman_Oro_Pentecostales_Conos_Sur.pdf)

- Palacios, Concha N. (2021). “Hermanas señoritas: Mujeres pentecostales en resignificancia”. *Revista Protesta Y Carisma*, Vol 1; N°1: 1-37. Disponible en: <http://www.revistaprotestaycarisma.cl/index.php/rpc/article/view/8>
- Panotto, Nicolas (2014). “Pentecostalismo y construcción de identidades sociopolíticas”. *Desafíos*, 26 (2): 73-96. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/desa/v26n2/v26n2a04.pdf>
- Pérez, Verónica (2009) “Mujeres y Pentecostalismo: Repensando el espacio sagrado, la iglesia” *Revista Cultura y Religión*, Vol3, Núm 1: 125-135. Disponible en: [https://www.researchgate.net/publication/28272010\\_Mujeres\\_y\\_Pentecostalismo\\_Repensando\\_el\\_espacio\\_sagrado\\_la\\_iglesia](https://www.researchgate.net/publication/28272010_Mujeres_y_Pentecostalismo_Repensando_el_espacio_sagrado_la_iglesia)
- Petersen, Douglas (2009). “El Reino de Dios y el círculo hermenéutico: Práctica pentecostal en el Tercer Mundo”. En Bergunder, M. (Ed.) *Movimiento Pentecostal y comunidades de base en América Latina. La recepción de conceptos teológicos de liberación a través de la teología pentecostal*. Universidad de Heidelberg. Disponible en: [http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/8942/1/Bergunder\\_Movimiento\\_pentecostal.pdf](http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/8942/1/Bergunder_Movimiento_pentecostal.pdf)
- Rosaldo, Renato (2000). *Cultura y verdad: la reconstrucción del análisis social*. Ed. Abya-Yala, Quito. Ecuador.
- Sanz Tolosana, Elvira (2012). “La puesta en valor de las montañas: la renovación económica, social y política”. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*. Vol. 11, N°1: 32-52. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7017120>
- Schuster, Federico y Pereyra, Sebastián (2001). “La protesta social en la Argentina democrática: balance y perspectiva de una acción política”. En: Giarracca, N. *La protesta social en Argentina*. Buenos Aires, Alianza.
- Scott, Joan (1990). “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En Scott, J. *Historia y Género*. Ediciones Alfonso, España.
- Segalen, Martin (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Alianza, Madrid
- Self, Charles (2009). “Formación de conciencia, conversión y convergencia: Reflexiones acerca de las comunidades eclesiales de base y el emergente movimiento pentecostal en América Latina”. En Bergunder, M. (Ed.) *Movimiento Pentecostal y comunidades de base en América Latina. La recepción de conceptos teológicos de liberación a través de la teología pentecostal*. Universidad de Heidelberg. Disponible en: [http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/8942/1/Bergunder\\_Movimiento\\_pentecostal.pdf](http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/8942/1/Bergunder_Movimiento_pentecostal.pdf)
- Semán, Pablo (2000). “El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares”, en Svampa, M., Auyero, J. e Isla, A. (Eds.) *Desde abajo: La transformación de las identidades sociales*, (pp. 155–180). Buenos Aires, Biblos.
- Semán, Pablo (2019). “Pentecostalismo y desigualdades sociales en América Latina”. *Encartes*, Vol. 2, N° 4: 58-69. Disponible en: <https://encartesanropologicos.mx/pentecostalismo-desigualdad-socialamericalatina/>
- Semán, Pablo (2021). *Vivir la fe: entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*. Siglo veintiuno Ed., Buenos Aires.
- Sepúlveda, Juan (2009). *Movimiento pentecostal y Teología de la Liberación: Dos manifestaciones de la Obra del Espíritu Santo*. En Bergunder, M. (Ed.) *Movimiento Pentecostal y comunidades de base en América Latina. La recepción de conceptos teológicos de liberación a través de la teología pentecostal*. Universidad de Heidelberg. Disponible en: [http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/8942/1/Bergunder\\_Movimiento\\_pentecostal.pdf](http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/8942/1/Bergunder_Movimiento_pentecostal.pdf)

- Tarducci, Mónica (2001). “Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial”. *Cadernos Pagu* N°16: 97-114. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/Qk3FhSR8C6fRGZb774vQGSJ/?lang=es>
- Tarducci, Mónica (2005). “Sólo respondo al llamado de Dios. El precario liderazgo de las pastoras mujeres”. *Revista de Antropología Iberoamericana*, N° 40: 1-21. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/623/62304007.pdf>
- Tec-López, Rene (2020). “El neopentecostalismo y sus caracterizaciones en América Latina”. *Política y Cultura*, N° 54: 105-132. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/267/26766598005/html/>
- Tornarolli, Leopoldo (2018). Series comparables de indigencia y pobreza: Una propuesta metodológica. CEDLAS. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Ciencias Económicas. Disponible en: [https://www.cedlas.econo.unlp.edu.ar/wp/wp-content/uploads/doc\\_cedlas226.pdf](https://www.cedlas.econo.unlp.edu.ar/wp/wp-content/uploads/doc_cedlas226.pdf)
- Troeltsch, Ernest (1983). *El protestantismo y el mundo moderno*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max (1976). *¿Qué es la Burocracia?* Ed. Tauro, Buenos Aires.
- Weber, Max (1978). *Sociología de la Religión*, Ed. La Pléyade, Buenos Aires.
- Wynarczyk, Hilario (2003a). “Entre el legado y los desafíos: Las iglesias evangélicas en Argentina. Dinámica histórica. Función del pentecostalismo, Dinámica histórica” En: Chiquete, D. y Orellana, L. (eds). *Voces del pentecostalismo latinoamericano. Identidad teología e historia*. Concepción, Chile, Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales.
- Wynarczyk, Hilario (2003b) “Los evangélicos en la sociedad argentina, la libertad de cultos y la igualdad. Dilemas de una modernidad tardía”. En: Bosca, R. (comp). *La libertad religiosa en la Argentina. Aportes para una legislación*. Buenos Aires, Calir, Consejo Argentino para la Libertad Religiosa y Konrad Adenauer Stintuf (pp.135-158).
- Wynarczyk, Hilario (2006), “Partidos políticos conservadores bíblicos en la Argentina. Formación y ocaso 1991-2001”. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, N° 2: 11-41. Disponible en: [https://www.researchgate.net/publication/237039508\\_Partidos\\_politicos\\_evangelicos\\_conservadores\\_biblicos\\_en\\_la\\_Argentina\\_Formacion\\_y\\_ocaso\\_1991-2001](https://www.researchgate.net/publication/237039508_Partidos_politicos_evangelicos_conservadores_biblicos_en_la_Argentina_Formacion_y_ocaso_1991-2001)
- Wynarczyk, Hilario (2009). *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina. 1980-2001*. UNSAM EDITA, Sello editorial de la Universidad Nacional de San Marín.
- Wynarczyk, Hilario (2010). *Sal y luz a las naciones. Evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)* Ed. Siglo XXI, Buenos Aires
- Zanatta, Loris (1996). *Del Estado liberal a la Nación católica*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.

### Notas de Diarios y videos

- Frigerio, Alejandro y Malimacci, Fortunato (2015). *Mitos y matices de la religiosidad argentina*. Artículo Diario La Nación. Edición web. Buenos Aires. Disponible en: <https://www.lanacion.com.ar/opinion/mitos-y-matices-de-la-religiosidad-argentina-alejandro-frigerio-y-fortunato-mallimacci-nid1819006/>
- Profecías Cumplidas (2003, 2015) Video de la profecía hecha en una misa de bautismo con la presencia de Mauricio Macri y Rodríguez Larreta como invitados especiales. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=On\\_vVmUBsaU](https://www.youtube.com/watch?v=On_vVmUBsaU)