



Antropología Social

“Menguar no es mariconear”: ficciones y controversias en los Centro evangélicos de atención de consumos problemáticos en Buenos Aires, Argentina

“Dwindling doesn’t make you a sissy”: fictions and controversies in evangelical addiction treatment programs in Buenos Aires, Argentina

Joaquín Algranti

Universidad de Buenos Aires, CONICET-CEIL. E-mail: jalgranti@hotmail.com

Resumen

El artículo explora la terapéutica evangélica-pentecostal dirigida al tratamiento de adicciones en la Ciudad de Buenos Aires, Argentina. Para ello analiza el marco ficcional que construyen los líderes y las controversias que las estructuran internamente. El trabajo identifica tres polémicas significativas: (a) La primera, comprende el vínculo entre el ministerio y la iglesia de referencia; (b) La segunda, aborda el contrapunto entre la psicología y la espiritualidad así como las tecnologías del yo que se desprenden de cada una de ellas y finalmente (c) la tercera, reconoce el conflicto entre distintas fuentes de autoridad que tensionan el funcionamiento del Programa. En las conclusiones se destaca el modo en que la figura potencialmente contaminante del individuo en tratamiento es reclasificada en términos morales. El trabajo se basa en una estrategia de abordaje cualitativo que incluye entrevistas en profundidad, observación participante, un corpus de documentos escritos y audiovisuales y etnografía virtual en redes sociales.

Palabras clave: Evangélicos; Consumos problemáticos; Tecnologías del yo; Ficciones; Liderazgo.

Abstract

The article explores evangelical-Pentecostal therapy specialized in the treatment of addictions in the City of Buenos Aires, Argentina. To do this, it analyzes the fictional framework developed by leaders and the controversies that internally structure them. The research identifies three significant disputes: (a) The first one, tackle the relationship between the professional addiction ministry and the church of origin; (b) The second one, addresses the tension concerning psychology and spirituality approach as well as the technologies of the self performed by each of them and finally (c) the third one, recognizes the conflict among different sources of authority that strain the functioning of the Program. The conclusions, stress how the potentially contaminating figure of the individual under treatment is reclassified in moral terms. The work is based on a qualitative approach strategy that includes in-depth interviews, participant observation, a corpus of written and audiovisual documents and virtual ethnography on social networks.

Keywords: Evangelicals; Problematic Consumptions; Technologies of the self; Fictions; Leadership.

Introducción

El título -tal vez incómodo, un poco provocador- del trabajo resume una fórmula posible de transformación del estatus de un individuo; expresa un traspaso entre mundos sociales próximos y, en parte por eso, agonísticos. En este caso la máxima del cambio total, junto a la consecuente reformulación del yo, tiene como propósito encubierto o denegado conservar algo de la estima adquirida en otros espacios. Busca que la modificación existencial que se proclama sea reconocida por propios y ajenos no como una debilidad moral, un declive (la taxonomía estigmatizante de “mariconear”), sino en tanto demostración última de carácter y fortaleza interna. La acción de “menguar”

a la que alude el título demanda que se la considere -y no sólo espiritualmente- bajo la lógica del coraje, el respeto, el valor, el antiguo arte del dominio de sí. Esta fórmula enigmática cobra sentido, como vamos a ver, en el marco de las ficciones y controversias que informan la terapéutica cristiana-evangélica abocada a la atención de las adicciones.

En la Argentina, de manera análoga a otros países de la región como Colombia, Brasil o México existe un mercado de curas espirituales relativo al tratamiento de consumos problemáticos, vinculados especialmente con la drogodependencia (Ribeiro y Minayo, 2015; Camarotti *et al.*, 2017; Algranti y Mosqueira, 2018; Odgers Ortiz y Olivas Hernández, 2018; Peña y Mariotta,



2021). En este mercado -en principio novedoso y en proceso de estructuración- se destacan las tecnologías pentecostales de construcción del yo organizadas en torno a un ideario cristiano del buen vivir y a la producción de un estatus alternativo que convalida, justifica, sostiene la posibilidad de una transformación identitaria de bases religiosas y la percepción colectiva de dicho cambio.

El cristiano-evangélico es un personaje social moralmente salvado, portador de una valoración específica que le permite romper con la semiótica del estigma y retornar a la sociedad bajo una nueva presentación de sí mismo. Esta secuencia de transición y cambio¹, suele ser explorada y reconstruida más desde el punto de vista de los usuarios de dicha oferta de salud que desde quienes la elaboran y administran cotidianamente; vale decir, desde el enfoque de aquellos que trabajan día a día en el proyecto de institucionalización de la terapia. Cabe preguntarse entonces, ¿Cómo se construyen y afirman las ficciones operativas de esta terapéutica evangélica? ¿Cuáles son las controversias internas que la estructuran, la dinamizan y hacen existir?

Es preciso señalar que, tal y como la empleamos aquí, la noción de ficción no describe simulaciones impostadas de la realidad, sino actos de creación y encantamiento. Representan artefactos de imaginación cultural -siguiendo a Knorr Cetina (1994:5) y a Cornelius Castoriadis (2007: 183-251)-, que contribuyen a dar forma y fundamento a definiciones particulares de lo real². En las ficciones pueden converger una metafísica y una técnica, ambas subordinadas a la urgencia de problemas prácticos de distinto orden. Este es el caso de los consumos problemáticos y el modo en que las formas simbólicas del pentecostalismo los dramatizan para actuar sobre ellos.

En el presente artículos nos interesa explorar y analizar tres controversias³ sobre las cuales se construye la dimensión ficcional de las terapias evangélicas-pentecostales dirigidas al tratamiento de las adicciones

¹ Los procesos de conversión evangélica que comprometen situaciones de estigma social se encuentran mayormente documentados -según la bibliografía especializada- en tres dominios próximos: el mundo de las adicciones (Sánchez y Nappo, 2008; Odgers Ortiz *et al.*, 2020; Güelman y Ramírez, 2020.), los contextos carcelarios (Lenita Scheliga, 2005; Maruna *et al.*, 2006; Beraud *et al.*, 2016; Algranti, 2018; Manchado, 2021) y las sociabilidades de pandilla (Orozco Flores, 2014; Vital Da Cunha, 2015; Brenneman, 2014; O' Neill, 2020).

² La categoría de "imaginario" a la que recurren, por ejemplo, los estudios sobre heterodoxias religiosas en la Argentina es un término afín a este enfoque (Ceriani Cernadas, 2008; Ludueña, 2012; Wright, 2018; Setton, 2023).

³ Nuestro problema de investigación no comprende ni aborda controversias públicas a la manera de la sociología pragmática francesa de Boltanski o Latour; es decir, no se plantea una discusión abierta sobre la acción profesional de la terapéutica cristiana. En nuestro trabajo nos encontramos con tensiones que se manifiestan por el momento de manera lateral, alegórica, casi informadas, organizando las ficciones terapéuticas a partir de un conflicto débilmente racionalizado que se enuncia y resuelve o no resuelve en la práctica.

en un Centro de Atención emplazado en la Ciudad de Buenos Aires. Las polémicas en cuestión involucran a un sujeto social definido: se trata de las posiciones de liderazgo intermedio de las organizaciones religiosas, expuestas a condiciones de trabajo precarias, intermitentes, de alta exigencia. Las tres controversias que organizan la *expertise* de su tarea obedecen a los siguientes tópicos: (a) la naturaleza de la relación que se construye históricamente con las iglesias de origen, esto es, la génesis institucional del dispositivo terapéutico; (b) el modo en que se resuelve la disputa disciplinar entre los abordajes del campo psi y la espiritualidad y (c) los esfuerzos sintéticos entre estilos de liderazgo en donde la cultura callejera y la bíblica, delimitan una zona de tensión no siempre resuelta. Cada una de estas áreas de disputa surge inductivamente del trabajo de campo.

Nuestro estudio participa de los debates de la sociología y la antropología de la religión- y en menor medida también de la salud- sobre los recursos, estrategias y resultados que comprende el abordaje espiritual de las adicciones en América Latina. La especificidad de la acción simbólica involucrada, así como la naturaleza de las relaciones sociales que la posibilitan, son aspectos complejos y variados que se entienden a la luz de experiencias locales (Epele, 2010; Candil, 2016). Asimismo, la convergencia persistente entre consumos problemáticos y cambio religioso, representa un hecho social que postula interrogantes de orden más amplio concernientes a las tecnologías o proyectos reflejos del yo, enfocados en el arte del buen vivir y las clasificaciones morales que se desprenden de los mismos (Heintz 2009; Hitlin y Vaisey, 2010; Noel, 2014). Dichas clasificaciones tienen un lugar y una función clave ya que producen formas de estima socialmente valoradas, sobre todo cuando se las contraponen a las identidades estigmatizantes que se pretende revertir.

A los fines de nuestro trabajo entendemos por tecnología evangélicas-pentecostales del yo: el conjunto integrado de técnicas, conocimientos y sentidos mítico-rituales orientados a producir una modificación existencial del individuo (la cura y la definición de la buena vida cristiana) en base a principios de naturaleza cósmica y espiritual. Este concepto es compatible y se articula con la noción de ficción previamente señalada y es reconstruido, en nuestro caso, desde el punto de vista de los cuadros medios: los liderazgos semi-profesionalizados en la gestión cotidiana de los asuntos religiosos. Asimismo en lo que respecta a sus antecedentes teóricos más amplios, las tecnologías o técnicas evangélicas del yo se encuentra informadas por los trabajos de Michel Foucault (2008) sobre la relación entre el sujeto y el acceso a la verdad, el estudio de Charles Taylor (2006) que postula la topografía moral como anclaje identitario y las investigaciones de Anthony Giddens (1995) relativas a las políticas de la

vida en el marco de una modernidad radicalizada⁴. Las referencias teóricas en cuestión no clausuran el carácter relativamente abierto y aproximativo de una categoría de análisis cuyo valor heurístico depende del hecho de estar subordinada a sus aplicaciones empíricas.

En términos metodológicos, el artículo es el resultado de un proyecto de investigación cualitativo sobre las terapéuticas evangélicas vinculadas al tratamiento de adicciones en el Gran Buenos Aires, Argentina (2014-2024). Dado el paradigma interpretativo e inductivo del diseño, las estrategias metodológicas utilizadas fueron la etnografía y el estudio de caso. En el presente artículo priorizamos el análisis de los modelos ambulatorios de cura, denominados Centros, Programas u Hospitales de día. Estas instituciones se diferencian de los sistemas de internación total a partir de una propuesta híbrida en donde las personas en tratamiento alternan situaciones religiosas de autogobierno con otras seculares. Los principios de circulación, intercambio y retorno que rigen al Programa los lleva a producir y actuar sobre zonas liminales, entre el adentro y el afuera, de los encuadres evangélicos. De ahí la importancia del binomio acompañamiento-control que despliega la familia y los potenciales conflictos asociado a estas funciones.

Los Centros ponen a disposición locaciones propias y alquiladas, terapias de conversación y escucha, actividades recreativas, litúrgicas y capacitaciones en oficios; todas ellas a cargo de un cuerpo de operadores especializados y pastores. Las condiciones objetivas de trabajo responden mayormente a la lógica semi-profesional del voluntariado y a un mecanismo exclusivo de rentas para los responsables que se dedican tiempo completo. La investigación incluye la observación participante en las áreas internas que conducen estos líderes (reuniones semanales, cultos, encuentros de consolidación, prácticas deportivas, grupos de intercesión, rutinas cotidianas y acciones de difusión), 28 entrevistas en profundidad a usuarios, operadores y directores y el análisis de documentos escritos (textos, manuales, folletos, libros de pastores) y materiales audiovisuales (documentales, emisiones de radio y contenidos en las redes). En lo que concierne a los énfasis cosmovisionales que se desprenden en parte de la *doxa* de cada denominación protestante, es importante señalar que nuestra investigación aborda mayormente un caso de estudio perteneciente al Pentecostalismo, estableciendo contrapuntos con otro centro que se inscribe dentro de los Hermanos Libres Renovados.

En una palabra, nuestras inquietudes se focalizan en las posiciones de autoridad y en la difícil tarea de

generar ficciones eficaces. El argumento del artículo se encuentra estructurado en tres partes. La primera refiere, como vimos, a las complejidades del vínculo con la iglesia del origen. La segunda, trabaja la tensión entre psicología y espiritualidad y finalmente la tercera se concentra en los perfiles antitéticos de liderazgos.

Una iglesia dentro de la iglesia: sobre la producción de encuadres institucionales

El tópico, también la metodología, que comprometen las adicciones constituyen un problema en la organización interna de los templos ya que el sujeto de intervención, el adicto, representa una figura potencialmente contaminante, incluso para el mismo grupo religioso (Douglas, 1973: 135-136). En sus trasgresiones a la regla y al estilo de vida cristiano, se exagera la presencia de fuerzas nefastas, execrables y peligrosas, lo sagrado impuro que antecede a toda conversión, pero que aquí tiende a radicalizarse (Riley, 2008: 274-295). Si no se la nombra y en el mismo acto circunscribe estratégicamente, esta figura en tratamiento atenta -debido a su carácter liminal e inestable- contra la comunidad imaginada que los pastores procuran transmitir. Corrompe el ideario de una juventud próspera, sana, portadora de promesas de cambio e influencia en los dominios extra-religiosos. En la economía del discurso evangélico, este último es el sujeto cristiano que se dramatiza y expone como modelo de acción.

Para que la ficción terapéutica sea operativa es preciso que se cumplan dos axiomas. El primero, es que el adicto sea la contraparte, el perfecto opuesto, de un imaginario cultural relativo al buen vivir y el respeto que se desprende del mismo (Taylor, 2006: 34-35). Esta condición de ejemplo negativo le permite luego construir la prueba definitiva de la acción transformadora y permanente de la opción cristiana capaz de modificar cualquier situación previa. Participa entonces de una trama de sentido más amplia que no lo tiene como protagonista principal. El segundo, consiste en inhibir las mezclas a través de la producción de fronteras estrictas e interacciones pautadas con las iglesias de referencia o con aquellas que respalden los Programas de atención. Este encuadre institucional en el que se definen relaciones de proximidad-distancia con el símbolo de la comunidad pura que ensayan los templos no es sencillo. Aquí emerge una de las controversias estructurantes del liderazgo que vamos a explorar a partir de dos experiencias de Centros ambulatorios: una fallida, la otra exitosa. Una pertenece al universo de los Hermanos Libres Renovados y la otra (retomando la terminología académica) a la de los Neo-pentecostales. Ambas convergen a principios del siglo XXI en una etapa decisiva en la génesis del proceso de institucionalización de este mercado singular de curas espirituales.

⁴ En un registro similar, el trabajo de Pedersen (2018) explora las potencialidades del enfoque foucaultiano de las tecnologías del yo aplicada a las terapias alternativas y la sociología del cuerpo.

El proyecto inconcluso corresponde al ensayo de uno de los primeros Programas de atención ambulatorio del país, un ministerio surgido a fines de la década de 1990 dentro de una iglesia evangélica de los Hermanos Libres localizada en un barrio de ingresos medios-altos de la Ciudad de Buenos Aires. En su primera versión, el Programa es impulsado con más voluntad que conocimiento por un misionero y un círculo de colaboradores cristianos. Debido al éxito inicial de su convocatoria, las actividades del grupo entran poco a poco en contradicción con la estructura y las autoridades de la iglesia que contienen, promocionan la terapia, pero también la acotan, disimulan y separan estratégicamente del resto de la comunidad. Esta tensión de base tiende a acrecentarse cuando uno de los primeros recuperados del Programa asciende en la organización interna hasta conducirla y darle una impronta plebeya acorde a su trayectoria social. Dos lógicas antitéticas chocan entre sí: por un lado, las razones de un ministerio en principio periférico, experimental, que a medida que se expande con éxito demanda los recursos, compromisos y respaldos totales de los pastores, incluso también de la feligresía. Por el otro, los requerimientos funcionales de una iglesia cuya imagen pública y auditorio primero no son las personas en recuperación (una de las declinaciones convencionales de la figura del excluido), sino un segmento de la clase media profesional. Es para ella que se intenta evocar y escenificar la pureza de una comunidad activa, ilustrada, próspera. En otros términos, el traspaso de los límites ministeriales fuerza la posibilidad de que la periferia contamine al núcleo duro y su proyecto identitario. La terapéutica en adicciones se encuentra subordinada al resguardo simbólico de un bien mayor.

Sergio, uno de los pioneros en el desarrollo de Centro ambulatorios cristianos, encarnó durante un tiempo la experiencia social que resume el contrapunto y la crisis entre ambas lógicas antagónicas. Su liderazgo del Programa -luego de su recuperación en el mismo- duró diez años. Dicha etapa estuvo atravesada por un *in crescendo* en el choque de estilos (que es también y de manera sublimada un choque de clases) entre su forma de liderazgo y la del pastor principal. Este último le otorga facilidades institucionales, lo "deja hacer", vale decir, le brinda el encuadre público y simbólico de la iglesia, pero internamente lo invisibiliza. Le propone: "*trabajar en el anonimato*". Ustedes [sugiere el pastor] *captan a los chicos, pero no los expongan*". Entendiendo por exponer la creación y multiplicación de situaciones de contacto con la comunidad del templo.

La dinámica de libertad de acción y semi-ocultamiento de este "ministerio escondido" es capitalizada por su nuevo director. Él logra expandir la propuesta terapéutica a partir de su propia trayectoria y gracias a la proximidad social que comparte con los chicos

en tratamiento. Sergio conoce y pondera la cultura de la calle, sabe qué es conseguir, otorgar o perder respeto, lo que significa crecer en barrios difíciles así como el apego al ambiente del fútbol, las barras, el derrotero de la delincuencia amateur y los sentidos múltiples de las adicciones en esta forma de vida. Su experiencia y empatía dan forma a un liderazgo eficaz que, por un lado, lo vuelve más receptivo con los jóvenes en recuperación (entiende sus sufrimientos, sus inconstancias) y por el otro lo impulsa a desafiar los límites y conseguir -no sin conflicto- espacios internos para sus reuniones o un mayor compromiso de la feligresía con las actividades de integración. El ministerio se desarrolla exitosamente y como consecuencia no buscada de su expansión, el mismo confronta con la estructura eclesial y las fronteras institucionales.

En su óptica, "la calle" es portadora de algunas virtudes relativas a la naturaleza frontal, directa, sin vueltas de las interacciones, la moral guerrera del coraje, el aguante y el reconocimiento que suscita. Por el contrario, "la iglesia" sus modos y sociabilidades a veces cortesanas, pese a identificarlas con el amor, el aprendizaje, también los milagros tiene un defecto recurrente: la persistencia de actitudes fingidas y por lo tanto inauténticas, provenientes de las posiciones de autoridad entrenadas en el dominio de los registros públicos y privados. La calle es dura, pero con códigos explícitos, en el templo y su mundo de apariencias no es sencillo saber quién es quién, ni qué buscan.

"*Nosotros somos muy sinceros y ellos [las autoridades] están acostumbrados a vivir la vida evangélica en la que te cuentan lo que quieren*". Esta lectura propia de una periferia crítica de la *doxa* pastoral concuerda con su alejamiento definitivo. El mismo acontece con la interrupción de su cargo a mediados del 2007 ante la sobrecarga de tareas y responsabilidades, sin el acompañamiento efectivo de las jerarquías. Sergio colapsa, se enferma, se deprime y aunque es diácono siente el abandono total de su entorno: "*La iglesia evangélica tiene esto: si vos te salís del marco, te dejan sólo. Sólo es sólo*". Tiempo después el Programa de adicciones retorna, pero con otro nombre y otro encuadre: una terapéutica reducida y gestionada por especialistas cristianos de la salud (para nuestro entrevistado "*hoy son todos profesionales, pero no hay chicos*"). La economía simbólica de los Hermanos Libres subordina la mancha contaminante y contagiosa del universo de las adicciones a la conservación de la comunidad, su pureza y los límites mágicos que la protegen.

El segundo caso es contemporáneo del primero. Los dos participan de la génesis del mercado de curas espirituales con la diferencia de que el presente ejemplo pertenece a la escena del neo-pentecostalismo urbano

y su renovación cultural. Se sitúa bajo la órbita de un templo de la zona sur cuyo crecimiento exponencial se desarrolla correlativamente a la adopción de un proyecto *sui generis* de mega-iglesia. La controversia en torno a la producción de límites entre las "fuerzas equívocas"-recuperando la expresión de Caillois (1996: 29)- de lo puro y lo impuro encuentra aquí un principio distinto de resolución basado en dos imperativos funcionales: el primero, consiste en una regulación sistemática de las situaciones de contacto entre las personas en recuperación y la comunidad ampliada en donde la magnitud, la velocidad de rotación, el encuadre ritual reduce el peligro de la mezcla inclasificatoria. Cada ministerio de la mega-iglesia tiene un día, un horario, un lugar asignado en el culto o podríamos decir en el sistema de posiciones que establece un orden predeterminado en el juego de proximidad-distancia respecto a la potencia extraordinaria del pastor y la probidad de la feligresía. El segundo, incluye la doble tarea de acompañamiento de los liderazgos del Programa junto al esfuerzo por asegurar un sostén financiero así como una locación externa donde desplegar, pero también circunscribir sus actividades. El resultado es la producción de un ministerio con autonomía relativa que habita la periferia de la mega-iglesia sin tensionar –al menos no constantemente- su economía simbólica.

Aunque no fue su fundador, el pastor Luciano cumplió la función histórica de institucionalizar y expandir reticularmente el Programa de adicciones; fue el líder que movilizó uno de los argumentos centrales que hacen a la dimensión ficcional y operativa de la terapéutica: la relación con la mega-iglesia de origen. Luciano estuvo entre los primeros recuperados del Hospital y heredó la dirección del mismo ante la muerte temprana de su iniciador a mediados de los noventa. De manera análoga, su fallecimiento inesperado en 2018 (luego de 20 años de conducción) planteó otra vez el problema de la sucesión del carisma, resuelto en esta oportunidad a través de la figura de su esposa, la pastora Silvia. En ella convergen la legitimidad propia de su práctica profesional y el contacto ineludible con la gracia y los prodigios del pastor ausente (Algranti, 2023: 152-156). En este apartado, nos interesa un aspecto de la trayectoria de Luciano que expresa de manera eufemística la controversia con el imaginario de la comunidad pura que sostienen hacia afuera las grandes iglesias, sobre todo los referentes de jóvenes de mayor perfil y reconocimiento.

En lo que respecta a la capacidad de mando, el pastor sabía cómo y cuándo dramatizar su legitimidad de origen y de ejercicio. La primera, resumía una autoridad procedente, por un lado, de la calle (el mundo social de las barras bravas del fútbol en Atlanta y la militancia política en el peronismo) y por el otro del Evangelio en sus dos facetas: el Espíritu Santo, con la lógica

elusiva del milagro y las introspecciones teológicas, relacionadas con el entendimiento y la ilustración bíblica. La segunda, esto es, la legitimidad de ejercicio, provenía de una gestión exitosa del proyecto terapéutico junto a la presencia sistemática y extensiva en todos sus escenarios de acción. El poder simbólico de su tarea lo situaba como un referente de los jóvenes, pero no de todos ellos sino de una población en estado liminal, en recuperación, relativamente invisibilizada.

Ahora bien, el sujeto juvenil cristiano excede largamente la figura subalterna del ex adicto. Es un significativo capturado también por los modos ficcionales que las iglesias amplifican y proyectan a través de líderes de jóvenes mundialmente conocidos. Son estos "predicadores estrella" los que Luciano criticaba abiertamente y definía como "personalidades" ya que buscan la fama, viven afuera del país, aparecen sólo para conducir grandes eventos, son egocéntricos, "hablan de los jóvenes como si conociesen la cuestión". Promueven ministerios *mainstream* de alto impacto y visibilidad, pero carecen de contacto con la problemática juvenil en el territorio, menos aún con las adicciones. Existe una rivalidad subterránea entre los pastores que disputan el monopolio de la juventud y sus sentidos. Esta lucha de legitimidades antagónicas por el imaginario de las nuevas generaciones evangélicas -el joven que se oculta, el que se exhibe- introduce, a nuestro entender, la continuidad de la controversia con la comunidad pura incluso cuando se institucionalizan eficazmente los límites y formas de contacto con la iglesia de referencia.

En conclusión, para ser operativa la ficción terapéutica debe resolver el conflicto latente entre el ministerio y la iglesia; o para decirlo en otros términos, tiene que regular el peligro de contaminación que se presenta ante la posibilidad de un contacto anómico entre lo puro y lo impuro. Presentamos dos casos paradigmáticos de la etapa fundacional de los Hospitales de días. En el primero, lo sagrado contaminante de las adicciones termina representando una amenaza a la comunidad imaginada de los Hermanos Libres y a sus jerarquías en funciones. La tensión con el ministerio, con sus formas de liderazgo plebeyas, acelera la ruptura, seguida de la refundación del Programa. De esta forma, se organizan las situaciones de contacto y se evitan las mezclas imprevistas con la vida regular del templo.

En el segundo caso, situado en el universo neo-pentecostal, el director formaliza exitosamente la relación con la mega-iglesia. El Hospital de día cuenta con locaciones, autoridades, encuadre institucional, autonomía financiera, rituales propios y mecanismos preestablecidos de participación en el culto general. No obstante, la controversia ministerio-iglesia tiende a perpetuarse sublimadamente en el antagonismo con los liderazgos de jóvenes de más alto perfil. En última

instancia, el marco ficcional del trabajo con adicciones se encuentra subordinado a un imaginario y a una proyección mayor: la de la juventud prospera, sana y con un destino social de liderazgo. Esta es una de las principales declinaciones del ideal de pureza del Evangelio.

Ficción contra ficción: transacciones entre psicología y espiritualidad

La potencia ficcional de la terapéutica evangélica evoca el imaginario del acceso a la verdad definitiva y junto con ella –con su comprensión y vivencia- la transformación radical del sujeto (Foucault, 2002: 15-38; Olivas Hernández, 2018: 287-288). Es esta transformación y el sistema de pruebas que la convalida la que justifica la salvación espiritual, pero sobre todo moral que propone la terapia, esto es, la posibilidad socialmente aceptada de ser otra persona, trascender el estigma, producir y portar un estatus diferente. En una palabra, convencer y convencerse de la viabilidad de un “plan de vida en Cristo” que asegura un cierto dominio del porvenir producto de una racionalización de la conducta. Ahora bien, ¿cómo se lleva adelante -con qué técnica, con qué procedimiento- esta modificación de naturaleza ontológica? La segunda controversia que vamos a analizar involucra a las tecnologías del yo que perfecciona, a su manera, el Programa y el conflicto que surge entre ellas: los líderes administran operaciones de sanidad no siempre compatibles entre sí, en donde colisionan los presupuestos del campo de la psicología y la psiquiatría⁵ con la lógica de causalidades y contagios estrictamente espiritual. Existe, por lo tanto, un estado de competencia no explícita entre saberes que pugnan por la definición de la cura y en última instancia también por la dirección del proceso.

En tanto sujeto-objeto de intervención, el adicto representa un nexo inestable en el que convergen y sobre el que actúan paradigmas distintos de salud y enfermedad. Sistemas de clasificaciones biomédicos, psicológicos, jurídicos, pero también sociales y punitivos informan a las ficciones terapéuticas del Evangelio, bajo la dominancia primera de los razonamientos religiosos. No todas las categorías ocupan el mismo lugar. De hecho, el acceso a la verdad y la cura se dirimen en la práctica a partir del contrapunto entre el enfoque psi y el espiritual, ambos expresados en tecnologías del yo evangélicas. Por un lado, la “Sanidad Interior” compromete el trabajo con la palabra y las emociones en el esfuerzo por enunciar, visualizar y resolver traumas y experiencias dolorosas del pasado alojadas en el “Alma”. Aquí se establecen transacciones de sentido con el universo psi y en menor medida también con

⁵ Para una caracterización socio-histórica del campo psi en la Argentina y el proceso de profesionalización de la psicoterapia cognitiva ver entre otros a Korman *et al.* (2010). En lo que concierne a los usos prácticos del psicoanálisis como teodicea secular que informa el sentido común, recomendamos el estudio de Visacovsky (2009).

los discursos de autoayuda. Por el otro, la “Liberación” es deudora de la simbólica del mal y la demonología cristiana en donde se emplean procedimientos de santidad y ritos dirigidos a la manifestación física y la expulsión de espíritus esclavizantes, hostiles, tenebrosos (las manifestaciones de lo sagrado maldito) que atacan a las personas en recuperación. En este modelo de intervención predomina, por el contrario, el abordaje espiritual en sus polos positivos y negativos (Hertz, 2020: 125-131). Exploremos los fundamentos⁶ ficcionales y las jurisdicciones de ambas técnicas.

La Sanidad interior fue introducida en el Programa tiempo después que la Liberación. En un principio, recuerda la pastora, se pasaba casi inmediatamente al acto de reprender y atar espíritus malignos. Sin embargo, la acción intempestiva de sacar demonios, sin una decisión y un trabajo previo que sostenga al rito, generaba en ocasiones la reacción adversa del liberado seguida del retorno de nuevas, a veces peores entidades nefastas ante la falta de un cambio sostenible de sus condiciones de vida. Por el contrario, la Sanidad Interior es una herramienta de introspección y examen, una tecnología que responde a la necesidad primera de producir un argumento en torno a la génesis oculta del dolor para intervenir sobre el mismo.

“Yo veo a la adicción como un síntoma de un problema emocional que se genera cuando vos sos niño, y aún puede ser también desde la concepción, en la adolescencia o en tu adultez. A ese problema emocional lo denominó trauma. Una herida a nivel del alma, de nuestras emociones, de nuestros sentimientos, nuestra voluntad, que en este caso desequilibra a la persona (...) Yo creo que la adicción te lleva a un desequilibrio. Y ese desequilibrio, lo podés direccionar de diversas formas. Entonces, no solamente anestesiás el dolor del corazón, sino que también tratás de evadir la realidad que te toca vivir. A veces es inconsciente, vos no te das cuenta cuál es la realidad o la situación particular que te afectó.” (Darío, coordinador y operador socio terapéutico, entrevista realizada en junio 2019)

La técnica exhorta al sujeto en recuperación a desplazar el tópico de la sustancia -su deseo y las conductas que promueve- para revisar el pasado en busca de un trauma originario. Es un trabajo con las emociones dolorosas y en consecuencia evadidas o negadas, sobre los que se funda una determinada

⁶ En un trabajo previo (Algranti, 2008: 189-198) exploramos las variaciones locales de la cosmología evangélica relativas a los procesos de sanidad y al modo en que se articulan las nociones de Cuerpo, Alma y Espíritu. En lo que respecta a los marcos de sentido que actualiza la “Guerra Espiritual” y el modo en que se emplean en el neo-pentecostalismo argentino ver Wyncarczyk (2009: 129-137).

construcción del yo: un "personaje", con sus "estructuras", códigos y grupos de pertenencia. La acción de la sanidad tiene como meta "ablandar" el "corazón endurecido" para que la persona en tratamiento haga suya la decisión de perdonar a quienes lo lastimaron. Para ello es necesario que el corazón -en tanto *locus* de lo sagrado sentido- esté dispuesto a rendirse, a aceptar la verdad de su creador como fundamento de la existencia. Las categorías blando-duro definen disposiciones opuestas hacia lo sacro que organizan el pensamiento espiritual:

Un corazón quebrantado [blando] es un corazón permeable. Un corazón que puede ser penetrado por algo que modifica su estructura. El corazón endurecido es como una piedra, como una roca. El orgullo lo puede poner duro, lo puede poner en una situación de no querer comprender nada porque él ya lo sabe. Eso es soberbia, altivez, arrogancia, vanidad. (Luciano, pastor principal, entrevista realizada en enero 2017)

La Sanidad Interior ablanda, esto es, prepara y dispone a la acción mítico-ritual del Evangelio. Si el orgullo no cede, Dios puede "poner en necesidad" a la persona, puede quebrantarla, hacerla atravesar situaciones liminales de sufrimiento, despojo o pérdida (axiomas de la espiritualidad del desierto⁷) cuyo objetivo es el aprendizaje y la aceptación de un determinado estilo de vida. Esta técnica presenta afinidades con el campo psi. La comprensión de la adicción como síntoma de procesos ocultos, la importancia del diálogo interior, la práctica de la escucha, la educación sentimental, el testimonio permanente, la enunciación del trauma, el autoexamen y la adopción de pautas cognitivas orientadas a resolver problemas concretos, son tópicos híbridos que evocan saberes de la psicología y la religión.

Ahora bien, la articulación con el enfoque psi se circunscribe casi exclusivamente al ejercicio de la Sanidad Interior, canalizado en entrevistas personales y encuentros de grupo, pero también en consignas indirectas como la terapia deportiva, las capacitaciones en oficios o las actividades sociales en el barrio. Es importante destacar que la naturaleza reflexiva de esta técnica no debe poner en cuestión los juicios morales del Programa ni el cuerpo de reglas que se derivan de ella. El malestar con la psicología surge -sobre todo

⁷ La categoría elástica de "desierto" constituye una noción operativa y de sus múltiples en tanto símbolo de transición, carencia, conocimiento de sí y modificación existencial. No es un término nuevo ni exclusivo del abordaje de las adicciones. Para la mística cristiana, la antigua "tradición del desierto" describe un movimiento contracultural originado entre el siglo III y IV que afirma la función social así como el estilo de vida de los profetas y anacoretas. De aquí se deriva el monaquismo primitivo el cual postula la búsqueda de Dios a través de prácticas ascéticas, metódicas, contemplativas. A los fines del tratamiento, la máxima de la purificación y el cambio son valores socialmente jerarquizados que anticipan la transformación del estatus.

en la etapa inicial- cuando desde el saber científico se cuestionan las prohibiciones rituales que protegen de la contaminación: el rechazo unánime a la política de reducción de daños, el uso desregulado del dinero, la interdicción de la masturbación, el tabaco, el alcohol o el libre acceso a consumos culturales de orden secular (desde la música, las películas y las redes sociales hasta la pornografía).

Existe una segunda tecnología del yo que es el reverso de la primera ya que favorece el acceso a la verdad pero a partir de fundamentos exclusivamente sacros en su máxima expresión. La misma se encuentra informada no por la psicología y sus mecanismos, sino por la simbólica del mal, es decir, por una ficción distinta cuya estructura obedece a los saberes expertos sobre Guerra Espiritual, demonología, ritos de Liberación. Si en la Sanidad Interior prevalece la palabra, el monitoreo y la voluntad de perdonar, en la Liberación se enfatiza la agencia y la intervención de potencias corruptas, destructivas, que exceden al individuo y a las que es necesario expulsar ritualmente. En más de un sentido, el acto de echar afuera demonios se produce cuando la Sanidad Interior falla o es incompleta.

"Podes estar años [con la Sanidad Interior]... un chico hace dos años que está acá en tratamiento y todavía no había perdonado hasta la semana pasada. Un día oramos y me acuerdo que el Señor me dijo: "Ponéte firme con él". Hicimos una reunión, vinieron todos los chicos... ayuno y oración. De los 15 chicos se manifestaron 14 espiritualmente, demoníacamente. Todos empezaron a bostezar, a eructar y éste que te digo, estuvo dando vueltas en el piso tipo serpiente. ¿Qué pasó? El demonio no quería que perdona, entonces, le toma la mente (...) ¿Por qué la toma? Para que él no tome decisiones de perdonar porque si lo hace el demonio ya no tiene de qué agarrarse." (Luciano, pastor principal, entrevista realizada en enero 2017)

La Liberación opera sobre las bases espirituales de lo no resuelto de la sanidad; nombra y expulsa las resistencias que postergan la acción -más racional que afectiva- de perdonar un daño aunque el enojo o el dolor persistan. El pastor Luciano era un experto en la administración eficaz de la influencia benéfica de este rito. Su trayectoria lo disponía a una sensibilidad relativamente anti-intelectual ("*Esto de no haber terminado la secundaria siempre me ayudó a mí a tener ese refugio en Cristo*") y a una actitud desconfiada de los saberes psicológicos. En este sentido, reconocía que: "*la esencia del Programa es otra [distinta de las máximas del campo psi], es la santidad, la consagración, el carácter de Cristo*". La Liberación es una tecnología del yo que designa las resistencias a la terapia -bajo un lenguaje y una ontología bíblica-

como formas de soberbia, orgullo y vanidad, actitudes análogas a las que tuvo Lucifer frente a Dios y que el hombre apartado de la gracia replica sin saberlo. Para este modelo ficcional, la imposibilidad reiterada de dejar atrás reacciones y maneras inconducentes de comportamiento denota la presencia de fuerzas nefastas que inspiran terror, angustia, que deprimen e inmovilizan. Por lo tanto, la persona en recuperación se encuentra al menos potencialmente clasificada como portadora de espíritus repulsivos y contaminantes – bajo la lógica del contagio- para el resto del grupo. El rito de Liberación, con la performance y teatralidad propia de cualquier ceremonia, renueva asimismo la autoridad espiritual del proceso terapéutico así como la naturaleza carismática de la tarea del pastor. Es un acto categorizante en el que se instituye y revitaliza la relación social: líder-discípulo.

Aunque poderosa, esta técnica tiene límites relativos al peligro de sobre espiritualización y autoritarismo con los que se suele descalificar a las ficciones neopentecostales desde los dominios extra-religiosos, también y con frecuencia desde el mismo espacio evangélico. Por ejemplo, Sergio, el ex líder del primer Programa de rehabilitación de los Hermanos Libres, optaba en su práctica por reducir al mínimo los actos de Liberación. Desde su perspectiva:

“Luciano ve demonios en todos lados. El demonio del mate dulce. ¿Por qué? Porque tomás mate dulce y el mate es amargo [reflexiona con sarcasmo]. No es una ironía porque yo lo amo mucho, pero tenemos diferentes formas. Para mí no todos necesitan Liberación, no todos tienen alguien adentro que los tomó”.

Sergio priorizaba técnica y metodológicamente la cura por Sanidad Interior, el polo psicológico en el abordaje de las adicciones, distinto al énfasis espiritual de los ritos que abundan en el pentecostalismo.

En definitiva, las dos tecnologías dominantes que inician la secuencia terapéutica (resumida en la triada verdad-transformación-cura), son dos subgéneros de la misma ficción. La Sanidad Interior y la Liberación funcionan bajo el marco lógico del Evangelio, expresando de manera eufemizada, indirecta, la controversia de saberes entre el polo psicológico y el polo espiritual. El encuadre del imaginario evangélico le aporta a las tecnologías del yo un efecto de coherencia y coordinación total. Las mismas se completan con los testimonios que validan las potencialidades de la cura y el cambio objetivamente inscriptos en la situación terapéutica. Cada Programa de rehabilitación lidia y resuelve en sus propios términos la tensión entre ambos polos interdependientes⁸. No se

⁸Una forma inversa de resolución es aquella que prioriza el polo psicológico sobre el espiritual. Es el caso de FESAM (Fundamento Evangélico en Salud Mental) y sus incursiones en el trabajo con drogodependencia desde la psicología cristiana.

trata de un debate abstracto sobre modelos de atención y cuidado, sino de una disputa subrepticamente política por los perfiles de liderazgos aptos para la conducción del Centro. Si esta controversia, se radicaliza, si sus líderes no la administran, ni establecen jurisdicciones operativas y un marco que las contenga, los subgéneros pueden autonomizarse, convirtiendo la terapéutica en un terreno de disputa entre saberes, una lucha ficción contra ficción.

La otra autoridad: variaciones callejeras y bíblicas del honor

¿Cuáles son y cómo se construyen los fundamentos mítico-religiosos que ratifican internamente la autoridad del Programa? Nos referimos, no a la producción de fronteras, ritos y magias que inhiben la contaminación de la comunidad ampliada, ni a las tecnologías del yo y sus pruebas de verdad, sino a las relaciones mínimas de dominación que sostienen el acontecer diario del tratamiento. El mandato y la probabilidad de encontrar obediencia al mismo requieren –en términos de Weber (1998: 43-45)- de un trasfondo de legitimidad que está compuesto por dos órdenes morales alternativos. Por un lado, la autoridad bíblica-teológica que se desprende de la función del líder como portador de la fuerza espiritual del grupo junto al dominio simultáneamente especulativo y útil de los saberes religiosos aplicados a las etapas de la recuperación. Explicar y transmitir oralmente las enseñanzas de la biblia (su mitología, sus lecciones, la actualidad de sus pactos) es una destreza en la que se entrenan los líderes. Para ello deben perfeccionar una hermenéutica del libro sagrado aplicada a fines técnicos: primero a su propia biografía, poblada de signos premonitorios de la presencia del Espíritu Santo y luego a las situaciones que se presentan durante la terapia. Por otro lado, existe un reconocimiento subterráneo, podríamos decir prosaico, que se despliega ya no en el plano cósmico de la simbología cristiana, sino a nivel de los orígenes sociales y la singularidad de la experiencia vivida. Se trata del hecho de “tener o no tener calle” entendido como un recorrido por mundos sociales cuyas formas de vida atravesadas por el riesgo suscitan la pretensión de un respeto, un honor, una calificación especial. El contacto con el peligro (el enfrentamiento con fuerzas de seguridad, la violencia, la presencia de la muerte, el exceso, la enfermedad, la locura, las formas de la brujería) es un recurso de alto contenido simbólico, recurrentemente asociado a tres dominios: las barras de fútbol, la delincuencia y la cárcel. Esta circunstancia de tránsito e intervalos entre-mundos produce una consideración ambivalente –no dicha pero sabida- a la que se puede apelar de modo explícito sólo si está subordinada a la lógica oficial del honor, es decir, a aquella sostenida sobre la gramática del Evangelio.

Al igual que la generación precedente (la de los fundadores) el pastor Luciano exhibía un modelo de liderazgo sintético entre la autoridad de la biblia y la de la calle. Sin embargo, luego de su fallecimiento, se torna evidente la dificultad de reunir en una misma persona el dominio pleno y el uso estratégico de ambos órdenes morales. De hecho, los estilos de conducción contemporáneos tienden a polarizarse entre los perfiles que se afirman en el estudio bíblico, la teología, el diálogo con el campo psi y los que apelan principalmente a los códigos, el lenguaje y la proxemia callejera, releída naturalmente en clave espiritual. La tercera controversia que animan las ficciones terapéuticas tiene que ver con esta tensión –por el momento- operativa. La misma se encuentra dramatizada por dos figuras dominantes que secundan a la pastora en la coordinación cotidiana: el operador y el cocinero; vale decir, la cara pública del Programa –la persona que entrevista, por ejemplo, a los recién llegados- y la cara funcional de la casa –quien elige, evalúa y recompensa las acciones domésticas-. El marco ficcional del Centro pone a disposición no cualquier modelo de autoridad, sino aquellos que se ajustan a las formaciones culturales de la población de referencia. Una población socializada en el respeto a dos formas de lo sagrado en sus versiones puras e impuras: el Evangelio y la Calle y la lucha por el reconocimiento que se desprende de ambas.

Darío tiene 40 años y es Operador Socio-terapéutico en Adicciones. Él representa e interpreta mayormente las funciones ficcionales de la autoridad bíblico-teológica. No es la única persona que lleva a cabo esta tarea, pero sí una de las más visibles ya que el ejercicio de la coordinación general demanda presencia e interacciones permanentes. Su trayectoria resume una de las declinaciones posibles del arquetipo de la exhortación de la verdad, la cura, la prosperidad (en ese orden) que anuncia el Programa: luego de 7 años de consumo llega al Centro, se recupera en 8 meses, es discipulado sobre todo por el pastor principal, logra sanar sus vínculos maternos, realiza estudios teológicos, se capacita en adicciones, enseña y estudia, se casa con una cristiana, superan enfermedades, tiene dos hijas y contribuye –con sostén de la iglesia- a coordinar al espacio que lo recibió. Su fundamento no proviene del mundo del delito, el fútbol, menos aún la cárcel, ni los reivindicados; es hijo de una madre soltera que trabajaba como administrativa en una empresa de seguros. Su infancia (marcada por situaciones de violencia intrafamiliar) transcurrió junto a sus dos hermanos en un barrio de clase media baja en la zona oeste de la ciudad. El perfil de liderazgo que ejerce se sostiene sobre cuatro ejes: a) la producción de lazos amorosos y afectivos; b) el dominio teórico de la biblia ("*Yo pude intelectualizar en el seminario lo que viví durante muchos años en una forma práctica y personal*"), c) la titulación que brindan las especializaciones y d) el linaje espiritual, la genealogía, que se construye con las lecciones y poderes

del pastor ausente.

Darío suele brindar entrevistas personales, escucha con atención, evalúa, contiene, abraza, argumenta taxativamente, introduce y explica conceptos generales de la biblia. Su campo de acción es sobre todo emocional y de orden discursivo: presenta la teoría establecida de la terapia. En concordancia con la etiología de la adicción que sostiene el grupo, la meta inicial de su tarea es formular lo informulado, nombrar el trauma y la herida que lo provoca, apelando a los sentimientos dolorosos del pasado. Se trata de exponer –para criticar y no repetir- la estructura de carácter del "hombre natural", esto es, la personalidad que se construye a espaldas de Dios, reforzada por el orgullo y los valores del mundo que perpetúan la situación de pecado, de adormecimiento. Su contrapunto es la espiritualidad del gran despertar. Desde esta óptica (y de modo contra-intuitivo para una comprensión secularizante), desmitificar es justamente reconocer los engaños de la sociedad, el encantamiento, por ejemplo, de las falsas religiones y las narrativas humanistas, científicas, económicas que colocan al hombre en el centro del cosmos. El objetivo consiste en adoptar la espiritualidad cristiana como sistema primario de clasificación y acción para vivir la experiencia de "ser hecho de nuevo". Para ello es preciso adquirir el "carácter de Jesús" cuyo sacrificio justifica al cristiano y sus errores, lo vuelve capaz de ser alguien diferente de quien fue. Esta meta, propia de la Sanidad Interior, requiere del "quebrantamiento" del yo-social, "la careta", junto a la producción de lazos amorosos de confianza y afecto para contrarrestar los actos de resistencia cíclicos que genera el orgullo. Darío lo grafica con claridad:

Dice que cuando Moisés hablaba con el Faraón, el corazón del Faraón se endurecía. Hay personas que la presencia de Dios los endurece. La presencia de Dios es como el sol. Vos ponés un alfajor, un chocolate bajo el sol, y ponés un jabón. El sol es el mismo para los dos. Pero a uno lo derrite [al alfajor], al otro lo endurece y lo seca [al jabón]. Hay personas que la presencia de Dios los endurece, los hace ver su realidad, le muestra sus insuficiencias, y el orgullo los aleja. (...) Yo creo que el orgullo es una característica del Hombre Natural. Es el Pecado. El Orgullo es la primera realidad que vive el hombre a causa de la desobediencia.

Como una de las caras públicas del Programa, el operador recrea –a su manera- la posición sacerdotal en un sentido weberiano, en donde prevalece el espíritu de cuerpo así como una actitud preeminentemente teórica fundada en la autoridad del texto, la administración del rito y la producción de argumentos, racionalizaciones, sobre la transformación ontológica que postula el

Centro. Una de las condiciones de posibilidad de la hermenéutica bíblica y su eficacia es la trasmisión de la misma a través de una red de vínculos afectivos, un registro que Darío domina junto a los fundamentos teóricos de su práctica.

El marco ficcional de la terapéutica reconoce un extremo opuesto en el *continuum* de imaginaciones que validan a sus líderes. En este caso, el reconocimiento es producto de un manejo cuidadoso -espiritualmente modificado- de los códigos y las posturas de la calle. De ahí se desprende una noción émica de “respeto” que organiza subterráneamente la vida del Programa a partir de una controversia con el modelo previo. En este sentido, y en homología con los liderazgos carcelarios, el cocinero es una figura central. Sus funciones se extienden por los dominios extra-religiosos de una institución religiosa a través del manejo de la comida, la limpieza, el cuidado del establecimiento, la compra y asignación de recursos, es decir, en las actividades aparentemente menores e invisibles de maestría.

César tiene 46 años y una biografía completamente entrelazada con el devenir del Hospital. Su recuperación comenzó a mediados del 2001 cuando tenía 23 años luego de un recorrido que incluyó situaciones de robos y violencia doméstica, el consumo de pastilla, el contacto con la delincuencia profesional de parte de su familia política, cuatro meses de encierro en una comisaría por un homicidio de su cuñado, la pérdida y recuperación de uno de sus dos hijos en el juzgado de menores y el deterioro, luego la muerte -como consecuencia de las adicciones- de la pareja y madre de sus hijos al inicio del tratamiento. Toda su historia, pero en especial este último suceso fatal, es reorganizada en torno a una idea fuerza de destino, o sea, una teodicea del sufrimiento (Weber, 1998: 412-417) cuyo propósito último es “ponerlo en necesidad” para acercarlo a Dios. Su contacto con la cárcel, la enfermedad, la muerte junto al respeto ganado en esos entornos de transgresión, lo califica, distingue; oficia como una expresión de lo sagrado peligroso que es necesario transmutar en nuevas formas puras de honor. Las mismas conservan en un punto el coraje expuesto en otras etapas y frente a otros auditorios. Para ello es necesario “cambiar el carácter”, “dejarse moldear”, aceptar y corregir el error, obedecer, romper con el orgullo, morir a uno mismo; en una palabra, es necesario iniciarse en el difícil trabajo de “menguar”:

“Hoy yo no necesito un fierro [arma de fuego] o un poco de droga para que me respeten. Hoy a mí me respetan por lo que soy hoy. (...) Yo no es que mariconié o fui para atrás, sino que mengüé cuando tenía que menguar para que Dios crezca en mi vida.” (César, cocinero, entrevista realizada en septiembre del 2018)

El cocinero se cuida de que sus demostraciones de obediencia y servicio no queden asociadas, sobre todo a los ojos de los nuevos ingresantes, a lo que la cultura de la calle identifica con una suerte de debilidad moral. La acción de “menguar” quiere ser significada, por el contrario, como un acto de fuerza y reconversión del antiguo respeto en nueva autoridad. O para decirlo en términos de Goffman (2013:426) implica abdicar a un rol para conseguir otro tratando de que no se pongan en duda las capacidades y los atributos del yo que la persona intenta proyectar. Es un esfuerzo por adaptarse a la pérdida y retener algo del estatus previo a partir del discurso apaciguador de la vida religiosa. Por eso, César conserva la rudeza en su *hexis* corporal, en su vestimenta, también en el lenguaje llano y directo, marcando la distancia y la complementariedad con el estilo de liderazgo del otro operador: “*Darío es el que abraza, da besitos, ¡yo no! Yo soy así, y a veces a alguno le sirve que sea así, como Luciano [pastor fallecido] me sirvió a mí. Yo voy al grano*”. Su área de acción no pertenece a la prédica, los ritos de Liberación, las intercesiones, ni a las sutilezas del estudio bíblico, sino a la tarea de consolidar en el intercambio cotidiano a las personas en tratamiento que prolongan demasiado un estado de indefinición. El ejercicio de su liderazgo subterráneo proviene del respeto dual que emana, por un lado, del hecho de “tener calle”, es decir, conocer el horizonte existencial de las adicciones, y por el otro manejar los recursos y tareas infraordinarias de la casa. En la división interna del trabajo religioso su posición es contraria a la de Darío, recuperando algunos elementos de la actitud profética si pensamos, por ejemplo, en el modo en que el arte de la práctica se imponen sobre la teoría, se actúa desde los límites, se contesta el enfoque sacerdotal con un vocabulario no religioso y se evoca la descendencia extraordinaria del último pastor. Se trata de un liderazgo cristiano en clave “tumbera”; una trayectoria estructuralmente subordinada pero también exitosa que es el reverso de la anterior.

En conclusión, las ficciones sacerdotales y proféticas que recrean la figura del operador y el cocinero actualizan, a su manera, una controversia operativa a nivel de los liderazgos. Describen un modelo terapéutico que requiere de una cierta especialización y división del trabajo religioso, distinguiendo las actividades prácticas de las teóricas; las acciones afectivas, amorosas, de las intervenciones frontales de autoridad, los ritos con fines litúrgicos de las tareas domésticas. Se instituyen formas híbridas de dominación-obediencia en donde la honorabilidad de la calle y del Evangelio convergen transfiguradas. Es un contrapunto funcional sólo en la medida en que la pastora, como autoridad de mayor jerarquía dentro de una estructura jerárquica, arbitre las diferencias y sus antagonismos que podrían conducir fácilmente a la fisión tan característica del *ethos*

protestante.

Conclusión

El propósito del artículo fue reconstruir analíticamente el marco ficcional de las terapéuticas evangélicas sobre consumos problemáticos que formulan y perfeccionan –con resultados inesperados- las figuras de autoridad del Programa. Las instituciones están hechas en parte de ficciones y las ficciones de controversias operativas que surgen de su puesta en práctica. A lo largo del trabajo identificamos tres tipos de polémicas subterráneas que estructuran el espacio de la cura evangélica: el primero es un contrapunto en torno a los centros de atención y las iglesias que los asisten; el segundo, comprende el binomio psicología-espiritualidad y, por último, el tercero, consigna la disputa sobre los fundamentos de los liderazgos. Cada una de ellas introduce diferentes elementos morales.

La primera contempla la figura del adicto en tratamiento en su condición corrompida y contagiosa. El encuadre ficcional de los Programas terapéuticos enfrenta la ardua tarea de evitar las mezclas, inhibir la inclasificación y regular los contactos rituales entre el Hospital de día y la iglesia que lo auspicia. Ésta última representa –en términos de pureza- el centro de la comunidad mientras que el Hospital ocupa una posición periférica, relativamente apartada y por eso peligrosa o al menos ambigua. El tópico de las adicciones participa entonces de una economía moral más amplia cuya meta es la postulación de un sentido del Bien y la rectitud (una respuesta a la pregunta: ¿qué clase de vida es virtuosa, deseable y merece ser vivida?). En las ficciones evangélicas el ex adicto es una pieza dentro del imaginario cultural sobre el buen vivir y la fuerza de la espiritualidad como vía de transformación existencial. Lo sagrado contaminante de su trayectoria se encuentra puesto al servicio de un ideario cristiano del cambio seguido por la pureza y la autenticidad de un nuevo estilo de vida.

La segunda controversia obedece a la tensión entre dos tecnologías del yo o procedimientos específicos que suscitan primero la inquietud, luego la transformación de sí: nos referimos a la Sanidad interior y la Liberación. Mientras la primera recupera elementos y recursos interpretativos de la psicología, la segunda refuerza una lógica estrictamente espiritual en donde interviene la demonología junto a los ritos de expulsión y reclasificación de los agentes. Ambas técnicas y saberes –potencialmente conflictivos- median el acceso a la verdad, el cambio, la cura. El fundamento moral de la ficción aparece aquí más no a partir del principio de la buena vida cristiana, sino en dos sentidos laterales. Por un lado, y en un registro coactivo, a través del sistema de normas, prohibiciones, máximas que se hacen efectivas durante el trabajo de sanidad.

Ajustarse –cuando funcione o convenga- a la regla que organiza cada tecnología es un requisito de base para la propuesta del Programa. Por el otro, el proceso terapéutico describe un recorrido de salvación moral que opera bajo el axioma de destrucción del estatus previo y la producción de uno nuevo. Esta modificación ontológica, pero también social encuentra un principio de justificación en el entramado de sociabilidades religiosas que convalida tanto la cura como el cambio. Asimismo, el proyecto que resume el “plan de Dios” encierra al menos virtualmente la oportunidad objetiva de un mejoramiento de las condiciones de existencia dentro de la misma clase social.

Por último, cabe mencionar la polémica en torno a las relaciones de autoridad-obediencia. Pudimos identificar la articulación de dos órdenes morales simultáneos y jerarquizados: uno bíblico-teológico que oficia de marco público del tratamiento y otro de naturaleza subterránea relativo a la cultura guerrera de la calle y el respeto que ella genera. Cada orden refuerza asimismo un perfil de liderazgo caracterizado en el primer caso por los elementos sacerdotales que exhibe el operador en el manejo teórico de las Escrituras, la administración de los ritos y el lenguaje del afecto. Y en el segundo por los componentes proféticos que insinúa el cocinero desde una posición marginal, a través de una espiritualidad ruda, calificada por el contacto con lo sagrado impuro y el manejo de los asuntos extra-religioso de la casa. El problema de la autoridad en el abordaje de las adicciones encuentra un principio de respuesta en el contrapunto efectivo entre estos dos universos de valor: el Evangelio y la calle. Se trata de formaciones culturales emergentes, cambiantes, que provienen del mundo de la vida de las poblaciones con las que trabajan. De la convergencia y transición entre ambos órdenes surge el sentido profundo de la sentencia que pronuncia el cocinero cuando advierte que “*menguar no es mariconear*”.

Sin debilitarlas, las controversias nos permiten establecer los contornos de las ficciones terapéuticas –su alcance y eficacia-, explorando los sentidos morales que vehiculiza el tratamiento. La tarea de los líderes consiste en gestionar este mundo de significados imperfectos y en perpetua tensión. Su actividad representa una labor continua, demandante y de naturaleza colectiva que acompaña el proceso de construcción de un estatus diferente: la figura del ex adicto renacido en el Evangelio y el efecto de demostración que se deriva de ella. Para que al menos una parte de la sociedad ratifique el proyecto de un nuevo yo y su concreción es necesario el sistema de pruebas que monopoliza el Programa con el objetivo de argumentar que esta persona que afirma haber menguado para cambiar es efectivamente quien pretende ser.

Buenos Aires, 10 de mayo de 2024

Referencias bibliográficas

- Algranti, J. (2008). De la sanidad del cuerpo a la sanidad del alma. Estudio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neo-pentecostalismo argentino. *Religiao e Sociedade*, 28(2), 179-209. <https://www.scielo.br/j/rs/a/WmpgcWMsL4LV5cCgP/?lang=es&format=pdf>
- Algranti, J. (2018). The making of an evangelical prison: Study on Neo-Pentecostalism and its leadership processes in the Argentine penitentiary system. *Social Compass* 65(5), 549-565. <https://doi.org/10.1177/0037768618800417>
- Algranti, J. (2023). Declinaciones minimalistas del carisma. Análisis de las terapéuticas evangélicas en el tratamiento de adicciones en Argentina. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 68(201), 145-165. <https://doi.org/10.4000/assr.69635>
- Algranti, J. y Mosqueira, M. (2018). Sociogénesis de los dispositivos evangélicos de rehabilitación de usuarios de drogas en Argentina. *Salud Colectiva*, 14(2), 305-322. <https://doi.org/10.18294/sc.2018.1521>
- Beraud, C., Galembert, C. y Rostaing, C. (2016). *De la religion en prison*. Rennes: PUR.
- Brenneman, R. (2014). Wrestling the Devil: Conversion and exit from Central American gangs. *Latin American Research Review*, 49, 112-128. DOI: <https://doi.org/10.1353/lar.2014.0062>
- Caillois, R. (1996). *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Camarotti, A., Jones, D. y Di Leo, P. (2017). *Entre dos mundos*. Buenos Aires: Teseo.
- Candil, A L. (2016). Acompañar a usuarios intensivos de drogas: el papel de las redes de proximidad en los tratamientos ambulatorios. *Antipodas*, 26, 179-196. <https://doi.org/10.7440/antipoda26.2016.08>.
- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Ceriani Cernadas, C. (2008). *Nuestros Hermanos Lamanitas*. Buenos Aires: Biblos.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro*. Madrid: Siglo XXI.
- Epele, M. (2010). *Sujetar por la herida*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo*. Buenos Aires: Paidós.
- Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- Goffman, E. (2013). De cómo calmar al primo. Algunos aspectos de la adaptación al fracaso. *Sociología histórica*, 2, 415-438. <https://revistas.um.es/sh/article/view/189071>
- Güelman, M. y Ramírez, R. (2020). Las cuatro "C": calle-cárcel-cementerio o conversión. Narrativas de transformación identitaria de residentes y ex residentes de comunidades terapéuticas religiosas en el área metropolitana de Buenos Aires, Argentina. *Religião e Sociedade*, 40(2), 171-194. <https://doi.org/10.1590/0100-85872020v40n2cap08>
- Heintz, M. (2009). *The Anthropology of Moralities*. New York, Berghahn Books.
- Hertz, R. (2020). *La preeminencia de la mano derecha & otros ensayos*. Buenos Aires: Pluriverso ediciones.
- Hitlin, S. y Vaisey, S. (2010). *Handbook of the sociology of Morality*. New York: Springer.
- Knorr Cetina, K. (1994). Primitive classification and Postmodernity: towards a sociological notion of fiction. *Theory, Culture & Society*, 11(3), 1-22. <https://doi.org/10.1177/026327694011003001>
- Korman, G., Viotti, N y Garay, C. (2010). Orígenes y profesionalización de la psicoterapia cognitiva: algunas reflexiones sobre la reconfiguración del campo PSI en Buenos Aires. *Revista Argentina de Clínica Psicológica*, 19(2), 141-150. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/190594>
- Lenita Scheliga E. (2005). Trajetórias religiosas e experiências prisionais. *Religiões e Prisões*, 61, 75-86. <https://www.iser.org.br/wp-content/>

- uploads/2020/07/Comunicacoes_ISER_n61.pdf
- Ludueña, G. (2012). La noción de imaginación en los estudios sociales de religión. *Horizontes antropológicos*, 37(18), 285-306. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100012>
- Manchado, M. (2021). "Se puede esconder de nosotros, pero de Dios no". Narrativas de conversión religiosa en líderes de pabellones-iglesia y producción del orden carcelario en Argentina. *Delito y Sociedad*. 52: 1-23. <http://www.scielo.org.ar/pdf/delito/v30n52/2468-9963-delito-30-52-e003.pdf>
- Maruna, S. Wilson, L y Curran, K. (2006). Why god is often found behind bars: prison conversions and the crisis of self-narrative. *Research in human development*, 3, 161-184. https://doi.org/10.1207/s15427617rhd0302&3_6
- Noel, G. (2014). Las dimensiones morales de la vida colectiva. Exploraciones desde los estudios sociales de las moralidades. *Papeles de Trabajo*, 8(13), 14-32. <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/papdetrab/article/view/589/539>
- Odgers Ortiz, O; Olivas Hernández, O. (2018). ¿Dejar las drogas con ayuda de Dios? Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Odgers Ortiz, O. Csordas, T. Bojorquez-Chapela, L. y Olivas-Hernández, O. (2020). Embodiment and somatic modes of attention in the evangelical care model in drug rehabilitation centers (Tijuana, Mexico). *Social Compass*, 68(3), 430-446 <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0037768620974272>
- Olivas Hernández, O. (2018). Relaciones cuerpo-mundo en el campo de la salud: las corporalidades en los procesos de tratamiento para el abuso de sustancias. In: Odgers Ortiz, O; Olivas Hernández, O. ¿Dejar las drogas con ayuda de Dios? (pp. 285-305). Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- O' Neill, K. (2020). Home security: drug rehabilitation centres, the Devil and domesticity in Guatemala City. *Journal of Latin American Studies*, 54(2), 785-804. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7839184>
- Orozco Flores, E. (2014). *God's gangs: barrio ministry, masculinity, and gang recovery*. New York: New York University Press.
- Pedersen, I.K. (2018). Striving for self-improvement: alternative medicine considered as technologies of enhancement. *Soc. Theory Health* 16, 209-223. <https://doi.org/10.1057/s41285-017-0052-3>
- Peña, E. y Mariotta, R. (2021). Las drogas bajo la cruz: reflexiones sobre el imaginario católico contemporáneo sobre drogas. *Cultura y Droga*, 26(31), 95-117. <https://doi.org/10.17151/culdr.2021.26.31.5>
- Ribeiro, F. y Minayo, M C. (2015). As Comunidades Terapêuticas religiosas na recuperação de dependentes de drogas: o caso de Manguinhos, RJ, Brasil. *Interface*, 19(54), 515-526. <https://www.redalyc.org/pdf/1801/180141076009.pdf>
- Riley, A. (2008). "Renegade Durkheimianism" and the transgressive left sacred. In: J. Alexander y P. Smith (Eds) *The Cambridge Companion to Durkheim*, (pp. 274-302). Cambridge: Press Cambridge University.
- Sánchez, Z. y Nappo, S. (2008). Intervenção religiosa na recuperação de dependentes de drogas. *Revista De Saúde Pública*, 42(2), 265-272. <https://www.redalyc.org/pdf/672/67240167011.pdf>
- Setton, D. (2023). Articulaciones entre judaísmo y política a partir de la producción de memoria entre sectores del judaísmo progresista. *Revista Del Museo De Antropología*, 16(2), 199-212. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v16.n2.41382>
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- Vital Da Cunha, C. (2015). *Oração de traficante: uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond LTDA.
- Visacovsky, S. (2009). La constitución de un sentido práctico del malestar cotidiano y el lugar del psicoanálisis en la Argentina. *Cuicuilco*, 16(45), 51-78. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592009000100004&lng=es&tlng=es.
- Weber, M. (1998). *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wright, P. (2018). *Periferias sagradas en la modernidad Argentina*. Buenos Aires: Biblos.

Wynarczyk, H. (2009). *Ciudadanos de dos mundos*. San Martín: UNSAM.