



A las puertas del reino

Jóvenes y conversión en la Iglesia «Pasión por la Vida» en Allen, Río Negro, Argentina

Jonas Kalmbach

Universidad Nacional del Comahue



Resumen

Este artículo analiza el proceso de conversión entre un grupo de jóvenes que participan de una iglesia evangélica de renovación carismática reciente en la región sur de Argentina. Dentro de una concepción constructivista, entendemos a la conversión como un cambio en la perspectiva de uno mismo, del mundo y de su posición en él. En ese proceso se presta especial atención a las condiciones y estrategias que moviliza la iglesia a fin de garantizar una socialización eficaz y plausible de sus creencias. Esto es conducente a convertir a los jóvenes en líderes que hagan suyo el «proyecto de avivamiento». Se complementa esta perspectiva organizacional con la experiencia subjetiva de las y los jóvenes como sujetos activos de la conversión.

Palabras clave: Juventud, Renovación carismática, Conversión, Socialización secundaria, Liderazgo.

Resumo

Este artigo analisa o processo de conversão entre um grupo de jovens que participam de uma igreja evangélica de recente renovação carismática na região sul da Argentina. Dentro de uma concepção construtivista, entendemos a conversão como uma mudança na perspectiva de si mesmo, do mundo e de sua posição nele. Neste processo, atenção especial é dada às condições e estratégias mobilizadas pela igreja para garantir uma socialização efetiva e plausível de suas crenças. Isso é propício para transformar jovens em líderes que assumem o «projeto de reavivamento». Essa perspectiva organizacional é complementada pela experiência subjetiva dos jovens como sujeitos ativos de conversão.

Palavras-chave: Juventude, Renovação Carismática, Conversão, Socialização Secundária, Liderança.



Abstract

This article analyzes the conversion process among a group of young people who participate in an evangelical church of recent charismatic renewal in the southern region of Argentina. Within a constructivist conception, we understand conversion as a change in the perspective of oneself, the world and its position in it. In this process, special attention is paid to the conditions and strategies mobilized by the church in order to guarantee an effective and plausible socialization of their beliefs. This is conducive to turning young people into leaders who take up the «revival project». This organizational perspective is complemented by the subjective experience of young people as active subjects of conversion.

Keywords: Youth, Charismatic Renewal, Conversion, Secondary Socialization, Leadership.

Jonas Kalmbach

Licenciado de Sociología (2018) por la Universidad Nacional del Comahue (UNCO), en Neuquén, Argentina. Su tesis se titula: «Procesos de construcción y transformación de la subjetividad en jóvenes de iglesias evangélicas carismáticas. El caso de la Iglesia Pasión por la Vida». Actualmente es becario de la UNCO por el programa «Patagonia en tiempos de transición, migraciones políticas e integración en los siglos XX y XXI», investigando el papel del protestantismo en los movimientos por los derechos humanos durante la última dictadura militar y las redes de exiliados en Alemania. Sus áreas de investigación son sociología y estudios religiosos, migratorios y culturales.

Cita recomendada de este artículo

Kalmbach, Jonas (2018). « A las puertas del reino: Jóvenes y conversión en la Iglesia «Pasión por la Vida» en Allen, Río Negro, Argentina». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 6: pp. 47–80. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>> [consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



Medio en broma, medio en serio: «!Qué es lo que le hicieron a mi amiga, desde que va a la iglesia habla cosas raras, ya no puedo ni hablar con ella, quiero que me devuelvan a mi amiga!»

(Joven de la ciudad de Allen, nota de campo)

¿Abrirme a contar mis cosas? Sí, me re costaba, ahora no le cuento a cualquiera porque... tuve una charla con el pastor. [...] Me dijo que desde ahora ya no me acuerde de lo pasado, que no lo cuente así a la primera persona que vea, por ejemplo. Yo lo único que tengo que decir es que yo antes andaba en tinieblas y ahora ando en la luz.

(Entrevista a Facundo, joven del ministerio)

Introducción

A partir del avivamiento de fines del siglo pasado, el neopentecostalismo latinoamericano dio inicio a una serie de innovaciones organizacionales, estéticas, prácticas y simbólicas dentro del campo evangélico, conformando una cultura evangélica más homogénea y transdenominacional (De Majo, Semán, Wynarczyk, 1995, Córdova Quero, 2014), acompañada por la renovación carismática de varias iglesias preestablecidas dentro del protestantismo. Una de las más recientes innovaciones en el contexto de pos-avivamiento fue el desarrollo de un «mundo juvenil cristiano» (Mosqueira, 2014) que convirtió a los jóvenes en target privilegiado para la conversión y en una forma específica de habitar las instituciones, participar y consumir la cultura evangélica.

La mutación interna del campo evangélico y su expansión siguió ritmos diferentes en las distintas regiones del país. Los últimos datos censales del año 2010 señalan que alrededor del 10% de los argentinos son evangélicos, ascendiendo al 20% en la región sur como la más evangélica del país (FONCYT, CEIL-PIETTE-CONICET, 2008). Con el propósito de analizar este cambio en la región sur y el papel de estas innovaciones en los procesos de construcción y transformación de la subjetividad juvenil, en el año 2015 realicé un análisis de la experiencia religiosa de jóvenes que participaron de una iglesia de renovación carismática llamada



Iglesia «Pasión por la Vida», en la ciudad de Allen, en la Patagonia norte argentina.¹ Entre otras transformaciones, el «avivamiento» implicó la institución de un nuevo ministerio de jóvenes bautizado como *La Revolución*, dedicado a «ganar más jóvenes» en los barrios de la ciudad.

Una de las primeras preguntas que sugirió este fenómeno fue analizar las causas y los motivos por los que adolescentes y jóvenes deciden participar de grupos sociales que se caracterizan por un sistema de prácticas y creencias religiosas. Al mismo tiempo, también surgió la pregunta acerca de por qué —entre varias opciones cristianas— adolescentes y jóvenes eligen específicamente iglesias evangélicas de renovación carismática. En este artículo propongo aproximarme a estas preguntas describiendo los procesos de conversión entre los jóvenes de la iglesia.

En el marco de los principales estudios sobre los llamados Nuevos Movimientos Religiosos (Frigerio y Carozzi, 1994; Frigerio, 2002; Míguez, 2002) abordaré la conversión en términos constructivistas. Esta posición entiende la conversión como un cambio radical en la identidad de los sujetos, es decir, en la visión de sí mismos, del mundo y de su posición en él, al adoptar como propia la perspectiva de un «nuevo grupo de amigos» (Greil y Rudy, 1983). Entendiendo a las iglesias como «Organizaciones Transformadoras de la Identidad» (Greil y Rudy, 2007), analizaré las prácticas y estrategias que moviliza a esta iglesia a fin de garantizar una transmisión efectiva de su perspectiva. Esto es: reclutar nuevos jóvenes e iniciar un proceso de socialización que debe concluir en la asunción de un rol de liderazgo y compromiso activo con el «proyecto de avivamiento» de la iglesia.

¹ Originalmente esta iglesia surge como *Alianza Cristiana y Misionera de Allen*, la cual se establece en la década de 1960. Debido a esto, este caso de estudio tiene una presencia de larga data en la región. El cambio de nominación simboliza su «renovación carismática» reciente: un proceso conflictivo y cismático iniciado con la llegada de un pastor proveniente de Buenos Aires en el año 2006, impregnado por las innovaciones organizacionales y teológicas del ambiente evangélico bonaerense. Ubicada en un barrio céntrico de clase media, la iglesia satisface las necesidades de sentido de fracciones entre los sectores populares con esperanza de ascenso social, movilizadas por un ideal de clase media profesional y emprendedora que permea todas las prácticas y expresiones estéticas de la comunidad.



Una primera forma de aproximación a los jóvenes como sujetos empíricos de esta investigación es la reconstrucción de sus trayectoria de socialización. Luego adoptaremos una perspectiva microsocia para describir las condiciones del contacto inicial de los jóvenes con la iglesia, sus primeras experiencias y su integración a una nueva comunidad social que actúa como el sustrato para que la nueva perspectiva sea, efectivamente, creíble. Cerraremos el capítulo con una serie de trayectorias de conversión representativas.

Coordenadas teórico-metodológicas en el estudio de la conversión

Como señalan María Julia Carozzi y Alejandro Frigerio (1994), estudiar los procesos que llevan a las personas a convertirse implica asumir una perspectiva micro-social del crecimiento y la multiplicación de los nuevos grupos religiosos. Permite explicar las causas y características de esta expansión estudiando los motivos y procesos a través de los cuáles las personas *eligen*, se *afilian* y *desafilian* de los grupos religiosos.

Introduciendo los aportes teóricos del contexto anglosajón, Alejandro Frigerio (2002) propone superar la «concepción paulina» que ha dominado en los estudios latinoamericanos por una concepción constructivista, procesual e interaccionista. Esta perspectiva concibe un *sujeto activo* en la búsqueda de nuevas cosmovisiones, que ejerce su voluntad y capacidad de decisión, que negocia su pertenencia a un grupo, sus roles y significados. Esa perspectiva se contrapone a una concepción tradicional donde la adopción de una identidad religiosa es una decisión súbita y para siempre. Al contrario, aquella perspectiva mas bien involucra distintas decisiones a lo largo de varios momentos en la vida de un individuo.

La definición de conversión está estrechamente asociada con el concepto de identidad asumido. Al adoptar el concepto del *Self* desarrollado por George H. Mead, podemos decir que la conversión implica un cambio en la *visión de sí mismo del sujeto, la visión del mundo y de su posición en él* (Míguez, 2002). Por su parte, luego de una exhaustiva reseña bibliográfica, Frigerio y Carozzi



elaboraron una definición que permite identificar *qué es lo que cambia y cuánto cambio es necesario* para hablar de conversión. Ésta es entendida como:

[...] una modificación en el hilo conductor -o aspecto informativo- de la propia biografía, es decir, en la forma en que los individuos se conciben centralmente a sí mismos, concurrente con una modificación radical de la visión del mundo. La conversión se distingue así de la socialización secundaria, en que el individuo adhiere nuevas identidades sociales al mismo hilo conductor, sin modificar su concepto de sí mismo o la definición de su identidad personal subjetiva. En la conversión el individuo modificaría la interpretación de su biografía, cambiaría el hilo conductor que sostiene su continuidad experiencial, modificaría, en suma, la definición subjetiva de su identidad personal (Carrozzi y Frigerio, 1994: 22).

Esta definición recupera la distinción de Peter L. Berger y Thomas Luckmann (2003) entre la «socialización secundaria» como una transformación parcial de la subjetividad y la «re-socialización» como un cambio radical. A esto es importante agregarle una segunda serie de distinciones entre *reclutamiento, conversión y compromiso*, las cuales pueden señalar estados duraderos o bien fases de un proceso. Los indicadores empíricos que permitirían distinguir a la conversión en los relatos de los sujetos es una *reinterpretación biográfica* radical y la *adopción de un esquema de atribución central* de las causas de sentimientos, acontecimientos y fenómenos (Snow y Machaleck, 1984; citados en Carozzi y Frigerio, 1994).

Otro aspecto central en los estudios de conversión son las fases y sobre todo las condiciones que la favorecen. Contra los llamados «modelos universalistas», Carozzi y Frigerio (1994) señalan que, si bien existen una serie de condiciones *generalmente* ligadas a la conversión, éstas suelen variar de individuo a individuo. Además, Arthur Greil y David Rudy (1983) proponen un giro hacia la singularidad empírica de cada organización particular. Para ello acuñan el concepto de las «Organizaciones Transformadoras de la Identidad» que puede ser aplicado a los más diversos grupos sociales en cuanto comparten el objetivo de transformar la identidad de sus miembros (Greil y Rudy, 2007). Si bien



privilegiaré un enfoque metodológico centrado en el plano de la organización, considero fundamental complementarlo con una dimensión testimonial que recupere la experiencia subjetiva de los jóvenes como sujetos activos de la conversión.

Por último, es importante señalar la potencialidad de la perspectiva constructivista en su articulación micro-macro de lo social. Esto permite tanto analizar las condiciones organizacionales y motivacionales que garantizan una socialización eficaz como también entender a la conversión como forma de resolver los desajustes entre la identidad subjetiva y las instituciones en contexto de cambios sociales. Otra posibilidad, cuya fecundidad es señalada por Daniel Míguez (2002), radica en una perspectiva política de la identidad y las organizaciones cuyo objetivo es adecuar la identidad, prácticas y relaciones de los potenciales conversos a las definiciones y expectativas de la sociedad mayoritaria. De igual modo, Joaquín Algranti (2010) propone distinguir aquellas condiciones que generan una «disponibilidad estructural» para la conversión —como pueden ser las redes de sociabilidad y la violencia social—, a la cual debemos sumar la orientación activa del sujeto y la atracción de la oferta religiosa.

¿Quiénes son los jóvenes de «Pasión por la Vida»?

La mayoría de los jóvenes de «Pasión por la Vida» provienen de sectores sociales vulnerables y empobrecidos. Abundan apellidos que señalan el origen étnico y nacional de las familias, como hijos o nietos de los inmigrantes rurales chilenos y mapuches que arribaron en la década de 1970, y por lo tanto una generación que tiene un mayor contacto con la cultura de masas urbana.

Sus trayectorias de socialización adquieren sentido a partir de lo que Maristella Svampa (2005) denomina como «modernización excluyente» de las economías regionales en la década de 1990. Estas trayectorias pueden ser ubicadas en una gradiente entre quienes han seguido una socialización estable y con fuertes filiaciones familiares, en familias que transmiten a sus hijos la esperanza de ascender socialmente; y quienes atravesaron un proceso de socialización discontinuo, caracterizado por la carencia



material, simbólica y afectiva. Por otro lado, la mayoría comparte los mismos espacios de vivienda y un campo similar de sociabilidad, de acervos culturales, riesgos y experiencias. El «barrio» o la «calle» es el nombre del riesgo: es el espacio donde convive el narcotráfico y la «cana», el fútbol y los amigos, las iglesias, las brujas y la vecindad.

Especialmente en el caso de los varones, sus trayectorias se desarrollan al margen de los circuitos formales de integración social. En sintonía con las estadísticas de la exclusión juvenil a nivel provincial, hay un alto nivel de abandono en los primeros años de secundaria e inserción laboral temprana. La escuela y el mercado de trabajo «formal» se hayan ausentes como enunciados significativos, motivaciones, opciones e identidades. Sus entramados de socialización predominantes están formados por los vínculos familiares, vecinales y religiosos. Por ejemplo, Carlos —quien tiene 26 años— proviene de una familia de trabajadores rurales chilenos. Por mucho tiempo visitó la iglesia pentecostal de sus padres: la creencia en la fuerza de los demonios está presente como en ningún otro relato para explicar el mal, sus malestares y ansiedades cotidianas. Por contraste, los recuerdos de sus años escolares están marcados por el aburrimiento, el «Show de Tinelli» y su «incapacidad» de estudiar. Actualmente asiste a un instituto privado para completar las materias faltantes y acceder a su título secundario, mientras trabaja en la poda, construye su casa en una «toma» de tierra y está a la expectativa de un empleo en el rubro petrolero, como la mayoría de los varones del grupo.

Especialmente en relación al plano familiar, muchos testimonios expresan formas de *violencia patriarcal en contextos de precariedad estructural*. Esta categoría de «opresión patriarcal» remite a la violencia ejercida sobre los sectores dominados y vulnerables —mujeres, niños, adolescentes, ancianos; grupos sociales, culturales y religiosos subalternos— a partir de un sistema patriarcal transversal a las instituciones y las relaciones de dominación que predominan en una formación social (Lagarde, 2005). En estos contextos, la «emancipación» de la dimensión opresiva de la familia tradicional es consecuencia de una ruptura violenta mas que un proceso de «destradicionalización» reflexiva. Nadia tiene 19 años y creció en la zona rural de Allen, que describe como una «burbuja». Su madre se casó con un inmigrante chileno



para huir de la violencia familiar, pero pronto se repitió la misma condición: con un padre de familia alcohólico y golpeador. Ambas mujeres se mudaron a un barrio periférico de la ciudad hace pocos años. Sus hermanos se oponían a la separación: había que pensar en el nombre de la familia. Mientras su madre trabaja como empleada doméstica, el hilo de continuidad y las personas más significativas en la vida de Nadia —todas ellas mujeres— las halló en la escuela, en la secundaria, en la iglesia. Actualmente estudia el profesorado en nivel inicial, como la mayoría de las jóvenes mayores de 18 años que asisten a la iglesia.

En términos generales, la condición de las y los jóvenes se caracteriza por una triple opresión que implica ser jóvenes en una sociedad adultocéntrica, pobres en una sociedad de clases y mujeres y niños en una sociedad patriarcal (Reguillo, 2013).

El correlato de esta «bioinseguridad» en el plano de la identidad es lo que Rossana R. Reguillo (2013) llama «precariedad biográfica» o simbólica. En este sentido afirma que «no hay peor precariedad que aquella que impide al sujeto pronunciarse con certeza sobre sí mismo» (Reguillo, 2013: 137). Confrontados a una gran densidad de experiencias tempranas —embarazos y formación de hogares, empleo y desempleo— las y los jóvenes muchas veces no poseen los recursos simbólico-cognitivos, socio-afectivos y materiales para significar las contingencias de su vida diaria. Siguiendo a Svampa (2002), en un contexto social donde coinciden la descomposición de los entramados tradicionales y la pérdida de peso de la tradición en los campos de acción individuales, con una distribución desigual de la reflexividad cognitiva como el recurso simbólico por excelencia de la modernidad tardía, el imperativo a individualizarse es vivido de una forma principalmente negativa por gran parte de los sectores populares y medios empobrecidos.

Por otro lado, Reguillo (2013) advierte que la clausura institucional de las últimas décadas y el reemplazo del discurso jurídico por el discurso punitivo en relación a la juventud, coincide con una creciente apertura de las industrias culturales a la diversidad ética y estética de los jóvenes. La cultura adquiere un peso central en la construcción de las identidades y de los jóvenes como categoría social diferenciada. Así, superando la dicotomía integrados/excluidos, la autora propone repensar la situación



juvenil actual como una «integración desigual». Considero que es en este desfasaje que podemos situar la emergencia de una subcultura evangélica de y para jóvenes.

«La gran seducción»: Condiciones de contacto y reclutamiento

El proceso de conversión religiosa de los jóvenes de «Pasión por la Vida» constituye una forma radical de «socialización secundaria», donde se recrean nuevos valores y sistemas de creencias (Garma, 2000). La mayoría proviene del campo cristiano: algunos cambiaron de filiación grupal siguiendo sus preferencias culturales, estéticas, políticas; otros lo hicieron en busca de reestablecer un vínculo subjetivo con la fe familiar. Para otro tanto, «Pasión por la Vida» fue su primer grupo religioso. Formas difusas de creencias religiosas adquieren conceptos claros, prácticas rutinarias y experiencias sensibles. Sin embargo, aunque estos jóvenes provienen de distintos contextos religiosos —evangélicos, católicos romanos, adventistas—, encuentran que el ministerio de jóvenes parte de una fe dada por supuesto y su primera tarea será mostrar qué diferencia a «Pasión por la Vida» de otras miles de iglesias y proyectos.

La circulación de los jóvenes entre diversas ofertas cristianas señala un alto grado de «destradicionalización religiosa» en un contexto de clausura social, proceso conocido también como «posdenominacionalismo» (Córdova Quero, 2014). El universo de las iglesias es más cercano —social, cultural y espacialmente— que otras instituciones. Para los jóvenes que deciden mantener y alimentar una identidad religiosa —y para muchos no hay otras identidades aceptables alternativas— la elección pasa por reactualizar e *individualizar la tradición familiar dentro un nuevo grupo religioso*.

La gran mayoría forman parte del ministerio de jóvenes hace poco, entre uno y dos años. Todos ellos ingresaron a través de amigos, vecinos, parientes que reproducen el espíritu militante evangélico, aunque forman parte del «anillo periférico» de la iglesia caracterizado por un movimiento permanente.



Cada trayectoria de socialización e integración a la iglesia es singular. Sin embargo, siguiendo a A. Mariela Mosqueira (2014) es posible identificar una serie de dimensiones y fases, que explican la fuerza estructurante de la organización:

- (1) el establecimiento de un contacto inicial a través de vínculos sociales antecedentes;
- (2) primeras experiencias sociales, espirituales y emocionales que confirman la decisión de conocer la iglesia (*primer ruptura biográfica superficial*);
- (3) el establecimiento de lazos afectivos, interacción intensa y una integración acelerada a las actividades del ministerio de jóvenes;
- (4) atravesar un proceso de purificación y terapia espiritual denominado «sanidad interior» (que ofrece nuevos recursos cognitivos para sistematizar la *reinterpretación biográfica*);
- (5) participar de rituales colectivos donde se experimenta la «unción» del Espíritu Santo, y la decisión del «bautismo» que confirma la entrega a Cristo;
- (6) la asunción del «liderazgo espiritual» como un compromiso activo con el proyecto de la organización, participando en la reproducción y elaboración —subordinada— de una identidad colectiva, es decir, un «nosotros». Este último paso constituye el punto de llegada de un proceso de institucionalización, normalización y contrasocialización parcial o polo pasivo de la identidad, y el pasaje hacia una pertenencia que habilita mayores cuotas de creatividad dentro de la identidad evangélica o polo activo de la identidad.

Condiciones de contacto y experiencias confirmatorias

Muchos jóvenes se acercan a la iglesia por una necesidad de sociabilidad en espacios integrados por adolescentes de la misma edad, con intereses y problemáticas similares, en un contexto cultural que les resulta familiar y sobre el cual descansa la



esperanza de un cambio personal. Las iglesias son depositarias de esperanzas milagrosas y para muchos la búsqueda responde a la resolución de un problema concreto que perciben más allá de sus posibilidades de resolución, tales como prácticas compulsivas —adicciones, trastornos alimentarios, estados de ánimo negativos, enfermedades— y vínculos familiares precarios o conflictivos. Muchas veces implica la búsqueda de una «terapéutica» que ofrezca satisfacciones psicológicas y emocionales que no se hayan en la medicina moderna o en otra iglesia, una «promesa de prosperidad» incumplida. Cambiar de iglesia puede significar un nuevo comienzo: la oportunidad de una ruptura radical con el pasado biográfico experimentado como presente permanente en huellas de memoria, rasgos de personalidad y disposiciones motivacionales, anímicas y sentimentales. Es el lugar donde invocar las fuerzas para vencer/conquistar lo que no se puede por cuenta propia.

Para otros, el universo de las iglesias constituye el principal marco de socialización y sociabilidad. No pueden o no necesitan concebir un estilo de vida fuera de ese mundo social que les ofrece espacios de aprendizaje y esparcimiento genuinos.

Migrar a un nuevo grupo implica tomar distancia de la religiosidad familiar y *negociar la propia pertenencia religiosa con una mayor autonomía*. Los datos recabados señalan que en este distanciamiento pesan más los factores de índole social, de imagen y la sensibilidad estética y ética juvenil que las diferencias teológicas. «Pasión por la Vida» ofrece un nuevo contexto de interacción, prácticas, discursos y estéticas musicales más heterodoxos, corporalidades a la moda, sin producir una ruptura cognitiva radical. Es importante no soslayar las diferencias generacionales para comprender por qué los jóvenes prefieren una iglesia como «Pasión por la Vida», la cual se presenta como una «iglesia de avivamiento», distinta, más «moderna» y a la vez más cercana al ideal de la «iglesia cristiana de los primeros tiempos».

En el contexto de un mercado altamente competitivo la iglesia despliega una estrategia de evangelización que privilegia la seducción y la mercadotecnia frente a la persuasión. Esta es vehiculizada a través de diversos bienes culturales en los cuales predomina un lenguaje terapéutico sistemáticamente depurado de



marcas evangélicas, como un programa de radio matutino que aborda problemas personales y vinculares; un libro de autoayuda titulado *Cómo enfrentar las Crisis. Técnicas para identificar las crisis, entenderlas, enfrentarlas, asumir riesgos y salir victoriosas de ellas* (Espinosa, 2015); y carteles donde «Pasión por la Vida» se publicita como un lugar donde encontrar «paz interior». Además, despliega una serie de actividades en los espacios públicos de la ciudad aprovechando festividades como el «Día del Niño» y el desfile de aniversario de la ciudad. A fin de año, la iglesia realiza un evento navideño masivo llamado «Navidad Criolla».

El éxito de esta interpelación refleja el interés de las generaciones juveniles por nuevas visiones de sí mismos y de la realidad. Una autopercepción psicologizada que revela nuevas formas de individualización entre los sectores populares (Semán, 2008). Esteban —de 26 años—, por ejemplo, visita la iglesia animado por su discurso *psi*:

[...] me había agarrado un virus que me dejó ciego, que no tenía cura, había perdido todo. Y un día puse la radio y empezó a hablar Javier, y hablaba normal, común: “si vos estas en un estado de depresión vos no tenes que dejar que la depresión te tome a vos sino vos manejá la depresión. Vos no tenes que ser una persona almática y guiarse por lo que siente, tampoco solo por lo que te dijeron que eras, *vos sos lo que decidís ser, y según lo que vos quieras ser vas a ser, deja de guiarte por los sentimientos, empieza a armarte de valores, principios*” [...] Pensé que era psicólogo [...] y cuando estaba esperando el final del programa: “bueno, te invito a la Iglesia, soy el pastor Javier” (El énfasis es propio).

El carácter novedoso del lenguaje terapéutico-motivacional proporciona un *campo conceptual esquemático, práctico y presentado como autoevidente*, que permite conectar con las preocupaciones más inmediatas de los jóvenes —estados de ánimo, prácticas y relaciones indeseadas—, desplegando, describiendo y sistematizándolos en clave terapéutica. Es decir, a través de fórmulas claras y motivadoras de las que se desprenden recetas conductuales.

La implementación de un discurso más flexible permite a los líderes interactuar con la necesidad de sociabilidad, aceptación e interacción lúdica de los adolescentes, utilizar sus códigos y



congregarse en los espacios frecuentados de la ciudad. Como señala Facundo, de 17 años, uno de los jóvenes que fue invitado de esta manera:

A mi no me dijeron vamos a la iglesia, ¡vamos al parque! Y en la segunda invitación no me dijeron vamos a la iglesia, me dijeron vamo'a comer. Entonces *te van llevando y cuando te querés dar cuenta lo conociste [...]* (El énfasis es propio).

Jóvenes que por vía de esta estrategia de captación indirecta «conocieron a Dios» irán adoptando la misma estrategia —premeditada, ensayada— que les fue aplicada, reconociendo su eficacia para la sanación y salvación de los adolescentes en los barrios, refractarios a cualquier discurso adulto y normalizador.

«Lo mismo que sienten todos»: Música, emoción y experiencia espiritual

El concepto de subjetividad que he adoptado parte de una concepción holista del ser humano, como «unidad final de sentimientos, pensamientos y moralidad» (Heller, 2004: 13). Siguiendo a Agnes Heller (2004), desde una antropología crítica, la autopercepción contemporánea está basada en la escisión entre el sentimiento y el pensamiento. Como explica Norbert Elías (1993), esto es así por el grado de represión y autocontrol de la personalidad en los entramados sociales de la modernidad. La multiplicación y densidad de los lazos de interdependencia exigen un aumento concomitante del autocontrol, la previsibilidad y el cálculo en las expresiones conductuales.

El discurso evangélico opera sobre esta distinción del sentido común entre lo que se siente y lo que se piensa. Esta escisión se apoya en una concepción ascética del mundo y de la persona, en la cual existen dos «maneras de sentir» jerarquizadas: los sentimientos «carnales» —las emociones y afectos— basados en la propia biografía, y los sentimientos espirituales basados en la capacidad de percibir y ser poseído por lo sagrado. Los primeros son identificados con lo errático, lo débil y con el hedonismo dominante y deben ser controlados en pos de mejorar la calidad de



vida individual y familiar; mientras los sentimientos y formas de razonamiento espirituales deben ser cultivados.

Contra la repetición de la «fe heredada» o las aproximaciones intelectuales, la presencia de Dios debe ser *sentida* de manera *personal*. La afirmación «No somos religión, somos relación» como metáfora de la identidad evangélica, adquiere un sentido gráfico: «¿vos querés tener una relación con la chica, o con la foto de la chica?» (pastor, nota de campo). Experimentar a Dios a través de la emoción corporizada es una prueba de su presencia y realidad. Pero también de su interpelación personal y significativa para el *Self*.

El objetivo de la iglesia es lograr que los nuevos ingresantes *se sientan* bien. Así, lo primero que experimentan está asociado al plano sensible: emociones, afectos y sensaciones. La música así como las relaciones interpersonales habilitan este primer vínculo con Dios y, por lo tanto, con la iglesia. Son los principales factores de relevancia en el relato de sus primeras experiencias.

Para los jóvenes el mundo evangélico es mucho más que escuchar la «Palabra»: el *consumo* de la cultura musical evangélica y la posibilidad de *participar* de las bandas y coros de alabanza forman parte de ese plus.

A través de la música la (neo)pentecostalización se inscribe en «Pasión por la Vida» como la impostura de un estilo estético audiovisual que, siguiendo a Pablo Semán (2006), puede tener efectos de destradicionalización —en la iglesia se puede saltar, vestir «a la moda», escuchar cualquier ritmo musical, innovar—, y producir una apropiación sensible del concepto de «avivamiento». Al mismo tiempo, a través de la música la religiosidad carismática conecta con una veta de la religiosidad popular caracterizada por la vitalidad-expresividad y el sentido de la fiesta: «[...] un tipo de religiosidad que requiere de mediaciones particularizadas, accesibles y directas, que lejos de planteos intelectualizados o abstractos, enfatiza la emotividad y la denominada piedad del corazón» (Soneira y otros, 1996: 188). La música es, en este sentido, uno de los medios a través de los cuales la nueva cultura evangélica conecta con la sensibilidad popular, y particularmente



con la de los jóvenes, así como con la cultural popular de masas. Relativamente independiente de controles institucionales:

resulta claro el intento que realizan iglesias (...) de asumir, evangelizar y regular la RP [religiosidad popular], así como en otros casos –los nuevos movimientos religiosos– intentan su crecimiento a expensas de la fertilidad de un terreno propicio dispuesto hacia todo lo que sea sobrenatural (Soneira y otros, 1996: 188).

Así, también los jóvenes arriban a la iglesia impregnados por creencias en diversas mediaciones con lo sobrenatural –hechiceros, brujas, rituales satánicos, santos populares, fórmulas mágicas–; creencias que el discurso evangélico recupera y recodifica sin negar la eficacia real de otras fuerzas espirituales. A modo de ejemplo, estas conexiones se evidencian en una de las innovaciones en el repertorio musical de la iglesia durante mi trabajo de campo a través de introducir una canción de cumbia, cuyo texto fue resignificado como forma de alabanza a Dios. La música vehiculiza una concepción romántica de las relaciones «puras» (Giddens, 1997) como modelo o metáfora de la nueva relación con Dios.

En una religiosidad donde lo sagrado debe ser sentido, la música es un símbolo omnipresente en las actividades religiosas o en las prácticas de fe íntimas, ya sea como un momento central –que busca implicar emocionalmente a los creyentes en una idea de Dios – o como telón de fondo que acompaña los altibajos de la Palabra predicada, como un «bajo continuo» emocional. Ésta es un elemento que no puede faltar en las reuniones de jóvenes dentro o fuera del templo.

Cada ingresante recuerda el nombre de una canción de alabanza que le produjo un cambio repentino en su estado de ánimo, describe el momento de una profunda catarsis emocional, «conceptualizada» como una interpelación de lo sagrado. Débora, por ejemplo, relata su llegada a la iglesia como si todo hubiera conspirado aquel día:

[...] ese día fue, venía tan mal. Yo me acuerdo, antes de pisar la puerta le dije a Dios: “mirá Dios, si realmente existís demostrámelo. Si no me olvido de que hay un Dios y nunca más vuelvo a pisar una iglesia”. Y cuando pisé, entré, me sentí



re bienvenida por la gente [...]. Y lo que me paso ese día fue que empecé a cantar una canción que se llama “la niña de tus ojos” que justamente hablaba de todo lo que yo estaba necesitando en ese momento. Y cuando la empecé a escuchar lloraba y lloraba y mi mamá me miraba y no entendía por qué lloraba tanto [...] pero fue para mí esa respuesta de parte de Dios que yo le había dicho: “si existís, demostrámelo”.

Débora encuentra una letra con la que puede identificarse, sentir que esa canción es para ella. Ella es «la niña de sus ojos». Dios se revela a esa persona en su condición de sufriente y en el momento de máxima resignación.

Muchos jóvenes hablan de «quebrarse»: un vocablo común que significa la experiencia del desborde —del autocontrol— corporal y emocional cuyas causas la persona no comprende pero marca una liminalidad. El cuerpo librado «de sí mismo» puede ser interpretado como metáfora, disposición para la «entrega» a una fuerza mayor sobre las cosas de la vida. La música de alabanza y las experiencias extáticas que conducen a un estado de conciencia alterada son, en cierto sentido, una forma de señalar que existe una realidad más poderosa que el mal, el sufrimiento y el sin sentido, y que, además, desafía al sujeto «caído fuera del mundo» a regresar como otro, como «hijo del Altísimo». La música seguirá siendo un medio a través del cual los jóvenes pueden trascender el carácter tácito de su religiosidad en la vida cotidiana e implicarse directamente en su relación con Dios. Ritualizar la vivencia de lo sagrado fuera del espacio-tiempo del templo.

Empero, la música significa algo más. Como plantea Luciana Lago (2013) enfatizando el factor generacional, las prácticas culturales configuran un modo de creer a través del cual los jóvenes se diferencian de la religiosidad de sus padres y abuelos. Al mismo tiempo, remite esta manera de creer juvenil a una esfera más amplia de identificación: el mercado cultural evangélico globalizado, con sus bandas, estrellas, *youtubers*, etc. A través de la nueva estética evangélica que recodifica permanentemente la cultura secular (Mosqueira, 2014), el avivamiento asociado a lo juvenil y moderno es contrapuesto a lo tradicional. Los jóvenes son una generación que naturalizó los cambios en los códigos que regulan la afectividad, los vínculos, la vestimenta, la corporalidad, la comunicación, etc. Apartarlos radicalmente del «mundo» sería



producir una autonegación. En todo caso, el universo evangélico ofrece bienes culturales propios que rearticulan y recodifican *vis-a-vis* los estilos provenientes del mundo secular.

La catarsis emocional señala el punto de partida de una socialización en los códigos evangélicos que regulan la expresividad. Por un lado, los varones comenzarán a «repensar» su masculinidad para animarse a expresar sus preocupaciones, miedos y frustraciones, es decir, adquirir una nueva forma de sensibilidad expresiva contenida hasta el momento. Por otro lado, las mujeres comenzarán a ejercer un mayor autocontrol emocional y conductual, es decir, a construir una imagen «fuerte» de sí mismas modelada por las líderes que tienen como «modelos biográficos». De este modo, ambos géneros confluyen —pero no se confunden— en una imagen ideal del cristiano capaz de «abrir su corazón» —su intimidad— y a la vez adquirir altas cuotas de control emocional y capacidad de cálculo.²

En su «fase de reclutamiento», los jóvenes tienden a asumir su nuevo rol a través de una puesta en escena entusiasta que se expresa en las redes sociales como un estado de profundo «enamoramiento». Todo es nuevo aún. Esta performance establece una demarcación pública del propio «pasado biográfico» y de los «amigos» asociados al mismo. Esto no implica que el potencial converso haya transformado significativamente su identidad personal aceptando la nueva perspectiva. Recién cuando esté suficientemente integrado podrá ser confrontado con los «núcleos duros» de la cosmovisión (Frigerio y Carozzi, 1994; Frigerio, 2002).

Sin embargo, como señalan Berger y Luckmann (2003), los cambios producidos en el plano de la subjetividad no pueden adquirir contornos claros y duraderos sin una comunidad que permita sostener y reproducir la plausibilidad de la nueva realidad subjetiva. Una de las condiciones para que haya una socialización eficaz —no solo una apropiación instrumental sino una apropiación subjetiva del conocimiento, que el sujeto convierta los significados

² La expresividad de emociones y afectos «mundanos» son mantenidos en un plano confesional, semi-privado. Hay un espacio y una figura —el «mentor» espiritual— para analizar la génesis y calidad de un sentimiento compulsivo.



compartidos por otros en *sus* significados— es la existencia de una base *socio-afectiva* que garantice la credibilidad del nuevo grupo religioso. Esta base social y sus mecanismos conceptuales constituyen la «estructura de plausibilidad» de una creencia y de una identidad.

Interacción intensa y nueva estructura de plausibilidad

Los ingresantes son integrados rápidamente a los circuitos de sociabilidad del ministerio —reuniones de jóvenes, Casas de Paz, grupos virtuales— que hilvanan a la nueva comunidad en la rutina semanal de los jóvenes y contribuye a estabilizar su sentido de identidad personal (Giddens, 1997). Esto resulta especialmente importante para jóvenes que no estudian ni trabajan, cuya participación en la iglesia reemplaza los grupos de sociabilidad anteriores, los cuales son resimbolizados como una amenaza y un riesgo de desviación.

Uno de los líderes se convertirá en el «Otro significativo» que sostendrá una comunicación cotidiana, y cultivará un lazo de amistad, confianza y confidencia que permita acceder a la historia de vida del joven ingresante. La existencia de fuertes lazos afectivos y de una interacción permanente con otros jóvenes —en el «cara a cara» de los encuentros y en la virtualidad omnipresente de las redes sociales— configuran un ambiente de compañerismo, interés y expectativas por el «nuevo». Este será incluido como si siempre hubiera sido parte del equipo, y de un equipo del que todos deberían querer formar parte.

El espacio de integración más importantes son las Casas de Paz, organizadas como grupos de autoayuda espiritual según criterios de edad y género, que se reúnen semanalmente para compartir temáticas específicas y experiencias personales.³ A través de ellas los ingresantes son integrados a una red de sociabilidad que se

³ En términos morfológicos las Casas de Paz son la *unidad organizativa mínima* de la iglesia y actúan como un límite fronterizo entre el «afuera profano» y el «adentro sagrado». Constituyen una forma de responder a la demanda de bienes religiosos personalizados en el contexto de organizaciones complejas y numerosas (Algranti, 2008).



extiende más allá del templo y que, a diferencia de otras actividades más reguladas del ministerio juvenil, ofrecen un ambiente informal y descontracturado donde el vínculo de autoridad se flexibiliza.

Las Casas de Paz permiten a los ingresantes reunirse con jóvenes de la misma edad, condición social, experiencias de vida y «sufrimientos sociales» similares, conformando un campo de identificación horizontal y vertical (Algranti, 2008).

Podemos pensar que las Casas de Paz, la flexibilidad y reflexividad organizacional expresan el pasaje de la lógica imperante en las sociedades democrático-disciplinarias hacia la lógica de la personalización que describe Gilles Lipovetsky (2002) para hacer referencia a una radicalización del individualismo moderno. Desde esta perspectiva, la multiplicación de colectivos hiperespecializados podrían señalar una adaptación de algunas organizaciones evangélicas a la sensibilidad narcisista de las personas, movilizadas por «[...] el deseo de encontrarse en confianza, con seres que compartan las mismas preocupaciones inmediatas y circunscriptas. Narcisismo colectivo: nos juntamos porque nos parecemos, porque estamos directamente sensibilizados por los mismos objetivos existenciales» (Lipovetsky, 2002: 13-14).

El ministerio se convierte en un microcosmos de contención, consejería, motivación, punto firme en un mundo convulso donde «el pasado» puede irrumpir en cualquier momento sobre la vida de cada joven. Frente a esa irrupción del pasado las actividades juveniles, los mensajes motivacionales y la música evangélica estabilizan una rutina sólida que estructura la vida cotidiana de los jóvenes y les permite reestablecer una «confianza básica» en la posibilidad de la propia existencia (Giddens, 1997).

Sin embargo, mientras para los jóvenes este es un espacio catártico, de solidaridades lúdicas, donde vuelven a encontrarse una y otra vez con su propia historia y la meta es compartir la posibilidad de enfrentar los problemas y recuperar las identidades perdidas —como padres, hijos, trabajadores—, los líderes buscan enfatizar permanentemente el papel que en ese proceso juega la contención que ofrece la iglesia.



Reclamando las energías de los jóvenes a través de la interacción comunicativa intensa el ministerio implementa lo que Greil y Rudy (1983) llaman mecanismos de «encapsulamiento» [*cocooning*]. Este concepto señala el proceso a través del cual un grupo busca *desafiliar* a los potenciales conversos del grupo social que sustentaba su perspectiva anterior. Así, los líderes mencionan permanentemente la importancia de distinguir quiénes son los «verdaderos» amigos que estarán en los momentos difíciles. Se busca una ruptura subjetiva con los grupos de pares frecuentados anteriormente. En todo caso, cuanto retornen al barrio, a la calle, deben hacerlo con una nueva identidad personal, como líderes y con un target específico que ya conocen, pues es parte de su pasado.

Una función interesante del encapsulamiento es lograr que el sujeto quiera depender de la organización, para lo cual son puestos en marcha mecanismos para hacerles ver a los reclutas que sus intereses son idénticos con los de la organización (Greil y Rudy, 1984). Así, los líderes recuerdan una y otra vez a los jóvenes el *por qué* y el *para qué* están acá: porque Dios los salvó de la adicción, los problemas familiares, los «problemas sexuales», y para ayudarle a Dios a salvar a otros jóvenes, sus familias, a barrios enteros: «Son miles y miles, que vengan a la iglesia y transformen su vida. Eso es lo que queremos» (líder de jóvenes).⁴

Hay, pues, una tensión irresuelta entre la búsqueda de autoimplicancia, las nuevas formas de individualización narcisistas, y la búsqueda de influencia micropolítica e identificación colectiva que tiene la iglesia.

La iglesia contrasta con los demás contextos de sociabilidad: desde el aula a la familia, desde «iglesias legalistas» a las bandas del barrio. Comparte elementos de estos espacios integrándolos a una imagen idealizada. Hay figuras paternas que brindan consejo, no hay autoridad pero «liderazgo», «equipo», «cooperación». Cabe preguntarnos si estas expresiones son eufemismos para prácticas

⁴ Por «problemas sexuales» la iglesia entiende aquellas prácticas y deseos que se desvían de un modelo de conducta heterosexual y monógamo. El orden sagrado de las cosas dispuesto por Dios como *proyecto de humanidad* —«abortado» por el *pecado original*— contempla a la unión consagrada entre un varón y una mujer como el espacio legítimo de la satisfacción sexual y la identidad de género.



tradicionales —un *aggiornamento*— o si efectivamente hay relaciones distintas a la normatividad de las instituciones disciplinarias. Por el momento, lo que podemos afirmar es que la iglesia debe ofrecerle a cada sujeto un sentido y un beneficio personal:

Yo si no aprendo de un lugar o una actividad, no aguanto. Llegó un momento que estaba harto del desagrado de la gente cuando sos sincero y ofreces ayuda. Cuando vine a la iglesia me di cuenta que es un lugar del que siempre me llevo algo, siempre aprendo. Me di cuenta que hay gente como yo (Entrevista a Francisco, 17).

Para algunos jóvenes la iglesia es un espacio donde se valora su creatividad. Como las grandes iglesias evangélicas bonaerenses, «Pasión por la Vida» incorpora en su forma de organización el *ethos* de la cultura emprendedora contemporánea, buscando articular las capacidades singulares de cada miembro con el objetivo de la organización.

«Conociendo a Dios»: Trayectorias representativas

Como algunos Neopentecostales hablan de «llegar a Dios» para señalar su experiencia de cambio religioso (Algranti, 2010), «Conocer a Dios» es la categoría *émica* entre los jóvenes de «Pasión por la Vida» para nombrar el momento de su conversión. Desde una perspectiva fenomenológica, «conocer a Dios» puede significar el momento de una experiencia sensible interpretada como un encuentro personal e íntimo con Dios, una experiencia entusiasta que marca un antes y un después en el relato biográfico. Puede ser una experiencia de sanidad física, un ritual de posesión donde fue invocado el Espíritu Santo o el momento de una catarsis emocional vehiculizada por una canción de alabanza.

Sin embargo, esta categoría también puede significar «conocer más de Dios» buscando su revelación cotidiana o aprendiendo más de Él a través del «discipulado» y la Palabra. Este es el polo racional y socializador de la praxis: la ética, la palabra bíblica, el proyecto colectivo de avivamiento, así como la puesta en práctica



de esta racionalidad como un estilo de vida cristiano. Siendo consecuentes ellos mismos, los jóvenes como individuos y como ministerio demuestran estar preparados para recibir más «unción espiritual». Esto se realiza de nuevo en un momento donde la infusión espiritual se expresa de forma ex-tática y depuradora. Hay una negociación permanente del equilibrio entre razón y pasión, comprensión y vivencia, disciplina y entrega.

Ambas dimensiones remiten al mismo concepto de conversión como un momento de revelación extático e íntimo a la vez, y como un proceso de aprendizaje de la perspectiva de la iglesia, de «llenura del Espíritu Santo» y compromiso con la evangelización cristiana. Esta doble categoría coincide con la perspectiva procesual que he adoptado en el estudio de la conversión, que enfatiza las condiciones sociales y conceptuales necesarias para que una experiencia singular se convierta en el inicio de un proceso de socialización con consecuencias duraderas sobre la identidad y la subjetividad.

En lo que sigue abordaré algunas maneras de «conocer a Dios», buscando identificar factores de relevancia que influenciaron en la conversión de los jóvenes. Así como Greil y Rudy (1984) señalan que la conversión debe ser estudiada para cada contexto organizacional y cada caso de estudio, su unidad de análisis privilegiada deben ser los individuos y no los grupos de conversos, por cuanto ocultaría la gran variabilidad entre las experiencias singulares (Carozzi y Frigerio, 1994). Presentaré a continuación aquellos relatos representativos de un amplio espectro de experiencias religiosas de acuerdo a dos grupos o categorías.

Relatos salvacionistas

En el primer grupo encontramos los clásicos relatos de una *restauración completa y radical* (Algranti, 2010) en la vida de una persona a partir de su encuentro personal con Dios. Antes de llegar a la iglesia, la condición existencial del sujeto aparece dominada enteramente por sus conductas compulsivas que no logra resolver y que lo envuelven en un círculo vicioso sin salida. Ya habiendo agotado distintas soluciones, y en el punto de mayor resignación, conoce «Pasión por la Vida». El encuentro con Dios ocurre durante



un ritual donde la persona es sanada de su dolencia emocional o física a través de la fuerza del Espíritu Santo. En el imaginario evangélico, el poder de Dios interviene para liberar a la persona de los padecimientos que ésta no puede enfrentar por su propia fuerza de voluntad, y constituye una prueba del amor y poder de Dios sobre otras fuerzas espirituales que «atan» a las personas a sus «pecados» y sufrimientos.

Los relatos salvacionistas reflejan de una forma especialmente clara la estructura típica de los relatos de conversión. Como señalan Berger y Luckmann (2003), para que una re-socialización resulte eficaz la perspectiva anterior de uno mismo y del mundo, y los otros significantes que garantizaban su plausibilidad necesitan ser neutralizados a través de un mecanismo conceptual de *re-interpretación biográfica* radical.

Los líderes son los que suelen compartir la reinterpretación biográfica más elaborada. Es el caso de Débora (25 años). Como ningún otro líder, ella transmite un carácter enérgico y carismático que alterna entre el humor, el cariño y la severidad. Proveniente de una familia de inmigrantes chilenos —su padre es albañil y su madre ama de casa—, no deja de resaltar el status social de su familia. El período de su adolescencia es descrito en forma enteramente negativa, como un *estado* —un «*estar* en la bulimia»— que hoy atribuye a los estereotipos dominantes sobre el cuerpo de las mujeres, las expectativas familiares y la ausencia de una identidad personal clara. Luego de la experiencia de revelación catártica habilitada por la música de alabanza —que hemos señalado anteriormente—, su encuentro con Dios tiene un segundo momento bajo la forma de un ritual de sanación gestionado por el pastor de la iglesia:

[...] el tercer domingo, que eso me lo acuerdo siempre patente, el pastor habló: la predica se trataba sobre vasijas, y en esas vasijas teníamos que dejar todas las cosas que creíamos que no éramos capaces de dejar. Y que Dios las iba a romper ese día y que íbamos a estar libres de eso... el pastor dijo “para delante”. No me animaba, y me mira a mí en ese momento y me dice: “dale, pasa”. Y bueno me acompañó, me dejó ahí y yo sentía que ya no daba más. Me imagine la vasija y dije: “Dios, yo no puedo dejar esto”, que era la bulimia. Sentía que, viste cuando el pastor ora y que va de acá para



allá, y cuando siento que viene para mi lado siento pero, viste cuando sentís que te arrancan algo y ipfuf! lo sentís, literalmente, no me preguntes por qué. Y sentí tanto, me impactó tanto en ese momento que ese día dejé de ser bulímica, ipero así! Muchas veces, cuatro años estuve en la bulimia y nunca pude dejarlo, y eso que me lo proponía. Y bueno, esta semana no me lo voy a hacer, y capaz esa semana no lo hacía pero después volvía, para mí ya era imposible (Débora, líder de jóvenes, 25).

Este momento marca un punto de quiebre a partir del cual inicia un proceso de sanación más integral. Desde un principio es integrada activamente a todas las actividades de la iglesia, trabajando con niños y adolescentes hasta asumir el liderazgo de jóvenes. Si bien aún vive con sus padres, actualmente está estudiando educación en nivel inicial, trabaja en una escuela especial y ha postergado la formación de una familia. En la iglesia, es una de las tres líderes principales del ministerio. Toda su autopercepción está atravesada por su identidad como *mujer líder cristiana*. Especialmente para las otras jóvenes del ministerio —la mayoría estudia educación en nivel inicial— la historia de su líder constituye un ideal de identificación y autoentendimiento. Como los héroes bíblicos —Moisés, José en Egipto, David, entre otros—, los líderes son «modelos biográficos de sentido» (Berger y Luckmann, 1995).

Nacer en la Iglesia, elegir la iglesia: Adoptando nuevas formas de ser evangélicos

Como señala Mosqueira (2014), los jóvenes para quienes el mundo evangélico forma parte inseparable de su mundo social primario, no tuvieron la experiencia de conversión de sus padres o abuelos —las primeras generaciones del avivamiento— cercanas al modelo anterior. Su propia experiencia está asociada a la búsqueda de nuevas filiaciones, experimentada como una *elección de fe personal* y una ruptura parcial con la religiosidad familiar. Ésta última muchas veces es descrita como tradicional y anquilosada. Sin embargo, es importante recordar que los testimonios son construcciones que resignifican el pasado desde la nueva identidad religiosa, y que muchos cambios de filiación son causados por conflictos interpersonales antes que diferencias teológicas. La



misma diversidad evangélica y la existencia de un «mundo juvenil cristiano» permiten salvar la brecha generacional y garantizar su continuidad.

Este segundo grupo comprende relatos que nos permiten comprender de forma más clara como el cambio religioso asume la forma de una *socialización secundaria* entendida como la adhesión de nuevos roles sociales al mismo hilo conductor de la propia biografía (Carozzi y Frigerio, 1994). A fuerza de nuevas formas de sociabilidad, la perspectiva evangélica en la que fueron socializados comienza a adquirir nuevos *matices y acentos*, y le son adheridos *nuevas posibilidades* prácticas a la propia identidad religiosa a través de una moral más permisiva.

Entre demonios y poesía

Carlos Raimil tiene 25 años y proviene de una familia rural de inmigrantes chilenos, de tradición pentecostal. Con secundaria incompleta y viviendo de trabajos temporarios, las iglesias y su fe son las instituciones más significativas en su relato biográfico. Abandonar la iglesia de sus padres no fue una decisión súbita:

Conocía el lugar hace años pero como donde yo iba era una iglesia muy diferente nunca pensé en [...] después cuando andaba buscando me acorde, la busque en Facebook, anduve viendo las actividades, las fotos, y ahí me gusto así que fui un día a la reunión.

Carlos señala que estaba en la búsqueda de un lugar donde poder crecer: «veía en mí que seguía igual, nunca mejoraba internamente». En «Pasión por la Vida», relata, fue capaz de reinterpretar sus fracasos —«con las chicas, el trabajo, todo»— como «intentos» en el camino por cumplir sus sueños, la promesa de Dios para su vida: «Empecé a enfocarme en mí, quererme viste, no meterme culpa, dejar el pasado. Mejorar. Comencé a ser más positivo, y ahí empecé a cambiar». Su discurso expresa la semántica de «Pasión por la Vida» que introduce el discurso de autoayuda espiritual. Sin embargo, la muerte cercana, la enfermedad, la violencia en la familia y acontecimientos como encontrar y perder el trabajo, las posibilidades en el amor, en fin, son situaciones que seguirán siendo codificados por la acción de fuerzas demoníacas y a través del discurso de la «Guerra



Espiritual». A través del discurso de la «sanidad interior» que articula guerra espiritual y discursos *psi*, Carlos puede conciliar la creencia en una «concepción pneumatológica del poder» (Winarczyk, 1997) con la legitimidad para seguir sus sueños y leer en ellos la promesa divina.

Sin dejar de estar permeado de valores tradicionales internalizados como deseos propios —formar un hogar, acceder a un trabajo estable—, representa los intereses de los hijos de inmigrantes mucho más imbuidos con la cultura popular urbana. Aún su ideal del amor está permeado de cierta moralina tradicional que le genera un conflicto con las «tentaciones» de la cultura sexual contemporánea, como la pornografía. Carlos tiene una concepción romántico-puritana del amor. Esta concepción también tiñe su «sueño»: escribir poesía y componer música romántica con un estilo de raeggeton y bachata, pero transmitiendo un mensaje alternativo a la «vulgaridad» de las letras profanas. El mundo evangélico le ofrece un campo cultural legítimo donde desarrollar esta sensibilidad artística, sin contravenir los valores tradicionales sino integrándolos, individualizándolos.

La trayectoria de Carlos representa una brecha generacional librada y procesada dentro del mismo campo evangélico. Mas que un cambio de creencias, los jóvenes comienzan a buscar y negociar su propia pertenencia religiosa en un espacio *moralmente más flexible y menos condenatorio, pero sin negar los valores morales de su socialización*. En ese espacio fundan aspiraciones y representaciones de una trayectoria de vida estable asociada a cierta identidad de género, por ejemplo: como varón, trabajador, futuro esposo, padre, jefe de familia. Sin embargo, también emerge el deseo de expresar una veta más personal, una disposición profundamente gratificante percibida como un don. «Pasión por la Vida» se muestra como una iglesia donde *ser joven cristiano* se vive de otra forma, sin dejar de ser cristiano, con todos sus atributos morales.

Eligiendo la fe familiar

Mateo tiene 18 años y es el hijo menor de una familia de clase media baja impregnada de una fuerte religiosidad y un discurso de la prosperidad que le ofrece los recursos psicológicos y las



legitimaciones adecuadas a las esperanza de ascenso social. Este discurso abre posibilidades simbólicas para el despliegue de la propia individualidad entre los hijos de la familia, como la propia elección de una carrera universitaria. La vida de Mateo gira en torno al fútbol, su familia y la escuela. Sin embargo, jamás pudo establecer una implicancia subjetiva con la fe de su familia:

[...] yo básicamente nací dentro de la iglesia y como que, nunca por decisión propia decidí ir a la iglesia. Recién eh, la primer iglesia que pisé por decisión propia fue “Pasión por la Vida”. Y siempre acompañé a mis padres y todo, por ahí predicaban iba o me llevaban ellos. Pero nunca... ¿por qué? Porque era chico todavía, pero recién a los 16, 17 empecé a conocer más a Dios.

Como vemos, Mateo rescata la importancia de la elección propia de una iglesia y su camino personal en el encuentro con el Dios de su hogar. Sin embargo, los primeros pasos no respondieron a una búsqueda y decisión personal sino a una estrategia de invitación indirecta:

[...] como que me cayó bien el ambiente porque si hacían esas cosas de salir, como que te integrabas muy rápido, como que vos caías bien. Entonces me gusto y, después me invitaron a Casas de Paz y después empecé a ir los domingos [...].

La búsqueda de aceptación y sociabilidad es un elemento que no debe soslayarse para comprender el acercamiento de los jóvenes a las iglesias. La perspectiva religiosa familiar, ahora compartida y transmitida por su grupo de pares, adquiere una nueva plausibilidad. Esta se ve reafirmada a través de una interpretación de los desafíos, las victorias y derrotas de la vida cotidiana a través de una «teología de los resultados». Dios es como un «entrenador» que va preparando a sus hijos para el éxito. En su día a día, en la escuela y en la cancha no faltarán experiencias en las que comprueba que nada es por casualidad y que Dios es fiel.

La iglesia ofrece los recursos emocionales y simbólicos que movilizan sus proyectos biográficos, los cuales se proyectan más allá de la iglesia pero nunca por fuera. Mateo no quiere ser líder de jóvenes, sino que busca predicar a Dios a través de sus éxitos.



Encuentra en el mercado cultural evangélico sus figuras de referencia: como para otros lo son las bandas de rock-pop cristiano, para Mateo lo son los jugadores de fútbol evangélicos de Brasil y Colombia. Mas que con una «iglesia» evangélica, se identifica con la «Iglesia». Ambos polos de la cultura evangélica —global y local— se encuentran en una «tensión no destructiva» (Reguillo, 2013).

Conclusión

Los jóvenes de «Pasión por la Vida» participan de un contexto de «destradicionalización religiosa» cambiando sus filiaciones grupales dentro del mismo universo evangélico. Si bien he enfatizado una perspectiva microsociológica, el desafío para un buen modelo de conversión es articular esta dimensión con las condiciones macro-socio-históricas del cambio religioso entre los jóvenes: ¿qué señala la apertura cultural? ¿Más pluralismo, imperativos de pertenencia y normalización?

Por la continuidad en la misma religión, la conversión asume la forma de una socialización secundaria que involucra dos dimensiones: la experiencia sensible de Conocer *a* Dios similar al «bautismo en el espíritu» del pentecostalismo (vivencia y sanidad), y la experiencia más cognitiva del «discipulado» como forma de Conocer *de* Dios imitando a Cristo como imaginario antropomórfico de lo divino (santidad y ascetismo). Este esquema opera sobre la distinción entre sentimiento y pensamiento, vivencia sensible y abstracción intelectual.

Los primeros factores de relevancia son de índole afectiva y emocional. Habilitando una catarsis emocional, la música permite simbolizar vívidamente la conversión como liberación y entrega. Ésta adquiere múltiples sentidos: representa una innovación estética, actúa como «modelo para» creer y se convierte en ámbito del interés religioso de las nuevas generaciones reflejando la centralidad de los consumos culturales concomitante a la necesidad de subjetivación —definir un *Yo* singular— y la autoexpresividad.



La identificación afectiva, la densidad rutinaria y la comunicación permanente conforman el andamiaje estructural para que la nueva perspectiva del mundo y de la propia existencia así como el «sentido del Yo» fortalecido sean creíbles y puedan mantenerse en el tiempo. Solo dentro de la nueva comunidad el joven será reconocido como renacido. De hecho, solo los líderes conocerán toda la historia, para los demás: «lo único que tengo que decir es que yo antes andaba en tinieblas y ahora ando en luz».

Un aspecto que merece mayor reflexión es la pregunta por las nuevas «maneras de hacer» en las organizaciones: ¿En qué medida expresan y producen una modalidad institucional pos-disciplinaria?

He introducido dos tipos de relatos asociados a distintas trayectorias de conversión. Por un lado, los relatos donde la experiencia de sanidad marca el punto de quiebre entre un pasado generalizado como negativo y un presente de encuentro con la «verdadera» identidad personal, el pasaje de la a-adolescencia a la juventud. Por el otro, relatos de jóvenes de origen evangélico que narran la búsqueda de un nuevo espacio donde sean reconocidas las propias preferencias y prioridades. Allí encontramos (a) líderes evangélicos que entran en contacto con nuevos sentidos sobre el liderazgo difundidos por el «mundo juvenil cristiano»; (b) jóvenes que hallan el sentido de su conversión en el establecimiento de un vínculo subjetivo con la fe y los valores familiares; y (c) finalmente jóvenes que buscan actualizar sus creencias y valores tradicionales dentro de un ambiente moralmente más flexible.

Para los jóvenes de «cuna cristiana» el cambio de grupo religioso es una forma de negociar su identidad religiosa dentro de posiciones simbólicas abiertas a sus esperanzas de reconocimiento —dentro y desde el campo evangélico—, así como expresar su individualidad a través de los consumos culturales de la industria evangélica. «Pasión por la Vida» interpela esta sensibilidad juvenil ofreciendo un espacio abierto, flexible y heterodoxo.

Hasta aquí he abordado algunas de las condiciones que, en primer lugar, permiten integrar a los jóvenes, ofreciéndoles una «nueva familia» para una «nueva manera de ser». En segundo lugar, si bien son pocos los que ingresan buscando sanidad



emocional o física —priman otros factores como la sociabilidad y la curiosidad— sus relatos procesan diversas experiencias de violencia social, sufrimiento y sentimientos de injusticia. En este punto entran en juego las «teodiceas» que permiten reinterpretar el pasado y proyectar un futuro, como construcción de una identidad personal cristiana acorde a las necesidades de sentido de los jóvenes de los sectores populares locales. Esas teodiceas deben abarcar y articular diversos discursos de la cultura popular de masas a fin de interpelar las subjetividades contemporáneas. A la vez, el tercer aspecto del cambio de identidad es la difícil tarea de convertir a los jóvenes en líderes dispuestos a des-identificarse de los otros jóvenes en los barrios, convertirlos en target de evangelización como una figura de alteridad, e identificarse con el proyecto de avivamiento de la iglesia: «ganar más jóvenes». Estas dos últimas dimensiones deberán ser abordadas en futuros trabajos capaces de reubicar los procesos organizacionales dentro de los procesos socioculturales que atraviesan y trascienden el mundo evangélico.

Referencias bibliográficas

- Algranti, M. Joaquín (2008). «De la sanidad del cuerpo a la sanidad del alma. Estudio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neo-pentecostalismo argentino». *Religião e Sociedade*, 28, N° 2: pp. 179-209.
- Algranti, M. Joaquín (2010). «Aportaciones sobre mudanza religiosa en Argentina. Aproximaciones al estudio de las formas de conversión y pasaje en el mundo Neo-pentecostal». *Rever* 10: pp. 99-119.
- Berger, L. Peter y Luckmann, Thomas (2003). *La construcción social de la realidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Amorrortu.
- Carozzi, J. María y Frigerio, Alejandro (1994). «Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos». En: Frigerio, Alejandro y Carozzi, María Julia (Comps.), *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CEAL.



- Córdova Quero, Hugo (2014). *El desafío del diálogo. Historia, definiciones y problemáticas del ecumenismo y la pluralidad religiosa*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: GEMRIP Ediciones.
- Elías, Norbert (1993). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Espinosa, D. Leonardo (2015). *Cómo enfrentar las crisis: Cómo identificar las oportunidades de cambio*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: IMPRESARIA.
- FONCYT, CEIL-PIETTE- CONICET (2008). «Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina». Disponible en: <<http://www.culto.gov.ar/encuestareligion.pdf>> (Consultado el 8 de junio de 2017).
- Frigerio, Alejandro (2002). «El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos sociales: sus aportes al análisis de la construcción de identidades religiosas». Ponencia presentada en XXVI Encontro Anual da ANPOCS: *Religião e Sociedade*. Caxambu, 22 y 26 de octubre de 2002.
- Garma, N. Carlos (2000). «La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano». *Alteridades* 10, N° 20: pp. 85-92.
- Giddens, Anthony (1997). *Modernidad e Identidad del Yo. El Yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- Greil, Arthur y David Rudy (1983). «Conversion to the Worldview of Alcoholics Anonymous: A Refinement of Conversión Theory». *Qualitative Sociology* 6, N° 1: pp. 5-28.
- Greil, Arthur y David Rudy (2007). «Social Coocons: Encapsulation and Identity Transformation Organizations». *Sociological Inquiry January* 54, N° 3: pp. 260-278.
- Heller, Agnes (2004). *Teoría de los sentimientos*. Barcelona: Fontamara.



- Lagarde, Marcela (2005). *Cautiverio de las Mujeres. Madre, esposa, hijas, presas, putas y locas*. Ciudad de México: UNAM.
- Lago, Luciana (2013). «Jóvenes, música y pentecostalismo». *Identidades* 4: pp. 69-74.
- Lipovetsky, Gilles (2002). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo posmoderno*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Lofland, John y Stark, Rodney (1965). «Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective». *American Sociological Review* 30, N° 6: pp. 862-875.
- Míguez, Daniel (2000). «Conversiones religiosas, conversiones seculares. Comparando las estrategias de transformación de identidad en programas de minoridad e iglesias pentecostales». *Revista Ciencias Sociales y Religión* 2, N° 2: pp. 31-62.
- Mosqueira, A. Mariela (2014). «Cartografías simbólicas del mundo juvenil cristiano». *Miríada* 6, N° 10: pp. 139-166.
- Reguillo, R. Rossana (2013). *Culturas juveniles: formas políticas del desencanto*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Semán, Pablo (2006). *Bajo continuo: exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Svampa, Maristella (2000). «Introducción». En: Maristella Svampa (Coord.), *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, pp. 9-24.
- Svampa, Maristella (2005). *La sociedad excluyente: La Argentina bajo el signo del neoliberalismo*. Madrid: Taurus.
- Wynarczyk, Hylario (1997). «El 'avivamiento' espiritual en la Argentina en perspectiva sociológica». *Boletín Teológico. Fraternidad Teológica Latinoamericana* 68: pp. 7-16.



Wynarczyk, Hylario (2009). *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. San Martín, Buenos Aires: UNSAM.

Wynarczyk, Hylario, Pablo Semán y Mercedes De Majo (1995). *Panorama actual del campo evangélico en Argentina: un estudio sociológico*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Facultad Internacional de Educación Teológica.

