

PSICOLOGIZACION Y RELIGION EN UN BARRIO DEL GRAN BUENOS AIRES.

Pablo Semán¹

Resumo: Esse artigo examina alguns casos em que se evidencia a imbricação entre psicologia e religião. Na primeira parte discutirei as condições de possibilidade da psicologização no contexto etnográfico das classes populares na Grande Buenos Aires. Nas demais partes, deverei práticas e representações em que a psicologização e fenômenos a ela associados se manifestam junto a diversas formas de experiência religiosa de sujeitos católicos e pentecostais de “Barrio Aurora”. Nessa discussão são sucessivamente focalizadas as concepções de vida cotidiana que refletem o peso das visões individualistas, as compatibilidades entre as formas de experiência religiosa e as psicologizadas, a existência de rituais religiosos que se inserem numa sensibilidade psicologizada ou a promovem. A partir disso será possível estabelecer a singularidade da psicologização nos setores populares.

Palavras-chave: psicologização, religião, classes populares, pentecostalismo, Buenos Aires.

Abstract: This article examines ethnographically some cases in which it is evident the connection between psychology and religion. On the first part I will discuss the conditions of possibility of psychologization in the ethnographic context of Big Buenos Aires popular classes. In the other parts, I will describe practices and representations in which the psychologization and phenomenon associated to it are manifested together with diverse forms of religious experience of catholic. On this discussion are successively focused the daily life conceptions that reflect the weight of the individualistic views, the compatibilities between forms of religious and psychologized experiences, the existence of religious rituals that are inserted in a psychologized sensibility or promote it. From this, it will be possible to establish the singularity of psychologization in the popular sectors.

Keywords: psychologization, religion, popular classes, evangelicalism, Buenos Aires.

¹ Pesquisador do CONICET e Professor da Universidade San Martin (UNSAM) - Argentina

INTRODUCCIÓN

Cuando el pastor Antenor me conto que Rosa se iba a bautizar en su iglesia dijo que Dios le había profetizado que el hijo de Rosa saldría rápidamente de la cárcel. Según su versión la profecía era la respuesta de Dios a la preocupación de Rosa y, también, la causa de la convicción con que había asumido su relación con la iglesia, pocos días después de conocer al pastor (aún que esa no era su primera experiencia en el mundo evangélico). Conocí a Rosa el mismo día que el pastor la conoció, en la casa de este último, cuando llegó con una compañera de trabajo que a su vez acompañaba a su hija. En la rueda de mate con tortas fritas Rosa reía y empezaba a sentirse en confianza luego de un primer momento de timidez. Como contó que era su cumpleaños, todos cantamos Feliz Cumpleaños y la mujer agradeció emocionada diciendo que volvía a su casa con paz y alegría. Una semana después de la conversación en que el Pastor me contó la verdad de la decisión de Rosa, me encontré con ella por el barrio y, casi al pasar, me contó sobre los mismos hechos una versión muy diferente de la ofrecida por el pastor: *“Era un día muy frío y estaba lloviendo. Todo estaba muy triste. Fuimos con Olga a la casa del pastor y nos pusimos a tomar mate, y la mujer del pastor nos convidó tortas fritas. La casa estaba muy cálida, porque tenían el brasero prendido y porque fueron muy abiertos. ¡Ah...! Me acuerdo... estabas vos esa vez, ¿no? Y ahí estábamos. Resulta que ese día era mi cumpleaños, y entonces todos me felicitaron y me mimaron un poco. La verdad es que yo llegué a la iglesia y no pasó nada de esas cosas que dicen de curarse, ni de nada. Pero yo estaba muy mal. Hacía unos días me había peleado con mi marido y no aguantaba más de problemas. Él me pegó..., mi hijo mayor...preso. Y yo... no tenía trabajo. Así que era todo un desastre. Pero cuando fui a lo del pastor me sentí bien. Esa familia, tan unida y amable, y me daban cariño. Lo que yo sentí, realmente, es que eso me hacía bien a mi autoestima. Pensar que yo había llegado a pensar en matarme... Pero necesitaba sentir que me querían, así yo me sentía mejor, y me quería más a mí misma.”*

Si el pastor le prometía la transformación del mundo por obra de Dios,

Rosa se conformaba con un milagro de orden diferente, digamos anímico. Rosa era absolutamente pesimista en relación a la liberación de su hijo y me explicaba su pesimismo con datos de la causa por la que su hijo estaba preso: “*robo con arma de guerra*” afirmo con una risa nerviosa y, al mismo tiempo, sobradora (sobrentendiendo que yo sabia que eso reducía al mínimo los recursos que podrían ser accionados por los abogados para liberar a su hijo). Aunque buscaba alguna esperanza en las palabras del pastor, su fe se había renovado por el sentimiento que ella refirió como de “*aumento de autoestima*” que le había producido el encuentro de aquella tarde. Sentimiento que mas que revelar una posible impostura del Pastor, revelaba un curioso y productivo mal-entendido en el “multiculturalismo” de una pequeña iglesia de “*Barrio Aurora*”.²

La diferencia de versiones entre el pastor y la reciente conversa remite a la disimetría y la pluralidad de códigos con que se concretan las experiencias religiosas en el interior de esa pequeña congregación así como de otras iglesias

² “*Barrio Aurora*” es el contexto en que se realizó la etnografía en la que se basa este artículo. El trabajo de campo se realizó entre los años 1995 y 2000 y hasta hoy prosiguen los contactos con algunos de los informantes que son referidos en este trabajo. Para una mínima aproximación al citado contexto digamos lo siguiente: Villa Independencia es un barrio localizado en la zona sur del Gran Buenos Aires en una zona de industrialización tardía en la que conviven habitantes radicados entre 1940 y 1960 con migrantes recientes de las provincias más pobres del interior de la Argentina y un importante porcentaje de extranjeros provenientes de Paraguay y Bolivia. La mayor parte de los habitantes son trabajadores que formando parte de diversas categorías de trabajo (formal e informal, en dependencia y por cuenta propia) se encuentran entre las capas de renta más baja de la sociedad. La infraestructura de servicios del Barrio provee a sus habitantes de servicios básicos de salud y educación y es de destacar que la alfabetización es casi universal para las generaciones nacidas a partir de los años 30. El desarrollo de las instituciones religiosas en el barrio se caracteriza por la fragmentación de las alternativas en el campo religioso. De un lado pluralización de las alternativas religiosas encarnada en el crecimiento de las iglesias Pentecostales (y secundariamente de los Testigos de Jehová y los Mormones) desde inicios de los años 80. Del otro la fragmentación del campo católico entre diversos regímenes de práctica alimentados por distintos tipos de institucionalización: el catolicismo de los habitantes de los pueblos rurales reproducido en los hogares urbanos, los efectos racionalizantes de las políticas de evangelización posconciliares, la aparición y expansión del movimiento carismático. Finalmente debe considerarse la existencia

pentecostales y, también, de las capillas católicas de un barrio de la Zona Sur del Gran Buenos Aires. La interpretación de Rosa sugiere la existencia de una clave diferente a la que sostiene el pastor. En ella, en una sola palabra, aparecen y se tematizan el “yo”, la interioridad, las relaciones de la experiencia religiosa con prácticas, conceptos e influencias derivadas de “tradiciones modernas” como la psicología-entendida como un componente fundamental de la modernidad en tanto interactúa con los procesos de individualización y racionalización. El modo en que el pastor plantea sus creencias corresponde a lo que en otro artículo he llamado cosmológico, holista y relacional (Semán 2001). Con esa afirmación quiero subrayar el hecho de que mientras el pentecostalismo del pastor es un pentecostalismo que promete milagros que atañen a la transformación del mundo de los hechos objetivos, e implican al sujeto bendecido en su carácter de parte de un sistema de relaciones familiares (es padre, es hijo, es hermano, etc), en la adhesión de Rosa los milagros se refieren sobre todo al estado anímico e implican al creyente como individuo, como átomo, como instancia diferente y opuesta (transitoria y fugazmente) al orden colectivo de la familia, la comunidad, el barrio. En este artículo trataremos sobre las condiciones de posibilidad de estos fenómenos que implican la imbricación de la psicología y la religión y algunas de sus manifestaciones típicas. En el punto I discutiré las condiciones de posibilidad de la psicologización en el contexto etnográfico de la investigación³. En los puntos II, III y IV, describiré prácticas y representaciones en que la psicologización y

de un denso campo de prácticas de cura que florece en una situación de frontera entre el catolicismo y la religiosidad popular autónoma. En él se combinan diversas tradiciones de cura, y lo unifican como espacio de lo que llamamos curanderos el uso, las representaciones de sus clientes, la red de usuarios en que se insertan y se vuelven intercambiables. Como correlato de esa situación la trayectoria de los sujetos en el campo religioso se caracteriza por la fluctuación intra e interdenominacional, y la reelaboración autónoma de la experiencia religiosa. En esa apropiación inciden no sólo otras experiencias religiosas sino, también, las experiencias culturales desarrolladas en las redes familiares, las instituciones de salud y educación. En el contrapunto entre trayectorias personales y este fragmentado campo de instituciones religiosas y seculares emergen, como producto de la elaboración individual y colectiva, las concepciones que nuestros ejemplos etnográficos intentan ilustrar.

fenómenos asociados a ella se manifiestan junto diversas formas de experiencia religiosa de sujetos católicos y pentecostales de “*Barrio Aurora*”. Estos tres puntos enfocan, sucesivamente, las concepciones que en la vida cotidiana reflejan el peso de las visiones individualistas, las compatibilidades entre las formas de experiencia religiosa y las psicologizadas, la existencia de rituales religiosos que se insertan en una sensibilidad psicologizada o la promueven⁴.

I – EL CENTRAMIENTO EN EL YO: “*BARRIO AURORA*” Y LAS PRÁCTICAS DEL “YO”

En el trabajo citado (Semán 2001), destacué el hecho de que en los sectores populares existen configuraciones morales alternativas a las que enfatizan el valor del individuo y la densidad de representaciones y recursos bajo los que existen esas alternativas. El despliegue de la individualización y psicologización (que son procesos que se retroalimentan) no son, de ninguna manera, datos de la naturaleza o el efecto automático de ciertos niveles de desarrollo histórico o la simple falta de lazos colectivos. Si existen formas no

³ Dado que en la Argentina la expansión de la psicología se vincula a la expansión y hegemonía del psicoanálisis utilizaré ambos términos como sinónimos en un sentido general. Cada vez que uso esos términos aludire a la *psicologización*, entendida como generación de una concepción que construye la persona en términos de la individualidad y la profundidad interior.

⁴ En este sentido el conjunto de análisis que desarrollaremos aquí prolongan y detallan observaciones que están presentes entre autores como Mallimaci (1997, 1996) y Gimenez Beliveau (1998) que han estudiado la forma en que el catolicismo se diferencia y heterogeneiza en la sociedad argentina tomando en cuenta variables como el desarrollo de una cultura individualista. La diferencia de este abordaje es que situamos la heterogeneidad a nivel de un mismo fragmento socioeconómico y de un mismo hábitat social haciendo más evidente aún la eficacia de las variables culturales. Un desarrollo que anticipaba esta hipótesis fue planteado en Semán (1998).

individualistas de vivir y padecer, y ellas pueden existir densa y sólidamente instaladas en la sociedad contemporánea no es ocioso sino necesario describir y plantear las condiciones bajo las cuales resultan posibles los fenómenos de psicologización y como se articulan con la experiencia religiosa. El hecho de que la ciudad de Buenos Aires y algunos núcleos urbanos de la Argentina sean la sede de un despliegue del psicoanálisis que es mayor al de muchas sociedades latinoamericanas o, incluso, europeas, no puede proyectarse mecánicamente al gran Buenos Aires⁵. Solo este raciocinio falaz puede hacer a parecer como natural la influencia de las categorías psi en experiencias de los sectores populares. A esta expectativa es preciso oponer los resultados de estudios que mostraron la dificultad enorme que asistía al desarrollo de las prácticas psi en el mundo popular en casos nacionales muy diversos. D. Ropa e L. Duarte (1985) e L. Duarte (1986), a partir de estudios realizados en Brasil afirman que las clases trabajadoras se representan el sufrimiento psíquico de acuerdo a categorías divergentes de las que suponen la psicología y el psicoanálisis como forma de comprender y tratar el malestar. Otro tanto mostró Moscovici para el caso francés que implica una configuración social que a priori sería más favorable a estos desarrollos que la brasileña. Al mismo tiempo es preciso entender que los efectos de expansión, implantación y articulación de un complejo de temas, representaciones y actividades “psi” no derivan en un único modelo de psicologización, ni en un único modelo de definición del agente. Se trata, mas bien de indagar la particularidad de las formas que se desarrollan en este caso en que las expectativas individualistas y cosmológicas se combinan. Por ultimo, y si realmente no se concede al expectativa mecanicista que iguala el desarrollo del psicoanálisis en la ciudad de Buenos Aires con su expansión en toda la sociedad, si se entiende realmente que existen formas alternativas de sufrir y no gradientes de una forma canónica, podrá apreciarse que estas construcciones de un individualismo de factura popular merecen algo así como nuestro asombro, pues ellas surgen, en notable fricción con formas preexistentes.

⁵ Sobre la expansión del psicoanálisis en Buenos Aires ver entre otros Plotkin (1997, 1999).

La individualización tiene uno de sus motores en el uso del recurso psicoterapéutico y el desarrollo de categorías y procedimientos que problematizan y valorizan el yo y la búsqueda interior y la experiencia de Rosa es, al menos en parte, el efecto de ideologías y prácticas que construyen al agente como individuo. Tal como veremos en este artículo en casos como el de Rosa estas categorías son articuladas con la experiencia religiosa en ítems sistemáticos de las representaciones, así como en formas institucionales que reflejan y alimentan el diálogo entre visiones religiosas y psicologizadas, que interactúan con la individualización, y se asocian a la experiencia religiosa, y que esta modalidad se desarrolla cualificando la experiencia religiosa, independientemente de la pertenencia pentecostal o católica de los sujetos. Toda una serie de características contextuales que posibilitan la comprensión de las posibilidades de extensión de los presupuestos culturales concernientes a la psicologización y a una concepción individualista de la persona. Entre los informantes de “*Barrio Aurora*” se produce una situación que es diferente de la que habían determinado, en otros contextos, los estudios que postulaban una “impermeabilidad” de los grupos populares a las ideologías y prácticas relacionadas con la psicologización. Hay por lo menos cuatro elementos que apoyan esta percepción:

1) Ciertos mecanismos de la modernidad tienden a crear una plataforma cultural y un dispositivo, en el sentido foucaultiano de la palabra, en la que la psicología encuentra y construye su espacio⁶. Del lado “represivo” es inevitable citar la fuerza de las ideologías secularizantes que promovieron el rechazo de la “religión” en diversos ámbitos de la práctica. Del lado “productivo” de ese movimiento modernizante, todo aquello que en la bibliografía más general ha sido ligado al surgimiento de diversos individualismos tiene, en el contexto etnográfico, una presencia significativa: prácticas de higiene que hacen del individuo un foco de atención privilegiada, la

⁶ Foucault entiende por dispositivo un arreglo heterogéneo de hechos materiales y simbólicos que orienta las prácticas, las dispone en un sentido específico asociando un movimiento “represivo” que impide ciertas direcciones de la acción y otro que promueve, exige y obliga a realizar prácticas en un determinado sentido.

extensión de la escolarización y de la escritura que le ofrece instrumentos a esa lógica, y la propia evangelización católica orientada a una práctica individualizada e introspectiva crean condiciones para el surgimiento de una sensibilidad individualista y del sujeto psicologizado.

2) Lo que hemos constatado en las trayectorias de los fieles nos ofrece otra pista. La diversificación de los contextos de experiencias, los cambios abruptos condiciones de existencia y reproducción de cada generación, la situación de la coexistencia de interpelaciones contrapuestas, poderosas y legítimas, crean aquello que, segundo S. Figueira (1985) y G. Velho (1985), condiciona las posibilidades de surgimiento de la “cultura del psicoanálisis”. Esto es la desorientación, (o poniendo la cuestión en forma positiva, la busca de un mapa en un contexto de multiplicación de las posibilidades de orden) que genera una demanda que puede satisfacer el psicoanálisis.

3) Además en “*Barrio Aurora*” circulan revistas, folletos e informaciones diversas femeninas que recogen fragmentos de la cultura psi y las aplican al consejo familiar, así como el sistema educativo opera como un vector de individualización y de patologización que conduce a muchos niños y a sus familias a la consulta psicopedagógica y psicológica. Pero eso no necesariamente significa que la psicologización tenga lugar. Los datos que avalarían afirmaciones en ese sentido son los relativos a la participación en instancias psicoterapéuticas por parte de los habitantes del barrio. Y esos datos son contundentes en cuanto a esta posibilidad: en el conjunto de 120 informantes católicos y pentecostales sobre los cuales fueron recabados datos biográficos sistemáticos, 20 habían hecho tratamientos psicoterapéuticos. Y es más importante aún tomar en cuenta el hecho de que estos casos se concentran entre los 80 informantes de menos de 50 años de edad (y distribuidos sin disparidad entre las dos religiones) haciendo más significativo el uso de este recurso en las generaciones más nuevas, es decir, a partir de cierto momento histórico.

4) Los datos anteriores no serían significativos si no fuese concomitante una situación que muestra que el recurso psicoterapéutico es algo más que el resultado de una indicación médica o psicopedagógica aceptada pasiva y reglamentariamente con la asistencia a unas pocas sesiones que no tendrán mayor repercusión en la experiencia del paciente. La adhesión a los tratamientos

en términos de la duración y el compromiso de los pacientes con los mismos es un dato que surge cuando se comprueba que algunos de los que dejaron esos tratamientos por causa de fuerza mayor buscan modos de volver al espacio terapéutico y que en función de esa búsqueda se habían instalado en el barrio algunos consultorios privados en que atienden a aquellos que tienen disposición y posibilidad de pagar por su tratamiento. Si el hecho mismo de que exista este mercado refuerza lo que venimos diciendo en relación a la adhesión al tratamiento debe decirse que la aparición de ese “mercado” es también un producto derivado de la saturación de la profesión entre los psicólogos y la apertura social del sistema universitario (si se la compara con la de otros países latinoamericanos) que recluta y forma profesionales de un origen social tal que puede o debe acomodarse a una demanda muy poco solvente. Evidentemente hay una valorización de ese recurso que se incorpora de diversas formas al *stock* de recursos con que se definen y resuelven formas de sufrimiento por parte de los habitantes del barrio. A todo esto podemos agregar que fuera del contexto de la práctica clínica, ese recurso comienza a ser modificado, adoptado y recreado por los pacientes en prácticas privadas o en relaciones sociales en las que actúan basados en los presupuestos cultivados y adquiridos en el contexto del tratamiento.

II – EL INDIVIDUALISMO “SILVESTRE”

Hay prácticas y concepciones que revelan la vigencia de algunas formas de reflexión y práctica individualista que anteceden al contexto religioso. Son el momento individualista en una vivencia que no deja de tener una dimensión cosmológica, una referencia a una sacralidad englobante. Estas prácticas y reflexiones muestran que lo invocado por las versiones psicologizadas de la experiencia religiosa y en los espacios terapéuticos está previa y/o paralelamente disponible en elaboraciones y prácticas cotidianas de los miembros de las iglesias.

Javier, Jorge, Pequi y Carlos, los informantes que son citados en este ítem, coincide en ese punto en que la problematización y la tematización del yo son parte de la articulación religiosa, antes de cualquier experiencia

terapéutica. Solamente Javier, también será citado e este apartado comenzó después un tratamiento en la sala de atención pública del barrio.

Entre estos informantes encontramos actividades que de diversas formas buscan objetivar un yo y “mejorar” a partir del reconocimiento de “errores”. Diversos aprendizajes son reutilizados en búsquedas reflexivas que, en cierto grado, pueden resultar sorprendentes. Solo para dar una mínima imagen de lo que estoy refiriendo quiero mencionar algunos casos de composición y origen heterogéneo. Retomando los saberes letrados, hay informantes que emprenden la redacción de diarios íntimos en los que, de diversas maneras, revisan con detalles sus acciones y realizan una tentativa de autoanálisis de sentimientos y acciones personales. No debe dejar de observarse que en estos casos hay una identificación con los modelos morales implicados en figuras como el “intelectual”, el “romántico” que no son dominantes pero tampoco ausentes en el mundo popular. Hay informantes que retoman en la adultez algunos ejercicios aprendidos en escuelas religiosas o en retiros espirituales de la juventud y derivan, a partir de ellos, formas de autoexamen en las que interrogan su práctica y sus sentimientos cotidianos. Y, finalmente, curiosa, pero también reveladoramente, aparece un cierto uso de los tranquilizantes como forma de obtener una conciencia, distante, relajada para de poner en perspectiva las pautas personales de acción, corregirse y proyectarse⁷.

En ese contexto también debe incluirse la producción de rituales informales y cotidianos en los que nuestros informantes buscan activamente la soledad, la distancia de los otros y la interrupción conciente y programada de la rutina para “*pensar*”, “*sentir*”, o “*parar para encontrarse a uno mismo*”. Jorge, elucida con riqueza el sentido de auto-encuentro de ese tipo de práctica: “*Yo trabajo todo el día, aquí en casa, haciendo pan. Después salgo a vender, y*

⁷ La etnografía de M. Preloran (1995) trae un ejemplo cuya significación es mayor por el hecho de que el dato está expuesto en bruto, en una larga secuencia no analizada. Un matrimonio de obreros desempleados que había decidido no tocar el dinero de su indemnización sólo se permitía un lujo en sus gastos mensuales: el consumo de “Valium”, que era utilizado como medio de conseguir una toma de distancia del flujo cotidiano.

después, porque soy viudo, le doy de comer a los chicos, veo sus cuadernos, los baño y preparo la cena. Termino muerto. Por eso hay un día por semana que paro y me dedico a ver dónde estoy, qué me pasa. Porque sino termino haciendo las cosas por que hay que hacerlas, por la obligación, por los chicos. Pero también están las ganas y el saber dónde estoy. Eso es lo que hago los miércoles. Eso, y los domingos, que voy a iglesia, y que hago lo mismo... Porque yo siento a Dios así, cuando vuelvo al fundamento de la vida.”

En estos casos la introspección lleva tanto a uno mismo como, luego, a Dios. Esa forma de pensar, implica una forma de construir el individuo, su relación con lo divino (la persona en definitiva) a la que debemos ofrecerle un mínimo examen.

Entre los muchos aspectos posibles de ese testimonio destaco el que remite a una introspección que conduce a Dios por la vía del propio corazón. Esa es, por ejemplo, una idea recurrente en Jorge. Y puede ser reencontrada en un momento particularmente emotivo de su vida. En una composición escrita, realizada en uno de esos momentos de soledad planeada, cuenta como salió del dolor de su viudez efectuando lo que en esa composición llamaba “la vuelta al buen camino”: *“En la soledad me siento como un niño que toma la vuelta al buen camino, al momento en que estabas con Dios que es como volver a lo mejor de la infancia.”*

No pueden dejar de señalarse dos matices de las ideas citadas. De una parte, es preciso ver que esta no es una idea análoga a la que es dominante en el contexto de la religiosidad de los *new agers*: la del encuentro de la divinidad interior. Retrata mas bien de la recuperación del sentimiento mas vivo de estar en un orden sagrado que contiene al sujeto. De otra parte es una idea en que debe destacar el privilegio de los sentimientos y los deseos más íntimos en un plano que, no necesariamente por egoísmo posesivo, se separa de los otros, adensando la intimidad.

EL INDIVIDUO Y EL ORDEN DE DIOS

Javier y Jorge también nos dan algunas pistas que complementan la

concepción insinuada en el sentido de distinguir y componer una relación entre el sujeto individualizado y Dios. En una de las páginas de su diario íntimo, Javier había anotado una frase que no dejo de despertar mi sorpresa: con un resaltador de textos y con letras de grafitti adolescente había escrito “*yo soy mi propio proyecto: Sartre*”. Por su trayectoria Javier era totalmente ajeno a la cultura universitaria en la que una frase como esa circula y se valoriza como emblema personal. Sin embargo la frase no estaba lejos, a no ser por su firma, de otros elementos presentes en su diario íntimo. Entre ellos el peso de las ideologías juveniles que enfatizan la singularidad y el ímpetu así como la visión subjetivista e intimista aquí citada. Su interés por esa frase no era ni casual ni sin sentido si se cuentan los elementos que postulamos como origen de una posición centrada en el yo y la interpretación de Javier de esa frase que resulta tan esclarecedora de su posición y de su forma de delimitar lo humano y lo divino: frente a mis preguntas referentes a su gusto por esa citación, Javier explico: “*Yo creo que es así: que cada uno hace su vida la partir de lo que uno va decidiendo hacer la cada momento. Que vos no le podés andar echando la culpa la lo que los otros te hicieron. Esto es como cuando uno dice «hacete cargo» o «ponete las pilas».*”P -¿Pero, qué hace Dios en toda esta historia? “*No, eso es como las condiciones. O sea, Dios lo planeó todo, Él te dio la vos un cuerpo, una mente, unas condiciones, y también una familia. Esas son tus condiciones. Por eso nosotros alabamos al Señor por todo lo bueno que nos ha dado. Claro que también tenés que vivir de acuerdo la su ley. Que vos sos tu propio proyecto es eso: que vos decidís, porque Dios también te de la libertad.*”

En un contexto cultural en el que esta presente y con fuerza la premisa cosmológica que casi anula la agencia humana las ideas de Javier hacen presente a esta ultima y le dan una eficacia propia. Todo es al mismo tiempo sagrado y profano, divino y humano, plano de Dios y ejercicio de libertad: dilatando el yo en el centro de un manto sagrado Javier se individualiza sin desencantarse. La diferencia de la posición religiosa que citamos como “moderna”, Dios no es puesto en el más allá, ni deja de ser el fundamento. Pero a diferencia de lo que acontece con las prácticas de las formas pos-modernas, Javier no se coloca en la posición de quien debe reconstruir la inmanente presencia de lo divino. Javier, directamente lo supone. Nació en la presencia

de lo sagrado y lo adapta a usos culturales que son relativamente nuevos y no se encuentran presentes en las generaciones anteriores. Vive en el inmediatismo de una presencia que, como el mismo describe, es “*vivir en el medio de un beso de Dios*” y de la cual sólo se sale por una actitud personal. Y es ahí que se juega para él la cuestión de la responsabilidad y la autonomía afirmadas en su transcripción de Sartre: lejos o cerca de Dios es una decisión y un proyecto que el mismo define cada día y que, no por acaso, controla, detalladamente, en su diario.

Jorge también es ejemplo de la vivencia reflexiva relacionada con la autonomía personal y el discernimiento/construcción de una interioridad y simultáneamente, de la dependencia de un orden cosmológico. En la pequeña comunión personal que ensaya en su casa sigue los mismos caminos que Javier en relación la frase de Sartre: “*Es que el hombre es un semidios, porque él es un creador también. ¿Cómo...? Con lo que yo hago. Yo hago pan y yo soy un creador. Pero por eso no es que te tengas que creer que sos un Dios. Pero hay gente que se la cree. Es que vos no sos un Dios. Vos sos parecido, pero no sos. Para mí Dios es como yo, pero más grande. Por eso, cuando yo paro y veo mis límites, veo a Dios.*”

Este tipo de concepción no resulta exclusivo de informantes católicos o pentecostales y se hace presente en el caso de videntes locales que, en función de estas ideas, mudan sus propuestas. Ellos también dan cuenta de la fuerza de esta concepción que implica la constitución del yo como objeto explícito y sistemático de una reflexión y de una práctica. Así, en una fm local, podía oírse la siguiente promoción de un servicio de algo que guarda especiales diferencias con el pronóstico astrológico: “*Desarrollos no es adivinación ni es tarot. Es información individual de su vida. Desarrollos no es lo que le va la pasar. Desarrollos es para que usted sepa probabilidades, y para que usted pueda hacer, para que usted no se encierre*”.

Lo que se ponía en cuestión era la idea de un destino que no tiene posibilidades de ser transformado por los hombres y reconocido por ellos. Claro que aquí, al revés de la introspección solitaria, tenemos un “autoconocimiento dirigido”. Esto también acontece con Pequi, que adivina el futuro

através de las cartas tratando de oponerse a la idea, clásica en la visión cosmológica, de que los otros están “*haciendo contra mí*”, de que “*los caminos se cortan*” por que alguien hizo un trabajo, para pasar a la percepción de la responsabilidad de que “*uno mismo*” está implicado con lo que equivocadamente se imputa a la mala suerte: “*La gente siempre viene con que alguien les dio un gualicho, o con que les cierran caminos. Pero yo siempre me quedo con bronca con eso y les pregunto. Porque, en realidad, de lo que se trata es de ver cómo es uno mismo el que se corta los caminos. Porque capaz que vos crees que alguien te está haciendo algo y entonces ya lo ves cerca de ti, o ves algo de él, y crees que eso te corta el camino. Pero pasa al revés: es que como vos no te pones a ver las cosas mejor, se te cortan los caminos. Entonces, los caminos se los corta uno.*”

Posiciones de este tipo se despliegan también en aspectos más detallados de la cosmología cristiana y la redefinen. Excede nuestras posibilidades dar una descripción completa de esa dinámica, pero no podemos dejar de citar un hecho que muestra como esta “mentalidad” se extiende consistentemente en relación a diversos tópicos. Así los efectos de este giro sobre el “yo” también se concretan en la relativización de la figura de diablo en función de la afirmación de que el mal proviene del vacío que viven los hombres y, también, en la impugnación de cualquier tipo de figura satánica denunciando su carácter de invención atemorizante.

III - PSICOTERAPIA Y RELIGIÓN EN LA TRAYECTORIA PERSONAL: DE LA INCOMPATIBILIDAD A LA CONCILIACIÓN

En este contexto podemos comprender las sucesivas formas de compatibilización entre experiencia psicoterapéutica y experiencia religiosa que realiza una parte de los creyentes católicos y pentecostales de “*Barrio Aurora*”.

Antes digamos que, obviamente, existen los casos en que la experiencia psicoterapéutica da lugar a trayectorias en las que la experiencia religiosa pasa a

un segundo plano y en la que, sobre todo, resultan cuestionados los marcos institucionales de la religión. Son los casos de informantes que desarrollan esas experiencias y comienzan a concebir como “*presión social*” los preceptos morales y familiares que plantean las iglesias y que no están dispuestos a acatar y, sobre todo, a dejar de discutir.

Individualización ideal que en estos contextos es extraordinaria y que sirve como punto de contraste de los muchos más abundantes casos en los que lo que ocurre es una composición de los resultados de ambas experiencias

Estas composiciones son variables por que mientras en algunos casos la perspectiva religiosa, articulada en una holista y relacional, parece crear el espacio que contiene subordinadamente la psicologización, ocurren otros en que la perspectiva religiosa se relaciona conflictivamente, pero sin ruptura, con una psicologización que lleva a cuestionar la moral religiosa.

MALVINA: ARTICULANDO FUNCIONES Y ESPACIOS

Malvina nació en Paraguay, y tenía 42 años en la época en que viví en “*Barrio Aurora*”. Es una persona clave en una red de vecinos y parentesco que se extiende en la mitad de la manzana en que habita: lazos familiares, ayuda, relaciones de comadrazgo, participación en la iglesia católica local y en el club de fútbol infantil la vinculan fuertemente a sus vecinos. Su marido trabaja como empleado de la construcción por cuenta del estado provincial mientras Malvina trabajó siempre en servicios de limpieza en grandes empresas o familias. Fue en el ámbito de las relaciones con las personas de la manzana que apareció una parte de los motivos que la llevarían a buscar tratamiento psicoterapéutico. Según ella, “*peleaba mucho*” y “*quedaba nerviosa, sin ganas de hablar con nadie*”. Malvina no pensó en envidias o trabajos contra ella. Después de haber comenzado su tratamiento, cuando la conocí, afirmo que

su búsqueda de un psicólogo respondía a una necesidad de querer “...saber lo que me pasaba..”, por que no podía ser que “*esté todo contra mí. Pero yo sólo sé que estoy siempre irritada y preocupada.*”. En ese contexto la terapia tenía una utilidad específica: “*La terapia me sirve para mí, para darme cuenta de cómo yo hago las cosas. Por que te ponés la hablar y te de das cuenta de cómo muchas veces estás haciendo siempre lo mismo, de cómo te inventás historias. Y entonces sabés más y te podés calmar... En la psicología vos vas para saber, vas con preguntas. Y la veces volvés con más preguntas todavía, pero igual te sirve, por eso que te decía...*”

Aún es posible saber un poco más de las razones que llevaron a Malvina a un psicólogo. Ella entendía que su nerviosismo era el producto de algo que ahora llama “*conflicto*”. La situación económica de su familia era preocupante: ella y su marido habían progresado en los últimos años y, comparando con su origen humilde, estaban mucho mejor aunque los últimos años se habían puesto duros. Los dos hijos casados de Malvina no tenían empleo ni perspectivas mejora y Malvina oscilaba entre la preocupación por la situación de sus hijos, la obligación de ayudarlos y asumir en ciertas inversiones personales: le preocupaban mas las mejoras de su casa que sus hijos pasando necesidad era el reproche que se hacía. En ese contexto reivindicaba como un resultado exitoso de su terapia el hecho de haber podido tomar decisiones que en otros tempos eran imposibles ya que la hacían sentirse egoísta (el asunto en cuestión un termotanque que Malvina había instalado en su casa sintiendo que sus hijos precisaban ese dinero de forma siempre urgente y vital). Constituir el malestar en un reproche a ser denunciado. Nada más común que eso en la experiencia del uso de las psicoterapias en las clases medias. Ahora bien: ¿como se relaciona esta experiencia con la lógica experiencia religiosa?

Desde el punto de vista de la práctica religiosa, Malvina se aproxima a una forma de sensibilidad cosmológica. Religión es para ella poder de Dios, la presencia de lo divino en su trabajosa cotidianeidad y en el auxilio a los pobres. En otras palabras el catolicismo de Malvina es un catolicismo que al mismo tiempo es productor de milagros y de obra social, cosmológico e ideologizado. Uno de los hechos en que se manifestó con claridad esta

concepción fue en la creación de un grupo de oración a la virgen de Itatí. El mismo fue instituido en el club para orar por la salud de algunos niños de la cuadra y, al mismo tiempo, para moralizar el ámbito en que el grupo desarrollaría sus tareas. El club del barrio estaba demasiado poco católico según Malvina y eso era más grave dado que el suyo era un barrio de gente de Paraguay y de Corrientes que, para ella, debería ser más demostrativo de su devoción por la virgen. Para Malvina no hay contradicción entre psicología y religión. Remiten a orbitas diferentes en las que rigen principios y autoridades diferentes frente a las cuales se divide en diversas obediencias: *“La psicología es algo que yo hago para mí. Pero, para la familia y la casa, yo le pido la Dios y la Virgen, voy al Gauchito, y también a uno que es nuestro, de los paraguayos, el Alférez Benitez. Ellos son una fuerza que nos protege, y cada vez que tengo miedo por los míos, pido y recibo paz. Vos recibís una fuerza espiritual que es para todos los tuyos. Es como dice la Biblia: «cree en el Señor y tu casa será salva».”* Si la angustia y los nervios tienen causas parciales que se desarrollan en escenario de una interioridad en la que lo que resulta operativo es la relación reflexiva consigo mismo, no dejan de existir otras preocupaciones en las que es preciso saber relacionarse con lo sagrado que no solo no deja de tener relevancia sino que forma un círculo más abarcativo que engloba y condiciona los sucesos en la casa de Malvina, en su familia, y las situaciones de la propia Malvina con su alma secularizada: *“Vos podés cambiar tu forma de ser, pero sin mi religión no puedo vivir. Es imposible vivir si Dios no está ahí cuidando de vos y de los tuyos. Hoy las cosas están terribles y no sabes lo que puede pasar. Te pueden robar, te pueden matar, te puede faltar trabajo. Por eso yo rezo todos los días, les enseño a mis hijos...”*

Como Malvina precisa de terapia, como esposa y madre precisa de Dios, de la Virgen de Itatí o del Gauchito Gil. Lo que del punto de vista de los psicólogos del barrio aparece como una simple acumulación de recursos terapéuticos es la movilización de recursos que corresponden a niveles que, desde su punto de vista, están dispuestos paralela y jerárquicamente.

NORA: EL ROMANTICISMO EN LA RELACIÓN CON DIOS

Pero existe segundo nivel de integración dado por el caso en que la expansión de las prácticas psi crea lugar para la reinterpretación recíproca entre psicologización y religión, entrelazándolos campos que en la experiencia de Malvina estaban separados.

Nora tiene 32 años y trabaja como empleada en la escuela pública del barrio. En comparación con el caso de Malvina, el caso de Nora dio lugar al énfasis en vivencias específicas de la experiencia psicoterapéutica y, aún, a ciertos grados de un anticlericalismo de cuño más bien moderno. Sin embargo, en vez de debilitarse, su práctica religiosa entra en una fase de reelaboración e intensificación de sus experiencias así como en la redefinición de su relación con la iglesia local. La depresión posterior a la disolución de su matrimonio, cuando su marido se fue a vivir con otra mujer, fue el disparador de su carrera terapéutica. Cuando el ex-marido le propuso recomenzar la relación y ella rechazó la propuesta las opiniones de su entorno se dividieron. Su familia la criticaba y en la iglesia, en donde ella era una activa animadora del grupo de jóvenes, los jóvenes del grupo se solidarizaron con su actitud mientras que las personas mayores, muchas de ellas amigas de su familia la cuestionaban con acritud. El costo de esa situación ante una parte de la Iglesia fue difícil de sobrellevar ya que los comentarios que la imputaban de irresponsable, e incapaz de garantizar su futuro, la hicieron distanciarse. Según Nora, su terapia influyó en la decisión que tomó frente a la propuesta de su ex-marido ya que a partir de su tratamiento trataba de hacer “*sólo lo que sentía*”. Es en ese contexto aparece el uso de una categoría que para nosotros resulta naturalmente descriptiva y en el grupo de Nora, que era de una circulación mucho menor, acotada a ciertos circuitos, aparecía como una adquisición y como un resultado histórico: Nora refería las oposiciones de su familia y de algunos miembros de la iglesia como “*presiones sociales*” sobre su persona que evidenciaba que ella se planteaba algunas cuestiones de su existencia en una relación reflexiva de desarrollo personal que la tenía como punto de origen y legitimidad y que designaban un ámbito en que los otros no debían interferir. Frente a la cuestión de las relaciones entre fe y psicología Nora, como Malvina, discierne una

distribución de los ámbitos de la experiencia religiosa y la psicologizada: “*No van de la mano. La terapia no cree en nada. La fe me da fuerza espiritual, y la terapia me da fuerza personal, me da valor como persona. La fe me da fuerza al corazón. La terapia me ayuda a crecer como persona*”. Y, al mismo tiempo, vincula su tratamiento a una intensificación de su práctica religiosa. Los dolores de su vida se mitigaron gracias a la incursión psicológica, pero también se superaron gracias a la intervención divina en su vida: “*Yo me volví más creyente. Es como que siento más la Dios, que lo tengo más cerca. Además, sin Dios yo no podría haber salido bien de todo esto. (...) Cuando me separé, hablaba mucho con Dios. Me preguntaba por qué la mí me pasa esto. Pero, después, tuve una experiencia como la que tuve cuando fui la los evangélicos, porque fue como sentir su aliento. Cuando hablaba, decía que en la vida siempre hay tropiezos. Siempre te ponen piedras en el camino. Hay una oración que yo siempre tengo presente. Es una oración que dice que en los peores momentos Dios no estuvo. Y la lo último, dice que en los peores momentos, alguien te levantó. Dios le contesta al que ora que fue Él el que lo levantó*”.

¿Como se ensamblan para Nora los elementos que en muchos casos, en otros entornos sociales y aún en este, llevan a denunciar la “hipocresía de la Iglesia” y a sensibilizarse frente a discursos laicizantes? En el caso de Nora esa cuestión se complejiza debido a que, durante ese periodo, realizó algunas visitas a una iglesia pentecostal en la que, desde el punto de vista espiritual se había sentido mejor que nunca. En el momento más fuerte de su depresión había procurado alivio en la iglesia pentecostal en la que se congregaba su hermano y a partir de ese hecho afirmaba la necesidad de que los católicos se aproximasen a los dos evangélicos en lo referente al fervor, a la presencia del Espíritu Santo y a la lectura de la Biblia. No pretendía hacerse pentecostal sino que el catolicismo cambiase por que ella no aceptaba cambiar de religión: la religión católica es para ella, como para muchísimos informantes, una cuestión semejante al signo de nacimiento y sufría, junto a su familia, el hecho de que su hermano se hubiese convertido, aún cuando su percepción de los pentecostales no era indiferente o negativa sino de simpatía.

Hay tres planos en que Nora realiza y expresa compatibilizaciones entre el rechazo de las presiones sociales atribuidas a la Iglesia y su propia

reafirmación de la fe. Estas compatibilizaciones no son necesariamente el efecto de la situación específica de Nora, sino también de la eficacia de los dispositivos modernizantes del propio catolicismo a nivel nacional y local pueden darle una acogida positiva a los impulsos de la individualización y la psicologización⁸. Esas compatibilizaciones son a) la reformulación de la práctica religiosa en términos de una clave personalizada, subjetivista y romántica, b) el distanciamiento del núcleo de la iglesia sin llegar a la privatización de la práctica religiosa, c) la reconstrucción de las relaciones entre moral y religión.

a) **La reformulación de la práctica religiosa en términos de una clave personalizada, subjetivista y romántica: el sagrado corazón/el sagrado yo.** Lo que inicialmente aparecía como la separación de los espacios de lo religioso, lo individual y lo psicológico, se resuelve en una interpenetración de los campos que conlleva la transformación de lo sagrado en relación lo que fue referido en el caso de Malvina. Una de las más significativas epifanías narrada por Nora la muestra en la noche en que, sufriendo, abandonada por su marido y desesperada, recuerda una oración que la ponía frente a Dios⁹.

Esta oración, muy difundida entre los católicos del barrio, tiene una apropiación paradigmáticamente romántica en el caso de Nora: la intimidad,

⁸ Me refiero al desarrollo y promoción de prácticas introspectivas, a la presencia de una catequesis juvenil que desde las últimas décadas practica estrategias vinculadas a conceptos psicopedagógicos y recreativos de la cultura moderna de gran aceptación entre una parte de los adolescentes de la parroquia.

⁹ La poesía, llamada *Huellas* dice: “Una noche un hombre soñó que se paseaba/ por la playa con Nuestro Señor./ En el cielo aparecieron escenas de su vida/ con dos series de huellas en la arena:/ una de él y la otra del Señor./ Al aparecer la última escena delante de él,/ tornó su mirada atrás/ y notó que muchas veces en el camino de su vida/ sólo había una serie de huellas/ en sus momentos más tristes y deprimidos./ Esto le molestaba tanto que preguntó: “Señor, me dijiste una vez que decidiera/ seguirte/ caminarías conmigo toda la distancia/ pero he notado que en los momentos/ más difíciles de mi vida/ sólo hay una serie de huellas./ No comprendo por qué cuando más te necesitaba/ Tu me dejabas solo”./ El Señor le contestó:/ “Hijo mío, te amo y nunca te he abandonado./ En tus momentos de prueba y sufrimientos,/ cuando tu solo ves una serie de huellas/ era entonces que yo te cargaba”. Anónimo.

el sentimentalismo, la incorporación del creyente en un simbólico regazo divino. Nora está con Dios sin mediaciones en un encuentro pleno de cuidados, de protección dirigidos exclusivamente a su tristeza. Nora afirma que en su diálogo con Dios pone frente a él lo que no dice para nadie y sólo él puede entender. Un encuentro donde la captación divina de la singularidad de su dolor es una nota constitutiva de la divinidad. Un encuentro que es, también, sentimental por que este es el registro privilegiado para percibir e invocar el poder de Dios. Nora, sufriente recibe consuelo que es reconocimiento de que ella no está obrando mal, y precisa de un aliento (aliento que nadie no mundo puede fornecer porque todos están desprovistos de comprensión). Pero, en esa posición se hace evidente un tercer matiz: la figura de un Dios Padre para una creyente niña y sufriente que presenta un Dios que no solamente es fuerza para proteger la casa sino aliento personal, palabra que inspira sentimientos, delimitación de una sacralidad que está presente y encanta su propia experiencia personal.

Un hecho en el que se pone en juego ese aspecto individualizante y romántico de la práctica religiosa sucedió en 1997. Luego de años de haber participado en los grupos de apoyo a los peregrinos a Lujan, Nora volvió a realizar la caminata como peregrina. Si en el consenso parroquial la peregrinación es referida como una muestra de fe a través del esfuerzo y el sacrificio, si la Iglesia Católica la promueve como experiencia de purificación y conversión, si para algunos se trata de volverse cristiano compartiendo el esfuerzo y la solidaridad, en el caso de Nora la peregrinación adquiere un sentido de encuentro con ella misma: *“Para mí, lo importante de la peregrinación, no es la Virgen en sí misma. Es lo que la vos te pasa. Y es muy lindo cuando vos vas, y vos llegando, en el medio del cansancio, vos te vas quedando la solas con Dios. Y vos te vas dando cuenta de un montón de cosas. De todo lo que te quejas y de los problemas que te hacés, sin necesidad. Te vas encontrando la vos misma...”*

b) **El distanciamiento del núcleo de la iglesia.** Nora pone en práctica un distanciamiento consciente de ciertos planos de la iglesia. Pero esto no implica la privatización de la práctica religiosa si por ella se entiende el paso a una práctica religiosa desprovista de comunidad, de grupo, de rituales

colectivos o el surgimiento de un creyente públicamente invisible como tal. Nora elige donde, cuando y con quien estar en la Iglesia para no quedar expuesta a la crítica de los más ácidos, pero sin resignar los lugares donde es bien recibido y buscando alternativas para tener una relación con el cura que no sea la de comunión: “*Como yo me separé, algunos no quieren que sea catequista. Bueno entonces estaré en el grupo con los jóvenes. Ahí nadie me va a prohibir. Para la Iglesia yo estoy en pecado. La Iglesia tendría que cambiar. Pero yo soy católica. No puedo comulgar. Y, verdaderamente, es así. Me sentiría mintiendo si intentara comulgar. Pero igual voy y hablo con el padre Pedro...*”

Ella trata de permanecer en la iglesia con aquellos que comparten una sensibilidad que se origina en otras experiencias también compartidas. Así Nora salió del grupo de madres catequistas para el grupo de jóvenes en que existe menos control e ingerencia de los que la critican. Existe un segundo aspecto de este movimiento que Nora piensa como un efecto de su terapia. Nora define como “*presión social*” as expectativas y sanciones que pusieron sobre ella en el período mas tumultuoso y ambiguo de su separación. Nora problematiza la “hipocresía” en la Iglesia, pero eso no la lleva a abandonar la iglesia sino a postular que existen cosas en que ella no cree ni acepta por que “*son cosas de hombres y no de Dios*”.¹⁰ En estos puntos ella se distancia de la iglesia. Es claro que el distanciamiento no es efecto de la terapia en si. Pero, tan claro cuanto eso, es que Nora tiene como referencia un recurso que refuerza una tendencia a tornarse autónoma y, también, que ese recurso no es un lenguaje cualquiera. Presión social significa para ella una tentativa de imposición de los otros sobre ella y habla de una resistencia que ella opone. El creyente popular de matriz cosmológica se torna autónomo relativizando

¹⁰ La expresión “*cosas de hombres*” es común en el ambito evangélico y es parte del stock que Nora importo de su pasaje pentecostal. “*Cosas de hombres*”, en el contexto de las iglesias evangélicas, no es solo una categoría teológica general. Los fieles evangélicos la utilizan en el mismo sentido que Nora para justificar a su selectividad para con las propuestas de sus iglesias (ellas los requieren para acuerdos que son sempre mas abarcativos, mas taxativos e intensos de lo que el fiel acepta).

o descalificando el valor del saber del agente religioso. Ella, en cambio, tiene una verdad superior a la del sacerdote que es una verdad personal.

c) **La reconstrucción de las relaciones entre moral y religión.** En tercer lugar, Nora distingue las cuestiones morales y las independiza del criterio oficial de la Iglesia para darles un nuevo sentido cristiano. Nora justifica y propone criterios alternativos para cuestiones tales como las relaciones sexuales prematrimoniales y la separación, privilegiando la sexualidad basada en sentimientos amorosos a las prescripciones de la iglesia y entendiendo las separaciones como males necesarios, que no deben excluir ni estigmatizar a los fieles. En la reconstrucción de la moral cristiana, Nora prolonga la lógica señalada en el movimiento por el que toma distancia del plano central de la iglesia: es la disolución crítica de un lazo antes establecido y no una muestra de exterioridad del sujeto en relación al proyecto de la iglesia. Así, aceptando la equiparación entre religión y conciencia como coherentes con la doctrina católica, Nora procura reformular capítulos específicos de esa doctrina para mantener la coherencia. Miembro “disidente” de la institución, aprovecha los espacios para la diferencia manteniendo en su orden.

IV - TEOLOGÍA DE LA PROSPERIDAD Y *SANIDAD INTERIOR* COMO INTERIORIZACIÓN DE LAS PRÁCTICAS PSICOLÓGICAS EN LAS IGLESIAS DE “*BARRIO AURORA*”

En el interior del mundo evangélico y católico se han desarrollado dos énfasis que inciden en el mundo popular a nivel de concepciones teológicas y rituales. La Teología de la Prosperidad entre los pentecostales, y las doctrinas de la *Sanidad Interior* practicada e instituida en agrupamientos pentecostales y católicos tienen la virtud de revelar la imbricación entre individualización, psicología y centramiento en lo sagrado así como sus cristalizaciones en segmentos institucionales y en rituales específicos.

Para desarrollar esta afirmación me referiré a las características de la teología de la prosperidad y a las apropiaciones por las que se muestra como una de las vías por las que el providencialismo tradicional se transforma en una idea de auto-afirmación personal. En segundo lugar describiremos la doctrina de la *Sanidad Interior*, sus posibilidades de constitución y activación de visiones psicologizadas entre nuestros informantes. A diferencia de las

construcciones del punto anterior, estas cuentan con el hecho de que las propias instituciones eclesiales asumen parcialmente esquemas de interpretación y resolución del sufrimiento que envuelven nociones provenientes de la psicología.

La Teología de la Prosperidad¹¹ es una articulación teológica desarrollada en centros del hemisferio Norte que diseñan campañas y contenidos de la evangelización y rápidamente asimilada por una parte de los líderes pentecostales latinoamericanos. Para definir muy sintéticamente a esta teología digamos que se trata de un conjunto de proposiciones dogmáticas, rituales y eclesiológicas en las que afirma una relación entre la comunión con Dios y el bienestar material.

Si de una parte se sostiene que la bendición divina incluye bienestar material de otra se sostiene que se practica la vida de comunión y acercamiento a Dios donando, y esperando que lo oblado sea retribuido con creces. Si el primer elemento entra en confrontación con las tradiciones que en el cristianismo dirigido a los más pobres han afirmado el carácter beato de la pobreza, el segundo elemento, ha sido objeto de críticas normativas por parte de los más diversos agentes: humoristas de televisión, profesionales de la psicología, la medicina y la sociología han intentado encontrar en esa teología la simple y exclusiva consumación de una estafa o una exacción impuesta a personas imposibilitada de defenderse. Mas allá de que algo de este elemento sea parte de la realidad (y mi opinión personal es que este elemento existe, pero en grados mucho menores que los que se pueda suponer) la postura antropológica provee de un punto de partida diferente: si la teología de la prosperidad se expande (y la verdad es que lo hace) es por que ha logrado traducir en el lenguaje de la moneda, el equivalente general, la lógica de donación, sacrificio que esta presente en la médula de toda expectativa religiosa y que todas las

¹¹ Para una exposición de las determinaciones mas generales de este discurso Corten (1995), Mariano (1995,1996) y para una exposición sobre su introducción en la Argentina Saracco (1989). En Semán (1998) he planteado una primera aproximación a las apropiaciones populares de la Teología de la Prosperidad y en Wynarczyk, (1995) esta presente una de las primeras referencias académicas a la idea de Guerra Espiritual que se relaciona de modo indirecto pero importante con la idea de Sanidad Interior y con la Teología de la Prosperidad.

posiciones afinadas con la modernidad, no pueden sino entender como locura, improductividad, ingenuidad, alienación, etc. La lógica de la donación no se agota en con la modernidad pero se estrecha con la mercantilización que deprime el valor de los bienes de uso que históricamente marcaron su realización. La teología de la prosperidad organiza un mundo ritual en que la moneda sustituye al animal, a la parte de cosecha, al caminar esforzadamente, provee sinónimos para la entrega y la hace posible para quienes viven en ciudades, ganan salarios, viven en un universo de valores de cambio.

El plus que agrega la teología de la prosperidad al discurso pentecostal tradicional parece adaptarlo a una época en que los problemas de empleo de la gran mayoría de los trabajadores conviven con el énfasis en el consumo: con Jesús hay salvación, sanación y, también, amparo al progreso personal. Jesús escucha el ruego por trabajo, por dinero, por objetos que necesitamos y soñamos. E inversamente la pobreza puede ser un signo de falta de comunión.

El caso de Jorge resulta ilustrativo de como esa teología se relaciona circularmente con el surgimiento de percepciones y categorías de acción que operan en el sentido de individualizar que estamos exponiendo. En 1996, la fábrica de dulces en que Jorge trabajaba disminuyó su personal y salarios de forma que sus ingresos se volvieron menores y la situación le hacía ver que su trabajo era inestable. Entonces comenzó a preguntarse sobre la ventaja de continuar en ese empleo. La alternativa que se había propuesto, amasar pan en su casa y venderlo en el barrio, implicaba asumir un gran riesgo: una inversión que podría no tener retorno y renunciar al magro pero relativamente seguro salario. También era precisa una dosis de suerte y mucho esfuerzo para confrontarse con esta especie de salto al vacío. En su elaboración de ese paso, una versión personal de la Teología de la Prosperidad le da cuestión argumento clave. Asumir la “*palabra de prosperidad que propone el evangelio*” es “jugarse”, “*poner por obra*”, apostar a que Dios está del otro lado del salto dispuesto a premiar la actitud: “*Es que vos tenés que hacer algo... (...) Vos tenés que estar dispuesto la mostrarle la Dios que vos vas la hacer tu parte. Esto es como la parábola del hijo pródigo*”. Decía Jorge que entendía que el movimiento inicial, la auto-movilización, es una condición de la ayuda de Dios pero, también parte del plan divino. Ayudar a que Dios te ayude en una trama en la que en vez de esperar la respuesta a una promesa se demuestra agradecimiento

anticipado, contando con que Dios hará su parte si primero hicimos la nuestra. Anticiparse y actuar, contando con la posibilidad de ser otro después, es el efecto de una interpelación que moviliza, casi sin nombrarla, la autoafirmación subtienda Teología de la Prosperidad. La Teología de la Prosperidad, dentro del uso personal dado por Jorge, se instala en un espacio que puede ser recorrido en dos sentidos: en un sentido parece invocar una idea propia de la religiosidad popular tradicional en relación a las garantías ofrecidas por la divina providencia; en otra dirección funciona como las modernas técnicas de auto-ayuda que apuntan en dirección al fortalecimiento de una instancia personal e individual en un mundo mutante en el que la agilidad de los reflejos que vinculan las personas al mercado parecen ser una condición de inserción social. Jorge declara y actúa una versión de la prosperidad: la que lo compromete como *factotum* de su futuro. En esta línea, la Teología de la Prosperidad prolonga los efectos citados por C. Mariz (1990, 1994) a propósito de la incidencia del pentecostalismo en la recomposición de la auto-imagen de sujetos sometidos a procesos de tensión y desvalorización. Si aquí no se puede observar el desarrollo de los presupuestos introspectivos de la individualización y de la psicologización, es claro que no deja de ser una apelación al “yo”. Sin embargo hay una especificidad: en estos grupos no se trata de reconectarse con un Dios que la racionalización ha expulsado de su universo simbólico. Aquí la Teología de la Prosperidad promueve una versión específica de la autoafirmación: el “poner en obra”, actuar personalmente con confianza de que el mundo no irá caer al primer paso, es el acto por el cual el “yo” efectúa un doble movimiento: se reconduce a un fundamento olvidado, más presente y, al mismo tiempo se declara potente. Mientras para la Nueva Era se trata de llegar a Dios a través de la propia divinidad interior, para Jorge se trata de no dejar de reconocerse como hijo de Dios. Es esto, justamente, lo que el mismo respondía cuando dudaba de sus posibilidades de éxito: “*¿Pero no soy acaso un hijo de Dios? ¿Cómo me va la ir mal, entonces?*”.

Otro discurso que circula en las iglesias católicas y pentecostales movilizándolo y prohiendo representaciones individualistas es el de la *Sanidad Interior*. La *Sanidad Interior*, tanto en el catolicismo como en el pentecostalismo, constituye un ejemplo de prácticas en las que la extensión

de la experiencia psicologizante resulta, al mismo tiempo, deseada por los creyentes y reforzada por las iglesias locales. La sanidad interior conjuga conceptos y prácticas religiosas y psicoterapéuticas, que se dirigen a la construcción de una experiencia religiosa que sigue los caminos iniciados en el punto II de este artículo. En el esquema teórico y práctico de propuesta esta presente la idea de que los sufrimientos pueden ser tratados, parcialmente, como conflictos psíquicos como los que discierne y trata el psicoanálisis: existe un sufrimiento inconsciente originado en vivencias traumáticas infantiles que es preciso traer a luz. Pero la *Sanidad Interior* se continua con premisas teológicas: el sufrimiento inconsciente (deseos obsesivos, sentimientos de baja estima, compulsiones, miedos, fobias, angustias), no puede ser resuelto sin una terapia que concierte el conocimiento de la subjetividad con el de la vida espiritual. ¿Por que? Por una idea del sujeto que se hace evidente cuando se analizan tanto la composición del trauma como el diseño de la cura.

Una constatación crítica de esta doctrina frente al psicoanálisis, del que se reconoce deudora, es que en el reencuentro con el recuerdo, que es nuevamente traumático, se corre el riesgo de no poder olvidar, de no dejar de repetir. Frente a esta situación la solución es teológica: si el trauma no se disuelve es por que esa no es una obra posible para los hombres: ni para el terapeuta ni para el paciente. El tratamiento debe continuarse en otro plano: el que conecta el recuerdo traumático con la entrega a Dios, a través del encuentro con la verdad de que ya hemos sido perdonados que Jesús ya llevó en la Cruz todos nuestros sufrimientos. El cristianismo corona el tratamiento y la palabra evangélica es, en ese contexto, una forma específica de la buena nueva. La fórmula general de que "*Cristo es el mejor psicólogo*", lo presenta como quien liquida los traumas que la psicología descubre y redescubre, pero es impotente para extinguir¹². Ahora bien: ¿Que es lo que uno debe

¹² Desde el punto de vista de las teologías la *Sanidad Interior* es una base posible para la Teología de la Prosperidad. Si el mundo es una oportunidad, y no un lugar para sufrir, recibir y querer recibir son bendiciones lógicas y aspiraciones legítimas. La guerra espiritual es una otra base posible de la prosperidad. Esta, a revés de resolver traumas, expulsa demonios. Mas, el resultado es el mismo: sin culpas o sin espíritus de miseria se está en condiciones de recibir.

entregarle a Cristo? Hay que reconocer específicamente cual es el hecho traumático. No podemos aliviarnos de algo que no sabemos que es y cuya composición además de inconsciente es singular. Los procedimientos de la rememoración y acceso al inconsciente sirven justamente para acceder a la singularidad de esa vivencia traumática que es la que permitirá luego la eficacia del tratamiento espiritual. Tenemos que saber la singularidad de nuestro trauma para saber de que esclavitud vamos a pedirle liberación a Cristo. La posición englobante del nivel espiritual no solo se manifiesta en su carácter de causa última sino también en la forma mas específica del síntoma y de la cura. El síntoma, el sufrimiento devenido del trauma es, también un pecado. Un pecado heredado como el que puede transmitirse la falta de deseo por el hijo que hoy sufre o un pecado del propio sufriente que, por ejemplo, todavía no ha sido capaz de perdonar a sus padres, o aún esta odiando a sus hermanos menores. Y su cura, que tiene un momento psi, tiene también un momento exorcístico: se puede rememorar para acceder al trauma pecado y con ello ya se ayuda a disolverlo, pero se finalizará la tarea si se accede al perdón que se pide en forma específica y si se expulsa el demonio, también específico al que le ha hecho lugar la dimensión pecaminosa del sufrir.

Por esto último es que la doctrina de la *Sanidad Interior* puede complementarse con la doctrina de la guerra espiritual. Es lo que sucede cuando los complejos, traumas y obsesiones detectados por la cura son concebidos como espíritus demoníacos que exigen, mas que el conocimiento de la palabra tranquilizadora de Cristo, la autoridad del exorcista que proviene de Jesús.

El hecho de que las iglesias y fieles locales se apropien de esas orientaciones constituye una evidencia que se inscribe en el plano para el que intentamos dar visibilidad en este capítulo. Los pastores son oriundos del mismo medio que los fieles y se relacionan con fenómenos relativos a la psicologización de la misma forma que estos fieles que son atraídos por ellas y, de cierta forma, están obligados a desarrollarlos para sintonizar con sus adeptos.

La forma particular en que esto sucede puede ser observada en la trayectoria y relato de Cristian. Este joven, miembro de una iglesia pentecostal del barrio, nos muestra una secuencia que condensa otros casos y nos permite analizar el

lugar que ocupa la *Sanidad Interior* en el contexto local. Cristian perteneció al grupo de jóvenes católicos de la parroquia y se convirtió al pentecostalismo a través de las prácticas de *Sanidad Interior*. Cristian tiene 22 años y desde los 14, y por su situación anímica (definida por el como de depresión) había empezado a tomar contacto con opciones religiosas más allá de su inserción en el grupo de jóvenes católicos. Así, se aproximó al grupo carismático de la iglesia católica, recurrió al servicio de algunas iglesias pentecostales y dedicó una importante atención a la literatura esotérica.

Su tentativa de inserción en el grupo carismático lo dejaba en una posición compleja en la parroquia local ya que en la época en que lo conocí las opiniones sobre los carismáticos de los miembros activos del grupo de jóvenes eran negativas: desconfiando de las declaraciones fervorosas de los carismáticos los trataban de exagerados y de “*soberbios espirituales*”. Cristian se mantuvo varios años como miembro estable y activo del grupo de jóvenes y, al mismo tiempo, abierto a nuevas posibilidades. Las iglesias pentecostales del barrio no habían llegado a conformarlo hasta que dio con una en la que conoció los rituales de sanidad interior. La lectura retrospectiva de su conversión muestra la eficacia del dispositivo de Sanidad Interior. Los milagros de cristo en su vida no son curaciones repentinas, ni alegrías súbitas, ni expresiones de un poder capaz de las más grandes contra hechicerías. Los beneficios de su conversión están cifrados en el descubrimiento de un dolor de larga data y del que no se sabía nada: “*El Señor hace maravillas. Eso siempre lo supe. Pero yo no terminé de convencerme hasta que no pasó lo que te voy a contar ahora... Y bueno, yo fui la iglesia y ahí empecé a tener charlas con un diácono, y le fui contando cosas, y fuimos averiguando que esto era así... Yo siempre me sentí rechazado. Pero es que mi principal problema era que yo sufrí ese rechazo, que después me di cuenta que no era tan así. Que era un espíritu de rechazo que yo llevaba adentro.*”

Luego de este pasaje el sufrimiento de Cristian quedó definido por la presencia de un “*trauma infantil*” que este no está descrito en términos de una teoría exclusivamente psicológica ni, mucho menos, excluyente de una dimensión referente a lo sagrado. El “*trauma*” de Cristian aparece repartido en dos dimensiones que nos remiten a los procesos de diagnóstico y cura diferentes en los niveles psicológico y espiritual.

Del lado psicológico el trauma es pensado como efecto y factor de una serie de fenómenos que se inscriben en el plano de las teorías psicologizada y secularizada de lo anímico. El malestar actual era el resultado de la forma errada en que se modelaron sus expectativas y proseguía las huellas de sus relaciones primarias marcada por el rechazo ejercido inconscientemente por su madre: *“mi mamá ya no quería tener más hijos. Yo siempre preguntaba, pero mi mamá no quería hablar de eso...”*. Los efectos de esta situación adquirieron el carácter de lo que llama *“complejo”*: *“Bueno, y la cosa es que yo me había acostumbrado a ver que los demás me rechazaran. Y entonces yo iba a un lugar y ya pensaba que no me querían ahí. Entonces, no me podía dar con la gente. Entonces, el problema es que soy yo el que está pensando que lo rechazan. Y te tenés que dar cuenta que no es así, que eso es algo que hacés vos, pero no te das cuenta, porque estás acostumbrado. El espíritu de rechazo es esa costumbre mental que la vos te queda.”*

Nada rechaza a Christian mas de lo que lo hace su propia creencia de que es despreciado y despreciable. Este descubrimiento, basado en la relación que estableció con el pastor, fue mediado por conversaciones terapéuticas que tuvieron lugar mientras Cristian aún frecuentaba el culto carismático sin mas aproximación a las iglesias pentecostales que estas conversaciones. El resultado de la experiencia es un diagnóstico que remite al valor patogénico de eventos que ocurren en una interioridad que el propio tratamiento fundamente y problematiza. Es solo a partir de esto que aparece una dimensión espiritual que entiende la cristalización del trauma como la presencia de un espíritu negativo. Así, el elemento espiritual, determinante en última instancia, esta informado por la causalidad psicológica que le da su materia: el espíritu negativo en cuestión es un trauma sedimentado.

Y esta estructura de transformación de lo espiritual por lo psicológico se repite en función del tratamiento. El trauma es tratado por medios que implican, al mismo tiempo, el saber del psicólogo y el del exorcista. De una parte una terapia en la que se recuerda el pasado y de otra una acción específica que puede ser concebida como un exorcismo singularizado por la caracterización psicológica del elemento a exorcizar: *“Y bueno, después de que hablamos varias veces... Y ahí fuimos recordando cosas que me habían pasado y*

que me llevaron la sentirme así. Vimos que ese era el problema, y entonces él me hizo liberación. Es como una oración en la que yo voy orando con el diácono, que le va hablando de mí la Jesús, le va contando como es mi problema como para que ese problema ya no exista mas para mí.”

A Jesús no le es presentado cualquier problema sino la personalidad de Cristian y el detalle de su personalidad, su historia y sus sufrimientos. Aquí se abre paso a un exorcismo que no tiene un demonio genérico ni una fórmula generalizable a un problema propio de varias personalidades. El exorcismo es posible conociendo la trayectoria de un sujeto que ha llegado a ese momento a través de un dialogo terapéutico en que su historia se explicita y esclarece. El ritual se desarrolla en una escena en la que el pastor es media entre el fiel paciente y Dios traduciendo su situación y realizando la invocación que la especificidad de la situación demanda. Se requieren de la sinceridad del fiel y de la capacidad de traducción del pastor para establecer que es lo que Dios se llevara o que es lo que Dios ayudará a combatir. Existe aquí una redefinición del evento básico del pentecostalismo, el bautismo en el espíritu santo: el es, más que una forma singularizada de recibir la palabra universal, el resultado de un proceso el que se asume una trayectoria vital, se establece la singularidad desde la que se recibe a Cristo. Y en ese movimiento el sujeto sabe de una esclavitud, un estigma, un peso que soportaba sin tener mas que noticias indirectas de su existencia.

Pero la sanidad interior no se agota en los recursos de crisis que utilizados por Cristian. En cada situación en que la sensación de rechazo reaparece recurre a la oración como forma de meditación y de esclarecimiento de sus ideas. Ella repite, los hechos del exorcismo y de la cuenta del hecho de que se ha transmitido una manera de apercibirse y retratarse: *“Pero al estar acostumbrado (al complejo), es difícil. A cada momento que vuelvo la sentir eso, ese rechazo, yo trato de darme cuenta que ese espíritu sigue estando, y vuelvo la orar por mi cuenta para rechazarlo.”*

El de Osvaldo es un caso que testimonia la influencia de las propuestas de *Sanidad Interior* en el campo católico. Realizo seminarios ofrecidos por miembros de la renovación carismática y en ese contexto se desató su interés y un proceso de reflexión que lo llevó a poner en cuestión su relación con el

trabajo dado fue definida como el olvido de de su persona y de su vida. En el caso de Osvaldo no hubo exorcismos ni momentos culmine desarrollados en un ritual sino el uso autónomo de prescripciones que circulan por diversos medios y le permitieron elaborar personalmente una solución se trata también del nacimiento de una paz interior que es traída por la vivencia de la eclosión del Espíritu Santo. La técnica, a diferencia del caso de Cristian, ya no es el exorcismo, sino la oración, la búsqueda interior, la introspección guiada en el aconsejamiento. En medio de lo que define “*depresión*” y “*bronca*”, encontró un estímulo y, sobre todo, un ejemplo en los testimonios de *Sanidad Interior* que oía por la fm local. Esto le permitía pensar lo que acontecía consigo mismo: “*Vos empezás la ver que hay otros la lo que les pasa algo, y que vos te parecés. Empecé la dar me cuenta que yo creía que los otros me querían hacer algo, y era que yo no les podía parar el carro. Vos escuchás esas cosas y es como que te inspirás para pensar mejor lo que te pasa.*”

A partir de esas experiencias comenzó a escuchar diariamente la radio y a pensar en sus reacciones y su forma de vivir. En su “*autotratamiento*” incluía la asistencia a cultos carismáticos que se realizaban en la zona. Asistía a ellos para orar por las cuestiones que surgían en el marco de su reflexión personal hasta concluir que ese conjunto de acciones eran más eficientes que el psiquiatra que lo había atendido algunas veces. Pero la opción de reemplazar la psiquiatría por la *Sanidad Interior* no es necesariamente una opción por la magia contra la ciencia: en el caso de Mario es una opción por una reflexividad más acentuada que la que le permitía el método del psiquiatra: “*No sé, pero yo pienso que esto es mejor. Porque si te dan pastillas, vos no sentís. Y aquí lo importantes es que vos vas sintiendo. Aunque sean cosas malas, no importa. Porque vos aprendés y podés darte cuenta de dónde salen esas cosas malas y entonces vos podés evitarlas.*”

En la aplicación del método conocido a través de la radio, en la disciplina reflexiva que le sugería, avanzó por los caminos que la *Sanidad Interior* le ofrecía para constituir o su mal. Y como en el caso de Cristian, complejo es el nombre del mal que o afligía. En ese caso, lo que Mario refería como tal era una creencia errada que presidía sus relaciones cotidianas: “*Es lo que yo te digo: yo, por ejemplo, creía que tenía que hacerle caso la todo el mundo, y me curé así,*

pero eso era algo que yo estaba acostumbrado y tuve que aprender que no es así. Por eso es tan lindo estar con el Señor ...”

CONCLUSIÓN: PSICOLOGIZACIÓN, RELIGIÓN Y GRUPOS POPULARES

No es posible dar por descontada una continuidad cultural entre el universo de las clases medias y el de los sectores populares. Y por ello no es posible pensar que el uso y la significación local de las prácticas psi sea el mismo. Esto constituye una exigencia y una oportunidad de definir la especificidad de la psicologización nos grupos populares. Touraine, al ofrecer un punto de contraste, nos permite especificar el sentido de la psicologización al que nos hemos confrontado. Para este autor, el sujeto de la modernidad “no es otro que el descendiente secularizado del sujeto de la religión” (1994: 212) por el hecho de ser el resultado de la pérdida de la correspondencia entre el sujeto y el orden que lo contenía y concebía como parte de la creación. Nuestros sujetos psicologizados como los de la plena modernidad, definida por Touraine, están centrados en si mismos e instituyendo su interioridad en prácticas diversas. Pero a diferencia de los sujetos secularizados modernos no agotan su experiencia en ese punto. No dejan de pensarse como dependientes de un orden divino que viven y postulan como un antecedente lógico, cronológico y, sobretodo, experiencial. Un orden que no es preciso descubrir ni instituir sino, simplemente reencontrar o, directamente, practicar porque nunca fue radicalmente cuestionado u olvidado. Mientras el sujeto identificado como moderno por Touraine es huérfano de lo sagrado, el sujeto psicologizado de nuestras descripciones es hijo de Dios y muestra ese carácter en una arquitectura que siempre en la que el círculo encantado no deja nunca de ser la dimensión englobante. No es el sujeto laico que se reconoce a si mismo como fundamento. El sujeto laico-moderno, como resume Touraine, “se convierte en cierta relación del individuo consigo mismo” (1994: 301). Aquí la construcción de una interioridad se hace en el contexto de un círculo encantado. Si el sujeto de la modernidad está relacionado con el estallido de

lo sagrado (no su desaparición) los sujetos psicologizados y religiosos de “*Barrio Aurora*” tejen la influencia de lo sagrado incuestionado como fundamento con representaciones y prácticas como la psicología. Y, por su vez, como se ha visto, propician relecturas de lo sagrado y nuevos modos de vivirlo.

REFERÊNCIAS

CAROZZI, María Julia. “Nova Era: A autonomia como religião”, In: CAROZZI, María Julia (Org.): *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999.

CORTEN, André. *Le Pentecotisme au Bresil: Emotions du pauvre et Romantisme Theologique*, Khartala, 1995.

CORTEN, André. «La Banalisation du Miracle: Analyse du Discours de l’Argumentation», *Horizontes Antropológicos* 8, Porto Alegre, 1998.

DUARTE, Luiz Fernando: *Da vida nervosa das classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

DUARTE, Luiz Dias. *Da vida nervosa das classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

DUARTE, Luiz F. Dias. “A outra saúde: mental, psicossocial, físico moral?”. Salvador, Encontro Nacional de Antropologia Medica, 1993.

FIGUEIRA, Servulo. “Modernização da Família e desorientação: uma das raízes do psicologismo no Brasil”, In: FIGUEIRA, Servulo (Org.) *Cultura da Psicanálise*. São Paulo: Editora Brasiliense. pp. 142-146, 1985.

GIMENEZ BELIVEAU, Verónica. *Salud, Sanación, Salvación: representaciones en torno del estar bien en dos grupos católicos emocionales*. Paper apresentado nas IV Jornadas de Investigación en Sociología de la Cultura, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1998.

LEHMAN, Daniel. “Prolégomeno a las revoluciones religiosas en America Latina”, Punto de Vista, Buenos Aires, 1992.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estao mudando*. Dissertacao de Mestrado em Sociologia, USP, Sao Paulo, 1995.

MARIANO, RICARDO. "Os Neopentecostais e a Teología da Prosperidade", *Novos Estudos* N° 44, Sao Paulo, 1996.

MALLIMACI, Fortunato. "Diversidad Católica en una Sociedad Globalizada y Excluyente: Una mirada al fin del milenio desde Argentina", In: *Sociedad y Religión*, n. 14/15, pp. 71-94, 1996.

MALLIMACI, Fortunato. «A situação Religiosa na Argentina do Fim do Milênio», In: ORO, Ari & STEIL, Carlos (Orgs.), *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

PLOTKIN, Mariano. "Freud, Politics, and the Porteños: The reception of Psychoanalysis in Buenos Aires, 1910-1943", In: *Hispanic American Historical Review*. vol.77, n.1, Duke University Press. pp. 45- 73, 1997.

PLOTKIN, Mariano. "Tell me your dreams: psychoanalysis and popular culture in Buenos Aires (1930-1950)", In: *The Americas*. vol. 55 n. 4 pp. 601-629, 1999.

PRELORAN, Mabel. *Aguantando la caída*. Buenos Aires, Colección Testimonios, Mutantia, 1995.

ROPA, Daniela & DUARTE, Luis Dias. "Considerações teóricas sobre a questão do "atendimento psicológico" às classes trabalhadoras" In: FIGUEIRA, Servulo (Org.) *Cultura da Psicanálise*. São Paulo: Brasiliense. pp. 178-201, 1985.

SEMÁN, Pablo. "La heterogénea construcción del sufrimiento en el Gran Buenos Aires", In: *Horizontes Antropológicos* n. 9, Porto Alegre. pp. 29-45, 1998.

SEMAN, Pablo. "Los filtros populistas en la recepción de la Teología de la Prosperidad". Paper apresentado no XXII Encontro ANPOCS. Caxambu. Minas Gerais, 1998.

SEMÁN, Pablo. “Cosmológica, Holista y Relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea”. *Ciencias Sociais e Religiao Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, v.3, p.45-74, 2001.

TOURAINE, Alain. *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994.

VELHO, Gilberto. «A busca de coerência: coexistência e contradições entre códigos em camadas médias urbanas», In: FIGUEIRA, Servulo, (Org.) *Cultura da Psicanálise*, São Paulo: Brasiliense. pp. 169-177, 1985.

VELHO, Gilberto. “Unidade e Fragmentação nas Sociedades Complexas” In: *Projeto e Metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1994.

WYNARCZYK, Hilario. «La guerra espiritual en el campo evangélico», In: *Sociedad y Religión*, n. 13, Buenos Aires. pp. 111-126, 1995.