

Instituto de Investigaciones Gino Germani.
VI Jornadas de Jóvenes Investigadores
10, 11 y 12 de noviembre de 2011
Nombres y Apellidos: David Avilés Aguirre*
Afilación institucional: CEA/UNC
Correo electrónico: jazzguchi@gmail.com
Eje problemático: Identidad/Alteridad.

Título de la ponencia:

LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES A PARTIR DE PRÁCTICAS RELIGIOSAS Un estudio en una comunidad evangélica de Córdoba, Argentina.

Introducción

VIVIMOS UN NUEVO MOMENTO en el campo religioso de América Latina y el Caribe. En nuestras sociedades regionales contemporáneas, todo parece indicar que tanto la comunicación como la cultura, experimentan intensos cambios en relación a sus anteriores conformaciones. Cambios que –en buena medida– se encuentran vinculados a fenómenos relativamente nuevos: la globalización¹, la internacionalización de capitales, el aparecimiento y desarrollo de las nuevas tecnologías de información y comunicación, el desfundamiento de las instituciones, la emergencia de las culturas populares y de minorías, el redimensionamiento de la etnicidad, impactando en la configuración de las identidades sociales contemporáneas de manera particular, en las religiosas. Y es que durante más de un milenio, –en Occidente– la iglesia cristiana fue la depositaria de la definición canónica de la persona humana². La identidad del *Yo*, quedó determinada por la doctrina cristiana teológica

*Licenciado en Comunicación Social, Universidad Salesiana de Quito, Ecuador. Realizó sus estudios de Maestría en Comunicación y Cultura Contemporánea en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba. Adscripto al Programa de Investigación: Racionalidad Social, Modernidad, Identidad y Subjetividad en América Latina, del Centro de Estudios Avanzados (CEA). Becario del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, Programa: Estado y Formas de Participación y Representación en América Latina y el Caribe Contemporáneos.

¹ En torno a la globalización, recupero a algunas de las reflexiones que realiza Anthony Giddens (2001) en su trabajo: *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, que permiten dar cuenta de la presencia de una sociedad cosmopolita mundial que posibilita no solo observar un giro en las propias circunstancias de nuestra vida sino analizar la manera en que se la vive ahora. Con el proceso globalizador, la comunicación, la identidad y la interacción social aparecen transformadas, viviendo un orden global que nadie comprende del todo pero que hace que todos sintamos sus efectos, marco en el que también el tradicional vínculo entre la ciudad y sus habitantes sufre modificaciones ve modificado.

² Dado que el concilio de Nicea –en 325– marcó una etapa importante al formular el dogma: *Unitas in tres personas, una persona in duas naturas*: «Dios es Uno en tres personas y Cristo tiene dos naturalezas que forman una sola persona», no es extraño que el dogma provocara durante siglos una multitud de herejías, controversias y debates primero teológicos y luego filosóficos.

que impuso la primacía del *nosotros* cristiano e hizo extremadamente difícil y peligrosa la afirmación de la primacía de la persona individual sobre el cuerpo social y religioso. Pero, tanto los contenidos de creencia como la práctica cristiana se han visto modificados en el curso del tiempo. En Argentina, la encuesta nacional que se realizó a fines del año 2007 en el marco del proyecto “Religión y estructura social en Argentina del Siglo XXI” muestra algunos datos a tomar en cuenta sobre el cambio en el mapa religioso³. Allí, se revela que la tendencia a la conversión es de un 10% dentro del total de los entrevistados. Los motivos que impulsan al cambio dentro de este 10% que decide adherir a una corriente religiosa cristiana –y reconocerlo frente al encuestador– tienen que ver, primero, con una crisis espiritual (39,3%); segundo, con una situación de pareja o familiar (18,6%); tercero, con cuestiones de salud (18,4%) y; en cuarto lugar con situaciones económicas (15,1%) Los avances de este estudio lograron sistematizar la relación que mantienen los argentinos con las diferentes propuestas religiosas. En ella, se muestra que la mayoría de los habitantes de la nación es creyente, pero que rechaza los preceptos eclesiales. Nueve de cada diez argentinos cree en Dios, pero las tres cuartas partes concurren poco o nunca a los lugares de culto y prefieren rezar (orar) en su casa, sin intermediarios, y vivir la religión por su cuenta. Del 24% de la población que se declara practicante⁴ de una religión, el 60% dice pertenecer a la corriente evangélica, lo que daría la pauta de una clara tendencia –proyección– al adelanto del crecimiento de practicantes evangélicos en Argentina⁵. Frente a este cuadro de situación, me propongo comprender el panorama evangélico⁶ contemporáneo en una de las iglesias evangélicas en la ciudad de Córdoba. Resulta pertinente detenerme a analizar cuál puede ser

³ Mallimaci, Fortunato 2008 “Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina” en <<http://www.ceil-piette.gov.ar/areasinv/religion/reiproj/encuesta1.pdf>> acceso 15 de marzo de 2009.

⁴ Llamo “practicante” a todo individuo que practica, cumple ritos, rituales y ceremonias que se realizan en un espacio determinado periódicamente –normalmente de un día a la semana: domingos– por una agrupación, congregación o comunidad religiosa.

⁵ Carbajal, Mariana “Los creyentes, esos cuentapropistas de la religión” en <<http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-110443-2008-08-27.html>> acceso, jueves 28 de Agosto de 2008.

⁶ Resulta difícil orientarse en la cantidad de significados, matices, acepciones, connotaciones, denotaciones en el uso del vocablo “evangélico”, lo que los lingüistas llamarían su “polisemia”. En inglés los diccionarios resuelven fácilmente una primera acepción: *evangelical* se define como “relativo a los evangelios o al evangelio”. Pero en su segunda y tercera acepción aparecen los problemas. El diccionario Norteamericano *Webster New Collegiate Dictionary* habla de una diferenciación con *protestant* y se aproxima a algunas precisiones teológicas al definirlo como un sector del protestantismo que, originalmente dentro del anglicanismo y posteriormente en iglesias libres, afirman «que la esencia del evangelio consiste principalmente en sus doctrinas de la condición pecaminosa del hombre y su necesidad de salvación, la revelación de la gracia de Dios en Cristo, la necesidad de una renovación espiritual y la participación en la experiencia de redención mediante la fe». El británico *Oxford Student's Dictionary* tampoco puede eludir el tema: «aquellos protestantes que subrayan la importancia de una fe personal» y de arrepentirse por la muerte de Jesucristo (*making amends for the death of Jesus Christ*). Pero el término, como la definición, no es preciso. Las recientes distinciones que aparecen en la actualidad (sobre todo en América Latina y el Caribe) entre “evangélicos”, “evangélicos conservadores”, “evangélicos renovados”, “evangélicos libres”, “evangélicos independientes”, no hacen las cosas más claras. En Alemania, particularmente en Prusia, varias iglesias territoriales con influencias pietistas adoptaron el término *evangelische*. Mientras que en América Latina y el Caribe, el término “evangélico” se utiliza indistintamente para todas las iglesias originadas directa o indirectamente de la Reforma, y en muchos casos es prácticamente sinónimo de protestante. En este trabajo, hemos optado por dejar intacta la polisemia del término del uso en el contexto latinoamericano y caribeño, esperando que la trama que nos convoca permita al lector determinar su sentido.

la relevancia de estas identidades que poco a poco van adquiriendo un nivel de importancia considerable en nuestras plurales sociedades democráticas. En este trabajo, procuraré dar seguimiento a la problemática que se relaciona a los modos de subjetivación que se producen y configuran en una iglesia evangélica. Para ello, propongo dos conjuntos de preguntas, unas más generales y otras de carácter específico. Dos conjuntos de interrogantes –generales y específicas– que se encuentran imbricadas entre sí. En el primer conjunto considero las siguientes: ¿A qué se está haciendo referencia cuando hablamos de un individuo evangélico en la sociedad contemporánea?; ¿Qué características, rasgos, señas identitarias, y discursos, son los que construyen “lo evangélico” en la actualidad?; ¿Es el creyente evangélico, un actor social que se define al interior de un espacio 'creado', ocupando un lugar en él, delimitando funciones en relación a su posición en la escala de producción simbólica, otorgando un cierto capital que distingue a un sector social de otro, a un actor social de otro otorgando ciertas responsabilidades permitiéndoles decir *esto soy* o *esto no soy*?⁷. En el segundo conjunto de preguntas más específicas planteo: ¿Qué es ser evangélico dentro del propio grupo evangélico?; ¿Qué creen los evangélicos que acuden a una iglesia que son?; ¿Qué dicen los evangélicos que son? El ser evangélico, remite a un sentido de pertenencia, una condición de posibilidad que le permite formar parte de una comunidad⁸, pero, ¿quién define este hecho?; ¿Los evangélicos no tienen vínculos más que entre ellos?; o más aún ¿se trata de una individualidad activa causada por comportamientos y prácticas religiosas particulares dentro de una comunidad homogeneizante?

En este marco, he desarrollado tres objetivos: Primero, determinar con claridad, los diferentes modos y procesos que adopta el creyente para construir su identidad como asistente⁹ regular a una iglesia en particular. Segundo, identificar las formas de mediación que propone la institución religiosa vinculadas con las prácticas y costumbres de los individuos, convirtiéndoles en actores sociales relacionados socialmente con su creencias manifestadas en comportamientos culturales distintivos. Por último intentaré desentrañar las transformaciones y/o continuidades en las prácticas religiosas de los actores sociales involucrados a la comunidad evangélica, comprendiendo el funcionamiento de su identidad en clave de un contexto histórico específico. Para explorar la complejidad de las prácticas y el comportamiento de los evangélicos frente a un hecho histórico concreto, emplearé

⁷ Léase este apartado como: este soy yo: creyente; y, este no soy yo: no creyente.

⁸ Retomamos la noción de “comunidad” que plantea el filósofo Roberto Esposito en tanto que “comunidad” viene de *communitas*; y que *munitas* es “poner”. Lo que constituye la comunidad es lo que se pone, para conformar lo común.

⁹ Es oportuno señalar que varias de entrevistas a profundidad que se realizaron, varios de los entrevistados que en esos momentos asistían a la iglesia, dejaron de asistir por diferentes motivos: viajes, retorno a sus ciudades de origen, incompatibilidades doctrinales y teológicas o incomodidad por las formas de abordaje por parte de las autoridades a problemas específicos.

metodologías cualitativas. Ellas me servirán primero, para dar cuenta de los sentidos que los actores atribuyen a sus prácticas¹⁰, y segundo, me ayudarán a generar algunos patrones que, en el marco de los estudios culturales, posibilite un aporte teórico que dé cuenta de la pluralidad de prácticas culturales evangélicas existentes en la región. Esta metodología, obedece una perspectiva etnográfica¹¹ que intentaré armonizar, con tres tipos de datos recopilados: Notas de campo, producto de la observación participante; trece entrevistas a profundidad a asistentes regulares, miembros y ex miembros de la iglesia –debidamente codificadas para proteger su identidad– y; veinte entrevistas a referentes sociales y vecinos al lugar de culto. El *corpus* de este caso está constituido por fuentes primarias¹², archivos históricos y documentos públicos¹³ que la institución religiosa entrega a personas que acuden al lugar. Estos datos recolectados, me permitieron descubrir, dinámicas y lógicas a partir de los cuales el creyente no solo presenta su realidad, sino el modo y fundamento en el cual basa su construcción como evangélico. La contribución de esta investigación, permitirá una mayor elaboración de aportes conceptuales al estudio de las identidades y la participación en la esfera pública de los movimientos evangélicos y que, en ocasiones se hallan solo sugeridos o inconexos entre sí. Es así que recurriré al estudio de caso, focalizándome en una iglesia evangélica independiente¹⁴ a la que he llamado: “*Salamina*”¹⁵ ubicada en el centro de la ciudad de Córdoba. El caso es relevante por varios motivos: Su accesibilidad. *Salamina*, se encuentra ubicada en el centro de la ciudad. El área céntrica de la ciudad, no solamente es el espacio público de mayor concentración de personas sino que además, es un lugar habitual de residencia de un alto número de jóvenes que llegan de diferentes lugares del país para estudiar en la Universidad Nacional de Córdoba y que según las autoridades de *Salamina* “se

¹⁰ Irene Vasilachis (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*, Buenos Aires, 2007.

¹¹ Ameigeiras, Aldo (coord.), *Diversidad Cultural e Interculturalidad*, Buenos Aires 2006; Vasilachis Irene *Métodos Cualitativos*, Buenos Aires, 2006; Guber, Rosana, *La etnografía*, Bogotá 2001; Reguillo, Rossana, *Los mitos gozan de cabal salud*, México, 1997.

¹² Entre las fuentes recopiladas para esta investigación destaco las siguientes: “Curso de integración para nuevos miembros de *Salamina*”; Boletines dominicales, archivos particulares de creyentes, revista “El Sendero del Creyente”, documentos de invitación para campañas evangelísticas de la iglesia. Así también se grabaron prédicas, charlas en grupos.

¹³ Se recopiló algunas informaciones extras que a continuación detallo: 13 Boletines dominicales (2007); 3 Invitaciones a eventos organizados por la iglesia (2008); 45 Boletines dominicales y 8 invitaciones a eventos organizados por *Salamina* (2009); 35 Boletines dominicales, 6 Invitaciones a eventos, Documento “Integración de nuevos miembros”; documentación bibliográfica de la revista “El Sendero del Creyente” (2010); Varios volantes acerca de la marcha a favor del matrimonio hombre-mujer, en la ciudad de Córdoba (Julio 2010).

¹⁴ Al autodenominarse como “independiente”, la iglesia *Salamina* crea indefectiblemente un grupo de afinidad. Dicha denominación intenta no atender –en un primer momento– las diferencias respecto de otras denominaciones. (metodistas, bautistas, hermanos libres, etc.) Así, coexisten en un mismo espacio (Córdoba) con otras «iglesias» de otras denominaciones. Esto de cierta manera faculta a otros creyentes de otras denominaciones y no creyentes a un acceso sin que necesariamente se ponga inicialmente en suspenso la perspectiva doctrinal.

¹⁵ Al haberse presentado varios acontecimientos no programados en el trabajo de campo, considero pertinente el cambio de nombre de la institución religiosa con los fines de preservar su identidad institucional. He tomado el nombre ficticio de *Salamina* para tener un nombre «ficticio» institucional propio que me permita distinguir de otras iglesias evangélicas. En lo que sigue a esta investigación me referiré a *Salamina* particularizando institucionalmente este estudio.

encuentran expuestos a todo tipo de ofertas existenciales y tentaciones¹⁶. Otro motivo es porque en los procesos de construcción de identidad religiosa, aparecen significados particulares en las expresiones articuladas desde los preceptos evangélicos que se enuncian desde la esfera pública. Finalmente, porque es a inicios de “la década del noventa” que se visibiliza en la región, una fuerte presencia evangélica en ámbitos públicos generando preocupación en las ciencias sociales, creando la necesidad de que ellas brinden nuevas categorías con posibilidad de construir una conceptualización más precisa de este fenómeno¹⁷. En este marco, he podido explorar no solamente los nuevos procesos a partir de los cuales el creyente evidencia nuevas formas de participación e intervención en la esfera pública, sino que además me ha posibilitado esclarecer nuevas formas en que los evangélicos configuran sus propias prácticas culturales distinguiéndose de otras.

Antes de abordar el problema de la subjetividad evangélica, volveré sobre algunas perspectivas teorías previas que han planteado la cuestión de la identidad, colocándola en el centro de procesos históricos que me servirán para esclarecer esta problemática. Un nexo común a estas teorías sociales es que la definición misma del individuo y de su lugar en el proceso social ha cambiado en el curso de la historia.

Perspectiva teórica en torno a la noción de identidad

La noción de «identidad» en las ciencias sociales se hace más compleja a medida que se hace más presente. La identidad, tomada de la voz latina *identitas*¹⁸ es un derivado de *idem* «lo mismo» construida sobre *entitas*, de *ens* «ser». De ella, se deriva el verbo identificar. Identificamos cuando reconocemos, es decir, conocemos de nuevo. En una palabra, cuando hemos visto y entendemos la cualidad de distinto de lo que conocemos respecto a otros. Así, la identidad –*identitas*– no se construye sobre lo mimético sino sobre lo distinto, lo diferente, ella permite conocer[se] y reconocer[se]. Dota de sentido a nuestro entorno porque construye una cualidad: la que distingue. En la vida de los seres humanos han estado, y estarán siempre presentes las preguntas: ¿quién soy yo?; ¿quiénes somos nosotros? En el transcurso de la historia, se ha procurado dar respuesta(s) una y otra vez a dichas interrogantes, sin que sean

¹⁶ Archivo histórico de la creación de Salamina, Córdoba, 2007.

¹⁷ Resulta pertinente señalar los aportes de varias investigaciones académicas abocadas al análisis del evangelismo con sus variantes. En mi recopilación bibliográfica destaco los estudios de: Alejandro Frigeiro (1993), Ricardo Mariano (1995), Arí Oro (1997), Mathew Marostica (1997), Daniel Miguez (1998), Pablo Semán (2000), Hilario Wyncarczyk (2007), Fortunato Mallimacci (2006), Joaquín Algranti (2010). Varios de estos trabajos –artículos, tesis y capítulos de libros– analizan en distintos niveles, serias reflexiones entre religión, política, consumo, prácticas clientelares, etc. relacionadas al evangelismo. Una de las conclusiones compartidas en varios de estos trabajos consiste en que resulta necesario el estudio del fenómeno evangélico no sólo dentro de las instituciones democráticas, es decir, en las estructuras partidarias, con su propia legalidad y mecanismos de regulación, sino también desde espacios exclusivamente evangélicos: campañas, el trabajo evangelístico, discursos de líderes, ámbitos de sociabilidad de los creyentes, áreas de trabajo ministerial, las representaciones y prácticas con respecto al mundo, en la construcción de anclajes identitarios, en la producción simbólica que orientan la vida del creyente contemporáneo y su accionar.

¹⁸ *Identitâs, âtis*, f. identidad; Tomado del diccionario Latino-Español, Francisco Jiménez Lomas, III ed., Madrid, 1904.

contestadas por completo. Por mucha claridad que en ocasiones se pueda alcanzar, estas preguntas vuelven a surgir. Stuart Hall (1996), concibe a las identidades como los nombres que damos a las diferentes maneras en que nos ubicamos en las narraciones del pasado y somos ubicados en ellas, de manera tal que, el “yo” dado es una ficción cultural y lingüística constituida mediante procesos narrativos. Desde la sociología y partiendo del impacto de la globalización, Anthony Giddens (1995) hipotetiza un “yo” moderno frágil, quebradizo, vuelto sobre sí mismo, individualista y autorreferido, vulnerable y narcisista. Por su parte Zygmunt Bauman (2005), plantea fijar la identidad como tarea y meta del trabajo de toda una vida. Desde la perspectiva psicoanalítica Sigmund Freud habla de identificación para describir una “manifestación temprana de un enlace afectivo a otra persona” (Freud, 2003: 42) como “el enlace recíproco de los individuos de una masa”, una identificación en el que el “yo” se enriquece de las cualidades del objeto, se lo introyecta (Ibídem: 46) En ese proceso, el individuo crea un ideal del “yo”. Freud, explicaba el instinto gregario de las masas a partir de los numerosos lazos afectivos por medio de los cuales el individuo se construye como una especie de *frankenstein* psicológico:

Cada individuo forma parte de varias masas; se haya ligado por identificación, en muy diversos sentidos, y ha construido su ideal del “yo” conforme a los más diferentes modelos. Participa así de muchas almas colectivas: la de su raza, su clase social, su comunidad confesional, su estado. Y puede, además, elevarse hasta cierto grado de originalidad e independencia. (Ibídem: 67)

En el pensamiento de Michel Foucault (1991) mencionado anteriormente, el filósofo –que advierte un gran cambio hacia la primera mitad del siglo XVII en la relación entre conocimiento y realidad– parte de una mutación del “yo” en la representación de los signos. Esta mutación –dice Foucault– será el motor de la evolución de nuevas formas de conocimiento basadas en la interpretación sobre nuevas representaciones. Es decir, el signo deja de estar ligado sólidamente a sus referentes. Así el signo, se separa cada vez más de sus referentes dejando el “yo” para el análisis en términos de “identidad y diferencia” en un nuevo sistema de comparación que no ordena ya el mundo, sino las ideas que se tienen sobre el mundo. Siguiendo esta perspectiva, la representación y su ordenación en formas “lógicas” de entender el mundo, es la base del ejercicio del poder de las identidades y las diferencias que se configuran como nuevos valores de ordenación. Es así como los estudios sobre comunicación y cultura desembocan en la cuestión de las identidades poniendo en el centro de sus preocupaciones, la representación. Las identidades entonces, son aquellas que se expresan a través de las representaciones siendo la primera de estas, el propio “yo”. Ahora

bien, desde el momento en que concebimos nuestra identidad como integrada por representaciones a múltiples pertenencias, unas ligadas a una historia étnica, otras no, unas ligadas a una tradición religiosa y otras no, desde el momento en que vemos en “nosotros” mismos, en nuestros orígenes, en nuestra historia, en nuestra trayectoria, diversos y múltiples elementos confluyentes, diversos y múltiples mestizajes, diversas y múltiples influencias sutiles y aportaciones, se establece una importante distinción no solo en las relaciones con los demás –*los otros*– sino también con los de nuestra propia comunidad y de sus representaciones. Así, es posible aproximar la identidad comunitaria como el sentimiento subjetivo de las personas de pertenecer, formar parte de un colectivo, grupo, comunidad o colectividad determinada. En este sentido, la construcción identitaria que el individuo configura en torno a lo evangélico a partir de sus prácticas religiosas en la iglesia –*Salamina*–, no refiere única y exclusivamente a la relación entre *nosotros* –evangélicos¹⁹– y los *otros* –no evangélicos–, sino que supone sobretodo, pensar en las diferencias y distancias que se separan al interior del propio grupo evangélico. Es decir que es posible distinguir que hay evangélicos que se ubican del lado del *nosotros* –evangélicos– que encuentran serias diferencias en común. La problemática de la identidad y los discursos evangélicos que se generan en torno a ella, se mueven en una dinámica paradójica continua que se muestran como auténticas luchas. Por un lado, parece innegable que en las actuales condiciones del capitalismo, el *fetichismo de la mercancía* adquiere un renovado papel en la fabricación de la personalidad del individuo, por ende de su identidad personal y de sus prácticas religiosas, de las cuales destaco brevemente dos aspectos: El primero, que lo relaciono a la accesibilidad en tanto bienes simbólicos de consumo²⁰ que condiciona –en

¹⁹ Resulta difícil orientarse en la cantidad de significados, matices, acepciones, connotaciones, denotaciones en el uso del vocablo “evangélico”, lo que los lingüistas llamarían su “polisemia”. En inglés los diccionarios resuelven fácilmente una primera acepción: *evangelical* se define como “relativo a los evangelios o al evangelio”. Pero en su segunda y tercera acepción aparecen los problemas. El diccionario Norteamericano *Webster New Collegiate Dictionary* habla de una diferenciación con *protestant* y se aproxima a algunas precisiones teológicas al definirlo como un sector del protestantismo que, originalmente dentro del anglicanismo y posteriormente en iglesias libres, afirman «que la esencia del evangelio consiste principalmente en sus doctrinas de la condición pecaminosa del hombre y su necesidad de salvación, la revelación de la gracia de Dios en Cristo, la necesidad de una renovación espiritual y la participación en la experiencia de redención mediante la fe». El británico *Oxford Student's Dictionary* tampoco puede eludir el tema: «aquellos protestantes que subrayan la importancia de una fe personal» y de arrepentirse por la muerte de Jesucristo (*making amends for the death of Jesus Christ*). Pero el término, como la definición, no es preciso. Las recientes distinciones que aparecen en la actualidad (sobre todo en América Latina y el Caribe) entre “evangélicos”, “evangélicos conservadores”, “evangélicos renovados”, “evangélicos libres”, “evangélicos independientes”, no hacen las cosas más claras. En Alemania, particularmente en Prusia, varias iglesias territoriales con influencias pietistas adoptaron el término *evangelische*. Mientras que en América Latina y el Caribe, el término “evangélico” se utiliza indistintamente para todas las iglesias originadas directa o indirectamente de la Reforma, y en muchos casos es prácticamente sinónimo de protestante. En este trabajo, hemos optado por dejar intacta la polisemia del término del uso en el contexto latinoamericano y caribeño, esperando que la trama que nos convoca permita al lector determinar su sentido.

²⁰ Me estoy refiriendo al consumo tanto material como simbólico.

buena medida— una identidad *socialmente aceptada*²¹; y, el segundo, que vincula a la creación de nuevos actores religiosos que se convierten en destinatarios —obligados—²² de ciertas posturas evangélicas que han sido diseñadas por otros. Posturas a las que Charles Taylor las llamó: *el nexo religioso*, en tanto relación que el creyente tiene con la divinidad mediada por la vida corporativa de la iglesia. (Taylor, 2004: 35) Con todo lo dicho, los análisis sobre la construcción identitaria de un individuo a partir de sus prácticas religiosas que un grupo evangélico manifiesta, expuesto en este trabajo, han permitido dar cuenta de la evolución de una estructura social religiosa que se imbrica en un conjunto amplio de comportamientos, experiencias, actitudes, opiniones y prácticas, ponen en evidencia algunas crisis que los individuos deben hacer de sí mismos en todos los aspectos de su vida social y en todas las esferas de la existencia personal.

El modelo “pastorcéntrico” de la iglesia evangélica *Salamina*

La iglesia cristiana evangélica independiente *Salamina* nace de una de las corrientes evangélicas denominada “Hermanos Libres”. La formación de la iglesia data del año 1986. Un grupo minoritario de creyentes evangélicos —en su mayoría profesionales— basados en una investigación²³ en torno a la ubicación geográfica de las iglesias evangélicas en Córdoba. Según los datos que manejaban ellos, mostraba la existencia de una mayor concentración de templos evangélicos en zonas no céntricas. Cinco creyentes empezaron a reunirse en el departamento vivienda de uno de ellos. En unos meses se trasladaron a una casa más grande. Cuando el grupo fue creciendo, se buscó alquilar una propiedad acorde a sus propias necesidades. Los lugares de reunión entonces se comenzaron a realizar en uno de los colegios evangélicos céntricos de la ciudad, institución que, facilitó sus instalaciones para este grupo de creyentes que iba ya en claro aumento. Así lo relata Susana:

La iglesia buscaba trabajar en el centro de la ciudad, porque nadie se encargaba de la gente que andaba por esa zona. Iniciamos con la base de creyentes que no iban a ninguna iglesia. (Entrevista a “Susana” 10 de marzo de 2011)

En el año 1992, la iglesia *Salamina* adquirió una propiedad ubicada en el centro de la ciudad de Córdoba, distante sólo a diez cuadras de la Plaza Central “San Martín”.

²¹ Resulta interesante recuperar nuevos discursos basados en la “teología de la prosperidad” que en ocasiones se presentan en los lugares de enunciación especialmente en el púlpito de muchos referentes religiosos, haciendo notar que la prosperidad económica es una consecuencia de aceptar el evangelio como parte constitutiva de la identidad de la persona.

²² En el caso de que un actor social decida formar parte de la iglesia *Salamina* tendrá que aceptar varias prácticas y normativas que la misma institución se encarga de exponer en un curso denominado “Integración de nuevos miembros”. En este sentido se genera una legitimación institucional por parte del individuo en tanto aceptación de una identidad que es promovida por la institución y no por el candidato que decide formar parte de ella, lo que produciría una especie de “obligación”.

²³ No se pudo determinar en los archivos de la iglesia a qué investigación se hace referencia.

En la actualidad, la iglesia cuenta con un número aproximado de 600 miembros y una asistencia dominical de 800 personas. El 65% de sus asistentes son jóvenes, de esos el 43% del interior del país. Actualmente mantiene actividades para niños, jóvenes, grupos de adultos, grupos de estudios bíblicos, así como momentos colectivos de oración, cultos dominicales y eventos especiales que ocupan casi todos los días de la semana. Su doctrina, se fundamenta en los principios de la fe extraídos de varios catecismos comúnmente utilizados por la comunidad evangélica, entre ellos: el Catecismo de *Heidelberg*, Ginebra, *Wetminster*, y la Confesión Bautista de Filadelfia. Las pautas y normativas que rigen para individuos que quieran pertenecer formalmente a la iglesia son los siguientes²⁴: 1) Tomar un curso de integración de nuevos miembros. Este curso es obligatorio para todas las personas, el mismo dura aproximadamente 8 meses; 2) Aceptar la confesión de fe, estatutos y organización de la iglesia; 3) Firmar la solicitud de membresía; 4) Celebrar la cena del Señor con una frecuencia habitual de una vez por mes como mínimo; 5) Asistir a la predicación y enseñanza bíblica de las reuniones dominicales; 6) Diezmar y ofrendar; 7) Acatar los principios de la disciplina eclesiástica; 8) Asistir a asambleas de miembros, ya sean ordinarias o extraordinarias y; 9) Que los hijos de los asistentes participen en la escuela bíblica dominical paralela a la reunión central. Como toda institución, *Salamina* delimita un espacio de relaciones sociales estructurado a partir de criterios propios, donde se establecen posiciones de autoridad. En un primer nivel se encuentran las autoridades más importantes que conforman una construcción jerárquica: Un pastor principal²⁵; Una secretaria²⁶; y, tres ayudantes pastorales²⁷; En un segundo nivel: Un consejo administrativo conformado por seis miembros de la congregación²⁸; Una secretaría del Consejo administrativo²⁹ y; los encargados de cada ministerio³⁰. Su estructura jerárquica presenta un modelo vertical en el que cada responsable ocupa un lugar de liderazgo y responde a un superior inmediato al que rinde cuentas sobre su desempeño. En un tercer nivel se encuentran los líderes menores de cada grupo, ellos lideran grupos conformados por no más de 20 personas. En cuarto nivel, se encuentran los miembros activos que asisten a la iglesia, en un número de cuatrocientos aproximadamente. Un quinto nivel está compuesto por los asistentes regulares que fluctúan entre los 100 y 150 asistentes

²⁴ Los siguientes son los estatutos que rigen en *Salamina* actualmente, los mismo son entregados a las personas que lo solicitan. Tomado del "Curso de integración de nuevos miembros" Iglesia cristiana evangélica *Salamina*, numeral 6, 2008.

²⁵ El pastor principal de la iglesia es doctor en medicina, nutricionista y actualmente realiza su segundo posgrado.

²⁶ Su esposa.

²⁷ Estos ayudantes pastorales ayudan al pastor principal a la toma de decisiones. Los tres son profesionales: dos son arquitectos y uno es ingeniero. Su grado de responsabilidad es llevar adelante los ministerios claves de la iglesia.

²⁸ Normalmente son elegidos por la congregación a menos que el pastor principal sugiera algún nombre. Este consejo maneja las finanzas de la iglesia.

²⁹ Nombre sugerido por el pastor principal.

³⁰ Los ministerios que rigen en la iglesia son: De enseñanza; grupos por edades; Culto; servicios especiales; de apoyo al consejo Administrativo; y, deportes.

que no son considerados formalmente como miembros. Su forma de organización es “congregacional”. Es decir, el grupo que asiste a la iglesia, posee una relativa independencia en la elección del pastor, así como del resto de autoridades que conforman sus asuntos administrativos.

Ya desde sus inicios, la iglesia presentaba un esquema organizacional jerárquico en el cual sobresalían las decisiones del pastor principal. Esto creaba no solo incomodidad en varios de sus miembros, sino que además evidenciaba una clara centralidad en la figura del pastor, dando la sensación en varios de sus miembros, de pertenecer a una iglesia “pastorcéntrica”. Así lo describió Sandra –ex miembro– cuando le consulté acerca cómo se toman las decisiones a nivel pastoral:

En algún momento, un hermano que empezó a ir a la iglesia y que ahora es pastor de otra iglesia, se lo invitó a formar parte como ayudante pastoral. Él, por un tiempo es ayudante del pastor. Se presenta un conflicto y se pelea con el pastor por un tema empresarial, algo ajeno a la iglesia y se lo removió de su cargo, se produjo su cambio como ayudante pastoral. Nunca presencié a alguien que haya pasado a ocupar un puesto en la cúpula pastoral a no ser que haya sido pedido por el pastor. Todos los cambios en la cúpula pastoral que yo vi, fueron por peleas. (Entrevista realizada a “Sandra” 8 de julio de 2009)

Como vemos, ya se evidencia la importancia en las decisiones centradas en el pastor. Aunque inicialmente, su lógica funciona de manera democrática como cada uno de los grupos que formalmente pertenecen a ella, en la práctica este procedimiento adquiere muchos matices sobre todo en sus formas de control y de ejercicio de poder³¹. Algunas decisiones no tienen que ver solamente con criterios de participación congregacional. Para delimitar por ejemplo el perfil doctrinal que debe mantener la iglesia, se recurre normalmente a la divinidad y otros pastores de otras congregaciones afines en lazo social, conocimiento, vínculos afectivos quienes ayudan a delimitar los objetivos institucionales. Habla el pastor:

He recibido dos pedidos, que es más que todo para aclarar dudas. El pastor “Claudio Román” en el retiro anual de nuestra iglesia dijo que la misión que debía tener esta congregación era de hacer congregaciones hijas a partir de cien miembros (...) esa visión fue la originaria y se cambió en función a lo que el Señor (se refiere a la divinidad) hizo cuando compramos este terreno. Cuando vino un hermano que

³¹ Es frecuente que algunos grupos locales se constituyan en asociaciones regionales o nacionales así como federaciones, lo que de alguna manera les permite optimizar, a través de un cierto grado de centralización, los recursos financieros. Es en estos aspectos en que normalmente se producen tensiones y conflictos internos.

estuvo mirando la congregación desde su nacimiento como lo es pastor “Enrique Gómez” a quien hemos consultado en reiteradas oportunidades, nos hizo reflexionar acerca de este lugar. Cuando nos visitó dijo: “Hermanos, ¿ustedes se plantearon realmente para qué el Señor (divinidad) les ha dado esta propiedad? Porque esta propiedad es para una congregación de más de cien miembros” Ahí se decidió cambiar la visión de la iglesia. El motivo por el cual se decidió seguir trabajando en esa visión es para que esta congregación pueda tener presencia en el centro de Córdoba. Otro aspecto que nos hizo cambiar de visión, fue que cuando fuimos una vez a una entrevista con el Intendente de Córdoba, en aquel tiempo Rubén Américo Martí, nos dimos cuenta de que él a los únicos que le pedía opinión sobre temas de la iglesia era a las congregaciones que tenían presencia en la ciudad. Nos parece importante que la sociedad cuando tenga que atender algún tema empiece a ver qué pensamos y esto solo se dará si la iglesia tiene una presencia significativa en la ciudad. (Asamblea anual, *Salamina* 10 de diciembre de 2010)

El referente religioso –quien representa a la iglesia– acude a sus pares –y no a la asamblea– para determinar la posición política que debe adoptar. El pastor, es quien se encarga de diseñar, definir y defender una concepción particular de hacer iglesia. Una concepción que es identificable para el creyente. Con esta construcción subjetiva particular, el feligrés se apropia de una forma de conocimiento verticalizado, cauterizando la condición de posibilidad de una participación en él. Es una forma de personalización del poder, del tipo carismático, por medio del cual el creyente se identifica no solo con las opiniones del referente, sino que cada vez más, naturaliza la expresión de una “confianza” en un hombre que encarna la interpretación de las necesidades institucionales:

Yo como pastor, estoy dispuesto a seguir adelante en este objetivo. Me parece que es la visión correcta. Es importante que tengamos presencia en la ciudad de Córdoba y que podamos influenciar sobre nuestras autoridades en temas como el del aborto, el casamiento gay, la ley que quiere salir ahora de la igualdad de género, etc. Creo que es una visión adecuada. (Asamblea anual, *Salamina* 10 de diciembre de 2010)

Este tipo de representación institucional, encuentra un principio de legitimidad entre los creyentes y su representante que predispone a un ejercicio eficaz del poder, que posibilita un aparato disciplinario “perfecto” que permite a una sola mirada verlo todo permanentemente, un punto central que ilumina todo, parafraseando a Foucault, un lugar de convergencia para

lo que debe ser sabido, “ojo perfecto al cual nada se sustrae y centro hacia el cual están vueltas todas las miradas. De ahí vendrán todas las órdenes, y estarán registradas todas las actividades, advertidas y juzgadas todas las faltas.” (Foucault, 2006: 178-179)

Procesos y modos de construcción identitaria

Parto de que la identidad evangélica, no es una esencia abstracta y descontextualizada, sino que surge a partir de un proceso de socialización. En este sentido, el individuo creyente³² va configurando y re-configurando sus prácticas, su personalidad, su manera de entender la vida, sus valores, orientaciones, formas de comportamiento mediados por la iglesia a la cual pertenece. En este terreno, el creyente no sólo atraviesa un proceso de re-socialización en el “evangelio” sino que además tiende a incorporar una serie de prácticas y discursos que re-definen su posición como actor dentro de la institución. Así lo relata “Darío”, uno de los nuevos integrantes de la comunidad:

Cuando llego a Córdoba, me pongo en contacto con algunas personas que había conocido en un campamento de cristianos y que también estaban con ese deseo de encontrar alguna iglesia o un lugar donde congregarse. Llegué a *Salamina* y me pareció verdaderamente una iglesia que tenía un grupo de jóvenes triunfante que estaba apuntando sobre algo nuevo, algo que yo no lo veía malo, los veía con muy buenas intenciones. Vine al grupo de jóvenes y había varios que no solo venían con el mismo sentir que yo, sino que también tenían muchos puntos en común, pero también algunas diferencias.

E:- ¿Cuáles fueron esas diferencias?

D:- Diferencias en cuanto a la doctrina, a algunos puntos claves, como dones o ministerios dentro de la iglesia, pero, más allá de eso, esto de decir que todas las iglesias, siempre tienen un perfil diferente. Uno lo que tiene que hacer no es cambiar, sino adaptarse al otro o simplemente ser sumiso y estar. Acercarse a la iglesia y decir bueno yo vengo no solo con el deseo de ser una oveja más dentro de este rebaño, sino con el deseo de sentir la comunión entre hermanos, de sentir que no soy una oveja perdida en el campo sino que estoy dentro de un rebaño y que

³² El creyente contemporáneo no se encuentra alejado del proceso de conversión. Es posible identificar ciertos indicadores de la conversión y el compromiso religioso en la construcción discursiva de los integrantes de *Salamina*. Se observó, por ejemplo, una reconstrucción biográfica en el individuo recién vinculado a la comunidad, “nuevo creyente” en tanto que realiza una reinterpretación de la vida pasada desde la perspectiva presente, y crea un esquema de atribución central en que el esquema interpretativo proporcionado por su nueva comunidad de pertenencia pasa a informar todas las interpretaciones causales del actor y que generalmente aparece en todo el proceso de conversión religiosa a lo que *Salamina* la denomina “discipulado”. El compromiso religioso La definición que la RAE da a creyente es: Que cree, especialmente el que profesa determinada fe religiosa. Diccionario esencial de la lengua española, EPASA, 2006, p. 427.

formo parte de algo (...) Es el simple hecho de la obediencia a Dios (Entrevista a “Darío”. 16 de setiembre de 2010).

Existe un número importante de jóvenes estudiantes asistentes a *Salamina*, muchos de los cuales vienen de otras provincias como: El Chaco, Jujuy, Salta, La Pampa, Neuquén que brindan además de una diversidad cultural, una riqueza para este análisis. “Darío”, –como muchos otros jóvenes que asisten a *Salamina*–, se siente desafiado en una búsqueda propia por lo divino, que lo moviliza no solo a buscar su integración estableciendo una exploración en común, sino que también le permite mantener su relación de pertenencia con “los otros” que se convierten en sus pares generacionales vinculando lo necesario y lo deseable y que muestran otro modo de establecer identidades y construir lo que –lo– distingue. Se configura entonces la idea de que la relación del creyente y su comunidad, en aquello que podríamos llamar “el nexo religioso” mediada por los preceptos doctrinales de *Salamina*. En este sentido, la relación que plantea “Darío” con la divinidad, lo es también con la comunidad, y no simplemente con un individuo en particular. La presencia que existe en comunidad en cuanto a la variedad de asistentes provenientes tanto del interior del país como de los países limítrofes, posibilita dar cuenta de una diversidad de matrices culturales que se manifiestan en su interior. Matrices que son –eventualmente– desconocidas por los representantes de la institución, pero que se manifiestan en prácticas comunicativas particulares que explicitan configuraciones de sentidos, a partir de las cuales es posible reconocer rasgos y vínculos identitarios en común:

Fui a pocas iglesias en Córdoba: “Cita con la Vida”; “Boulevard Guzmán” y a otra pentecostal, después fui a “*Salamina*”. Decidí quedarme allí porque era parecida a mi iglesia anterior en Jujuy (...) Me pareció que era un espacio donde se enseñaba mucho de la Biblia, además había un grupo de jóvenes importante, que si bien, recién los conocía, era muy importante para mí conocer gente nueva y más cuando uno viene de lejos (...) Así me fui quedando. (Entrevista a “María”. 6 de julio de 2010).

Aquí, tanto “Darío” –pampeano– como “María” –jujeña–, dan cuenta por un lado de una diversidad de orígenes que despliegan la posesión de experiencias comunes atravesadas por la nostalgia del lugar de origen. *Salamina*, se convierte entonces en un espacio donde emergen las necesidades por construir nuevos vínculos (Enrique Pichon-Riviere, 2008) y que permite a su vez replantear –en los entrevistados– nuevos puntos de referencia, más que en función de recuperar tradiciones, en relación con la necesidad de encontrar elementos de reconocimiento y representación desde donde enfrentar sus nuevos desafíos.

En este caso, el evangélico construye una «identidad cultural religiosa» definida no solo desde sus prácticas y rasgos culturales que le son propios a su grupo, marcando y demarcando una individualidad activa a causa de comportamientos particulares religiosos, creando y recreando el sentimiento de conductas similares a la de los demás, sino también, alrededor de la imagen de una comunidad identificada como un lugar de pertenencia. Así, la construcción de una identidad comunitaria, surge como una construcción subjetiva de sentimiento, de pertenecer, de formar parte, de ser visible para los otros. Se trata de un proceso de autoatribución del creyente que cristaliza en la creación subjetiva –de las personas individualmente– a categorías intersubjetivas –compartidas por distintas personas. En este caso la identidad evangélica es el sentimiento de sentirse parte del colectivo religioso.

El relato testimonial como configurador de identidad

La construcción de relatos testimoniales en *Salamina* son regulados por normas que pueden ser más o menos explícitas según el día en el cual se convoca al creyente a dar testimonio, en el caso de que éste sea público. La influencia de los destinatarios, el auditorio presente, las intenciones del relator, su definición de la situación y la identidad que se auto-atribuye no han sido suficientemente investigadas. Los relatos testimoniales que produce el creyente constituyen un objeto importante para su estudio. Estos, se observan como una práctica religiosa que crea un nuevo proceso de transformación subjetiva. No se puede hacer un reduccionismo de él, ni tomarlo como un informe objetivo de los antecedentes de su proceso de conversión. Cada relato testimonial del creyente, tiene una especie de firma individual, trae sus propias experiencias y biografía personal, “es por esto que los testimonios deben ser considerados como verdaderos instrumentos –dice Pollak– de reconstrucción de la identidad, y no solamente como relatos factuales, limitados a una función informativa” (Pollak, 2006:55). Los testimonios se pueden presentar en diferentes contextos³³, aún así, es posible determinar un desarrollo igual o un patrón similar en todos los casos: la intervención de lo divino en la vida del creyente. La adopción de esta herramienta –relacionada a la intervención de lo divino– permite poner en ejercicio la palabra del actor, una palabra viva como declaración superadora a problemas personales pasados creando un sentido evangélico de pertenencia “aceptable”. La decisión –de aceptar lo divino– emerge como resultado de una combinación entre un fuerte deseo de hacer algo para resolver problemas personales con la aparición de *una oportunidad* para hacerlo. Esta modificación de la subjetividad es vista como positiva en la comunidad de pertenencia. El testimonio del evangélico, le permite

³³ Resulta interesante observar que varios de los relatos testimoniales se expresan no solamente al frente de la congregación, sino también en reuniones de grupos minoritarios de la iglesia, reuniones con personas no creyentes, etc. Cualquier lugar es un ámbito propicio –y si el creyente así lo desea– se pueda relatar un testimonio.

entrar en intensa interacción con su grupo. Esta interacción, es la secuencia final en una serie de eventos que le posibilitan el reemplazo de una identidad antigua –la del mundo– con una nueva en construcción –la de evangélico–. Generalmente, en los relatos testimoniales los creyentes aseguran haber experimentado tensiones y frustraciones inmediatamente antes de su vínculo con la comunidad. La constante interacción sostenida entre los miembros de la congregación es necesaria para que el testimonio no se desvanezca, al contrario, se mantenga, en la mayor parte de los casos, el establecimiento de los lazos afectivos, con los miembros de algún interno el cuál velará el mantenimiento de “el buen testimonio”. En este marco, el relato testimonial del creyente genera una nueva identidad en su biografía, que no solo gana en estabilidad en relación a su comunidad, sino que además procura mantenerla³⁴. El actor que manifiesta verbal y corporalmente su testimonio, lo relaciona indefectiblemente a la intervención divina. Esta intervención, va, paralelamente creando cambios –en ocasiones radicales– en sus modos de entender su vida, su realidad y su devenir:

“Considero que el cambio que se vivió en mi casa, antes y después de conocer a Cristo, fue un cambio radical. No he tenido influencia más fuerte de el cambio que yo viví en mi propia casa, eso no me lo contaron, yo viví una situación familiar, una relación difícil entre mis padres, el ambiente de la casa, y de pronto que eso ya no este, fue algo muy fuerte. Lo tengo más impregnado por el lado de las emociones que por mi mente”. (Entrevista a “Ezequiel”, 21 de junio de 2010).

El relato testimonial del creyente, es ante todo un relato histórico y se expresa en las declaraciones hechas frente a un grupo selecto de personas o frente a la comunidad. En varios casos estos relatos son vinculados a estabilidades económicas y emocionales:

Mi vida, doce años atrás [...] era muy vacía, muy llena de 'quizás', y que estuvo llena de cuestiones materiales, muy conflictiva [...] por una relación afectiva muy tortuosa y por mi situación económica [...] Estaba en deuda por todo lado, debía en el banco fortunas. Nadie confiaba en mí. Me daba muchísimo al juego, iba tres y cuatro veces a la semana al casino. Era un desorden generalizado, económico, social y espiritual. Había un gran vacío en mi vida. Ese fue el pozo, el fondo del abismo donde estaba. En ese momento el Señor me agarró y me dijo: “bueno, vení para acá, ese fue el límite.” Los cambios iban sucediendo de manera natural y normal. Yo no me daba cuenta qué cambiaba en mi vida. [...] Un hermano muy allegado me contaba cómo él veía cambiar mi vida, pero yo no me daba cuenta. Mis

³⁴ En varios domingos, el referente religioso mientras da su sermón, insta a la congregación a “mantener el buen testimonio” como un elemento que debe ser característico del creyente actual.

familiares y mis amigos me decían: “Che que bárbaro como te cambió tu novia la vida” y yo les decía: ¡no! Con ese comentario, me daban un pie hermoso para poderles predicar, para hablares del Señor. Yo creo que mi novia fue un gran instrumento que Dios puso para cambiar mi vida. Le propuse matrimonio a mi novia, nos casamos. Tenemos tres hijos hermosos, hemos acomodado nuestras cuentas, no tengo más deudas, gracias al Señor, tenemos una buena casa donde vivir, tenemos cosas que nunca las hubiera imaginado, Dios hizo la obra. Yo tenía ese vacío interior y Dios lo completó en todos los sentidos, dándome una esposa, una familia, esta familia [hace referencia a la congregación de *Salamina*] que es lo más grande que tengo, que es lo más importante. (Fragmento del testimonio público de “Alberto”, domingo 4 de abril de 2010).

Estas subjetivaciones buscan recrear nuevos significados de la intervención de lo divino en la vida del actor. Es una experiencia extrema, que es tomada como reveladora. Como una imagen de sí, para sí mismo y para los otros. Estos acontecimientos, como señalé en su mayoría biográficos se encuentran estrechamente relacionados con la decisión de cambiar sus prácticas del “mundo” o no evangélicas por unas nuevas. Para el evangélico, hablar del “mundo” es referirse a la sociedad, o del “enemigo” para designar sin nombrar al “diablo” y sus huestes. Los creyentes que manifiestan públicamente su testimonio aprenden a construir sus relatos –testimoniales– acorde con las posturas discursivas de la comunidad.

El testimonio varía con el tiempo³⁵, de una generación a otra, así como se reconstruyen y se reelaboran también en relación con otros testimonios³⁶. El relato testimonial en *Salamina* es oral, nunca escrito, aunque también puede ser corporal. Las corporalidades del evangélico –tema que analizaré a continuación– también construyen el testimonio del evangélico. Cada creyente trae sus propias experiencias y biografía personal al proceso y es a partir de ellas y de la doctrina que se construye su propio relato.

Rasgos y señas de corporalidad religiosa

³⁵ Desde una perspectiva histórica testimonial en Córdoba, de varios relatos en la revista “El sendero del creyente” se pudo notar, por ejemplo que en 1920, el testimonio se encontraba vinculado a creyentes salían de la iglesia católica para pertenecer a la iglesia protestante. También está presente el testimonio como el mensaje que se logró insertar al “indio”. En 1937, el testimonio vinculaba a las personalidades militares que eran tocados por la divinidad a través de la Biblia. En 1943, el testimonio forma ya parte de la iglesia, se presenta la enseñanza bíblica y el pastor pasa a ser un referente testimonial. Entrado el nuevo siglo, algunas de las boletines dominicales de las iglesias presentan el testimonio como parte de la vida profesional de médicos, escribanos. La profesionalización del creyente es un testimonio referente. En la actualidad, con las nuevas tecnologías y la cultura globalizada, se crea la mediatización del testimonio. Famosos (músicos, actores) convertidos. Se construyen testimonios de impacto. Salir de la droga, del sexo, la delincuencia, etc. El cambio de vida radical del famoso es un referente.

³⁶ En varias entrevistas pude notar una la relación que existe entre testimonios de los creyentes, creando la posibilidad de que el relato testimonial sea también un relato intertestimonial.

El nuevo escenario social se traduce en prácticas³⁷ religiosas atravesadas por nuevas gestualidades y prácticas corporales.



Foto/01

Este escenario conlleva a la transformación de múltiples gestualidades que obran como conformadoras de identidad. Surgen experiencias gestuales en los actores sociales que configuran su identidad, corporalidades que las inventan y reinventan. El campo evangélico, es un campo poblado de creaciones de la imaginación. En muchas circunstancias de la vida religiosa del creyente, es posible determinar etiquetas corporales en las cuales el individuo las adopta espontáneamente en función de las normas –explícitas o implícitas– que lo guían, configurando así su propia experiencia corporal. Los espacios de inserción al ambiente evangélico producen reconfiguraciones que no implica el surgimiento de un *nuevo creyente*, sino, una resignificación de sentidos y lógicas desde su trayectoria biográfica que condiciona el modo de inserción³⁸ en la comunidad. Este es la experiencia que vivió “Bambino” su primer día en *Salamina*:

Cuando entré me ubiqué una silla y me senté, Ahh! Vos vieras la tranquilidad que tenía ¡uuu! Me sentía feliz. Era todo nuevo para mí. Era como sentirme protegido cuando me senté dentro de la iglesia. Es como cuando vos sos chico, y tenés miedo que te pase algo y viene tu papá y te abraza, viste que te quedás tranquilo, puede darse vuelta el mundo, pero vos no te das ni cuenta, bueno así estaba yo ese día.” (Entrevista a “Bambino”, 27 de agosto de 2010).

Estos espacios de socialización –corporal– favorece al creyente a definir un importante sentido de pertenencia que lo vincula a una nueva dimensión –gestual– permitiéndolo distinguirse del “mundo” y también de otros creyentes³⁹. No son lo mismo, por ejemplo, las gestualidades que produce el referente religioso en los momentos de culto, que las del líder

³⁷ Entiendo aquí la palabra «práctica» en su sentido fuerte e intenso, el que le otorga una tradición que arranca de las marxianas “Tesis sobre Feuerbach”, equivaliendo no a conducta o comportamiento, sino precisamente a aquellos géneros de conducta comunicacional que operan una transformación en la realidad. Se hace preciso introducir la categoría de prácticas simbólicas.

³⁸ El individuo que llega por primera vez a *Salamina*, construye una clasificación gestual que guía a las otras clasificaciones y que consiste en la capacidad de discernir las corporalidades contraponiéndolas con las del mundo secular, presentando una clara distinción entre las gestualidades “profanas” de las “espirituales o sagradas”. No se trata de un discernimiento intelectual sino que pertenece al orden de la experiencia gestual, es un hecho vivido, una nueva forma de experiencia corporal.

³⁹ Hago referencia aquí a las prácticas gestuales que se manifiestan en otras corrientes evangélicas sobretodo las pentecostales.

de alabanza. El cuerpo del creyente, se involucra en su totalidad y se expresa de muchas formas a través de los momentos, esquemas de percepción y sobre todo de un aprendizaje con la comunidad. El campo de acción del creyente contemporáneo es también el de su experiencia corporal. En su mayoría, existen gestualidades que se producen en momentos específicos como: los de alabanza, adoración⁴⁰, santa cena, bautizos⁴¹ e incluso en momentos específicos de oración colectiva. Los rituales construyen procesos corporales distintivos. Las nuevas corporalidades que el creyente las incorpora no solo que inciden directamente en su formación subjetiva como evangélico, sino que además, produce y sostiene y relaciona elementos objetivos de la estructura religiosa. Relación que exige un mantenimiento y una adecuación constante en el programa de vida, de tal forma que “genera en el actor la certeza de que vive 'correctamente' otorgándole un sentimiento de pertenencia y seguridad” (Reguillo, 1996: 54). Las identidades corporales colectivas pueden ser leídas como “redes de comunicación desde donde se procesa y se difunde el mundo social de acuerdo con un referente común –objeto o fin– sirviéndose de unos códigos específicos –señales, símbolos, gestos- que el grupo comparte” (Ibídem: 56). La gestualidad entonces, construye un código de transmisión de identidad particular que comunica. Al comunicarse, el actor social aprende y aprehende de sí mismo y de los otros. El pertenecer a *Salamina* implica compartir un lenguaje, un estilo, una práctica corporal.

Presencia evangélica en torno a la ley de matrimonio igualitario

El mundo común sólo puede sobrevivir –escribe Arendt– al paso de las generaciones en la medida en que aparezca en público (Arendt 1996: 64). La presencia pública del movimiento evangélico, ha adquirido, en los últimos años, una creciente visibilidad social. Las agrupaciones evangélicas han ido generando –en la esfera pública– una presencia que mantiene correspondencia a su cultura en particular distinguiéndola de los espacios a partir de sus propias representaciones⁴². En este marco, en la sociedad cordobesa contemporánea, se presentó –en el marco del debate de la ley del matrimonio igualitario– una nueva

⁴⁰ Es interesante por ejemplo observar que en ciertos momentos en los cuales baja la intensidad musical de los cánticos quedando solamente una base o melodía de órgano, se recrean más gestualidades de carácter individual, a diferencia de los cánticos que mantienen otro género musical en donde el aplauso colectivo predomina.

⁴¹ En *Salamina* es una práctica el bautismo en agua que consiste en la confesión pública de fe a partir de la decisión consciente del creyente en reconocer la presencia de lo divino en su vida. Este acto se lleva a cabo en las instalaciones de la iglesia y cuenta con una preparación previa a cargo de un guía personalizado. En *Salamina*, es común que la persona guía, sea la esposa del referente religioso.

⁴² Me estoy refiriendo en el aspecto temporal y contextual en que la coyuntura de la “ley de matrimonio igualitario” por ejemplo es presentado en Argentina y no –todavía– en otros contextos culturales de la región como los son los países de: Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia y otros. Siendo contextos culturales distintos y que en algunos casos no es tomado en cuenta como prioritario para el debate que permita una normativa jurídica. Es en este sentido en que se producen ciertas visibilidades de algunos movimientos religiosos como el evangélico que procuran dejar en la esfera pública su posición acerca de este tema.

presencia social⁴³ evangélica. Recupero así algunas coordenadas de la presencia evangélica en la esfera pública en torno a la ley de *matrimonio igualitario*, aprobada el 15 de Julio de 2010 por el Senado Argentino⁴⁴ en el cual el movimiento evangélico se hizo presente visibilizando su postura.

El referente religioso de *Salamina* ocupa el púlpito para convocar a los asistentes a la marcha⁴⁵ denominada: “A favor del matrimonio y la familia”. La iglesia intentaba proyectarse en las estructuras de la sociedad secular, negociando un lugar en la esfera pública⁴⁶, pero la inserción en la esfera pública va más allá de una mera estrategia pastoral⁴⁷. Surgen varios grupos que pasan a recortar ese espacio simbólico y material, abriendo avenidas de apropiación que muestran la disputa por el poder jurídico y mediático. Así podemos ya ver en el siguiente fragmento de la declaración realizada por “Pedro” uno de los organizadores⁴⁸, de la marcha.

Esta es la expresión ciudadana, una de las tantas que ha habido en este país porque en casi todas las provincias argentinas ha habido una movilización espontánea de la gente destinada a expresar otra posición. [...] nosotros no dramatizamos. El hecho de haber creado una masa crítica de ciudadanos que están decididos a la defensa de la familia, a los temas del matrimonio entre varón y mujer, a la defensa de la niñez a lo largo y a lo ancho de todo el país ya es un triunfo, es un logro bien importante. (Declaraciones de “Pedro”. Av. General Paz, Córdoba, 13 de julio de 2010)

⁴³ Hago hincapié al nuevo contexto social en tanto la pública participación del movimiento evangélico (algo inédito) que no se había producido en otro contexto, sino a partir de la posibilidad de aprobar la ley de matrimonio igualitario. Ello nos lleva a pensar que existen movimientos que si bien podrían encontrarse invisibilizados, se hacen visibles cuando se ven afectados por algún hecho en particular como un detonante para presentarse en el espacio de lo público

⁴⁴ El decreto 1054/2010 promulga la ley 26.618 -que también aparece publicada en el Boletín Oficial- que modifica el Código Civil para permitir el matrimonio entre personas del mismo sexo. La normativa aprobada por el Congreso de la Nación contiene 43 artículos. Fuente: <http://www.argentina.ar/es/pais/C2621-ley-de-matrimonio-gay.php>. Consultado el 03-set.2010. On line.

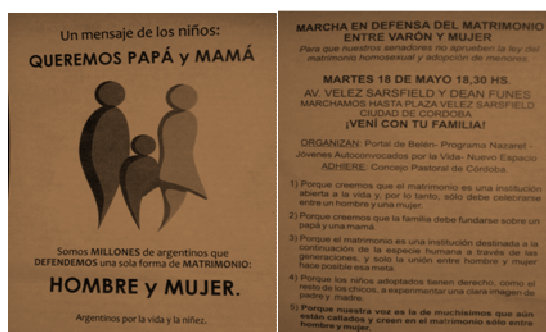
⁴⁵ Es claro que el interés consiste en estudiar la dimensión política del evangelismo contemporáneo no solo dentro de las instituciones democráticas, es decir, en las estructuras partidarias, con su propia legalidad y mecanismos de regulación, sino también en los márgenes de estas instituciones y en los espacios exclusivamente religiosos: en las campañas del trabajo evangelístico, en los discursos de los líderes, en las iglesias, en los ámbitos de sociabilidad de los creyentes, en las áreas de trabajo ministerial, en las representaciones y prácticas con respecto al “mundo”, en la construcción de anclajes identitarios y en la producción simbólica de imágenes religiosas que orientan la acción.

⁴⁶ Uno de los aspectos que caracterizan a los movimientos evangélicos contemporáneos son las constantes informaciones que brindan a la sociedad secular o de la comunidad de creyentes, por radio, tv, internet o por volantes informativos que se entregan indistintamente a los ciudadanos en la esfera pública. Esta utilización de los medios de comunicación e información, es un indicio que determina las diferentes formas de participación evangélica.

⁴⁷ Resulta interesante observar que antes de la convocatoria a la marcha por parte del referente religioso a la congregación de *Salamina*, en el momento de alabanza y adoración se cantó la canción número 159 del cancionero de la iglesia, llamada “Tú y yo”. A continuación un fragmento de la letra: “Dios está llamando a la siembra, nos está impulsando hacia fuera, acudiremos al llamado del Señor, tomaremos las armas que Él nos preparó. Tú y yo, somos un pueblo. Tú y yo preparados para mostrar, las grandezas del Señor, para tomar la tierra que Él nos entregó, tú y yo.”

⁴⁸ Me reservo en esta entrevista mencionar con nombre y apellido a la persona que realiza estas declaraciones por dos aspectos, el uno va ligado a la posición metodológica que manejo en los documentos académicos y el otro porque no considero relevante ubicar su nombre para efectos de este trabajo.

Estos modos de participación en la esfera pública de ciertas agrupaciones evangélicas forman parte de su construcción identitaria y están fuertemente relacionados a los relatos de sus actores.



(Foto/02)

El movimiento evangélico reunido produce sus propias formas de establecerse en la esfera pública, crea sus propios relatos sus propias narraciones, sobre su vida y experiencia. Revisemos un fragmento de la posición –discursiva– en la Plaza Vélez Sarsfield en torno a la ley de matrimonio igualitario pronunciado por “Gastón” ante cerca de 20 mil asistentes:

Los ciudadanos, ciudadanas e instituciones aquí reunidos, en la capital de la Provincia que los eligió Senadores Nacionales, nos dirigimos a Ustedes para solicitarles defiendan en el Congreso de la Nación la institución del matrimonio conformado única y exclusivamente por varón y mujer. [...] Todo proyecto que ataque la naturaleza del ser humano será un alto precio que pagaremos como comunidad. Los invitamos a legislar de acuerdo al libro indivisible de la naturaleza. Por nuestra parte seguiremos en las calles manifestando nuestra opinión. Somos muchos los que pensamos de este modo (Declaraciones de “Gastón” en la Plaza Vélez Sarsfield de Córdoba, 13 de julio de 2010)

Las declaraciones públicas de “Gastón”, no prescinde de las mediaciones institucionales en las cuales se apoyó. En la plaza pública, la comunidad evangélica cordobesa hizo circular sus discursos, representaciones y prácticas sobre problemáticas sociales que presentó un protagonismo extra doméstico. Es así como el discurso del movimiento evangélico contemporáneo que precisan de una conciencia exterior⁴⁹ inyecta saberes en sus luchas y el sentido de sus objetivos, que el discurrir de las luchas cotidianas oculta en el espacio de lo público.

Estar a favor o en contra del matrimonio igualitario cobra cada vez más importancia en el seno del movimiento evangélico que hasta ese momento, desconocía su pluralidad. Se pasa así de los evangélicos en los partidos políticos a un partido político evangélico propio que se

⁴⁹ En este sentido me refiero a la posibilidad de una comprensión en torno a la voluntad de lo divino.

insertan en la iglesia y que dividen a la propia comunidad de religiosos. La política se desplaza de la sociedad a la misma iglesia y ésta globalmente aparece identificada con una fracción política concreta. Ésta, deja de servir de contraste y participa en las patologías de la política marcada por el maniqueísmo de buenos y malos, que fácilmente se traslada al seno de las comunidades evangélicas evidenciando una crisis identitaria del campo evangélico, sino también, mostrando sus propios conflictos internos.

Conclusiones

A lo largo de estos avances, se puede comprender algunos fragmentos que constituyen las la construcción identitaria del evangélico contemporáneo. Por un lado, la identidad que construye el creyente evangélico se funda en virtud de su comunidad de pertenencia y su biografía, en torno a las cuales se concibe a sí mismo y a sus relaciones con el sistema comunitario. En la reproducción de su articulación subordinada a las jerarquías institucionales, tiene una importante relevancia la construcción de una identidad basada en estigmas acuñados por los sectores evangélicos de poder. Hablar de la construcción identitaria a partir de las prácticas religiosas, es hablar de un modo particular por medio de las cuales el individuo expresa sus intereses, valores, expectativas en un contexto de sistemas institucionales concretos. Las prácticas religiosas de los creyentes, proporcionan dentro de la comunidad, un marco de ideas religiosas particulares a partir de las cuales se puede otorgar elementos significativos a la experiencia, a la palabra pronunciada, al testimonio, que brindan ciertos patrones para la comprensión de su configuración como actor. La relación del creyente con su divinidad y la experiencia de sí mismo construye una nueva forma sensible inteligible que ya no sería el ser empírico ni el sujeto singular, sino la persona interior dotada de una intimidad y de una conciencia de sí misma. El testimonio personal es una herramienta discursiva que legitima la condición de un creyente. La cronología que el actor evangélico usa para contar las razones divinas en su propia vida en un nivel comunitario es una forma subjetiva de garantizar a más largo plazo no solo la transmisión de su memoria sino para reafirmar su pertenencia con sus pares. Al interior de una iglesia evangélica, el creyente, acepta las reglas del juego y jerarquías en los distintos ámbitos, configurando niveles de correspondencia entre su identidad biográfica, la de su comunidad y la del resto de creyentes. Es por ello que la identidad evangélica es sinónimo de categoría de pertenencia. Cuando se habla de construcción identitaria del creyente a partir de sus prácticas religiosas, también se hace referencia a rasgos, comportamientos, costumbres y prácticas específicas que dan forma a un conjunto de elementos distinguibles. Distinciones que no solamente son un proceso que se va forjando a lo largo de la vida del actor y en la cual intervienen elementos propios

vinculados a su contexto social, cultural y comunicacional, sino también crea diferencias con otros creyentes. Para definirse a sí mismo el evangélico acentúa las diferencias con otros evangélicos y con los otros no evangélicos. No es posible entonces hablar de una sola identidad evangélica, sino de identidades evangélicas. Finalmente, las formas identitarias evangélicas dominantes son las que reúne a un “nosotros” creyentes localizado, organizado en iglesias “legítimas” o grupos culturales (religiosos) que reivindica un reconocimiento oficial basándose generalmente en reconstrucciones míticas que justifican su anclaje comunitario a partir de la invención de una historia inmemorial, y unos “yo” identificados con su grupo local y su cultura. La aparición de nuevos *referentes evangélicos*⁵⁰ en la esfera pública, en los medios de comunicación, la producción y utilización discursiva de ellos para lograr insertarse en la sociedad secular, las nuevas y divertidas formas de presentar *lo evangélico*, parecen destacarse como parte característica que vive el campo religioso cordobés. Abordar cuestiones relacionadas con la identidad, me ha significado ingresar en una zona ambigua y compleja. De allí la relevancia que –creo–adquieren estos hallazgos y otras tantas interrogantes en torno a esta conflictiva diversa y sobretodo cambiante relación entre construcción identitaria, prácticas religiosas y cultura a partir de estos espacios evangélicos.

Bibliografía

- Algranti, Joaquín 2010 *Política y religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina* (Buenos Aires: CICCUS).
- Ameigeiras, Aldo, Rubén 2006 “Migración, religión y diversidad cultural en el contexto urbano”, en: *Diversidad cultural e interculturalidad*, Ameigeiras, Jure (comp.) (Buenos Aires: Prometeo).
- Arendt, Hannah 1996 *La condición humana* (Barcelona: Paidós).
- Barbero, Jesús, Martín 2003 *De los medios a las mediaciones* (Santa Fe de Bogotá: Convenio Andrés Bello).
- Barbero, Jesús, Martín 2005 “Secularización, desencanto y reencantamiento *mass*-mediático, en: Diálogos de la Comunicación, (Lima) N° 41.
- Bauman, Zygmunt 2005 *Identidad* (Madrid: Losada).
- Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim Elisabeth 2003 *La individualización, El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas* (Barcelona: Paidós).
- Bianchi, Susana 2004 *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*. (Buenos Aires: Sudamericana).
- Calleti, Sergio 2007 “Repensar el espacio de lo público” Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación, Edición N. 123, Buenos Aires, p 195-252.
- CLACSO 2008 *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Alonso Aurelio (comp.) Colección grupos de trabajo dirigida por Emilio Taddei. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- De Certeau, Michel 1999 *La cultura en plural* (Buenos Aires: Nueva Visión).

⁵⁰ Me estoy refiriendo a: pastores, ancianos de una determinada congregación, líderes juveniles, voceros de las iglesias, que tienen la posibilidad de acceder a entrevistas en los medios de comunicación, así como participar en discursos de carácter público ya sea dentro o fuera de alguna iglesia.

- De Certeau, Michel 2006 *La debilidad de creer* (Buenos Aires: Katz).
- De Certeau, Michel 2007 *El lugar del otro* (Buenos Aires: Katz).
- De Certeau, Michel y Domenach, Jean Marie 1974 *El estallido del cristianismo* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Foucault, Michel 2005 *Las palabras y las cosas* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Freud, Sigmund 1969 *Tótem y Tabú* (Madrid: Alianza).
- Freud, Sigmund 2003 *Psicología de las masas* (Madrid: Alianza).
- García Canclini, Néstor 1995 *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización* (México: Grijalbo).
- García Canclini, Néstor 1999 *La globalización imaginada* (Buenos Aires: Paidós).
- García Canclini, Néstor 2001 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* México, CNCA/Grijalbo, 1990 (ed. actualizada) (Buenos Aires: Paidós).
- García Canclini, Néstor 2004 *Diferentes, desiguales, desconectados, Mapas de la Interculturalidad* (Barcelona: Gedisa).
- García Canclini, Néstor y Rocagliolo, Rafael 1998 *Culturas Transnacionales y Culturas Populares* (Lima: Instituto para América Latina IPAL).
- Giddens, Anthony 1995 “El yo: seguridad ontológica y angustia existencial” en *Modernidad e identidad del yo El yo y la sociedad en la época contemporánea*. (Barcelona: Península).
- Grosser, Alfred 1999 *Las identidades difíciles* (Barcelona: Bellaterra).
- Guber, Rosana 2001 *La etnografía. Método, campo y reflexividad* (Colombia: Norma).
- Hall, Stuart 1996 *¿Quién necesita la identidad?* Introducción, pp 1-17, en Stuart Hall y Paul du Guy (eds.) *Questions of Cultural Identity* (Londres: Sage).
- Hall, Stuart y Gay du Paul 2003 *Cuestiones de identidad cultural* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Le Breton, David 2009 *El silencio Aproximaciones* (Madrid: Sequitur).
- Le Breton, David 2010 *Rostros* (Buenos Aires: Letra Viva).
- Lipovetsky, Gilles 1996 (1983) *La era del vacío* (Barcelona: Anagrama).
- Mallimaci, Fortunato 1993 “Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos” en Frigeiro Alejandro. (compil.) *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*, T.II. (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina).
- Marostica, Mathew 1994 “La iglesia evangélica en la Argentina como Nuevo Movimiento Social”, en *Sociedad y Religión*, Buenos Aires N. 12.
- Pichon-Riviere, Enrique 2008 *Teoría del vínculo* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Pollak, Michael 2006 *Memoria, Olvido, Silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. (La Plata: Al Margen).
- Reguillo, Rossana 1997 “El oráculo en la ciudad: Creencias prácticas y geografías simbólicas ¿Una agenda comunicativa?” en: *Diálogos de la Comunicación* (México) Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social. FELAFACS. N. 49.
- Said, Edward 2000 *La paradoja de la identidad* (Barcelona: Bellaterra).
- Semán, Pablo 2006 “Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea” en: *Bajo Continuo: Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. (Buenos Aires: Gorla).
- Taylor, Charles 2004 *Las variedades de la religión hoy* (Buenos Aires: Paidós).
- Vasilachis, Irene 1993 *Métodos cualitativos I: los problemas teóricos epistemológicos* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina).
- Vasilachis, Irene 2006 *Estrategias de investigación cualitativa* (Barcelona: Mimeo).
- Zuretti, Juan Carlos 1945 *Historia eclesiástica argentina* (Buenos Aires: Huarpes, S.A.)

Documentos de la Iglesia Salamina

(2010) Curso de integración de nuevos miembros. Documento público de la iglesia *Salamina*.

Recursos de Internet

http://www.argentina.ar/_es/pais/C2621-ley-de-matrimonio-gay.php. Consultado

el 03-set. 2010. On line.

http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=1284883. Consultado el 03-set.2010. On line.

www.pagina12.com.ar Nota de Carbajal, Mariana, miércoles 27 de Agosto de 2008/ en línea.