

Lo sagrado sucio: la función social de los discursos sobre ilegalidad en un centro de adicciones de gestión evangélica

Dirty sacred: the social function of discourses on illegality in an evangelical-run addiction center



Joaquín Algranti
CONICET-UBA.
jalgranti@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-6986-8287

Resumen

En Argentina, en concordancia con el resto de América Latina, la fuerza del pentecostalismo se expresa en su capacidad de actuar en la frontera entre mundo sociales disímiles, facilitando los procesos de transición entre ambos. Este movimiento distintivo se observa especialmente en el abordaje de la droga-dependencia y en el modo en que se habita la zona intermedia entre lo legal y lo ilegal. El objetivo del artículo consiste en explorar la función que adoptan los discursos sobre la ilegalidad en el marco de tratamiento evangélico-pentecostal de las adicciones en la ciudad de Buenos Aires. Para ello vamos a clasificar las formas de contacto con la trasgresión de las normas y las características que adoptan las tecnologías pentecostales del yo. Estas últimas, acompañan el proceso terapéutico, transformando espiritualmente lo sagrado contaminante en nuevas modalidades inestables de respeto social. La investigación incluye entrevistas en profundidad, observación participante en un Hospital de día, un corpus de documentos escritos y audiovisuales y etnografía virtual en redes sociales.

Palabras clave

Ilegalidad; adicciones; pentecostalismo; Tecnologías del yo; rituales de purificación.

Abstract

In Argentina, as in the rest of Latin America, the strength of Pentecostalism is expressed in its ability to operate on the border between different social worlds, facilitating the transition processes between them. This distinctive movement is especially observed in the religious approach to drugs-addictions and in the way the intermediate zone between the legal and the illegal is inhabited. The aim of this article is to explore the role that discourses on illegality play in evangelical-Pentecostal treatment programs in the city of Buenos Aires. In order to do this, we will classify the different path to transgression of norms and the characteristics adopted by Pentecostal technologies of the self. The latter shape the therapeutic process, spiritually transforming the contaminating sacred into new unstable expressions of social respect. The research includes in-depth interviews, participant observation in a Day Hospital, a corpus of written and audiovisual documents, and virtual ethnography on social media.

Keywords

Illegality; addictions; pentecostalism; Technologies of the self; purification rituals.

1. Introducción

No pocas veces la potencia instituyente del pentecostalismo latinoamericano radica en la capacidad de actuar en la zona intermedia, débilmente clasificada, entre lo legal y lo ilegal. Existe una práctica, también un discurso político-religioso (relativo, por ejemplo, a la cultura de pandillas, la cárcel, la delincuencia, la violencia doméstica) que escenifica la plasticidad de la *praxis* evangélica para gestionar alguno de los principales dramas sociales de su población de referencia. Dramas que exceden a las instituciones públicas y afectan mayormente a los sectores menos privilegiados.

Este es el caso de las adicciones: la terapéutica cristiana despliega (en un juego que incluye la prueba y el error) un sistema semi-abierto de ritos, mitologías, símbolos y objetos auráticos como la Biblia, dirigidos a producir una transformación ontológica que se desprende de una nueva definición de orden. Podemos entender este proceso como una metamorfosis social. Un movimiento que torna el estigma del pasado en oportunidades espiritualizadas de capacitación y autoestima. Cuando se materializan, estas oportunidades se convierten en los signos visibles de un cambio. Ellos califican a quien los exhibe y lo ubica en un espacio de jerarquías, reciprocidades y obligaciones religiosas que parte de la sociedad confirma. No se trata de una secuencia sencilla, mucho menos automatizada. Por eso, el objetivo del artículo consiste en comprender la función interna de los discursos sobre ilegalidad y la naturaleza de los vínculos que produce en el marco del tratamiento evangélico-pentecostal de consumos problemáticos en la ciudad de Buenos Aires (Argentina), atendiendo a dos dimensiones fundamentales. La primera refiere a la circulación y tipificación de anécdotas, recuerdos, testimonios que exponen situaciones de contacto con diversas formas de trasgresión de las normas sociales. La segunda se focaliza en el modo en que estas experiencias son trasmutadas espiritualmente a partir del despliegue sistemático de tecnologías pentecostales del *yo*¹, cuya finalidad manifiesta consiste en reformular el personaje social del ex adicto y las impresiones que suscita en los demás.

Dentro de la estructura de pensamiento religiosa, la trasgresión que resume la ilegalidad –como un acto contrario a las leyes humanas o divinas– posee, casi sin excepciones, un correlato espiritual; es decir, expresa una declinación posible de lo sagrado en su versión sucia, maldita, corrompida y corruptora (Durkheim, 1992; Caillouis, 1996; Hertz, 2020). La ambigüedad endémica de esta subcategoría de lo sacro permite significar el universo de las ilegalidades en tanto dominios anómicos que simultáneamente contaminan y capacitan. Contaminan porque involucran la acción de espíritus demoníacos que impugnan al sistema de valores cristianos. Pero capacitan ya que una vez superadas, estas vivencias se inscriben dentro de una trama más amplia; participan de la lógica del testimonio junto a la noción de virtud y destino, produciendo una forma singular de respeto que valoriza los procesos de cura mientras más intensos y radicales sean.

1. Informado por los trabajos de Michel Foucault (2008), Charles Taylor (2006) y Anthony Giddens (1995), este concepto se propone integrar sistemáticamente las técnicas y conocimiento aplicados a la transformación existencial del individuo de acuerdo al ideal evangélico del buen vivir.

La literatura académica² sobre los dispositivos de sanación pentecostal tiende a reconocer la función narrativa de las experiencias pasadas, interpretándola a partir de: a) la propuesta institucional e identitaria de los programas de rehabilitación (Meer Sanchez y Nappo, 2008; Comas Arnau, 2010; Jones y Cunial, 2016; Camarotti, Jones y Di Leo, 2017; Azparren, 2020; Güelman y Ramírez, 2020; Bardi y Teixeira García, 2022; Milsev Santana, 2025); b) la naturaleza de los procesos de *embodiment* y el modo en que resuelven la relación cuerpo-mundo durante el tratamiento (Odgers-Ortiz, Csordas, Bojorquez-Chapela; Olivas-Hernández, 2020); y c) a través de la producción de discursos sobre el *yo* en donde el hecho moral y sus clasificaciones ocupan un lugar clave (Castilla y Lorenzo, 2013; Grippaldi, 2015; Teixeira, 2016; Di Leo, 2019). Nos proponemos complementar sobre todo esta última línea de análisis con un enfoque atento a la densidad simbólica de la terapéutica religiosa y la morfología de las relaciones que la vuelve plausible.

En lo que concierne a la metodología y al estudio de caso elegido es preciso realizar dos observaciones iniciales. En primer lugar, el artículo sistematiza los resultados de un proyecto de investigación que tuvo como objetivo explorar las terapéuticas religiosas (Pentecostales y Adventistas) orientadas al tratamiento de adicciones en el Gran Buenos Aires. El diseño del proyecto se inscribe dentro de un paradigma interpretativo e inductivo el cual incluyó, entre sus estrategias metodológicas y técnicas de recolección de datos, la realización de entrevistas en profundidad a usuarios, ex usuarios, operadores socio-terapéuticos, directores, líderes y pastores; la reconstrucción de historias de vida a través del método biográfico; la observación participante en las múltiples actividades del Programa (encuentros de consolidación, cultos, reuniones de seguimiento, terapias deportivas, grupos de intercesión, rutinas cotidianas y actividades de difusión) y el análisis de un corpus de documentos escritos y audiovisuales³.

En segundo lugar, cabe señalar que nuestro estudio de caso se focaliza en un Centro u Hospital de día evangélico-pentecostal. Dicha institución cuenta con una autonomía relativa ya que pertenece a una mega-iglesia⁴ que enmarca económica y simbólicamente las actividades internas. El Centro ofrece un modelo de intervención gratuito y ambulatorio, organizado a partir de pautas de circulación diarias en donde las personas en tratamiento alternan encuadres religiosos y extra-religiosos así como la zona de tránsito que existe entre ambos espacios. El Hospital asiste en promedio a 60 personas mayormente hombres jóvenes entre 20 y 55 años de estratos sociales medios y bajos y al familiar designado que los acompaña. El tratamiento tiene una duración aproximada de un año y –siguiendo las estimaciones que difunden las autoridades– un porcentaje de recuperación del 30%.

2. Para una sistematización exhaustiva de la literatura latinoamericana sobre drogas y religión ver Ferreyra y Mosqueira (2025).

3. La recolección de datos se llevó a cabo en diferentes etapas: entre el 2015 y el 2016 relevamos los dispositivos religiosos de atención, del 2017 al 2019 realizamos entrevistas y observaciones en el Hospital de día, luego durante la pandemia (2020-2021) la investigación continuó de manera virtualizada y finalmente a partir del 2022 y hasta el 2023 fue posible reanudar la investigación presencialmente, iniciando un segundo momento de trabajo etnográfico.

4. Para una caracterización analítica de las mega-iglesias en América Latina ver Gooren, Aasmundsen, Algranti, Garrard y Jaimes Martínez (2024) y Algranti (2012).

En términos sociológicos, el objetivo del Centro consiste en producir una transformación existencial del individuo y su estructura de la personalidad. Para ser efectivo, dicho cambio de naturaleza ontológica debe manifestarse visiblemente a través del cumplimiento de un sistema de reglas, máximas morales, ideales estéticos y sociabilidades religiosas que componen el imaginario de la cura. La conquista del nuevo personaje social (el estatus del renacido) requiere de la participación diaria en las actividades que el Programa brinda por las tardes. Entre ellas se destacan, por ejemplo, las terapias de conversación y escucha en las reuniones grupales, las tareas recreativas, las acciones litúrgicas, la instrucción bíblica, las capacitaciones en oficios y el apoyo escolar. La conducción interna se encuentra a cargo de la pastora y dos coordinadores generales con presencia permanente. Luego interviene un círculo reducido de operadores socioterapéuticos de formación evangélica-pentecostal que realizan trabajo voluntario en los grupos de contención y autoayuda. No es inusual que en algunos casos los líderes presenten trayectorias biográficas relacionadas con la recuperación de las adicciones en el marco del mismo tratamiento u otros afines. En más de un sentido, la ilegalidad describe un hilo conductor subterráneo (no dicho) que conecta el trabajo entre operadores y asistentes. Explorar la naturaleza de esta relación es el objetivo del artículo.

2. Contaminación y respeto: situaciones de contacto con la trasgresión

En la vida cotidiana del tratamiento existen dos acciones, dos tipos de actitudes mínimas que captan especialmente la atención de las autoridades: se trata del acto de «alardear» y el de «adular». Ambos suelen ocurrir en espejo, vale decir, son las dos caras de un mismo problema y no es extraño que estas maneras sutiles, casi inadvertidas, de comportarse provengan de la misma persona, un «bocón». Los operadores más entrenados saben cómo identificarlos para exponerlos públicamente, contrarrestando así el efecto mimético que pueda tener en el resto. El bocón alardea, «saca chapa», presume tras bambalinas anécdotas sobre las situaciones de contacto con la ilegalidad: enfrentamientos con la policía, heridas y lesiones de la vida carcelaria, las noches de «gira», los «fierros» (armas de fuego), las mujeres, el dinero ganado y perdido. Separadas de la narrativa del testimonio, de sus contextos de enunciación y el auditorio de turno, estas historias ostentan (con la intención de jerarquizarse internamente) el estatus y el sistema de valores que el Programa intenta revertir. La sanción suele ser pública para alcanzar cierta ejemplaridad: «hay cosas que escucharla es volver a atrás», sentenciaba un operador ante el grupo para luego concluir: «Acá no hay nadie más malo que nadie porque acá fuimos todos malos, todos fuimos malos en la calle, pero ahora estamos acá porque fuimos giles [torpes]». La lógica del respeto en su variante callejera es objeto de una crítica radical.

El reverso del alardeo es la adulación, la conducta obsecuente de quien elogia, exalta, halaga por demás y con buen tono a quienes están en una posición superior dentro de la estructura. Este gesto suscita la sospecha de simulación para congraciarse con las autoridades y lograr su confianza cuando la persona muestra un avance, pero todavía no se encuentra completamente consolidada en el tratamiento. La acción en cuestión tiene su correlato espiritual relacionado a la agencia de espíritus impuros.

Y la Biblia dice que tenemos un imitador [el Diablo] y ese imitador está latente siempre. No sólo eso, imita cualquier acto que hace el hombre, pero te das cuenta. Te das cuenta cuando vienen y te adulan (...) Uy yo quiero lo que tiene usted, pastor, ¿usted tiene a Dios!. Y le digo a C. [el operador a cargo]: sácalo a este de acá, que es un demonio. Se quiere llevar a alguno de los chicos, no está bien. (Pastor Gabriel, 54 años).

Pretender y proyectar una imagen desajustada de mejoría puede ser leído como un intento de fingir obediencia o superación. Asimismo, estas actitudes generan suspicacias, malestar, también deserciones que no siempre son individuales y a las que se les atribuye un efecto de contagio. Si alardear es presumir un antiguo estatus en un medio que ya no lo reconoce, adular es pretender –de manera espuria– uno que todavía no se alcanza. En el fondo, ambas acciones están conectadas por el problema de la mancha contaminante que representa la ilegalidad.

Podemos establecer un ordenamiento de las formas de contacto con lo sagrado impuro y su laxitud a partir de tres tendencias que surgen del trabajo de campo. Cada una de ellas ofrece un foco distinto de ruptura de las normas. La primera, a) refiere a las consecuencias de la vida de la noche, la fiesta y sus excesos; la segunda, b) comprende los problemas domésticos que surgen de los conflictos intrafamiliares; y la tercera, c) incluye a la cultura callejera y sus articulaciones con el mundo del fútbol, la delincuencia y la cárcel. La separación analítica no inhibe naturalmente la existencia de cruces y afinidades entre estas orientaciones.

Las anécdotas que circulan en el Programa describen regularmente situaciones vinculadas no sólo a la marginalidad en los consumos problemáticos, sino todo lo contrario; esto es, incluyen relatos de éxito social fuera de control en donde la lógica de la fiesta, el derroche, los placeres y su sensualidad ocupa el centro de la escena. La trasgresión contaminante proviene de la «cultura de la noche», el gasto suntuoso, las drogas recreativas y la experimentación sexual. Adicciones en principio socialmente funcionales hasta que ya no lo son y el entorno familiar o laboral comienza a exigir un cambio. Diego, por ejemplo, tiene 35 años, maneja un *Uber* y es operador del Centro. Proviene de una familia evangélica de ascendencia armenia cercana al pastor de una mega-iglesias. Entre su adolescencia y juventud llegó a jugar en la primera división de un club de fútbol, luego una lesión lo alejó del deporte profesional. Comenzó a estudiar derecho mientras trabajaba como administrativo en la policía; un cargo que consigue gracias a que su papá tenía un puesto alto en dicha institución. El trabajo le aburre y en esos años: «caigo en la noche, empiezo a entrenar, empiezo a crecer el cuerpo y empiezo a laburar en un boliche de stripper». Esta es la etapa en la que el consumo de cocaína y la sexualidad

se tornan cada vez más intensas. Las sociabilidades de la noche lo conectan ocasionalmente con *vedettes* de la farándula y el entretenimiento. Su trabajo en la policía, también la cotidianeidad familiar, se vuelven insostenibles hasta que pierde ambas y se queda por un tiempo en la calle y endeudado antes de comenzar, gracias a su madre, el tratamiento en el Hospital de día. El caso de Rodrigo –de 32 años, proveniente de una familia católica y en el último tramo del tratamiento– tiene similitudes, pero también especificidades que lo distinguen. Su historia combina el discurso del triunfo y la funcionalidad social («yo estudiaba [periodismo y locución], me iba bien en los trabajos, me ascendían, era el simpático, todos me querían.»), con la práctica y los valores de la cultura fitness, las salidas nocturnas, la cocaína, el alcohol y el mandato de un deseo próximo a la compulsión. Éste último es el tema de fondo que guía su recuperación en un esfuerzo por reafirmar y reconstruir un modelo de masculinidad cristiana-heterosexual, expuesto en su trayectoria a las dudas así como a experiencias fortuitas con otros hombres. Los ejemplos mencionados sirven a los fines de una primera tipificación de las formas dominantes de ilegalidad y sus escenarios de contacto. Aquí el éxito social desbocado y las adicciones se identifican con todo lo impuro, excesivo, ambivalente y peligroso que resumen, desde esta visión del mundo, las expresiones no cristianas de la fiesta. Asimismo y como señalaba Bataille (2001: 377-384), el terreno del erotismo converge con lo sagrado, la moral y la regla, representa en este caso un campo de intervención recurrente en donde el dominio de sí tiene una función clave en la producción social de la cura.

Un segundo tema que organiza las narrativas sobre consumos problemáticos consiste en los conflictos domésticos: la violencia y el hostigamiento intrafamiliar, los abusos, las depresiones, las crisis económicas o afectivas, las adicciones de los padres, el ejercicio de la prostitución, son alguno de los tópicos emergentes. Las reglas infringidas en el plano íntimo pueden ser un foco de impureza, pero también y con el tiempo de entrenamiento espiritual. En este caso, no es la agitación de la noche –sus licencias, sus pasiones– lo que introduce a lo sagrado maldito, sino los terrores familiares de la convivencia, como los que sufrió María. Ella ronda los cincuenta años y conduce uno de los grupos de intercesión del Programa. Antes era catequista de una parroquia, ahora, dentro del «Evangelio», se especializa en la pedagogía de la oración y la «Guerra Espiritual», enseñando con soltura y humor usos importantes del «manual de instrucciones del humano» (la Biblia), así como técnicas de purificación avanzadas entre las que se destacan el ayuno, la vigilia, o las libaciones. Su meta es enseñar a los chicos en recuperación cómo hablar con Dios para que las oraciones sean eficaces ya que muchas veces «no llegan ni al techo». En su biografía, la experiencia con adicciones es indirecta surge primero del alcoholismo de su marido y la violencia que ejerce sobre ella («Yo tuve casi 11 años con depresión, sin salir de mi casa. Yo no salía por el solo hecho de que siempre estaba golpeada»), luego los consumos problemáticos comprometen a su hijo mayor. También en esa etapa la menor de la familia comienza a adoptar conductas masculinizadas que preocupan a María. El mundo doméstico se ve totalmente afectado y –como en su infancia– ella siente que en su casa otra vez «reina la infelicidad». Por eso, explora soluciones espirituales en el Umbanda, el Kimbando y el espiritismo, pero las cosas empeoran: «me vació el alma, me vació el espíritu, me vació los bolsillos. Yo me acuerdo que mi marido no cambiaba, mis hijos no cambiaban, cada vez era peor». Es en este contexto de decepción y apertura que la opción

evangélica de proximidad cobra fuerza hasta transformarse finalmente en una forma de destino social.

Del mismo modo, Verónica, la persona que secunda a María en el grupo, tiene una historia de desamor de parte de su madre, también una experiencia de aborto, que la lleva al alcoholismo y a una profunda depresión: «yo sentía que había un espíritu de muerte que me decía: subí [a la terraza], tiráte y se termina todo». Frente a los pensamientos suicidas, Verónica –todavía católica– se arrodilla, entre lágrimas ora furiosa y advierte a la divinidad que renuncia a ella. Es ahí donde siente un «quebranto en el corazón» y escucha una voz («Yo soy el que te buscó»), seguida de una sucesión de imágenes remotas en donde cada vez que una persona evangélica se le acercaba, ella la rechazaba. En esa noche oscura del alma, desesperada por su hijo de 7 años y por su marido, realiza un pacto: «si vos me ayudas a salir de esta situación la primera persona que venga en tu nombre, Dios, yo la voy a seguir». Esa persona se hace presente cuatro días después a través de una vecina. Transformado por las adicciones, el mundo doméstico puede ser un espacio de alto voltaje simbólico; de contacto con experiencias extremas de violencia, enfermedad, locura y muerte y los fundamentos espirituales que las justifican. No es casual que ambas trayectorias, poderosas en la práctica y la técnica de orar, se especialicen en su enseñanza: «La gente –afirma María– como que no se quiere meter en la intercesión. Algunas por miedo otras por desconocimiento. Capaz que creen que orando se le van a pegar todos los bichos. Y no es así. Uno saca a los bichos que es otra cosa». En el acto íntimo de la oración se internalizan las fórmulas colectivas de la vida religiosa.

Por último, las anécdotas sobre ilegalidad encuentran un tercer foco de trasgresión: se trata de las afinidades entre la cultura de la calle, las barras de fútbol, la delincuencia y la cárcel. De estos mundos sociales conexos proviene una forma singular de respeto que –razonando a la manera de Bourgois (2015)– expresa en parte una resistencia a la situación marginal, subordinada, de amplios sectores de la población. Para la cultura dominante no es reconocimiento lo que está en juego, sino estigma en estado puro, una mancha amenazadora de la cual distanciarse; la misma que el pentecostalismo procura reconvertir en prestigio dentro un sistema alternativo del honor. La opción religiosa actúa como puente, vale decir, habita y activa esta zona indeterminada entre dos culturas antagónicas.

En el Programa existe un perfil de liderazgo de alta influencia interna que hace suya esta fuente tan corrompida como poderosa de autoridad. Por ejemplo, el pastor Gabriel tiene 54 años y hace 25 que participa del Hospital de día, desempeña un rol clave en la estructura y funcionamiento de la organización. En su trayectoria, las adicciones estuvieron vinculadas al consumo de cocaína (entre los 15 y 28 años), el trabajo excesivo administrando locales gastronómicos y el contacto permanente con el mundo del fútbol; su hermano mayor –hoy también evangélico– formaba parte de la barra brava de River en sus inicios. A su vez, la recuperación de Gabriel transcurrió en su momento bajo la tutela del antiguo pastor principal del centro (fallecido en el 2018). Su método de conducción combinaba elementos del fútbol –supo liderar la barra del Club de Atlanta– y de la política territorial a la que conocía a través de la dirección de una Unidad Básica del Partido Justicialista. El estilo era siempre afectivo, pero grave, recio, a veces cortante; después de todo, no en

vano había conquistado el respeto de mundos sociales violentos, trasmutando sus vivencias en autoridad espiritual. Sabía cuándo, cómo, con quién dar a conocer fragmentos de su biografía en donde los excesos del pasado (heridas de bala, peleas entre bandas, consumos, enfrentamientos con la policía) calificaban su presente y su dominio del arte evangélico del buen vivir.

Finalmente, esta genealogía de liderazgos duros, incluye al actual cocinero del Centro, una de las primeras personas a las que Gabriel acompaña en su recuperación. También él sabe lo que es ir a la cancha y agarrarse a trompadas, estar preso, supo experimentar la consideración que genera en los demás portar un arma, consumir y compartir pastillas o el dolor de una enfermedad fatal producto de las adicciones (la de su pareja y madre de sus hijos). Renunciar a la cultura de la calle y sus conquistas es sin duda una forma de muerte social: «Morir a vos para que crezca Cristo». Sin embargo, y pese a su negación, el coraje de la antigua vida perdura disimulado, como un mensaje para los que recién empiezan o para aquellos que incumplen el reglamento («Tenés que estar duro a veces porque los pibes te quieren pasar por arriba»). Especialmente en sus versiones más extremas, lo sagrado inmundo de la ilegalidad –aquello que la cultura dominante convierte en marca imborrable–, funciona hacia adentro del Programa como una fuerza no dicha de mando que prefigura a un perfil de líder.

Las crónicas sobre las situaciones de contacto con la trasgresión sirven para afirmar por la negativa un marco de sentido que gobierna al tratamiento: la máxima de ponerse en regla (ante la ley de Dios y del mundo). Para responder a este llamado al orden es preciso no «alardear», ni «adular» –dos interpretaciones desajustadas de la máxima–, sino obedecer contra todo orgullo las consignas de distintos escenarios controlados de interacción. Es allí, en la acción sacra de este juego social y su misterio, donde actúan las tecnologías pentecostales del *yo* que vamos a analizar a continuación para producir la semiótica del cambio y con ella la cura.

3. Metamorfosis religiosas: la invención social del renacido

La terapéutica evangélica procura una transformación total del *yo*: la producción de un doble. Se trata de una metamorfosis –no en un sentido biológico, claro está, sino en una acepción más general–; es decir, un cambio de estado y de forma. Una modificación trascendental que no es sólo del orden del creer, sino que incluye –como bien señalan los estudios sobre *embodiment* (Odgers-Ortiz y Olivas-Hernández, 2018: 296)– a la «reciprocidad entre el mundo y las corporalidades» (los gestos, la vestimenta, los gustos, los modos de hablar y sentir, incluso la manera de soñar) y a las sociabilidades cercanas que confirman la identidad pretendida. Es la construcción de un personaje social distinto y un entorno que lo somete a pruebas y convalidaciones constantes. Aquí intervienen las tecnologías pentecostales del *yo*. Ellas reúnen un conjunto de saberes y técnicas mítico-rituales que sostienen una reinven- ción ontológica a partir de justificaciones cósmicas. El juego social de la cura y la buena vida cristiana es un juego serio y de naturaleza colectiva (Huizinga, 2022: 50-53). Para instituirse propone reglas, nombres y cargos, funciona

dentro de límites temporales y espaciales precisos y coloca un esfuerzo notable en suspender la vida corriente para inaugurar la posibilidad de «ser de otro modo». Se construye una suerte de pacto ficcional –en el sentido que le otorga Knorr Cetina (1994) a la idea de ficción– con el Evangelio y sus actos de encantamiento. De hecho, las relaciones sociales que construye el Hospital de día son una versión más intensa, de alta velocidad, de las formas de vida ordinarias de cualquier templo. El objetivo es producir los signos de la recta virtud a partir de las situaciones de contacto con lo sagrado-impuro.

Para una clasificación inicial podemos dividir a las tecnologías pentecostales del *yo* en dos tipos: verbales y actitudinales. Ambas colocan indirectamente el foco en la idea del bien, sus reglas y la indignación moral que genera la ruptura de las mismas. Se establece un encuadre análogo a las ceremonias de degradación del estatus estudiadas por Garfinkel (2006), en donde, la destrucción ritual de la persona que infringe el orden normativo constituye la condición de posibilidad de un cambio absoluto de la identidad. Las tecnologías verbales hacen de la trasgresión y sus consecuencias negativas un tema que participa de los intercambios cotidianos hasta estabilizarse dentro de la narrativa del testimonio. En este sentido, el Programa sostiene regularmente espacios colectivos en los cuales se aprende a conversar (por turnos y bajo la dirección del operador) de los progresos, las dificultades, retrocesos o abandonos del tratamiento y de la contaminación que rodea a las adicciones y sus hábitos. A esto se suman las entrevistas personales, las consultorías psiquiátricas, los informes, sus devoluciones, los grupos de Intercesión que educan y entrenan en los modos pentecostales de orar y el curso de la «Escuela de vida», enfocado en los principios básicos de la Biblia. La persona se socializa en la exhibición verbal, en la capacidad de hablar de sí misma y su proceso a través de una retórica, centrada mayormente en la «Careta» que conformaba el antiguo *yo*. La acción recurrente de nombrar el mal vivir y dotarlo de una coherencia interna contribuye a organizar el espacio moral; produce un adversario, identificando las causas emocionales y las personas que motivaron el consumo. A ellas se aplica la técnica de la «Sanidad Interior» y la doctrina del «Perdón» en tanto mecanismos rituales de separación respecto a la génesis de los problemas. Asimismo, se anticipa discursivamente el estado de liminalidad que representa y crea la terapéutica. De ahí también el énfasis que las autoridades colocan en figuras simbólicas de alto impacto, como la «Parábola del Alfarero» con su ontología del barro o la espiritualidad del «Desierto» para designar un estado de transito e inclasificación que precede inexorablemente a la cura. La liminalidad y el ascetismo son dos rasgos claves del tratamiento que emparentan la propuesta evangélica –retomando aquí los trabajos de Ludueña (2003:139-142)– con la lógica monástica y la producción religiosa de la ambigüedad. Centradas en el lenguaje, las tecnologías verbales del *yo* refuerzan sobre todo la dimensión cognitiva y clasificatoria dirigida a la internalización de un nuevo orden simbólico.

Existen de manera complementaria tecnologías estrictamente actitudinales que operan al nivel de las disposiciones físicas; esto es, en el plano de las respuestas y reacciones espontáneas del cuerpo ante situaciones cambiantes. En diversas etapas del tratamiento, los operadores exponen y evalúan a las personas en función de su aptitud para obedecer reglas no evidentes, prescindiendo de explicaciones, enunciados o argumentos de fondo. Por ejemplo, una parte importante de la actividad interna del Programa reside

en el cumplimiento de todo tipo de tareas sencillas de maestranza y mantenimiento del edificio: ordenar las aulas, limpiar los pasillos, los baños y pisos, la escalera, cocinar o ayudar en la cocina, realizar arreglos, atender la puerta de entrada, colaborar con la preparación del culto, con los eventos públicos, etc. Este dispositivo cuasi-monástico de servicio fuerza intencionalmente las actitudes adversas, la incomodidad de quienes (por encontrarse aún bajo las disposiciones de su antiguo estatus) se resisten a realizar tareas subordinadas. Trabajar estas ofensas contra el honor, tematizar el «orgullo» y «dejarse moldear por Dios» son axiomas de la terapéutica que se hacen cuerpo a través de disciplinas mínimas. En estados más avanzados, cuando las disposiciones se tornan *habitus*, pero todavía frágiles, se emplea la pedagogía del deporte. Ella consiste en salidas programadas a jugar un fútbol 5 especial, *sui-generis*, construido en base al reglamento móvil del operador. La inmersión en la urgencia del partido va mostrando los modos primarios de cada uno así como la capacidad para el auto-examen, para monitorear las reacciones subjetivas frente a estímulos puramente físicos, aplicando las reglas de turno. Se trata –como pudimos ver en otro trabajo (Algranti, 2023)– de una prueba existencial sobre el dominio de sí en un entorno extra-religioso que subordina la retórica evangélica y el conocimiento sobre «las cosas de Dios» a la respuesta instintiva, no razonada. Las faltas sutiles o severas, hasta dónde, cómo y con quién se festejan los goles, la burla y sus peligros, la agresividad, el compañerismo, la vanidad de los mejores, el deseo de ganar o la ausencia del mismo, la relación con el fracaso, todo es objeto de una evaluación y comentario final cuyo eje son las «actitudes naturales» que la oratoria y su mística disimulan mientras que el cuerpo delata cuando juega. Las tecnologías actitudinales de la terapéutica introducen (con otras palabras y aunque no lo sepan) una filosofía disposicional de la acción. El objetivo es hacer existir –a partir de una coherencia y tipicidad estratégicamente construidas– el sujeto social con el que se antagoniza, el antiguo estatus. Las situaciones de contacto con la ilegalidad contribuyen a este fin.

Ahora bien, y retomando a Mary Douglas (2007:113:134), podemos plantear que ambas tecnologías confluyen progresivamente y se potencian dentro de los rituales cotidianos de purificación. Ellos comprenden las ceremonias gobernadas por sentidos y acciones religiosas cuya meta es producir la experiencia íntima de lo sagrado y la elevación moral que se desprende de la misma. Entran aquí, por caso, el círculo mágico de los cultos semanales y la efervescencia colectiva que la pastora administra de manera metódica, también el hábito de la lectura de la Biblia con sus razonamientos, mitos, promesas y milagros, es decir, su agencia propia, la oración que se hace en público a la vista de todos, la que se pronuncia en privado, la santidad silenciosa del ayuno, los actos de «Liberación» dirigidos a expulsar los espíritus impuros que retrasan el tratamiento o las formas en principio menores de la alabanza y la adoración relativas a la escucha activa de música, prédicas y contenidos virtuales. En tanto idealizaciones de uno mismo, los rituales contribuyen a crear al *yo*. Éste es percibido no directamente, sino a través de las imágenes y actitudes que el entorno les devuelve a las personas en recuperación.

De esta forma, el Hospital multiplica los ritos de contacto con el dios presente, el Espíritu Santo como la entidad sacra que estructura y personaliza a las artes pentecostales del buen vivir. Dentro de ellas ocupa un lugar destacado el «Don de Lenguas», uno de los signos definitivos (pero no excluyente)

de la metamorfosis que anticipa la cura. La glosolalia –el lenguaje espiritual por excelencia para esta tradición– describe la manifestación externa de un cambio en todas las direcciones, una «regeneración» que el Espíritu Santo realiza lentamente o en un instante de «adentro hacia afuera». La persona que alcanza este estado se encuentra próxima a la recuperación ya que: «una vez que el Espíritu Santo entró no hay lugar para otra cosa». Representa, incluso en su función teatral, escenográfica, el acto de ser «sellado» por la gracia. En palabras de Diego, el operador del Centro previamente mencionado:

Me acuerdo que arranco a orar y lo último que me acuerdo es que quedé en el piso, estaba hablando en lenguas y sentí un fuego. No te voy a decir poder, pero en verdad es ¡poder!. Traspiraba, fuego, me quemaba, me ardían las manos y empecé a hablar, empecé a orar, me generó gozo y ese día yo creo que fui sellado con el Espíritu Santo.

En este mundo social, el «Bautismo de fuego» designa en sus propios términos el antiguo problema sociológico de la autoridad y la probabilidad de obediencia. Resume la conquista pública del honor, el prestigio, la virtud; en una palabra, el respeto que sostiene un estatus e impugna a otros. Dicho rito, cuya administración corresponde generalmente a la pastora, involucra la imposición de manos –selectiva y frente a todos– durante el culto. Esto no quita que el don de lenguas en toda su desmesura se exprese a veces espontáneamente, ni que en otras se recree de forma mimética, fingida, mirando de reojo, evidenciando un actitud desconcentrada, casi mecánica, demasiado alerta al entorno y sus reacciones («te das cuenta que lo hacen para que piensen que están hablando en lenguas»). Las disposiciones actitudinales y verbales que inculca pedagógicamente el tratamiento nunca son tan visibles como en los rituales de purificación.

¿Qué ocurre con las trasgresiones del pasado? Las experiencias con la ilegalidad no se omiten, sino que cambian de signo y de forma; atraviesan una metamorfosis, devienen zonas personales de capacitación que el nuevo estatus del renacido asimila, exalta, incluso reivindica dentro de los límites del personaje social en construcción y las interacciones mínimas, las audiencias, que lo convalidan. «Él es un líder: Para lo malo cuando está en lo malo y para lo bueno cuando está con Dios» afirma uno de los operadores sobre un joven en tratamiento que acaba de salir de la cárcel. La ambigüedad constitutiva de lo sacro habilita la transformación simbólica de lo impuro en puro. En consecuencia, los excesos de la fiesta, los horrores domésticos, la violencia de la cultura callejera –esos espacios recorridos por espíritus inmundos y ataduras– no abarcan lo profano y su dispersión, sino todo lo contrario: representan la potencia contenida de lo sagrado maldito. La purificación del mal enaltece al recuperado, entregando saberes y funciones útiles: el conocimiento técnico sobre la organización y celebración de ceremonias, el manejo de las relaciones públicas, la habilidad de cautivar auditorios; las inquietudes espirituales, la práctica sutil de la escucha aplicada a la vida familiar y sus conflictos o el liderazgo frontal que exige atender a poblaciones que respetan la autoridad sin eufemismos. Todos estos elementos –ya dados, pero sueltos o integrados de otro modo– provienen de la contaminación y de su álgebra.

En definitiva, las tecnologías del *yo* ofrecen el proyecto de una metamorfosis socio-religiosa del individuo en donde el estigma de la ilegalidad es transformado en una fuente inestable de valorización. El fundamento ontológico de la autoestima cristiana, el respeto, proviene del hecho de no depender de nadie, sólo de Dios. En consecuencia, es necesario –siguiendo a Sennett (2003: 213)– sostener el «comportamiento expresivo» y el estilo de vida que acredita dicho estado de gracia. La exigencia del tratamiento funciona con una *ratio* alta de abandono, ya que casi no hay margen para negociar abiertamente las reglas ni los marcos de sentido propuestos. Para el 30 % que logra atravesar las distintas etapas del Programa lo impuro se trasmuta en el reconocimiento de una comunidad religiosa que ratifica –ante la familia del ex adicto y sus círculos sociales– el cambio de estatus que garantiza el sistema de honor pentecostal.

4. Conclusiones

A lo largo del artículo intentamos reconstruir sociológicamente las características y funciones que adoptan los discursos sobre ilegalidad en un centro de adicciones de gestión evangélica. Apoyados en la literatura especializada y en nuestro propio trabajo de campo, sugerimos una hipótesis general: planteamos que la potencia del pentecostalismo latinoamericano (y, paradójicamente, tal vez su límite) radica en una capacidad notable para habitar espacios ambivalentes, de transición entre lo legal y lo ilegal, abordando los dramas sociales de las poblaciones con las que trabajan. Uno de ellos (y no el menor) son los consumos problemáticos. Analizamos cómo los Programas evangélicos postulan una sacralización de las situaciones de contacto con las formas de trasgresión de la ley, a las que nombran y clasifican en tanto experiencias vinculadas a la impureza, la anomia, la acción corruptora del mal. Es en este terreno simbólico en donde se prefigura la *praxis* terapéutica del Evangelio; esto es, un *corpus* de saberes y prácticas a las que denominamos tecnologías pentecostales del *yo*, distinguiendo entre sus variantes verbales y actitudinales. Ambas convergen en las ceremonias de degradación del estatus y en los ritos de purificación. El objetivo es producir los signos sociales de una metamorfosis que trasmuta la contaminación en un tipo entre otros de virtud y respeto: nos referimos al sentido del honor que proviene de un cambio ontológico de naturaleza espiritual.

Ahora bien, ¿de dónde provienen las garantías y fundamentos del cambio? Aquí ocupan un lugar clave –tan importante como invisibilizado– las relaciones de dominación-obediencia que resume el estatuto del renacido. El Programa establece, por un lado, una polémica contra el caos, el desorden, con el que tipifica a las formas de vida de las adicciones. Por el otro, afirma entre los principales ejes del tratamiento la importancia de aprender a seguir y aplicar las reglas del buen vivir evangélico. El «orgullo», la «rebeldía», la aceptación de «la voluntad de Dios», son tópicos recurrentes cuyo trasfondo remite al problema de la autoridad. La dominación –ya lo anticipaba Weber (1998:43-45)– funciona a fuerza de suscitar la creencia en la legitimidad de su mandato. En este sentido, las situaciones de orden que fabrica (a veces solo como prueba) el Centro y la probabilidad de obediencia a las mismas,

dependen de una observancia no sólo externa, sino también interna, sentida, de las máximas cristianas. Por lo tanto, las garantías del cambio surgen del hecho de que el personaje social incorporado es indisociable de las relaciones de dominación legítimas que lo confirman y regulan. Son ellas las que actúan como un reaseguro del comportamiento y la nueva identidad pública. Asimismo, una de las condiciones de posibilidad de la terapéutica evangélica, es la presencia de un medio cultural que le atribuye al cristianismo y no a todas las religiones una posición de privilegio en la transformación espiritual de los sujetos.

Entre otras cosas, el respeto inédito del recuperado representa una forma de acceder nuevamente a la ciudadanía, es decir, un retorno –tal vez subordinado, pero efectivo– a la sociedad civil y sus derechos, revirtiendo en algún grado la mancha contaminante de las adicciones. Si bien la comunidad religiosa y la fuerza del grupo constituyen un sostén de base, es posible con el tiempo una doble autonomización: no sólo del Programa, sino también de la iglesia y sus formas de vida. Aquí yace la paradoja de la terapéutica: el éxito del tratamiento no garantiza la continuidad dentro de las estructuras pentecostales. Más difícil es el abandono total de sus marcos de sentido, de su sensibilidad y estructuras de pensamiento; en una palabra, la abdicación completa del *ethos* sobre el que se construye el *yo* y su autoestima a partir de una transformación existencial. En cualquier caso, la potencia del arte de vivir evangélico parece radicar sobre todo en la transición entre mundos sociales.

Referencias bibliográficas

- Algranti, J. (2023): «Declinaciones minimalistas del carisma. Análisis de las terapéuticas evangélicas en el tratamiento de adicciones en Argentina». *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 68(201): 145-165. DOI: <https://doi.org/10.4000/assr.69635>
- Algranti, J. (2012): «Megachurches and the problem of leadership: An analysis of the encounter between the Evangelical world and Politics in Argentina». *Religion, State and Society*, 40: 49-68. DOI: <https://doi.org/10.1080/09637494.2011.644085>
- Azparren, A. L. (2020): «La dimensión territorial y religiosa en el abordaje de los consumos de drogas: El programa hogar de cristo en villas de la ciudad de Buenos Aires, Argentina». *Cultura y Droga*, 25(29): 63-88. DOI: <https://orcid.org/0000-0001-9852-2875>
- Bardi, G., y Teixeira García, M. L. (2022): «Comunidades terapêuticas religiosas: Entre a salvação pela fé ea negação dos seus princípios». *Ciência & Saúde Coletiva*, 27(4): 1557–1566. DOI: <https://doi.org/10.1590/1413-81232022274.05152021>
- Bataille, G. (2001): *La felicidad, el erotismo y la literatura*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Bourgois, P. (2015): *En Busca de respeto*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Caillois, R. (1996): *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Camarotti, A.; Jones, D., y Di Leo, P. (2017): *Entre dos mundos. Abordajes religiosos y espirituales de los consumos de drogas*. Buenos Aires: Teseo.

- Castilla, M. V., y Lorenzo, G. (2013): «Consumo de pasta base/paco, prácticas de rescate y religiosidad pentecostal». *Sociedad y religión*, 23(39): 54–78. DOI: https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812013000100003
- Comas Arnau, D. (2010): *Un lugar para otra vida. Los centros residenciales y terapéuticos del movimiento carismático y pentecostal en España*. Madrid: Fundación Atenea.
- Douglas, M. (2007): *Pureza y Peligro*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Durkheim, E. (1992): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Di Leo, P. F. (2019): «Construcción narrativa del yo y agencia en personas en tratamiento por consumo de drogas en organizaciones religiosas y espirituales». *Aposta*, (80): 8-26. DOI: <http://hdl.handle.net/11336/117371>
- Ferreira, F. G., y Mosqueira, M. (2025): «Drugs and Religion in Latin America: A Narrative Literature Review». *Contemporary Drug Problems*, 52(3): 368-387. DOI: <https://doi.org/10.1177/00914509251314203>
- Foucault, M. (2008): *Tecnologías del yo*. Buenos Aires: Paidós.
- Garfinkel, H. (2006): «Condiciones de las ceremonias exitosas de degradación». *Delito y Sociedad*, 1(22): 15-122. DOI: <https://doi.org/10.14409/dys.v1i22.5347>
- Giddens, A. (1995): *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- Grippaldi, E. (2015): «Narrativas del yo y religiosidad en contexto de tratamiento por consumo problemático de drogas». *Culturas Psi*, (4): 53-86. DOI: <https://n2t.net/ark:/13683/pTsw/1Dk>
- Gooren, H.; Aasmundsen, H. G.; Algranti, J.; Garrard, V., y Jaimes Martínez, R. (2024): «Chapter 2: Latin America». En: A. Adogame; C. Bauman; D. Parsitau, y J. Yip (Eds.): *Handbook of Megachurches*, pp. 28-42. Nueva York: Routledge.
- Güelman, M., y Ramírez, R. (2020): «Las cuatro ‘C’: Calle-cárcel-cementerio o conversión. Narrativas de transformación identitaria de residentes y ex residentes de comunidades terapéuticas religiosas en el Área Metropolitana de Buenos Aires, Argentina». *Religião & Sociedade*, 40(2): 171-194. DOI: <https://doi.org/10.1590/0100-85872020v40n2cap08>
- Hertz, R. (2020): *La preeminencia de la mano derecha y otros ensayos*. Buenos Aires: Pluriverso ediciones.
- Huizinga, J. (2022): *Homo Ludens*. Madrid: Alianza editorial.
- Jones, D. y Cunial, S. (2016): «Más allá de los límites del Estado: instituciones católicas y evangélicas de partidos del Gran Buenos Aires (Argentina) en la implementación de políticas públicas sobre drogas». *Desafíos*, 29(2): 85-123. DOI: <http://dx.doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/desafios/a.5225>
- Knorr Cetina, K. (1994): «Primitive classification and Postmodernity: towards a sociological notion of fiction». *Theory, Culture & Society*, 11(3): 1-22. DOI: <https://doi.org/10.1177/026327694011003001>
- Ludueña, G. (2003): «Praesentias: ascetismo y liminalidad en comunidades contemplativas benedictinas del Mercosur». *Ciencias Sociales y Religión*, 5(5): 123-152. DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-2650.2257>
- Meer Sanchez, Z., y Nappo, S. A. (2008): «Religious treatments for drug addiction: An exploratory study in Brazil». *Social Science & Medicine*, 67(4), 638–646. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2008.04.009>

- Milsev, M. M. (2025): «Más allá de la laicidad uruguaya: Las intervenciones neopentecostales sobre el consumo problemático de drogas y la violencia basada en género». *Numen*, 27(2). DOI: <https://doi.org/10.34019/2236-6296.2024.v27.46017>
- Odgers Ortiz, O. y Olivas Hernández, O. L. (2018): *¿Dejar las drogas con ayuda de Dios? Experiencias de internamiento en centros de rehabilitación fronterizos*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Odgers Ortiz, O. Csordas, T. Bojorquez-Chapela, L., y Olivas-Hernández, O. (2020): «Embodiment and somatic modes of attention in the evangelical care model in drug rehabilitation centers (Tijuana, Mexico)». *Social Compass*, 68(3): 430–446. DOI: <https://doi.org/10.1177/0037768620974272>
- Sennett, R. (2003): *El respeto*. Barcelona: Anagrama.
- Taylor, C. (2006): *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- Teixeira, C. P. (2016): «O testemunho e a produção de valor moral: Observações etnográficas sobre um centro de recuperação evangélico». *Religião & Sociedade*, 36(2): 107–134. DOI: <https://doi.org/10.1590/0100-85872016v36n2cap06>
- Weber, M. (1998): *Economía y Sociedad*. México. DF: Fondo de Cultura Económica.



©Derechos del autor o autores. Creative Commons License. Este artículo está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0.
©Copyright of the author or authors. Creative Commons License. This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.