

Más allá de la laicidad uruguaya: Las intervenciones neopentecostales sobre el consumo problemático de drogas y la violencia basada en género

Beyond Uruguayan Secularism: Neopentecostal Interventions in Problematic Drug
Use and Gender-Based Violence

Magdalena Milsev Santana¹

RESUMEN

El presente artículo se propone caracterizar los modos de intervención sobre el consumo problemático de drogas y la violencia basada en género desplegados por una organización neopentecostal en la ciudad de Montevideo. La intervención sobre el consumo problemático de drogas se fundamenta en una interpretación religiosa de dicha condición, asociada a la doctrina de la guerra espiritual, y se despliega sobre la base de una estricta abstinencia, el desarrollo de una red de apoyo comunitaria y la regulación de la conducta sexual. La intervención sobre la violencia basada en género se caracteriza por promover la resignificación del sufrimiento como parte de un proceso espiritual que lo capitaliza, siendo esta una perspectiva que, si bien brinda contención, refuerza jerarquías tradicionales de género y no contempla otros aspectos fundamentales desde una perspectiva de derechos. Estas intervenciones neopentecostales son pensadas desde la perspectiva de la antropología de los márgenes, buscando identificar su lugar en el marco conceptual tradicional de laicidad en Uruguay. Desde esta perspectiva, la laicidad deja de ser un marco uniforme y universal, revelando tensiones, disputas, articulaciones y flexibilizaciones contextuales, revelando las intersecciones entre la aplicación de dicho fundamento y estructuras de desigualdad

Palabras clave: Neopentecostalismo; Consumo problemático de drogas; Violencia basada en género; Laicidad.

ABSTRACT

This article aims to characterize the modes of intervention in problematic drug use and gender-based violence carried out by a Neo-Pentecostal organization in the city of Montevideo. The intervention in problematic drug use is based on a religious interpretation of this condition, linked to the doctrine of spiritual warfare, and is implemented through strict abstinence, the development of a community support network, and the regulation of sexual behavior. The intervention in gender-based violence is characterized by promoting the reinterpretation of suffering as part of a spiritual process that gives it value, a perspective that, while providing emotional support, reinforces traditional gender hierarchies and fails to address other essential aspects from a rights-based perspective. These Neo-Pentecostal interventions are analyzed through the lens of the anthropology of margins, aiming to identify their position within the traditional conceptual framework of secularism in Uruguay. From this perspective, secularism ceases to be a uniform and universal framework, instead revealing tensions, disputes, articulations, and contextual adaptations, as well as the intersections between the application of this principle and structures of inequality.

Keywords: Neo-Pentecostalism; Problematic drug use; Gender-based violence; Secularism.

¹ Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Nacional de La Plata (UNLP), docente na Universidade Católica do Uruguai (UCU) e no Conselho de Formação em Educação (CFE-ANEP). E-mail: magdalenams610@gmail.com

Introducción

A partir de una etnografía desarrollada entre 2018 y 2019 en la Iglesia Misión Vida para las Naciones (IMVN) y en su obra social los Hogares Beraca (pertenecientes a la ONG ESALCU) en la ciudad de Montevideo, este trabajo se propone caracterizar los modos de intervención neopentecostal sobre el consumo problemático de drogas y la violencia basada en género, y las posibles implicancias de dichas intervenciones sobre el tradicional concepto de laicidad uruguayo.

Con una feligresía relativamente estable que ronda las quince mil personas, la IMVN cuenta con dieciséis templos en Uruguay y cuatro más en Argentina, Brasil y Chile. Su ONG acoge aproximadamente a unas dos mil personas en territorio nacional, extendiendo también su labor social en los mencionados países. De origen argentino en los Ministerios Ondas de Amor y Paz, de los cuales se separó a mediados de los noventa, la institución se ha destacado por su participación en el ámbito político partidario uruguayo, logrando representación parlamentaria a través de su aparato institucional religioso.

Si bien el caso que aquí se expone reviste particularidades, es de destacar que este se inscribe en tendencias más amplias, específicamente en la vinculación entre neopentecostalismo y pobreza (Sotelo, 2010) y en la articulación entre el ámbito estatal e instituciones privadas religiosas a través de la labor social de ONGs. Estas tendencias tensionan con el modelo conceptual de laicidad tradicional en Uruguay, pese a sus reconocidas mutaciones post apertura democrática (Caetano, 2006; 2013; Da Costa, 2005; 2009; Guigou, 2000; Guigou, 2006), e invitan a concebirlo en intersecciones con estructuras de desigualdad que permean y constituyen los contextos en los cuales se manifiesta lo religioso.

En este sentido es que se retoman los aportes de la “antropología de los márgenes” (Das y Poole, 2008) para pensar el lugar de las intervenciones neopentecostales en el modelo tradicional de laicidad. Esta propuesta teórico-metodológica invita a pensar el estado a partir de esos ámbitos sociales en los cuales su presencia suele adjetivarse en términos de carencia, como “débil” o “ausente”, ofreciendo una mirada única sobre lo estatal, “no porque capture prácticas exóticas, sino porque sugiere que dichos márgenes son supuestos necesarios del estado, de la misma forma que la excepción es a la regla” (Das y Poole, 2008, p. 20).

La laicidad vista desde sus márgenes, deja de constituir un marco totalizador, aplicado de modo homogéneo y universal sobre todos los campos de acción de las políticas estatales, y se vuelve un fundamento cuya aplicación es objeto de tensiones, disputas, articulaciones y flexibilizaciones, según el contexto social en el cual se despliega. Es a través de una metodología como la etnografía, orientada a indagar en las experiencias -más allá de los protocolos formales de los que se sirven otras disciplinas- que es posible captar en lo concreto “el tipo de prácticas que parecen deshacer al estado en sus márgenes territoriales y conceptuales” (Das y Poole, 2008, p. 20).

En esta línea, la indagación en las trayectorias de quienes habitan Beraca, permite dar visibilidad a una heterogeneidad de experiencias sociales que se despliegan sobre los márgenes del estado y su laicidad. Estos ponen de manifiesto estructuras de desigualdad que fragilizan las vidas de los sectores más desfavorecidos de la sociedad uruguaya, y las relaciones entre tales desigualdades y los modos “alternativos” de la laicidad cuando se trata de sus márgenes.

Esta indagación permite además establecer conexiones entre la labor social de una organización neopentecostal, su crecimiento entre sectores urbanos empobrecidos, y su impacto

político en un sentido amplio². En este sentido, si bien es apresurado hablar de una “pentecostalización” de la cultura popular uruguaya como en el caso brasileño (Cunha, 2018; Brandão y Pinheiro Teixeira, 2021), sí puede considerarse una tendencia cultural que complejiza y diversifica los términos del intercambio político en nuestra sociedad.

Como señala Carbonelli (2014) “el trabajo institucional sobre la subjetividad de los creyentes” es la dimensión política de mayor relevancia en el espacio evangélico, siendo por ello fundamental atender a las emociones religiosas “en su capacidad histórica de fundar comunidad y producir esquemas de interpretación del mundo social que dotan de sentido a la experiencia” (Algranti, 2007). El neopentecostalismo en este caso, constituye además un “ámbito colectivo privilegiado para la reversión y contención de situaciones que se asocian con los padecimientos o problemas de los más pobres o problemas que empobrecen”, es un espacio que resignifica y capitaliza experiencias hegemónicamente consideradas como “negativas” y estigmatizantes, en “testimonios” de “milagros” (Seman, 2021, p. 51).

Los modos de intervenir neopentecostales sobre el consumo problemático de drogas y la violencia basada en género que aquí se describirán, constituyen modos de operar sobre experiencias sociales ligadas a estructuras de desigualdad que precarizan las vidas de amplios sectores de la población. Estos se inspiran en una sensibilidad religiosa cercana a los sectores populares, porque culturalmente surge de los mismos, y porque su llegada territorial es amplia: se despliega por los barrios, las plazas, las calles, las cárceles y los hospitales.

1. Antecedentes

Entre la amplia producción académica sobre las intervenciones religiosas al consumo problemático de drogas se consideran aquí antecedentes significativos a las investigaciones cualitativas enfocadas en organizaciones evangélicas basadas en la abstención, la conversión religiosa y la convivencia comunitaria a nivel regional (Pinheiro Teixeira, 2015; 2016; Camarotti y Jones, 2017; Algranti y Mosqueira, 2018; Di Leo, 2019; Güelman, 2018; 2019; Camarotti, Güelman y Azparren, 2018; Targino y Mesquita, 2021; Targino, 2020; Machado y Torres, 2024).

En este contexto, la periodización analítica de los “procesos de espiritualización terapéutica” elaborado por Algranti y Mosqueira (2018) plantea importantes aportes para comprender la gestación de la modalidad de intervención presente en la ONG a abordar, dados sus orígenes argentinos. Y en este sentido, permite dimensionar la historicidad y transnacionalidad de dicho enfoque en el contexto rioplatense.

Los demás trabajos cualitativos sistematizados se caracterizan por analizar distintas dimensiones de las intervenciones evangélicas, haciendo foco en las relaciones entre los modos de conceptualizar el consumo de drogas y los modos de intervenir sobre los mismos, así como las narrativas de conversión que se producen en intersección con tales disposiciones institucionales.

En esta línea, los trabajos visibilizan el lugar de la conversión religiosa en la configuración de las intervenciones evangélicas que buscan re-orientar la conducta de quienes habitan estos espacios de relativo “distanciamiento del mundo” (Di Leo, 2019) siendo estas planteadas en términos de “dispositivos” (Garbi, 2020; Algranti y Mosqueira, 2018), o bien como “comunidades

² El trabajo de Arocena y Sotelo (2024) ofrece una perspectiva cuantitativa de las relaciones entre pobreza, neopentecostalismo e involucramiento político partidario en Argentina, Brasil y Uruguay.

terapéuticas³ (Güelman, 2018; 2019; Pinheiro Teixeira, 2016; Targino y Mesquita, 2021; Targino, 2022; Machado y Torres, 2024).

La conversión religiosa de las y los internos como meta a alcanzar por las instituciones viene a orientar los modos de gestionar los espacios y los cuerpos (Güelman, 2018; 2019; Targino y Mesquita, 2021), a través de la participación obligatoria en actividades religiosas y de demandas de “pruebas” de dicha fe (Targino, 2022; Pinheiro Teixeira, 2016), destacándose especificidades en los modos de intervenir según los géneros (Targino, 2022).

En Uruguay las investigaciones orientadas al abordaje de las intervenciones religiosas sobre el consumo problemático de drogas se han enfocado especialmente en el estudio de los usos de psicodélicos o entéogenos (Scuro, 2023), siendo el abordaje evangélico un área en la cual aún es necesario profundizar. En este contexto el presente artículo se propone caracterizar la modalidad de intervención neopentecostal desplegada en el contexto de la ONG ESALCU en hogares femeninos, a partir de las disposiciones institucionales que se movilizan en torno al consumo problemático de drogas y la especificidad de las trayectorias de las mujeres que habitan en tales espacios.

En relación con este último punto, se recuperan los trabajos que han abordado las intersecciones entre pentecostalismos y violencia basada en género, teniendo presente la especificidad de los ingresos a Beraca motivados por dicha violencia y su especificidad. Se consideran antecedentes relevantes a las producciones académicas que han ahondado en los múltiples modos en los cuales las iglesias funcionan como espacios de resistencia, contención y muchas veces reproducción de la violencia hacia las mujeres (Mafra, 1998; 2012; Martín, 2003; Tarducci, 1994; 1999; 2001; ; Campos Machado, 2005; Campos Machado y Lins de Barros, 2009), siendo de destacar en este sentido, que todas las producciones subrayan el carácter de clase del fenómeno, atendiendo así a las intersecciones entre desigualdades de género y económicas.

El conjunto de estos trabajos señala la ambigüedad que reviste la situación de las mujeres en estos espacios, ya que en estos se inculca a varones y mujeres rasgos tradicionalmente asociados a la subjetividad femenina, simultáneamente a una reafirmación de jerarquías tradicionales de género, lo que ha sido definido como “la paradoja de género” (Martín, 2003) propia de estos contextos.

Teniendo presente lo anterior, estudios como los de Tarducci, (1994), Machado (2005) y Martín (2003) desarrollan en torno a las relaciones entre la asistencia a la iglesia y las experiencias de crisis y conflicto intrafamiliar, siendo la violencia basada en género en el ámbito doméstico una de las detonantes en la búsqueda de contención espiritual y comunitaria entre mujeres pentecostales de sectores empobrecidos.

En este sentido, los modos de intervenir sobre la VBG no se inspiran en los principios del derecho. Estos lo hacen siguiendo la sacralización de la estructura familiar tradicional, orientándose de este modo a gestionar colectivamente las relaciones a la interna del seno familiar, o bien

³ La modalidad de funcionamiento de los hogares Beraca basada en la convivencia y su vinculación con el Estado puede llevar a que la ONG sea considerada una “comunidad terapéutica”, lo que puede resultar efectivo para asociar el caso al de otras producciones académicas (Güelman y Azparren, 2017; Güelman, 2018; 2019; Targino, 2022; Targino y Mesquita, 2021; Pinheiro Teixeira, 2016). Sin embargo, el uso de esta expresión resulta inadecuada para esta ONG en tanto se constatan diferencias con el modelo de “comunidad terapéutica”: no hay una duración predeterminada de la estadía de los internos -no se trata de un “tratamiento” en el estricto sentido del término-, y, en esa línea, la misma profesional de la ONG rechazó dicha terminología para referirse al caso.

brindando contención al miembro de la familia que ha acudido a la iglesia (Tarducci, 1994). Sobre esta cuestión, coinciden en señalar que las iglesias constituyen espacios que logran brindar protección a las mujeres, pero lo hacen manteniendo estructuras patriarcales a través del mandato de obediencia y sumisión femenina al esposo como máximas sagradas (Tarducci, 1994).

2. Metodología

Este trabajo es el resultado de la etnografía desarrollada en 2018 y 2019 en la Iglesia Misión Vida para las Naciones (MVN), y en la ONG ESALCU (Hogares Beraca⁴), su obra social. Dichos procesos etnográficos fueron llevados a cabo en el templo principal de la iglesia, ubicado en el centro de la ciudad de Montevideo, y en los hogares Beraca “de mujeres” del barrio Tres Cruces, y “de madres” con hijos del barrio La Unión, donde a su vez funciona la sede central de la ONG ESALCU.

El trabajo de campo implicó la asistencia sistemática a ceremonias religiosas, reuniones de jóvenes, retiros, bautismos, jornadas de rutina en la ONG, y a un club político del Partido Nacional, siendo de destacar que el trabajo de campo se caracterizó por una mayor facilidad en el acceso a espacios femeninos, especialmente en el caso de la ONG. En línea con los aportes de los estudios de “religiosidad vivida” (Pereira Arena y Morello, 2022, p. 13), en este contexto se intentó enfatizar en los relatos de las y los creyentes de “a pie”, siendo estos de suma importancia para dar cuenta de experiencias y significados atribuidos a las mismas, más allá de la perspectiva teológica de la institución y sus autoridades.

En el caso de los relatos de conversión, estos son aquí conceptualizados como “autobiografías religiosas”, en tanto desarrollan desde una perspectiva actual una revisión evaluativa de la propia vida, remontándose a un pasado remoto que puede incluir incluso a la ancestralidad. Por ello, es importante recordar que por más que estos relatos surjan con cierta espontaneidad, estas autobiografías siempre están limitadas a los “requerimientos de la historia” en proceso de construcción (Bruner, 2006, p. 128).

En este contexto neopentecostal, estos “requerimientos” en la producción de los relatos se asocian a dos prácticas fundamentales: la lectura intensiva de la Biblia y el dar testimonio como prueba de acción de Dios en el mundo. Estas hacen que los relatos que aquí se producen sean similares en términos de estructura narrativa, encontrándose ciertos paralelismos entre los relatos bíblicos y los relatos de vida aquí construidos. De este modo, el trabajo se orientó al abordaje de la producción de estas narrativas, sus modos de construcción, reproducción y circulación en el templo y la ONG.

3. Breve caracterización de la ONG

Los Hogares Beraca constituyen espacios de vivienda común en los cuales suelen convivir entre cincuenta y cien personas⁵ a cargo de una pareja de pastores y jerarquías intermedias separados según género y composición familiar, encontrándose así “hogares de hombres”, de

⁴ Del hebreo berakhah, “bendición”, hace alusión al relato presente en Crónicas 20 del Antiguo Testamento, en el cual Dios hace que las etnias enemigas de Josafat rey de Judá se destruyan entre sí previo al combate que tenían planeado contra este, otorgándole así la victoria a la tribu judía (Crónicas 26-28).

⁵ También pueden encontrarse hogares considerablemente más pequeños.

“mujeres” y de “madres con hijos”. Cada hogar se dedica a actividades económicas distintas, tales como panificación, producción textil, serigrafía, trabajo rural, carpintería y herrería, siendo este el único medio de sustento, de acuerdo con los referentes institucionales.

En Uruguay se estima que estos espacios alojan a unas dos mil personas, constituyendo una de las organizaciones de su tipo más voluminosas en términos de usuarios y despliegue territorial. Al momento de la etnografía había cincuenta y tres hogares en Uruguay (doce en Montevideo y cuarenta y uno en el interior del país), siendo de destacar su proyección regional, con once hogares más distribuidos en Argentina, Chile, Brasil y Haití⁶.

Estos hogares constituyen la obra social de la iglesia Misión Vida para las Naciones (IMVN), cuyo origen se remonta a los Ministerios Ondas de Amor y Paz (MOAP) llegados al Uruguay desde Argentina en 1989 (Wynarckzyk, 2014) y de los cuales se separaron a mediados de los noventa, producto de la serie de controversias que rodearon a la iglesia “madre” y a las diferencias entre sus líderes.

El modo de intervenir sobre el consumo problemático de drogas que propone la ONG puede encontrar su antecedente en la “espiritualización terapéutica de la conducta adictiva” (Algranti y Mosqueira, 2018) que se desarrolló durante la década del ochenta en Argentina y en la cual los Ministerios Ondas de Amor y Paz⁷ tuvieron protagonismo (Spadafora 2004 en Algranti y Mosqueira, 2018, p. 311).

Formalmente, la organización surgió en el año 2002 como “Comunidades Beraca” durante la fuerte crisis social y económica vivida en Uruguay en la cual se identifica la aparición de la pasta base de cocaína (Albano, Castelli, Martínez y Rossal, 2014). Según la publicación de la iglesia “*Hogares Beraca. La verdadera Historia*” (s/d, 2016) los Hogares se rigen según la Ley 17.885 que “regula el trabajo voluntario en forma directa o indirecta con las instituciones públicas”, siendo de destacar que según el mismo documento “persiste al día de hoy un vacío legal”.

La labor social desplegada por esta ONG y, particularmente, sus articulaciones con el Estado y con el ámbito político partidario son de las tantas dimensiones en las cuales se constatan transformaciones en el tradicional modelo de laicidad uruguayo. En este sentido, la labor desplegada por la organización religiosa se relaciona con la esfera política en dos ámbitos institucionales bien específicos: por un lado, a través del activismo político en el Partido Nacional, y por otro, a través de su compleja relación con el aparato estatal. La historicidad de ambas articulaciones es una cuestión que vale la pena rastrear y analizar, siendo de destacar que, tanto a nivel académico como en el ámbito de la opinión pública, el involucramiento político partidario ha sido el aspecto mayormente abordado.

En lo que respecta a las derivaciones estatales, estas se despliegan desde el ámbito judicial y desde salud pública a través de “recomendaciones”, sin ser del todo claro el nivel de formalidad que las mismas revisten. Entre las primeras, se encuentran ingresos a la ONG para el cumplimiento de “penas alternativas” para quienes han cometido delitos por primera vez, y desde el sistema penitenciario para quienes han tenido buena conducta.

⁶ En Argentina se encuentra en San Juan; en Brasil en la localidad de Leme, São Paulo; en Chile en Coquimbo y en Haití en Puerto Príncipe.

⁷ Esta tendencia sigue la modalidad de atención a población empobrecida implementada por la iglesia Ministerios Ondas de Amor y Paz (Spadafora, 2004) en Buenos Aires y de la cual la IMVN surge como escisión a mediados de los noventa.

En el caso de las instituciones de salud pública, las recomendaciones se dan a quienes se encuentran en situación de consumo problemático de drogas, notándose las carencias en esta materia en el sistema público. Otro tipo de derivación es el de mujeres con hijos e hijas a cargo, a quienes en refugios se les ha recomendado acudir a la ONG.

Finalmente, la labor social desplegada sobre el consumo problemático de drogas que despliega la organización religiosa es recuperada en las campañas políticas de sus miembros como un elemento legitimador en sus posicionamientos contrarios a legislaciones y políticas progresistas en la materia, plasmándose en su oposición a la legalización de la marihuana. Las intervenciones que la ONG realiza sobre la violencia basada en género, en cambio, no son objeto de reivindicaciones públicas en el contexto del discurso político.

4. La intervención neopentecostal al consumo problemático de drogas

E: ¿Por qué estás acá?

F: Fah... cosas que hice en el pasado... cosas malas, de llegar a perder lo que más quiero, mi familia, todo eso, y estar en situación de calle me llevó a estar acá hoy en día, que quiero cambiar, ser otra persona... Llegué a la calle cuando empecé a consumir, empecé con marihuana, después con cocaína y después con pasta base. Y después quedé en la calle y empecé a quedar solo, y eso es un golpe bárbaro cuando no tenés a nadie. Y ta, y no hay, me dijeron pa buscar de Dios, y acá estoy (...)

Hace poco que estoy en la calle, que me peleé con mi padre y hace dos meses que duermo en el patio de mi casa... Dejé el Hogar de Santa Lucía cuando mi pareja me llamó y me dijo que había perdido el hijo... y yo lo superé a eso y empecé con todos unos problemas, empecé a salir a robar y hacer daño a la gente hasta que... que me fui a un hecho y me lastimaron y ta basta, no era vida para mí. Me dieron dos balazos. Uno en el pecho con una bala de goma, y otra en la costilla, que tengo la bala alojada en la costilla. Y ta. (Conversación con “Fernando” en el ingreso de la ONG ESALCU, septiembre 2018).

El ingreso a la ONG inicia con un contacto vía telefónica o por web en el cual se solicita una entrevista. Después de dos o tres instancias en las que se evalúa la situación, se determina el ingreso, sobre lo cual varios referentes destacaron que no se aloja a personas “contra su voluntad” ni a quienes se encuentran “descompensadas a nivel psiquiátrico”. En palabras de la psicóloga, en esta instancia se presta especial atención a la situación de procedencia: si la persona asiste por un traslado de Salud Pública, por una recomendación judicial, por voluntad propia, bajo presión familiar, o si está en tratamiento psiquiátrico. Una vez se ha aceptado el ingreso, el pastor encargado de la ONG establece a qué hogar será dirigida.

En este contexto, la intervención neopentecostal sobre el consumo problemático de drogas se basa en los siguientes elementos: a) una conceptualización religiosa del consumo de drogas, b) la abstinencia estricta, c) una red comunitaria, d), el trabajo, y e) la regulación o gestión de la conducta sexual de las y los internos.

a) *Una conceptualización religiosa del consumo de drogas*

La “espiritualización terapéutica de la conducta adictiva” (Algranti y Mosqueira, 2018) que orienta la intervención neopentecostal sobre el consumo problemático de drogas, se expresa concretamente en dos tipos de referencias, que funcionan solapadamente: una que asocia el consumo de drogas a un “vacío” de sentido que impulsa a la autodestrucción, y otra que asocia el consumo a la acción de fuerzas malignas.

La primera de estas referencias fue elaborada específicamente por la profesional a cargo del proceso de ingreso a la ONG, y apareció en los relatos de las internas cuando refirieron a las transformaciones subjetivas que identificaban sobre sí mismas. En el caso de la psicóloga este fue el único discurso espiritual que sostuvo a lo largo de las conversaciones, sin evocar al de guerra espiritual, que se abordará más adelante:

Esto está basado en creer en Dios, y que en la medida que la gente se va acercando a Dios su vida va encontrando sentido, porque el gran problema es que la gente que viene siente que su vida no tiene sentido. El consumir drogas todo el tiempo o vivir en calle es matarse todos los días un poco, entonces el acercarse a Dios es entender que su vida tiene un propósito, y ese es el brazo fuerte de los hogares cristianos. (Psicóloga ESALCU, septiembre 2018).

De acuerdo con las explicaciones que brindaba “Karina” (50), una interna que se estableció junto a su hija en el hogar de La Unión, la participación de las actividades religiosas es obligatoria para las y los adultos, mientras que es opcional para el caso de niñas, niños y adolescentes. Para ellos hay una actividad semanal de “discipulado” en la cual se enseña la Biblia y se practican “coreos”, y “un festival mensual” llamado “Chiquivida”, que incluye eventos lúdicos y artísticos.

Por su parte, la conceptualización del consumo problemático de drogas en términos de guerra espiritual fue expresada con matices durante el trabajo de campo etnográfico en los relatos de conversión, cuando se hacía referencia a formas de vida o prácticas “pre-conversión”, consideradas pecaminosas, y en los sermones durante servicios religiosos. En relación con estos últimos, en el sermón final de un retiro en Villa García, el pastor expresaba:

Uno no debe de exponer al Espíritu Santo a las cosas que a él no le agradan (...) salí del encuentro este fin de semana y no es que vas a llegar a tu casa y va a estar todo blanco, puro, inmaculado. No es que las personas de tu trabajo, los que te invitaban con droga, que el que te invitaba para hablar mal de la gente, que él, que te invitaba a tomar alcohol, el que te invitaba a pecar te van a estar esperando con una sonrisa... ellos siguen tan endemoniados o más endemoniados que antes de que llegaras al encuentro.

No esperes que las personas que te están esperando te reciban llenos del Espíritu Santo. De hecho, déjame explicarte algo... es probable que se compliquen las cosas a dónde vas, porque antes tus demonios se juntaban con los demonios de él y la pasaban bárbaro. O sea, él no eligió su casa, este galpón, este salón, esta capilla, sino que Él va a morar en templos fabricados con sus propias manos, que somos: [“nosotros”, responden] la Biblia dice que nosotros somos la morada, la casa, el templo de Dios. Claro, miren al de al lado... ustedes dicen, “Está salado que Dios viva adentro de esto”. (Pastor y diputado Dastugue, Jornada de retiro y bautismos, Hogar Beraca de Villa García, marzo 2019).

La referencia a la “guerra espiritual”, entendida como una doctrina según la cual en el mundo tiene lugar una lucha entre poderes sobrenaturales por el dominio de los seres humanos, planteada de manera diferencial colectiva e individualmente (Wynarczyk, 2018), permite analizar su

rol en las formas de conceptualizar la intervención neopentecostal en el consumo de drogas. En este marco, la guerra espiritual configura simbólicamente el enfrentamiento al consumo de drogas en dos dimensiones: en el plano colectivo, posiciona a la iglesia como una institución “rehabilitadora” o “salvadora” dentro de una sociedad percibida como peligrosa y en decadencia; en el plano individual, facilita la interpretación espiritual del proceso de recuperación del consumo. Esta intervención se articula como una lucha contra el mal, a menudo vinculada a prácticas rituales específicas, como en el caso del retiro mencionado, donde se llevaron a cabo confesiones públicas, exorcismos y, posteriormente, bautismos. Como la explicación causal del consumo de drogas es sobrenatural, también lo es la rehabilitación que aquí se propone. De allí emerge la conceptualización de determinados relatos como pruebas de la acción de Dios en el mundo, y en esta línea, la proliferación de testimonios.

Por otra parte, como la guerra espiritual no exime a los fieles de la responsabilidad sobre sí mismos, se despliegan prácticas orientadas a la gestión de la propia subjetividad, unas “tecnologías del yo” en términos foucaultianos⁸, que implican identificar el origen de los propios pensamientos, deseos y sentimientos, así como leer la Biblia. En interacción con lo anterior, los actores van construyendo y re-construyendo sus autobiografías en términos religiosos – sus “testimonios” - a fin de “ganar valor moral” en el contexto de la comunidad (Pinheiro Teixeira, 2016, p. 109).

Esta forma de intervenir sobre el consumo problemático de drogas se ve reflejada especialmente en los relatos de dos de las entrevistadas, “Alicia” (45) y “Nadia” (55). Con trayectorias de vida atravesadas por diversas situaciones de violencia, enfermedades y fallecimientos familiares, prostitución, delincuencia y situación de calle, las dos mujeres expresaban haber abandonado el consumo gracias a la experiencia espiritual y los lazos afectivos que establecieron en los hogares, así como a través de la rutina e infraestructura brindadas en los mismos.

A: Mira a mí me pasó que consumía, fumaba un cigarrillo, y después ya no me hacía nada, pero sí me enganchaba el alcohol. Y yo entré al Hogar y era una mujer muy boca sucia, y a mí me pasó que... yo recibí a Jesús en mi corazón y mi boca... no entendía por qué había cambiado esa manera de hablar en tan poco tiempo... Del alcohol... sí tenía ganas, pero la pasta base no, yo no. Y el cigarrillo en el mismo instante que entré no me costó. Pero el alcohol sí, de pensar en mi mente esas ganas de tomar algo.

E: ¿Qué piensas que te hizo dejar de pensar en eso?

A: Eh... las palabras, el Hogar... los hogares son devocionales... la Palabra es lo primero que se quiere que la persona tome. La Biblia... había cosas que me marcaban... entonces que las chicas... “fá léete este versículo”, y cosas que las había vivido como que las estaba leyendo de otra manera... También me enganchaba en las tareas. Había entrado en la cocina, me gustaba la cocina, limpiar. Y es como que volvés a la vida. Te conectás a la realidad, desayunar, tener una comida, tener tiempo de calidad, tus hijos... leer un libro. Estar, viste, en la realidad. Y los que estamos en la calle consumiendo, no conectamos con la realidad, que hay una vida mejor. Y... nos consumimos más, nos vamos metiendo más. (Alicia, octubre 2018)

N: Pero bueno, el asunto es que empecé a tener ese trato con ese Dios, y a conocerlo personalmente, y a sentir paz. Empecé a dormir, empecé a crear una relación con ese Dios. Y se llegaron los seis meses en los que se suponía que yo

⁸ Esto refiere a acciones específicas realizadas sobre la subjetividad, ya sea individualmente o por medio de otros, con el fin de efectuar “cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así la transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría e inmortalidad” (Foucault, 1990, p.49)

me iba a ir, y ahí yo había entendido que no quería estar en otro lado que no fuera ahí.

E: Ahí ya no tomabas más nada

N: Ahí ya hacía un tiempo que había empezado, sin decir nada, a dejar de tomar las pastillas de a poco, y me las daban pero yo las guardaba o tiraba, y fui y le dije a mi encargado “no voy a tomar más nada”, y me dice “estás loca Nadia mirá si te pasa algo”. Entonces le dije, “yo le voy a ir a decir al doctor”. Mi doctora no quería creer, me dijo que no, que yo iba a ser una enferma depresiva crónica, que el día que yo dejara las pastillas iba a volver a lo mismo en dos minutos, que yo esto era una enfermedad para toda la vida. El único que me dio para adelante fue el doctor del Vilardebó cuando me vio y le conté que ya no tomaba más medicación y quedé contento, el único quiero decir médico, después nadie podía creer. (Nadia, octubre 2018).

b) La abstinencia estricta del consumo de drogas

Para quienes ingresan por consumo problemático de drogas – que entre los varones es un noventa por ciento, de acuerdo con la psicóloga – el proceso de adaptación a la nueva vida institucional y comunitaria implica dos semanas de aislamiento y abstinencia: “no tienen contacto con nadie”, para que “piensen realmente qué es lo que quieren hacer, porque muchos de ellos vienen de la calle con muchos años de consumo” (Psicóloga de ESALCU, septiembre 2018).

Durante una primera etapa se dedican a tareas domésticas relativamente sencillas, ayudando con la limpieza y orden de la casa, y brindando asistencia en la cocina. Una vez se han “adaptado” y atravesado cierto proceso de “desintoxicación”, se van dedicando a otras actividades de mayor complejidad, particularmente, van aprendiendo los oficios que se imparten en el hogar e involucrándose con las actividades de producción y venta.

Sobre esto, la psicóloga destacaba que las tareas de venta callejera no suelen asignarse a quienes han ingresado de modo reciente, ya que las mismas implican el riesgo de que se aproveche esa instancia de circulación por la calle y el dinero de las ventas para adquirir drogas.

c) Una red comunitaria

La referencia a la vida comunitaria como un “valor” fue planteada en testimonios y relatos por casi todas las mujeres entrevistadas que viven en Beraca. La valoración positiva de esta experiencia fue asociada a la afectividad que se establece entre compañeras, así como a los significados conferidos a los roles desempeñados en el seno de la comunidad.

En el caso de las valoraciones relacionadas a lo afectivo, estas fueron expresadas tanto por quienes habían transitado por procesos de recuperación del consumo problemático de drogas, entre ellas “Nadia” (55) y “Alicia” (45), como por “voluntarias” como “Laura” (27).

Nadia: ... de a poco empecé a sentirme rodeada de gente que me decía que me amaba, y yo decía “¿pero qué me va a amar si no me conoce?, ¿y qué me hablan de que Dios me va a ayudar, si esto no tiene nada que ver, es una enfermedad que yo tengo?”. (Nadia, septiembre 2018)

Alicia: No lo ves a Dios, pero... el amor que tienen las personas que viven en los hogares eso te hace permanecer (...) Yo las trataba mal... hacía cosas molestas a los otros (...) yo era muy molesta, había hecho una cantidad de cosas, era una

mujer grande ya y las cosas que hacía ... el amor que transmiten te hace decir, “¿Qué le pasa a esta piba, no se molesta porque le digo esto, porque le hago esto?”. Es el amor de Dios. Eso hace que toque a las personas. (Alicia, octubre 2018)

Laura: O sea yo tengo algo para aportar, y yo aprendo pila... Y hay lazos que se generan que en otros lados no se generan. Yo a esta mujer [Alicia] la quiero un montón, se genera una relación de hasta de hermana, es un vínculo que no se genera en otro lugar. (Laura, septiembre 2018)

En el caso de las valoraciones asociadas al cumplimiento de roles específicos dentro de la comunidad, se encontraron distintas situaciones: en el caso de las mujeres que atravesaron procesos de recuperación del consumo problemático, se encontraron menciones a roles religiosos y/o terapéuticos: Alicia es ahora “líder de célula”, Nadia, es “operadora terapéutica” y se dedica a predicarle a trabajadoras sexuales y a personas privadas de libertad.

Entre quienes ingresaron a los hogares como “voluntarias”, como “Romina” (25, enfermera de origen menonita), y “Laura” (27, estudiante universitaria de economía) las valoraciones en torno a sus roles en la comunidad estuvieron ligadas al valor que adquieren actividades propias de sus saberes técnicos: Romina, destacó su experiencia como enfermera en el orfanato de Beraca en Haití, y Laura su desempeño como administrativa en la oficina de la ONG.

La estadía en estos espacios varía. Hay quienes la sostienen durante un breve período y retoman el consumo de drogas, hay quienes se quedan un tiempo acotado, logran abandonar el consumo y se van, y hay quienes se quedan de modo “permanente” o por tiempo indeterminado, siendo esta característica lo que distingue a la intervención de Beraca de un “tratamiento” o “rehabilitación” en un sentido sanitario del término. En cada una de estas situaciones la conversión religiosa es variable, y sería necesario estudiar en profundidad el proceso para comprender cada caso.

La convivencia en estos espacios puede llegar a constituirse en un modo de vida estable entre quienes llegan a conformar familia dentro de la institución y/o entre quienes no visualizan posibilidades de proyección por fuera de ellos. La conformación de matrimonios entre internos e internas posibilita el crecimiento de la organización, siendo de destacar que en esta cualidad de la obra social se identifican dos rasgos identificados clásicamente en los pentecostalismos: el crecimiento por fisión o fragmentación, propia de un modelo de autoridad carismática y su fuerte atractivo como vía de ascenso social.

Por otro lado, la permanencia indeterminada en Beraca por obstáculos materiales severos se vincula a situaciones de precariedad extrema, con sujetos con pocas o nulas redes de contención por fuera del marco institucional, siendo el caso de las mujeres con hijos e hijas a cargo algo que requiere especial atención en futuras investigaciones.

d) El trabajo

En la ONG el trabajo que desempeñan los y las internas se encuentra amparado, con relativa laxitud, por la Ley de Voluntariado Social (Ley 17.885⁹), la cual “reconoce, define, regula,

⁹ Ley 17.885. Promoción de la participación solidaria de particulares en actuaciones voluntarias para instituciones públicas o privadas sin fines de lucro. En: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/17885-2005>

promueve y facilita la participación solidaria de los particulares en actuaciones de voluntariado en instituciones públicas, directamente o a través de organizaciones privadas sin fines de lucro, nacionales o extranjeras” (art. 1).

Desde el punto de vista religioso de la organización, el trabajo es considerado fuente de sentido y moral, encontrándose cierta coherencia con concepciones más tradicionales dentro de la tradición protestante. Por otra parte, en términos más pragmáticos, distintos referentes reiteradamente hicieron hincapié en la necesidad de producir para autosustentarse, ya que los hogares no reciben financiamientos ni estatales ni privados.

En lo que respecta a las internas, sus referencias al trabajo fueron pocas, y muchas veces aparecieron relacionadas a otras labores asociadas a la experiencia de vida comunitaria, como el caso que se expone a continuación:

Yo entré acá y me enseñaron a coser, y ahora soy yo la que enseño. Por ejemplo, me tocó estar con una mujer que me decía “Lo único que sé hacer es prostituirme, es para lo que sirvo”. Y yo le decía “¿Y no ves cómo vivir de otra manera, progresar de otra manera?”, “Y no”. Y bueno, vos tenés la posibilidad de enseñarles, es una fuente para darles a otros otras posibilidades...

Entonces, a mí, el entrar al Hogar me terminó de ayudar a mí. Mismo mi hija, no solo tiene el apoyo para estudiar sino que aprende cosas que le van a servir para la vida. Ver otras realidades, ver cosas diferentes y ver sobre todo cómo se puede salir adelante y cambiar de vida. Que yo antes si alguien me presentaba a una persona que se drogaba pensaba “Ta con este no, nada”. Entonces ellos tienen otra manera (Luciana, septiembre 2018).

e) La regulación o gestión de la conducta sexual de las y los internos

Finalmente, el modelo de intervención propuesto en Beraca se sostiene en una regulación del comportamiento sexual de las y los internos, mediante el seguimiento de sus dinámicas de relacionamiento, siendo de destacar que no rige una prohibición total del establecimiento de noviazgos, como lo que se ha planteado para algunas comunidades terapéuticas en Argentina (Jones y Dulbecco, 2018).

En este contexto, lo que la institución realiza es intermediar activamente en el enamoramiento y establecimiento de noviazgos de las y los internos, en lo que los referentes institucionales interpretan como una labor “paternal” o “maternal”, desde cierta “etiología sexual” del consumo problemático de drogas (Jones y Dulbecco, 2018), y desde una concepción de la familia tradicional como valor sagrado. Este aspecto de la intervención neopentecostal de ESALCU se asocia además a la relación que establecen referentes de la institución entre el consumo problemático de las y los internos y las experiencias de abuso sexual infantil, ampliamente extendidas en este contexto.

P.M: Ante una falta importantísima de modelos paternos o maternos, los adolescentes o niños se sienten muy abandonados, rechazados, y buscan generalmente ayuda en otros chicos y chicas de su mismo nivel, que se alcoholizan, se drogan... llevan una vida sexual libertina. Cuando ellos quieren cambiar es muy lógico que se acerquen a figuras paternas: los pastores, los líderes, los hermanos mayores de los Hogares, y les hagan preguntas y les confiesen situaciones. Les confiesen temores, angustias, fracasos.

Hay muchas chicas y chicos que responden perfectamente, a ese dicho “Te quemaste con leche, ves la vaca y llorás”. Hay chicas que no quieren saber nada con un hombre porque papá la abusó, el tío la abusó, un vecino la abusó. En esa tarea de sanidad de esas heridas del alma, nosotros hemos despertado, yo le llamaría un “celo santo”, por proteger, por ayudar, por aconsejar.

Entonces sí, pretendemos que los chicos vengan a hablar con nosotros de lo que sienten por otro. Entonces a veces les advertimos que no, que no le sirve ese chico,

o al menos que hay que esperar que el chico crezca, madure. Y en ese sentido tenemos una relación muy cercana de consejo, de ayuda con aquellos que estamos pastoreando. Que no es una actividad de “control” de las personas, sino que es una actividad paternal (Entrevista a Márquez, mayo 2020).

Según el fundador de la organización, la labor de los referentes de la ONG consiste en “paternar” y “maternar” a personas que han sufrido abuso sexual infantil y abandono, implementando un modelo “familiar” sacralizado, inspirado en los textos bíblicos. En este sentido, las y los internos no son considerados adultos autónomos -de ser así, no sería necesario maternales y paternarles-. Por el contrario, se los percibe como individuos sometidos a heridas infantiles, entendidas también como heridas espirituales, que los limitan en su capacidad de actuar y tomar decisiones de manera independiente.

La intervención en la sexualidad trasciende el tratamiento sobre el consumo problemático de drogas, constituyéndose como un mecanismo para la re-constitución de subjetividades generizadas en consonancia con la perspectiva heteronormativa de la iglesia, siendo de destacar que, en algunos casos, la ONG ha operado como un dispositivo de reorientación sexual¹⁰. Sobre esta cuestión, tanto la ONG como la IMVN se rigen bajo la misma perspectiva en torno al comportamiento sexual. En el caso de la segunda, se llama a guardar la abstinencia sexual premarital, considerando al matrimonio y la reproducción como los propósitos del ser humano en el mundo.

Las diferencias entre ambas institucionalidades (iglesia y ONG) y sus modos de gestionar este aspecto tienen que ver con las formas de sociabilidad que se despliegan en una y otra, y sobre los sujetos sobre los cuales se orientan tales disposiciones. En el caso de la ONG estas son dirigidas enfáticamente a todas y todos los internos, mientras que en la IMVN estas están especialmente orientadas a “la juventud”, entendida en clave evangélica como una etapa de la vida en la cual el sujeto se encuentra sometido a ciertos “riesgos espirituales” específicos, dada su condición biológica (cambios físicos asociados a un “despertar” del interés sexual) y social (vínculos con “el mundo” que incita al pecado) (Mosqueira, 2014).

5. La intervención neopentecostal sobre la violencia basada en género

Como se ha dicho, la situación de ingreso de varones y mujeres en Beraca varía en un aspecto crucial: mientras que el motivo de ingreso de los primeros es el consumo problemático de drogas – situación para la cual se crearon los hogares en un principio – en las segundas, esta situación varía notoriamente, encontrándose como detonante de la búsqueda de alojamiento en los

¹⁰ Los relatos de conversión cuyo énfasis narrativo es la sexualidad y sus transformaciones fueron conceptualizados en un trabajo previo como “conversiones religioso-sexuales” (Milsey, 2021).

hogares a distintas formas de violencia basada en género. Al respecto de esto la profesional a cargo del proceso de ingreso a la institución señalaba:

En las historias de vida de las madres, la mayoría de ellas ingresa o por consumo de drogas o por violencia doméstica, ellas quedan en situación de calle e ingresan al hogar para que el INAU no les quite a sus niños. Muchas de ellas son derivadas desde refugios por trabajadoras sociales. Ellas se contactan con nosotros, porque a veces son mamás con seis, siete, ocho niños. ¿Y a dónde llevás a esas mamás? No es tan fácil. Y tampoco es ideal que la mamá ande todo el día dando vueltas en la calle y de noche vaya a un refugio. (Psicóloga de ESALCU, septiembre 2018).

Los ingresos a Beraca enmarcados en situaciones de violencia basada en género (VBG) incluyen además de la violencia doméstica mencionada por la psicóloga, a otras tipificaciones que habilita la legislación vigente en el Uruguay, y con la cual la organización mantiene discrepancias ideológicas¹¹. En este sentido, se constataron en las trayectorias de internas ingresos ligados a situaciones varias de violencia sexual, así como violencia psicológica y emocional.

Nueve de las doce mujeres entrevistadas que viven en Beraca expresaron haber vivido situaciones de violencia sexual, violencia física y violencia psicológica y emocional durante su vida. De ellas, seis atravesaron situaciones de violencia basada en género en un momento inmediatamente previo y/o durante el mismo proceso de incursión en la iglesia y/o en la ONG:

“Paula” (40), extrabajadora sexual, ingresó al hogar de La Unión con su hija de doce años luego de que un vecino irrumpiera en su domicilio y abusara sexualmente de la niña. “Manuela” (35) vive en el hogar de La Unión con sus seis hijos (el menor un bebé prematuro), ingresó tras sufrir violencia física por parte de su pareja. “Luciana” (33), trabajaba como vendedora, ingresó al hogar de La Unión con sus tres hijos, tras la persecución de una expareja sexual que la presionaba para que interrumpiera un embarazo. “Julia” (19), estudiante de gastronomía, vive en el hogar de mujeres de Tres Cruces, ingresó tras un proceso de distanciamiento de las drogas y la explotación sexual adolescente. “Luisa” (31), inmigrante afro-venezolana, vive en el hogar de mujeres de Tres Cruces, se involucró con la institución mientras era perseguida por una pareja que quería que ella diera continuidad a un embarazo no deseado y que fue interrumpido.

En los casos particulares de Paula y Manuela, como al momento de la etnografía hacía solo unos días habían ingresado en la ONG, los intercambios con ellas se mantuvieron con cautela y no fueron registrados. Es de destacar que en general, las mujeres no se mostraban proclives a hablar, y solo lo hicieron quienes tenían un vínculo “estable” (mayor a un año) con la institución.

En los intercambios que pudieron ser registrados y analizados, se identifican distintas trayectorias institucionales por ambas organizaciones: el acercamiento en algunos casos fue primero a la iglesia con un posterior traslado a la ONG, y en otros, a la inversa, se dio un acercamiento directo a la ONG, y una posterior participación (opcional) en la iglesia, añadiéndose a tales trayectorias, las de quienes han asistido primariamente organizaciones seculares.

¹¹ La iglesia y la ONG han participado activamente en campañas opositoras a la llamada “ideología de género”. En este sentido, la “violencia doméstica” tal como es mencionada por la profesional, si bien aparece tipificada como forma de violencia basada en género según la ley vigente en la materia (Ley 19.580), es usada aquí de modo más general, en línea con los planteos de la legislación de 2002 (Ley 17.514).

A continuación, se plantean algunos fragmentos de entrevistas realizadas a “Luisa”, “Luciana” y “Julia”, por tratarse de quienes más abiertamente brindaron sus relatos.

Luisa

Yo antes de esa relación formal le dije a esa persona que no quería tener niños, que no quería salir embarazada. Estuve con esta persona, no me cuidó, salí embarazada, y cuando yo me entero que estoy embarazada yo estaba determinadísima a que no iba a tener niños. Esta persona antes me apoyaba, pero cuando le digo que estoy embarazada que no quiero tener el niño, me dijo como que “Sí, vamos a tenerlo” y yo como que “no”. Entonces era una lucha entre sí, no, sí, no. Y yo tomé la decisión de seguir adelante con el aborto.

En donde trabajaba me ayudaron para encontrar los medios para no tener... yo estaba segurísima de eso, no tenía ningún temor ni nada, estaba convencida de que yo no quería ser mamá. Cuando yo me hago el aborto, caigo en una depresión y angustia y este hombre me persigue por todo Montevideo, de madrugada, me vigila... Entonces justamente yo venía a la iglesia y él me perseguía en su auto. Yo venía con unos chicos que me traían y él me perseguía, entonces podrías imaginar que fue una situación bastante dramática y ¡horrible! (...)

Por ningún lado que yo veía, veía alguna luz, todo veía oscuro, incluso sentía que tenía una venda en mis ojos, cuando yo vengo a este lugar yo siento que se rasga un velo literalmente. Yo empiezo a ver que yo había matado a un niño, no solamente acá, que yo me hice dos abortos, uno en Venezuela y uno acá. Ahí yo asumo que yo había sido una asesina, y en eso que se me rasga el velo, asumo todos los errores que cometí, pero también veo la vida que viví, y que muchas de las cosas eran cosas que yo había permitido y otras que yo no había permitido que ocurrieron y que me llevaron a... Yo llegué al punto que odiaba a los hombres, salía con ellos para hacerles daño, ¿me entiendes?

(Luisa, julio 2018)

Luciana

Yo no entré a los hogares por adicción, por situación de calle. Me acerqué a la iglesia por una situación emocional que tuve... Yo me divorcié y quedé embarazada a los dos años de una relación casual que tuve. Decidí abortar y en ese tiempo nada con Dios, nada con la iglesia. Ahí tenía veintisiete años y quedé embarazada de mi tercer hijo, yo estaba separada, así que era fuera del matrimonio... Y decido abortarlo y en el proceso de la decisión, yo decido no abortar y ahí empiezo a vivir una persecución por parte del padre de mi hijo.

Querían que abortara, me llamaba una médica amiga de él para insistirme que abortara, me ofrecieron plata para que yo aborte. Entonces empecé a vivir algo que nunca había vivido. Tenía miedo. Yo qué sé... Decidí tenerlo y le dije, “Bueno vos hacé tu vida, yo sigo con el embarazo” (...)

En ese momento ni creía que existía Dios. Mi madre creía y me llevaba de chica a la iglesia, pero yo iba porque ella me llevaba, no era que yo creía. (...) Pero bueno, cuando decido no abortar a mi hijo empiezo a vivir esa persecución por parte del padre y bueno, lo que te decía, amenazas, tenía miedo de salir de casa. Me acuerdo de que, bueno, “José” nace y a mí me viene una tristeza muy grande. Me vino como una depresión post parto y salgo de la internación del hospital y yo no entendía qué me pasaba. Y ahí me decían, que con todos los nervios que había pasado por el padre, las amenazas, lo del dinero para que aborte... así llegué. Así que un día le dije a mi madre. “Bueno voy a ir a la iglesia que vos vas. Ya probé de todo...”

(Luciana, septiembre 2018)

Julietta

Me separo varias veces, voy, vengo, voy, vengo... ta... tuve varios trabajos, soy estudiante de gastronomía... Y ya la última vez que vuelvo con el chico ninguno de los dos tenía trabajo, los dos nos habíamos quedado sin trabajo, entonces a él se le ocurre poner una venta de pasta base en casa... y ta, al principio no me gustó la idea, pero después cedí y empezamos a vender pasta base en casa... Yo después me empecé a prostituir a escondidas de él. Le dije que había conseguido trabajo de moza en un bar de acá de Montevideo... y me venía para acá todos los fines de semana...

El giro en su vida ocurrió cuando una antigua conocida de la iglesia la contactó. A pesar de no sentirse inicialmente atraída, dejó la prostitución al participar en un campamento Beraca. Aunque continuaba vendiendo y consumiendo drogas, comenzó a distanciarse de esos hábitos. En su búsqueda espiritual, se enfrentó a cuestionamientos sobre su conflicto interno, sus peleas con su pareja y la muerte de su padre, que se suicidó cuando ella tenía diecisiete años.

Julietta atravesó períodos de depresión y múltiples intentos de suicidio, evidenciados por cicatrices en sus brazos. La oferta de cambio llegó a través de la propuesta de una vida diferente mediante la fe en Dios. Según relató, fue al asistir a un campamento Beraca que experimentó una transformación, encontrando un propósito en su vida, decidiendo así ingresar a los Hogares Beraca, donde ha vivido un cambio significativo durante un año y un mes.

(Julietta, marzo 2019).

Los fragmentos citados exponen distintas situaciones de violencia basada en género vivenciadas por las mujeres entrevistadas en simultáneo con y/o en momentos inmediatamente previos al involucramiento con la institución religiosa. Estos arrojan luz sobre el proceso de re-subjetivación que atraviesan en estos contextos y en ese sentido, no solo son producto de tal proceso, sino también, en su carácter circular, son parte constitutiva de este, en tanto “[presuponen] al mismo sujeto del que pretend[en] dar cuenta” (Butler, 2001, p. 22).

En ninguno de los relatos aquí recuperados la violencia experimentada por ellas es elaborada bajo el paraguas conceptual del género, algo coherente con la perspectiva política de la institución, activamente opositora a este. En algunos, incluso se ve cómo el sentimiento de culpa opera sobre las víctimas, quienes llegan a elaborar y procesar en términos religiosos esta emoción a través del perdón alcanzado espiritualmente. Es decir, la institución produce o refuerza la culpa, al tiempo que brinda una “comunidad moral” para lidiar con dicha emoción (Das, 1997, p. 437).

Estas narraciones de experiencias de violencia son además relatos de conversión. Más específicamente, estos relatos de conversión son modos de procesar simbólicamente la violencia y el dolor que esta imprime sobre las subjetividades. En estos, la experiencia de sufrimiento es re-significada en términos narrativos, como catalizadora del encuentro con Dios, adquiriendo así una dimensión trascendental. El relato neopentecostal encuentra allí su potencialidad: experiencias de sufrimiento, humillación y privación extrema se vuelven así testimonios de milagros. Al mismo tiempo, estos relatos reafirman roles y jerarquías tradicionales de género, refiriendo específicamente a la gestión de la sexualidad y la construcción de una experiencia articulada en términos de un binarismo complementario muy jerarquizado, alineado con los ideales del proyecto de vida neopentecostal (Mafra, 2012).

Lo anterior remite a los hallazgos de los estudios pioneros sobre pentecostalismos y género ya citados, en los cuales se destacaba la ambigüedad en estos espacios, en los cuales se reafirman estructuras altamente jerárquicas, a la vez que se brinda contención y protección a las mujeres. En

este caso se observa cómo la violencia es elaborada simbólicamente desde una mirada patriarcal – aunque no convencionalmente machista-, dejándose de lado aspectos como la salud mental y los derechos de las mujeres. En el caso de las madres esto se extiende sobre los niños, niñas y adolescentes bajo su cuidado.

De modo similar a lo que ocurre con el consumo problemático de drogas, las intervenciones neopentecostales sobre la violencia basada en género distan mucho de la perspectiva de derechos que promueve el estado uruguayo. En este sentido, la derivación de personas desde el ámbito estatal al neopentecostal resulta por lo menos contradictoria desde una perspectiva que enfatice en la laicidad del estado y sus fundamentos.

Como se indicó al principio, la indagación en los márgenes estatales, en los cuales se inscriben las trayectorias de estos sujetos, permite pensar la laicidad desde una óptica que la conciba en su heterogeneidad (Das y Poole, 2008) en intersección con estructuras de desigualdad, y a partir de allí, conceptualizar los modos en los cuales dicho modelo no opera institucionalmente según han establecido sus fundamentos, a la vez que dar visibilidad a una heterogeneidad de experiencias culturales que distan de la concepción laicista normativa, propia de sectores dominantes.

Reflexiones finales

El presente trabajo caracterizó dos modos de intervención social que despliega la iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones y su obra social Beraca (ONG ESALCU) en Uruguay, específicamente la que lleva adelante sobre el consumo problemático de drogas y la violencia basada en género. Estas intervenciones representan desafíos para los marcos conceptuales tradicionales desde los cuales se ha concebido el lugar de lo religioso en la sociedad uruguaya y, particularmente, las relaciones entre dicha dimensión y el estado.

Por tal motivo se propuso como punto de partida a la “antropología de los márgenes” (Das y Poole, 2008) en tanto propuesta teórico-metodológica que invita a pensar al estado – en este caso su laicidad- desde las prácticas en las cuales su racionalidad parece fragmentaria, “débil” o incluso “ausente”. La laicidad pensada desde sus márgenes, se vuelve un fundamento cuya aplicación es objeto de tensiones, disputas, articulaciones y flexibilizaciones según el contexto. La indagación en estos márgenes, en los cuales se inscriben las trayectorias de quienes buscan asistencia en Beraca, permite pensar la laicidad desde una óptica que la concibe en su heterogeneidad en intersección con estructuras de desigualdad, y a partir de allí, dar visibilidad a las prácticas sociales que no responden a sus bases formales.

Las intervenciones neopentecostales sobre el consumo problemático de drogas y sobre la violencia basada en género evidencian específicamente las articulaciones y flexibilizaciones que se presentan sobre el fundamento de laicidad cuando se trata de poblaciones empobrecidas. En contextos especialmente golpeados por las desigualdades, la laicidad es objeto de concesiones, situación que contrasta fuertemente con lo que sucede cuando se trata de la férrea defensa de la laicidad en otros ámbitos (por ejemplo, el ámbito educativo).

La intervención neopentecostal sobre el consumo problemático de drogas en Beraca se caracteriza por su orientación religiosa, basada en la guerra espiritual y en la conceptualización del consumo como una consecuencia de la “falta de sentido”. En este contexto, el despliegue institucional sobre las subjetividades que aquí se alojan se caracteriza por promover la abstinencia

en el consumo de drogas, el establecimiento de una red comunitaria, el trabajo, y la regulación o gestión de la conducta sexual de las y los internos.

Cada una de estas dimensiones de la intervención requieren de mayor profundización, siendo de destacar que la conversión religiosa no es algo que deba darse por sentado, en tanto la asistencia a estos lugares se enmarca en situaciones de extrema precariedad social, la que condiciona la permanencia en los mismos.

En los relatos de las mujeres que viven en la ONG, se constata como especificidad a la violencia basada en género como dimensión sobre la cual las intervenciones neopentecostales también se despliegan. Los relatos de las mujeres recuperados en estos contextos plantean cómo esta violencia cataliza la búsqueda de refugio en comunidad, siendo Beraca y la iglesia Misión Vida opciones religiosas cercanas o accesibles para quienes se encuentran en situación de extrema fragilidad.

Los relatos también muestran cómo la violencia de género es procesada simbólicamente a través de narrativas religiosas de conversión, resignificando el sufrimiento como parte de un proceso espiritual que lo capitaliza como parte de un testimonio. Desde esta perspectiva, aunque se brinda contención y protección, se refuerzan jerarquías de género tradicionales y se deja de lado la salud mental y los derechos de las mujeres, así como de las niñas, niños y adolescentes que están a su cargo.

La derivación sistemática de personas a estos espacios desde el sistema público, así como la compleja inserción de esta expresión religiosa en el entramado social, desafía el marco conceptual tradicional de laicidad uruguayo. Los márgenes sobre los cuales operan estas organizaciones religiosas no son un “afuera” del Estado, sino que “son producciones activas de este”, la laicidad tiene así también sus márgenes y estos son constitutivos (Das y Poole, 2008, p. 20).

Profundizar en las trayectorias de quienes habitan organizaciones religiosas como Beraca constituye una vía para aproximarse a la laicidad desde un enfoque que atienda a las estructuras de desigualdad con las cuales esta se relaciona, así como a las heterogeneidades culturales internas. La atención a estas dimensiones es necesaria para dar cuenta del lugar de lo religioso en la sociedad uruguaya, en un país que ha conceptualizado dicho lugar desde la experiencia de sectores dominantes.

Bibliografía

ALBANO, Giancarlo., CASTELLI, Luisina., MARTÍNEZ, Emmanuel, ROSSAL, Marcelo. Caminando solos. En ALBANO, Giancarlo, CASTELLI, Luisina, MARTÍNEZ, Emmanuel, ROSSAL, Marcelo, SUÁREZ, Héctor, RAMÍREZ, Jessica. **Fisuras: Dos estudios sobre pasta base de cocaína en el Uruguay**. Aproximaciones cuantitativas y etnográficas, Montevideo: FHCE, Universidad de la República, 2014.

ALGRANTI, Joaquín. (2007). La política en los márgenes: estudio sobre los espacios de participación social en el neopentecostalismo. **Caminhos**, v. 5, n.2, 2007, pp. 361-380.

ALGRANTI, Joaquín, MOSQUEIRA, Mariela. Sociogénesis de los dispositivos evangélicos de “rehabilitación de usuarios de drogas en Argentina”. **Salud Colectiva**, 14 (2), 2018, pp. 305-322, doi: 10.18294/sc.2018.1521

AROCENA, Felipe; SOTELO, Victoria. Desde los márgenes de la sociedad al Parlamento. Evangélicos y política en Brasil, Argentina y Uruguay. **Revista Cultura y Religión**, 2021, Vol. XV, Nº2, pp. 1-38.

BOURGOIS, P. Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas. En LÓPEZ, Julián, GARCÍA, Santiago, CAMUS, Manuela (eds.) **Guatemala: violencias desbordadas**. Córdoba, España: Universidad de Córdoba, 2009.

BRANDÃO, B. Y PINHEIRO TEIXEIRA, Cesar. Crime e Pentecostalismo no Rio de Janeiro: algumas considerações sobre a experiência da conversão em centros de recuperação pentecostais. **Lusotopie**, XX(1-2); 2021, DOI:<https://doi.org/10.4000/lusotopie.2170>

BRUNER, Jerome. **Actos de significado**. Madrid: Alianza, 2006.

CAMAROTTI, Clara, GÜELMAN, Martín, AZPARREN, Ana. ¿Enfermedad, exclusión o pérdida del sentido de la vida? Las causas que llevan a consumir drogas según programas religiosos y espirituales. **Socio Debate Revista de Ciencias Sociales**, 4 (7), pp. 27-56, 2018.

CAETANO, Gerardo. Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo. Una mirada desde la Historia. En DA COSTA, Néstor (org.) **Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el s. XXI**. Montevideo: CLAEH, pp. 92-123.

CAETANO, Gerardo. Secularización, laicidad y política: matrices y revisiones. En CAETANO, Gerardo, GEYMONAT, Roger., GREISING, Carolina, SÁNCHEZ, Alejandro. **El Uruguay laico: matrices y revisiones (1859-1934)**, pp. 367-461. Montevideo: Taurus, 2013.

CAMPOS MACHADO, Maria das Dores. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais, **Estudos Feministas**, 2005, 13(2), 387-396.

CAMPOS MACHADO, Maria das Dores; LINS DE BARROS, Myriam. Gênero, geração e classe: uma discussão sobre as mulheres das camadas médias e populares do Rio de Janeiro. **Estudos Feministas**, 2009, Florianópolis 17(2), 369-393.

CARBONELLI, Marcos. Evangélicos, globalización y política en Argentina. Intervenciones públicas y misión divina. **Civitas**, 2014, V.14, n.3, pp. 504-522.

DA COSTA, Néstor. La laicidad uruguaya. **Archives de sciences sociales des religions**, avril-juin 2009. DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.21270>

DAS, Veena. Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones, **International Social Science Journal**. 1997, Vol. XLIX, No. 154. Dossier sobre Antropología: temas y perspectivas. UNESCO.

DAS, Veena, POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes. **Cuadernos de Antropología Social**, Nº27, 2008, pp. 19-52.

DI LEO, Francisco. Construcción narrativa del yo y agencia en personas en tratamiento por consumo de drogas organizaciones religiosas y espirituales. **Aposta**. Revista de Ciencias Sociales, núm. 80, 2019, pp. 8-26.

FOUCAULT, Michel. **Tecnologías del yo y otros textos afines**. Barcelona: Paidós, 1990.

GARBI, Silvana. **De aislamientos y encierros. Modos “legos” y “expertos” de tratar los consumos problemáticos de drogas**, Buenos Aires: Teseo, 2020.

GUBER, Rosana. (2001). **La etnografía. Método, campo y reflexividad**. Bogotá, Colombia: Norma.

GÜELMAN, Martín; AZPARREN, Ana. El anclaje territorial en los abordajes religiosos para el consumo de drogas en Buenos Aires (Argentina). **Revista Española de Drogodependencias**, 42 (2), 2017, pp. 43-55.

GÜELMAN, Martín. “Desconexión total”. El aislamiento en los tratamientos en comunidades terapéuticas. En CAMAROTTI, Ana; JONES, Daniel (dir.) **Entre dos mundos. Abordajes religiosos y espirituales de los consumos de drogas**. Buenos Aires: Teseo, 2017.

GÜELMAN, Martín. “El alejamiento de las cosas del mundo”. Aislamiento y rehabilitación en dos comunidades terapéuticas de fuerte impronta religiosa. **Prácticas de Oficio**, V.1, n°1. 2019, pp. 90-101.

GUIGOU, Nicolás. **La nación laica: religión civil y mito-praxis en el Uruguay**. Montevideo: La Gotera, 2000.

GUIGOU, Nicolás. Religión y política en el Uruguay, **CIVITAS**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, jul/dez. 2006, pp. 43-54.

JONES, Daniel (dir.) **Sexo, drogas y religión: Debates y políticas públicas sobre drogas y sexualidad en la Argentina contemporánea**. Buenos Aires: Teseo, 2018.

JONES, Daniel; DULBECCO, Paloma. La salud en la abstinencia: Sexualidad en los dispositivos religiosos de tratamiento para consumos de drogas en el Área Metropolitana de Buenos Aires, En JONES, Daniel (dir.) **Sexo, drogas y religión: Debates y políticas públicas sobre drogas y sexualidad en la Argentina contemporánea**. Buenos Aires: Teseo, 2018.

MACHADO, Carly; TORRES, Nildamara. Casas, pessoas e cidades em recuperação: Sobre acolhimento, autoconstrução e pentecostalismo nos territórios urbanos. *Anuário Antropológico*, V. 49, N°1, 2024, pp. 210-229. <https://doi.org/10.4000/aa.11880>

MAFRA, Clara. Gênero e estilo eclesial entre os evangélicos, Em: Fernandes, R. C., Sanchis, P., Velho, O., Carneiro, L.P., Mariz, C., Mafra, C., **Novo Nascimento. Os evangélicos em casa, na Igreja e na Política**. Rio de Janeiro, Brasil: MAUAD, 1998.

MAFRA, Clara. O percurso de vida que faz o gênero: reflexões antropológicas a partir de etnografias desenvolvidas com pentecostais no Brasil e em Moçambique. **Religião e Sociedade**, 2012, 32(2), 124-148.

MILSEV SANTANA, Magdalena. Devenires sexo-genéricos y conversión religiosa en una iglesia neopentecostal de Montevideo. **Descentrada**, 5(2), e146, 2021, <https://doi.org/10.24215/25457284e146>

MOSQUEIRA, Mariela. **“Santa rebeldía” Construcciones de juventud en comunidades pentecostales del Área Metropolitana de Buenos Aires**. 2014. Tesis para optar por el título de Doctora en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

PEREIRA ARENA, Valentina; MORELLO, Gustavo. Entre el opio del pueblo y la búsqueda de salvación. Aproximaciones a la religiosidad vivida desde América Latina. **Revista de Estudios Sociales** 82, 2022, pp. 3-21, <https://doi.org/10.7440/res82.2022.01>

PINHEIRO TEXEIRA, Cesar. “Saíndo do crime”: igrejas pentecostais, ONGs e os singificados da “ressocialização”, pp. 121-141, En BIRMAN, Patricia, PEREIRA, Marcia, MACHADO, Carly y CARNEIRO, Sandra (orgs.). **Dispositivos urbanos e trama dos viventes, Ordens e resistências**, Rio de Janeiro: FGV Editora, 2015.

PINHEIRO TEXEIRA, Cesar. O testemunho e a produção de valor moral: observações etnográficas sobre um centro de recuperação evangélico. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 36(2), 2016, pp. 107-134.

PI HUGARTE, Renzo. La iglesia pentecostal ‘Dios es Amor’ en el Uruguay, **Cadernos de Antropologia**, n°9, 1992, Porto Alegre.

SCURO, Juan. Los abordajes de las adicciones como un campo de convergencia entre estudios sobre religión, espiritualidad, salud y drogas. **Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião**, Campinas V. 25, 2023. pp. 1-31.

SOTELO, Victoria. Religión y pobreza en Uruguay: algunos hallazgos cuantitativos. **Revista Territorios e Fronteiras**, 2010, 3 (2), pp. 270-294.

SEMÁN, Pablo. Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea, **Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião**, 2001, 3(3) pp. 45-74.

SEMÁN, Pablo. **Vivir la fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en Argentina**, Buenos Aires: Siglo XXI, 2021.

SCHEPER-HUGHES, Nancy; BOURGOIS, Philippe. “Introduction: Making Sense of Violence.” In SCHEPER-HUGHES, Nancy; BOURGOIS, Philippe. **Violence in War and Peace: An Anthology**. Oxford: Blackwell, 2004.

TARDUCCI, Mónica. O Senhor nos libertou: gênero, família e fundamentalismo. **Cadernos Pagu**, 1994, 3, 143-160.

TARDUCCI, Mónica. Fundamentalismo y relaciones de género: ‘Aires de familia’ más allá de la diversidad, **Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião**, 1999, 1(1), 189-211.

TARDUCCI, Mónica. Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial. **Cadernos Pagu**, 2001, 16, 97-114.

TARGINO, Janine, MESQUITA, Wania. Experiências de conversão em uma comunidade terapêutica religiosa feminina. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Campinas**, V.22, 2020, pp. 1-19.

TARGINO, Janine. A espiritualidade no atendimento de mulheres usuárias de substâncias. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 19, n. 60, 2022, pp. 1078-1095.

VITAL DA CUNHA, Christina. Pentecostal cultures in urban peripheries: a socio-anthropological analysis of Pentecostalism in arts, grammars, crime and morality. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, 15(1), e151401, 2018. <https://doi.org/10.1590/1809-43412017v15n1a401>

WYNARCKZYK, Hilario. **Tres evangelistas carismáticos. Omar Cabrera, Héctor Aníbal Giménez, Carlos Annacondia**, Buenos Aires: FIET/Prensa ecuménica, 2014.

WYNARCKZYK, Hilario. La Guerra Espiritual en el campo evangélico, Em ESPINOSA, Mariana; CERIANI, César (comp.), **Argentina evangélica. Estudios socioantropológicos de misiones e iglesias**. Córdoba, Argentina: Bellas Alas, 2018.

Recebido em 20/09/2024

Aceito em 14/01/2025