



SCRIPTA ETHNOLÓGICA
CONICET. Centro Argentino de Etnología Americana
caea@netizen.com.ar
ISSN: 0325-6669
ARGENTINA



2001

Pablo Semán

**LA RECEPCIÓN POPULAR DE LA TEOLOGÍA DE LA
PROSPERIDAD**

Scripta Ethnológica, Vol. XXIII

CONICET. Centro Argentino de Etnología Americana. Argentina

145-162



LA RECEPCIÓN POPULAR DE LA TEOLOGÍA DE LA PROSPERIDAD**Pablo Semán***

Summary: This paper analyzes the theology of prosperity, in particular two aspects that have been poorly considered in other studies: 1- Identification between the theology of prosperity and the neo-pentecostal churches and, 2- the effective reception of this discourse in these congregations. Regarding the first point, the author tries to show the wide spreading of the theology of prosperity among pentecostal churches and even outside them, underlining that said theology is a vector that generates its own lines of dividing and adding to. With regard to the second topic, the author focuses on the emerging phenomenon and notes that previous analyses have centered on discourses of the leaders of the more structured and powerful churches, without taking considering the presence of this discourse in members of the congregation. In exploring the subject, the author will consider the discourses and practice

Key words: Theology of prosperity, pentecostal believers, Buenos Aires (Argentina).

Introducción

La Teología de la Prosperidad,¹ desarrollada en centros evangélicos del hemisferio Norte y rápidamente asimilada por una parte de los líderes pentecostales latinoamericanos, se ha convertido en uno de los focos más atractivos para la observación del devenir y de las perspectivas culturales de los grupos evangélicos.² Para definir muy sintéticamente a esta teología digamos que se trata de un conjunto de proposiciones dogmáticas, rituales y eclesiológicas en las que se afirma una relación entre la comunión con Dios y el bienestar material. Si de una parte se sostiene que la bendición divina incluye bienestar material, de otra se sostiene que se practica la vida de comunión y acercamiento a Dios donando y esperando que lo oblado sea retribuido con creces. Si el primer elemento entra en confrontación con las tradiciones que en el cristianismo dirigido a los más pobres han

afirmado el carácter beato de la pobreza, el segundo elemento ha sido objeto de críticas normativas por parte de los más diversos agentes: humoristas de televisión, profesionales de la psicología, la medicina y la sociología han intentado encontrar en esa teología la simple y exclusiva consumación de una estafa o una exacción impuesta a personas imposibilitadas de defenderse. Mas allá de que algo de este elemento sea parte de la realidad (y mi opinión personal es que este elemento existe en grados mucho menores que los que se pueda suponer) la postura antropológica provee de un punto de partida diferente: si la teología de la prosperidad se expande (y la verdad es que lo hace) es por que ha logrado traducir en el lenguaje del equivalente general la lógica del sacrificio. Esta última no se agota con la modernidad pero se obtura con la mercantilización que deprime el valor de los bienes de uso que históricamente marcaron su realización. La

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad Nacional de San Martín (Argentina).
E-mail: pabloseman@ar.inter.net

teología de la prosperidad organiza un mundo ritual en que la moneda sustituye al animal, a una parte de la cosecha, al caminar esforzadamente, provee sinónimos para la entrega y la hace posible para quienes viven en ciudades, ganan salarios, viven en un universo de mercancías.

En una primera etapa, aun no agotada, los estudios se centraron en la exploración de un supuesto paralelismo entre su incidencia y la que tuvo el protestantismo en el conjunto de los factores culturales que operaron en la constitución del espíritu del capitalismo.³ Aunque la presuposición de ese paralelismo opera igualando ilegítimamente pentecostalismo y protestantismo, y aunque reifica una secuencia histórica como si fuera una ley, deja dos cuestiones que nos interesa discutir a la luz de datos emergentes de una investigación realizada en la Argentina: 1-la identificación entre la Teología de la Prosperidad y el neopentecostalismo (por ejemplo: Mariano, 1995 y 1997) y, 2-la recepción de este discurso en el seno de las congregaciones pentecostales.

Respecto de la primera cuestión nos proponemos dar cuenta de la superación de la correlación neopentecostalismo/Teología de la Prosperidad y hacer visible su difusión más amplia. En ese camino intentaremos poner de manifiesto el hecho de que la Teología de la Prosperidad opera como un vector capaz de crear líneas de división y agregación que le resultan propias.

En relación con la segunda cuestión es preciso dar cuenta de una condición que hace a su tratamiento actual: dados tanto la emergencia reciente del fenómeno como su investigación, resulta visible una tendencia a tomar el problema en términos de los discursos de líderes de las denominaciones pentecostales

más fuertemente estructuradas y posicionadas frente al fenómeno (tal como emerge en Mariano 1995 y 1996), o a no discriminar la presencia específica de este discurso en los análisis relativos a la experiencia religiosa de los creyentes (tal como emerge en la mayor parte de los actuales estudios sobre el pentecostalismo en que la incidencia de la Teología de la Prosperidad aparece diluida en el conjunto de discursos pentecostales). Intentando realizar un aporte a la exploración de esa carencia consideraremos la experiencia de los fieles pentecostales de un grupo de Iglesias del Gran Buenos Aires.

Haremos esto en el marco de una precisión teórica y una orientación práctica a la que hemos tratado de ajustar nuestra sensibilidad en los análisis que siguen. En relación con la primera, y partiendo de la radical diferencia con que de Certeau (1991) concibe el creer,⁴ nos ha interesado examinar la Teología de la Prosperidad como un discurso capaz de activar una modulación específica de la relación que toda creencia implica. El creer es una relación que se produce por el funcionamiento de lo que, por sobre lo verosímil de una época, una institución garantiza. Consecuentemente nos ha interesado poner de manifiesto qué es lo que este discurso autoriza a esperar y en combinación con qué elementos de lo verosímil de su época se realiza esta operación. En ese camino hemos registrado la eficacia de tres movimientos diferenciados a través de los que la Teología de la Prosperidad toma sentido y que remiten a tres claves de la cultura de los grupos populares en la Argentina:⁵ las tendencias individualizantes emergentes en los grupos populares, las operaciones de identificación por la vía del consumo, y la herencia cultural de la época de la hegemonía populista (en este trabajo nos centraremos en

las formas que adquiere ese encuentro más que en la descripción de esas claves -que son antecedentes de ese encuentro). Esto lleva a la orientación práctica que intentamos respetar: que la química especial en que el discurso de la prosperidad se mixtura con las ideologías de los sujetos populares del Gran Buenos Aires sea más importante que las formas típico ideales en que se presentan las versiones paradigmáticas de la prosperidad (y de los discursos que reaccionan, irritados, frente a ella).

1-Teología de la Prosperidad: de rasgo neopentecostal a operador de la cultura evangélica

La difusión de la Teología de la Prosperidad en la Argentina se inicia con la prédica del Pastor Cabrera de la Iglesia Visión de Fe que, de alguna forma, ofició como artífice intelectual de la misma a partir del final de los años 70. Su tarea no se limitó a la prédica sino a la elaboración de las justificaciones de una novedad que muchos resistían. Su versión de este discurso no difiere en demasía de la consagrada por los centros evangélicos que le dieron origen (confesión positiva, carácter económico de la bendición, liberación económica, especificación del carácter sagrado de los diezmos) y de cuya articulación y recorrido Corten (1995) y Mariano (1995 y 1996) han dado cuenta en medios académicos del Brasil. Una versión ya argentinizada de la Teología de la Prosperidad es la propagada por el Pastor Giménez que hizo de este planteo una de las características centrales de su ministerio: H. Giménez, cultivó, en nombre de ella, un estilo particularmente conflictivo para el mun-

do evangélico argentino: prosperidad era la cercanía estética y moral al mundo de las estrellas de cine (que le valía el título de pastor de las “estrellas” y los actores). Sin embargo, no son estos dos pastores, que en términos generales parecen acercarse al tipo neopentecostal,⁶ los principales exponentes actuales de la misma. En forma sólo aparentemente paradójica son pastores pertenecientes a denominaciones tradicionales (como la Unión de Asambleas de Dios y Asambleas de Dios) los que se han convertido en los principales referentes de la prosperidad. Han convertido a sus iglesias en templos que, dentro del propio universo de iglesias pentecostales y evangélicas, constituyen un lugar de peregrinación específica para las corrientes que fluyen en su interior: estos pastores son considerados como portadores de bendiciones específicas, reciben la continua visita de predicadores internacionales de prosperidad, promueven el estilo de vida que estiman consistente con sus nociones de prosperidad y operan, en función de esas definiciones, una conciente selectividad en sus políticas de reclutamiento y expansión. Por otra parte, uno de los pastores que más ha desarrollado la idea de guerra espiritual y que, a través del impulso a la renovación de las formas rituales, más ha influido en procesos de expansión del pentecostalismo (y de pentecostalización de las iglesias evangélicas) es uno de los más tenaces oponentes a este discurso. Carlos Annacondia evangelista reconocido y en forma unánime admirado por la mayor parte de los pastores de la Argentina es uno de los puntos de apoyo más fuertes de todos aquellos que han hecho del discurso de prosperidad un punto de su irritación.⁷

Este breve racconto apunta a dar sustento a

una de las afirmaciones que nos interesa realizar: el desarrollo de la Teología de la Prosperidad ya no puede entenderse como directamente dependiente de la expansión neopentecostal, como efecto del crecimiento de una variedad pentecostal o evangélica sino como el despliegue de una formación de sentido que atraviesa al conjunto de las denominaciones pentecostales (y evangélicas en general) determinando la reelaboración de una serie de concepciones que tienen que ver con la vida material y su inserción en el creer pentecostal, y en el campo en que los grupos evangélicos construyen su identidad. Si este campo ya no puede pensarse en términos de neopentecostales y pentecostales clásicos es, entre otras cosas, porque la doctrina de la Guerra Espiritual o la Teología de la Prosperidad, constituyen líneas de creación de homogeneidades y diferencias que no son congruentes con los tipos pentecostales diferenciados a lo largo de la evolución histórica. Si alguna vez fueron trazos exclusivamente característicos de esos tipos hoy se han autonomizado de los mismos con una circulación y eficacia propia de la que es preciso dar cuenta. Lo que sucede con la Teología de la Prosperidad muestra que el mundo evangélico puede ser analizado mejor como una totalidad atravesada, formada y tensada, por múltiples líneas de conflicto. Ellas determinan oposiciones, divisiones y confrontaciones específicas que no se asocian sistemáticamente de forma tal que los partidarios de la Teología de la Prosperidad son siempre defensores de la guerra espiritual y, siempre, partidarios de flexibilizar la normas congregacionales. Fronteras porosas y móviles son el escenario a través del cual se propagan, reelaboran y asocian líneas de sentido e interpretación que van más allá

de la guerra espiritual y la Teología de la Prosperidad y pueden incluir pautas estéticas o musicales, así como formas de dar cuenta de la actualidad de la presencia del Espíritu Santo. En este contexto la Teología de la Prosperidad es una, pero sólo una, de las más importantes formaciones de discurso que atraviesa el campo evangélico articulando tanto una problemática común como nuevos consensos.

Así Prosperidad más que un discurso de sentido previamente definido es el ariete de un proceso de semiosis que sacude al campo evangélico en torno de cuestiones tales como el diezmo, el disfrute de los bienes terrenales, el goce sensual, las aspiraciones milenaristas, la afirmación personal. Ella se presenta como parte de un devenir en que es sometida a elaboraciones y rechazos que dejan ver la eficacia de matrices de interpretación y constitución de la experiencia religiosa que estabilizan sus contenidos y le dan un sentido específico a su propagación. Veremos ahora algunos de los avatares de ese proceso en el contexto de la experiencia religiosa de los habitantes de un barrio del Gran Buenos Aires.

2-La prosperidad según los pentecostales de Villa Independencia

Palabra de Prosperidad

La prédica de prosperidad no toma mayor parte en el discurso habitualmente preferido en los cultos de las iglesias de Villa Independencia. Sin embargo, forma parte del *stock* de conocimientos, debates, preocupaciones y recursos simbólicos con que cuenta una buena parte de los fieles de las

citadas iglesias. Fuera de lo dicho en los cultos todo contribuye al conocimiento y aproximación a la Teología de la Prosperidad. Las radios evangélicas locales, los diálogos informales que envuelven a los fieles entre sí y con sus pastores, la literatura circulante y las campañas que los grandes evangelistas realizan convocando a la membresía de las pequeñas iglesias locales son las vías de comunicación para sujetos cuya experiencia religiosa nunca se centra exclusivamente en lo que sucede en el culto de la iglesia en que se congregan.

En este sentido, un primer dato es que prosperidad para estos fieles es una palabra plena de productividad, de capacidad de llamar y asociar a otros sentidos. Prosperidad es una palabra en el sentido en que los propios fieles evangélicos dicen “palabra”: mensaje de apoyo, palabra que tranquiliza y promueve una visión distinta de las cosas. Esto es: no se trata de una palabra cotidiana, que se limita a transmitir lo ordinario: es una palabra que hace presente lo extraordinario y que permite releer la realidad. Y es una palabra reconocida como específica: los fieles pentecostales saben que prosperidad es una palabra que no refiere a cualquier tema, que se habla de ella en especial, que Dios, la Biblia y los predicadores llaman la atención sobre ella, y promueven nuevos milagros y un horizonte nuevo para el sacrificio (en tanto este es justamente “hacer sentido”).

Ahora bien: ¿Cuál es el sentido que adquiere esa palabra lanzada a circular por pastores, radios, folletos y programas de TV que los fieles reciben en forma constante?. Intentaremos responder a esta pregunta a través de la descripción de las formas de elaboración y de actuación que, respecto de esa prédica, realizan los fieles de un grupo

específico de iglesias pentecostales de Villa Independencia.⁸

Sobre el contexto etnográfico

La investigación que enmarca esta consideración es más amplia y está destinada a describir las claves culturales bajo las cuales católicos y pentecostales de sectores populares realizan sus experiencias religiosas. Para una mínima aproximación al contexto etnográfico digamos lo siguiente: Villa Independencia es un barrio localizado en la zona sur del Gran Buenos Aires en un área de industrialización tardía, en la que conviven habitantes radicados entre 1940 y 1960 con migrantes recientes de las provincias más pobres del interior de la Argentina y un importante porcentaje de extranjeros provenientes de Paraguay y Bolivia.

La mayor parte de los habitantes son trabajadores que formando parte de diversas categorías de trabajo (formal e informal, en dependencia y por cuenta propia) se encuentran entre las camadas de renta más baja de la sociedad. La infraestructura de servicios del Barrio provee a sus habitantes de servicios básicos de salud y educación y es de destacar que la alfabetización es casi universal para las generaciones nacidas a partir de los años 30. El desarrollo de las instituciones religiosas en el barrio se caracteriza por la fragmentación de las alternativas en el campo religioso. Por un lado, pluralización de las alternativas religiosas encarnada en el crecimiento de las iglesias Pentecostales (y secundariamente de los Testigos de Jehová y los Mormones) desde inicios de los años 80.

Por otro, la fragmentación del campo católico entre diversos regímenes de práctica, alimentados por distintos tipos de institucionalización: el catolicismo de los habitantes de los pueblos rurales reproducido en los hogares urbanos, los efectos racionalizantes de las políticas de evangelización posconciliares, la aparición y expansión del movimiento carismático. Finalmente, debe considerarse la existencia de un denso campo de prácticas de cura que florece en una situación de frontera entre el catolicismo y la religiosidad popular autónoma. En él se combinan diversas tradiciones de cura, y lo unifican como espacio de lo que llamamos curanderos, el uso, las representaciones de sus clientes, la red de usuarios en que se insertan y se vuelven intercambiables. Como correlato de esa situación la trayectoria de los sujetos en el campo religioso se caracteriza por la fluctuación intra e interdenominacional, y la reelaboración autónoma de la experiencia religiosa. En esa apropiación inciden no sólo otras experiencias religiosas sino, también, las experiencias culturales desarrolladas en las redes familiares, las instituciones de salud y educación. En el contrapunto entre trayectorias personales y este fragmentado campo de instituciones religiosas y seculares emergen, como producto de la elaboración individual y colectiva, las concepciones que nuestros ejemplos etnográficos intentan ilustrar.

2.1 Prosperidad es poner por obra

Algunos de los tramos de la vida de Jorge pueden servirnos para iluminar uno de los sentidos en que el mensaje de prosperidad

se actualiza entre los pentecostales de Villa Independencia.

Jorge practica lo que podríamos llamar una versión “silvestre”⁹ del individualismo: su valoración del “sí mismo”, su práctica religiosa egocentrada, su elaboración del concepto de ser humano como protagonista y creador nos llevaron a esta caracterización que contextualiza y da sentido a la versión de la prosperidad que él practicó en un momento de su vida.¹⁰

En 1996 la fábrica de dulces donde trabajaba ajustó su personal y los salarios, de manera tal que su ingreso llegó a ser más inestable e insuficiente que antes y comenzó a cuestionar la ventaja de seguir con ese empleo. Sus averiguaciones en otras fábricas del rubro lo llevaron a concluir que su situación no sería muy diferente si pasase a trabajar en ellas en el remoto caso de que un empleo le fuera ofrecido.

La alternativa de instalar una pequeña factoría y venta de pan requería del cumplimiento de varias condiciones que hablaban de un enorme riesgo por asumir: de una pequeña inversión, de renunciar al magro pero relativamente seguro sueldo de su empleo, de una dosis de suerte y de mucho esfuerzo para afrontar lo que era, sin dudas, una especie de salto al vacío. La asunción de ese salto, está relacionada con la versión de la prosperidad que Jorge construyó para sí mismo a la luz de lo que oía y leía. Asumir la palabra de prosperidad es “poner por obra”, dar por hecho y apostar a que Dios está del otro lado de ese salto con todo dispuesto para que se haga. Los temores a los riesgos son así los miedos que no son de Dios sino del hombre y, en algunos casos, del diablo. Dios está esperando pero no se sabrá eso sin dar el salto.

“es que vos tenés que hacer algo” , “vos tenés que estar dispuesto a mostrarle a Dios que vos vas a hacer tu parte, esto es como la parábola del hijo pródigo”.

Ayudar a que Dios ayude en una trama en la que el agradecimiento del promesante es sobrepasado por el gesto decidido del que anticipa y hace para mostrar que es posible hacer. Sin ninguna referencia a doctrinas de confesión positiva Jorge declara y actúa una versión de la prosperidad que parece análoga: la que lo compromete como *factotum* de su futuro, como sujeto que elabora su situación, sus condiciones y sus decisiones (incluyendo la evaluación de sus lastres y la distinción entre lo que está dado y lo que se puede superar). En su relato, y en su vida cotidiana, aparecen siempre la pregunta y la deliberación sobre lo que será posible hacer, sobre los límites que puede y no puede superar, sobre las consecuencias de sus propias elecciones. Si antes ha dejado el boxeo para crear una familia trata, en estos tiempos, de asumir sus cualidades de artesano, de perfeccionar sus dotes de comerciante, de *“ver que pasa”*, de no dejarse llevar por la idea de que todo es imposible.

Ha sido común afirmar que el discurso de prosperidad legitima el deseo y la fruición de los bienes materiales. Lo que no se ha subrayado tanto es el hecho de que al inscribirlos en el marco de los intercambios con lo sagrado estos hechos materiales pasan del ámbito de lo visible al de la espera y la confianza. Y es por esta vía, rigurosamente anclada en la estructura diferencial del creer, que el discurso de prosperidad abre un mundo de posibilidades a nuestro informante. En esta línea la Teología de la Prosperidad prolonga

los efectos citados por Mariz (1990 y 1994) a propósito de la incidencia del pentecostalismo en la recomposición de la autoimagen de sujetos sometidos a procesos de tensión y desvalorización.

Pero hay algo más: en los grupos populares, en los que las ideologías secularistas han erosionado menos la presencia de lo sagrado este ensanchamiento del creer no corresponde al reconectarse con un Dios al que la racionalización ha expurgado (tal como sucede en el “redescubrimiento” místico que motoriza la nueva era en las clases medias de la Argentina). Se trata más bien de articular una vivencia religiosa adquirida en el seno de la familia y siempre presente con una experiencia cultural en la que los efectos de la individualización, en tanto secularización interior, perturban la armonía en la que cada uno se ligaba al cosmos rector. Ahí la Teología de la Prosperidad al tiempo que amplía el campo del creer promueve, implícitamente, una versión específica de autoafirmación: el “poner por obra”, actuar personalmente con confianza en que el mundo no se va a caer al primer paso, es el acto por el cual un yo efectúa un doble movimiento: se reconduce a un fundamento un tanto olvidado y al mismo tiempo se declara potente. Mientras que por la nueva era se trata de llegar a Dios a través de la propia divinidad interior para Jorge se ha tratado de no dejar de reconocerse como hijo de Dios. Es justamente esto lo que él mismo se contestaba cuando dudaba de sus posibilidades de éxito: *“¿pero no soy acaso un hijo de Dios?. ¿Cómo me va a ir mal entonces?”*

Este movimiento está estrechamente enlazado a la temporalidad propia del creer. Las disposiciones personales que ya no son

determinadas en los términos agobiantes de un presente absoluto, sino también en los de un futuro posible. Anticiparse y actuar en la posibilidad de ser otro son el efecto de una interpelación que moviliza, casi sin nombrarla, la autoafirmación que la Teología de la Prosperidad conlleva. De ella extrajo parte de las fuerzas que le surgieron para montar su negocio. Recurre a ellas cada mañana que la lluvia le anuncia caminos y ventas difíciles. La Teología de la Prosperidad en el uso personal que le da Jorge se instala en un espacio que se puede recorrer en dos sentidos: en uno parece evocar una idea propia de la religiosidad popular tradicional en cuanto a las garantías que ofrece la divina providencia; en otro funciona como las modernas técnicas de autoayuda que apuntan al fortalecimiento de una instancia personal individual en un mundo cambiante en el que la agilización de los reflejos que vinculan las personas al mercado parece ser una condición de inserción social.¹¹

2.2-Prosperidad y tradición

La circulación del discurso de prosperidad está eminentemente ligada a lo que varios autores tratan a título de “apertura hedonística” de los pentecostales (Mariano, 1996; Lehman, 1992). Este es un aspecto que debe ser retomado para dar cuenta de los caminos por los que el mensaje de prosperidad se ensambla con dimensión proyectual de la acción social y, al mismo tiempo, se consume como elaboración crítica y como toma de distancia respecto de la tradición. Es que la prosperidad interpela y reconstituye un campo de concepciones y prácticas que va desde el desarrollo personal hasta las

cuestiones comunitarias y la relación colectiva con lo que empieza a ser considerado, en términos de los propios actores, un “antes”, una “*manera vieja*” de hacer.

Daniel, fiel de una de las iglesias pentecostales de Villa Independencia, es en su templo una especie de ideólogo de la prosperidad en el sentido de influir en sus hermanos para desarrollar actitudes que él mismo evalúa consonantes con el espíritu de prosperidad que se predica fuera de su iglesia y que él mismo trata de importar a su colectividad. El deslizamiento y cambio de orientaciones comienza por él mismo e impregna buena parte de la actividad y concepciones de los miembros jóvenes de la Iglesia. En su diario íntimo asentó una de las ideas que entiende ligadas a la prosperidad y que da cuenta de un núcleo de convicciones de su propio transcurrir en los últimos años:

“Estoy a poco de cumplir años y siento dentro mío algo lindo. Siento ganas de vivir, de ser feliz, de amar y estar con quien amo, de ser yo, de prosperar. Yo soy así: me gusta vestirme bien, muy bien sin romper las reglas, me gusta tener trajes de hilo, raso, seda, ...”

La idea podría parecer banal. Pero no lo es el problema que implica asumirla en el contexto de la cultura eclesial de la que forma parte. Según lo anota el propio Daniel en su diario, su tiempo se divide de la siguiente forma: 70 % para Cristo, 25 % para su novia, 5 % para los otros que no son parte de la iglesia. Dentro del 70 % incluye todo lo que hace a su propia vida (estudios, gastos personales, diversiones) ya que nada de lo que hay en ella debería estar fuera de Cristo. Desde hace varios años, y durante el tiempo

que lo frecuenté Daniel cuenta que vive preguntándose sobre qué cosas de las que hace son realmente cristianas y si las hace por Cristo o por él: el objetivo de sus interrogaciones es determinar si es legítimo que las siga haciendo. Entre ellas, están el estudiar, formarse más allá del secundario y el adoptar el estilo de consumo que las líneas arriba transcriptas implican: una estilización que se reconoce a sí misma más allá de la necesidad estricta. Estas le parecen un proyecto que la propia comunidad eclesial a la que pertenece rechazaría y dice que no podría asumir el costo de oponerse a la iglesia que según él lo reclama (por otra parte, esto es bastante cierto: sus responsabilidades como diácono le crean compromisos a los que debe responder o, de lo contrario, dejaría su lugar en una posición frágil. Varias veces pude oír cuestionamientos a la utilidad o necesidad de su actividad como estudiante y sugerencias para que fuera a trabajar). Prosperidad es, en este contexto, el nombre de la autorización para una divergencia que en otro momento hubiera sido imputada a un espíritu mundano. La prosperidad es el paraguas y el estímulo para asumir más que un proyecto específico una dirección de vida elaborada en varias dimensiones. Y esa idea de prosperar a la que Daniel adhiere es la que le permite hacerse entender y justificarse frente a sus hermanos de fe que no comparten las postergaciones de su matrimonio, su intensa actividad laboral, su preocupación por la elegancia y que, sin embargo, aceptan a título del “*espíritu de prosperidad*”, “*la necesidad de progresar*” que tiene Daniel.

La idea de la prosperidad como merecimiento o como parte de la bonanza por recibir no sólo le da una seguridad individual para asumir riesgos en el mercado:

ser próspero ya no es una cuestión que no pueda formar parte del ser evangélico, por lo que sus proyectos de progreso social no son cuestionables. Es más, es una forma, al menos una entre tantas, de mostrar santidad. Si compra ropas, si pospone su proyecto matrimonial, y si asume un proyecto de formación terciaria no está haciendo algo que lo excluya tajantemente de su comunidad sino que interpretará una nueva versión de ideales a los que todos, en parte, adhieren o, por lo menos, consideran legítimos.

Pero Daniel no es un vanguardista solitario. Varios de sus compañeros de la generación joven de su comunidad, comparten sus actitudes reciben su consejo para cuestiones tales como el trabajo o el estudio. Esta joven generación da despliegue a otros matices vinculados a la prosperidad: es que prosperidad es también “*actualización*” y ella se concreta fundamentalmente en una nueva relación con la estética de la práctica religiosa. En las cuestiones musicales, y en lo relativo a la adopción de formas específicas de danza, prosperidad es un significante que sistemáticamente se asocia y contiene a la “*actualización*” en una relación específica: la actualización y la modernización son parte de la prosperidad que la iglesia debe mostrar y al mismo tiempo le dan contenido. ¿Música con instrumentos eléctricos o no?, ¿Adhesión o no a los más difundidos y exitosos *hits* del mercado musical evangélico? Estos son temas de discusión en los que la “necesidad de renovación” asociada a la prosperidad intervienen para justificar los saltos y los cambios.

Pero hasta aquí son cuestiones de Daniel y de la generación joven del templo. Hay puntos en que la renovación, la fruición de bienes materiales, la voluntad de fiesta abar-

can (en la deliberación y en la elaboración de nuevas concepciones) a la comunidad entera. Las fiestas de cumpleaños, de casamiento y de festejo del año nuevo han tomado en Sermón del Monte una especial importancia de forma tal que una vez por mes se suceden eventos que los propios fieles han nominado en forma específica: son los “sociales”, por oposición a los litúrgicos, que se festejan los sábados a la noche. El esfuerzo de la mayor parte de los miembros de la comunidad es volcado a la confección de comidas y vestidos. Las comidas reflejan el menú de los restaurantes admirados por la vía de la televisión: aves decoradas con frutas, masas y adornos especiales para los invitados junto a trajes especiales para el homenajeado. La incorporación de los festejos y el modo de realizarlos ocasionó varias discusiones en la Iglesia. Una de las actuales partidarias de esas fiestas recuerda que se oponía:

“Cómo puede ser que nosotros que tenemos que dar testimonio estemos así, hasta tarde, gastando un montón de plata en estas cosas, qué van a decir de afuera”.

Ante ella Daniel y Cristina respondían en tono pedagógico:

“Eso es de la época en que ser pentecostal era ser austero”. “Pero nosotros no lo somos más y el problema no es que no lo seamos sino mantenernos en Cristo. Estamos felices y queremos festejar. Qué hay con eso”.

La propia pastora del templo acompañó esa opinión con palabras simples pero nada neutrales respecto del estilo casi puritano con

que esa misma iglesia, años antes, se identificaba:

“Estas son cosas lindas, que alegran, es lo que dice la Biblia no somos del mundo pero estamos en él. A mí nunca se me hubiera ocurrido que íbamos a terminar haciendo esas cosas, pero es que uno también va aprendiendo y se da cuenta que estábamos muy cerrados”.

Si ideas asociadas a la prosperidad no se extienden sin tensión respecto de la vieja austeridad tampoco lo hacen sin aspereza reconocida respecto de los auspicios apocalípticos que signan la tradición pentecostal. Y también hay frente a ellos una reacción elaborada: el Apocalipsis es “cada día para cada uno”. No se trata de esperar a que llegue su día sino de vivir al día con Dios, como si cada día fuese el último antes del juicio final. Y dentro de esa ética, festejar, estar en gracia, no hacen sino agregar santidad.

Para reconocerse en el espacio social como una persona con aspiraciones, para desarrollar formas estéticas y musicales que convergen con tendencias propias de la cultura mundial y de algunas instancias del mundo evangélico, para desarrollar otro entendimiento de la gracia y la transformación resulta eficaz el significante de la prosperidad. Pero en ese devenir la prosperidad es asumida conscientemente en otro sentido: al tomar distancia de la austeridad, de las formas de hacer las cosas propias de los viejos tiempos la prosperidad es, al mismo tiempo, un operador de la destradicionalización.

3-La prosperidad y el prisma populista/comunitario

Pero existe otra franja de significaciones con las que el discurso de la prosperidad interactúa contradictoriamente. La Teología de la Prosperidad encuentra en el prisma populista un obstáculo y, al mismo tiempo, un apoyo para su circulación.

El espesor de ese prisma deriva de una situación que excede pero contiene a los pentecostales de Villa Independencia. Entre las generaciones mayores de 40 años la experiencia social y cultural de la época del populismo es una marca profunda e indeleble de sus trayectorias de vida: la instalación de sus familias en Buenos Aires, la adquisición de derechos y posibilidades de consumo inimaginables para la generación anterior, la inclusión en cuadros de movilización política y social no sólo transformaron el estatus de esos grupos sino que dieron pie a un complejo de temas, actividades y percepciones que hoy, aún frente a la bancarrota política de aquel sistema, resta como su legado más firme y sutil.¹²

“Nosotros también podemos tener” es la expresión con que la pastora de Sermón del Monte entiende su adhesión a la idea implícita en la Teología de la Prosperidad: ahí se condensa la reivindicación de derechos a bienes materiales que no son sólo divinos: también son sociales y asisten a un nosotros que es *“pueblo”*, *“gente de trabajo”* y devienen de una experiencia política que hoy es cultura, lenguaje.

La misma pastora, promueve el pastorado femenino amparándose en el ejemplo de Eva Perón como sujeto femenino que toma y da a la mujer nuevos lugares en la sociedad. Ella también afirma que *“evangelio y peronismo*

son lo mismo” en el sentido de *“ayudar a la gente”*. También, en algunas de las fiestas de la iglesia, ejerce una particular lectura sobre el omnipotente hacedor y justo garante al confundir deliberadamente el bíblico *“dejad que los niños vengan a mí”* con una frase del general Perón: *“los únicos privilegiados son los niños”*. Dionisia, fiel de una iglesia neopentecostal desarrolla, en otro contexto, una comprensión idéntica: acumula un pasado de militancia sindical y adhesión al Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo y entiende que entre la prédica de prosperidad del pastor Giménez de los 80 y la de los 70: *“no hay mucha diferencia: los dos tratan de ayudar a que la gente mejore y pueda estar bien”*.

Si el lenguaje peronista puede dar una acogida singular y favorable a la Teología de la Prosperidad es preciso reconocer que este mismo discurso cataliza la aparición de elementos que se movilizan en detrimento de la difusión de los corolarios eclesiológicos de la Teología de la Prosperidad. Porque, si se ha ampliado el campo de la espera y, porque, si se lo ha hecho aún en contra de la tradición no es menos cierto que la devolución a Dios no toma las formas que la ortodoxia del discurso de la prosperidad propone. En un plano más bien práctico puede observarse que la costumbre del diezmo poco se ajusta a la lógica del anticipo, del desafío y a la monetización de la gratitud. Aunque parece altamente conjetural el remitir este rechazo a los residuos activos de la experiencia peronista, existen algunos datos que nos permiten razonar en este sentido.

Varios de los pastores de Villa Independencia se expresan contrarios a la Teología de la Prosperidad y se burlan de los pastores que la practican haciendo bromas desde su

púlpito. El punto de ataque es siempre, sistemáticamente, el mismo: los que hablan mucho de prosperidad no tienen más intenciones que quedarse con la plata de la gente. La sensación de “avidez de diezmos” no es en este caso el juicio de críticos o de científicos sociales incapaces de relativizaciones, sino de actores del propio campo evangélico. Las iglesias brasileñas (especialmente la IURD) y algunas neopentecostales argentinas se han convertido en el mito de la iglesia expoliadora, respecto de la que debe ejercerse una toma de distancia. Y la lectura que hacen los pastores de estos fenómenos habla más de hombres e intereses que de Dios y el diablo: *“quieren quedarse con los diezmos con los que la gente mantiene las iglesias, es una avivada”*. En mi interpretación esto no se entiende sin contar con que estos pastores, y muchos de sus fieles, han hecho, además de la religiosa, otra experiencia: la de la disputa política y la de la construcción de instituciones de la más variada especie. Es más, varias de las iglesias de Villa Independencia han nacido de la vocación de autonomía y control de los propios recursos que se agitaba entre los fieles de grandes y medianas denominaciones pentecostales (fieles que hoy son los pastores de estas pequeñas iglesias).

La experiencia de participación social y acción colectiva concertada tiene en el peronismo uno de sus impulsos y matrices fundamentales y no es descabellado atribuirle el carácter de “causa” en la producción de una lectura secularizada de las estrategias institucionales, de los flujos de recursos. De hecho la biografía de una parte de los pentecostales de entre 40 y 50 años revela la sistemática antecedencia de comprobables y fuertes grados de inserción en Unidades

Básicas (locales partidarios), sindicatos y sociedades barriales en las que un determinado habitus de participación autónoma puede haberse forjado. No parece, acaso, la analogía que traza la pastora de Sermón del Monte entre una “verdad Peronista”¹³ que reza “cada peronista lleva en su mochila el bastón de mariscal” y lo que ella misma ve de propio en el pentecostalismo que es que cada uno *“tiene su Biblia y sabe dónde está la verdad. Nosotros no precisamos de Papá”*.

Pero este elemento práctico, un saber hacer informado por un cuadro de categorizaciones sobre la acción colectiva, también se relaciona con una serie de concepciones que hallan en la experiencia peronista una raíz que no siendo exclusiva resulta imposible de ignorar. La prosperidad es, en buena parte, la prosperidad del trabajador, figura ideal de la ciudadanía en el discurso peronista.¹⁴

La legitimidad de la riqueza ligada al trabajo así como la ilegitimidad de la presencia y las pretensiones de opulencia se constituyen en ingredientes que obligan a la recomposición del discurso de prosperidad emergente de los propios pentecostales de Villa Independencia. Así se entiende la permanente duda que preside la evaluación de los milagros en los que una necesidad económica aparece resuelta en forma “mágica”: los pentecostales de Villa Independencia afirman que no hay prosperidad que no venga del trabajo y excepcionalmente testimonian prosperidades repentinas, exabruptos de riqueza. No hay progreso económico sin disposición a la disciplina del trabajo.¹⁵

Y además tampoco es santa cualquier prosperidad. No sólo se trata de la obvia repugnancia por las actividades ilegales o

contrarias a la moral evangélica. También se trata del control interno que cada comunidad ejerce sobre sus miembros vía la regulación de la asistencia a los cultos. Nunca, el trabajo excesivo puede ser la causa de las inasistencias o del abandono de compromisos asumidos en el templo. Si los desempleados son disculpados los que trabajan “de más” sufren una paulatina desconsideración que en algunos casos lleva, incluso a un proceso formal de apartamiento o apercibimiento de la comunidad o del pastor. Así, se constituye una fuente de tensión con proyectos y trayectorias personales que actúan en casos como los de Daniel (y de cuyas deliberaciones hemos dado alguna noticia más arriba).

Finalmente, no podemos dejar de consignar que existe otro movimiento que entendemos ligado al peso de este elemento simbólico: el que aparece en el hecho de que las expresiones de recepción de la teología se resuelven en una práctica comunitaria en la que el acceso colectivo a los bienes de la prosperidad y la estilización del consumo son normativizados como de acceso y disfrute comunitario, de acuerdo a la idea de que todos trabajan en su producción. Así, a propósito de los matices que adquiriría la práctica de las fiestas de Cumpleaños en Sermón del Monte, puede observarse que el debate sobre la incorporación de las fiestas al calendario de la iglesia fue acompañado de un compromiso solemne de garantizar a todos y a cada uno de los miembros adolescentes la posibilidad de una fiesta igual.

Conclusión

El discurso de la prosperidad en su circulación por el mundo evangélico produce nuevas líneas de corte y nuevas significaciones. En su circulación por la franja popular del mundo evangélico resulta el activador de una reacción que no es simple ni homogénea. La complejidad y la tensión de los elementos que pone en juego, que sólo tolera la enumeración y la sucesión para los fines analíticos, es tal que lo que por una vía se afirma por otra se limita. Activando la afirmación personal en una línea que parece adaptar los sujetos al mercado amplía el espacio del creer. Hace un aporte a la reconstitución de la ética popular re-locando los horizontes de la salvación y la santidad, cuestionando la tradición de la santa pobreza, y, al mismo tiempo, acompañando tendencias individualizantes preexistentes. Simultáneamente, excita un viejo nervio populista que reacciona contradictoriamente: si por un lado corre paralela al refuerzo de los motivos de una confesión positiva (en clave de un sujeto popular que no sólo desea sino también tiene derecho) activa también los dispositivos institucionales que operan una lectura selectiva de la Teología de la Prosperidad y contradicen su versión canónica.

Pero a través de este movimiento se produce un efecto que, para concluir, queremos subrayar. A través de la canalización de posibilidades de identificación en el consumo, de las tendencias individualizantes y de la subjetividad forjada por el populismo, la Teología de la Prosperidad media entre el mundo moderno y el mundo popular que muchas veces consideramos recíprocamente excluidos. Y

lo hace tejiendo nuevos espacios simbólicos e institucionales, produciendo una síntesis, mostrando que ellas son posibles; que el mercado y las formas de conciencia y experiencia modernas se imponen como horizonte de la acción de grupos cada vez más extendidos pero que, al mismo tiempo, son asimiladas en cursos de acción propios y originales. Jorge, Daniel, la Pastora de Sermón del Monte habitan al mismo tiempo dos mundos, uno que nos es radicalmente otro y otro que elaboran en virtud de flujos culturales como el que la teología de la prosperidad encarna. Con ellos las diferencias no desaparecen pero comienzan a elaborarse, cada vez más, como sendas diferentes de un bosque en parte común.

Notas

1. Para una exposición de las determinaciones más generales de este discurso Corten (1995), Mariano (1995,1996) y para una exposición sobre su introducción en la Argentina Saracco (1989).
2. Sin descuidar las especificidades y las dinámicas denominacionales creemos que en vez de hablar de pentecostalismo aisladamente es conveniente referir a un campo evangélico en el que las diversas denominaciones negocian semejanzas y diferencias. De ahí que en este trabajo nuestro uso de la palabra evangélicos refiera a sujetos que son pentecostales. En Wynarczyk -Semán (1994) hemos dado cuenta de las situaciones empíricas que nos permiten este uso.
3. Lo que no hacía sino prolongar la preexistente tendencia a formular el equívoco problema de la “protestantización de América Latina”. Miguez (1997) realiza una auténtica denuncia de esta problemática y de las bases teóricas que llevan a formularla (la presunción de una Latinoamérica homogénea y arcaica, la igualación ilegítima entre pentecostalismo y protestantismo son, sintéticamente las premisas erradas que dan soporte a los puntos ciegos de esa problemática).
4. Subrayamos en esa definición la oposición del creer al ver dada su estructura intrínsecamente temporal y su carácter, consecuente, de práctica de la diferencia (diferencia que es temporal e implica a la espera, que es de sujetos e implica a la alteridad).
5. Claves que son ciertamente heterogéneas y cuya sola enumeración habla de la multiplicidad de registros y temporalidades en que se desarrolla la experiencia popular ya inabarcable en los cuadros de “la tradición” .
6. Son pastores cuyas Iglesias se acercan más que ninguna otra de la Argentina, a la combinación de rasgos que Mariano (1996) propone para identificar el tipo neopentecostal (adopción de la Guerra espiritual, de la Teología de la Prosperidad y flexibilización de usos y costumbres). El hecho de que sean los más neopentecostales de la Argentina, y que sólo se aproximen relativamente a esos rasgos tipológicos, no hace más que mostrar las restricciones que debe asu-

- mir esa clasificación y la necesidad de pensar los fenómenos pentecostales en términos de la dinámica del campo evangélico y, quizás, del conjunto del cristianismo realmente existente. Esto para el caso argentino, al menos, parece mas valedero.
7. No nos referimos sólo a los detractores extra evangélicos de esa doctrina. Nuestra atención se centra en las reacciones de líderes que representan un espectro que va desde las iglesias protestantes históricas hasta algunas congregaciones pentecostales pasando por agrupamientos de origen bautista que resisten la ola de renovación que sacude a sus propias iglesias.
 8. Se trata de un grupo de seis pequeñas iglesias que se formaron en los últimos 20 años como consecuencia de un proceso de progresiva autonomización de miembros de denominaciones pentecostales establecidas con anterioridad. Todos los testimonios registrados en lo que sigue pertenecen, salvo indicación explícita en contrario, a fieles de una de esas Iglesias: “El Sermón del Monte” .
 9. Interiorización, reflexividad, autoconcepción de su persona fuera de las definiciones relacionales son las notas principales de la noción que, taquigráficamente, proponemos para concebir a este informante. Resulta importante hacer saber que no es el único caso que, en el contexto de Villa Independencia, presenta esos rasgos. Su relativa generalización habla de un proceso en que la noción de Persona en los grupos populares está siendo transformada.
 10. Jorge entiende su práctica de lo sagrado como “darse un tiempo para él mismo” para entender lo que le pasa, para romper con la vorágine cotidiana y para hablar con Dios para saber lo que le dice a su vida. Es por eso que una parte central de su práctica religiosa se desarrolla fuera del templo, en su casa, entre el momento en que sus hijos salen al colegio y comienza su trabajo cotidiano. Si su “individualismo” configura una base de recepción bastante afín a algunos de los matices de la prosperidad cabe decir que, a raíz de la influencia de esta idea, y del episodio que narramos, ese individualismo se reafirmó.
 11. Puede que este análisis escape de la condena de neoliberalismo y la sospecha de materialismo que recaen habitualmente sobre la Teología de la Prosperidad. Esto es casi deliberado en la medida en que nos ha interesado poner de manifiesto todo lo que los usos de Teología de la Prosperidad le aportan al creer en una época en que parece dominar su opuesto, el ver.
 12. Halperin Donghi (1994) ha señalado el carácter de revolución social que ha definido a la experiencia peronista y la profundidad de su influjo en la conciencia política y social de los grupos populares. La época actual está signada por la pérdida de hegemonía del peronismo en las concepciones políti-

cas de los grupos populares. Pero el fenómeno del distanciamiento y fragilización de ese lazo (Martuccelli-Svampa, 1997) no debe suponer la ausencia de la reutilización de elementos de dicha concepción en otras áreas de la vida cotidiana. Ciertos aprendizajes organizacionales e institucionales, así como ciertas categorías de lectura de los fenómenos sociales llevan a postular la hipótesis de una continuidad-transformación de las categorías formadas en el marco de la experiencia populista. Sobre esto Martuccelli-Svampa (1997) y Auyero (1997) han indicado vías posibles: la persistencia de la figura de Eva Perón como ideal femenino, la lectura de lo social en términos de una lucha política, la elaboración de una ideología comunitarista hacen parte de ese legado. Hay un sentido preciso, profundo (y casi olvidado), de lo que implica la noción populismo. Este sentido, que es el que nos orienta en el conjunto de nuestra lectura, es el que propone Laclau (1978): populismo es, antes que nada, la operación por la que emerge como actor social el sujeto “pueblo” diferente de la clase, de la nación.

13. El texto “Las 20 verdades peronistas” era uno de los más difundidos instrumentos de propaganda y formación política generalizados por el peronismo tanto en su etapa de control del Estado como en los años de resistencia en que junto a otros circulaba clandestinamente.
14. Esto sin ignorar el hecho de que otros

discursos (anteriores, posteriores y coexistentes con el peronismo) tendieron a hacer del trabajador la persona socialmente ideal.

15. ¿Podrían imputarse estas ideas a una moral de trabajadores más amplia en la que el elemento peronista sería sólo una parte o aún inexistente?. Sí: de hecho existe esta misma moralidad en otros países. Pero nos interesa subrayar el hecho de que en la experiencia argentina el Peronismo y la doctrina populista son una específica y poderosa raíz de esa identificación.

Bibliografía

- Auyero, J.
1997 *¿Favores por votos?, Estudios sobre Clientelismo Político Contemporáneo*. Buenos Aires: Lozada.
- Corten, A.
1995 *Le Pentecotisme au Bresil: Emotions du pauvre et Romantisme Theologique*. Paris: Khartala.
- Certeau, M. de
1991 Creer: una práctica de la diferencia, *Descartes, Revista Internacional de Psicoanálisis*, 10.
- Halperín Donghi, T.
1994 *La larga agonía de la Argentina peronista*. Buenos Aires: Ariel.

- Laclau, E.
1978 *Política e Ideología en la teoría marxista*. Madrid: Siglo XXI.
- Lehman, D.
1992 *Prolegómeno a las revoluciones religiosas en América Latina*. Buenos Aires: Punto de Vista.
- Mariano, R.
1995 *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando. Dissertação de Mestrado em Sociologia*, Universidad de San Pablo. San Pablo (Brasil).
1996 Os Neopentecostais e a Teología da Prosperidade. *Novos Estudos*, 44.
- Mariz, C.
1994 *Coping with poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Filadelfia: Temple University Press.
1990 Igrejas Pentecostais e Estrategias de Supervivencia. En: *Religião e Cidadania*. Julio Braga (ed). Salvador: EGBA/UFBA.
- Martuccelli D. y M. Svampa M.
1997 *La plaza vacía: las transformaciones del peronismo*. Buenos Aires: Losada.
- Miguez, D.
1997 *To help you find god: The making of a pentecostal identity in a Buenos Aires suburb*. Amsterdam: Vrije Universitat.
- Saracco, N.
1989 *Argentine Pentecostalism: its History and Theology*. Birmingham: University of Birmingham.
- Wynarczyk, H. y P. Semán
1994 Campo Evangélico y Pentecostalismo en la Argentina. En: *El Pentecostalismo en la Argentina*, A. Frigerio (Compilador). Buenos Aires: CEAL.

Resumen

Los análisis sobre la teología de la prosperidad han descuidado dos cuestiones que en este artículo intentaremos desarrollar y discutir: 1-la identificación entre la Teología de la Prosperidad y el neopentecostalismo y, 2-la recepción efectiva de este discurso en el seno de las congregaciones pentecostales. Respecto de la primera cuestión nos proponemos dar cuenta de la superación de la correlación neopentecostalismo/Teología de la Prosperidad y hacer visible su difusión más amplia. En ese camino intentaremos poner de manifiesto el hecho de que la Teología de la Prosperidad opera como un vector capaz de crear líneas de división y agregación que le resultan propias. En relación con la segunda cuestión es preciso dar cuenta de una condición que hace a su tratamiento actual: dados tanto la emergencia reciente del fenómeno como su investigación, resulta visible una tendencia a tomar el problema en términos de los discursos de líderes de las denominaciones pentecostales más fuertemente estructuradas y posicionadas frente al fenómeno, o a no discriminar la presencia específica de este discurso en los análisis relati-

vos a la experiencia religiosa de los creyentes (tal como emerge en la mayor parte de los actuales estudios sobre el pentecostalismo en que la incidencia de la Teología de la Prosperidad aparece diluida en el conjunto de discursos pentecostales). Intentado realizar un aporte a la exploración de esa carencia consideraremos la experiencia de los fieles pentecostales de un grupo de Iglesias del Gran Buenos Aires.