

Microsociología de la interacción y constitución del sí mismo en la vivencia comunitaria neopentecostal

Mario Solís-Umaña
Escuela de Filosofía y
Escuela de Estudios Generales
Universidad de Costa Rica

Dirección postal: CO 1 2EG 7 Ravenswood, New Town Road, Colchester, Essex, England
Ce: msolis@essex.ac.uk

Resumen. El siguiente artículo versa sobre los procesos de construcción del sí mismo en el contexto de la interacción religiosa del culto neopentecostal. El diálogo entre microsociología, antropología y psicología social que se gesta en el estudio invita a enfrentar interdisciplinariamente –en un esfuerzo de exploración– las vías comprensivas e interpretativas de diversos fenómenos sociales, y específicamente el fenómeno de la construcción de sentido/constitución de sí, desde la interacción religiosa situada. Con una triangulación metodológica –entrevista, observación y análisis de discurso– hemos llegado a la constatación de tipos y dinámicas de interacción social que apuntan a la constitución de un *sí mismo* trasladado, desarraigado, altamente replegado y sobrepasado por esas dinámicas. Encontramos que la *interacción del acontecer* rebasa la interacción desde la *referencia social* por las vías de la imaginación trascendente/emotiva y que el principio de jerarquía se muestra recurrente en todas las direcciones de la constitución de sí y de comunidad.

Palabras clave: identidad, interacción social, acontecer, análisis microsocioal, referencia social, construcción de sentido, imaginación trascendente/emotiva, pentecostalismo.

Abstract. This article deals with processes of self-identity constitution in neopentecostal religious interaction. The proposed dialogue between microsociology, anthropology and social psychology underlying the exploration is an invitation to face an interdisciplinary discussion regarding social phenomena, and specifically the phenomenon of self constitution and the construction of meaning in localized religious interaction. By means of a triangular methodology –interview, observation and discourse analysis– this study found interactive trends and dynamics showing a transferred, uprooted *self*, surpassed by such interactive dynamics. The study shows that *event-interaction* overrides *socially-referred interaction* via a transcendental/emotional imaginary. This study also shows that hierarchical principles recurred in every point of self constitution and the construction of community.

Key Words: Identity, social interaction, microsocioal analysis, social reference, sense construction, transcendent/emotive imagination, pentecostalism

Escenario de la cuestión

Entre muchas transformaciones sociales impulsadas por procesos políticos, económicos y científico-técnicos del último tercio del siglo XX, es posible señalar el fenómeno sociocultural del crecimiento inédito de la oferta eclesial. Tal fenómeno –que recoge una serie de variantes según posición geopolítica, religión, etc. – se expresa en la proliferación y enraizamiento de comunidades religiosas dentro de la tradición protestante, particularmente de la vertiente pentecostal que podemos clasificar bajo la expresión “neopentecostalismo”. Los rasgos propios de las iglesias neopentecostales son, entre otros, su congregacionalismo, su proliferación en estratos sociales medios o medios bajos y su ensimismamiento institucional (una tendencia a generar lazos interinstitucionales débiles). Estas congregaciones se caracterizan por su crecimiento acelerado (muchas congregaciones aparecen de pronto y su membresía crece exponencialmente). Además, su cuerpo doctrinal –con alto grado de fundamentalismo– gira en torno a las ‘manifestaciones del ‘Espíritu Santo’ bajo las formas sanidad, prosperidad y libertad. Los neopentecostales se reconocen igualmente por la euforia y éxtasis en la celebración sus servicios religiosos (el culto).

El ‘hecho social neopentecostal’, llamado así por su grado de inserción en las dinámicas socioculturales contemporáneas, puede ser abordado también como expresión o lugar de condensación de una sensibilidad y un espacio interindividual que genera y reproduce sentido. El estudio sobre la interacción social que ahora presentamos toca el fenómeno religioso y concretamente a grupos neopentecostales en esa sensibilidad y desde un eje analítico básico, a saber, los procesos identitarios (Solís, 2005) En suma, partimos del supuesto de que la prolífica manifestación eclesial de las últimas décadas (en el contexto de una sociedad tradicionalmente católica) con sus rasgos fundamentalistas –que representaron un cambio significativo en la forma de vivir y de sentirse en el mundo de una cantidad considerable de la población (Boudewijnse, 1991)– constituye un hecho social privilegiado para una caracterización clarificadora de los procesos identitarios los cuales son procesos de constitución de sentido. (Martínez, 1993).

Estudiar la interacción social y la producción de sentido desde estos grupos religiosos permite poner de relieve las dinámicas que subyacen a los procesos de constitución de lo social y del sí mismo. No es extraño pensar que quienes buscan refugio en grupos religiosos, se aseguran encontrar ahí un lugar social, así como una identidad individual y colectiva. De hecho estos grupos efectúan transformaciones en la conducta y en el imaginario de quienes participan. Al mismo tiempo, los grupos religiosos poseen una efectiva inserción en nuestras formaciones sociales, lo cual supone transformaciones de orden colectivo. Todo esto hace pertinente la investigación sociológica abierta, que incluye herramientas teórico-

metodológicas de la antropología y la psicología social, como veremos posteriormente.

Como bien se puede corroborar con facilidad en la historia del pensamiento, la religión constituye un factor relevante de la dinámica social. De ahí que los cambios en la vida religiosa y en su institucionalidad –sobre todo los que se gestaron a partir de la primera parte de la década de los ochenta– devienen en razones fuertes para una aproximación empírico-analítica. De esta se espera que arroje luz respecto de la forma que adquieren los fenómenos de proliferación de los grupos religiosos.

Pensamos entonces en las complejas interacciones intersubjetivas, vistas en un microcosmos social, que se configura a partir de un punto medular: su expresión religiosa. Dicho de modo más sintético, pensamos en individuos inmersos en una vorágine sociohistórica (modernidad tardía), que comparten una visión de mundo y una perspectiva particular en esa visión de mundo y que se adhieren a nuevas formas de organización (significación/valoración) de sus vidas (Berger & Luckmann, 1997).

La cuestión

El objeto puntual de nuestro estudio lo constituye la dinámica interactiva de una congregación o comunidad religiosa neopentecostal particular. Tal dinámica interactiva localizada nos permite reconocer, explorar y comprender los imaginarios sobre el *sí mismo*, fundamentalmente desde la experiencia religiosa y el *universo social de referencia* (hombre, mujer, líder, joven, adulto). Intentamos pues sopesar la relación existente entre lo primero y lo segundo en función de la constitución de sí y, como cuestión inseparable, buscamos poner sobre la mesa los factores interactivos que juegan en tales espacios-dinámicas y que dan forma a la relación.

Las inquietudes respecto del sí mismo y la interacción social hacen patentes los campos analíticos y sus objetivos correspondientes. Por un lado, la teoría de la acción social con la que se busca hacer transparente los procesos identitarios. Y por el otro lado, la ‘materialidad de la acción’ que genera comunidad (sentido y acción) en coordenadas espacio-temporales y sociales concretas. Con el primer asunto nos internamos en la discusión de diversos autores y corrientes de las ciencias humanas. Con el segundo nos abocamos a la tarea puntual, al trabajo de campo que busca dar cuenta desde el sí mismo, de esa pregunta crucial que nos planteamos. Al final nos proponemos revisar el diálogo posible y deseado entre tales universos de significación.

La interacción humana es acción social interpersonal que se sedimenta en el tiempo y se muestra en la consolidación institucional, con un fuerte componente simbólico. En nuestro análisis se enfrenta tal interacción en el marco de un ámbito específico –la cultura–, un ‘compartimiento social’ –la

religiosidad— y un espacio social —el templo— en la concreción del acontecer religioso neopentecostal: el culto. Como hipótesis de trabajo, partimos del carácter axial de la fe religiosa neopentecostal, respecto de otros espacios de interacción de sus miembros (la economía, la política, etc.) y de su manifestación en la interacción subjetiva y en el imaginario o sensibilidad general.

Los miembros de la congregación elegida para el estudio evidentemente interactúan en otros ámbitos de la vida social, con sus respectivos espacios de interacción tales como el lugar de trabajo, el lugar de la actividad política, etc. Las conexiones entre estos mundos y el ‘mundo de la fe’ no están en el centro de la investigación propuesta, aunque es posible encontrar alusiones y referencias a tales ‘cruces’ en buena parte del material que se recoge en el trabajo de campo. Un estudio como el que ahora sintetizamos abre muchas puertas para la indagación de procesos psico-sociales y político-culturales, que al menos esperamos se tornen sugerentes a otros investigadores.

Técnicas y procedimientos

En un primer momento realizamos una revisión de varias teorías científico-sociales en torno a las nociones del sí mismo y la interacción social. Esto corresponde a toda la primera parte de la tesis, que es una revisión crítica de diversas propuestas teórico-metodológicas en torno al análisis identitario y de la interacción social, entre ellas la etnometodología (Garfinkel, 1996; Goffman, 1971), el interaccionismo simbólico (Mead, 1963), la teoría de los campos (Bourdieu, 1995) y la teoría de la estructuración social (Giddens, 2003). Tales propuestas serán comentadas más adelante.

Luego nos propusimos ‘descender’ a la vivencialidad, a la experiencia, al accionar, de quienes participan en la celebración del culto y constituyen su ‘mismidad’ en los parámetros de la religiosidad neopentecostal. La idea fue explorar la producción de sentido situado en su *acontecer*, en un intento por dilucidar el mundo concreto, material y simbólicamente interactivo de individuos que viven la congregación. Las técnicas de recolección de datos fueron tres, a saber, la observación, la entrevista y el análisis de discurso. Cada una de ellas se asume como respondiendo a sí misma en cuanto proceso de construcción de datos y de su interpretación: la observación arroja datos en un tipo de objetivización por parte del investigador, mientras que las entrevistas y los discursos se tornan voces activas y relativamente autónomas. El análisis interpretativo fue hecho bajo esa consideración y en una suerte de supeditación de lo segundo (de las voces de quienes interactúan en el culto), sobre lo primero (lo observado por el investigador). Se procedió a reconocer tanto los momentos de la celebración religiosa —alabanza/adoración, recolección de ofrendas y prédica— como los

participantes en una diferenciación social de género, generación y jerarquía, en función del juego interactivo de dicho acontecer.

Como ya señalamos, cada técnica concreta nos aproxima a nuestro objeto de investigación con ángulos y valores explicativos específicos. Por ejemplo, la observación no participante permite recoger la interacción social en su forma más ‘material’ y con un grado mayor de ‘objetividad’, desde el punto de vista de un tipo de narrador externo. Tal posicionamiento permite un ‘posesionamiento’ de lo que sucede en tanto acontecer. El mecanismo básico de tal apropiación observacional consistió en una primera serie de visitas, para la familiarización con la comunidad y el lenguaje. Luego, una serie de cuatro visitas secuenciadas y focalizadas, en las que construimos los datos para el análisis. Dos fueron también los momentos analíticos: un momento analítico-descriptivo y otro analítico interpretativo.

Expuesto de modo general, lo descrito e interpretado vía observación giró en torno a tres categorías básicas, a saber: momentos en la celebración del servicio religioso; sujetos participantes (distinguidos por género, edades y roles-atribuciones); y lugar en el que se interactúa. Observamos entonces ese sentido de acontecimiento, fundamentalmente en la alabanza-adoración y en las oraciones colectivas que siguen a la prédica y al llamado de arrepentimiento y entrega. Respecto de las edades, saltaba a la vista un sentido de ‘juvenil madurez’, de modo tal que los que parecen generar núcleo interactivo son esa especie de hombres jóvenes ejecutivos y dinámicos que saben dirigir los cantos y motivar a quienes participan desde sus asientos. Saltaba a la vista también que el lugar central de la acción (donde “Dios se manifiesta y sus ‘siervos’ guían el rebaño”), era una especie de tribuna en la que los músicos (aproximadamente 9 en total, con equipos de sonido e instrumentos electrónicos de última generación) y los pastores y dirigentes del momento de alabanza ejecutan sus roles respectivos. En general, observamos –describimos e interpretamos– una actividad colectiva en cierta medida semejante a la de conciertos de música pop en el contexto de una comunidad –no una masa– consolidada y estructurada.

Las entrevistas, por su parte, generaron esa información y datos que registran una sensibilidad, una expresión más volátil por las condiciones propias del enfrentamiento con preguntas y con un entrevistador, pero cuya subjetividad (es decir, su pertenencia a un individuo que expresa por sí mismo sus apreciaciones) da la posibilidad de contrastar lo percibido en las observaciones con tales referencias subjetivas. Habiendo aplicado una guía semi-estructurada, recogimos un material valioso al que le aplicamos un análisis en esos dos niveles –descriptivo e interpretativo–. Esto es un esfuerzo de desagregación de *unidades de registro* y *unidades de contexto*, para una segunda aproximación interpretativa, fundada en los sentidos mentados y asumidos de los entrevistados. Estos dos niveles de análisis responden al cuidado que se debe tener respecto de las funciones diversas de observador, de ‘escriba’ de

entrevistas y predicas y de interpretador del material recopilado. Evidentemente, este es un reto típico en la investigación científico-social y del mismo fenómeno del lenguaje y la comunicación. Aquí apelamos a la vigilancia epistemológica (Bourdieu) y al optimismo gnoseológico que señala la posibilidad de crear puentes comunicativos relativamente objetivos, amplios y transitables.

Los diez entrevistados formaron parte de las categorías género, generación y grado jerárquico. Hemos entrevistado cinco mujeres y cinco hombres. Tres de los entrevistados corresponden al grupo de jóvenes, 5 corresponde a jóvenes adultos y 2 a la categoría adultos. Tomamos en cuenta también la labor concreta que los entrevistados realizan en la iglesia a la que pertenecen, en donde algunos se encargan de ‘ministerios esenciales’, tales como la alabanza, la prédica o la enseñanza de La Biblia, y otros juegan papeles menores como el de diáconos, encargados de audiovisuales u otras tareas específicas. Estos son ‘los más’. ‘Los menos’ (dos) han sido los entrevistados que simplemente asisten a la congregación y no ocupan ningún puesto ni realizan tarea alguna. La composición puntual de la población entrevistada toma la siguiente forma: entre los 6 jóvenes/adultos hay 2 líderes (Hombre/Mujer), 2 ‘líderes medios’ (H), y dos ‘no-líderes’ (H/M). Los dos adultos (H/M) son ‘líderes medios’ y los dos jóvenes (M) son ‘no líderes’.

En términos generales, hemos planteado el proceso de recolección y construcción de los datos obtenidos en las entrevistas a partir de una “codificación axial” de cuatro subgrupos: la doctrina (la fe), el templo-la congregación, el mundo y el sí mismo. Como es de suponer los primeros tres subgrupos son abordados en dirección al último subgrupo, que es el punto central de la investigación. Las preguntas que redactamos giran alrededor de cada uno de esos subgrupos y fueron planteadas con un énfasis mayor o menor en alguno de esos grupos de acuerdo con el entrevistado o la entrevistada y con la línea que el o ella misma seguía espontáneamente. No obstante tal “movilidad”, las entrevistas giraron en torno a preguntas puntuales que nos permitieron recoger los datos necesarios para el ejercicio analítico propuesto.

Los elementos con los que trabajamos son los siguientes: de fe (doctrina); elementos de la congregación (la gente, la institución) y del templo; participación “oficial”; intercambio “familia-individuo-comunidad de fe”; culto: acción particular, valoración de las partes del culto; personales generales: grupo de edad, educación formal, si trabaja o estudia (dónde, qué), tiempo de convertido y de pertenencia a la congregación, rol actual y deseado dentro de la congregación.

Los elementos de doctrina o fe los hemos referido a los grandes temas a los que las predicas mismas y el lenguaje básico en la congregación aluden. Hablamos de la salvación, la “gran comisión”, el llamado individual al

ministerio, el pecado, la conversión, la iglesia (su función, su valor, su importancia, la experiencia de congregación) el culto, la sanidad divina, la prosperidad y la glosolalia (hablar en lenguas). Los aspectos de intercambio familiar y los aspectos personales que usualmente las refieren a cuestiones seculares (trabajo, educación pertenencia a grupos deportivos, políticos, de familia) fueron referidos –y encontraron su sentido– en relación con los elementos de la doctrina y la fe. Así lo habíamos previsto en virtud del conocimiento previo por observación y así se expresó en las respuestas de los entrevistados.

Tanto las entrevistas como lo observado señalaron la vitalidad de un ‘sujeto perenne’ en la comunidad religiosa, a saber, *La Palabra*. Hay un discurso sobre el discurso, una interacción discursiva que se monta en sentidos monolíticos de los *actos discursivos*. Aquí atisbamos la tercera técnica de análisis de los procesos identitarios y la interacción social: el análisis de discurso. Nos abocamos a la revisión puntal de los *actos discursivos* (la suma del discurso-contenido y la ‘puesta en escena’ del discurso en tanto acto) con los que se pone de manifiesto una ‘espiritualidad’ cuya potenciación, tanto de los momentos de la celebración del culto como de la sensibilidad de los creyentes de la comunidad, no es de desdeñar. Tal labor la realizamos en un acercamiento a dos prédicas específicas, un acto de recibimiento de niños y un video dirigido a jóvenes que participarían en un Encuentro (retiro espiritual).

Resultados

Una vez realizada la recolección de datos y sus respectivos análisis, hemos podido llegar a valoraciones sobre la interacción social y la producción de sentido (la construcción del sí mismo) desde la dinámica religiosa neopentecostal en el acontecimiento de la celebración del culto. Las siguientes elaboraciones conceptuales van en esa dirección y las presentamos aquí en una apretada síntesis.

Entrevistas

Los datos recolectados en las entrevistas surgen fundamentalmente de la recurrencia a un tipo de lenguaje (locuciones, nociones) que nos informa del valor y sentido de las experiencias personales en el acontecer religioso y en la pertenencia a la ‘comunidad de fe’. El rasgo general que se hizo patente fue el de un alto sensacionalismo, una apuesta total a la experiencia vivida en el culto y extensiva a los espacios extra-religiosos. Hay un ‘discurso’ homogéneo reflejado en sus referencias a la “presencia de Dios”, al “aceptar

a Jesús con una oración”, al redundar en la danza y el “canto alegre”, etc. La celebración del culto se dijo de una suerte de “exposición del “corazón”, es decir, una entrega y descargo y recargo de energía: una catarsis. Tal sentimiento se mezcla con la idea de sumisión y contrición: ese concepto de *sacrificio* que se torna recurrente en las aseveraciones de los entrevistados.

Muchas respuestas de los entrevistados(as) ponen de manifiesto tales rasgos de auto-percepción de la vida de fe. Una de ellas señala: “ser cristiana es lo mismo dentro y fuera. Quizás es un poco más difícil afuera porque cuando estamos juntos todos, hablamos el mismo idioma”. Sobre el pastorado, otro dice: “Ellos –los pastores- son personas llenas del espíritu santo... todos estamos sujetos al apóstol Raúl”. Sobre la cuestión de género, una de las entrevistadas afirma un dualismo mundo\reino de Dios en el que las diferencias se diluyen: “culturalmente y en una cuestión humana, siempre se ha discriminado a la mujer”. Estos son solo algunos ejemplos que permiten ilustrar el material de la entrevista con el que interpretamos la construcción identitaria.

Hablamos entonces de los jóvenes, de los líderes, de las mujeres, etc., que generan identidad de grupo desde sus lugares sociales e identidades más amplias relativas a la totalidad de la congregación. La celebración del culto se muestra precisamente eso: un acontecimiento vivencial, identificante y fusionante en esas dos esferas. Hemos encontrado, sin embargo, que tal ‘dualidad identitaria’ (lugar social e iglesia) no es simétrica. Los datos arrojan luz en un ‘sobresentido’ de la iglesia –totalidad indiferenciada- respecto de los lugares sociales en los que se ‘habita’. Eso vale tanto para la experiencia del culto como para la interacción social dentro y fuera del templo. Se es primero “receptor del espíritu santo” en la visitación de Dios al templo en sus dos sentidos: el edificio y los corazones, que mujer, joven o empobrecido.

Tal sobredeterminación del sentido trascendente/totalizante se deja ver en las expresiones mismas de los diversos miembros de la congregación, que apuntan siempre a un modelo de pensamiento y de acción altamente ‘hegemónico’: un joven habla como adulto, una mujer habla como hombre y todos ‘naturalizan’ las relaciones de sumisión, obediencia y mando. “Ser en Dios” se constituye una expresión que diluye e incluso borra cualesquiera otras formas de ser en una suerte de descomposición de su *sí mismo*, limpieza, rectificación de sus ‘partes dañadas’ y recomposición de la mismidad. Dios transforma, restaura, borra y reescribe. Ese “ser en Dios” se traduce en rasgos particulares que demuestran tal metamorfosis: éxito económico, integración familiar, salud física, felicidad (un estado de ánimo revitalizante), virtud (que de modo aristotélico se dice de cada “naturaleza”: la de la mujer –obediencia–, la del varón –dirección– etc.)

La observación

A través de una *observación no participante* pudimos recoger datos diversos en función de la comprensión de la actividad del culto: vimos que hay una ‘masa’ que sigue una actividad en bloque y que dicha actividad (que tiene los rasgos de acontecimiento) tiene un personal directivo. La actividad es a la vez muy regular (sigue un patrón, ya de por sí sabido y asumido por esa colectividad) y sin embargo se asienta en la espontaneidad del estado de ánimo en una suerte de apelación a las sensaciones fuertes. Los miembros de la comunidad –hombres, mujeres, familias completas o individuos particulares– se pueden ubicar socialmente en estratos medios.

Durante el servicio religioso, los rasgos diferenciables en la interacción se muestran tenues y se evidencian básicamente por una ubicación espacial de grupos etarios y jerárquicos. No existe, por ejemplo, una diferenciación espacial fuerte ligada al género, en algún tipo de sectorización de las filas de asientos. Sin embargo, la diferencia de género tendrá efectos en relación con la ocupación de puestos de autoridad en momentos determinados del servicio religioso y con la ‘división espiritual del trabajo’ (predicadores, pastores, maestros, etc.).

Respecto del foco analítico del análisis de la interacción –la constitución de *sí mismo*–, podemos decir que existe un supuesto y una ambientación referida al acontecer del culto: todos se asumen iguales y cubiertos por la fe del mismo modo y con el mismo grado de cobertura. Las diferencias propias de la vida social desaparecen una vez que interviene la acción divina y, para efectos de la sensibilidad, el culto es un espacio de reconocimiento de los otros y de sí mismo como igual. No obstante lo anterior, hemos podido captar esas diferencias prácticas y relativas al lugar social, y a la “jerarquía ministerial”, que cruzan la interacción y se cruzan en los procesos de producción de sentido en la acción. Tales cruces nos han llevado a leer la acción como generadora de sentido en ese contexto asumido de igualdad precisamente por esa interacción social de por sí diferenciada y generadora de sentido en la diferenciación. Ocupar un determinado espacio en el templo, por ejemplo, recogerá una *percepción de sí* en alguna de las formas diferenciables que hemos señalado como básicas en este contexto y mandará una señal a los otros por la sola ubicación. Así también, no es lo mismo ser hombre o mujer en el templo, sobre todo respecto de la ocupación de lugares de mando, y ese pertenecer a un grupo de género –que se toma como natural, absolutamente claro y determinado– se reconfigura a la luz de la interpretación religiosa de dicho ‘rasgo natural’ (eso sale de una conjugación posterior de los elementos del discurso y de las referencias directas de sujetos entrevistados).

Aquí tendríamos una de esas conjugaciones que arrojaron claves para la comprensión de la acción y de la producción de sentido en la acción:

ubicación espacial y género tienen un nicho sutil conjunto en el orden de la pertenencia a un puesto eclesial; y la interacción en el culto parte de tales diferenciaciones y se nutre de ellas. La *acción social* no se dice nunca en el vacío ni tiene lugar en una “mismidad aislada” (como lo quiere marcar la identidad colectiva religiosa a partir de un criterio trascendente de igualdad). Y esas distinciones no asumidas se ven marcadas y recreadas en la interacción religiosa (en el culto) como refutación de tal imaginario de vacuidad.

Hemos podido recoger intensidades y mecanismos de relación en celebración del culto y cada uno de sus momentos. En esos momentos intensos (que aparecen tanto en la oración post-prédica como –y con más recurrencia– en la adoración), los que presiden el acto y muchos de los que participan desde sus asientos se abalanzan en una suerte de *desprendimiento de sí*, expresado en la dinámica del canto “alucinante” (de altibajos y de improvisación de textos y sonidos) y en otras expresiones colectivas como la danza y la repetición de frases sueltas (cuya más elocuente manifestación es la gosolalia: el hablar en lenguas). Por supuesto, esto no es para nosotros un problema teológico o moral, sino un asunto de dinamismo colectivo comunitario, cuyos corolarios respecto de la interacción social (y la personalidad) comentaremos más adelante.

Sobre los actos discursivos

Los actos discursivos que revisamos¹ nos han mostrado su peso en *la percepción de sí*, alrededor de la congregación y la celebración del culto (y con las categorías que hemos venido trabajando; autoridad, género, sentido del discurso eclesial) en una suerte de confirmación de los resultados anteriores.

Las relaciones cruzadas por lo jerárquico se evidencian en los actos discursivos tanto en su contenido como en las ejecuciones mismas. La *Palabra* pasa por sus ministros, que se plantan en el altar y “sirven a Dios”. Los miembros de la congregación asumen su rol de receptores y siguen el discurso, ejecutan las acciones correspondientes a quienes acogen –en su lenguaje– la presencia de Dios, el avivamiento de la celebración, la investidura de los ministros de Dios y la vivencialidad de verdad, gozo e incluso eternidad.

La autoridad de la palabra es también la autoridad de quien ministra la palabra. Las palabras de la prédica constituyen tanto guías de acción como la acción en sí. Esas guías se aplican en todo tiempo y esa acción *se vive* en el

¹ Actos discursivos es la categoría acuñada para hablar de un discurso cuya emisión se da de la mano con una “puesta en escena” y un activismo de alto grado (del emisor y de los receptores). Un mensaje de púlpito –una predicación– es un acto discursivo, y en la investigación analizamos dos de ellos y otros dos acontecimientos discursivos: recibimiento de niños y motivación a jóvenes en función de los Encuentros.

culto. La acción y el sentido entran en romance por los actos discursivos y por sus ‘extremidades’ en “la vida cristiana” (una cotidianidad cuasi-mística). Hay un alto valor convencional del acto del discurso, tanto para el locutor como para su audiencia. Las oposiciones son consensuadas: Dios-el diablo, riqueza-pobreza, sanidad-enfermedad, iglesia-mundo, etc. Las expectativas son reconocibles por la regularidad discursiva e interactiva: el ‘golpe al alma’ (que se expresa en llanto, euforia, etc.) la presencia divina (que también aparece en llanto y euforia, pero que se materializan en glosolalia, sanidad, imposición de manos con desplomes, etc.). Mucho de lo que se dice ya se sabe, y su decir aparece como novedad, como revelación. De aquí que los mensajes, los contenidos de los actos discursivos pasan por la recursividad, por la confirmación de lo sabido y *lo esperado*.

Las palabras y frases con las que se construye la prédica (y que nos sirven de datos para sostener tales valoraciones del acto discursivo) son de distinto ‘orden’. En el orden de lo negativo se usa las locuciones “trampa”, “mentira”, “ofensa”, “contaminación”, “raíz”, “condenación”, “infierno”, “lazo”, “bloqueo”, “enfermedad”, “sangre y carne”, “conmiseración”, “trampa”, “indiferencia”, “sospecha”, “Satanás”, “enemigo”. En el orden de lo positivo se usan las locuciones “potencia”, “perdón”, “sanidad”, “espíritu”, “cielo”, “misericordia”, “obediencia”.

Estas locuciones se conjugan de modos distintos con frases que contextualizan y expresan los sentidos de las aseveraciones. Se puede escuchar frases con sentido completo tales como “La ofensa provee un terreno para que Satanás traiga un montón de mentiras” o “raíz de amargura”. Otras frases muy significativas que se recabaron de una de las predicas analizadas, denominada “Perdón”, son las siguientes: “vienen los espíritus de condenación”, “aislarse es convertirse en blanco fácil del enemigo”, “lazo terrible del temor”, “lazo de obsesión”, “nuestras armas no son carnales, sino espirituales” (tomado como referencia directa del verso neotestamentario “no luchamos contra carne y sangre, sino contra principados y potestades”), “¿cuántos quieren un consejo sabio de Dios?”, “Satanás está interesado en que usted no perdone”, “las personas que no perdonan son las personas que se enferman”, “¿Hay alguien aquí que quiere que Dios le quite la misericordia?”, “espíritu de sospecha”, etc.

En suma, hemos podido encontrar en los actos discursivos una suerte de desvanescencia de la individualidad en la experiencia y el *sentido de sí*. Tanto el contenido de las prédicas como la dinámica misma de su acaecer muestra el factor jerarquía como axial y detonante de la dilución identitaria. Esta dilución se genera a través de la abstracción de La Palabra y el uso particular de las palabras como vehículo de tal *perdida de sí*. El acto discursivo como interacción se muestra tan fuerte como el ‘contenido’ en los discursos como razones. Más aún, las razones –tan fuertes como parecen– se hacen dependientes de la interacción discursiva, cuyos rasgos autoritarios y de

relación pasiva entre emisor y receptor se hacen ver en ambos sentidos: como contenido de discurso y como acto discursivo. Las oposiciones consensuadas (Dios-diablo, riqueza-pobreza, etc.) aportan tanto a la dilución identitaria como al principio de autoridad ‘en ejercicio’. En suma, se pudo corroborar una suerte de *abstracción de sí* en la desvanescencia de la individualidad por tales actos discursivos.

Discusión teórica e interpretativa

En un esfuerzo de síntesis, hemos de señalar una línea de sentido y una interacción mediada por dicha línea de la siguiente forma: estamos frente a un tipo de universalidad, un eje de sentido de carácter abstracto, imbuido de ‘racionalidad trascendental’ y sustancialismo. Esto responde al binomio – razón/fe– en donde ambos elementos acuden a esos rasgos metafísicos de tal universalidad. Junto a esto nos encontramos con otro eje de sentido opuesto: un tipo de particularismo/concretismo, que se condensa en la interacción de creyentes religiosos en la celebración del culto. Este elemento comulga con la percepción de la vida secular y la doctrina del individuo como responsable ante Dios por sus actos propios e independientes. Los rasgos emotivos y experienciales de la fe en la interacción con los otros creyentes apuntan a tal cuestión. Tales rasgos se tornaron evidentes en las palabras de los entrevistados tanto como en los resultados de la observación.

Con estos dos ejes de sentido se vislumbra una suerte de complementariedad, un concatenarse la razón/fe con la experiencia comunitaria/particular (el culto y el sí mismo o el sí mismo en el culto, o el sí mismo del culto que se extiende a todos los niveles de existencia social), con lo cual se muestra (o hace mostrar) un grado alto de institucionalidad iglesia/templo/culto como síntesis de la acción y el pensamiento, del saber y del ser.

Dicho lo anterior, lo que corresponde ahora es una revisión abierta de los corolarios sobre el sí mismo y la interacción simbólica que el análisis de los conceptos y los marcos categoriales en los que tales conceptos fueron ‘filtrados’ trajeron consigo. Hemos redactado tales resultados y concatenaciones de modo relativamente aleatorio y en un esfuerzo de comprensión e interpretación que responde tanto a la complejidad de los sentidos que arrojaron los datos como a la necesidad de un tipo de libertad reflexiva del investigador.

En la primera parte de la investigación realizada señalamos diversas tradiciones de las ciencias humanas que apuntan a conceptos y puntos de partida analíticos que conviene recobrar aquí. Pensamos, por ejemplo, en planteamientos clave como el del “yo de la comunicación” en el que la “mismidad” no se reconoce como puramente lingüística, sino “especular o directamente social” (Delgado, 1995, p. 226). Quien habla no solo se

encuentra inmerso en mundo social, sino que su ‘hablar’ (en este caso en la entrevista) aparece también con un referente relacional específico: entra en interlocución con un ‘conversador’ y en un ‘conversatorio’ que lo impele a “dar testimonio”, a no perder de vista su gran tarea de divulgador de la fe y “embajador” de la iglesia (ese gran referente colectivo del que le preguntan y en el que se asume a sí mismo).

La imagen del otro generalizado de Mead (1963) se hace patente en estas conversaciones precisamente en tales referentes. Se muestra entonces un yo narrativo que relata y es, a la vez, parte de un relato o –en lenguaje del mismo Mead– un juego cuyas reglas y posiciones ya están previamente establecidas y asumidas por el individuo-colectivo. Lo que sostenemos –y recordamos– es que estudiamos el habla desde el lugar social y en consideración de su universo social de referencia. De aquí nuestra insistencia en el tránsito por los lugares sociales más elementales (género, generación, jerarquía) como punto de partida –y efecto– de sentirse y del hacerse en los procesos interactivos.

Aislar totalmente la entrevista –y su interpretación– de los contextos en los que se genera ese proferir es impropio. Los resultados son sostenibles en la conjunción de elementos, i.e. las palabras de los entrevistados con ‘la sensibilidad general’ de la comunidad (discurso imperante) y con sus prácticas rituales. Se hacen patente referentes extra discursivos bajo la hipótesis de que el discurso no se explica por el discurso mismo, sino en franca relación con las prácticas sociales (algunos llaman a esto contextualismo). De aquí que todos los datos construidos en la segunda categorización (y cuyo referente y antecedente teórico-metodológico lo ha sido la tradición etnometodológica) intentaron recoger tal complejidad de la conformación de sí mismo en la interacción social, y su correspondiente interpretación.

Nuestro acercamiento empírico a la comunidad mostró el traslado del yo-individuo hacia un yo hipostasiado: los ‘informantes’ se aferran a un sujeto altamente abstraído, independiente del sí mismo situado o concebido como consecuencia de tal hipóstasis. Ese es un efecto social de relaciones simbólicas y situadas, mas son asumidas por los miembros de la comunidad como efectos de la “presencia sobrenatural” de Dios. Las categorías del sí mismo aislado, desarraigado, absorbido, y reactivo (todas fundamentadas en las apreciaciones de los entrevistados) dan cuenta de esos traslados.

La experiencia misma de la entrevista pudo hacer notar un elemento de traslación del yo en la ‘conversación semi-dirigida’, por efecto de la tendencia a responder correctamente y debidamente. Hablamos de un fenómeno básico en la interacción simbólica, que marca dinámicas comunicativas regulares. Esa traslación –que en mi opinión no es medular– se hizo patente en la dinámica de interpelación del entrevistador y en el contexto mismo de la entrevista. Pudimos notar que la conversación post-entrevista se muestra

mucho más libre y desprendida de las amarras institucionales de la acción misma del ser entrevistado y del referente que asumen en su ser entrevistado: un yo especular-social, extendido y empoderado.

Nuestra investigación no suponía el indagar a partir del análisis del lenguaje natural ni la comparación entre dos posibles escenarios comunicativos. No obstante –y por la experiencia que tuvimos en el contacto informal con creyentes neopentecostales– sostenemos que la traslación del yo en un lenguaje mediado por la entrevista no debilita nuestra pesquisa ni sus conclusiones. Y es que la fuerza del referente trascendente, que ocupa y coloniza cualesquiera otros referentes en el mundo de la vida y la vida cotidiana es muy alto: se puede notar entre conversaciones diversas con sujetos diversos y en todos los contextos de acción. “Hasta en los sueños” – como se refería una de las entrevistadas– “Dios ejecuta su voluntad sin que nadie pueda cambiarlo”. El concepto de absorción nos previó de fundamento para reconocer tal ‘penetrabilidad’ de un otro generalizado-hipostasiado.

Valga aclarar que todo este ‘desplazamiento’ del ‘sí mismo’ podría traducirse en dos planos. En el primer plano (en el que la investigación se ha focalizado) se dice como mecanismo básico o configuración propia del dinamismo socio-cultural en el que las personas ganan y pierden ‘mismidad’ en su correspondencia con los otros y consigo mismos. En un segundo plano, (en el que se recoge un sentido negativo de tal fenómeno de desplazamiento) se dice como patología: es aquella práctica alienante de fusión y homogenización de identidades –personas como autómatas– por oposición a personas libres y diferenciadas. Nuestro estudio revela elementos esenciales dichos en el primer plano e insinúa –como corolario– el riesgo de una menos metafórica ‘perdida de sí’, psicológica y socio-cultural.

En las entrevistas realizadas hemos podido recoger las percepciones de la interacción tanto como la relación entre su discurso religioso y los factores y tipología interactivas (en la celebración interactiva del culto). Nos hemos percatado de la ‘percepción de sí’ que tienen los individuos, la cual, –leída en clave ‘trascendental’–, se muestra en grado alto de compatibilidad con la clave “interactiva”.

Los elementos en un sentido se cruzan y permiten –revelan, impulsan, configuran– los elementos en el otro sentido: sus valoraciones del templo, la iglesia y su vinculación material están en sintonía con su percepción de lo divino y el sentido de la vida. Sus lugares sociales, su interacción en la comunidad de fe y las vivencias particulares son los elementos que intervienen en esa especificidad de existencia que genera sentido o identidad con un alto grado de homogeneidad y con carácter hegemónico y, a la vez, la hegemonía del discurso religioso se palpa en esas concreciones relacionales.

Conviene hacer alusión aquí a algunas fuentes teóricas que se han mostrado valiosas en el presente estudio. Hubo por ejemplo dos factores que saltaron a la vista en nuestro análisis, a saber, vitalismo y autoridad. El primero es mucho más próximo y experiencial mientras que el segundo se mostró más abstracto y racionalizado (aunque igualmente ‘terrenal’). En este sentido, la sociología de Max Weber (1949) resultó instructiva sobre todo respecto de la aproximación a la figura del líder carismático y la legitimidad que reviste (a lo cual Foucault también hace eco en su análisis sobre la política y el poder pastoral).

En ese esfuerzo por interpretar las conversaciones con los miembros de la congregación y observar las dinámicas simbólicas interactivas en el culto, Giddens (2003) resultó igualmente sugerente. El autor nos habla de dos dimensiones en el análisis social (la sintagmática y la paradigmática) en las que se observa una estructura relacional, ya sea en relaciones inmediatas ligadas a prácticas situadas y vivencias, ya sea por recursividad y modos de articulación en lazos más complejos, abiertos y menos perceptibles. Giddens señala así que: “En el análisis de las relaciones sociales tenemos que admitir tanto una dimensión sintagmática, el diseño de las relaciones sociales en un espacio-tiempo que incluye la reproducción de prácticas rituales, como una dimensión paradigmática que incluye un orden virtual de ‘modos de articulación’ implicados de manera recursiva en aquella reproducción” (Giddens, 2003, p.53).

De este modo asumimos la idea y la necesidad de recoger puntualmente las regularidades que el trabajo de campo hizo patente, precisamente inspirados en la dimensión paradigmática que apuntamos a partir de Giddens, tanto como en los insumos de Mead y Weber. Algunas de esas regularidades son las siguientes: sus familias son creyentes, su interacción social pasa fundamentalmente por la actividad eclesial y con miembros de la comunidad, todos han valorado la familia sobre la comunidad (y a Dios sobre todas las cosas). La estructura de autoridad se asume natural (necesaria, justa y deseada), la justificación mayor de su pertenencia a la congregación pasa por el criterio amplio de la fe en Dios y, para todos, Éste se hace manifiesto en dicha comunidad tanto como en sus experiencias de vida particulares.

El léxico es relativamente uniforme y marca el carácter de la comunidad y de la interacción. Todas las entrevistas muestran esa ‘conciencia autoritaria’ que exige ‘conciencia de obediencia’ y un orden superior al que la razón y la sensibilidad se confabulan para su consolidación. Los términos sumisión, orden, voluntad divina, razones incomprensibles por la mente humana, unción, llamado, ministerio de Dios, cabeza de hogar, etc., conectan los individuos particulares en una suerte de totalidad que recibe la “manifestación de Dios” en el culto (y en la vida cotidiana vivida como culto perenne) y fuera de las paredes del templo. Las proposiciones doctrinales son

igualmente 'directivas': se trata de una confesión expresa de fe y un respectivo compromiso con "la gran comisión" - llevar el evangelio a los que no lo conocen-, junto con esa disposición a "recibir palabra divina" a través de la lectura personal y los mensajes de Dios en boca de "sus siervos".

En una lectura amplia de las interacciones entre líderes y fieles encontramos una necesidad sistémica del "campo religioso" de mantener un equilibrio entre lo que se concede y lo que se exige de las partes interactuantes básicas, a saber, los líderes (especialistas) y los miembros de la congregación (laicos). Nos referimos a la reciprocidad con la que la confianza es dada y asumida, juntamente con la recepción proporcionalmente justa de los réditos de la experiencia interactiva religiosa. Tanto los unos (especialistas: ministros, hombres de Dios, autoridad) como los otros (consumidores de los bienes de salvación, receptores de la ministración, "ovejas", sujetos de la comunidad) se diluyen imaginariamente en una suerte de unidad de los contrarios, de complemento perfecto y armónico que tendrá como resultado la "presencia de Dios", que borrará toda distinción y llenará en su totalidad las vidas de quienes quiera lo visiten.

La interpretación de la interacción social a partir de las aseveraciones de los miembros de la congregación nos permite hablar de altos grados de integración, tanto en la interacción situada (interacción cara a cara) como en la integración sistémica (Giddens, 2003) que se nutre de "conexiones" más complejas y extendidas espacio-temporalmente. Los miembros de la congregación, los creyentes de la comunidad religiosa neopentecostal, encarnan lazos estructurales de discurso, de visión de mundo que se alimentan tanto de congregarse como de asumirse atemporalmente y supra espacialmente (piénsese en los traslados recurrentes de la vida mortal en vida eterna y en su consecuente correlato: la 'deportación del sí mismo').

Lo anterior se complementa con la valoración de Bourdieu (1990) de las funciones sociales a propósito de las aseveraciones de los entrevistados relativas a las posiciones de liderazgo, el cargo de pastor, los deberes de las ovejas, el llamado de Dios a servir y las prácticas en la celebración del culto. Según el sociólogo, las funciones sociales son ficciones sociales y se encuentran sumidas en ritualismos de institución y la potencia simbólica que trae consigo tales funciones: "Los ritos hacen a aquel que instituyen como rey, caballero, sacerdote o profesor, forjando su imagen social... Pero también lo hacen en otro sentido. Al imponerle un nombre, un título que lo define, lo instituye, lo constituye, lo está conminando a convertirse en lo que es, es decir, en lo que deberá ser, le ordenan que llene su función, que entre en el juego, en la función, que juegue el juego, cumpla la función" (1990, p. 72).

Se habla aquí de una suerte de estructura constitutiva del campo que para el autor es fundacional de la identidad y de la interacción misma. Las aseveraciones de los entrevistados nos han permitido corroborar ese valor

interactivo de los nombres, de los cargos en la vida eclesial de la comunidad, y su complemento en los referentes de trascendencia que manejan como justificación, como legitimación de una estructura organizativa y un papel. Ellos y ellas muestran que la función es sostenida por la ejecución de acciones tanto como por la percepción de la legitimidad divina de su “ocupar” tal lugar jerárquico.

Interacción e identidad a modo de síntesis

En un grado mayor de interpretación e intentando enlazar directamente al objeto de la investigación, queremos señalar los elementos básicos que reviste la caracterización general de la congregación en función de la interacción y la identidad (constitución de sí). En cuanto a lo primero –la interacción- hablamos de una comunidad religiosa que interactúa en una tesitura trascendental/emotiva, con alto carácter de sensacionalismo y que se gesta simbólicamente a partir de la acción fuerte (agency) del discurso; de modo que el sentido interactivo final es dado y recogido por “la fuerza del Espíritu”, de La Palabra. En otras palabras, el referente fundamental de la comunidad es una idea y sus dinámicas fuertemente sensacionalistas apelan a esa legitimidad como principio de acción y como finalidad. Este referente tiene como corolario una suerte de naturalización de lo divino y divinización de lo ‘natural’ y se muestra en una absorción de los lugares sociales (hombre, mujer, joven, adulto, niño).

La relación colectivismo/ individualismo es paradójica. Por un lado, el eje de la acción en la celebración del culto –y de la concepción de mundo que expresan- es el individuo (hijo de Dios, responsable de sí, autónomo–pero atado por “fuerzas del mal”, entre ellas la de la pobreza, que impide la prosperidad de sus negocios, su trabajo y su familia). Por otro lado, el sentido de la acción se produce por la ‘invocación’ a una fuerza que mueve la comunidad (dentro y fuera del templo) y que unifica, iguala, restituye, y fusiona La Iglesia. Esa Iglesia es una totalidad respecto de la cual la congregación misma y la celebración del culto es una de sus manifestaciones. Hablamos de un colectivismo celestial y un individualismo terrenal que se cruzan en ciertos momentos o circunstancias.

En cuanto a lo segundo –identidad- hablamos del despojo de sí (como expresión emotiva) y de la entrega de sí (como expresión racional). Se muestra una suerte de abstracción de sí en un sentido de trascendencia y una ‘hipóstasis del yo’ respecto del universo social de referencia. Se señala a una especie de desvanescencia de sí mismo en su carácter de individuo y una suerte de indeterminación del sí mismo en su carácter social, bajo el principio de sumisión. Todo lo anterior se hace patente en la idea de la congregación como iglesia/institución y como Iglesia “esposa de Cristo” con sus guardianes respectivos: la vivencialidad y la racionalidad religiosa. Las dos se

sostienen en una diferenciación radical del mundo y en el principio de jerarquía.

De este modo, el juego interactivo constitutivo del sentido se mueve con énfasis en el sentido adjudicado o asumido de la dinámica interactiva del culto (más que en el sentido producido en la acción misma). Tal dinámica interactiva es, a su vez, la vertiente fuerte respecto de esa otra: la interacción desde la referencia social (lugares sociales). Dicho juego interactivo constitutivo de sentido “se debate” en esos dos niveles. En el primero se hace patente el carácter trascendente/emotivo del sentido de la acción. En el segundo se muestra un orden social que ‘comienza’ por la familia y pasa por la congregación para llegar a La iglesia (lo más divino de lo humano que se fundirá con lo divino). En todos estos ‘ordenes’ el principio de jerarquía es la constante, comenzando por el padre de familia y pasando por el pastor y el apóstol, hasta llegar a Jesús. Sumisión y cumplimiento del “lugar que Dios ha dado a cada uno” son los valores interactivos que se ponen de relieve. Eternidad y recomposición de sí mismo es la esperanza que se abre (y se cierra).

Cerremos este apartado con una nota crítica. Respecto de la estructura organizativa de la congregación y su ejercicio de control y administración –el segundo nivel al que hemos aludido anteriormente– el estudio muestra un excesivo énfasis (práctico-ritualista y doctrinal) en las atribuciones de autoridad y los mecanismos disuasivos con los que se juega. Esto se hace evidente sobre todo en el análisis de discurso –de las predicas y de las actividades de jóvenes y niños. La articulación requerida para la organización comunitaria puede devenir en esquemas rígidos de control con los que se sobrepasan los límites de la ‘administración’ y se aterriza en los espacios más sombríos del manejo de masas –que suele pasar inadvertido tanto por quienes ‘guían’ como por quienes son guiados. Esto deviene en efectiva negación de identidades personales –plurales y diferenciadas– por una suerte de cohesión indiferenciada guiada por un principio y una autoridad supuestamente trascendente. Desafortunadamente, los peligros de una interactividad comunitaria-religiosa como la que estudiamos se han materializado en casos de abusos a personas particulares –especialmente los vulnerables– y a comunidades enteras, mas este no es el espacio para discutir tales casos.

Reflexión crítica

En términos generales, la investigación realizada –en su conjunto y respecto de cada abordaje (conceptual y empírico)- se asienta en una relativa auto referencialidad por tres razones básicas: su lenguaje, su auto apropiación como campo discursivo (con sus límites y alcances) y su temporalidad. Estamos frente a un asunto fundamentalmente epistemológico, que tiene eco en las cuestiones metodológicas. Hemos podido reconocer el valor de la apropiación empírica respecto de la figuración previa y disciplinaria que en mucho predetermina el objeto de investigación y los resultados. Junto con esto, hemos podido reconocer también el lugar de la teoría en el análisis microsociológico (Garfinkel, 1996; Goffman, 1982) y su valor instrumental (que no hemos expuesto aquí). Esta investigación tomó el camino de la constatación en esos dos niveles y optó por reconstruir puentes entre cada uno a partir del previo reconocimiento de sus campos y la supeditación del segundo respecto del primero, como opción metodológica y como supuesto en el orden de la ontología social.

El corazón de la investigación (sospecha inicial y luego punto de anclaje) se hace patente desde el análisis del acontecer (muy cercano al lenguaje y a la interacción material/simbólica). Hablamos entonces de la noción de acontecimiento-verdad y su correlato de sujeto-lenguaje que Zizek recoge en *El sujeto espinoso* (1999) a partir de su lectura de Alan Badiou.

Recordemos que nuestra propuesta de investigación se asienta en el culto, en ese recurrente acontecimiento-verdad (ritual), tanto más sujeto de la experiencia vivida que de la explicación discursiva científica. Zizek, sostiene con Badiou que “...el sujeto es una emergencia contingente finita: la verdad no es solo “subjetiva” en el sentido de estar subordinada a los caprichos del sujeto, sino que el sujeto “sirve a la verdad” que lo trasciende; él nunca se adecua plenamente al orden infinito de la verdad, puesto que siempre tiene que operar en el seno del múltiple finito de una situación en la cual discierne los signos de la verdad” (Zizek, 1999, p. 140).

Esa verdad es más bien acontecimiento-verdad y no una cuestión meramente cognoscitiva. Más adelante el autor señala un elemento del asunto del sujeto y la verdad en el acontecimiento, a saber, la importancia del lenguaje en el nombrar, que produce tanto sujetos como sentidos: “Al lenguaje que intenta nombrar el acontecimiento-verdad, Badiou lo denomina “lengua-sujeto”. Esta lengua carece de significado desde el punto de vista del saber, que juzga las proposiciones respecto a sus referentes en el ámbito del ser positivo (o con respecto al funcionamiento propio del lenguaje dentro del orden simbólico establecido)” (Zizek, 1999, p. 146). Estamos frente a una tesis fuerte respecto de la inteligibilidad del sujeto y, con ello, de los procesos identitarios en una suerte de paradoja, precisamente por el carácter “parlante” del sujeto que hablando “no dice”.

En la comunidad religiosa abstraída por la ‘rendición sacra’ (el culto) se gesta (se traduce, se dirige a) una hipóstasis radical que convierte en una totalidad a los individuos que participan de ella, de modo tal que nos encontramos con una dilución de los sujetos en esa totalidad comunitaria trascendentalmente ‘comunicada’. Los sujetos reaparecen y desaparecen constantemente en una suerte de identificación directa con Dios y una suerte de pasividad receptora de la fuerza divina en manifestación general. Resulta interesante la pregunta de si ese éxtasis es transitorio o si en la congregación estudiada (y grupos similares) se traslada dicha experiencia en momentos puntuales de la vida cotidiana de modo muy recurrente.

Es relevante hacer énfasis en que el trabajo de campo que realizamos no fue concebido como un estudio de caso (precisamente la etnometodología marca la diferencia entre ‘un caso de algo’ y algo como *el caso*). El acontecer religioso neopentecostal es asumido como un situarse en términos relacionales e identitarios en un micro universo, que contiene sus propios ‘movimientos’ y al que podemos apropiarnos más con la fuerza de su ‘transpiración’ y menos con la capacidad olfativa –valga la metáfora. De aquí la necesidad de que el trabajo empírico se tornara múltiple en perspectivas y voces ancladas en la terrenalidad de la acción. Recogimos la información y nos abocamos al análisis cruzado de los datos que obtuvimos precisamente en esa tónica de la complejidad y versatilidad, del hacerse a sí mismo en el acontecer.²

Evidentemente, esa versatilidad del acontecer demandó que los instrumentos del interpretar fueran igualmente ágiles y ‘elásticos’. De ahí que pudimos constatar que el análisis de la interacción social micro (microsociología) ha de etnográfico y psicosocial de modo complementario. Escribimos sobre lo visto y lo dicho. Lo visto fueron las celebraciones religiosas mismas, lo dicho se revisó en un “adentro y afuera” (en la celebración –como acto discursivo– y en la reconstrucción de las entrevistas). Exploramos lo que se hace y se dice en y sobre la celebración religiosa del culto a partir de su ‘acontecerse-decirse’ en una suerte de camino paralelo con lo que los marcos teóricos sugieren.

Traducimos lo visto y lo dicho en conceptos cuyo fundamento se forja en la acción y la palabra de quienes participan del acontecimiento y construyen su identidad en esa comunidad religiosa, comunidad del acontecer. Tal traducción conceptual tuvo rasgos distintos según se abordara como observación, entrevista o análisis de discurso y requirió para cada caso elementos fijos (mojones) y espacios relativamente libres y aleatorios. La volatilidad de lo que los entrevistados dicen sobre la iglesia, el mundo, la vida

² Es llamativa la relevancia con que teóricos de la psicología social como Randall Collins (2004) asumen el análisis de *la situación* respecto de la identidad. Más aun, su premisa –a la que hacemos eco en nuestra investigación– es que el ‘análisis de los lazos de interacción ritual’ es sobre todo una teoría de situaciones. (2004, p. 3)

cristiana, etc., fue revisado en la fijeza de la caracterización identitaria, del sí mismo. La guía de entrevista fue instrumento valioso para la clasificación de la información y memoria de lo que necesitábamos saber, huyendo en alta medida la posibilidad de interferencia del tal marco de registro en las apreciaciones del entrevistado. Vimos que esto se logra con una constante autocrítica y flexibilidad del entrevistador para no cortar o predeterminar la respuesta del entrevistado y –por otro lado– con esa necesaria vigilancia (distancia) epistemológica.

La fuerza de la observación por el carácter axial del acontecer, como unidad de observación y como núcleo de ser-hacerse, exigió un tratamiento ‘duro’ (de la regularidad y la permanencia) que permitiera anclar y referir los resultados de la entrevista y el análisis de discurso. Constatada la regularidad y fijeza del acontecer -del culto- se procedió a contrastar y filtrar ese ‘hacerse-situado’ con la diferenciación en el universo social de referencia (hombre, mujer, joven, líder) –también altamente fijo o sedimentado. Desde esos dos elementos se generó una interpretación del carácter y dinámica del sí mismo en la comunidad religiosa, que partía del sí mismo en el interactuar de sujetos en situación (regular, puntual, condensador).

El análisis del acto discursivo –hecho con la misma regla de construcción de conceptos desde sí mismo– también se movió con el carácter relativamente aleatorio y flexible del acontecer. Vimos que las regularidades de los actos mismos –en una revisión comparativa– permiten encontrar elementos relativamente fijos en esa ‘dinámica libre’. Tales flexibilidades también contienen sus propios puntos fijos y se hace necesario contar con ellos para la interpretación de los resultados. Y, otra vez, la volatilidad del análisis de actos discursivos encontró permanencia en referencia a la ‘dureza’ de esa aproximación observacional al acontecer en su acontecer. En suma, lo que se muestra es la necesidad metodológica de la exploración de lo aleatorio y dinámico en la consideración de elementos fijos (sin supeditación a ellos) y –en dirección contraria– la revisión de los elementos fijos a la luz de la dinámica del acontecer.

Finalmente, como corolarios puestos en otro registro, podemos recoger las siguientes reflexiones. Ver el acontecer del culto, preguntar a los miembros de la comunidad religiosa y revisar los discursos que ‘sobrevuelan’ la interacción nos da la imagen (diferida) de un tipo de sociedad, a saber, la sociedad de la sensación. El sentimiento de la modernidad –*le tourbillon* en la imagen de Marshal Berman (1985)- caracteriza en dos sentidos la interacción en la congregación, esto es, como experiencia de fuerzas que toman la individualidad (‘cuerpo y alma’) de quienes viven el acontecimiento del culto y su éxtasis perenne y como lugar de protección en contra de un externalidad que abruma y sobrecoge. En estas dos direcciones se pueden trazar también tendencias relativamente inversas que Ulrich Beck (1998) menciona en *La sociedad del riesgo*: el nihilismo y el esteticismo. El primero responde a esa

externalidad ineludible y el segundo a la experiencia misma de la celebración del culto.

Por otro lado, el carácter macro que la noción de modernidad recoge en tanto sensibilidad y época pluricéntrica, autorreferencial, racional y descentralizada permite contrastar las “disposiciones” personales con esas “influencias universalizadoras”, en el lenguaje de Giddens (2003). En este micro-espacio, la congregación muestra ese carácter de universalidad que condensa y acopia las expresiones de la particularidad, de las prácticas religiosas. Hay un discurso hegemónico que legitima autoridad, mando y sistema de vida, (centralismo) mientras que también hay una ‘libertad ilimitada’ en “la experiencia con Dios”. Se percibe así la doble referencialidad, tanto a las estructuras de la microcomunidad que aluden a una macrocomunidad (la iglesia como “esposa de Cristo”, la comunidad universal de creyentes) como la total individuación en la responsabilidad frente a Dios, en la experiencia de lo divino, en la construcción de la vida material. Es llamativo constatar que existe una suerte de correlación entre los ‘mundos’ a los que nos hemos venido refiriendo y más aún cuando tal correlación confirma la diferenciación de ámbitos, la irreductibilidad de uno respecto del otro y la exigencia que la existencia psico-social plantea a las ciencias humanas.

En esta línea de trabajo, cabe recordar la rica veta analítica que la tradición del pensamiento dialéctico ofrece (desde Hegel y Marx, pasando por los fenomenólogos (Husserl, Heidegger) y la escuela de Francfort (Adorno, Horkheimer) hasta los estructuralistas y existencialistas franceses (Merleau-Ponty, Sartre). Este no es el espacio para desarrollar tan sugerente instrumentación interpretativa. Solo conviene subrayar que la experiencia del culto y de la convivencia en una comunidad religiosa como la que estudiamos nos pone de frente las tensiones: individuo-colectividad, lenguaje-acción, sistema\mundo-mundo de la vida. Con estas tensiones afirmamos también, con Ian Craib (1998), que construir identidad (“the self”) es un proceso a la vez social y psicológico, y que, tomado como proyección-proyecto, el sí mismo se convierte en ese área de libertad individual y colectiva en “constante amenaza de estructuras e ideologías abiertas” (Craib, 1998, p. 176).

Este artículo (y la investigación a la que responde) se ha ubicado en ese esfuerzo más ‘científico-social’ (con referencia a cierta objetividad y sistematicidad) con el que se explica –describe, interpreta- la construcción identitaria en la experiencia religiosa en una comunidad neopentecostal. Queda abierta la pregunta por los efectos negativos para la ‘salud mental’ de individuos que interactúan en tal contexto y los mecanismos para contrarrestar tales efectos. El estudio hace evidente, sin embargo, el alto grado de riesgo de un total extravío psicológico y una poco deseable fragmentación social que esa comunidad religiosa permite y nutre. La idea de

la ‘perdida de sí’, del aislamiento respecto del ‘mundo’ podría ser entendido como elemento constitutivo del ‘sí mismo’ por esa dialéctica compleja que hemos señalado (en la complejidad misma del mundo moderno). No obstante, el ‘horror al vacío’ del que nos hablaba Pascal nos dice –a modo de metáfora- de aquello que queremos evitar, a saber, un total vaciamiento del existir. A lo que se debía apuntar es a una afirmación efectiva y genuina de un sí mismo construido y consolidado en su existir consigo mismo y con los otros.

Referencias

- Augé, M. (1996). *Dios como objeto*. Gedisa: Barcelona.
- Beck, U. (1988). *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Paidós: Barcelona
- Berger, P. & Luckmann, T. (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Paidós: Barcelona.
- Berman, M. (1985). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: experiencia de la modernidad*. Siglo XXI: México.
- Boudewijnse, B., Kamsteeg, F. Droogers, A.F. (1991). *Algo más que opio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. DEI: San José, Costa Rica.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (1995). *Respuestas: por una antropología reflexiva*. Grijalbo: México.
- Cardoso, C. (2001). *Ensayos*. Editorial de la Universidad de Costa Rica: San José, Costa Rica
- Collins, R. (2004). *Interaction ritual chains*. Princeton University Press: New Jersey.
- Conde, F. (1995). “Procesos e instancias de reducción/formalización de la multidimensionalidad de lo real: procesos de institucionalización/reificación social en la praxis de la investigación social”. En M, Delgado; J, Gutiérrez, (Ed) *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*. Madrid: Síntesis Psicológica.
- Craib, I. (1998). *Experiencing identity*. Sage: London.
- García Selgas, F. (1995). “Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad”. En M, Delgado : Gutiérrez, J. (Ed) *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*. Madrid: Síntesis Psicológica.
- Garfinkel, H. (1996). “Ethnomethodological Program”. *Social Psychology Quarterly*, 59, (1), 15-21.
- Giddens, A. (1997). *Modernidad e identidad del yo*. Península: Barcelona.
- Giddens, A. (2003). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu: Buenos Aires.
- Goffman, E. (1971). *Relations in public: Microstudies of the public order*. Basic Books Inc.: New York.
- Goffman, E. (1982). “The interactional order” *American Sociological Review*, 48, 1-17.
- Martínez, A. (1993). Simbólica social y creencia religiosa: el caso del conversionismo popular. *Revista de Ciencias Sociales*. 61, 75-86.
- Mead, G. H. (1963). *Mind, self and society: From the standpoint of a social behaviorist*. The University of Chicago Press: Chicago.
- Solís, M. (2005). *Procesos identitarios e interacción social: un estudio microsociológico del acontecer religioso neopentecostal*. Tesis de maestría en Sociología, Universidad de Costa Rica.
- Pérez, R. (2003) *Identidad, Futuro y Sociedad. La noción de orientaciones de futuro: revisión y propuesta*. San José: IIP- UCR, SIEDIN
- Psathas, G. (1995). *Conversation analysis: The study of talk-in-interaction*. Sage: California.

Mario Solís-Umaña

- Weber, M. (2001). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Taurus: Madrid.
Weber, M. (1944). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica: México.
Zizek, S. (1999). *El sujeto espinoso: el centro ausente de la ontología política*. Paidós: Barcelona.

Recibido: 4 de mayo de 2006
Aceptado: 15 de noviembre de 2006