

REFLEXÕES SOBRE A CULTURA NEO-EVANGÉLICA E O NEOLIBERALISMO

Alejandro Klein*

RESUMO. Este trabalho busca investigar a incidência de uma situação cultural neo-evangélica, tendo como base o trabalho clínico e terapêutico. Situação que implica toda uma série de mudanças, que são, não poucas vezes, desafios à sagacidade e à flexibilidade do terapeuta. Isso indica, assim, a prudência em se utilizar dispositivos laicos e/ou ateus (como estão construídos nas ciências sociais) para uma cultura eminentemente não atéia, “neo-evangélica”. Ao mesmo tempo, busco estabelecer as relações existentes entre este tipo de cultura e determinadas mensagens que surgem por meio do imaginário social neoliberal. O artigo é ilustrado com o caso clínico proveniente de uma paciente adolescente.

Palavras-chave: neoevangelismo, neoliberalismo, psicoterapia.

REFLEXIONES SOBRE LA CULTURA NEOEVANGÉLICA Y EL NEOLIBERALISMO

RESUMEN. Este trabajo intenta investigar la incidencia de un clima cultural neoevangélico dentro del marco clínico y terapéutico de trabajo. Situación que implica toda una serie de cambios, que son, no pocas veces desafíos a la sagacidad y a la flexibilidad del terapeuta. Se indica así la prudencia de utilizar dispositivos laicos y/o ateos (como están construidos en nuestras ciencias sociales) para una cultura eminentemente no atea, “neo-evangélica”. Al mismo tiempo busco establecer las relaciones existentes entre este tipo de cultura y determinados mensajes que surgen desde el imaginario social neoliberal. Se ilustra con un caso clínico proveniente de una paciente adolescente.

Palabras-clave: neo-evangelismo, neoliberalismo, psicoterapia.

REFLECTIONS ABOUT THE NEOEVANGELIC CULTURE AND THE NEOLIBERALISM

ABSTRACT. This work tries to investigate the incidence of the neoevangelic cultural situation inside the clinical and therapeutic mark of work. Situation that implies an entire series of changes, challenges linked to the sagacity and the flexibility of the therapist. It is indicated, in this way, the wisdom of using lay devices like they are built in our social sciences, into a culture eminently not atheist, "neo-evangelical". At the same time I look for to establish the existent relationships among this culture and certain messages that arise from the social imaginary of neoliberalism. It is illustrated with a clinical case coming from an adolescent patient.

Key words: Neo-evangelism, neoliberalism, psychotherapy.

Imaginemos una sesión clásica. Un paciente habla de sus problemas: el padre es demasiado indulgente, la madre demasiado severa o viceversa. Algún problema laboral, varios de pareja, alguna referencia a hijos/as, amigos, hermanos/as, etc. Un mundo mental de personajes de carne y hueso o

fantasías más o menos compartibles llegan a oídos de un terapeuta, que con el mejor esfuerzo tratará de encontrar significados, representaciones, sentidos y emociones a aquello que quedará catalogado como lo latente, lo inconsciente o lo necesario de algún tipo de organización.

* Doctor. Docente e Investigador de La Facultad de Psicología, Uruguay.

El paciente es, por efecto de sesión, laico, así como el terapeuta y la terapia. El dispositivo de trabajo es ateo o agnóstico, o francamente indiferente a cuestiones religiosas que quedan por fuera de aquéllas que realmente “angustian” al que consulta y que ocupan los pensamientos del que lo recibe. A no ser que sea un filme cómico, ningún terapeuta interpretaría a su paciente con un: “Dios así lo quiere...”

Pero imaginemos otro escenario. Uno donde Dios no está en la Biblia, sino en el decir de la sesión. Uno donde el Diabolo no está en el centro de la Tierra, sino en el centro mismo de hogares y ceremonias. Así, gran parte de las ceremonias evangélicas refieren a procesos de “encuentro” con Dios y de exorcismo o “expulsión” del diablo. En ese caso, ¿podemos interpretar a Dios como si fuese el Padre de la Horda? ¿Al Diabolo como si fuese la Madre Arcaica? Lo ignoro, pero sugiero prudencia.

El material que discutiré a continuación se refiere a eso: la prudencia de utilizar dispositivos laicos y/o ateos (como están contruidos en nuestras ciencias sociales) para una cultura eminentemente no atea, a la que se denomina “neoevangélica”, muchas veces enlazada a una visión fundamentalista del mundo.

He mencionado a Dios, pero a mi entender no es el gran protagonista de este resurgir neoevangélico. Leamos a autores como Mary Douglas (Wuthnow, 1988), Berger (Wuthnow, 1988) o Enriquez (2001) y nos enteraremos con que nuestra sociedad nunca dejó de ser religiosa y de dirigir sus plegarias a la Divinidad. Dios nunca se fue. Permanece desde siempre.

Por el contrario, creo que el gran retorno pertenece a su pretérito adversario desde los tiempos de Job: Satán, el Señor de las Tinieblas o simplemente el Diabolo. Dentro de esta cultura neoevangélica, es obvio que la maldad está ahí tentándonos permanentemente. Maldad que se personifica en el cuerpo animalesco del Señor del Mal.

Si se instaura de esta manera una cotidianeidad donde cada cosa remite al peligro de la caída demoníaca, ya no basta con recurrir al Dios ecuánime y bondadoso propio de otros tiempos. Contradictoriamente a su nombre, creo que al Dios al que se recurre en el neoevangélico no es de los Evangelios sino el de las Antiguas Escrituras: aquel Dios Yahvé todo poderoso, severo, cruel, vengativo. El diablo se muestra demasiado engañoso y terrible como para enfrentarlo sólo con amor. Hay que recurrir al Yahvé de los ejércitos, el que ahoga a los egipcios en el Mar Rojo o el que destroza a

amalecitas, jebuseos o a tantos otros enemigos del pueblo hebreo¹.

Lo que se consensúa en definitiva, en este dispositivo neoevangélico, es que entre este Dios y este Diabolo no puede haber ni diálogo ni transacción posible. Sólo la fuerza soluciona las cosas. Nada de diálogo, nada de concesiones, nada de racionalismo.

De la misma manera el neoliberalismo gusta de presentarse a sí mismo como economía de mercado, en el entendido de que en él se desenvuelven fuerzas y no decisiones o actuar humano. De allí que se insistan, los ideólogos neoliberales, en que lo mejor que se puede hacer por la economía es liberarla de cualquier restricción estatal: mientras más adquiera un supuesto status mecánico, mejor se desenvolvería el mercado y la economía. El neoevangélico, dentro del mejor cuño neoliberal, apuesta a que las cosas se solucionan por el *poder* de Dios, la *fuerza* de la salvación, la *resignación* a un orden que (al igual que el del mercado, tan anónimo e insondable como Dios) nos sobrepasa en sus incomprensibles misterios.

Así como hay que aceptar el orden natural del mercado, igualmente hay que aceptar la fuerza infinita del señor. Cualquier parecido conceptual no es ninguna casualidad.

MATERIAL CLÍNICO DE UNA ADOLESCENTE

“A.- Yo dejé [de estudiar] porque tenía bastantes crisis y muchos problemas... y mi madre me dijo que no fuera más, que me estaba presionando, igual ya había perdido por faltas... Yo había tenido crisis que según los demás me habían poseído los demonios y mi madre decía que eran las presiones, mi padre le decía: ¿No ves que está poseída por los demonios?... vivo mal en crisis, cuando mi novio estaba por ir se, eran las doce de la noche, mi hermano vino a sacar unos vasos y estaban atracados por el jabón y entonces los tironeó y los tiró lejos y me dijo: “Mongólica, estúpida” y se fue.

Mi madre entró y preguntó que me pasaba, que yo estaba mal y mi novio que era porque mi hermano me había insultado y no tenía derecho... (Agrega que los padres se fueron a discutir entre ellos, uno diciendo que estaba poseída y el otro que estaba bajo presión y que ella estaba en el medio. Hace el gesto de agarrarse la cabeza y taparse los oídos)....

¹ Cabe aclarar que con esto no me refiero a que encuentre relación entre la cultura neoevangélica y el judaísmo, sino más bien que dicha cultura reformula determinadas visión de Dios.

Mis padres empezaron a discutir, decían: “Estoy cansada que él [el novio] le haga mal” y yo empecé a balancearme y empecé a decir: Me voy a matar y así se acaba el problema de todos. Entró mi madre y me pegó un cachetazo y me dijo: “Dejate de embromar” y yo les dije: El problema es de Uds., Uds. me están volviendo loca”. Y mi padre dijo: dejá de llorar porque te voy a matar. Yo me retorció en la cama y me tapé así (gesto de balancear la cabeza) y se me abrió la boca sola y gritaba fuerte. Mi padre dijo: “No sé lo que le pasa, pero hay que llevarla a la Iglesia”. Y yo dije: A la Iglesia no. A la Iglesia no, lo dije con otra voz y mi padre trajo una cruz y me decía : “Pedile a Dios que te saque eso de adentro. Mi padre me tocaba con la cruz el cuerpo y yo gritaba y según mi padre, me lo sacó, pero yo no podía dormir y llamaron a la ambulancia y me dieron una inyección, empecé a cantar: “MMMMMMHhhhhh” y me pegaba en la cabeza.

Después no podía leer la Biblia porque sentía como un odio a Dios... Mi padre me dijo: “Yo sé qué tuviste y te lo voy a sacar”... Anoche vino mi padre y me miró de otra forma. Y yo le dije: Es por tu culpa, porque me estás haciendo brujerías..... Al otro día estaba con mi madre y mi novio y otra vez. Con otra voz hablaba y me balanceaba y no estaba mi padre y ellos no sabían exorcismos y mi novio llamó a sus padres para preguntarles que hacía y le dijeron que me leyera la Biblia y yo le decía: Ayúdame, no puedo con esto, es más fuerte que yo, al final me dieron diazepam y me calmé... Ahora siento que eso está adentro mío y no se fue. Mi padre me hizo un exorcismo, me dijo: “yo no te voy a dejar que te haga daño, porque yo ya viví esto, y mi hermano también y sé que hace odiar a las personas”. Mi padre odia al hermano, porque volvió loco al padre, se escapaba de la casa, se ponía vestidos y se iba de noche por ahí, mi abuela decía está mal, hay que llevarlo a un psicólogo y mi abuelo decía, no, yo no lo quiero y él empezó a hacer brujerías... Y es verdad que siento odio. Yo con esto quedé como muy traumada y siento que me volví totalmente loca y estoy mal. Mi padre me dijo que me estaba separando de toda la familia... hay días en que estoy bien y en otros tengo en que me río o tengo el impulso de dar con el cuchillo (a la imagen) y matar. Ayer agarré un cuchillo y pensé que iba a matar a mi novio, a mi madre, a mi padre, pero lo pensé no más, fue un impulso...”

(Comenta que al psiquiatra no le habló nada de las brujerías. T.- Pero a nosotros nos contás)

A.-A uds. sí, pero al psiquiatra no.

La sesión precedente con su terrible carga de dramatismo y angustia, ilustra varios rasgos de la mentalidad neo-evangélica: pecado, exorcismo, ominosidad, castigo y redención. Es una cultura que se estructura en torno al tema de la presencia de lo endemoniado y donde el diablo - aunque nunca totalmente explicitado - influye sobre conductas y desarreglos. Todo lo extraño se vuelve así sinónimo de influencias diabólicas.

Lo cotidiano y lo horrendo reciben nuevos ropajes donde lo religioso muestra un poder de explicación que hace que la modalidad laica de razonamiento (representada débilmente por la madre de A.) conviva o retroceda frente a aquél. Los problemas que alguien tiene devienen en que hay que “expulsar” algo, hacer actos de exorcismos para reencontrarse con un sí mismo que ha sido robado o “secuestrado”.

Esta operatoria de la *expulsión* y el temor al *secuestro*, en la medida que en el Uruguay de hoy no existen secuestros criminales para la obtención del dinero de la familia de la víctima, creo que indica persistencias transgeneracionales del período dictatorial en el imaginario social, al tiempo que una nueva versión de temas afines con el neoliberalismo. Así A. cuenta que es *expulsada* de los estudios por las presiones que le causaba, mientras que a su vez la madre y el padre piensan que ha sido *secuestrada*: por las tensiones según la primera, por los demonios según el segundo.

Habría que ver hasta que punto el razonamiento de la madre de que a la hija la UTU (Universidad del Trabajo del Uruguay, una orientación educativa donde se concentra la enseñanza de carreras técnicas, generalmente cortas, de rápida inserción laboral. Aclaro que a pesar de su título “Universidad” no son estudios universitarios sino de enseñanza media, paralelos a los 4º, 5º y 6º de liceo) le está haciendo mal, es inadecuado. Aún en lo paranoico, quizás lo que ésta capta es que A. no tiene un borde psíquico capaz de transformar aquello que le viene desde el liceo o dicho de otra manera, una fragilización en sus posibilidades de apuntalarse (Bernard, 2001).

De cualquier manera la teoría materna es que la presión hace mal, transmitiendo simultáneamente que ella tampoco tiene posibilidades de transformar y recibir tolerantemente los problemas de sus hijos - estructura de padres agobiados, que refiere a mi hipótesis de cómo en el vínculo con sus hijos adolescentes, los padres desde el neoliberalismo,

parecen mostrar señales de agotamiento de la paciencia y tolerancia de lo adolescente de sus hijos. Desde la configuración familiar surge de esta manera la imposibilidad de mantener un marco capaz de sostener el conflicto desde lo interno (“*Mi padre dijo: “No sé lo que le pasa, pero hay que llevarla a la Iglesia”*). Es propio de esta cultura neo-evangélica que no se pueda concebir que A. tiene algún tipo de conflicto, sino que son los estudios los que la debilitan (con lo que el demonio tiene más campo libre para entrar a actuar...).

A. además ya no es interlocutora: todos discuten entre sí y nadie le pregunta a ella absolutamente nada. Es una extraña para su propia familia y para sí misma (“*Con otra voz hablaba y me balanceaba*”) viviendo en situación de borde, donde lo inédito corre siempre el peligro de volverse catastrófico. A. hace un gesto de agarrarse la cabeza y taparse los oídos, mostrando que sus padres siguen todo el tiempo discutiendo en su cabeza intentando no oír aquellas cosas que la asustan o le son incomprensibles.

Al preguntársele qué piensa señala que su crisis se relaciona a insultos que le ha proferido su hermano. Describe así un mundo fatídico viviendo bajo el signo de lo ineluctable y premonitorio. El novio la deja - abandona, al hermano se le caen cosas y la insulta impulsivamente, estructurándose así un mundo signado por lo inexplicable y lo mágico, que se toma como presencia de lo demoníaco (“*mi novio llamó a sus padres para preguntarles qué hacía y le dijeron que me leyera la Biblia*”).

Su mundo es de un tormento impresionante convertida ella misma en una atormentada por sentimientos que no puede entender o tolerar, como el odio (“*sentía como un odio a Dios... Mi padre me dijo: “Yo sé qué tuviste y te lo voy a sacar*”). Lo atormentante se enlaza a una atmósfera de agobio y de lo imposible de resolver (“*Ahora siento que eso está adentro mío y no se fue*”) que consolida una escena de indiscriminación (“*Mi padre me hizo un exorcismo, me dijo yo no te voy a dejar que te haga daño, porque yo ya viví esto, y mi hermano también y sé que hace odiar a las personas; yo ya viví esto, y mi hermano también*”).

Lo importante en esta cultura parece ser el sometimiento (“*Entró mi madre y me pegó un cachetazo y me dijo: “Déjate de embromar*”) y el arrepentimiento, a lo que A. se niega empecinadamente ya que es capaz de decirles a los padres: “*El problema es de Uds., Uds. me están volviendo loca*”. En ese punto de verdad, de confrontación (Winnicott, 1972), se confirma sin embargo para esta familia la “locura” de A. La misma espera su arrepentimiento Foucault

(citado por Couzens, 1988) habló de la confesión como un dispositivo, al cual probablemente se le une el acto del arrepentimiento], el que parece que nunca llega.

Probablemente su rechazo a la Biblia y la Iglesia (“*Y yo dije: A la Iglesia no; sentía como un odio a Dios...*”) es la única forma que le queda de rechazar lo patógeno de esta familia, patógeno que está normalizado por el contexto social. La solución estructurante de confrontación generacional está coartada, ya que el odio aparece como una posesión demoníaca y no como una emoción válida (“*Mi padre me dijo que me estaba separando de toda la familia*”).

Los padres se descontrolan y discuten, el hermano se descontrola e insulta, A. se descontrola y se transforma (“*me retorció en la cama y me tapé así [gesto de balancear la cabeza] y se me abrió la boca sola y gritaba fuerte*”). Toda la estructura familiar parece estar permanentemente en una situación de borde, donde lo nuevo es temido como generador de situaciones incomprensibles.

En este punto lo adolescente ya no se semantiza como crecimiento o posible crisis, sino como que lo controlado o descontrolado. A. sufre una regresión y se empieza a mecer asumiendo un rol de chivo expiatorio (Pichon-Rivière, 1981), (“*empecé a balancearme y empecé a decir: Me voy a matar y así se acaba el problema de todos*”) que la transforma en la responsable de lo terrible que acontece. La única solución pasa a ser su extinción, su desaparición o la muerte. Y si ella no lo hace, lo hará el padre, el que la amenaza en tal sentido (“*mi padre dijo: dejó de llorar porque te voy a matar*”).

Este padre, incapaz de sostén ni ayuda, aparece con un extraño poder: “*mi padre trajo una cruz y me decía: Pedile a Dios que te saque eso de adentro. Mi padre me tocaba con la cruz el cuerpo y yo gritaba y según mi padre me lo sacó*”. Este sacar y poner remite a cierto poder sobre el cuerpo de su hija, que podría hacer pensar en algo de lo incestuoso y lo indiscriminado. Su desconfianza de algún pacto “secreto” entre la hija y el demonio hace que me pregunte si no está celoso de que sea el demonio y no él, el que posea el cuerpo de su hija...

Este padre poco o nada puede sostener un marco de ley, incentivando estos sentimientos de desconfianza y paranoia generalizada: A. está bajo el control del padre o está bajo el control del demonio o está bajo el control de hechicerías. El padre queda fijado a un rol invasor y desorganizante. Mientras que en este caso las mujeres – madre, abuela - pueden introducir lo que tiene que ver con lo psicológico, los hombres – padre-abuelo – insisten en lo loco y la brujería (“*mi abuela*

decía está mal, hay que llevarlo a un psicólogo y mi abuelo decía, no, yo no lo quiero y él empezó a hacer brujerías”). Al contrario de lo que se supone, que es del lado del padre que se espera algo que tenga que ver con la norma y la regulación, ésta sin embargo proviene del lado de lo materno.

De esta manera, A. no es que haga regresión en el grupo sino que vive en una regresión permanente, en relación a que su contexto social ya es altamente regresivante. Cabe recordar que en general en la tradición psicoanalítica francesa de grupos (Anzieu, 1986; Kaës, 1977), la regresión del narcisismo secundario al primario es una condición *sine qua non* y *estructurante* de lo grupal, a partir del cual se generan fenómenos isomórficos de indiscriminación entre el psiquismo individual y la ilusión (eficaz) de un psiquismo de grupo (Anzieu, 1986). Es el momento del *ser* grupal: “*Yo soy el grupo; el grupo es nosotros*”, base de los fenómenos de ideología y el aparato psíquico grupal según Kaës (1977).

Una característica de este contexto regresivante parece relacionarse a la instauración de objetos omnipotentes (de tipo idealizado-persecutorio, propios de la fase esquizoparanoide de Melanie Klein [Baranger, 1971]), dentro de una cultura donde, a diferencia de lo que señalaba Durkheim (Nisbet, 1996), no hay pasaje de lo sacro a lo profano, sino convivencia entre ambos tipos de mentalidades. Por otro lado cuanto más heteróclitamente (Castoriadis, 1982) se construyen estas subjetividades, más surgirán teorías que involucran al satanismo, brujerías, hechizos. De allí que cualquier gesto o comentario de los terapeutas, que pueda ser interpretado como que A. está loca o que efectivamente está poseída por el demonio, puede ser absolutamente catastrófico.

Sería muy fácil (y tranquilizador) afirmar que A. es una psicótica. Efectivamente es una adolescente grave (Gutton, 1993), no como referencia diagnóstica (psicótica, por ejemplo) sino en el sentido de una predominancia de lo puberal sobre lo adolescente, ya que tal como señala Gutton (1993) desde lo puberal, el objeto jamás es regulador ni es apaciguante, sino frustrante porque siempre remite a un objeto mejor, que parece ser el objeto arcaico. Lo puberal tiene que ver entonces con el nivel de lo arcaico. Y es excitante en el sentido que es inevitable, por tanto, que tenga que ver con una escena incestuosa (Klein, 2002, p.63 y ss.). Pero este material revela además mucho de una cultura por demás perturbante. En A. existe sí algo profundamente desorganizado, tanto como refleja lo “loco” del mundo que la rodea. Es una cultura donde se está “esperando” con ahínco y también con necesidad,

de que aparezca cada tanto un endemoniado. La diferencia con otras épocas pretéritas, es que estos nóveles endemoniados tienen más posibilidad de terminar recibiendo una benzodiazepina (diazepam) - lo que demuestra la supervivencia de los sistemas expertos (Giddens, 1997) -, que ser quemados en la hoguera...

¿Cuál es el tipo de dolor que tramita A? ¿Es un estatuto de sufrimiento masoquista, se trata de una identificación con el agresor o es dolor por una imposibilidad de generar distancia y diferencia? Quizás es algo de cada cosa nombrada. A A. le gritan, la exorcizan, la amenazan y la medican y con cada una de estos procedimientos es como que algo de su subjetividad se va perdiendo y “desapareciendo”.

Los vínculos parecen reflejar situaciones ominosas. O la gente está poseída o está en una situación de amenaza o de peligro con otro (“*Mi padre odia al hermano porque volvió loco al padre*”). Pero vínculos que tengan que ver con la tolerancia y el diálogo están absolutamente fragilizados. De esta manera, el límite o la diferencia entre realidad e invención de la realidad, entre delirio y no-delirio, se pierde de forma abrupta.

Asimismo se pierde la frontera entre lo visible y lo invisible, entre la dimensión cotidiana y la alteridad. Es un mundo donde está todo presente, donde colapsa el “como sí” y el “sí”, donde imaginar algo es concretizarlo, donde los sueños se tejen fuera de los bordes tranquilizadores del sueño.

Es interesante destacar su “confesión” de que nada de esto lo ha contado al psiquiatra en el Comité de Recepción. Es un dato que se repite en otros jóvenes y que refiere a una especie de *self* verdadero que está absolutamente clandestinizado - *self* clandestino - y que “aparece” en momentos muy puntuales. Probablemente para que el psiquiatra no la trate de loca, no le cuenta nada de las brujerías y le repite el discurso materno: ella está bajo diversas presiones y crisis.

Hay que reconocer que los pacientes, en realidad, no son ingenuos ni tontos y que se han hecho especialistas en conocer el poder del psiquiatra, por lo que para eludir cualquier tipo de internación, modifican - consciente o inconscientemente - su relato. A. es una paciente que lo admite, pero otros cientos de pacientes nunca lo harán, contando lo necesario para obtener su alprazolam, su fluoxetina o su quetiapina. La desconfianza que tiñe su entorno, continúa tiñendo transferencialmente la relación con el técnico.

De cualquier manera si A. puede contar estas escenas de horror, es porque siente confianza en el grupo, espacio donde no está “presionada” como en

sus estudios. Su opción de subjetividad es: yo soy loca o estoy endemoniada, prevaleciendo una estructura de tipo binario donde no hay opciones terciarias. Lo ternario desde Bleichmar (1981) se refiere a la primacía del Ideal del Yo sobre el Yo ideal, estructura ternaria por excelencia. Por el contrario el material presentado sugiere la predominancia a nivel psíquico, vincular y social de estructuras de Yo ideal, en el sentido de acentuación de lo dogmático y la imposibilidad negociadora. O una cosa o la otra. La única opción ternaria está en el grupo terapéutico. En otras estructuras sociales siempre hay un tío con el que se puede hablar, un abuelo, una abuela, un padrino. Acá A. nos revela que no hay con quién hablar: todo remite a lo diabólico y los exorcismos.

De allí que la opción terciaria está garantizada por el grupo y nada más que por el grupo. Lo ternario se refiere aquí, tal como señala Green (1994) con respecto al proceso analítico, a la posibilidad de pensar la un espacio tercero, que no está del lado ni del paciente ni del terapeuta, sino en un espacio en construcción al cual ambos “miran” y desde el cual se gesta el proceso de cura. Se trata de que el analista piense *al* paciente (y no *por el* paciente, lo que es un error ético), planteando la necesidad de una distancia útil y discriminante entre ambos, para que se instaure un continente de pensamiento. El grupo facilita una estructura del sentido (Fonagy, 2000), ya que la estructura de mentalización que ya he descrito, busca plantear los sucesos de forma contraria a la cultura evangélica: las cosas no pasan por pecado, por caída, por tentación, por redención. Las cosas se relacionan a estructuras mentales y vinculares, por un sentido, por motivación y necesidades. En ese punto, efectivamente, la cultura que introducimos terapéuticamente es anti-evangélica.

Desde nuestra cultura terapéutica estar conflictuado no implica estar loco o endemoniado. Pero en la cultura que estos jóvenes representan sí, con lo que la crisis adolescente necesariamente se va a semantizar como locura o posesión. Casi como que se vuelve al medioevo, donde la rebeldía persistente de un joven implicaba su arresto (Ariès & Duby, 1990), su muerte, o el estigmatizarlo en convivencia con el demonio...

Dicho desde otra perspectiva, ¿cómo nos aseguramos que estos jóvenes tan imbuidos de cultura evangélica, puedan tolerar la situación terapéutica, sin pasar por un proceso de violencia secundaria (Aulagnier, 1975) o por un desborde pulsional que puede volverse insoportable? Pregunta que me lleva a esta otra: ¿es importante que A. sepa lo que piensan los terapeutas del demonio y lo demoníaco? Recapitemos en qué puede beneficiarla el mantenimiento de una

cultura de la neutralidad absoluta o el que se le ofrezca una opinión sincera, escuchando a adultos para los cuales el demonio no necesariamente es el causante de las desgracias que ocurren. Indicarle – por ejemplo -, directamente, y no en términos neutros, que a veces la gente está mal y no por eso tiene que estar poseída por el demonio ni estar loco.

Enunciar que los coordinadores no creen en el demonio implica que el terapeuta no puede ser un evangelista en el grupo. Si el demonio “aparece”, el peligro es que el en el grupo se evangelice, perdiendo el “como sí” fundamental para nuestro trabajo. Se trata de no generar violencia secundaria (Aulagnier, 1975) entre integrantes ni entre los coordinadores, tanto como de preservar un borde que permita conservar una diferencia fundamental entre el adentro (del grupo) y el afuera (social).

El lazo social está fragilizado, pero eso no quiere decir que haya desanudamiento del mismo, ya que paradójicamente la fragilidad del lazo social lleva a una hiperadaptación, que es lo que llamo mesianismo exacerbado, término con el que busco establecer uno de los ejes de la construcción de subjetividad adolescente bajo el neoliberalismo, referido a una hiperadaptación a lo familiar y social, por lo que se mantienen estructuras de cuidado permanente del otro, imposibilitando la posibilidad de expresión de confrontación generacional. Si bien he establecido lo “mesiánico” como estructurante (Klein, 2003) y esperable en lo adolescente, su versión “exacerbada” genera, por el contrario, imposibilidad de esto adolescente. Así se pierde el registro de lo adolescente como trabajo inaugural, ya que todo lo que puede aparecer como inauguración de adolescencia se endemoniza. Es una cultura en la que no hay adolescencia posible por el temor a lo nuevo.

Estimo necesario recalcar que en el campo de las ciencias sociales y clínicas tenemos que ir enriqueciéndonos con instrumentos que permitan comprender e intervenir en el entorno en el que vamos a trabajar. El problema es mantener estructuras explicativas que son anacrónicas o inadecuadas. Es lo que he desarrollado como el peligro frente a una cultura que es religiosa neoevangélica.

Dios puede estar desterrado de nuestros dispositivos, pero sobrevive culturalmente en la cotidianidad de mucha gente. Sin embargo la herramienta comunitaria sobre la que generalmente se insiste, son las llamadas redes, procesos de autogestión y prácticas de participación, consolidando una visión profana que descuida en mucho a lo que sucede dentro de una cultura sacra evangélica.

Nuestros dispositivos son racionales, tienen objetivos, consolidan medios, se engarzan a procesos que se retroalimentan permanentemente, mientras que la cultura que describo corresponde a una realidad sacra. Hay aquí un especial entronque con lo que llamo mesianismo exacerbado, en tanto que al igual que lo neoevangélico, refleja una estructura de cuidado. El neoevangélico *cuida* las almas, así como los adolescentes *cuidan* a sus padres y sus casas (a través de lo que he presentado como mesianismo exacerbado). La casa en un caso, el alma en el otro, se transforman en el significativo de aquello que debe ser cuidado y de lo cual no se puede dejar de pensar y estar alerta. Esta actitud de alerta, implica un estar preparado para lo inminente, ya que lo peor puede pasar en cualquier momento y se debe evitar.

Un ejemplo de cultura sacra es cuando estos jóvenes no quieren enunciar determinadas palabras, por temor a que se concreten (o viceversa). Enunciar algo a través de la palabra se convierte en un acto mágico que modifica mágicamente la realidad. De esta manera lo que está mal se relaciona a palabras que no se deberían haber dicho, o pensamientos que no se deberían haber pensado. Situación que conlleva a un empobrecimiento psíquico, con acentuación del control omnipotente y de los sentimientos de culpa.

Este sentimiento de culpa quizás surja desde lo profano mismo, ya que aunque no lo puedo asegurar, creo que estamos en definitiva ante procesos mixtos. Si así fuera se trata de una modalidad nueva de cultura donde se entrecruzan lo sacro y lo profano. No hay sucesión entre ambos, tal como indica Durkheim (Nisbet, 1996), sino que están entremezclados o son simultáneos.

Hay que destacar, para explicar su difusión, que la presencia de la cultura evangélica está bien acoplada a la cotidianeidad de estas poblaciones, impregnadas del imaginario neoliberal de lo que denomino “sensación de catástrofe inminente”, por el cual cualquier cosas mala puede acontecer en cualquier momento y lugar, impregnando paranoicamente las modalidades vinculares y cotidianas. Es decir, así como la sensación de “catástrofe inminente” (propia – desde mis hipótesis - del contexto neoliberal), implica que se espera que cualquier cosa, puede pasar, en cualquier momento y lugar y siempre para peor (despidos, robos, agotamiento psíquico, caída en enfermedades, episodios agudos de violencia u otros), desde el neoevangélico aquella se reduplica como un estar alerta y siempre (paranoicamente) prevenido ante la acción de fuerzas demoníacas, la propia debilidad de la fe, o las tentaciones de la “carne”. Su accionar no se reduce por

eso sólo a los domingos, sino que es periódica y frecuente.

Indudablemente si el neoevangélico retoma temas que propicia el neoliberalismo, los modifica cuando así lo cree necesario. En tal sentido no sólo es “expresión” de aquél, sino que arma una estructura discursiva propia. Así la iglesia evangélica no supone implícitamente que existe un fondo social que la antecede, sino que ella misma se erigen en ligadura social privilegiada. Aparece no sólo como un simple concurrir a la Iglesia sino garantizando una presencia ante el creyente, al que se otorga en definitiva un lugar de inclusión social. Los evangelistas llaman todo el tiempo a sus feligreses, se preocupan por ellos no si no van a su Iglesia, los cuidan y reconfortan.

Pero al mismo tiempo atacan y denostan a los no-feligreses, los no-adeptos, primando lo que Bion (1979) llama “supuesto básico de ataque y fuga”: aliados versus enemigos. No hay lugar ni para el otro, ni para la alteridad, ni para la diferencia (Birman, 2001). Todo lo que implique alteridad, diferencia, quiebre, se vivencia de forma catastrófica, por lo que la iglesia evangélica restablece el orden, el equilibrio, el espacio cerrado de lo conocido y endogámico. Dicho en una frase: “pertenecemos a un espacio donde muy pocos pueden entrar, porque somos los elegidos del Señor (y los adversarios irrestrictos del Diablo). En rigor no se trata estrictamente de “enemigo” que pueda pasar a la categoría de “amigo”, sino de “extraño” (Bauman, 1999) porque acá no hay lugar para una posible reconciliación.

La cultura neoevangélica, en este sentido, no creo que tenga que ver con el perdón, sino con la expiación o la ley del tali3n. Todo es una lucha permanente, un estar atento, un incentivar la paranoia a grados extremos. Los v3nculos se viven en el orden del resentimiento o la decepci3n, donde “malo” es todo aquello que decepciona. La decepci3n entonces ya no es la oportunidad para repensar v3nculos, sino un punto de no retorno, incentivando un funcionamiento mental v3a yo ideal. O se tienen los m3ximos atributos y se es incondicionalmente aceptado, o no se tiene nada ocup3ndose un espacio negativo (Bleichmar, 1981).

Este Dios no est3 para establecer castigos frente a las faltas en relaci3n al juicio final y la vida de ultratumba. Se relaciona en cambio con que lo bueno y malo se paga en vida, por lo que se trata de un dios que castiga o gratifica de inmediato. Hay una necesidad de lo inmediato, porque no se puede invertir el futuro. Todo es presente y eso es lo que garantiza la iglesia neoevangélica.

Predomina entonces una estructura de expiación y de expulsión de lo demoníaco. La falta aparece cometida por el Diablo que la induce. Se retorna entonces, a toda una mitología propia de las capas más arcaicas y antiguas del Antiguo Testamento.

Así, todo lo que pase tiene que ver con la presencia de lo divino (Dios-diablo), saturando el espacio de la cotidianidad. Las cosas ocurren bajo el orden de lo causal divino (“si Dios lo permite por algo es”), predominando el orden de la resignación. Si los caminos de Dios son insondables, el camino hacia Dios eclipsa o clausura toda posibilidad de un dispositivo enigmático.

Como en el neoliberalismo las cosas son como son: incomprensibles e instituidamente imposibles de cambiar. Si el diablo es al menos un intento de explicación, se garantiza que la Iglesia Evangélica permanezca como respuesta frente a esto, incomprensible.

Quisiera señalar, no obstante lo anterior, que obviamente estoy describiendo un fenómeno que es ciertamente más complejo de cómo lo puede presentar una lectura psicosocial o antropológica (Machado, 1996). En este sentido podría ser tomado como un intento de poner un orden, en el caos de una vida signada por la miseria y la violencia, al centrar el mismo en el demonio, como si éste fuera un dispositivo de intensidad emocional y de defensa, que como chivo expiatorio, sea compatible con la intensidad del impacto causado por la violencia social (Eduardo Vasconcelos, comentario personal).

Para terminar quisiera hacer algunas reflexiones sobre nuestro accionar como terapeutas frente a este tipo de situación clínica (que en definitiva hace a nuestro compromiso ético). Desde mi perspectiva (Klein, 2002, 2003, 2004), la adolescencia como proceso tiene que ver de una u otra manera, con una manera de instaurar una etapa y cierto orden entre pasado y futuro, entre niñez y adultez, entre sexualidad permitida y sexualidad prohibida. Es, de alguna manera, una manera “racional” de resituar distintas variables sociales y personales.

Sin embargo, el material clínico ofrecido nos transmite un contexto social que tiene que ver con el desorden, lo abrupto, lo violento y lo absurdo. Concomitantemente, la posibilidad de generar una biografía personal y asegurarse un lugar y un reconocimiento social que permita procesos de sublimación, pasa a convertirse en una estrategia rara o de supervivencia para estos jóvenes.

La posibilidad de hacer adolescencia, entonces, está especialmente limitada, por lo que considero que

terapéuticamente hablando, se impone el resguardo de lo adolescente que traigan estos jóvenes. La *adolescencia* como espacio terapéutico debe ser sostenida, en tanto permite algún tipo de orden dentro de esto incomprensible - ominoso que tiñe lo cotidiano. Este trabajo psíquico se realiza en un espacio grupal que puede oficiar como amparante de lo desamparante, subjetivante de lo desubjetivado y permitir un espacio de indagación que se contraponga a la conmovedora impotencia que este joven transmite.

La pregunta es cómo recuperar *adolescencemente* el derecho a plantear preguntas y la oportunidad de obtener respuestas, dentro de un proceso donde el pasaje de la complejización del psiquismo a su simplificación, implica aspectos tanáticos y no pocas veces mortífero. El grupo terapéutico es una formidable herramienta de trabajo psíquico, de contención, de resignificación. Desde allí el coordinador debe preservar su lugar de adulto capaz de pensar y sentir por fuera de las influencias “diabólicas” de lo invasivo psicótico o de racionalizaciones que poco aportan. No todo está perdido, pero la tarea que tenemos por delante implica la necesidad de repensar – desde el contexto social en que vivimos y trabajamos - mucho de lo que tradicionalmente se han considerado axiomas y lugares comunes en psicoterapias y salud mental. Un verdadero desafío creativo, ético y de compromiso social.

REFERÊNCIAS

- Anzieu, D. (1986). *El grupo y el inconsciente grupal: el imaginario grupal*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ariès, P. & Duby, G. (1990) (Orgs.). *Historia de la vida privada*, (Vol. VI: La Comunidad, el Estado y la Familia). Buenos Aires:Taurus.
- Aubrée, M. (2005). *Pentecotes y Apocalipsis: dos maneras de entrar en los "tiempos nuevos"*. México: Coloquio IDYMOV: “Construir y vivir la diferencia. Los actores de la multiculturalidad en México y Colombia”. CIESAS-IRD-ICANH-CEMCA-CREDAL, Xalapa.
- Aubrée, M. (2004a). Identidades colectivas en la Costa Chica: de lo étnico y lo religioso. En O. Hoffmann & M.T. Rodríguez. *Memoria de la Segunda reunión anual del proyecto*. (pp. 107-116). Bogotá : Documentos IDYMOV n° 2, Xalapa, CIESAS,.
- Aubrée, M. (2004b). Religião e violência numa perspectiva transcultural e transnacional: as violências múltiples do religioso. Em M. S. Pereira & L. de A. Santos (Orgs.). *Religião e Violência em tempos de globalização*. (pp. 173-195). São Paulo: Paulinas.
- Aulagnier, P. (1975). *La violencia de la interpretación: del pictograma al enunciado*. Argentina: Amorrortu.

- Baranger, W. (1971). *Posición y objeto en la obra de Melanie Klein*. Argentina: Kargieman.
- Bauman, Z. (1999). *Modernidade e ambivalencia*. Rio de Janeiro: Jorhe Zahar.
- Bernard, M. (2001). *Los vínculos en el psicoanálisis francés contemporáneo: una aproximación crítica a la obra de René Kaës*. Argentina: Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupos.
- Biblia, La (1987). *Traducción del Nuevo Mundo*. EE.UU: Watchtower and Tract Society of New York, Inc.
- Bion, W. R. (1979). *Experiencias en grupo*. Argentina: Paidós.
- Birman, J. (2001). *Mal-estar na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Bleichmar, H. (1981). *El narcisismo: estudio sobre la enunciación y la gramática inconsciente*. Argentina: Nueva Visión.
- Castoriadis, C. (1982) *A Instituição imaginária de sociedade*. Brasil: Paz e Terra.
- Couzens, D. (1988). *Foucault*. Argentina: Nueva Visión.
- Enriquez, E. (2001). El fanatismo religioso y político En A. Levi (Org). *Psicosociología, análisis social e intervención*. Belo Horizonte: Auténtica.
- Fonagy, P. (2000). *Apegos patológicos y acción terapéutica*. Revista Aperturas Psicoanalíticas. (4). Disponible en <<http://www.aperturas.org/4fonagy.html>> (Acesso em abril de 2000)
- Giddens, A. (1997). *Modernidad e identidad del yo*. España: Península.
- Green, A. (1994). *De locuras privadas*. Argentina: Amorrortu.
- Gutton, P. (1993). *Lo puberal*. Argentina: Paidós.
- Kaës, R. (1977). *El aparato psíquico grupal: construcciones de grupo*. Barcelona: Granica.
- Klein, A. (2002). *Imágenes del adolescente desde el psicoanálisis y el imaginario social: condiciones de surgimiento de la adolescencia desde la modernidad y el disciplinamiento adolescentizante desde la posmodernidad*. Uruguay: Psicolibros.
- Klein, A. (2003). *Escritos Psicoanalíticos sobre Psicoterapia, adolescencia y grupo*. Uruguay: Psicolibro-Waslala.
- Klein, A. (2004). *Adolescencia, un puzzle sin modelo para armar*. Uruguay: Psicolibro-Waslala .
- Machado, M. D. C. (1996). *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados/ ANPOCS.
- Nisbet, R. (1996). *La formación del pensamiento sociológico*. (Vol. 1 y 2). Argentina: Amorrortu.
- Pichon-Riviere, E. (1981). *Del Psicoanálisis a la Psicología Social* (Vol 1 y 2). Argentina: Nueva Visión.
- Winnicott, D. (1972). *Realidad y juego*. España: Gedisa.
- Wuthnow, R. (1988). *Análisis cultural: la obra de Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas*. Argentina: Paidós.

Recebido em 04/04/2006

Aceito em 12/06/2006

Endereço para correspondência: Alejandro Klein. José B. Lamas, 2815, Montevideo-Uruguay.
E-mail: alejandroklein@hotmail.com