

El sentido de la adhesión.

Un análisis de la construcción de significados
en el marco de situaciones sociales
evangélicas y terapéuticas alternativas
(Buenos Aires, Argentina)

*The Logic of Adherence. An Analysis of the Construction of
Meaning in the Context of Evangelical Social Situations and
Alternative Therapies (Buenos Aires, Argentina)*

Mariana Bordes

(Conicet-CAEA)

marianabordes@yahoo.com.ar

Joaquín Algranti

(Conicet-CEIL)

jalgranti@hotmail.com

RESUMEN

El objetivo del presente artículo es comparar los motivos de adhesión que despliegan los usuarios de terapias alternativas y los creyentes evangélicos. En la primera parte abordaremos el problema desde las perspectivas de la sociología de la salud y la de la religión, distinguiendo identificaciones éticas, técnicas y estéticas. En las partes segunda y tercera estudiaremos, respectivamente, la situación social que recrean las terapias alternativas y la propuesta evangélica. Luego, en las conclusiones, compararemos ambos casos de estudio. El artículo presenta una aproximación cualitativa a través de entrevistas en profundidad realizadas a usuarios de reflexología y creyentes neopentecostales en Buenos Aires.

Palabras clave: terapias alternativas, evangélicos, motivos de adhesión, creencia.

ABSTRACT

The aim of this article is to compare the motives of adherence that the users of alternative therapies and the evangelical believers display. In the first part we will attempt to analyze the problem from the points of view of the sociology of health and the sociology of religion, distinguishing between ethical, technical and aesthetic identifications. In the second and the third parts, we will study, respectively, the social situations that are recreated by alternative therapies and the evangelical proposal. In the conclusion we compare both cases of study. The article presents a qualitative method of analysis through in-depth interviews conducted to users of Reflexology and Neo-pentecostals believers.

Keywords: alternative therapies, Evangelics, motives of adherence, belief.

Introducción

No es inusual que, en el proceso de captación de objetos novedosos, las ciencias sociales introduzcan premisas externas que toman prestadas de aquello que estudian o de un fragmento de esa realidad. A su vez, esas premisas, que se incorporan de manera irreflexiva, suelen ser naturalizadas al punto de convertirse en prenociones y, con el tiempo, en auténticos límites —o, por lo menos, sesgos— en la construcción científica del fenómeno. También está el peligro de interpelar a los objetos emergentes desde la visión de los grupos rivales, generalmente hegemónicos, en la que se encuentran *enculturados* el investigador y la institución que lo financia. O también se suele atribuir, producto de una identificación implícita o de cierta simpatía con el caso en estudio, un rango de superioridad heurística a los grupos que ocupan una posición débil u operan en los márgenes de las instituciones. Se trata de formas diversas de aquello que Bourdieu, Chamboredon y Passeron (2002, 35-37) señalaran bajo el concepto de *sociología espontánea*, una actitud asociada a la ilusión de saber inmediato que debería ser matizada por una construcción consciente de la distancia científica respecto de lo real. En los estudios que analizan el problema de la creencia, esta actitud se revela en una comprensión parcializada de la naturaleza de la adhesión a ciertos grupos o prácticas de referencia, que determina a priori un acento mayor en ciertas dimensiones en detrimento de otras que también constituyen el fenómeno en tanto totalidad. Una estrategia posible para sortear este obstáculo en torno al problema de la creencia es la de emprender análisis comparados de situaciones sociales disímiles, pero cercanas en algún sentido. Y mejor aún si esta comparación involucra objetos de estudio contruidos dentro de campos subdisciplinarios diferentes, cuyos presupuestos no suelen entrar en diálogo con otras discusiones que podrían contribuir a un refinamiento de las herramientas heurísticas utilizadas. Por ello, en este artículo nos centramos en el análisis comparado de las situaciones sociales moldeadas en el interior de dos universos socioculturales distintos —el de los ambientes terapéuticos que recrean las

medicinas alternativas¹, no convencionales o alternativas y complementarias (OMS 2002), y el de los contextos de creencia de la corriente neopentecostal² de la tradición protestante— para responder al desafío práctico de “habitar el mundo sin ser del mundo”. Como señalamos en Algranti y Bordes (2009), esta elección cobra sentido en tanto los citados universos encarnan, en mayor o menor medida, las lógicas de producción social de significado que se configuran en las sociedades actuales³. El objetivo general del artículo es dar cuenta de las diferentes formas en que los usuarios/creyentes de estos universos se apropian de recursos específicos para la gestión de la propia biografía, considerando las situaciones sociales en que participan. Entendemos por *situación* el conjunto de elementos contextuales, sociales y culturales, que incluye a los actores en interacción, los procedimientos técnicos, las instancias rituales y las concepciones vehiculizadas. Todo esto contribuye a dotar de significado el espacio-tiempo en que transcurren tales elementos, así como las experiencias delineadas, que devienen en terapéuticas o religiosas en virtud de este proceso⁴.

-
- 1 Desde el ámbito académico, se ha recalcado el carácter heterogéneo y ecléctico de las medicinas alternativas (Maluf 2005), incluidas las de raigambre oriental, como el yoga; tradiciones médicas occidentales, como la homeopatía y prácticas esotéricas como la astrología. Es interesante notar dos enfoques subdisciplinarios desde los cuales han sido estudiadas: a) hacia comienzos de los ochenta, la difusión de las “alternativas” es asociada al fenómeno de las *nuevas religiosidades*, las cuales ponen en juego “nuevas formas del creer” que conjugan experiencias místico-espirituales y de sanación en un marco de diversificación de los universos religiosos en contextos de secularización (Steil 2001); y b) la creciente utilización de estas terapias en las estrategias de cuidado de la población despierta el interés de las subdisciplinas orientadas al campo de la salud, las cuales analizan, entre otros tópicos, su relación con la medicina dominante y los rasgos de su inserción en distintos sistemas oficiales de salud.
 - 2 *Neopentecostalismo* es el término que usan diferentes autores para señalar la ruptura con las expresiones tradicionales de esta denominación y para caracterizar los rasgos distintivos de las nuevas corrientes, con lo cual subrayan sobre todo los cambios en la ética y la estética religiosa, que tienden a volcarse sobre el mundo secular: utilización de la técnica, el lenguaje y los códigos de los medios de comunicación; adopción de una estructura empresarial; participación en política; liturgia basada en curaciones, exorcismos y prosperidad. Acerca de la historia del protestantismo en Argentina y la impronta de las distintas denominaciones en diferentes periodos históricos, ver Wyncarczyk y Semán (1994).
 - 3 Al hablar de las sociedades actuales, nos remitimos especialmente al debate en torno a la relación modernidad-nuevas formas del creer, que se delinea en el marco general de la crisis y reconfiguración institucional característica del periodo histórico de la modernidad radicalizada o tardía (Giddens 1991). Esto supone tener en cuenta los límites de pensar las adhesiones exclusivamente a partir de las lógicas institucionales de configuración de la acción, típicas de la primera modernidad. Al mismo tiempo, implica reconocer los rasgos específicos que los procesos de modernización/diversificación de las creencias asumen en el contexto latinoamericano (De la Torre 2012, 40-45).
 - 4 Sobre la noción de *situación terapéutica* en el marco alternativo, ver Maluf (2005) y De la Torre (2012). Para el caso neopentecostal, remitirse a los estudios de Citro (2009) y Míguez (1997), entre otros.

Presentaremos un argumento dividido en tres partes. En la primera, reflexionaremos sobre el sentido de la adhesión a un conjunto más o menos articulado de prácticas y representaciones, distinguiendo entre *ética*, *técnica* y *estética* en tanto dimensiones analíticamente autónomas, que permiten comprender el establecimiento de vínculos diferenciales con un grupo —real o imaginario— de referencia. En ese sentido, nuestra propuesta analítica consiste en afirmar que es posible: a) creer exclusivamente en los enunciados, las ideas-fuerza o los símbolos dominantes de una cosmovisión; b) creer, además, en los usos técnico-rituales del cuerpo asociados a esta; o c) simplemente consumir sus mercancías, sin asumir un vínculo de necesidad entre *a* y *b*. En las partes segunda y tercera analizaremos los vocabularios de motivos que despliegan los entrevistados para justificar cualquiera de esas conductas. Ahondaremos, adicionalmente, en el modo en que esas dimensiones (ética, técnica y estética) se articulan en las situaciones sociales que habilitan ambos contextos de creencia respecto del cuerpo y el alma. Las dos situaciones serán analizadas comparativamente en las palabras finales. Cabe destacar que trabajamos exclusivamente con usuarios de una terapia particular (la reflexología⁵) y con creyentes del Evangelio⁶, en su mayoría neopentecostales hijos de familias cristianas. La elección de este último caso será justificada más adelante.

El argumento se define con base en un corpus de entrevistas en profundidad derivado de dos tesis doctorales y trabajos de investigación en curso⁷. Para la tesis sobre terapias alternativas preferimos un enfoque interpretativo y cualitativo (Vasilachis 2006). Debido a las características propias del objeto

-
- 5 La reflexología es una técnica manual (generalmente aplicada en los pies) de raigambre oriental, profundamente reconfigurada en contextos occidentales: en Estados Unidos se la conoce desde las primeras décadas del siglo XX con el nombre de *terapia zonal* (Stephenson y Dalton 2003), mientras que en los ochenta adquiere popularidad también en América Latina, en el marco del movimiento de salud holística o *new age* (Carozzi 1999). La sociología y la antropología de la religión definen el *new age* como un movimiento contracultural que intenta forjar una espiritualidad alternativa frente al materialismo capitalista y el racionalismo moderno, a través de la combinación de conocimientos “cósmicos” con técnicas y saberes de raigambre oriental (De la Torre 2012, 15). Empero, las lógicas de adhesión registradas en el trabajo de campo nos condujeron a retomar otras claves de lectura, en virtud de las cuales las trayectorias terapéuticas pueden interpretarse, por ejemplo, a partir de la preeminencia que asume el malestar y la necesidad de conjurarlo o gestionarlo (Baarts y Pedersen 2009, 722).
 - 6 Utilizamos el término *Evangelio* para expresar la unidad del universo protestante en Argentina. Este significante se encuentra colonizado por una denominación específica: el neopentecostalismo, que ha logrado hegemonizar en los últimos veinticinco años los rasgos dominantes de esta propuesta. Para un mayor desarrollo, ver Algranti (2010, 63-69).
 - 7 La tesis doctoral referida al universo alternativo fue defendida en el 2012 (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires). Por su parte, la tesis en torno a las formas políticas del Evangelio fue defendida en el 2009 en la misma institución, en cotutela con l'EHESS.

—sesiones privadas de reflexología—, optamos por la estrategia metodológica del estudio de caso etnográfico (Stake 1994) y, en particular, por la narrativa de casos (Crivos 2007) para organizar el trabajo de campo y el análisis. Los datos fueron recabados principalmente a partir de entrevistas en profundidad a usuarios y especialistas, además de observaciones participantes realizadas durante el periodo 2007-2011, principalmente en dos institutos de reflexología situados en la ciudad de Buenos Aires. La tesis sobre neopentecostalismo también se inscribe en un enfoque interpretativo y cualitativo, a través del estudio de caso etnográfico (Stake 1994) en la iglesia evangélica-pentecostal Rey de Reyes. Esta investigación supuso la realización de observaciones participantes, entrevistas en profundidad y análisis de material documental de la iglesia, lo que se llevó a cabo en el periodo 2003-2009.

Para el presente artículo, seleccionamos distintas narrativas de usuarios/creyentes de cada universo a comparar y las construimos como casos, de acuerdo con tres criterios de adhesión: a) ética, b) técnica y c) estética. El propósito de la comparación se circunscribe a la posibilidad de realizar un aporte conceptual a los contextos subdisciplinares en cuestión (sociología médica y sociología de la religión), lo que se corresponde con la definición de estudio de caso instrumental colectivo que proporciona Robert Stake (1994). Esto implica que la comparación cobra relevancia en tanto desempeña —desde una lógica inductiva— un papel facilitador para la comprensión de un problema de naturaleza teórica.

El problema de la creencia

¿Qué significa *pertenecer*? ¿De qué maneras es posible habitar un espacio de relaciones —fuertes o débiles— con su cuerpo de reglas, razonamientos, valores y sanciones, y su definición peculiar de la realidad o de una parte de esta? ¿Qué supone definirse en relación con un conjunto dinámico de contenidos? O, pensando ya en nuestro análisis, ¿cuál es el sentido de la pertenencia a las terapias alternativas o a las formas espirituales del Evangelio? Ambos objetos, por todo lo que tienen de nuevo y diferente, han motivado un conjunto de debates académicos relativos al modo de vincularse con una práctica terapéutica o con un grupo religioso. Pensar el vínculo implica comprender los modos complejos de permanencia, negociación, distanciamiento y retorno que median las relaciones de los individuos con sus contextos de referencia.

Respecto de las medicinas alternativas, esas discusiones han sido abordadas de diferentes maneras. En función de nuestro objetivo, retomaremos el planteo de una dicotomía conceptual elaborada en el contexto anglosajón y desde el enfoque de la sociología médica, la cual aspira a ordenar los distintos perfiles de usuarios de medicinas alternativas: la adhesión pragmatista vs. la ideológica (Baarts y Pedersen 2009). El primer término hace referencia a aquellos casos en los que la biomedicina “falla”, y argumenta que la incursión de muchos usuarios en prácticas no-convencionales se desprende de una actitud que busca obtener una respuesta instrumental (la cura, el alivio del dolor, etc.) ante la irrupción de una dolencia, con lo cual expresa un total desinterés con relación al sistema de creencias que sustenta la terapia; el segundo enfatiza que el interés de otros usuarios por las “alternativas” puede comprenderse a la luz de una atracción hacia sus enunciados (teorías del cuerpo, relación persona-cosmos), lo que remitiría a una identificación fuerte con el ideario —o “ideología”— que fundamenta tanto los procedimientos técnicos como los estilos de vida propuestos. Entre los enfoques que intentan superar esta dicotomía, la cual es visualizada de modo consensuado como un obstáculo interpretativo, nos interesa resaltar el de Judith Fadlon (2005). Esta autora afirma que toda apropiación terapéutica supone algún grado de hibridación o *domesticación*, esto es, un proceso mediante el cual los elementos exóticos —sobre todo de terapias provenientes de culturas no occidentales— devienen en familiares. En este sentido, los necesarios procesos de interpretación cultural que se operan en los contextos locales de recepción —que Fadlon distingue a través de las nociones de *asimilación* y *aculturación*— impiden pensar cualquier tipo de uso terapéutico en términos de un *vacuum* cultural. Esta perspectiva es importante para el presente trabajo ya que pone de manifiesto que, más que pensar en términos de un *adentro* y un *afuera* del campo alternativo, basados en la centralidad de la creencia en tanto corpus de enunciados, es preciso pensar en los modos en que las “alternativas” forman parte del horizonte cultural de las personas, aun cuando estas no adhieran plenamente a sus teorías y preceptos formales.

Para la sociología de la religión, la pregunta por la pertenencia alude a dos aspectos interrelacionados que pueden homologarse a los debates de las ciencias sociales en torno a la salud. El primero tiende a reproducir en sus propios términos la dicotomía pragmatismo-ideología bajo el esquema magia-religión, el cual contrapone las orientaciones prácticas, inmediatas, individualistas y utilitarias supuestas en la magia a las orientaciones teóricas, durables, colectivas y altruistas asociadas a la religión. El esfuerzo por diferenciar estas dos actitudes frente a lo sagrado forma parte del surgimiento de la subdisciplina y puede

rastrear en los estudios clásicos de Weber, Durkheim y Malinowski. También podemos reconocer, en la actualidad, reapropiaciones de estos conceptos en la teoría de los compensadores generales y específicos y su aplicación en América Latina (Frigerio 1999).

El segundo aspecto del problema refiere al debate en torno a la intensidad y el grado de circulación de los creyentes durante el proceso de llegada a un nuevo grupo (Míguez 1997) o al juego de apropiaciones singulares dentro de una misma tradición (Mallimaci 2009). Aquello que capta la imaginación de los investigadores no es la permanencia o la producción de un orden, sino el tránsito espiritual, al que se le otorga de manera implícita un rango privilegiado en la explicación de los vínculos individuo-grupo. Con base en un conjunto interesante de trabajos anteriores, Alejandro Frigerio (2012, 145-154) organiza la discusión en curso bajo la oposición entre *modelos de conversión* y la idea de *pasaje*. En un intento por conceptualizar las formas de pertenencia desde una perspectiva que contemple tanto el problema del tránsito como el de la continuidad, nos propusimos reconocer —en estudios recientes y de manera comparativa e inductiva— las posiciones de sujeto que se actualizan en los procesos de formación de grupos relativamente institucionalizados. En ese orden, nos proponemos problematizar el significado de ocupar una posición de referencia frente a un grupo. Para ello vamos a identificar tres dimensiones que median el vínculo con los complejos socioculturales en tanto *territorios de sentido*. Se trata de la ética, la técnica y la estética⁸.

El concepto *ética*, tal y como lo entenderemos aquí, hace referencia no tanto a la idea de *lo bueno*, sino a la noción de *lo verdadero*, es decir, a un cuerpo estable de enunciados en el cual se jerarquizan ciertos símbolos e ideas rectoras que condensan formas peculiares de razonamiento y juicios sobre la naturaleza sagrada de la realidad. A diferencia de otros conceptos próximos —como el de *cosmovisión*, en el cual priman las explicaciones totales sobre el mundo, su origen y derrotero; o el de *moral*, que privilegia una pedagogía de las reglas y las costumbres—, la ética nos permite ubicarnos al nivel del discurso, de las racionalizaciones prácticas que fundamentan motivacionalmente la acción. Para dar un ejemplo concreto, hay personas que, usuarias frecuentes o no de las terapias alternativas y sus consumos culturales, hacen suyos los enunciados rectores de

8 Esta propuesta conceptual sigue una lógica inductiva, pues se desprende del análisis y la comparación de los datos. Sin embargo, no podemos soslayar la alusión a las tres críticas esbozadas por Immanuel Kant —en las cuales especifica la distinción entre lo bueno, lo bello y lo verdadero— y las reapropiaciones que de estas han hecho las ciencias sociales y que señalan la existencia de esferas de sentido diferenciadas. A este respecto, la tríada ética, técnica y estética operó como concepto sensibilizador (Blumer 1982, citado en Freidin y Najmías 2011), reconfigurado y reelaborado en el marco del proceso de interpretación de la información.

este universo de sentido —la idea de salud-enfermedad asociada a una concepción integral de la persona; la creencia en ciertos tipos de energía vital; la de que las emociones se albergan en el cuerpo, etc.— para contrastarlos con la biomedicina. El modo en que concebimos la ética ha sido habitualmente asociado, en este contexto, con un sistema de creencias alternativo, contrapuesto al modelo médico científico en tanto gran relato de la modernidad occidental. En este sentido, se ha señalado que adherir a las “alternativas” conlleva la internalización de valores posmodernos —una actitud anticencia y antitecnología (Siahpush 1998)—, o la afinidad con una cultura “verde” (Bakx 1991). No obstante, en sintonía con trabajos locales (Saizar 2009; Viotti 2011) y del contexto internacional (Fadlon 2005), esta adhesión puede leerse también como corolario de la flexibilidad semántica de las nociones “alternativas”. Dicha flexibilidad habilita su compatibilidad con otros sistemas de creencias —lo que, en el plano práctico, redundaría en la complementariedad con otras opciones de cuidado—. Podríamos mencionar ejemplos equivalentes en el Evangelio, para mostrar la maleabilidad de los símbolos incluidos bajo la noción de *diablo* (Semán y Moreira 1998), las formas de explicación del sufrimiento (Algranti 2010) o la idea de juventud (Mosqueira 2012). En los estudios de religión, la ética ha sido ampliamente sobreponderada en tanto indicador privilegiado de la creencia o la ausencia de esta. Sin embargo, es preciso enfatizar los modos de relacionarse con un grupo no solo a partir de los sentidos verbales, sino también del comportamiento ritual o los objetos religiosamente marcados que hacen parte de su cultura material.

Esto nos lleva a la segunda dimensión, en donde los fundamentos ideológicos dejan de ser dominantes y la técnica corporal toma su lugar. Podría hablarse de esquemas rituales de acción, de gestos que siguen una secuencia específica o de sincronías o procedimientos que se suceden para alcanzar un objetivo preciso (Mauss 1979, 337-354). Estos procedimientos pueden ser —de acuerdo al enfoque del presente artículo— de naturaleza sagrada o terapéutica, o de ambas a la vez. Como cualquier oficio, las técnicas de curar o las de convocar a los dioses se transmiten y, por lo tanto, se aprenden. En el marco de este proceso aparecen todo tipo de acciones: se copian, imitan y regulan; se actualizan a la luz de nuevos hallazgos o avances tecnológicos, y se adaptan a cada intérprete, a cada necesidad. Por eso, las reglas de un oficio representan una gramática que existe para ser modificada en su ejecución. En este contexto, el cuerpo es el soporte de una forma de creer que reduce al mínimo las ideas-fuerza, la teoría de una práctica, y se queda casi exclusivamente con la técnica y sus circunstancias. La relajación, la descarga, el alivio, la sensación de bienestar y placer (para el caso de las terapias), o la contención, la sociabilidad, el entretenimiento y la

sanidad (para el de los cultos evangélicos) son opciones de terapia o de culto para personas que apenas adoptan lo indispensable de los marcos interpretativos del respectivo sistema de creencias. Así, se puede hacer parte de un grupo o de una práctica sin una identificación fuerte con sus enunciados y sus efectos *cosmizadores* (Berger 1971, 142-143) —o sea, sin involucrarse a nivel personal con su capacidad de componer mundos—, acotando la participación a las disposiciones corporales requeridas durante los rituales (Citro 2009, 221-240). Sin duda, la eficacia sobre el cuerpo puede ser una puerta de entrada a los sentidos dominantes del lenguaje de un grupo. O, también, puede constituirse en el límite hasta donde llega el involucramiento terapéutico o religioso.

La tercera y última dimensión que nos gustaría reconocer es la estética. Utilizamos este término para introducir la importancia de la construcción social del gusto y el modo en que ella opera en la elección de una terapia o un culto determinados. Las nociones y sensibilidades concernientes no solo a *lo verdadero* y *lo útil*, sino también a *lo bello*, ocupan un lugar clave en las formas de involucramiento con una oferta cultural. En términos sociológicos, el sentido estético reúne y sintetiza un conjunto de procesos vinculados a la trayectoria familiar, la educación, los desplazamientos de clase, la profesión y el estilo de vida de una persona (Featherstone 1987). No obstante, aquí nos interesa priorizar una noción de estética restringida solo a los consumos de prácticas y objetos espiritualmente marcados. El consumo es una manera de participar de un universo de creencias, que se expresa de manera cifrada, casi como un guiño, en los objetos y las marcaciones que portan los creyentes. Un libro de Stamateas o Deepak Chopra; un tatuaje de San La Muerte o Saraswati, la diosa hindú de la gracia; el símbolo del *om* en un collar; la calcomanía con la corona de Rey de Reyes o la Virgen del Rosario adherida al auto; una figurilla de Buda o un mandala sobre un escritorio; el llamador de ángeles; un hornillo que inhuma aceites esenciales y un frasquito de Oleo 31 de Swiss Just en el bolso. Existe un vasto universo de mercancías cuyas marcaciones terapéuticas, espirituales o religiosas habilitan una forma de identificación estética en la cual *lo verdadero* y *lo útil* conviven con *lo bello*, e incluso es la valoración estética la que rige las elecciones. Así, el gusto asociado a un estilo de vida —que puede incluir una búsqueda de estatus, la identificación con un grupo o una mera curiosidad— posiblemente llegue a ser un fundamento motivacional lo suficientemente fuerte como para producir el acercamiento al cuerpo de creencias asociado.

Al presentar *lo verdadero*, *lo útil* y *lo bello* como tres formas de referenciarse frente a un universo de sentido, no pretendemos considerar estas dimensiones como realidades excluyentes. El objetivo es separarlas para evitar las relaciones

de necesidad que pudieran asumirse entre ellas, de modo que tales relaciones espontáneas se transformen en un constructo. Así, es posible recomponer el complejo de motivos que lleva a que una persona decida habitar selectivamente los dominios de una religión o de una terapia. En este marco, cobran sentido las situaciones sociales que explican el éxito de algunos grupos y el fracaso de otros para convocar adherentes. En los próximos dos apartados vamos a analizar la capacidad que desarrollan las terapias alternativas para proponer un *momento personal* y el modo en que el Evangelio incorpora sentidos del mundo para ofrecer nuevos contextos de creencia y participación.

La situación alternativa: un *momento personal*

Para explorar los modos de acercamiento a las terapias alternativas, es preciso tener en cuenta la dificultad de comprender los procesos de salud-enfermedad-cuidado sobre la base de la escisión real-simbólico, de fuerte impronta empirista (Good 1994). Como consigna Crivos (2007), toda dolencia o malestar supone tanto un problema práctico como una producción simbólica que define sus significados, contornos y alcances. Y es en cada situación terapéutica, como también en otros espacios sociales —el doméstico, por ejemplo—, que se contribuye a redefinir el estatuto de esa realidad. Pues bien, la reflexología emerge en la narrativa de los entrevistados configurando una situación que, entre otros aspectos, aparece definida por los usuarios con la expresión *un momento personal*. Veamos cómo tal expresión habilita a componer lo útil, junto a lo verdadero y lo bello, bajo una articulación propia.

Si bien podría afirmarse que existen tantas trayectorias terapéuticas como usuarios que en algún momento optan por la reflexología, a los fines del presente trabajo cabe consignar dos perfiles específicos que forman parte de un continuo más complejo. En primer lugar, podemos hablar de los usuarios “intermitentes” que acceden a la reflexología por una causa concreta, con una cierta curiosidad por el mundo alternativo —o no—, con el cual mantienen una relación distanciada, en tanto se interrumpe y reanuda según las variaciones de su situación biográfica. En estos casos, se suele recurrir a la terapia por la urgencia de un malestar físico (o sicoemocional, generalmente asociado a uno físico) con el que se convive y que es preciso tratar para el normal desenvolvimiento de

las actividades cotidianas. Sin descartar las causas relativas a disfunciones puntuales o a circunstancias específicas —como la ocurrencia de un accidente—, interesa destacar la frecuencia de las dolencias asociadas a las condiciones de vida de los entrevistados —en particular, las exigencias, presiones y dificultades presentes en distintos ámbitos sociales (empleo, vida doméstica, principalmente)—. Este es el caso de Florencia, una joven profesional de veintiséis años que, a raíz de una rectificación en la columna, sufre de mareos y dolores de cabeza recurrentes. En un primer momento, acude a la biomedicina: realiza el diagnóstico por imágenes y otorga un estatuto de verdad a las explicaciones recibidas. Sin embargo, la ruptura se lleva a cabo respecto del tratamiento disponible (la kinesiología) y el planteo propuesto en torno a su eficacia. En este punto, la percepción de una ausencia de delicadeza, la excesiva parcialización del cuerpo y, ante todo, la permanencia del dolor (Bordes 2007) conducen a un nuevo proceso de búsqueda, tras el cual la reflexología emerge como una opción válida de cuidado que finalmente *reemplaza* el accionar kinesiológico (“Fue algo que me agarró en ese momento. Hice la kinesiología y después me surgió esta posibilidad; como funcionó, no busqué otras alternativas”).

En segundo lugar, nos encontramos con los “exploradores” —es decir, aquellos usuarios, a veces incluso con formación profesional, familiarizados con diferentes enfoques, los cuales combinan y complementan, en ocasiones bajo la dominancia de una práctica en particular (como el yoga, el *reiki* o la meditación)—. Podría afirmarse que no se encuentran motivados tanto por la inmediatez de un malestar, sino por una serie de inquietudes respecto de sí mismos, que puede ir desde el gusto por experimentar y aprender —sobre el cuerpo, la naturaleza, el cosmos— hasta aquello que Maluf (2005, 501) definió como *trabajo terapéutico*, esto es, la búsqueda activa de las causas profundas del malestar y la generación de una transformación en su propia persona. Pues bien, la reflexología participa de un circuito alternativo (Magnani 1999) dentro del campo de la salud y se encuentra territorializada en espacios disimiles (institutos holísticos, centros de estética, hospitales públicos y organizaciones comunitarias). La coexistencia con otras ofertas similares prefigura recorridos comunes, pero sumamente flexibles, en los cuales priman los intereses, las sociabilidades y los gustos de los usuarios —dichos centros se consideran, por ejemplo, *polos de atracción de trayectorias* (Camurça 2003, 38-39)—. Esta lógica de la circulación, empero, no debilita la dimensión útil de la técnica cuando se trata de superar una dolencia o mejorar el estado de salud, sino que dicha dimensión pasa a estar regida por enunciados y consumos que amplían el campo de injerencia de la terapia hacia los planos ético y estético:

Yo soy ingeniero, ejecutivo de una empresa, pero necesito descargar cosas, entonces hago pilates porque es bueno para la postura [...]. Y la reflexología me había interesado porque una vez el instituto de Patricia Estocoy, que es la persona que introdujo la expresión corporal en Argentina, trajo en una clase abierta a una reflexóloga. Ella hizo pasar a personas del público y con solo tocarles los pies decía: “Vos tenés una operación de esto”. Para mí fue una revelación ver cómo se podía cerrar ese circuito y creer en la conexión de todo el cuerpo. Eso quedó ahí; cuando vine acá me enteré de que estos masajes eran reflexología. Ahí me gustó. La verdad es que a mí que me toquen el cuerpo, que entren, me encanta. (Carlos)

En el caso de Carlos, la necesidad de “descarga” y la de recibir masajes para trabajar sobre una serie de molestias físicas se articulan con la creencia en la *conexión de todo el cuerpo*, el gusto por las prácticas corporales y el sentido estético asociado a su expresividad. En un principio, y en sintonía con el perfil de usuario intermitente, la búsqueda de opciones no convencionales para el tratamiento del asma lo lleva a probar la acupuntura. Sin embargo, pronto reconoce que las consecuencias sobre su salud no son las que esperaba, aunque sí percibe el alivio a su problema de insomnio y la curación de una alergia menor. Estas constataciones, empero, marcan un proceso de socialización en estas terapias, de tal manera que la idea de *lo útil*, en términos instrumentales, cede terreno a una inquietud más amplia asociada no tanto a la urgencia de un malestar como a un estilo cultural. De ahí su orientación hacia prácticas como el pilates, la eutonía, la expresión corporal, la meditación y la reflexología, sin descartar a futuro otras ofertas. De esta manera, incorpora paulatinamente enunciados alternativos —tales como la noción holística del cuerpo y la idea de desapego inculcada en la meditación— indisociables a su vez del consumo de literatura, música y productos afines. Las sociabilidades suponen el intercambio de experiencias, objetos e información que contribuyen a moldear una nueva semiótica del cuerpo. Estamos frente a un perfil en el cual la ética y la estética priman sobre *lo útil*. Por eso, el sentido de la moda, el estatus y la sofisticación bien pueden convertirse en fundamento motivacional de las adhesiones alternativas. Habría que decir que la dimensión de *lo útil* no desaparece, sino que cambia de lugar, pasa a estar redefinida de acuerdo a los marcos interpretativos que habilitan las formaciones discursivas, los símbolos dominantes y la cultura material de este territorio de significados terapéuticos.

Pues bien, aunque las adhesiones varían considerablemente en los dos perfiles desarrollados, ambos coinciden en el modo de ponderación de la reflexología

en tanto *momento personal*, vale decir, como una situación de ocio dinámico que les permite sobrellevar las exigencias cotidianas. El entorno es concebido en todos los casos como un dominio de la vida marcado por la velocidad, la presión, las circunstancias que escapan al propio control⁹: “Yo estoy contracturada, pero ¿por qué lo estoy? Mi entorno me contractura, mi profesión me contractura, mi pareja me contractura, lo que fuera me contractura” (Carolina). En este contexto, la situación terapéutica que recrea la reflexología, con sus técnicas de masajes localizados en los pies, insta una suerte de paréntesis o interrupción de la cotidianidad tal que, además de la utilidad práctica que supone el alivio de una dolencia específica, aquello que se valora es la definición social de un espacio-tiempo propio. Este momento adquiere aristas terapéuticas en tanto aparece asociado a ideas como relajación, placer o movilización energética, y sus consecuencias, como la renovación, el bienestar, el equilibrio y la tranquilidad. En muchas narrativas, aparece como equidistante del ejercicio físico y la tarea reflexiva del psicoanálisis:

No sé, como que reflexología es un momento para vos, por más de que todas las cosas que yo hago en mi trabajo son para mí, pero esto es en el sentido del bienestar personal [...]. Quiero el esfuerzo [relativo al crecimiento profesional], pero no quiero el sacrificio y el sufrimiento. Quiero el esfuerzo, pero combinado con el bienestar, el disfrute. (Florencia)

En versiones más elaboradas, producto del aprendizaje y la socialización de los argumentos de la técnica, los perfiles de exploradores expresan un principio análogo. Construyen la definición social de la reflexología, en oposición a los fundamentos y exigencias del mundo, distinguiendo, por ejemplo, entre la orientación hacia resultados y la orientación dirigida hacia el disfrute, a la atención sobre el cuerpo y sus necesidades, sus signos y mensajes cifrados:

También aprendí una cosa en meditación que es el desapego... que uno tiene que hacer las cosas —las cosas que son para uno, para el cuerpo, etc.— totalmente distinto a lo que uno hace en el trabajo, sobre todo en una empresa multinacional, que se hacen cosas para obtener un resultado. Y yo soy orientado a resultados en mi vida, pero en la clase de meditación aprendí que uno tiene que hacer las cosas sin esperar el resultado [...]. Yo vengo acá a hacerme reflexología y masajes, porque me gusta,

9 Esta consideración entra en correspondencia con las lecturas sociológicas en torno a los rasgos que la modernidad imprime en la experiencia temporal de las personas. Ver, por ejemplo, Bauman (2000).

porque es una hora por semana, digamos, para mí, y me mueve ciertas energías. (Carlos)

Otros usuarios explicitan el modo en que la reflexología adquiere relevancia en el marco de un tipo de orientación que no se restringe a la utilización de un recurso terapéutico efectivo en el sentido instrumental. En cambio, es posible señalar una captación estética de la terapia, según la cual *lo útil* se inscribe en una actitud de cuidado vinculada puntualmente al *registro de sí*. O sea, a un tipo específico de sensibilidad relativa al cuerpo, a las emociones y a su vinculación con la construcción identitaria del sujeto en términos reflexivos (Sointu 2006):

Era un espacio como de relajo y de cuidado de mí. No sé hasta qué punto realmente fue efectivo, pero yo digo: “Sí, me pasó esto, me cambió la vida” [...]. Con la vida moderna todo es muy rápido y el problema es cómo bajar eso, un tiempo más propio. No sé, tratar de manejar vos tu tiempo interno, de cómo hacés y llevás las cosas adelante. (Emiliano)

En términos prácticos, estos espacios son concebidos como auténticos *oasis* en el normal desenvolvimiento de la vida cotidiana, que operan como la condición de posibilidad para seguir adelante, manteniendo las prioridades, los deseos y las necesidades propias del sí mismo (*self*). En términos enunciativos, el ocio es una zona sensible a las definiciones que nuestros entrevistados dan de sí y que contribuye a configurar su biografía. En este sentido, la lectura que se realiza sobre la participación en este espacio contiene elementos de tenor moral. En primer lugar, las terapias alternativas se encuentran asociadas a *ser abierto*, que expresa la propia disposición a *probar, ver qué pasa, vivir un cambio*. Además, estas terapias enfatizan la idea de *hacer algo para uno*, lo cual demostraría capacidad de conexión consigo mismo y empoderamiento (Sointu 2006), que supone a su vez tener *una actitud positiva, trabajar en uno, tener inquietudes, tratar de mejorar cosas para vivir mejor, buscar, resolver*. Esta orientación activa del ocio se refuerza al construirse en oposición a nociones como *dejarse estar, ser quedado o sedentario, vivir para el trabajo* y, por lo tanto, *cerrarse, acumular, guardar, estar estresado, ser un manojo de nervios, no sentir* o simplemente *sentir dolor*. Los motivos iluminan, así, un mandato de actividad que se expresa en el buen uso del tiempo libre, dedicado al trabajo sobre uno mismo, que conjure las secuelas que las exigencias laborales o domésticas imprimen en el cuerpo y la técnica biomédica no logra atender integralmente. Lo interesante del asunto es que las formas sociales del ocio alternativo que describe la reflexología proponen situaciones terapéuticas cuyo fin no es —al menos en primera instancia— la escapatoria mística del

mundo, sino un mejor desempeño dentro de los límites de este. Se trata, en definitiva, de distintas maneras de adhesión a un territorio terapéutico que permite suspender momentáneamente los acentos de la realidad cotidiana, para volver sobre ella y calibrar, con base en nuevos recursos, el peso específico de sus estructuras.

***Dios no tiene nietos:* renegociar contextos de creencias**

Nos proponemos ahora recomponer un modelo de situación social cuyos complejos motivacionales operan en una dirección diferente de las formas del ocio asociadas a la reflexología. Mientras esta última apunta a definir la terapia como un *momento personal*, un recurso cuya meta es suspender las exigencias cotidianas y trabajar sobre sus efectos, para retomarlas luego de manera más eficiente, el modelo de situación que vamos a analizar aquí se plantea, en cambio, habitar las variadas estructuras del *mundo* —los distintos dominios, reglas y valores de la sociedad—, pero desde las formas religiosas del Evangelio. Esto trae consigo un trabajo arduo, constante, proclive a las consecuencias inesperadas, de renegociación de los contextos oficiales de creencias. Los hijos de padres evangélicos, la llamada *segunda generación*, son los que expresan de manera más contundente este esfuerzo por reaceptar los principios espirituales en modos que tensionan desde adentro las definiciones recibidas. En este proceso de llegar a elegir nuevamente, o rechazar, las estructuras heredadas, se ponen en juego dimensiones éticas, técnicas y estéticas, que son las que analizaremos aquí.

Antes, es preciso diferenciar brevemente dos extremos de la herencia religiosa que encontramos en nuestras entrevistas. En uno de ellos, el Evangelio aparece —utilizando el concepto de James (1956, 27-31)— como una *hipótesis viva* que se expresa a través de un precepto familiar de socialización e involucramiento en la forma religiosa de una o varias iglesias, en la educación cristiana y en los entornos variados de sociabilidad. Se trata de las personas que nacen en un hogar evangélico en donde sus padres se esfuerzan activamente por transmitir sus creencias —con sus ritos, mitologías, símbolos y prohibiciones— y crear un ambiente afín a estas. Aquí, lo bueno, lo bello y lo útil tienden a coincidir en un mismo territorio de significaciones. En el otro extremo, nos encontramos con una presencia del Evangelio en tanto *posibilidad habilitada*, que participa de la memoria familiar pero sin formar parte de sus hábitos y elecciones. Es el caso de familias en las que alguno

de los miembros se involucró durante una etapa de su vida en un templo, que tuvo su experiencia de conversión y luego tomó distancia del estilo evangélico. Entre estos dos extremos de la herencia religiosa, nos proponemos reconstruir la situación social que ofrece este grupo. Veamos tres casos que expresan tres modelos de reformulación del Evangelio.

El primero de ellos opera a nivel de los enunciados reconstruyendo una semiótica de la biografía; esto es, una forma especialísima de interpretación que narra los acontecimientos personales según su cercanía o distancia con respecto a la religión. Se trata de reconocer los signos de la divinidad en la vida cotidiana. Es el caso de Bruno, de veintisiete años, nacido en Jujuy y adoptado a los pocos meses por una familia evangélica de las Asambleas de Dios. Aquí la herencia religiosa se acerca al extremo que denominamos *posibilidad habilitada*. Sus padres llegan a la iglesia ante la enfermedad de una de sus hijas, que es sanada y estudia hasta convertirse en pastora, sin que este acontecimiento signifique después una conversión de los otros hermanos: “Uno es policía, el otro es maestro y cada uno encontró su camino. Y como digo, tengo que buscar el mío, lo que Dios quiere para mí”. Esta búsqueda adquiere un carácter definido a los dieciséis años, cuando se entera de que había sido adoptado y elige irse bruscamente de su casa hacia Buenos Aires, sin dinero ni trabajo. Allí comienza un derrotero por diferentes situaciones que Bruno mismo narra como ejemplos de peligrosidad —dormir en la calle, sufrir el acoso de la Policía, un accidente de tránsito y uno doméstico—:

Lo conocí a Dios más por los milagros que me tocó pasar, porque acá era la supervivencia, no tener nada y venir de cero [...] yo me sorprendo ¿no?, porque nunca me olvidé de que Dios existía, porque me mantuvo a salvo de tantas cosas que pasan acá.

Los contextos del creer que activan y refuerzan la semiótica de lo sagrado en este caso son la iglesia Jesús es Vida y, más tarde, la megaiglesia Rey de Reyes. En estos espacios de sociabilidad retornan los enunciados evangélicos, las nociones sobre lo verdadero, aplicados a la historia personal. Bruno participa de los cultos, de las reuniones de célula, colabora con los ministerios y trabaja de manera remunerada en tareas de seguridad dentro de la Escuela de Líderes. Dentro del complejo de motivos que explica la adhesión en este caso, podría subrayarse la dimensión de *lo útil*, que supone: 1) el sentimiento de pertenencia, para alguien alejado de su lugar de origen, y (2) las oportunidades de desarrollo profesional, en circunstancias particularmente adversas. Pero, sin negar el peso de estos factores, consideramos que la fuerza dominante que empuja a favor del Evangelio se plasma a nivel de los marcos interpretativos desde donde Bruno lee, ordena y explica su historia personal. Esta se encuentra atravesada por la experiencia

traumática —recordemos la conmoción al enterarse de que fue adoptado— del carácter frágil y ficcional de la identidad. Los “ojos espirituales” expresan una operación que hace de las definiciones religiosas de lo real la forma privilegiada de relación con el entorno, con los otros y con uno mismo:

Todas las cosas pasan por algo que no vemos; pero cuando uno realmente puede creer en Dios, le pide que le dé los ojos espirituales, uno puede ver más allá de lo que ve visiblemente. Esa curiosidad me despertó hace como tres años y medio, cuando escuché la predicación de una mujer, Katherine Gutman. Ella dijo a un estadio grande: “Ninguno de ustedes es real, ustedes son una alucinación”. ¿Cómo les puede decir que no son reales si la gente es real? Y me decía: “Hoy están, mañana no están, pero el Espíritu Santo es más real que ellos porque Él está todos los días”.

A los fines de nuestro argumento, interesa reconocer un estilo de adhesión que actúa sobre todo a nivel de la ética, es decir, del cuerpo de enunciados, símbolos e ideas que orientan la acción social. Dicha ética es constantemente reformulada bajo nuevos contextos de creencias y propone en cada caso un modelo de habitar el mundo que hace del Evangelio, no un oasis ni una pausa, sino el punto de partida de la definición social de la realidad.

Ahora bien, existen casos en los que la renegociación de las creencias transcurre por otros canales más sensibles a las técnicas rituales y su acción sobre el cuerpo que a las ideaciones religiosas. Este es el caso de Andrea, de veintiocho años, también jujeña, aunque vive actualmente en Buenos Aires mientras estudia. En su trayectoria familiar la herencia religiosa se acerca al extremo de la *hipótesis viva*. Ella nace en un hogar evangélico marcado por la participación activa de sus padres en la iglesia Bautista del Nazareno en San Salvador de Jujuy. Se trata de una iglesia tradicional en términos litúrgicos —en los rituales, la vestimenta sugerida y la división ceremonial de géneros—, que contrasta con las inclinaciones de Andrea por las artes, la danza, la pintura, todas experiencias de su niñez familiarmente estimuladas y promovidas:

Tengo una mamá con una mentalidad cristiano-evangélica; si se quiere, muy adelantada para sus tiempos porque me mandó a danza clásica cuando poco más y era pecado. El cuerpo era algo que había que ocultar. ¿Cómo vas a moverte en una congregación y menos con coreografías? ¿Cómo una mujer va a estar tocando el piano en la iglesia? Era el lugar del hombre, era el lugar de lo masculino, el teclado, la guitarra.

Esta tensión se manifiesta más descarnadamente durante la adolescencia, cuando la metodología tradicional de las formas bautistas se transforma en un obstáculo que le dificulta a Andrea vivir los enunciados evangélicos. Aquí comienza una etapa que ella define como depresiva, la cual incluye un distanciamiento de las estructuras heredadas y un proceso de reformulación de los contextos de creencias. Lejos de apartarla, sus padres contribuyen a una resocialización de Andrea a través del recorrido por distintas iglesias, como la del Templo Bíblico Maranatha, del pastor Juvenal García. Si atendemos a su morfología, dimensiones y estrategias de enunciación, se trata de una megaiglesia neopentecostal, en tanto se encuentra volcada hacia una renovación litúrgica y estética, lo cual trastoca también los acentos teológicos concernientes al vínculo del Evangelio con la sociedad. La dimensión técnica del ritual y los usos del cuerpo —la danza, los modos artísticos de expresión— contribuyen a “aflojar” las definiciones tradicionales. Los métodos heterodoxos de expresión de la fe son el registro que le permite a Andrea reencontrarse con las estructuras heredadas, pero en una nueva situación social:

Entré la primera vez un domingo a la noche, el lugar llenísimo de gente; chicas adelante danzando, o sea, se me hizo más cercana esa relación [...]. Es todo basado en la misma doctrina, la misma enseñanza... para mí fue la metodología de Maranatha, como ellos transmiten un mensaje a través de la música, de la danza, a través de este circuito que tienen dentro de la congregación.

La necesidad de reaceptar los mismos principios, pero expresados de otra manera, no solo opera a nivel del cuerpo, sino también a través del consumo y la sensibilidad estética de la cultura material. El *best seller* *Buenos días Espíritu Santo*, del pastor Benny Hinn, se convierte en el libro de referencia que le permite a Andrea redefinir los enunciados del Evangelio en una dirección más personal, basada en la experiencia y la compañía de Dios como una presencia cotidiana. Este libro supo ser el soporte simbólico-interpretativo de una generación de pastores, cuyo énfasis en la experiencia de lo sagrado, con la consecuente competencia por ocupar nuevos espacios, los llevó a renovar el mensaje en los tres registros de la creencia, vale decir, *lo verdadero, lo bello y lo útil*. Una de las principales expresiones de esta reestructuración de acentos religiosos —posterior a los avivamientos de la década de los ochenta y de principios de los noventa— son las megaiglesias evangélicas, como Maranatha o Rey de Reyes. Los dos templos, las dos situaciones sociales, desde donde Andrea decide adherir al Evangelio.

El último caso se encuentra regido por la dominancia de la estética relativa a los consumos culturales de música cristiana. Se trata de Alejandra, de veinticuatro años, residente en la zona suburbana de Buenos Aires y operadora de la radio FM Gospel, de Rey de Reyes. Es la mayor de cuatro hermanos dentro de una familia evangélica en la que la herencia religiosa se ubica entre el extremo de la *hipótesis viva* y el de la *posibilidad habilitante*. Son ella y su madre las que expresan la versión más comprometida de la fe, mientras su padre y el resto de sus hermanos mantienen un vínculo con ciclos de distanciamiento, ruptura y retorno. Elegimos a Alejandra porque su condición de *cristiana de cuna* nos permite ejemplificar el modo en que los consumos culturales pueden constituirse —al menos virtualmente— en recursos para lidiar con las formas escolares de estigmatización y etiquetamiento. No es propiedad del Evangelio, menos aún de las religiones en general, este uso de la música en tanto anclaje o refugio identitario en contextos adversos. Eso el Evangelio, en todo caso, el que acompaña —desde los cultos, las productoras y los espacios de pertenencia— las apropiaciones creyentes de la música cristiana como marcaciones diferenciadoras, que permiten reconocer una tribu más en los entornos escolares. Ser cristiano en una escuela pública, portar sus marcas y maneras de ser, implica romper con una parte de los códigos de la juventud y aceptar otro (“Era normal, como ellos, nada más que no iba a bailar, ni esto, ni lo otro. Eso como que ya les molestaba”). Este proceso es inseparable de las múltiples formas de estigmatización de las minorías:

En la primaria no lo sufrí tanto, pero en la secundaria me mataron. Ya después de que tomé la decisión de ser una cristiana a *full*... me mataron. Todo el tiempo era dar una lección oral y ya le encontraban la vuelta para cargarme con Dios. [...] Después me escupían, me tiraban... todo por... no sé, me cargaban mal porque no tenía novio, porque no iba a bailar, porque era la virgen del colegio, pero todo el tiempo era una cargada tras la otra.

No salir de noche ni tomar alcohol o fumar, no tener novio y posponer la sexualidad hasta el matrimonio son pautas diferenciadoras que alejan a Alejandra de la cultura escolar y refuerzan los acentos de la realidad de la iglesia. Es allí donde encuentra su espacio de inserción, pero no en la totalidad de la propuesta religiosa, como si esta fuera un bloque homogéneo y compacto, sino en un aspecto que se vuelve dominante en su vida: el de la cultura musical.

En todos estos años en los que estuve en la iglesia, en vez de cuidarme mi familia, la que me cuidó fue la iglesia, con el pastor, mis líderes... ahí es donde encontré el apoyo, el respaldo, los hombros para ponerme a

llorar o para contar las cosas buenas [...]. Y acá en Gospel [de Rey de Reyes] me hice conocida como Ale de Caseros porque llamaba siempre y decía: “Ale, de Caseros”, y los oyentes me conocían porque llamaba a todos los programas y siempre pedía [la banda cristiana] Puerto Seguro.

No se trata simplemente de una oyente más de la audiencia. Alejandra llega, incluso, a cambiar de colegio durante la secundaria para empezar a trabajar por las tardes como telefonista en la radio, luego como asistente de producción y al poco tiempo como operadora técnica. La dimensión que sobredetermina el vínculo con los enunciados evangélicos y las técnicas rituales es la estética; vale decir, la sensibilidad modelada por el consumo cultural de música cristiana en casi todas sus formas, desde el góspel, pasando por la alabanza y la adoración, hasta las bandas de origen cristiano que actúan en el circuito secular. En este marco, nuestra entrevistada encuentra un lenguaje desde el cual habitar el Evangelio y sobrellevar el maltrato de sus compañeros; incluso llega a predicarles sobre una cultura alternativa que puede ser rechazada en términos morales, pero valorada estéticamente. Este espacio se transforma en el centro de sus relaciones, sus gustos, sus oportunidades de desarrollo y acción. Se convierte, al igual que para los protagonistas de las otras dos trayectorias, en el entorno inmediato desde donde Alejandra se proyecta en las estructuras sociales.

Consideraciones finales

Aquí compararemos, con base en sus rasgos dominantes, el tipo de situación social que recrea la práctica terapéutica de la reflexología con las situaciones propias de las formas del creer afines al neopentecostalismo. Es importante resaltar que en ambos casos el punto de vista elegido no fue el de los especialistas formados o en formación —terapeutas, pastores, líderes—, sino el de los usuarios, en el primer ejemplo, y el de los creyentes, en el segundo. Al pensar en términos de situaciones sociales, nuestra estrategia de análisis fue evitar otorgarle a un único motivo un rango privilegiado de explicación. Por el contrario, el concepto de *situación* permite reunir, en una misma práctica y en un mismo territorio, *lo verdadero*, *lo útil* y *lo bello* en tanto formas de adhesión que no necesariamente van juntas. Veamos los rasgos dominantes de cada uno de los casos estudiados, y vayamos explicitando sus similitudes y diferencias. El primero de ellos es el de la reflexología. Los motivos de elección y usos de esta terapia introducen un aspecto notorio que

puede ser pensado —al menos hipotéticamente— para el conjunto de las terapias alternativas: se trata de una comprensión de la actividad en tanto *momento personal* de conexión y registro de sí, que hace del cuerpo el soporte por excelencia de la transmisión de emociones y sensaciones, generalmente desatendidas en la cotidianidad. La terapia —sea que se la aprehenda en sus efectos prácticos, sus enunciados o su sensibilidad estética— propone un momento, una pausa o un *oasis*, en donde se interrumpen las exigencias externas y se las aborda sobre todo en sus consecuencias físicas, bajo la forma de contracturas, dolores, malestares o angustias. Lo interesante del asunto es la dimensión activa y también circunscrita en el tiempo de esta forma social de ocio terapéutico, cuyo fin es el mejor desempeño en las actividades cotidianas. Por eso, la estructura temporal que gobierna la situación alternativa es el tránsito y sus consecuentes derivaciones, como la circulación, el movimiento, el cambio y, sobre todo, la combinación recreativa. Es una manera de habitar el mundo social, sus exigencias y definiciones, a través de un desvío que alterna los acentos de la realidad y hace del cuerpo el principal foco de atención. Es probable que las terapias alternativas representen, junto al deporte y la variada oferta de los gimnasios —combate, baile, gimnasia aeróbica o acuática—, una de las propuestas de ocio activo tal vez más difundida y recientemente legitimada en la reproducción de la vida social. El modelo que se impone aquí es el del desvío circunscrito temporalmente. Dicho en términos fenomenológicos: suspender por un momento los ámbitos de realidad que componen la estructuras del mundo de la vida (Schutz y Luckmann 2003, 42-53) y la actitud natural que conllevan es, sin duda, una forma de habitarlos.

Si nos concentramos en las similitudes, podemos ver que los contextos de creencias que reedita el neopentecostalismo comparten con las prácticas alternativas la idea de que la vida social, con sus obligaciones, costos y exigencias, no puede ser afrontada sin los recursos y saberes de otros universos de significado. Por eso, la enfermedad, la salvación, el sufrimiento, los problemas de sentido requieren de oficios expertos en la cura de almas. El Evangelio aparece entonces como una oferta terapéutica y religiosa para actuar sobre el entorno cercano. Al igual que las terapias alternativas, este territorio de creencias puede ser comprendido en sus dimensiones éticas, técnicas o estéticas. Lejos de una concepción rígida, cada uno de estos dominios conforma canales de acceso o, podríamos decir, modalidades expresivas que los creyentes negocian, lo cual produce apropiaciones originales del sistema de referencias disponible.

Ahora bien, más allá de las similitudes, existen diferencias importantes entre ambas propuestas. La situación social que prefigura el Evangelio aparece resumida en la concepción ontológica de *estar en el mundo sin ser del mundo*. Esta

situación no opera a la manera de las terapias alternativas, bajo la lógica del oasis o la pausa transitoria en la vida cotidiana, sino a través de la imagen del refugio, desde donde el cristiano se proyecta y elige *estar* en el mundo sin *ser* de este. Por eso, la estructura temporal que se pone en juego en el neopentecostalismo se aleja del modelo del desvío propio de la reflexología. Se trata, en aquel caso, de la opción permanente y continua de contar con el tiempo sagrado, si no de manera efectiva, al menos virtualmente; o sea, como posibilidad. Esta se manifiesta, a nivel colectivo, en cultos, campañas y eventos o, a nivel individual, sin intermediarios, mediante la oración, la lectura de la Biblia o el consumo de la cultura material existente. El Evangelio plantea una forma de rodeo sobre el creyente y su entorno. Una mediación que consiste en hacer de los acentos religiosos no una pausa, sino el punto de partida, el espacio de proyección sobre la sociedad. Más que un postulado teológico, este objetivo representa el desafío práctico de traducir las fuerzas instituyentes de la cultura secular dentro de las formas instituidas de los templos, las escuelas, las universidades e industrias de entretenimiento cristianas. El resultado de este encuentro produce indefectiblemente figuras nuevas. Al descomponer las formas de adhesión en sus dimensiones ética, técnica y estética, nos encontramos con distintas maneras de ocupar los contextos de creencia. Ambas situaciones —“alternativas” y evangélicas— coinciden en la tentativa de modificar, en algún grado y por algún tiempo, los acentos dominantes de la realidad social.

Referencias

Algranti, Joaquín. 2010. *Política y religión en los márgenes: nuevas formas de participación social de las megaiglesias evangélicas en la Argentina*. Buenos Aires: Ciccus.

Algranti, Joaquín y Mariana Bordes. 2009. “Observaciones sobre las estrategias de producción de sentido frente al cambio social”. *Argumentos* 61: 159-193.

Baarts, Charlotte e Inge Pedersen. 2009. “Derivative Benefits: Exploring the Body through Complementary and Alternative

Medicine”. *Sociology of Health and Illness* 31 (5): 719-733.

Bakx, Keith. 1991. “The Eclipse of Folk Medicine in Western Societies?”. *Sociology of Health and Illness* 13 (1): 20-38.

Bauman, Zygmunt. 2000. *La modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Berger, Peter. 1971. *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bordes, Mariana. 2007. “Reflexiones sobre los límites de la kinesología desde la perspectiva de usuarios de terapias alternativas”. *Scripta Ethnologica* 29: 91-108.

- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron.** 2002. *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Camurça, Marcelo.** 2003. “Espaços de hibridização. Dessustancialização da identidade religiosa e idéas fora do lugar”. *Ciencias Sociales y Religión* 5 (5): 37-65.
- Carozzi, María Julia.** 1999. *A nova era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes.
- Citro, Silvia.** 2009. *Cuerpos significantes*. Buenos Aires: Biblos.
- Crivos, Marta.** 2007. “El estudio de la narrativa de casos: una propuesta para el abordaje etnográfico de las alternativas médicas”. En *Los caminos terapéuticos y los rostros de la diversidad*, editado por Anatilde Idoyaga Molina, 87-113. Buenos Aires: IUNA.
- De la Torre, Renée.** 2012. *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México D. F.: Publicaciones de la Casa Chata.
- Fadlon, Judith.** 2005. *Negotiating the Holistic Turn: The Domestication of Alternative Medicine*. Albany: State University of New York.
- Featherstone, Mike.** 1987. “Lifestyle and Consumer Culture”. *Theory, Culture and Society* 4: 54-70.
- Freidin, Betina y Carolina Najmías.** 2011. “Flexibilidad e interactividad en la construcción del marco teórico de dos investigaciones cualitativas”. *Espacio Abierto* 20 (1): 51-70.
- Frigerio, Alejandro.** 1999. “El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica”. *Ciencias Sociales y Religión* 1 (1): 51-88.
- . 2012. “Pasajes y conversiones: una mirada sobre el tránsito religioso, entre Argentina y Brasil”. En *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa III*, editado por Mauricio Renold, 145-169, Buenos Aires: Ciccus.
- Giddens, Anthony.** 1991. *Modernity and Self-Identity*. Stanford: Stanford University Press.
- Good, Byron.** 1994. *Medicine, Rationality and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- James, William.** 1956. *The Will to Believe and others Essays in Popular Philosophy*. Nueva York: Dover.
- Magnani, José.** 1999. “O circuito neo-esotérico na cidade de São Paulo”. En *A Nova Era no Mercosur*, editado por María Julia Carozzi, 65-72. Petrópolis: Vozes.
- Mallimaci, Fortunato.** 2009. “Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana”. En *Religión, política y sociedad*, editado por Aldo Ameigeiras y José Pablo Martín, 15-45. Buenos Aires: Prometeo; UNGS.
- Maluf, Sônia.** 2005. “Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da ‘nova era’”. *Mana* 11 (2): 499-528.
- Mauss, Marcel.** 1979. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Míguez, Daniel.** 1997. *To Help you Find God: The Making of a Pentecostal Identity in a Buenos Aires Suburb*. Ámsterdam: Vrije Universiteit.
- Mosqueira, Mariela.** 2012. “Perdonar setenta veces siete: procesos de conformación de subjetividades juveniles en una iglesia pentecostal del conurbano bonaerense”. *Plura* 3 (1): 114-129.
- Organización Mundial de la Salud (OMS).** 2002. *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional (2002-2005)*. Consultado el 15 de junio del 2008. <http://apps.who.int/medicinedocs/es/d/Js2299s/>.

- Saizar, Mercedes.** 2009. *De Krishna a Chopra. Filosofía y prácticas del yoga en Buenos Aires*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Schutz, Alfred y Thomas Luckmann.** 2003. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Semán, Pablo y Patricia Moreira.** 1998. "La Iglesia Universal del Reino de Dios en Buenos Aires y la recreación del diablo a través del realineamiento de marcos interpretativos". *Sociedad y Religión* 16/17: 95-110.
- Siahpush, Mohammad.** 1998. "Postmodern Values, Dissatisfaction with Conventional Medicine and Popularity of Alternative Therapies". *Journal of Sociology* 34: 58.
- Sointu, Eva.** 2006. "Recognition and the Creation of Wellbeing". *Sociology* 40: 493-510.
- Stake, Robert.** 1994. "Case Studies". En *Handbook of Qualitative Research*, editado por Norman Denzin e Ivonna Lincoln, 236-247. California Thousand Oaks, CA: Sage.
- Steil, Carlos.** 2001. "Pluralismo, modernidade e tradição. Transformações do campo religioso". *Ciencias Sociales y Religión* 3 (3):115-129.
- Stephenson, Nancy y Jo Ann Dalton.** 2003. "Using Reflexology for Pain Management: A Review". *Journal of Holistic Nursing* 21: 179-191.
- Vasilachis de Gialdino, Irene.** 2006. *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.
- Viotti, Nicolas.** 2011. "Um Deus de todos os dias. Uma análise sobre pessoa, aflição e conforto numa trama religiosa de Buenos Aires". Tesis de doctorado, programa de posgrado en Antropología Social, Universidade Federal de Rio de Janeiro-Museu Nacional.
- Wynarczyk, Hilario y Pablo Semán.** 1994. "Campo evangélico y pentecostalismo en Argentina". En *El pentecostalismo en la Argentina*, editado por Alejandro Frigerio, 24-44. Buenos Aires: CEAL.