

# EL ABORDAJE PENTECOSTAL AL CONSUMO PROBLEMÁTICO DE DROGAS.

## FRAGMENTOS DE UNA EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA EN MONTEVIDEO<sup>1</sup>

THE PENTECOSTAL APPROACH TO PROBLEMATIC DRUG CONSUMPTION.  
EXCERPTS FROM AN ETHNOGRAPHIC EXPERIENCE IN MONTEVIDEO

A ABORDAGEM PENTECOSTAL AO CONSUMO PROBLEMÁTICO DE DROGAS.  
FRAGMENTOS DE UMA EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA EM MONTEVIDEO

*Magdalena Milsev Santana*

*Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. magdalenams610@gmail.com*

Recibido: 7/6/2022 | Aceptado: 13/9/2022

<sup>1</sup> El presente texto surge de la tesis de maestría en Ciencias Humanas opción Antropología de la región de la Cuenca del Plata (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República), para la cual se contó con una Beca de Investigación Fundamental de la ANII bajo el código POS\_NAC\_2017\_1\_141433.

**Resumen:** A partir de las experiencias etnográficas desarrolladas en dos sedes de la organización no gubernamental neopentecostal Espíritu, Alma, Cuerpo —y más específicamente de sus Hogares Beraca, orientados al abordaje del consumo problemático de drogas— el presente artículo se propone abordar los relatos de mujeres que residen en tales espacios de vida colectiva e institucionalizada, entendidos aquí como «dispositivos» en el marco de los cuales se reconstituyen subjetividades desde una perspectiva religiosa.

Teniendo al enfoque narrativo en Antropología como marco de referencia teórico-metodológico, el texto se centra en las experiencias que llevan al involucramiento con tal institución, recuperándose para ello las narrativas de mujeres que habitan en dos hogares de dicha organización, los pertenecientes a los barrios la Unión y Tres Cruces de la ciudad de Montevideo, Uruguay.

En vista de las polémicas en torno a los abordajes sociosanitarios como los desplegados en el contexto de Beraca, el trabajo se propone comprender la perspectiva de quienes han proyectado su vida en el interior de la institución, considerando sus procesos reflexivos y sus limitaciones materiales. En este sentido, el involucramiento con la organización es entendido como un acto de agencia y de supervivencia ante situaciones de crisis asociadas a un contexto de pobreza y precariedad.

**Palabras clave:** religión; neopentecostalismo; drogas; etnografía

**Abstract:** Based on the ethnographic experiences developed in two branches of the Neo-Pentecostal Non-governmental organization «Espíritu, Alma, Cuerpo» - and more specifically in its Beraca Homes, aimed at addressing problematic drug use - this article aims to address the stories of women who live in such spaces of collective and institutionalized life, understood here as «devices» within the framework of which subjectivities are constituted from a religious perspective.

Keeping the narrative approach in Anthropology as a theoretical-methodological framework, the text focuses on the experiences that lead to the involvement with this institution, taking for this the narratives of women who live in two homes of the mentioned organization, those belonging to the neighborhoods La Unión and Tres Cruces in the city of Montevideo, Uruguay.

Bearing in mind the controversies around socio-sanitary approaches such as those deployed in the context of Beraca, the work aims to understand the perspective of those who have projected their lives inside the institution, considering their reflexive processes and their material limitations. In this sense, involvement with the organization is understood as an act of agency and survival in crisis situations associated with a context of poverty and precariousness.

**Keywords:** religion; neo-pentecostalism; drugs; ethnography

**Resumo:** A partir das experiências etnográficas desenvolvidas em duas filiais da organização não governamental neopentecostal «Espíritu, Alma, Cuerpo» - e mais especificamente em suas Casas Beraca, voltadas ao enfrentamento do uso problemático de drogas - este artigo visa abordar as histórias de mulheres que vivem nesses espaços de vida e institucionalizados, entendidos aqui como «dispositivos» no quadro dos quais as subjetividades são reconstituídas a partir de uma perspectiva religiosa.

Tomando a abordagem narrativa em Antropologia como referencial teórico-metodológico, o texto enfoca as experiências que levam ao envolvimento com tal instituição, recuperando para isso as narrativas de mulheres que moram em duas casas da referida ONG, aquelas pertencentes aos bairros La Unión e Tres Cruces na cidade de Montevideo, Uruguai. Diante das controvérsias em torno de abordagens socio-sanitárias como as implantadas no contexto da Beraca, o trabalho visa compreender a perspectiva daqueles que projetaram suas vidas dentro da instituição, considerando seus processos reflexivos e suas limitações materiais. Nesse sentido, o envolvimento com a organização é entendido como um ato de agência e sobrevivência em situações de crise associadas a um contexto de pobreza e precariedade.

**Palavras-chave:** religião; neopentecostalismo; drogas; etnografia

## Introducción

Desde la década del noventa la presencia de organizaciones no gubernamentales religiosas orientadas a la atención de población empobrecida se ha vuelto parte «común» del paisaje social uruguayo, y los abordajes sociosanitarios que proponen resultan las opciones más accesibles especialmente para los casos de consumo problemático de drogas.

Entre el variado espectro de ONG que brindan servicios de este tipo —cuyo alcance y número no ha sido aún dimensionado— se encuentran los Hogares Beraca, espacios de vida colectiva pertenecientes a la ONG Espíritu, Alma, Cuerpo (Esalcu), obra social de la iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones. En los que suelen convivir entre cincuenta y cien personas a cargo de la autoridad de una pareja de pastores y jerarquías intermedias, y que se estima alojan en Uruguay a unas dos mil personas.

El presente artículo se propone dar cuenta de las experiencias previas al ingreso a dicha organización de mujeres que la habitan desde hace un tiempo considerable (entre uno y siete años), a partir de los relatos recuperados durante el trabajo de campo realizado allí en 2018, tomando para ello como referencia teórico-metodológica al «enfoque narrativo en Antropología» (Jimeno, 2016).

Teniendo en cuenta que se trata este de un trabajo sobre una variante dentro del pentecostalismo y su abordaje al consumo de drogas, se consideran sus antecedentes a nivel nacional, por un lado a las producciones académicas sobre dicho movimiento, y por otro a las investigaciones que han abordado las intersecciones drogas-religión, encontrándose cierta vacancia en lo que respecta al tratamiento de este tema en su especificidad.

En lo que respecta a las investigaciones sobre pentecostalismo, la bibliografía relevada se caracteriza por abordar casi exclusivamente la vertiente brasileña del movimiento así como por dar especial énfasis a su aspecto monetario. Encontrándose en esta línea a los trabajos pioneros de Renzo Pi Hugarte (1992) y Nicolás Guigou (1993). Y posteriormente a los artículos de autores extranjeros sobre la temática, teniéndose por un lado el de Oro y Semán (2000) donde el caso uruguayo es abordado brevemente, y el de Oro (2001) en el cual se hace una aproximación a un episodio montevideano concreto.

Más contemporáneamente, se encuentran trabajos socioantropológicos que, a partir de diferentes enfoques metodológicos, han abordado diversas dimensiones de los pentecostalismos. Con textos que enfatizan en las creencias, como el de Guigou y Yamila Rovitto (2004) que aborda la guerra espiritual en el contexto de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) y el de Milsev (2019) que enfatiza en el milenarismo en la IMVN, los textos de

Victoria Sotelo (2011, 2016, 2017, 2021) quien profundiza en las intersecciones entre clase social y religión a partir de las prácticas asociadas a la teología de la prosperidad. Y los trabajos que han enfatizado en las dimensiones políticas del fenómeno, tanto a un nivel discursivo-comunicacional (Guigou, 2006a; 2006b), como situado en contextos etnográficos concretos (Sotelo, 2019, 2021; Milsev, 2020, 2021a, 2021b).

Entre las producciones académicas nacionales destaca como antecedente la tesis de maestría de Rovitto (2006) quien aborda «las narrativas de los procesos de conversión y de las trayectorias de vida a través de las cuales, fieles de la IURD en Montevideo redefinen su lugar en el mundo, interpretan su pasado y se proyectan en el futuro sobre el marco de las soluciones que la iglesia propone en un contexto social particular» (Rovitto, 2006, p. 2).

Dicho trabajo, desarrollado desde una perspectiva teórico-metodológica semejante a la de este texto, permite establecer paralelismos y contraposiciones en cuanto a las dinámicas religiosas presentes en las distintas instituciones, ambas categorizadas como «neopentecostales», por lo que es un importante insumo para dar cuenta de la diversidad a la interna de dicho fenómeno religioso.

Por otra parte, en lo que respecta a las investigaciones sobre las intersecciones drogas-religión, es de destacar que en Uruguay se han centrado en el abordaje de grupos religiosos caracterizados por el uso de sustancias psicoactivas (Apud, 2013; Scuro, 2012, 2015, 2016, 2018), no encontrándose investigaciones que profundicen en la tendencia opuesta —abstencionismo— característica de los dispositivos pentecostales como el de Beraca.

En este sentido, el presente texto se propone sentar un antecedente en Uruguay a través del diálogo con producciones regionales en el tema, considerando a la «espiritualización terapéutica de la conducta adictiva» (Algranti y Mosqueira, 2018) en su carácter transnacional, cuyas lógicas de desarrollo en el caso de la IMVN y de la ONG asociada, se remontan al caso argentino, como se verá más adelante.

El abordaje teórico-metodológico privilegiado en la investigación fue el de la perspectiva narrativa en Antropología, en tanto permite acceder a las experiencias de los sujetos en sus propios términos, así como dar cuenta del carácter no esencialista y cambiante de las identidades. De acuerdo con Jimeno (2016) esta perspectiva, al desdibujar «las distinciones entre relato objetivo y subjetivo, real e imaginario» ayuda a «comprender las relaciones entre producción narrativa, sujeto, grupo social y formación cultural» (p. 9).

En esta línea, se presentan una serie de fragmentos de relatos que pueden considerarse «narrativas de conversión», en tanto implican no solo un ordenamiento temporal de las

experiencias, sino la asignación de un sentido religioso a la propia vida, según un modelo de narrativa testimonial de impronta bíblica.

Como todo relato, estos, lejos de encontrarse en una relación de «transparencia» con el mundo del que pretenden dar cuenta (Visacovsky, 2016), deben comprenderse atendiendo a sus diferentes niveles de «opacidad». Es importante en este caso considerar, por un lado, la funcionalidad que cumplen en el contexto religioso, en tanto relatos testimoniales que vienen a «demostrar» la acción de Dios en el mundo, y, de este modo, evangelizar. Y, por otro, debido a las características de la conversión en tanto proceso, a cuyos orígenes es imposible acceder una vez que el sujeto converso ha constituido un relato religioso de la propia vida y reinterpretado su existencia desde esta perspectiva (Frigerio, 2002).

En este último sentido, siguiendo a Judith Butler (2001), los relatos de conversión no solo constituyen un producto de los procesos de subjetivación que los sujetos han atravesado, sino que son parte constitutiva de tales procesos dada la circularidad del relato de sujeción, «que presupone al mismo sujeto del que pretende dar cuenta» (p. 22).

En el caso que compete al presente artículo, tales narraciones deben de asumir, a su vez, el desafío de tomar en cuenta la institucionalización religiosa a la que se someten los sujetos una vez ingresan a Beraca, sin caer por ello en una perspectiva etnocéntrica que «evalúe» las identidades neopentecostales que pueden llegar a constituirse en tales espacios.

En este sentido, los Hogares Beraca son conceptualizados aquí como «dispositivos» en tanto conjunto heterogéneo que incluye y articula en red elementos discursivos y no discursivos, y que tiene una función estratégica concreta (Agamben, 2014, p. 8). Una «governabilidad ejercida a través de un «programa» institucional, resultado de discursos y prácticas que configuran un espacio practicado por tecnologías de poder» (De Certeau, 1996 en Garbi, 2020, p. 28).

En estos se despliegan diferentes estrategias orientadas no solo a abordar el consumo de drogas desde una perspectiva abstencionista, sino también a actuar y transformar las subjetividades de las y los «internos» en un sentido amplio. Esto es visible en las narrativas de conversión producto de los procesos de resubjetivación recuperadas en tales contextos.

Desde una perspectiva de derechos los abordajes como los de la ONG aquí tratada pueden ser problematizados en más de un sentido. Sin ánimos de polemizar en esa línea, se considera aquí que la asistencia a tales espacios y la permanencia en ellos forma parte de las estrategias y modos de «agenciar» que tienen los sujetos ante situaciones críticas ligadas a estructuras políticas de desigualdad y al solapamiento y continuidad de los distintos tipos de violencia estructural, simbólica y normalizadora que se imprime de modo particular en sectores empobrecidos (Bourgois, 2009, 2010). Es así que se entienden «los procesos macro sociales»

«no como mero contexto», sino como fenómenos constitutivos, que «toman forma, fragilizan, modelan y son modelados, padecidos, resistidos, corporizados por estos conjuntos sociales» (Garbi, 2020, p. 20).

## El trabajo de campo

El presente artículo es resultado de la etnografía llevada adelante en la iglesia Misión Vida para las Naciones (IMVN) desde junio de 2018 a julio de 2019, en el marco de la cual se hizo una aproximación etnográfica a los Hogares Beraca para mujeres de los barrios La Unión y Tres Cruces de la ciudad de Montevideo.

Basándose la elección de los citados ámbitos para el desarrollo del trabajo de campo en el protagonismo que la iglesia y la ONG han tenido en el activismo opositor a los proyectos legislativos y educativos vinculados a la ampliación de derechos sexuales y reproductivos, así como a su involucramiento en la política partidaria del país a través del aparato institucional religioso.

La ONG Esalcu (espíritu, alma, cuerpo) más conocida por sus Hogares Beraca constituye la «obra social» de la iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones, motivo por el cual, pese a la separación legal entre ambas instituciones, hablar de una implica necesariamente hacer referencia a la otra, encontrándose una voluminosa cantidad de fieles que circulan entre ambos espacios y comparten las mismas jerarquías religiosas.

Surgida como escisión de los Ministerios Ondas de Amor y Paz (MOAP) a mediados de los noventa, la IMVN mantiene ciertas características asociadas al «neopentecostalismo argentino» del cual emergió, encontrándose entre ellas especialmente a la labor social desarrollada por la ONG Esalcu, en tanto la existencia de los Hogares puede encontrar su expresión seminal en las actividades entre sectores desfavorecidos desplegadas por MOAP en Buenos Aires (Spadafora, 2004; Algranti y Mosqueira, 2018).

Formalmente, el surgimiento de dicha ONG se remonta a las Comunidades Beraca,<sup>2</sup> fundadas durante 2002 en el marco de la fuerte crisis económica y social vivida en Uruguay, en la que se sitúa la aparición de la pasta base de cocaína en el país (Albano, Castelli, Martínez y Rossal,

2 Del hebreo *berakhah*, «bendición», hace alusión al relato presente en Crónicas 20 del Antiguo Testamento, en el cual Dios hace que las etnias enemigas de Josafat rey de Judá se destruyan entre sí previo al combate que tenían planeado contra este, otorgándole así la victoria a la tribu judía. «El cuarto día se reunieron en el valle y alabaron al Señor. Por eso se llama Valle de las Bendiciones hasta hoy. Los hombres de Judá y Jerusalén, con Josafat a la cabeza, regresaron contentos a Jerusalén, porque el Señor los había colmado de gozo a costa de sus enemigos» (Crónicas 26-28).

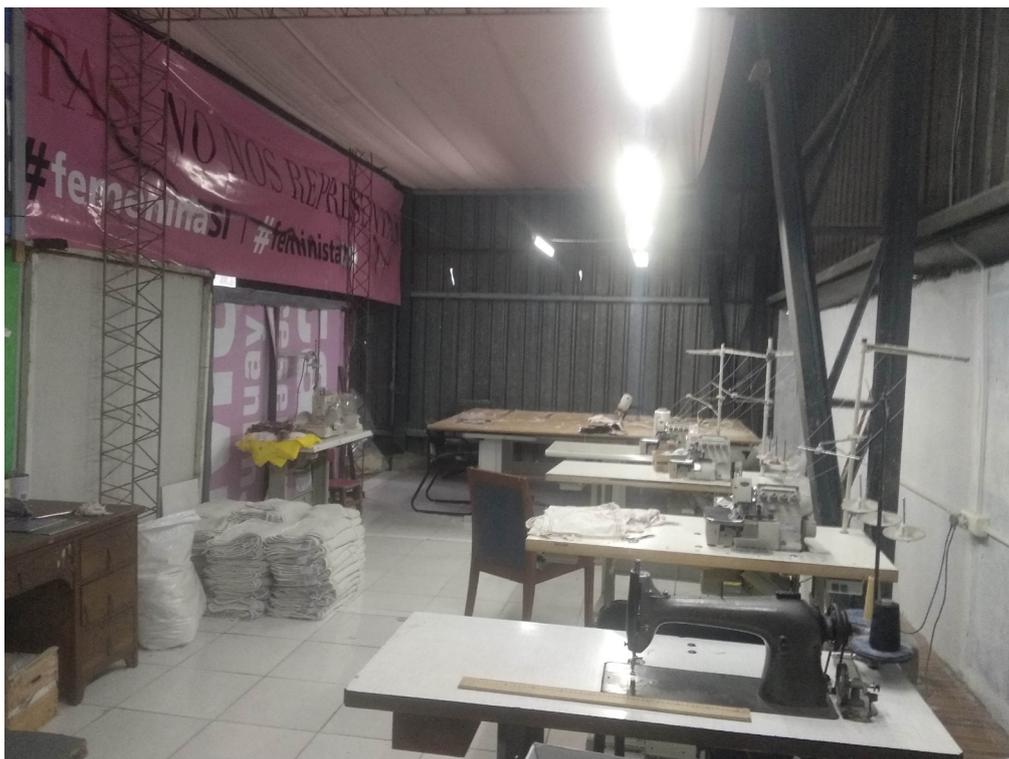
Según la publicación de la iglesia «Hogares Beraca. La verdadera Historia» (s/d, 2016), los Hogares se rigen según la Ley n.º 17.885, que «regula el trabajo voluntario en forma directa o indirecta con las instituciones públicas», siendo de destacar que, sin embargo, según el mismo documento «persiste al día de hoy un vacío legal».

2014). Momento a partir del cual han presentado un crecimiento constante, contándose para 2018 con 64 Hogares Beraca, 53 en Uruguay (12 en Montevideo y 41 en el interior del país), y 11 más distribuidos en Argentina, Chile, Brasil y Haití.<sup>3</sup>

Estos se organizan diferencialmente en Hogares «de hombres», «de mujeres», y «de madres con hijos», donde cada uno se dedica a actividades económicas específicas, tales como panificación, producción textil, serigrafía, trabajo rural, carpintería, herrería, etc. con el fin de auto sustentarse, si bien en algunos casos los hogares más prósperos donan a aquellos con más carencias.

Se considera que cada hogar funciona «como una familia», en la que el matrimonio de pastores encargados cumpliría una «función parental» a través del cuidado y establecimiento de disciplina, existiendo a su vez la figura jerárquicamente inferior e intermediaria del «hermano/a mayor», constituida por residentes que proyectan su vida en la institución.

#### Imagen 1. Taller de costura



Se puede identificar el pasacalle con el texto «Femenina sí, feminista no», que desató polémica en la marcha por el Día Internacional de la Mujer en 2017 y que separa el taller de costura del de serigrafía. Hogar Beraca para madres con hijos, barrio La Unión, Montevideo. Autoría propia, octubre de 2018.

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

Que las figuras de autoridad provengan de los mismos contextos de los «internos» se considera un «valor agregado», no solo por la cercanía social que facilita la comunicación, sino también por la legitimidad que adquiere una autoridad basada en la experiencia en estos espacios. Es de destacar la presencia prácticamente nula de profesionales, con una única psicóloga que hace las entrevistas al momento de ingreso.

*Imagen 2. Niñas y niños mirando televisión luego de la escuela*



Hogar Beraca para madres con hijos, barrio La Unión, Montevideo. Autoría propia, octubre de 2018.

En lo que respecta al hogar Beraca de madres con hijos del barrio La Unión en el cual se desarrolló la aproximación etnográfica, puede decirse en principio que constituye un espacio habitacional amplio, en el cual convivían al momento del estudio además de la familia de pastores, dos matrimonios voluntarios y tres voluntarias, encontrándose un total de cuarenta y nueve residentes (dentro de ellos, dieciocho niños y nueve adolescentes).

La casa donde viven las mujeres y sus hijos es una construcción nueva de dos plantas, con piso de portland y techo de chapa, construida como ampliación del hogar original. Ubicada hacia el fondo de la sede central de la ONG Esalcu, separada a la izquierda mediante un muro de un hogar masculino dedicado a la panificación. El total del predio de este «hogar de madres»

es amplio y enrejado, y dado que incluye a las oficinas de la ONG suele encontrarse muy concurrido, por lo que habitualmente se ve a personas haciendo fila hacia el frente para las entrevistas de ingreso.

El establecimiento se organiza según áreas de actividad, edades y sexo de sus residentes, con un amplio hall en la planta baja donde se encuentran los espacios de cocina, comedor, baños, y áreas comunes de recreación, y en el segundo piso, las habitaciones de las madres —donde también duermen bebés— y por otra parte las de niñas, niños y adolescentes.

Hacia los lados de dicha construcción se ubica la casa de los pastores encargados del Hogar, dos patios de tierra y portland con algunos juegos infantiles, y hacia el fondo un galpón donde se localizan los talleres de costura y serigrafía en los cuales las residentes trabajan diariamente ocho horas.

La actividad diaria en este contexto se orienta a pautar el comportamiento a partir del seguimiento de una rutina diaria que comienza a las siete de la mañana con una oración conjunta —un «devocional»— que marca el inicio de la jornada para los adultos, a lo cual le sigue una jornada laboral de ocho horas. El trabajo juega un rol no solo en la sustentación económica de los hogares y quienes los habitan, sino también en la configuración de una nueva corporalidad abocada a la producción, una «biopolítica» —en términos de Foucault— de inspiración religiosa.

### *Imagen 3. Mujeres trabajando en el taller de serigrafía*



Hogar Beraca para madres con hijos, barrio La Unión, Montevideo. Autoría propia, octubre de 2018.

En este contexto, el trabajo de campo discurrió en visitas guiadas por el edificio y sus alrededores, comidas compartidas y entrevistas a mujeres que viven allí. Es de destacar que tales actividades se caracterizaron por la observación de las autoridades y funcionarios de la ONG, quienes reaccionaron a mi presencia con recelo, dada la atención mediática negativa que ha tenido la institución y las denuncias públicas que ha recibido.

Desde cierto «sentido común» liberal las estructuras de poder que presentan los Hogares resultan autoritarias y en muchos sentidos «contrarias a los intereses» de quienes se involucran en estos, llegándose en algunos casos a deslegitimar las identidades religiosas constituidas en estos espacios a través de categorías peyorativas como «lavado de cerebro» o «secta».

Frente a tal postura, ligada estrechamente a un «etnocentrismo de clase» (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 2002) —etnocentrismo que es también religioso, en tanto hay identidades religiosas consideradas «más válidas que otras»—, se pueden llegar a adoptar las siguientes perspectivas problemáticas: por un lado, el enfatizar en el poder de coacción religioso sobre los internos, sin considerar el carácter activo de estos, silenciando sus voces y negando su cosmovisión religiosa o las estrategias de supervivencia que subyacen a su permanencia en estos lugares; y por otro, en un afán relativista, el asumir que quienes habitan estos espacios lo hacen por absoluta elección, y que aceptan en estos términos situaciones de violencia de forma aproblemática.

Teniendo presente los riesgos que se corren desde una perspectiva ética y política al abordar colectivos que resultan «reaccionarios» para quien investiga y su grupo de pertenencia, la etnografía tuvo como guía la propuesta de Gusterson (1993, en Abélès y Badaró, 2015), quien «sugiere una estrategia de escritura polifónica» que ponga en diálogo las diversas posturas de los interlocutores en su contexto, posibilitando «dar cuenta de terrenos culturales y políticos fuertemente controvertidos sin renunciar a una posición crítica, pero también sin renunciar al impulso de comprender y humanizar al Otro, que es la base de la mejor etnografía (Gusterson, 1993, en Abélès y Badaró, 2015, p. 109).

En este sentido, se trató de mantener aquí una postura comprensiva y reflexiva que trata de escuchar las voces de quienes residen en Beraca y sostienen un proyecto de vida en dicho contexto, teniendo presente su situación de vida previa al ingreso, así como sus posibilidades materiales de proyectarse más allá de él.

## Viviendo en Beraca: los relatos de dos «internas» y una «voluntaria»

Abuso sexual, violencia de género, actividades delictivas, consumo problemático de drogas, situación de calle, maternidades truncadas fueron algunas de las experiencias narradas por las

interlocutoras en el contexto de Beraca asociadas al crítico momento de su involucramiento con la institución, más allá del distanciamiento temporal entre tales eventos.

El diálogo con algunas de ellas resultó dificultoso. No solo por el mencionado control de las situaciones etnográficas, sino también por el carácter sensible de los temas que atraviesan a sus relatos. En este contexto eran usualmente las residentes más antiguas quienes se sentían con algo más de «libertad» en el marco de la institución y se permitían conversar. Es de destacar que las entrevistas a algunas residentes del hogar de Tres Cruces no sucedieron en el contexto de dicho espacio, sino en el templo de la IMVN tras las reuniones nocturnas.

Se presentan a continuación los fragmentos de los relatos de conversión de Alicia<sup>4</sup> (cuarenta y seis años, hogar Beraca de La Unión) y Julia (diecinueve años, hogar Beraca de Tres Cruces). En los que, pese a las diferencias etarias entre ambas, pueden encontrarse elementos en común que hacen a la situación de vida previo a su involucramiento con la ONG.

Al relato de Alicia accedí cuando estaba haciendo la aproximación etnográfica en el hogar de La Unión. Las autoridades de la institución tuvieron particular interés en que nos conociéramos, y su historia me fue narrada por otras residentes en varias oportunidades como un ejemplo «milagroso» de transformación en Beraca. Nos conocimos una tarde calurosa de octubre en los cubículos de la sede central de la ONG Esalcu donde se llevan a cabo las consultas de ingreso.

---

4 Los nombres empleados son pseudónimos.

Imagen 4. Fachada de la oficina central de Esalcu, barrio La Unión, Montevideo.



Fuente: autoría propia. Setiembre 2018.

El relato de Alicia no sigue una linealidad clara —fue levemente reestructurado con fines de facilitar su comprensión— y se caracteriza por un rasgo que suele ser común entre quienes han logrado abandonar el consumo de drogas en Beraca. En este las referencias a Dios se vuelven casi constantes y es muy rara la elaboración de ideas sin apelar a significantes religioso: a la deidad se le atribuyen la permanencia en la institución, la resistencia al consumo, la recuperación de los hijos, y el re-establecimiento de un vínculo amoroso con ellas y ellos.

La trayectoria de consumo de Alicia se remonta al matrimonio con un hombre junto a quien se dedicaba a vender droga, y con el que tuvo dos hijos. Luego de su separación, él es asesinado, ella deja a los niños con los abuelos, y pasa a vivir en situación de calle, donde tiene tres hijos. Su ingreso a Beraca se da luego de que el INAU le quite la tenencia de estos niños, tenencia que es recuperada tras abandonar el consumo en la ONG.

Alicia: ...a los diecinueve tuve a mi primer hijo, de veintiséis ahora, y después a Florencia de dieciocho y ahí me dejé. Mi esposo era delincuente, donde vivíamos bien, pero vivíamos de la delincuencia, vendíamos droga,

y ta, después me dejé, a él lo matan y yo seguí la consumición, la vida de la calle, sabía qué vender, cómo robar. La gente de la calle... me conocía. Me movía por todos lados, seguí hasta que cuando me di cuenta estaba metida en la pasta base. Pero gloria a Dios que este chico me predicó.

Tenía cuarenta y dos años y hacía ya varios años que me habían predicado el Evangelio y no... me pareció que era todo una joda que no me servía en mi vida. Consumía pasta base, dieciséis años. Me había dejado, tenía un esposo y lo había dejado por consumir, tuve dos hijos con él y los dejé con los abuelos y... y así fue hasta que empecé a quedar embarazada, tengo un nene de diez años, otro de nueve y Mariana de seis, esos tres los tuve en la calle. El de diez lo dejé con mi cuñada, Esteban no se crió conmigo, y Tadeo y Marcela dieciséis que tienen ahora, yo consumí con ellos, andaba en la calle con ellos, eso... en mi adolescencia no había sido buena, mis padres no me prestaban atención. [...] Y bueno. El INAU me saca a mis hijos por mala atención y bueno, Marcela tuvo una convulsión y voy a parar al Pereira Rossell y ahí me atienden y va la asistente social y ahí me sacan los niños. Y bueno, ahí busqué ayuda en el juzgado para poderlos tener, mi hermana me podía ayudar económicamente, pero no los podía tener. Y ese día me acuerdo, 26 de agosto de 2015, me vieron en la plaza del Pereira Rossell llorando, no sabía qué iba a hacer, y ahí me acuerdo de ese chico que me predicaba el Evangelio.

Esa misma noche vuelvo a consumir, pero en la madrugada había algo que... que me decía que no, que no, que yo estaba, que mi vida necesitaba un cambio. Busco al chico a la madrugada, no estaba. Estuve con su mamá y a la noche el chico me dice «Yo te voy a buscar un lugar para que puedas estar y vamos a la iglesia». Y ahí un pastor de la iglesia Misión Vida me ve y me dice «mira esta noche te quedas en una casa de alguien de la iglesia que pueda tenerte», y de ahí que entré a los Hogares hace cinco años y he recibido a Cristo en mi corazón y un proceso de sanidad sobre mi vida y entender que es ese padre que nunca tuve. Que sigue haciendo su obra y en mis hijos, porque ellos estuvieron dos años y medio en el INAU mientras yo estuve acá, fue todo un proceso porque Marcela era chiquita, dos años y pico y no me reconocía, yo tenía que pasar las visitas por la ventana porque ella no me reconocía, Tadeo era más grandecito, llega al Hogar después de dos años y medio, él viene al Hogar y fue todo un proceso, porque su rechazo... no me quería, herido, y bueno Dios empezó a hacer un proceso, sigue conmigo, con Marcela

M: ¿Cómo surgió eso?

Alicia: Orando y se pidió ratificación al juez, porque mi tiempo son dos años y pico, yo había entrado al Hogar... los chicos que entran al hogar y se van, no aguantan. Yo entré y me quedé. Por más que haya querido irme no lo hice, fue por Dios. Y esa venida de los chicos al Hogar fue un proceso, porque mi hijo me rechazaba, me pegaba, me insultaba, Marcela también, era chica, venía del INAU, orar por ella, no quería estar conmigo, dormíamos en el mismo cuarto, la ponían al lado mío y la encontrábamos durmiendo en el piso. Fue mucha oración y creer en Dios y ver la obra. Los chicos empezaron

a acercarse a mí. Los otros chicos que tengo afuera, que viste que te dije que tengo tres más, ellos vienen a visitarme, tiempo, vienen los fines de semana, días de semana me llaman, y yo sé que es Dios que ellos van a estar conmigo. No hay palabras para expresar lo que hace Dios en nuestra vida.

M: Cuando ingresaste, ¿cómo fue, cómo te resultó adaptarte? ¿Cuándo te empezaste a sentir cómoda acá, digamos?

Alicia: Pasados varios meses de haber entrado al Hogar. Porque cuando uno entra y se queda, buena la cama, agüita caliente, el techo, descansar. Porque el que consume está creído de que no puede dejar de consumir, son heridas de nuestro corazón... son errores de nuestra vida que lleva en el corazón que uno es adicto, y no es así. A mí me costó, me molestaba ir a la iglesia, me molestaba que hablaran de Dios, me molestaba que me hicieran leer la Biblia.

M: ¿Qué te hizo permanecer?

Alicia: Yo creo que fue Dios. El querer salir y que había algo ahí que no me dejaba

M: ¿Qué pensabas?, ¿qué sentías que no te dejaba ir?

Alicia: El amor que encontré en el hogar. No lo ves a Dios, pero... el amor que tienen las personas que viven en los hogares eso te hace permanecer, Dios está en ese momento. Eso te hace permanecer. Muchas veces quise irme, y no podía, no podía, y después pude ir

M: ¿Qué te decían tus compañeras? ¿Les decías que te querías ir?

Alicia: No... las trataba mal. Cosas molestas a los otros... los que están acá es porque han aceptado a Jesús en su corazón, y yo creo que esa gente transmite eso y por más que uno moleste, uno haga algo... yo era muy molesta, había hecho una cantidad de cosas. Era una mujer grande ya y las cosas que hacía y ninguna... el amor que transmiten te hace decir, «¿Qué le pasa a esta piba, no se molesta porque le digo esto, porque le hago esto?». Es el amor de Dios. Eso hace que toque a las personas. Dios toca a las personas.

[...]

M: ¿Cuándo dejaste de querer consumir?

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

M: ¿Qué pensas que te hizo dejar de pensar en eso?

Alicia: Eh... las palabras, el hogar... los hogares son devocionales... la Palabra es lo primero que se quiere que la persona tome. La Biblia... había cosas que me marcaban... entonces que las chicas... «fa léete este versículo»,

y cosas que las había vivido como que las estaba leyendo de otra manera... me enganchaba en las tareas. Había entrado en la cocina, me gustaba la cocina, limpiar. Y es como que volvés a la vida. Te conectás a la realidad, desayunar, tener una comida, tener tiempo de calidad, tus hijos... leer un libro. Estar, viste, en la realidad. Y los que estamos en la calle consumiendo, no conectamos con la realidad, que hay una vida mejor, y... nos consumimos más, nos vamos metiendo más. En los Hogares encontras eso... Y le doy gracias a Dios, le doy gracias a Dios por el chico este (Entrevista a Alicia, Hogar Beraca para madres con hijos, barrio La Unión, octubre de 2018).

Con Julia nos conocimos en las «Reuniones de amigos» de los jueves, nombre dado a los encuentros de «célula» llevados a cabo semanalmente en el templo principal de Misión Vida. Julia era muy amiga de quien fue mi interlocutora principal durante el trabajo de campo, Luisa (treinta y un años, afro-venezolana), y de Sofía (veinte años, afro-venezolana), y si bien al principio del proceso etnográfico mostró simpatía por mi persona, hacia el final, tras la revelación de mi orientación política, comenzó a evadirme de forma notoria.

Como sucede habitualmente con los relatos de conversión, la narración de Julia se remonta a la infancia, momento en el cual asistía con su madre a la IMVN, y pasa por el creciente distanciamiento que experimenta hacia la institución durante la adolescencia. Etapa en la que hace «lo que cualquier gurí normal hace», y «también consumir y vender drogas», así como «prostituirse» (no queda claro si era menor de edad en ese entonces, motivo por el cual pudo ser un caso de explotación sexual adolescente).

En el relato de Julia se hace referencia a su vez, a otras experiencias profundamente dolorosas, tales como el suicidio del padre y varios intentos de autoeliminación —cuyas marcas persisten—, así como trastornos alimentarios. Y, a diferencia de Alicia, en esta narración aparecen más elaboraciones reflexivas en torno a lo religioso, con menos referencias a la deidad como entidad a cuyo accionar se le atribuyen causalidades directas, y más a los sentimientos experimentados con relación a ella (cuestionamientos, crisis de sentido, amor).

Julia: Yo de chica venía a la iglesia con mi mamá, pero cuando entré en la adolescencia ya era más opcional venir a la iglesia o no... iba a las reuniones de jóvenes, pero me fui apartando como quien dice... Y empecé a hacer lo que cualquier gurí normal hace sin venir a la iglesia, como quien dice, me rateaba del liceo, salía con mis amigas, después un poco más adelante, eso era cuando tenía doce-trece, después a los catorce, ya tenía novio, ya había cambiado de novio varias veces.

A los quince empiezo a fumar marihuana, a los dieciséis a tomar más alcohol, que ya tomaba de antes, pero como que empiezo a hacerlo más seguido. A los diecisiete pruebo la cocaína, empiezo a consumir cocaína. Me voy en pareja con mi novio a los diecisiete años. Me separo varias veces, voy, vengo, voy, vengo... ta... tuve varios trabajos, soy estudiante de gastronomía... y ya la

última vez que vuelvo con el chico ninguno de los dos tenía trabajo, los dos nos habíamos quedado sin trabajo, entonces se le ocurre poner una venta de pasta base en casa... y ta, al principio no me gustó la idea, pero después cedí y empezamos a vender pasta base en casa...

Yo después me empecé a prostituir a escondidas de él. Le dije que había conseguido trabajo de moza en un bar de acá de Montevideo... y me venía para acá todos los fines de semana para acá, pero en realidad me prostituía... Y bueno, a todo esto, una vecina mía que yo conocía de la iglesia de cuando yo venía de chica me empieza a escribir, me empieza a hablar, me invita a un campamento Beraca. Yo no estaba muy enganchada. Ahí dejé de prostituirme. Seguía vendiendo pasta base, seguía consumiendo cocaína, vendía cocaína, fumaba cigarro. Era bulímica, me veía gorda todo el tiempo, tenía un trauma con eso. Y bueno, ella me empieza a hablar, yo me empecé a apartar de las drogas, y entre tantas vueltas me decidí a ir a ese campamento. Y bueno, ella me becó y yo voy al campamento. Yo ahí ya creía, pero como que me cuestionaba muchas cosas

M: ¿Qué cosas te cuestionabas por ejemplo?

Julia: Por qué Dios permitía que yo me peleara con mi pareja, que yo me peleara con mi madre, me peleaba mucho con mi madre. Todo un conflicto interno, dudaba de lo que yo misma creía. Y bueno, mi papá fallece cuando yo tenía diecisiete... Bah, fallece no, en realidad se suicidó.

Y con todo esto que yo te contaba, me da depresión y yo también intento suicidarme como podrás ver [muestra cicatrices en brazos]. Más de una vez me intenté cortar, obviamente no funcionó, sigo viva [ríe]. Me intenté colgar también, varias veces. Y bueno, muchos traumas y complejos... Para mí nada tenía sentido, no le veía un sentido a la vida, quería matarme.

Y bueno, viene esta chica y me ofrece un cambio de vida, me habla de que Dios me ama, de que todo podía ser diferente realmente si yo tomaba en serio a Dios. Y bueno... había probado tantas cosas en mi vida ya, que por qué no probar esto... entonces voy al campamento cristiano y empiezo a escuchar prédicas, talleres. Y bueno, sentí literalmente la voz de Dios que me decía que yo no había nacido para ser una víctima, que yo era una vencedora. Y bueno, acá estoy, yo dije «Si Dios existe quiero ver ese cambio con mis ojos».

M: ¿Hace cuánto de eso?

Julia: En enero cumplí un año, fue en enero de 2018 el campamento. Cumplía diecinueve, ahora ya mañana cumpla veinte. Fue solo una semana ese campamento, pero yo sentí que Dios ahí obró en mi vida.

Y bueno, termina el campamento y me hablan de los Hogares Beraca, yo no estaba ni ahí para entrar, o sea, no pensaba mal ni nada, pero decía, «Yo voy a la iglesia, y salgo y hago mi vida no más». Pero bueno, decido entrar, y ya hace un año y un mes que vivo en un Hogar Beraca... Y más allá de lo físico, que he engordado dieciséis kilos, pesaba cuarenta y seis, ahora peso sesenta y uno... Pero más allá de lo físico, hubo un cambio en mi corazón, en mi

mente, que yo estoy segura de que si no es Dios no hay otra. Y bueno, en ese tiempo me aferré a Dios, venía a la iglesia, escuchaba el Evangelio, y es como decía Luisa, poner por obras. No es fácil, pero la Palabra es simple. Dios dice «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». ¿Qué es lo que tenés que hacer? Amar (Entrevista a Julia, IMVN, noviembre de 2018).

Más allá de las situaciones particulares que describen ambos relatos, estos nos hablan de la precariedad a la que se enfrentan mujeres de sectores empobrecidos, de las violencias que se viven fruto de la intersección de distintos ejes de opresión —en estos casos especialmente género y clase social— y cómo la ONG se presenta aquí como la opción socialmente disponible para lidiar con ellas: a Alicia «le predicaron el Evangelio» antes de su involucramiento con Beraca, a Julia cuando era una niña su madre la llevaba a la IMVN.

Teniendo presentes las motivaciones de ambas mujeres para ingresar a la institución, se presenta a continuación el relato de Luciana, una «voluntaria» de Beraca, categoría que podría contraponerse a la de «interna», si no fuera porque el concepto de «voluntad» o «decisión» en cualquiera de estos casos resulta problemático.

Las «voluntarias» constituyen un grupo considerablemente minoritario y su situación previa al ingreso en los Hogares es más heterogénea, aunque no muy distante en términos socioeconómicos de la de la mayoría de las residentes de Beraca.

En estos casos el involucramiento con la ONG se da a través de la iglesia, en donde las autoridades impulsan a la feligresía a vivir en estas comunidades, y se plantea la motivación del traslado a Beraca en términos «espirituales», con la referencia a situaciones de violencia que no son elaboradas explícitamente como «causalidades» del vínculo con Beraca, pero sí con la iglesia.

Tal heterogeneidad puede verse en los casos de las voluntarias del hogar de madres de La Unión. Mientras Laura, estudiante universitaria de administración, fiel de la IMVN afirmaba haberse ido a vivir hace cuatro años a Beraca motivada por la vida comunitaria y el participar de los «milagros» de las transformaciones en las personas allí alojadas; y Romina, joven enfermera proveniente de una pudiente colonia alemana menonita se fue trabajar en el Hogar Beraca de Haití (manteniendo su adscripción religiosa original), la situación de Luciana se aproxima a la de otras mujeres que viven en el lugar.

A Luciana también la conocí mientras hacía la aproximación etnográfica en el hogar Beraca de La Unión, en el marco de entrevistas habilitadas por las autoridades de la institución. Su relato, a diferencia de lo que suele verse en este contexto comienza en la adultez cuando sufre una situación de violencia de género por parte de una pareja de la que queda embarazada.

Según relata, en el marco de un vínculo sexo-afectivo inestable se planteó la posibilidad de interrumpir el embarazo, posibilidad que terminó descartando, motivo por el que comienza a sufrir acoso por parte del hombre y de personas asociadas a este que quieren forzarla a que se realice un aborto.<sup>5</sup> Luciana da a luz en este contexto de violencia, y cae en una depresión posparto, momento en el cual decide aproximarse a la IMVN, institución a la que asiste su madre.

De acuerdo a lo expresado por Luciana, la situación de violencia de género sufrida y sus consecuencias la llevan, en primer lugar, a buscar sostén en la iglesia, y posteriormente, a vivir en la ONG como parte de una búsqueda espiritual a otro nivel —si bien cabe considerar el aspecto económico, minimizado en el relato, pero que cabe tener presente considerando que se trata de una mujer sola a cargo de tres hijos—.

Luciana: Y bueno yo tengo treinta y tres años, a los veintisiete acepté ir a la iglesia y ahí empecé a conocer los hogares. Me interesé por lo que hacían, me hablaban de ayudar a la gente, me empezó a gustar, y no solo me empezó a gustar, sino que vi que lo necesitaba. Yo no entré a los hogares por adicción, por situación de calle.

Me acerqué a la iglesia por una situación emocional que yo tuve, yo me divorcio y quedo embarazada a los dos años de una relación casual que tuve. Decido abortar y en ese tiempo nada con Dios, nada con la iglesia. Ahí tenía veintisiete años y quedo embarazada de mi tercer hijo, yo estaba separada, así que era fuera del matrimonio...

Y decido abortarlo y en el proceso de la decisión, yo decido no abortar y ahí empiezo a vivir una persecución por parte del padre de mi hijo. Que querían que abortara, me llamaba una médica amiga de él para insistirme que abortara, me ofrecieron plata para que yo aborte. Entonces empecé a vivir algo que nunca había vivido. Tenía miedo. Yo qué sé... Decidí tenerlo y le dije, «Bueno vos hacé tu vida, yo sigo con el embarazo».

M: ¿Fue por algo religioso que decidiste tenerlo?

Luciana: No, no. Yo ahí simplemente decido tenerlo. En ese momento ni creía que existía Dios. Mi madre creía y me llevaba de chica a la iglesia, pero yo iba porque ella me llevaba, no era que yo creía. Ya a partir de los quince años me fui alejando. Para mí era algo que a mamá le hacía bien, pero no entendía mucho. Pero bueno, ta, cuando decido no abortar a mi hijo empiezo a vivir esa persecución por parte del padre y bueno, lo que te decía,

5 Este no es el único relato recuperado donde la violencia vivida durante un embarazo (y su posible o efectiva interrupción) es referida como experiencia que lleva a la búsqueda de ayuda en la comunidad religiosa. El relato de Luisa citado en otros trabajos, es semejante al de Luciana, en tanto refiere a otra situación de violencia de género basada en la no aceptación de la decisión de la mujer sobre su propio cuerpo. En este, el involucramiento con la institución, a diferencia del presentado aquí, se da luego de que Luisa interrumpa el embarazo y sea acosada por su ex pareja, quien se opuso a dicha determinación.

amenazas, tenía miedo de salir de casa. Me acuerdo de que, bueno, «José» nace y a mí me viene una tristeza muy grande.

Me vino como una depresión posparto y salgo de la internación del hospital y yo no entendía qué me pasaba. Y ahí me decían, que con todos los nervios que había pasado del padre, de las amenazas, del dinero para que aborte, pero bueno, así llegué. Así que un día le dije a mi madre, «Bueno voy a ir a la iglesia que vos vas. Ya probé de todo...»

M: ¿En qué sentido habías probado de todo?

Luciana: Claro, ya había ido a un lugar de estos que te tiran las cartas, con un *pae*... yo económicamente siempre trabajé y tenía para vivir bien. Y bueno probé el valerme por mí misma, el valerme en mis amistades y en mi pareja cuando la tuve. Pero no, nada. Ese bajón, esa tristeza estaba ahí. Y ahí empiezo a asistir a la iglesia.

Y ahí me empiezo a enterar de los hogares y a conectarme con gente que vive en los hogares, y me agradaba lo que hacían. Los veía bien, gente que veía dejando la droga. Y empecé a ver esos cambios en esas personas y dije «Está bueno esto». Y a los seis meses o siete de estar yendo, me invitan a un retiro en Beraca y bueno, asistí a esos tres días y desde ahí decidí que quería vivir en los hogares. Yo estaba trabajando en una zapatería y bueno, decidí venir a ayudar a los hogares.

M: ¿Venir a ayudar y continuar con tu trabajo aparte, o dejaste...?

Luciana: No, dejé. Dejé todo, mi trabajo, mi casa... Y me vine.

M: Con tus hijos

Luciana: Si. Mi hija que cumple dieciocho ahora, llegó acá con once años, y un nenito de seis, que eran los dos hijos del matrimonio, y José que era un bebito de meses. Y ta, empecé y realmente te digo, que yo empecé a ayudar, pero terminé siendo ayudada, porque lo que se aprende en los hogares es muy lindo... Lo mínimo que vos sabes, para otros es mucho. [...] Y hay gente que no tiene ganas de vivir. Que no sabe ni leer ni escribir. Personas que no tienen iniciativa. Y a veces le transmitís cosas a la otra persona, que vos decís lo poco es mucho para otros.

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

Entonces a mí el entrar al hogar me terminó de ayudar a mí. Mismo mi hija, no solo tiene el apoyo para estudiar, sino que aprende cosas que le van a servir para la vida. Ver otras realidades, ver cosas diferentes y ver sobre todo cómo se puede salir adelante y cambiar de vida. Que yo antes si alguien me

presentaba a una persona que se drogaba pensaba «Ta con este no, nada». Entonces ellos tienen otra manera...

Yo soy líder acá. Hay un pastor encargado, pero las que están de líder como yo, están en un cierto sector. Viste en todo hogar vos tenés que tener algún referente, yo enseñé en el taller y estoy para las consultas. Después en la casa somos una familia. Así como cocina la que recién llegó, cocino yo y todos comemos lo mismo. En los talleres tiene que haber un referente, pero en la casa yo puedo estar limpiando un baño o cuidando niños. Da comunidad todo esto (Luciana, hogar Beraca para madres con hijos, barrio La Unión, octubre de 2018).

## Sobre pentecostalismo y consumo de drogas: un acercamiento desde las moralidades y «agencias»

El constante crecimiento de ONG como la aquí abordada, su amplia infraestructura y la derivación a ellas desde el ámbito público —considerando las características de su funcionamiento según un marco estrictamente religioso— constituye un aspecto en el cual ahondar y es una de las dimensiones en las que el binomio religión-política intersecciona contemporáneamente, habilitando a abordajes que hagan foco en el nivel institucional, en los vínculos entre ONG y Estado y sus políticas públicas, como a perspectivas que enfatizan en lo subjetivo, atendiendo a la constitución de sujetos en tales espacios.

El presente artículo se limita a esbozar un acercamiento a este último nivel, asumiendo los riesgos que conlleva el abordar una temática de tales dimensiones a partir de una aproximación etnográfica en dos de los más de cincuenta hogares Beraca en territorio nacional.

En lo que respecta a los relatos recuperados en los hogares Beraca abordados, puede decirse que los sujetos han acudido a ellos ante situaciones de crisis, tanto materiales como simbólicas —si es que tal distinción es acaso válida—.

Tales crisis pueden emerger de conflictividades familiares, con vínculos sexo-afectivos y del contexto de consumo de drogas. Siendo de destacar que a nivel discursivo, independientemente de dónde suelen establecer el punto de partida de tales crisis, estas suelen elaborarse como «crisis morales» que impulsan a la búsqueda y transformación de nuevas disposiciones de sentido y comportamentales (Zigon, 2007).

Estos momentos críticos suelen asociarse a carencias de orden material, a la falta de un resguardo físico, un espacio en el cual poder atender necesidades básicas de techo y alimentación, y también a lo afectivo y simbólico; el pentecostalismo, en sus distintas variantes,

es una expresión religiosa culturalmente cercana a los sectores populares latinoamericanos que acuden a su resguardo (Parker, 1993; Semán, 2001, 2021).

En lo que respecta estrictamente a las relaciones entre pentecostalismo y consumo problemático de drogas, se retoma aquí la perspectiva de Daniel Míguez (2000a, 2000b, 2002, 2007, 2012), quien estudió las intersecciones de tales fenómenos entre jóvenes institucionalizados en comunidades pentecostales de Argentina.

Para el autor, ambos —drogas y pentecostalismo— tendrían en común el extenderse rápidamente entre una población golpeada por diferentes procesos de precarización, empobrecimiento y desinstitucionalización, y serían vías subjetivas alternativas para lidiar con «dolencias del presente» (Míguez, 2002, p. 16), caracterizadas por producir alteraciones a nivel sensitivo y emocional.

Ambos fenómenos, aunque paralelos, se encuentran en las antípodas a nivel moral, como señala el autor, y puede encontrarse de este modo la aparente «sustitución», al menos en el plano discursivo, de uno por el otro en gran parte de los interlocutores, una vez que comienzan a percibir como pecaminosas a las drogas. Es de destacar que ambas prácticas pueden convivir, y de hecho lo hacen, de acuerdo a diversos estudios de lo religioso en el ámbito delictivo (Míguez, 2000a, 2002, 2007, 2012).

En el caso de la ONG aquí abordada, se encuentra que suele presentarse como una alternativa en la trayectoria de búsqueda de sentido de ciertos sujetos que, tras haber llegado a momentos de «crisis moral» o *moral breakdown*, en términos de Jarrett Zigon (2007), encuentran en estos espacios medios simbólicos y prácticos para transformar la situación en la que se encuentran y reorientar su conducta.

En este sentido, el solicitar ingreso a los hogares e iniciar un proceso de identificación con la cosmología neopentecostal —proceso que puede continuarse o no— se presenta como un acto de «agencia», en el cual el sujeto reflexiona y actúa para transformar su subjetividad, asumiendo nuevas estructuras de poder que lo reconstituirán como tal (Butler, 2001).

La agencia, en tanto capacidad de reflexión, acción y crítica, constituye una dimensión de la subjetividad siempre ligada a las estructuras de poder que constituyen al sujeto como tal, y por lo tanto variable según el contexto sociocultural (Ortner, 1995).

En esta línea, criticando las presuposiciones liberales de «autonomía» y «libertad» como ideales universales, Saba Mahmood (2005), antropóloga pakistaní que estudió el Movimiento de la Piedad en Egipto, retomando los aportes del feminismo afro y el postestructuralismo,

llama a atender a las distintas dimensiones estructurales de opresión y a los particulares modos de habitar y desarrollar estrategias de supervivencia asociados a estas.

Una consecuencia de esto es que la agencia no implique meramente un acto de resistencia, sino los diferentes modos de «habitar las normas», resultando «importante el interrogar las condiciones prácticas y conceptuales bajo las cuales diferentes formas de deseo emergen, incluyendo el deseo a someterse a una autoridad reconocida» (Mahmood, 2005, p. 15).

El sujeto no precede de las relaciones de poder en forma de consciencia individuada, sino que siempre es resultado de tales relaciones, las cuales constituyen las condiciones necesarias para su posibilidad de existencia. Siendo central para esta formulación la paradoja de la subjetivación: los mismos procesos y condiciones que aseguran la subordinación de un sujeto, son también los medios por los cuales se vuelve una identidad autoconsciente y un agente (Butler, 1993, 1997 y Foucault, 1980, 1983 en Mahmood, 2005, p. 18, traducción propia).

En esta línea, se constata aquí una «búsqueda de estructuras» —término empleado en este contexto etnográfico y que a su vez tiene una fuerte carga teórica— donde quienes recurren a estos espacios y permanecen en ellos llegan a reconstituir subjetividades a través del sometimiento a la jerarquía religiosa-comunitaria. Este proceso puede modificarse y atravesar transformaciones a lo largo del tiempo, como toda conversión religiosa.

En estos casos, la sumisión es considerada muchas veces «preferible» al modo de vida que se llevaba previo al ingreso al Hogar, por más violenta que esta experiencia pueda presentarse en una primera instancia. Y en esta línea, cabría cuestionarse por la heterogeneidad que encierra tal «sumisión», en tanto no todas las personas que permanecen en estos espacios incorporan de la misma manera los discursos religiosos.

## Conclusión

El presente artículo se propuso abordar las experiencias de vida de quienes habitan en la ONG neopentecostal Esalco, más específicamente sus Hogares Beraca, a partir de un breve recorrido etnográfico por sus instalaciones y la recuperación de relatos de quienes habitan estos espacios y han llegado a constituir cierta proyección en el tiempo en ellos.

Teniendo presentes las dificultades teórico-metodológicas y éticas que el abordaje de una temática de este tipo conlleva, se destaca aquí que el presente trabajo se limita al abordaje de los relatos de interlocutoras habitantes de dos de los más de cincuenta Hogares en territorio nacional. Se centra en las experiencias previas al ingreso a estos espacios, a fin de dar cuenta de los procesos reflexivos por los que transitan estos sujetos, sus agencias y precariedades.

A grandes rasgos, quienes se vuelven neopentecostales en Beraca lo hacen en el marco de una búsqueda de experiencias atravesadas por distintas formas de violencia, encontrándose que en los relatos de conversión aparecen notoriamente ciertos «hitos» que señalan momentos de «crisis moral», en los cuales los sujetos manifiestan la urgencia de modificar ciertas pautas de comportamiento que se han vuelto insostenibles, especialmente asociadas a situaciones de riesgo vital (ya sea asociado al consumo problemático de drogas, ya sea por violencia de género).

Tales crisis, que en términos morales podrían considerarse relativas a un plano «simbólico», como pertenecientes a la esfera de las creencias, no resultan por ello menos «materiales» que la situación de pobreza y precariedad a la que estos se enfrentan a diario, y de hecho se vinculan mutuamente.

En el marco de tal situación, es que la ONG religiosa aquí abordada se presenta como la opción social y culturalmente más cercana. Ya sea por la afinidad cosmológica entre la opción pentecostal y las creencias populares, ya sea por su carácter «gratuito» y su amplio alcance a nivel de infraestructura.

En tal contexto, independientemente de las polémicas que desde una perspectiva de derechos se pueden presentar en torno a la naturaleza del abordaje sociosanitario que esta ONG propone, acudir a ella se presenta como un momento reflexivo, y la permanencia en la institución, una estrategia de supervivencia, así transiten o no los sujetos por un proceso de conversión.

## Referencias

- Abélès, M. y Badaró, M. (2015). *Los encantos del poder. Desafíos de la antropología política*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Agamben, G. (2014). *¿Qué es un dispositivo? Incluye El amigo y La Iglesia y el Reino*. Buenos Aires: Hidalgo.
- Algranti, J., y Mosqueira, M. (2018). Sociogénesis de los dispositivos evangélicos de «rehabilitación de usuarios de drogas en Argentina». *Salud Colectiva*, 14(2), 305-322.
- Albano, G., Castelli, L., Martínez, E. y Rossal, M. (2014). Caminando solos. En G. Albano, L. Castelli, E. Martínez, M. Rossal, H. Suárez y J. Ramírez, J. *Fisuras: Dos estudios sobre pasta base de cocaína en el Uruguay. Aproximaciones cuantitativas y etnográficas* (pp. 61-148), Montevideo: FHCE, Universidad de la República.
- Apud, I. (2013). *Ceremonias de Ayahuasca: Entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano* (Tesis para optar por el título de Magister en Metodología de la investigación científica, Universidad Nacional de Lanús, provincia de Buenos Aires).
- Bourdieu, P., Chamboredon J-C., y Passeron, J-C. (2002). *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Bourgois, Ph. (2009). Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas. En J. López García, S. Bastos y M. Camus (Coords.), *Guatemala: violencias desbordadas* (27-62). Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Bourgois, Ph. (2010). *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de València Instituto de la Mujer.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Frigerio, A. (2002). *El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos sociales: sus aportes al análisis de la construcción de identidades religiosas*. En GT Religião e Sociedade XXVI Encontro Anual da ANPOCS Caxambu, MG.
- Garbi, S. (2020). *De aislamientos y encierros. Modos «legos» y «expertos» de tratar los consumos problemáticos de drogas*. Buenos Aires: Teseo.
- Guigou, N. (1993). El dinero en el proceso de integración y desarrollo de las Iglesias Pentecostales Brasileñas en el Uruguay. *Sociedad y Religión*, 10(11), 136-145.
- Guigou, N. (2006a). Religión y política en el Uruguay, En: CIVITAS, *Porto Alegre*, v. 6, n. 2, jul/dez. 2006, 43-54.
- Guigou, N. (2006b). Religião e política no Uruguai. En A. Oro (Org.), *Religião e Política no Cone Sul, Argentina, Brasil e Uruguai, Coleção de antropologia. Movimentos religiosos no mundo contemporâneo*. San Pablo: Attar Editorial.
- Guigou, N., y Rovitto, Y. (2004). Más allá del bien y del mal: la Iglesia Universal del Reino de Dios en el Uruguay. En R. Geymonat (Comp.), *Las religiones en el Uruguay: algunas aproximaciones* (pp. 130-145). Montevideo: La Gotera.
- Horjales, R., Saralegui, S., Sotelo, V., y Vicario, C. (2008). Religión y pobreza: la Iglesia Universal del Reino de Dios en Uruguay. En G. Zalpa y H. Offerdal (Comps.), *¿El Reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza* (pp. 115-127). Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Clasco.
- Jimeno, M. (2016). El enfoque narrativo. En M. Jimeno, C. Pabon, D. Varela, e I. Díaz (Eds.), *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la investigación antropológica* (pp. 7-23). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Míguez, D. (2000a). Conversiones religiosas, conversiones seculares. Comparando las estrategias de transformación de identidad en programas de minoridad e iglesias pentecostales. *Ciencias Sociales y Religión*, 2(2), 31-62.
- Míguez, D. (2000b). Jóvenes en riesgo y conversión religiosa. Esquemas cognitivos y transformación de la identidad en iglesias pentecostales. *Sociedad y Religión*, (20/21), 2-21.
- Míguez, D. (2002). Inscripta en la piel y en el alma. Cuerpo e identidad en profesionales, pentecostales y jóvenes delincuentes. *Religião e Sociedade*, 22(1), 21-56.
- Míguez, D. (2007). Identidades conflictivas: droga, delito y religión en un programa de rehabilitación de adictos. *Revista Cultura y Religión*, 1(1), 88-107.
- Míguez, D. (2012). Los universos morales en el mundo del delito. Las lógicas de reconversión en contextos de institucionalización. *Revista de Ciencias Sociales, segunda época* (22), 45-63.
- Milsev, M. (2019). Politics in the temple. Religious doctrine and political activism in a neopentecostal church in Montevideo. A brief approach. *International Journal of Latin American Religions*, 3(2), 325-241.
- Milsev, M. (2020). *Salvación y política en el Final de los Tiempos. Una etnografía en la iglesia neopentecostal Misión Vida para las Naciones*. (Tesis de Maestría en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República).
- Milsev, M. (2021a). Devenires sexo-genéricos en una iglesia neopentecostal de Montevideo. *Descentrada. Revista Interdisciplinaria de Feminismos y Género*, 5(2), e146. Recuperado de <https://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/dese146>
- Milsev, M. (2021b). Neopentecostalismo y política en una iglesia de Montevideo. Dimensiones institucionales y subjetivas de un fenómeno complejo. *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, 2(6).

- Recuperado de <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revistas/index.php/plural/article/view/154>
- Oro, A. (2001). Neopentecostalismo: dinheiro e magia. *Ilha*, 3(1), 71-83. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/165036>
- Oro, A. y Semán, P. (2000). Pentecostalism in the Southern Cone Countries. Overview and Perspectives. *International Sociology*, 15(4), 605-627.
- Ortner, Sh. (1995). Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Society for Comparative Study of Society and History*, 37(1), 173-193.
- Parker, C. (1993). *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Pi Hugarte, R. (1992). La iglesia pentecostal Dios es Amor en el Uruguay. *Cadernos de Antropología*, (9), 63-96.
- Rovitto, Y. (2006). A Igreja Universal do Reino de Deus no Uruguai: um estudo antropológico sobre narrativas. (Disertación de Maestría em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul).
- Scuro, J. (2012). *No Uruguai também há Santo Daime: Etnografia de um processo de transnacionalização religiosa* (Tesis defendida para optar por el título de Magíster en Antropología Social, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Porto Alegre).
- Scuro, J. (2015). De religión y salud a espiritualidad y cura. El neochamanismo como vehículo del cambio. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 17(22), 167-187.
- Scuro, J. (2016). *Neochamanismo en América Latina. Una cartografía desde el Uruguay* (Tesis para optar por el título de Doctor en Antropología Social, Instituto de Filosofía e Ciencias Humanas, Universidad Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre).
- Scuro, J. (2018). Religión y drogas: otra arista de la laicidad. *Fermentario*, 12(2), 58 -77.
- Semán, P. (2001). La recepción popular de la teología de la prosperidad. *Scripta Ethnologica*, XXIII, 145-162.
- Semán, P. (2021). *Vivir la fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Sotelo, V. (2011). *Religiones de ricos y de pobres. Un análisis sociológico sobre el fenómeno religioso en contextos de pobreza en el Uruguay*. Saarbrücken: EAP.
- Sotelo, V. (2015). *La búsqueda de la prosperidad económica en las iglesias neopentecostales de Uruguay*. Ponencia presentada en el Congreso ALAS 2015, San José de Costa Rica. Acta académica: XXX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Recuperado de <http://sociologia-alas.org/congresoxxx/ponencias/>.
- Sotelo, V. (2017). *El surgimiento en Uruguay de la iglesia El Ministerio Internacional Encuentro con Jesús en el marco de la teología de la prosperidad: un análisis cualitativo de la experiencia religiosa de los fieles practicantes*. Ponencia presentada en el XXXI Congreso ALAS 2017, Montevideo.
- Sotelo, V. (2019). *Claves para comprender el accionar de los evangélicos en la política uruguaya*. Ponencia presentada en las X Jornadas Internacionales Ciencias Sociales y Religión-CEIL-Conicet-Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- Sotelo, V. (2021). Sociología del pentecostalismo en Uruguay. *Revista Protesta y Carisma*, 1(2), 1-46. Recuperado de <http://www.revistaprotestaycarisma.cl/index.php/rpc/article/view/29>.
- Spadafora, A. (2004). *Religión, política y estética: el pentecostalismo en la Argentina de los 90* (Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires).
- Visacovsky, S. (2016). Lo narrativo y la investigación antropológica. Sobre la producción de historias. En M. Jimeno, C. Pabon, D. Varela e I. Díaz (Eds.), *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la investigación antropológica* (pp. 23-56). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Zigon, J. (2007). Moral Breakdown and the Ethical Demand: A Theoretical Framework for an Anthropology of Moralities. *Anthropology Theory*, 7(2), 131-150.