

Corporalidad religiosa: el gesto como construcción de identidad*

Religious Corporality: The Gesture as Identity Construction

David Avilés Aguirre

Resumen

Este escrito propone algunos elementos para comprender la articulación y el proceso de construcción de gestualidades religiosas en la sociedad contemporánea. Se intenta revisar posibles aproximaciones que permitan entender de manera científica ciertas corporalidades de los creyentes. Un acercamiento que evidencia la existencia de nuevas y diversas aristas imbricadas en los contextos religiosos, los cuales articulan identidad y cultura. La investigación que da lugar a este documento evidencia que la articulación entre la identidad y la corporalidad ha sido poco estudiada. Intentamos, por ello, incorporar en este artículo de reflexión posturas en el campo de indagación que den cuenta de algunos modos de entender las prácticas corporales en los grupos religiosos, en especial de los “evangélicos” de la región.

Palabras clave: Corporalidad, gestualidad, identidad, espacio religioso, cultura.

Abstract

This paper presents some elements for discussion on understanding, coordination and construction process of religious body language in contemporary society. It attempts to review some possible approaches for understanding in a scientific way some corporality the believer today. This possibility of understanding can prove the existence of new and diverse edges that are embedded within a religious context in which the joint discussion of identity and culture. The research results in this paper, the joint evidence of identity and corporeality is scarce or almost absent in the academic field. Therefore try to incorporate in this article reflect some positions in the field of inquiry to give account of some practical ways of understanding the body in religious groups, particularly “evangelical” in the region.

Keywords: Corporeality, body language, identity, religious space, culture.

• Fecha de recepción del artículo: 26-07-2012 • Fecha de aceptación: 14-08-2012

DAVID AVILÉS AGUIRRE. Tesista de la Maestría en Comunicación y Cultura Contemporánea del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba; doctorando en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Humanidades, por la misma universidad; es adscripto al programa de investigación Racionalidad social, modernidad, identidad y subjetividad en América Latina. Centro de Estudios Avanzados y miembro del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas Ciecsc-Conicet. Fue becario Clacso 2009-2011. Correo electrónico: davidavilesaguirre@gmail.com

* Este artículo de reflexión incorpora posturas en el campo de indagación que forma parte del cuerpo de la tesis denominada “La construcción de las identidades a partir de prácticas religiosas. Un estudio en una iglesia en la ciudad de Córdoba, Argentina. 2007-2012”, en el marco de la Maestría en Comunicación y Cultura Contemporánea, del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Introducción

Hacer antropología o simplemente hacer investigación, requiere datos, y para obtenerlos es necesario hacer trabajos sobre el terreno.

Las discusiones teóricas y la crítica a los textos antropológicos sirven para hacer más conscientes de que los datos no están en el campo, esperándonos, y que son resultados de procesos sociales, institucionales y discursivos de construcción: pero la labor teórica no puede sustituir el esfuerzo por obtenerlos.

NÉSTOR GARCÍA CANCLINI¹

En América Latina, durante la década del setenta, la presencia cada vez más notoria del *evangelismo cristiano*² hace que este movimiento religioso se convierta en una prioridad investigativa para las ciencias sociales. A partir de esta década –en tanto fenómeno religioso– se constituye en objeto de análisis en el marco de los estudios que consideran los factores internos o externos del crecimiento evangelical, esto es, el impacto político, económico, social y cultural del “ser cristiano evangélico”. A partir de la década de los noventa la reconfiguración de nuestra sociedad influida por la globalización, “la condición posmoderna”, la mundialización, el neoliberalismo, también ha supuesto transformaciones en el campo religioso –principalmente el *evangelismo cristiano*–, que la han obligado a redefinir su contenido discursivo. Así, se puede hablar del paso de un discurso centrado en la teodicea³ del sufrimiento y la culpa a otro centrado en la felicidad y la *gracia*⁴ “del más allá al más acá”, y de la vida eterna como consuelo a la esperanza en la tierra.

En el siguiente trabajo se pretende abordar desde una reflexión teórico-metodológica la manera como las gestualidades, *kinesis* –categoría que más adelante retomaremos–, intervienen en las relaciones sociales en el campo religioso. Además intentaremos aproximarnos a los usos y las prácticas gestuales situadas en la subjetividad de los actores sociales, como parte de su construcción identitaria y religiosa. Para nuestro propósito tendremos en cuenta como referencia la obra *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, del antropólogo francés David Le Breton, intentando articularla con la estrategia metodológica sugerida por Rossana Reguillo⁵, con el objeto de establecer una posible relación que pueda revelar las tensiones que se producen en la comunicación gestual dentro de la iglesia *cristiana evangélica*.

Partimos del siguiente supuesto: el nuevo escenario social se traduce en prácticas religiosas atravesadas por nuevas gestualidades y comportamientos corporales. Este escenario conlleva la transformación de múltiples gestualidades que obran como conformadoras de identidad. En este contexto –creemos– surgen experiencias gestuales en los actores sociales que construyen su identidad, las que se inventan y reinventan a modo de estrategias que buscan unirse en “comunidades iguales” para el reconocimiento religioso y social. En este sentido, proponemos como interrogante central el siguiente: ¿es posible reconocer nuevas gestualidades cristianas contemporáneas que identifiquen al actor social en el ambiente religioso? Finalmente, se tendrá en cuenta el específico lugar que presentan las gestualidades dentro de la *comunidad*⁶ cristiana, lo que nos permitirá, por un lado, comprender la relación que se establece en la

1. García Canclini, Néstor: “¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual”, *Alteridades*. 1991. Citado por Lischetti, Mirtha (comp.). En: *Antropología*. Buenos Aires: Eudeba, 2003. p. 178.
2. Cabe aclarar que el *evangelismo cristiano* se define por una “tarea” encomendada a los creyentes de una determinada denominación cristiana pertenecientes a una institución (que bien puede ser la Iglesia), encargados de dar a conocer los evangelios “bíblicos” a pueblos y nacionalidades no cristianas. El fenómeno indicado empezó a desarrollarse con cierta particularidad a lo largo del siglo XX, aunque el evangelismo cristiano se puede enmarcar dentro de las llamadas *misiones* cristianas.
3. Término griego que significa «justificación de Dios»: vocablo acuñado por el filósofo alemán Leibniz en 1710 para defender la bondad y la justicia divinas ante la existencia del mal y del sufrimiento. El optimismo de Leibniz fue ridiculizado por Voltaire en su *Cándido* (1759), quien hablaba mofándose de que «ocurre todo lo mejor en el mejor de los mundos posibles». Cfr. Parrinder, Geoffrey (2008), en: *Breve enciclopedia del cristianismo*. p. 299.
4. La *Gracia* en el cristianismo evangélico es entendida como el Amor de Dios por la humanidad. La gracia es libre e inmerecida, don de Dios, no ganada por ningún esfuerzo personal.
5. Reguillo, Rossana (1999). “La memoria a debate. El grupo de discusión y mitos urbanos” y “La (nueva) gestión de la creencia”. Secuencia Historia Oral. Núm. 43. Colección Secuencia. *Revista de Historia y Ciencias Sociales*. Editorial Mora. Enero-abril.
6. Recuperamos la noción de *comunidad* planteada por Roberto Espósito, en la cual el sujeto se expone a no ser persona, se le apropia de su subjetividad. Los sujetos hipotecan (sacrifican) su cum, poniendo en entredicho su identidades para su productividad, para su supervivencia y reconocimiento. Otros sujetos ni siquiera tuvieron la oportunidad de hipotecar o sacrificar su cum. En este sentido se ha ido configurando el individuo moderno, a partir de la liberación de la deuda que le liga a los otros. “*La comunidad es lo que pertenece a un colectivo y aquello a lo que este pertenece al propio género sustancial: communitas entes*”. Ver Espósito 2003. pp. 34-35.

comunicación gestual como modo en que el actor social participa en ella con su cuerpo; y, por el otro, observar la incidencia de estas gestualidades en la constitución de actores sociales que así elaboran distintas construcciones identitarias.

Explorar la identidad

La identidad (*duarum aut plurium rerum eadem natura*)⁷, tomada de la voz latina *identitas*⁸, es un derivado de *idem* (lo mismo) construida sobre *entitas*, de *ens* (ser). De ella derivamos el verbo identificar: identificamos cuando reconocemos, es decir, conocemos de nuevo. En otras palabras: cuando hemos visto y entendemos la cualidad diferencial de lo que conocemos con respecto a otros objetos o grupos. En este sentido, *identitas* no se construye sobre lo mimético sino sobre lo diferente. Así, la noción de identidad permite conocer y reconocer. La identidad dota de sentido nuestro entorno porque construye una cualidad: la que distingue.

La raíz semántica del concepto “identidad” tiene un sentido esencialista que hace referencia a una sustancia o a una estructura estable del individuo o grupo. La etimología latina de esta palabra, *identitas*, alude a “lo que es lo mismo”, incluso “ser uno mismo”. La identidad, entendida como el conjunto de rasgos que diferencian a un actor social o grupo respecto a los demás, no es una estructura estática y definitiva, sino que se construye y reconstruye al transformarse los espacios de inserción de los sujetos. La identidad es una construcción social y no algo dado. Esta construcción se realiza en el interior de los marcos sociales que determinan la posición de los agentes y por lo tanto orientan sus procesos de construcción simbólica.

La identidad que los actores religiosos construyen en el transcurso de sus vidas tiene como correlato ciertas prácticas, con sus respectivas lógicas de acción y comportamientos corporales

—o gestualidades—. El sentido de esta aclaración es reforzar la idea de que, si bien al transformarse los espacios de inserción de los actores se produce un proceso de reconfiguración identitaria, ello no implica necesariamente que surja un “nuevo actor religioso”. Por el contrario, los sentidos y las lógicas de acción que los individuos construyen en una trayectoria religiosa siguen condicionando sus estrategias; es decir, el modo como se insertan en cada nuevo espacio en función del modo como se definen. En este sentido —pensamos— la comunicación gestual que el actor religioso construye y de-construye en determinados espacios incide directamente en su identidad. Crea, recrea, corrige y modifica los movimientos corporales y las posturas que adopta en relación con los demás en un espacio y contexto determinados, en este caso en escenarios de carácter religioso. En otras palabras, los actores religiosos producen y sostienen su identidad a partir de elementos gestuales-objetivos de la estructura social y la percepción subjetiva de sus portadores, relación que exige un mantenimiento y una adecuación constantes en el programa de vida, de tal manera que se genere en el actor la certeza de que vive “correctamente”, lo que le otorga un sentimiento de pertenencia y seguridad (Reguillo, 1996, p. 54).

De acuerdo con la definición de Reguillo, la sociedad puede entenderse como un conjunto de relaciones estructuradas en el tiempo y en el espacio⁹. Así, cada actor social o grupo se va autodefiniendo en un movimiento constante, en función de sus relaciones con otros actores o grupos y de su posición dentro de un sistema de fuerzas¹⁰. Entonces, la imagen que dicho actor social o grupo tenga de sí mismo no puede estudiarse sin reconstruir el espacio social y la posición de los agentes en él.

Con ello, se entiende la identidad como una construcción gestual que se elabora en relación con *otros*, como una manifestación *relacional*. En ese sentido, la identidad gestual permite que el individuo se ubique en el sistema religioso espe-

7. Tomado del Diccionario Latino-Español, Francisco Jiménez Lomas, III ed., Madrid, 1904.

8. *Identitās*, átis, f. identidad; tomado del Diccionario Latino-Español, Francisco Jiménez Lomas, III ed., Madrid, 1904.

9. La autora retoma en esta definición la noción de *espacio social* de Pierre Bourdieu. Este concibe la sociedad en su conjunto como un espacio pluridimensional de posiciones, donde toda posición actual puede ser definida en función de un sistema pluridimensional de coordenadas, cada una de ellas ligada a la distribución de una especie de capital diferente. Así, el espacio social es una construcción que define acercamientos y distancias sociales.

10. Resulta interesante considerar que dentro del eje identitario, muchas veces las identidades parecen ajustarse a fronteras físicas ya definidas, pero además precisamente estos mismos procesos identitarios establecen fronteras simbólicas entre los distintos grupos sociales. En un sentido, parece haber fronteras físicas territoriales, y en otro, las fronteras culturales simbólicas (Grimson, 2000, p. 9).

cífico y que él mismo sea ubicado: en una clase social, en un género, entre otros. La identidad es esencialmente *pertenencia*. El pertenecer a “algo” implica compartir un lenguaje, un estilo, una gestualidad. De este modo, las identidades gestuales colectivas pueden ser leídas como “[...] redes de comunicación desde donde se procesa y se difunde el mundo religioso de acuerdo con un referente común –objeto o fin– sirviéndose de unos códigos específicos –lenguajes, señales, símbolos, gestos– que el grupo comparte” (Reguillo, 1996, p. 56). La gestualidad construye un código de transmisión de identidad particular ya que comunica, y al comunicarse, el actor social aprende (aprehende) de sí mismo y de los otros. Desde ese lugar el actor religioso asume su corporalidad que no sólo lo identifica con el resto sino que también hace la lectura de los “otros”, que pueden ser sus aliados o sus opositores.

El campo evangélico es un campo poblado de creaciones de la imaginación, en una atmósfera general de religiosidad gestual como sus ingredientes principales, que además pueden subsumirse en un primer momento en la categoría de lo mítico y lo simbólico. Los actos principales de la gestualidad religiosa, los objetos que maneja o con los que tiene de alguna manera una relación, las leyendas que entreteje, los relatos, y la relación con otros sujetos, son en el fondo un conjunto de símbolos y mitos a partir de los cuales es construida la identidad religiosa del actor. Parfraseando a Le Breton, el gesto no es una gesticulación despojada de sentido, más bien cumple una función que dota de significados que participan en la eficacia simbólica, que a su vez se manifiesta en toda acción, en un constante movimiento de signos.

La gestualidad religiosa es una abigarrada constelación de ritos, ceremonias, cultos, dramaturgias, representaciones, denominaciones, escenificaciones, danzas, mimos, mímicas, todos ellos relacionados estrechamente con diversos objetos: lugares, contextos, fechas, calendarios, géneros musicales¹¹, los cuales forman parte de los rasgos característicos de una realidad simbólica. Aunque, por otro lado, es una construcción compartida entre actores. Así, la identidad gestual religiosa vincula la historia y el contexto en el cual se producen las gestualidades, en una constante relación de tiempo y espacio.

Análisis de la comunicación religiosa gestual: El creyente en intercesión¹²

La oración¹³ o intercesión es considerada en el cristianismo evangélico como un espacio sagrado de comunión –comunicación–, ya sea individual (internalizada en el creyente) o colectiva (de más de dos personas), con la divinidad. Podríamos decir que la oración organiza espacios y dispone gestos específicos que otorgan atributos particulares a un lugar y una “orientación” religiosa para el actor social. En la oración los objetos dentro del espacio juegan también un papel importante. Algunos objetos son bendecidos o consagrados en la vida del creyente, en algunos casos estos objetos se constituyen en el lenguaje de sus intenciones¹⁴.

Al determinar ciertas uniformidades en el espacio, la oración posee lugares propios con sus actitudes definidas. Desde el momento en que el individuo se dirige a otro, maneja una multitud de signos y códigos que forman cuerpo con él: uso correcto de la lengua, recurso a un estilo de lenguaje susceptible de ser comprendido por el interlocutor,

11. Resulta interesante observar la relación gestual que incorporan los creyentes con las músicas cristianas que circulan en la actualidad. Por ejemplo, encontramos a cantantes-artistas (Marcos Witt, Marcos Barrientos, etc.) que comparten una misma visión (una transformación en la autoimagen del ser cristiano evangélico y una mayor visibilidad para cambiar el imaginario que la sociedad tiene de ellos), con el objeto de ser considerados como una vía de transmisión de lo religioso. El cantante en ocasiones resulta ser más efectivo que el predicador. Esto implica que la aspiración de los jóvenes sea incorporarse en los ensayos del coro, o como músicos del templo local, y a la vez imitar la voz, gestos, muletillas, modismos o expresiones locales del cantante de referencia. Con ello los cantantes –artistas– influyen incorporando *nuevos comportamientos gestuales* en la práctica religiosa del actor social. En *Cuaderno etnográfico de investigación*. Observación. Iglesia cristiana evangélica “Salamina” Córdoba-Argentina, Domingo 15 de feb, 20:00hs. 2009.
12. En este apartado tratamos de aproximar algunas de las nociones de la comunicación gestual propuestas por David Le Breton en relación con la metodología sugerida por Rossana Reguillo. Se incluyen referencias de nuestro cuaderno etnográfico con las observaciones realizadas en el interior de la iglesia “Salamina”. Córdoba. Argentina. 2008-2009.
13. Existen diversas clases de oración, por ejemplo la adoración a Dios, la confesión de los pecados, la intercesión por otros, la petición por las necesidades, la acción de gracias por los beneficios. La oración cristiana se dirige a Dios Padre a través del Señor Jesucristo. Aunque haya confusión en las oraciones populares, este esquema se encuentra canonizado en la institución religiosa. Hay reuniones para orar en común, cuyos fines son la alabanza y la petición comunitaria.
14. Aunque no son motivo de este análisis, podríamos decir que en la oración las emociones y los sentimientos constituyen también momentos en los cuales se privilegian determinados aspectos y manifestaciones de la vida psicológica.

atención a lo que puede decirse o a lo que conviene callar, empleo de un discurso congruente con la situación, alternancia de los giros y tiempos del habla, de los usos del silencio. El análisis de Le Breton nos ayuda a determinar dos momentos que consideramos pertinente señalar: en un primer momento, la oración del (los) creyente(s) aspira a producir una comunión o comunicación con la divinidad; la cita se ubica siempre en un territorio gestual –entiéndase corporal– del actor social en constante relación con su cuerpo, con el habla y con sus gestualidades “La materia semántica del cuerpo no es el sonido; exige el gesto, la mímica, la postura, la mirada, el desplazamiento, la distancia con el otro o el objeto” (Le Breton, 1998, p. 43).

El domingo por la mañana, puesto en pie y solo en el púlpito¹⁵, el pastor Rubén extendía sus brazos hacia el cielo, orando de frente a la congregación. Sus manos alzadas hacia arriba reciben la iluminación de una luz artificial. Es el hombre en oración, como un árbol entre la tierra y el cielo. Sus ojos cerrados detrás de sus anteojos, con leve fuerza, tienen correspondencia con la expresión de las manos que escolta el trazado de los signos. El ambiente de la iglesia pasa a ser un lugar espiritual. Parafraseando a Reguillo, se pasa de un lugar común a un lugar significativo.

La madera de la cruz que se encuentra vacía a su derecha cubierta por la “gloria” del Resucitado, es un objeto activo en el interior del salón. El orante prolonga el impulso de la columna. Cierra con fuerza sus manos como apretando el vacío, designando no una ausencia, sino una certeza de esperanza, una convicción de la fe. Las manos también dicen la oración. “Es el gesto descriptivo que acompaña su discurso, comenta la palabra, remeda una acción [...] ilustra y matiza las palabras” (Le Breton, 1998, p. 57). Como las voces, las manos tienen tonalidades y sentidos diferentes para hablar con la divinidad. Las manos en sí no son el lenguaje, sino que con su movimiento lo producen. El gesto se convierte en una figura emblemática de la acción en la oración y no un acompañamiento cosmético del habla. El énfasis de su gesto atrae

a sí al Dios que desciende. El cuerpo se convierte en eje del mundo. También Dios se encuentra “adentro”. Su cabeza, semi-inclinada al piso, realiza movimientos leves, en actitud de recogimiento corporal que no es un decorado del alma o un comentario gestual: es la oración misma.

La oración del pastor Rubén, que escuchan los asistentes, va introduciendo gestos en una cierta correspondencia. Las gestualidades se manifiestan emocionalmente en el ritmo de la oración. Así, se puede observar que aparecen *gestos híbridos*, que son “[...] los movimientos del cuerpo que no están enraizados en una biología ineluctable; la educación los moldea y les da forma, la socialización los transforma.” (Le Breton, 1998, pp. 52-53).

En este sentido, los *gestos híbridos* que se producen en la oración tienen relación con la trayectoria espiritual del creyente. En algunas observaciones de campo se han podido advertir algunos cambios que van manifestando en la gestualidad los actores sociales en momentos de oración colectiva.

En el transcurso de la oración resulta interesante observar los párpados de algunos orantes que se abren –apenas– observando a su alrededor como señalando el extenso tiempo de oración, o esperando el final, el ‘amén gestual’, produciendo kinemorfemas¹⁶.

De manera sutil la cuestión de la cara, es el núcleo tácito del intercambio, pues en todo momento es susceptible de salir mal parada [...] el movimiento de la cara, involucra el sentimiento de identidad. En este sentido, el orante simboliza la relación con el otro encarnando el signo más vibrante de sí mismo. Las gestualidades mencionadas se evidencian en momentos específicos en los cuales la oración parecería alargarse más de lo acostumbrado, y no se da en todos los orantes (Le Breton, 1998, p. 46).

Hay otros momentos como el *bautismo*¹⁷, por ejemplo, en que la oración colectiva se realiza con los ojos abiertos. Son momentos en los que el orante no intercede solamente en medio de las cosas a su alrededor sino con ellas, y su cuerpo se encuentra visiblemente para todos en constante

15. Plataforma elevada en madera en una iglesia desde la cual el predicador pronuncia su sermón.

16. El *kinemorfema* forma una unidad significativa (un cabeceo, un guiño de ojos). Los kinemorfemas se emparentan con las palabras; las construcciones kinemórficas complejas, con las proposiciones, las frases y los párrafos. Su formulación física se mezcla íntimamente con el lenguaje.

17. Voz derivada del término griego *baptisma*, que significa inmersión en el agua. El bautismo por inmersión completa era el rito de entrada en las comunidades cristianas primitivas. En Parrinder Geoffrey, *Breve enciclopedia del cristianismo*. 2008. p. 58.

comunicación gestual. La orientación espacial del cuerpo en dirección al *bautisterio*, por ejemplo, es una de las características de esta oración colectiva que mantiene siempre una fuerte impronta simbólica. Para la mayor parte de los creyentes, el *bautismo* simboliza y ratifica el arrepentimiento, el cambio de vida, y garantiza la desaparición total de los pecados. La oración en la práctica bautismal de los evangélicos expresa también una riqueza en contenidos gestuales.

En un segundo momento, las gestualidades producidas por el orante en la intercesión mantienen ciertas correspondencias, como si existiera un discurso gestual. Son estos gestos los que Le Breton llama *simbólicos*, en el sentido en que “[...] superan el marco estricto de la interacción, aunque a veces se mezclan con ella, y remiten a otro orden de significación, enraizado en una ritualidad” (Le Breton, 1998, p. 59). Es posible que estos gestos que mantienen correspondencia entre sí tengan una implicancia con las palabras que se dirigen a Dios; no obstante, de las palabras a los gestos se opera un pasaje tanto o igual de necesario como de un gesto a otro. Así, el orante descubre en sus gestualidades al Dios interiorizado. Lo toma en sus manos, lo recibe sobre sus palmas abiertas, lo encierra en la celda de su cuerpo con los párpados apretados. Lo anterior se relaciona con los *gestos descriptivos* “[...] que acompañan un discurso, rematan su sentido sin agregarle complementos, comentan la palabra (pronunciada) [...] describen el progreso del pensamiento” (Le Breton, 1998, p. 57). Todos los gestos comunican una “Presencia”, no se repiten, no se posan en lugares definitivos. Con los gestos, el orante prosigue una construcción identitaria. La oración del cuerpo jalona con sus gestos la identidad religiosa del creyente.

El espacio religioso

La construcción de la identidad corporal del creyente no entraña que éste renuncie a ser lo que es, sino que sea lo que auténticamente es: creador de sentido. Los espacios de inserción al ambiente evangélico producen reconfiguraciones que no implican el surgimiento de un *nuevo creyente*, sino una re-significación de sentidos y lógicas

con base en su trayectoria biográfica que condiciona el modo de inserción en la comunidad. El individuo que llega por primera vez a una iglesia construye una clasificación gestual que guía las otras clasificaciones y consiste en la capacidad de discernir las corporalidades contraponiéndolas con las del mundo secular; se presenta así una clara distinción entre las gestualidades “profanas” y las “espirituales o sagradas”. No se trata de un discernimiento intelectual, sino que pertenece al orden de la experiencia gestual, es un hecho vivido, una nueva forma de experiencia corporal. Ésta es la experiencia que vivió “Bambino” en su primer día que llegó a una iglesia evangélica:

Quando entré, me ubiqué en una silla y me senté. ¡Ahh! Vos vieras la tranquilidad que tenía, ¡uuuh! Me sentía feliz. Era todo nuevo para mí. Era como sentirme protegido cuando me senté dentro de la iglesia. Es como cuando vos sos chico, y tenés miedo de que te pase algo y viene tu papá y te abraza, viste que te quedás tranquilo, puede darse vuelta el mundo, pero vos no te das ni cuenta, bueno así estaba yo ese día (Entrevista a “Bambino”, 27 de agosto de 2010).

Estos espacios de socialización –corporal– inducen al creyente a definir un importante sentido de pertenencia que lo vincula a una nueva dimensión –gestual– y que le permiten distinguirse del “mundo” y también de otros creyentes¹⁸. No son equivalentes, por ejemplo, las gestualidades que produce el referente religioso en los momentos de culto, que las del líder de alabanza. El cuerpo del creyente se involucra en su totalidad y se expresa de muchas formas a través de los momentos, esquemas de percepción y sobre todo de un aprendizaje con la comunidad. El campo de acción del creyente contemporáneo es también el de su experiencia corporal. El pertenecer a una iglesia, implica también compartir un lenguaje, un estilo, una práctica corporal.

A modo de cierre

El análisis de la corporalidad del creyente nos permite aproximarnos a la constitución de una sociabilidad gestual y a la concepción del cuerpo

18. Hacemos referencia aquí a las prácticas gestuales que se manifiestan en otras corrientes evangélicas, sobre todo las pentecostales.

como un accesorio de identidad, ya no sólo como sede biológica del sujeto. Una dimensión fundante de las corporalidades contemporáneas estaría, por tanto, ligada a la transformación de los gestos que produce y manifiesta el cuerpo. Los espacios religiosos se convierten –también– en lugares donde se ponen en juego, se mezclan, se generan y producen estas gestualidades.

Las gestualidades simbólicas religiosas son manifestaciones comunicativas que pueden constituir parte de una “radiografía” analítica. En ellas se expresan nuevas identidades de los creyentes, de importancia para la producción del análisis

El aprendizaje de las prácticas gestuales impacta en la subjetividad del actor social y en la reformulación de su identidad, al tiempo que la propia identidad puede ser re-significada a partir de las referencias identitarias y culturales de otros creyentes. El referido aprendizaje se realiza en cultos religiosos, o en los circuitos de religiosidad evangélica, donde suelen resocializarse los usos y representaciones del cuerpo –que difieren de *habitus* ya establecidos– y que muchas veces se caracterizan por enfoques o listas que conectan la corporalidad del creyente con una red simbólica más amplia integrada a una determinada iglesia (o cosmovisión). Podríamos pensar en la cultura evangélica el creyente tiende a cristianizar los gestos, al igual que el habla. Por lo tanto, para

comprender las identidades debemos pensarlas en los contextos culturales religiosos en los que se construyen, se generan, elaboran y reelaboran.

Consideramos que en los espacios religiosos se hacen presentes nuevas formas de subjetividad corporizada que podrían estar vinculadas a ciertas lógicas propias del consumo cultural, o a ciertas prácticas estéticas y también rituales, constituidas como estrategias que diferencian estas prácticas del mundo secular.

Para recopilar y analizar datos gestuales en los actores sociales es necesario recurrir a una historiación de las gestualidades religiosas, y cómo tales manifestaciones han puesto en evidencia cambios en las identidades. Desde el punto de vista metodológico la observación participante puede ser una herramienta importante para su registro. Esta herramienta, a modo de metáfora, nos permite tener lentes bifocales: con uno se mira en perspectiva histórica y con el otro se ve la actualidad.

Si entendemos la identidad como una construcción que se elabora en relación con *otros*, como una manifestación *relacional*, los gestos que se producen también han sido modelados en relación con otros sujetos, moldeados en una manifestación *relacional*. En ese sentido, la identidad permite que el individuo se ubique en el sistema religioso y que él mismo sea ubicado ‘religiosamente’.

Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre (1987). *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa.
- CANCLINI, Néstor (2004). *Diferentes, desiguales, desconectados*. Barcelona: Gedisa.
- DE CERTEAU Michel (2006). *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz.
- _____. (2007). *El lugar del otro*. Buenos Aires: Katz.
- ESPÓSITO, Roberto (2003). *Communitas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GRIMSON, Alejandro (2011). *Los límites de la cultura: Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. (2000). “El puente que separó dos orillas. Notas para una crítica del esencialismo de la hermandad”. En: GRIMSON, Alejandro (comp.). *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Argentina: Ciccus.
- LE BRETON, David (1998). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- REGUILLO, Rossana. *La marca de miedo. Brevísimas historias de su linaje* (Inédito).

- _____. (2006). “Políticas de la mirada. Hacia una antropología de las pasiones contemporáneas”. En: DUSELL, Inés y GUTIÉRREZ, Daniel (comps.) *Educación la mirada. Políticas y pedagogías de la imagen*. Buenos Aires: Manantial/Flacso/OSDE.
- _____. (1999). “La memoria a debate. El grupo de discusión y mitos urbanos”. Secuencia Historia Oral. N. 43. Colección secuencia. *Revista de Historia y Ciencias Sociales*. Editorial Mora. Enero-abril.
- _____. (1997). “El oráculo en la ciudad: Creencias prácticas y geografías simbólicas ¿Una agenda comunicativa?”. *Revista Diálogos de la Comunicación*. N. 49. Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social. Felafacs.
- _____. (1996). “Los mitos gozan de cabal salud. El horizonte de las creencias colectivas en la ‘modernidad mexicana’”. En: *Comunicación y Sociedad*. N. 27. Universidad de Guadalajara.