

Rebellious Opium: Pentecostal Work among Drug Addicts in Argentina.

Míguez, Daniel.

Cita:

Míguez, Daniel (2005). *Rebellious Opium: Pentecostal Work among Drug Addicts in Argentina*. *Pentecostal Studies*, 1-23.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/daniel.miguez/5>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pmkS/AU1>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Opio Rebelde

Los Programas Pentecostales de Rehabilitación de Adictos en la Argentina **Rebellious Opium**

Daniel Míguez

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires

Abstract

Rebellious Opium: Pentecostal Work among Drug Addicts in Argentina

Late modernity, postmodernity or hypermodernity are terms that have been used to refer to recent processes that have affected, although in partially different ways, all human societies. According to those who have explored the phenomenon, these changes had, at the same time, an impact on the structural bases of societies, as well as on the ways by which people construct and define their subjectivity within them. Within this general frame, the present article tries to show, exploring a specific case example, how drugs and religious trance can be used to restructure subjectivity. The comparison shows some parallelism between trance and addiction, but also contrasts that are not related solely to the differential effects of chemical substance and ritual, but also to the contrasting capacities of social actors to critically operate through them.

Desanclaje y desinsitucionalización han sido dos palabras privilegiadas para caracterizar procesos recientes que han atravesado a casi todas las sociedades humanas conocidas. Alteración del mundo del trabajo, acompañada por una transformación de las formas de relacionarnos y las formas de concebir y percibir el mundo. También heterogeneidad, por que estas transformaciones no han afectado de la misma manera a todas las regiones del globo, ni a todos los aspectos de la vida, ni han sido experimentadas, ni interpretadas de la misma forma por los expertos y legos que las han sufrido y pensado. Dentro de estos procesos, como un pequeño arroyo que fluye casi imperceptible para los científicos sociales, se han producido el crecimiento del consumo de drogas y la expansión del pentecostalismo. Entiéndase bien, no intentamos señalar que drogas y pentecostales son el fruto directo de estas transformaciones, ni las únicas dos variantes que puedan encontrarse o, ni siquiera, dos prácticas o comportamientos que se requieren mutuamente como si fueran las caras de una misma moneda. Sin embargo, si nos interesa indicar que a veces los hijos del Señor y los adictos a las drogas se encuentran en un mismo ámbito. Particularmente, en nuestro caso, en un programa pentecostal de rehabilitación de adictos. El espacio que se conforma en ese ámbito es atractivo para el etnógrafo por que paradójicamente, indagando finalmente en el lugar donde estas se juntan, se logra superar la tradicional idea de la 'religión como opio' y entender con más claridad las razones por las cuáles las personas se vuelcan a estas prácticas. Pero además porque en ese espacio se revelan otros procesos más generales relacionados a los efectos de la modernidad tardía o postmodernidad sobre la constitución subjetiva de los actores sociales.

Más específicamente lo que puede observarse en ese espacio es la condición de herramientas para reestructurar la subjetividad que poseen tanto el consumo de drogas como el transe pentecostal. En un contexto en el que los tradicionales dadores de sentido tienden a sucumbir a los cambios, tanto el pentecostalismo como las drogas permiten tomar distancia de sí mismo para, de alguna manera, volver a ser uno mismo transformado. Son estrategias de desnaturalización que por esa vía permiten conocerse más: una especie de epojé fenomenológica, inducida por el transe religioso o por la droga, por la cual se intenta volver a una conciencia última de quién es uno. En realidad, aunque la experiencia emic es la de bucear en la propia profundidad, de lo que se trata es de reencausar la propia existencia en los nuevos canales sociales; de reconstituir el sentido biográfico insertando el propio proyecto vital en un nuevo marco institucional. Pero hay matices o incluso diferencias notables. No es la misma la búsqueda de un pequeño empresario que cae en la droga por que siente un vacío existencial, que la de un niño de la calle que construye con droga un refugio subjetivo en la adversidad material y el vacío afectivo. Sin embargo, ambos usan el mismo instrumento para reconstruir sus subjetividades. Pero también hay, claro esta, diferencias entre reconstruir la subjetividad en una comunidad pentecostal, y hacerlo en el submundo de la droga frecuentemente asociado al delito. Y sin embargo hay también fluidos vasos comunicantes entre estos mundos, ya que muchas veces la alternativa a drogarse es usar el transe religioso para construir la subjetividad. Por eso es común que las religiones carismáticas logren programas exitosos de rehabilitación de adictos.

Partimos entonces hacia la exploración de estos ámbitos en una secuencia que nos llevará desde los planos más altos de abstracción teórica, pasando por una reseña de las principales tendencias nacionales, para llegar al mundo cotidiano de un programa pentecostal de rehabilitación. En ese plan, primero, reseñaremos algunas de las transformaciones que caracterizan a la postmodernidad o modernidad tardía. No es nuestra intención en esta sección presentar una visión exhaustiva de los cambios y transformaciones, sino introducir las claves que permitan luego el análisis del caso etnográfico. Segundo, como las transformaciones generales tienen impactos particulares en cada país y sector social, mostramos algunos de ellos, otra vez los más significativos al análisis, de las grandes transformaciones en la sociedad Argentina. Luego presentamos el caso etnográfico en un registro un tanto diferente del tono teórico que llevan las primeras secciones del trabajo. Finalmente, intentaremos establecer las conexiones entre las transformaciones más generales y lo que presenta la evidencia etnográfica en cuestión, hilvanando así dos lenguajes en principio bastante contrastantes.

Los Efectos de la Modernidad Tardía en Nuestras Vidas

Quienes han pensado la posmodernidad o modernidad tardía suelen vincularla a tres procesos. (i) La desalarización, pensada como la pérdida de la capacidad integradora de las relaciones asalariadas, que a la vez otorgaban seguridad, estructuraban la cotidianeidad y definían la identidad. (ii) La desinstitucionalización, concebida como la merma de la capacidad de algunas de las instituciones tradicionales, como la familia, de regular las relaciones sociales. (iii) La desubjetivación, que surge como consecuencia de las primeras dos condiciones, e implica una crisis en la subjetividad de los actores sociales, que deben reestructurar sus proyectos biográficos y parámetros existenciales. De

acuerdo al autor de que se trate la modernidad tardía se caracteriza primordialmente por alguno de estos tres procesos; aunque, sin embargo, casi todos los científicos sugieren a la vez que los tres se vinculan fuertemente entre sí. Lo que sucede es que distintos autores privilegian implícita o explícitamente una de estas claves de lectura, produciendo visiones que, en términos generales, podríamos llamar ‘optimistas’ o ‘pesimistas’ de la postmodernidad: Los optimistas ven en la postmodernidad un nuevo orden social que libera al sujeto de viejas ataduras institucionales y le concede mayor libertad; los pesimistas le atribuyen un carácter devastador de antiguas seguridades y promotor de mayores desigualdades, miseria y pobreza. Es posible que, en realidad, todos estos efectos ocurran paralelamente, solo que afectando de manera diferenciada a distintas regiones y sectores sociales. De manera que para comprender un caso específico como proponemos aquí, se hace necesario partir de las conceptualizaciones más generales y abstractas de los cambios, y acercarnos paulatinamente a sus manifestaciones más concretas y locales. También implica esto un movimiento de estructuras conceptuales dicotómicas que acentúan los cambios y diferencias, a un universo más empírico en donde los cambios muestran sus matices, su gama de grises y variaciones sin presentar rupturas tan tajantes. Así, en lo que sigue, iremos de las explicaciones sociológicas más generales a ver los impactos específicos en la sociedad argentina, y a ciertos sectores dentro de ella. Teniendo en cuenta este plan es que no daremos cuenta de todos los procesos que tienen lugar en la modernidad tardía, sino que acotaremos nuestra exposición a aquellas tendencias que más afectaron a la Argentina y que más se relacionan con los fenómenos del consumo de drogas y la adscripción al pentecostalismo.

En general quienes tienden a una visión pesimista observan los efectos negativos de los cambios económicos: la incorporación de nuevas tecnologías, la preeminencia del capital financiero con sus posibilidades de cambiar imprevista e inmediatamente de destino, más la volatilidad del mercado expandido en torno al consumo suntuario más que necesario, ha alterado profundamente el mundo laboral. Los efectos de estas transformaciones han afectado la condición de la fuerza de trabajo. El desempleo endémico y la pérdida de la estabilidad laboral son las consecuencias más inmediatas de estos procesos (Castel, 1997:389 y ss). Pero claro que estos efectos no han sido homogéneos. La flexibilización no tiene las mismas consecuencias para un obrero de baja calificación y salario, que para personal altamente calificado ocupando puestos ejecutivos. Los primeros posiblemente caigan en una situación de desempleo continuo o de una sucesión de empleos inestables y de baja remuneración; los segundos podrán reencontrar empleos altamente remunerados o transformarse en autoempleados en empresas personales rentables. Tampoco hay homogeneidad regional. En países como Francia y Alemania, donde el Estado de Bienestar logró sobrevivir relativamente a las transformaciones, el desempleo y la flexibilización del mundo laboral ha sido asistida por un estado de bienestar que ha evitado la explosiva ecuación entre desempleo, pauperización y pobreza. Modelo, por otra parte, que permite pensar en una evolución hacia nuevas formas de estructura laboral, en donde el trabajo en los servicios (especialmente en aquellos que tienen un significado social) o el acortamiento de las jornadas laborales, etc. sean en el mediano plazo formas adaptativas eficaces al nuevo contexto (Beck, 2000:51). Pero en otros países o regiones donde el estado de bienestar no existía o, como en el caso argentino, no logró sostenerse, los efectos de estos procesos fueron más contundentes. Las transformaciones del mundo laboral produjeron por

desempleo y consecuente ausencia de ingresos el empobrecimiento de sectores muy importantes de la población. En esos contextos las sociedades se dicotomizaron, entre minorías que lograron permanecer en el mercado laboral y experimentaron en muchos casos un ascenso económico, y mayorías que quedaron fuera del mercado de trabajo y padecieron una degradación, que no afectó solo las economías domésticas sino todo un estilo de vida que se organizaba en torno al salario, la familia y la educación. Es decir, que como veremos para el caso Argentino, estas transformaciones no tuvieron un impacto meramente en el ingreso, sino también en las estructuras institucionales de la tradicional sociedad salarial.

Pero estas transformaciones institucionales plantean una cuestión compleja, ya que no ocurren solamente como epifenómeno de procesos económicos y tecnológicos. Las transformaciones son también de orden cultural, es decir que los cambios institucionales no afectan solamente a los pauperizados por efectos de la transformación del mercado laboral. En la modernidad tardía ocurren transformaciones culturales que tienen sus propias lógicas, que no se reducen a los cambios económicos y que operan más allá de estos. En este sentido, es difícil discernir si las transformaciones que ocurren entre los afectados por la pauperización económica son efectos exclusivos de esta, o el resultado de otras transformaciones culturales más generales. Como sea, estos cambios afectaron a una variedad de campos institucionales con el efecto general de desinstitucionalizar los sistemas de relaciones a su interior. Queremos decir con esto que el conjunto de instituciones que regulaba las relaciones entre sujetos ha perdido su fuerza como portadoras de la tradición. Su capacidad de sancionar normativamente los comportamientos de los integrantes de la sociedad ha disminuido y ahora son los individuos los encargados de construir sus relaciones. Dicho de otra forma, los moldes en los que tradicionalmente encajaban las relaciones sociales se han resquebrajado y son los sujetos comprometidos en ellas los que deben decidir, estableciendo pautas y acuerdos, cuáles serán sus nuevas formas. En este plano las relaciones entre sujetos se vuelven 'proyectos' que se construyen cotidiana e interindividualmente: no responden a un orden preestablecido de normas que hacen al comportamiento del otro algo totalmente predecible, la predictibilidad depende del *conocimiento del fuero íntimo* de ese otro. Por eso Giddens (1997:117) destaca que la confianza en este nuevo orden social se basa en la 'autorevelación' (la exposición de la propia persona) y que la peor transgresión es la deshonestidad. Pero esta desestructuración de las instituciones sociales que incluye desde el mundo del trabajo hasta las relaciones afectivas, repercute a todavía un nivel más grande de intimidad. Afecta la identidad misma de la persona, su capacidad de definir su propio ser social. Si tradicionalmente las instituciones inscribían al sujeto en una trayectoria pretrazada por ellas mismas que le otorgaba una identidad, ahora las personas deben construir sus propias formas de insertarse en el concierto social. Antes una persona podía pensarse como esposo o esposa, padre o madre y asalariado y que esa condición era sustentable por la totalidad de su vida adulta. Muchos de esos roles, incluso la profesión, serían luego repetidos por su descendencia sin alteraciones mayores. Ahora la estabilidad en esos roles tradicionales es menos evidente, y frente a la existencia de alternativas las ventajas de permanecer indefinidamente en ellos menos clara. Se abren así las preguntas: ¿será *posible* permanecer prolongadamente como asalariado, padre, madre, marido, etc.; y si es posible será *deseable*? El sujeto experimenta una nueva forma de libertad, pero paga el precio del *riesgo* que siempre la acompaña (Giddens, 2000:33 y ss). Disminuida la

presión de las instituciones para amoldar a los sujetos, estos pueden rediseñarse de acuerdo a una multiplicidad de alternativas que pueden elegir o crear; pero siempre bajo la amenaza de no reencontrar formas satisfactorias de ser. Tal como lo señala Giddens (1991:35-69), la 'ansiedad' se transforma en el síntoma de esta condición, en la que el sujeto ve amenazada su identidad misma y se ve en la obligación de reinventarla. La posmodernidad en este sentido no perdona, no es opción del sujeto la de enfrentar este grado de libertad y riesgo, sino que es una imposición del nuevo contexto económico, cultural y político.

Pero no todos los sujetos enfrentan esta situación en las mismas condiciones. La diferencia substancial esta claramente vinculada a la distribución desigual de los recursos materiales y cognitivos que permiten reinventarse adecuadamente en el contexto de cambio. La modernización reflexiva (Beck, Giddens, Lash, 1994) permite que la capacidad analítica de las personas tome protagonismo y se refleje en la constitución de la institucionalidad misma. Así los sujetos resuelven la reconstitución identitaria al insertar el ser individual en una nueva institucionalidad social. Pero la reflexividad requiere una serie de herramientas cognitivas que permitan justamente comprender los cambios y las alternativas maneras de 'ser' posibles dentro de ellos. Así, no son las mismas las posibilidades de un anciano sin beneficios previsionales o de un niño que queda abandonado en la calle tras la separación de sus padres, que la opción de una mujer que alcanza posiciones ejecutivas y que disuelve una pareja anterior para constituir un nuevo vínculo acorde a su estatus social. La globalización y la hipermodernidad en este sentido profundizan las diferencias sociales, ya que en un contexto en el que las instituciones que tradicionalmente regulaban las relaciones pierden su capacidad de intervención los recursos personales adquieren cada vez mayor relevancia. Así, tanto la posibilidad de 'inventar' nuevos nichos ocupacionales para quienes salen de la relación asalariada, como la capacidad de reinventarse como sujeto para quienes pierden sus tradicionales formas de anclaje subjetivo están fuertemente condicionadas por los recursos materiales y cognitivos adquiridos. Sin embargo, como bien lo ha mencionado Canclini (1984:61) aún los más desaventajados poseen algún tipo de recurso que les permite reconstituirse en un contexto desfavorable. Aunque es obviamente siempre una reconstitución que reproduce la condición de subordinación.

Aunque estos cambios afectan a una gran cantidad de instituciones y aspectos de la vida social, nos interesa aquí concentrarnos en tres que son especialmente significativos para los casos que analizaremos más adelante: los impactos sobre la estructura familiar, los efectos sobre la pertenencia política y, sobre todo, sobre la adscripción religiosa. En el plano familiar los cambios reseñados anteriormente tienen un efecto notable que es el de desestructurar las relaciones al interior de la familia. Como en consonancia con la cita anterior lo señala Giddens (1997:117), las relaciones conyugales no se sostienen en garantías institucionales que las vuelven perennes, sino que son proyectos interindividuales de cierta labilidad. Dependen de los consensos internos que los sujetos logren establecer, y no hay garantías externas que sostengan la relación por afuera de la voluntad de las personas involucradas. También las relaciones parentales de autoridad se ven afectadas por estos cambios, ya que en medida mucho mayor que en el pasado, la autoridad en la relación de filiación debe ser 'construida' en la interacción cotidiana y la mera figura parental no la garantiza como tal. En esta relación aparece muchas veces un problema que señalamos anteriormente. En los sectores afectados por el desempleo y la

pauperización esta desestructuración de los lazos familiares se produce en gran medida porque el desempleo genera la imposibilidad por parte del varón de cumplir su tradicional rol de proveedor. Entonces, la causa en este caso no parece ser el cambio cultural *per se*, sino las contradicciones entre cultura y estructura social generados por las transformaciones económicas. Sin embargo, como veremos, a veces estos dos ordenes de cosas se superponen de manera inextricable, haciendo casi imposible discernir cuál de estos procesos causales incide más fuertemente. Pero además de la familia, las mutaciones culturales no dejan intactas a las instituciones políticas. Así como las relaciones de autoridad familiar deben ser construidas, los liderazgos políticos también comienzan a depender de construir relaciones de confianza con el público, y no de adscripciones partidarias inmutables y pasadas intergeneracionalmente. Surge por eso una variedad de formas de expresión y orígenes de los reclamos políticos, produciendo una inversión de la forma de constitución de las identidades políticas: una suerte de subpolítica que emerge desde lo micro social a las macro-esferas de decisión:

Sub-politics, then, means shaping society *from below*. Viewed from above, this results in the loss of implementation of power, the shrinkage and minimization of politics. In the wake of subpoliticization, there are growing opportunities to have a voice and a share in the arrangement of society for groups hitherto uninvolved in the substantive technification and industrialization process: citizens, the public sphere, social movements, expert groups, working people on site; there are even opportunities for courageous individuals to move mountains in the nerve centres of development. (Beck, 1994:23).

Un movimiento paralelo, aunque tal vez con alguna anterioridad, se dio en el campo religioso. Las religiones también perdieron su existencia como instituciones que se imponen a los sujetos. Es decir, que la adscripción religiosa dejó de ser una 'cuestión de estado' o incluso una cuestión familiar; ya no es más impuesta por *la tradición*, pasó a ser una opción personal indeterminada y cambiante. Esto afectó el campo religioso, ya que la posibilidad de que las religiones tradicionales mantuvieran sus monopolios y hegemonías o que surgieran nuevas y exitosas alternativas pasó a depender de la capacidad de captación que estas tuvieran y de las opciones que los individuos hicieran como tales. Aunque inicialmente se pensó que esto llevaría a la desaparición de la religión o al menos a la extinción de su influencia en la esfera pública, Beyer (1990:385 y ss) ha señalado que esto no es completamente así. Lo que ha cambiado es el ángulo de incidencia de la religión. Si en las sociedades tradicionales la religión incidía desde el espacio público en la vida cotidiana de las personas, en la sociedad moderna es la moral privada generada por la religión la que regula la acción individual en la esfera pública. Beyer lo explica a partir de una distinción entre lo que el llama la 'función' y la 'performance' de las creencias religiosas. La 'función' hace referencia a la dimensión específicamente religiosa: el lenguaje doctrinal y la práctica ritual que le permite al fiel conectarse con lo trascendente. La performance es la influencia que la religión ejerce en ámbitos que no le son específicos --la política, la educación, etc. Así, es la construcción moral que la religión hace del sujeto la que repercute sobre la vida pública de la sociedad. Es decir, que esta mutación de la religión implica pasar de regular lo privado a partir de lo público, a regular lo público a partir de lo privado. En esta vena puede argumentarse que la religión, o todavía más la religiosidad (como forma poco institucionalizada de la creencia) cobra nuevas potencialidades en el contexto de la subpolítica.

El Escenario Argentino

Este escenario general no ha dejado de impactar a la Argentina, aunque de formas específicas y con efectos particulares. La sociedad argentina ha venido sufriendo transformaciones desde los años ochenta, tanto en lo que tiene que ver con los impactos tecnológicos sobre su mercado laboral, como en lo referente a las transformaciones culturales en su sistema institucional. Es dentro de este contexto general de cambio y transformación que se sitúan los casos que exploraremos más adelante, de manera que presentamos aquí una somera descripción de estas transformaciones para que las conexiones entre contexto y caso puedan ser más transparentemente percibidas.

Si miramos los procesos que afectaron a la Argentina desde la década del ochenta, los efectos de la modernidad tardía sobre la estructura social son evidentes y responden, fundamentalmente, a lo que llamamos las teorías pesimistas de la postmodernidad. Hasta mediados de los setenta, la sociedad argentina se hallaba desde el punto de vista social relativamente integrada. Era comparativamente bajo el porcentaje de la población en situación de pobreza, y se trataba predominantemente de una pobreza transicional: Es decir, los niveles de ingreso e inserción laboral de esos sectores permitía predecir una progresiva salida de su situación de carencia. Los niveles de desempleo antes de los ochenta permanecieron relativamente bajos, oscilando alrededor del 2%, y distribuyéndose más o menos equitativamente en el conjunto de la sociedad. A partir de mediados de los setenta, durante todos los ochenta, y muy pronunciadamente en los noventa la situación cambia radicalmente. Uno de los primeros factores que impacta sobre la estructura social argentina es una transformación del mercado laboral. Esto es, durante los ochenta el sector formal ingresa en una fuerte recesión, que produce una pérdida de la generación de empleos con estabilidad y en relación de dependencia. Esta reducción en la creación de empleo impacta fundamentalmente sobre un sector de la población: las nuevas generaciones de trabajadores de baja calificación que se van incorporando al mercado de trabajo. Estos encontrarán inserción tan solo en el mercado informal, accediendo a empleos de baja remuneración y estabilidad y sin beneficios sociales. A diferencia de la generación anterior, estos trabajadores ‘inestables’, con frecuentes períodos fuera del mercado de trabajo, no tendrán la posibilidad de ‘planificar’ el futuro y pensar en la posibilidad de ascenso social. Además verán restringido su acceso a los beneficios sociales que tradicionalmente habían disfrutado los trabajadores argentinos: obras sociales en salud, sistemas previsionales solventes e incluso la posibilidad de vacacionar aprovechando los beneficios gremiales. Padecen así lo peor de la sociedad del ‘riesgo’.

En los noventa la situación se agrava aún más, porque estos sectores pierden incluso su inserción en el sector informal de la economía y quedan en situación de desempleo abierto. Argentina alcanza en ese período niveles de desempleo del 15 y 17%, llegando en momentos de crisis a picos que superaron el 20%. Pero el signo marcante de los noventa es que estos efectos negativos no impactaron por igual al conjunto de la población. Los efectos nocivos se concentraron fundamentalmente en los sectores de baja calificación y escolaridad (Beccaria, 2002:49; Guadagni, 2002:95). Durante los noventa el nivel de educación alcanzado se vuelve la variable diacrítica que separa a aquellos que logran inserciones solventes en el mercado de trabajo, de aquellos que solo acceden a empleos de muy baja calidad. Algunas cifras traducen estos procesos de manera

transparente. A diferencia de los ochenta, los noventa fueron años de crecimiento económico en la Argentina, el PBI creció alrededor del 50%. Sin embargo, y paradójicamente, también crecieron en esos años la pobreza y el desempleo y bajó el poder adquisitivo del salario para los sectores de menor calificación (en realidad prosiguió, con altibajos, una tendencia que provenía de los ochenta y que acumuló una pérdida del 40% en 20 años). Estas tendencias contradictorias solo podían arrojar un resultado, la Argentina pasó de encontrarse entre los países con mejor distribución de la riqueza, con un coeficiente de Gini de 0.39 en 1975, a encontrarse entre los que peor distribución tienen, con un Gini de 0,54 en el 2000. Aunque el proceso que sintetizamos aquí es mucho más largo y complejo, estos pocos párrafos alcanzan para percibir la concordancia entre la situación argentina y la visión pesimista de la postmodernidad que expusimos al principio del texto.

Pero los cambios sufridos en la Argentina no se remiten tan solo al plano económico, hay otros. Por un lado, y como lo hemos adelantado, las estructuras familiares resienten fuertemente la pérdida de la capacidad proveedora del varón producida por el desempleo. Esto genera, particularmente en sectores populares, estrategias que tienden a multiplicar los proveedores hogareños: mujeres y juveniles buscan insertarse en el mercado laboral para sustituir, o complementar el ingreso provisto por el jefe de familia. Esto muchas veces alteró los roles familiares, ya que el varón era desplazado de su rol de proveedor por sus hijos o su conyuge. En familias en las que todavía estaba vigente el modelo cultural patriarcal, la pérdida del rol proveedor del varón generó crisis frecuentes en las relaciones conyugales (Geldstein, 1994:162). Lo que a su vez trajo aparejado también alteraciones en los roles filiales, alterando el orden tradicional y generando frecuentes caídas en la marginalidad de los jóvenes de sectores populares a partir de mediados de los ochenta (Kessler, 2002:145). Esta situación repercutió también sobre el lugar de la institución escolar. Esta se vio doblemente desplazada. Por un lado, la relativa desaparición de las estructuras familiares tradicionales produjo una pérdida de la capacidad de contención de la escuela (Duschatsky y Corea, 2002:81). Pero a su vez, las crecientes exigencias cognitivas del mercado laboral hizo a la educación pública cada vez más obsoleta. Esto se notó claramente en la enseñanza de la informática e inglés. Ambitos en los que la enseñanza pública nunca logro prosperar, mientras a su vez se volvían calificaciones indispensables para ocupar lugares dignos en el mercado laboral. Estos procesos asociados a los cambios económicos ponen en evidencia la situación de 'cambio' que vive la sociedad en el período. Instituciones tradicionales como la familia patriarcal y la escuela pública, enfrentan nuevos contextos y la amalgama entre lo viejo y lo nuevo introduce elementos de tensión en el orden social. Pero hay más.

Además de estos cambios institucionales existen otras innovaciones que no responden tan claramente a las transformaciones de la estructura social y económica. Si seguimos analizando los cambios en la estructura familiar, podrá notarse que si bien las modificaciones en las clases bajas están ligadas a procesos económicos, en los sectores medios urbanos los cambios en los modelos familiares preceden bastante a la crisis económica. Estas alteraciones se inscriben en los efectos de la revolución cultural de los '60 que, de la mano del psicoanálisis —tremendamente popular entre las clases medias urbanas argentinas (Plotkin,1999:612)— instaló un nuevo modelo familiar e hizo de la introspección emotiva una de las actividades favoritas de los argentinos. Obviamente, esto forma parte de la tendencia señalada por Giddens a que las familias se

desinstitucionalicen y se vuelvan proyectos interindividuales. Y, además, nos obliga a calificar la explicación anterior de las transformaciones de los modelos familiares en sectores populares. Ya que esta cultura psicoanalítica, aunque en menor medida, también penetró en ellos y junto con la situación económica probablemente sea otro de los factores que explica el cambio de modelos familiares. Como parte del mismo complejo cultural que introdujo el psicoanálisis, en la Argentina de los '60 la cultura hippie y los movimientos de rock con su ácido cuestionamiento al modelo existencial burgués penetró profundamente en los sectores juveniles urbanos. El 'movimiento de rock' se transformó en un ámbito de cuestionamiento cultural, y durante la dictadura, incluso, de resistencia política (Vila y Semán, 1999:226). En este ámbito proliferó un módico y muy acotado consumo de droga asociado a la libertad creativa y la búsqueda espiritual. Esta forma de consumo, sin embargo, es distinta a la que desarrollaron en la década del '90 quienes caían en la marginalidad producto de los procesos de transformación económica. En este caso, se trata de un consumo asociado a la violencia, al delito y la adicción autodestructiva.

Si ahora nos introducimos en el terreno político es evidente que a partir de 1983 hay cambios en la cultura política. La sociedad argentina se democratiza, adquiriendo el respeto a los derechos civiles una preeminencia novedosa. Pero además, las identidades políticas tradicionales, si bien no pierden totalmente su penetración en la sociedad, empiezan a volverse más lábiles. Esto se nota claramente en los resultados electorales, ya que el peronismo pierde el monopolio de los sectores populares sufriendo varias veces derrotas en sus tradicionales bastiones: En el cono-urbano de Buenos Aires y, ocasionalmente, en algunos de los feudos provinciales del noroeste (por ejemplo Catamarca) donde sus caudillos, incluso durante la dictadura, habían mantenido un poder inexpugnable. Paralelamente a esta pérdida del monopolio de la representación política de los sectores populares que sufre el peronismo, se produce otra. La Iglesia Católica ve aparecer con la democracia una serie significativa de competidores. Particularmente el pentecostalismo crece notoriamente en esa década, evidenciando un nuevo clima de libertad en el que la discidencia religiosa puede ser libremente expresada. Pero además, poniendo en evidencia que las personas prefieren religiones que permitan la construcción de un vínculo personal con el líder en el que este demuestre su confiabilidad.

Esta es una apretadísima síntesis de los cambios que sufrió la Argentina en los ochenta y noventa. Esta claro que nuestra intención no ha sido presentar una historia exhaustiva, cuya extensión ocuparía en sí varios tomos, sino simplemente reseñar algunas tendencias centrales para nuestra argumentación. Como se desprende de lo dicho hasta aquí, en algunos casos los cambios descriptos ocurrieron totalmente durante el período considerado, y en otros casos se trata de transformaciones resultado de procesos iniciados anteriormente. Esto pone en evidencia que no se trata en todos los casos de rupturas abruptas, sino que al mismo tiempo que en algunos aspectos hay cambios repentinos en otros se producen transformaciones paulatinas que coronan efectos profundos en el periodo en consideración. Si ahora remitimos estos cambios a las teorías de la postmodernidad pueden encontrarse dos lógicas de transformación significativa. Una serie de cambios de orden tecnológico y económico que producen una dicotomización de la sociedad, introduciendo niveles de desigualdad, pobreza y marginalidad novedosos para la sociedad argentina. Hemos resumido estos cambios en la primera parte de esta sección. Otra serie de cambios se relacionan con la pérdida de la capacidad de las

instituciones tradicionales de ejercer control sobre los sujetos, lo que se traduce en mayor libertad de los individuos. Entre otras cosas esto afectó la manera en que los argentinos definieron sus identidades religiosas, políticas e incluso sus propios proyectos biográficos, laborales y familiares, más allá de los modelos tradicionales propuestos por el catolicismo, el peronismo y la sociedad industrial. En algunos puntos, como en la transformación de las estructuras familiares, estos dos procesos se superponen, y se hace algo dificultoso separar los efectos de cada uno de ellos. Pero hemos introducido esta breve síntesis simplemente para contextualizar las trayectorias biográficas de dos sujetos particulares, entremos entonces en este territorio.

Pentecostalismo y Droga: Divergencias y Concurrencias

Como adelantamos inicialmente, elegimos como territorio de exploración etnográfica un programa pentecostal de rehabilitación de jóvenes que sufrían adicciones a las drogas. La elección de pentecostales y adictos como objeto de esta investigación no fue casual. Las adicciones y el pentecostalismo ambos crecieron notoriamente en la Argentina de los ochenta y noventa, y, además, ambos mantienen especiales relaciones con los efectos íntimos de la postmodernidad. Por un lado, el pentecostalismo es casi un icono de las transformaciones sociales reseñadas antes. Esta claro que el pentecostalismo se ha expandido casi globalmente acompañando los procesos de transformación ocurridos en los últimos 20 o 30 años. Además es evidente que su crecimiento se ha visto favorecido por la desinstitucionalización del campo religioso, que le ha permitido a esta religión sin estado proliferar a partir de la adhesión espontánea de nuevos fieles. Es una religión que enfatiza al sujeto como su propio proyecto, promueve una relación personal con el ser trascendente, y en eso a reconstituirse como persona a partir de esa vinculación sagrada. Los trances que el pentecostalismo induce a su vez favorecen la experiencia de la reconstitución subjetiva. Esos estados de alteración de la conciencia facilitan, ritualmente, el proceso de reelaboración identitaria, por la cual el sujeto inserta su ser individual en un colectivo social que le da sentido. No es casual entonces que el pentecostalismo haya proliferado en contextos de transformación y cambio y entre quienes más afectados fueron por ellos. Los desempleados, los que atraviesan crisis familiares o crisis de sentido son los que más frecuentemente prueban la experiencia pentecostal buscando, como ellos mismos lo dicen, ‘llenar un vacío’ en sus vidas. Así, el pentecostalismo es una de las herramientas que importantes sectores de la sociedad han encontrado como medio para reelaborar sus identidades en un contexto de desinstitucionalización. Pero eso las ‘narrativas’ o testimonios en la jerga pentecostal ocupan un lugar central en la liturgia. Si conceptualmente las narrativas son las formas en que nos construimos como sujetos, estableciendo una coherencia biográfica ligando fragmentos de nuestra vida (Giddens, 1991:53), los testimonios pentecostales son casi perfectamente la versión emic de esa herramienta conceptual.

Como indicamos varias veces la adicción ha acompañado al crecimiento pentecostal como un sendero paralelo. Queremos decir que el consumo de drogas también se ha expandido y que tal como el pentecostalismo su proliferación se vincula evidentemente a los procesos de desinstitucionalización.

La adicción entra en juego cuando la elección, que debiera estar impulsada por la autonomía, es trastocada por la ansiedad. En la tradición el pasado estructura al presente a través de creencias y

sentimientos colectivos compartidos. El adicto también es siervo del pasado, pero porque no puede romper con lo que al principio eran hábitos de vida libremente escogidos. (Giddens, 2000:59).

Giddens percibe así a la adicción (a las drogas entre otras) simplemente en su faz estructurante. Es decir, una ritualización a la que los sujetos se aferran frente a la incertidumbre identitaria. Es evidente que el consumo adictivo de drogas puede promover una forma de enfrentar la crisis de identidad que no permite su resolución y se vuelve así destructiva. Ehremberg (1994; 2000) refuerza esta idea al mostrar cómo ciertos psicofármacos adictivos pueden actuar como mediadores del yo, es decir desconflictuando al individuo en crisis identitaria de manera rápida y simple, superando a la compañera inseparable de la ansiedad que es la depresión. Sin embargo, la visión emic de algunos consumidores contrasta con esta lectura unilateral, indicando que la droga también permite instancias de lucidez. La alteración de la conciencia que produce la droga permite a los sujetos reexplorar su subjetividad desde nuevos ángulos, y también se constituye a veces como elemento identificatorio para ciertos grupos sociales de pertenencia.

De esta manera podrían encontrarse paralelismos y diferencias entre el transe religioso y el consumo de drogas. Del lado de los paralelismos, ambos parecen formas de abordar la crisis identitaria. En ambos casos hay una búsqueda subjetiva que intenta superar las dolencias del presente. En este sentido, se relacionan íntimamente. Pero al mismo tiempo, se instalan en antípodas morales. Mientras el consumo de drogas se hace en ambientes asociados a la transgresión y constituye en la mayor parte de los países un delito o al menos una contravención, el pentecostalismo acentúa la legalidad y los valores más tradicionales de la moral occidental. Por otra parte, mientras el consumo de drogas no siempre se articula con proyectos colectivos, el pentecostalismo habla claramente de instituciones colectivas en las que se insertan las identidades individuales. De todas formas cada uno con sus lenguajes y modalidades ambos constituyen formas de protesta y adaptación al escenario social cambiante, y formas de exploración de nuevas alternativas. Será por esos vasos comunicantes que droga y pentecostalismo se encuentran en programas evangélicos de rehabilitación de adictos. Terminar de comprender estas complejas articulaciones nos lleva entonces al territorio etnográfico.

En Clave Etnográfica

Entre julio y diciembre de 200 desarrollé trabajo de campo en una pequeña comunidad pentecostal, la Granja Emanuel, para la rehabilitación de adictos. Durante esos meses visité la comunidad casi semanalmente entrevistando a los pastores y líderes que conducían el programa y a todos los internos, además de pasar muchas horas participando en las tareas cotidianas que allí se desarrollaban. La comunidad consistía en un grupo de unos 7 jóvenes de entre 23 y 30 años y un líder de la iglesia pentecostal, Rubén, encargado del programa junto con su familia. Este líder junto a los jóvenes residían durante gran parte de los días en una pequeña casa de campo. La casa era vieja y había estado deshabitada durante varios años, se encontraba en un estado sumamente precario y carecía de muchas comodidades típicas del medio urbano, como calefacción, agua caliente, y solo tenía una precaria instalación eléctrica. El sostén económico del grupo era sumamente inestable. Los jóvenes debían realizar aportes económicos (debían pagar una cuota para permanecer en el programa), pero la exigibilidad de los pagos estaba

restringida por la situación económica de las familias de origen. Otra fuente de ingresos provenía de la propia actividad de los internos, que producían y vendían productos de granja, aunque el rendimiento de esta actividad era dudoso. De forma tal que la estabilidad económica del grupo era precaria y objeto de permanente preocupación. El líder grupal hacía fuerza de flaqueza, reinterpretando esta debilidad como una de las principales herramientas en la rehabilitación: ‘Acá aprenden a tener responsabilidad y a enfrentar la adversidad. Si un día no venden lo suficiente para comer, no hay comida, tienen que tomarse una sopita y listo. Y así aprenden a enfrentar el mundo de afuera. Por que cuando salgan de aquí las cosas son así también.’

El grupo de internos era bastante heterogéneo. Había dos jóvenes que habían sido niños abandonados y tenían una trayectoria delictiva importante, habiendo cometido robos a mano armada, con varios años de cárcel y con serios enfrentamientos armados con la policía. Sus historias reflejaban los efectos de las transformaciones socioeconómicas de los noventa. Otros provenían de familias, con distintos perfiles socio-económicos, pero que en general habían experimentado dificultades en su relación con los padres y de ese conflicto había derivado su adicción. Otros dos provenían de familias de ingresos medios, y habían ingresado en el consumo como resultado de una actividad ‘exploratoria’, en búsqueda de nuevas experiencias como ellos mismos lo definían. En este caso, la adicción parecía asociarse más a los procesos de desinstitucionalización y estrategias de búsqueda para la reconstitución identitaria.

De este grupo de siete me interesa aquí exponer las narrativas desarrolladas por dos de ellos, Luis y Carlos. Tal como lo señala Plüss (1988:46), estas narrativas de conversión representan estrategias para estructurar un orden biográfico. Episodios de la vida del narrador son articulados en una trayectoria que intenta darle coherencia a la existencia, justificando la etapa presente. Las narrativas representan así un esfuerzo por explicarse y darle sentido a la propia vida y existencia. En estas narrativas se pueden percibir claramente dos orígenes sociales diferentes, en un caso, el de Luis (28), se trata de un joven experto en ventas que proviene de una familia acomodada, con una sólida formación profesional y que explica su ingreso a la droga como producto de un vacío existencial. Su narrativa pone en evidencia la caída de los tradicionales dadores de sentido y la búsqueda a través de la droga de nuevos horizontes. Su trayectoria se relaciona más con los efectos de la desinstitucionalización que ha hecho que la carrera laboral, o ciertas estructuras familiares tradicionales no resuelvan totalmente los problemas existenciales del sujeto. La droga aparece en su caso como una actividad de exploración, la búsqueda de un nuevo sentido. La transición al pentecostalismo representa para él la continuación de la búsqueda por otras vías. En ese sentido él no percibe su conversión como ruptura biográfica, sino como continuidad de un proceso iniciado anteriormente solo que en una nueva fase. La elocuencia y capacidad analítica de Luis ponen en evidencia la cantidad de recursos de que puede disponer para operar sobre su reconstitución identitaria. Se hace claro que el proceso de elaboración de su pertenencia social está en gran parte en sus manos, y no es algo que le ocurre producto de la incidencia de factores externos.

En el otro caso, Carlos (23), aparece una realidad distinta. Producto de conflicto con los padres Carlos no tiene la capacidad de ponderar tan claramente sus alternativas. El ‘cae’ en la droga, no como opción sino como resultado de un derrotero que no puede comprender, ni resolver con claridad. En el contraste entre Luis y Carlos pueden

observarse la presencia de varios factores enunciados antes: las diferencias que producen la disponibilidad de recursos cognitivos y materiales, los efectos de la posmodernidad sobre la capacidad de instituciones tradicionales de otorgar sentido y los puntos de contacto y distanciamiento que droga y religión mantienen en este escenario. Las narrativas que expondré se desarrollaron específicamente en dos momentos. La de Luis se produjo una tarde en la que tomábamos mate y conversábamos luego de haber trabajado en la huerta comunitaria. Nos encontrábamos también junto con Carlos. La elocuencia de Luis y su capacidad para analizar su trayectoria biográfica inhibían a Carlos que apenas lograba intercalar algunas frases sintiéndose disminuido. La tensión para Carlos llegó a ser tan grande que en un momento se fue un tanto ofendido dejándonos solos a Luis y a mi. Varios días después, y encontrándonos a solas en la huerta Carlos me expuso su historia, que constituye la segunda narrativa que incorporo aquí.

Luis

Luis comienza su relato estableciendo diferencias con el resto de sus compañeros. En realidad su intensión no era discriminatoria sino autocrítica. Es decir, intentaba señalar que en todo caso las ‘justificaciones’ que él tenía para haberse hecho adicto eran menos contundentes que las de sus compañeros: ‘Yo consumía, pero tenía mi trabajo, no robaba, no andaba en nada. Como no quería andar robando, ni tampoco ir en cana, tenía mi laburo. Es decir, la careteaba como que estaba todo bien, pero en realidad estaba mal.’ A diferencia de la mayoría de sus compañeros Luis podía regular el consumo de droga para no estar drogado cuando le tocaba trabajar. ‘El día que tenía que laburar, antes de ir a trabajar, no tomaba nada, pero después salía y estaba desesperado, lo primero que hacía era ir y consumir.’ Las motivaciones de Luis para consumir, según él las definió, eran el ‘vacío espiritual’. La experiencia de vacío que describía implicaba no encontrar sentido en el estilo de vida socialmente establecido. El había experimentado el éxito profesional, una familia estable, no pasaba necesidades, pero observaba que esas metas carecían de sentido. Para él esas acciones estaban plenas de hipocresía, y de alguna manera vinculaba ese estilo de vida a la situación actual del hombre. Eran una especie de ‘endiosamiento’ del hombre quien creía que él podía por sus propias fuerzas, y amoldando al mundo a sus necesidades y expectativas resolver todos los problemas. Según Luis esto no le permitía en realidad resolver al hombre el problema del sentido, y eso hacía que pese a las metas materiales obtenidas, existieran toda suerte de miserias en la sociedad humana. En definitiva Luis desarrollaba una profunda crítica a la sociedad científicista y de consumo: ‘el hombre hoy si lo comparás con 100 o 200 años atrás está en una situación superior. Fijate que hoy tenemos una comodidad como nunca antes hubo, y sin embargo seguimos sin saber para qué venimos al mundo. Los problemas de la humanidad no se resolvieron, y son peores que nunca antes. Entonces para que sirvió toda la ciencia, y el progreso y todas las cosas que tenemos ahora al alcance de la mano, si estamos peor que antes?’

Su reacción frente a eso, según él lo definía había sido la ‘búsqueda’, buscar algo que estuviera más allá de esas cuestiones materiales y que le permitiera descubrir un sentido trascendente a la acción cotidiana: ‘el que se droga es por que está buscando, quiere salir de la mediocridad general. Fijate los hippies del 60, esos tipos querían ser distintos. Ahora, los que quedaron, por que muchos si hicieron pelota, muchos están dirigiendo

empresas, son ejecutivos, por que fueron tipos creativos, tipos que estaban en búsqueda. Por eso te digo que el que se droga es por que está buscando.'

Es interesante notar que a diferencia de los demás chicos, Luis no ve el mal en las causas mismas que llevan al consumo, sino que es posiblemente una mala salida a un problema, que él supone en el fondo afecta a todos los seres humanos, solo que los mediocres lo ignoran, o hipócritamente, no reconocen su adicción, ya que en la teoría de Luis: 'De última, todos buscamos el placer. Todos tenemos alguna adicción por que el hombre busca el placer.' En su caracterización de la hipocresía Luis mencionó varios personajes que él encontró en su camino. Según él quienes conducían centros privados de rehabilitación son hipócritas por que lo que buscan es lucrar con eso, por lo tanto no buscan en realidad la rehabilitación de los internos. Por cada interno, afirma Luis, cobran entre \$800 y \$1200, por lo que no les conviene que los internos salgan. Según Luis la hipocresía de esas personas no es solo la de intentar lucrar con la enfermedad de los otros, sino que esa actitud es en realidad producto de un vacío de sentido en la vida, surge de intentar tapar por otras vías el vacío existencial que poseen. Otro ejemplo que puso Luis fue el de un cura a quien él acudió para intentar salir de la droga, sus afirmaciones son sumamente elocuentes: 'Qué me va a sacar él si tenía el mismo problema que yo. El también estaba buscando, el tampoco sabía para qué estaba acá. El también estaba buscando, si era homosexual, y hay muchos curas que en realidad ocultan su homosexualidad. Yo no es que tenga algo en contra de ellos, pero lo que sí me molesta es la hipocresía.' También afirmó con respecto al cura la diferencia que él encontró en relación al tratamiento en la Granja: 'ahí es teoría, pero no te pueden decir cómo salir, y lo que vos querés es salir, ser libre de la droga. Ellos no te pueden decir qué hacer para salir, te explican lo que te pasa pero eso no te saca, si además ellos tienen el mismo problema que vos. Cómo te van a sacar. Cuando vos estas con la droga necesitas que te expliquen cómo salir. Es el mismo problema con los tratamientos seculares. Igual que en alcohólicos anónimos, te dicen que la adicción no se te va a ir más, que lo que podés hacer es 'dejar de tomar' pero no podés superar el alcoholismo. Pero vos querés dejar de ser adicto, querés ser libre, no solamente dejar de darte y estar todo el tiempo con miedo, teniendo que alejarte de todo.' Según Luis la 'experiencia personal con dios' que había tenido en la Granja le había resuelto el problema existencial, y ya 'la droga no me interesa para nada. Yo, después que recibí el Bautismo en el Espíritu, cambié. Me cambió todo, fue como que en ese momento pude ver, o sentir, no sé cómo decirte, que lo que yo siempre había buscado estaba acá. Mi búsqueda terminó por que encontré el sentido, resolvía la incógnita que me había llevado a consumir droga.'

Es interesante señalar que Luis contaba que su conversión se había expandido a toda su familia. El centralizó la historia de la conversión familiar en su hermana. Según relataba su hermana no tenía ningún problema. Había conformado una buena familia, tenía un buen marido, y económicamente tenía su vida resuelta; en la visión de Luis aún así no era feliz. 'Yo le preguntaba a mi hermana: ¿vos sos feliz? Y ella me contestaba si por que tengo esto, esto y aquello. Y yo le decía no, por que vos me estas contestando con la cabeza, y yo quiero que me contestes con el corazón. Por que vos podés tener todas estas cosas, la familia, todo y no ser feliz. Yo tengo un montón de problemas y me preguntás si soy feliz, y yo te contesto con el corazón que sí. No me hace falta pensar.' Lo que intentaba ilustrar Luis es que la felicidad dependía de si se había o no resuelto el

problema del sentido de la vida. Según el , la hermana no había sido feliz hasta no resolver este problema mediante la conversión.

En algún momento durante nuestras conversaciones Luis hizo referencia a Castaneda, me preguntó si lo conocía. Yo le dije que sí, que era antropólogo, a lo que él me comentó que como parte de su búsqueda había leído a Castaneda: 'lo que dice el chabón esta bueno, vez el también estaba buscando. Y yo no sé si lo que él dice que vivió es cierto, pero igual es así. Yo que sí lo viví sé que es así. O sea que tiene razón, la droga, lo espiritual es como que te llena. Lo que pasa es que no necesitás el pellote, o las hierba del diablo para alcanzar esa paz. Acá lo podés tener sin necesidad de todo eso, sin las drogas.'

Carlos

Solo, sin la presencia de terceros, es bastante más fácil hablar con Carlos. El necesita reconocimiento y atención, cuando tiene que competir con otros por esa atención entonces trata de hacer su historia misteriosa y estereotipada y hablar con el se pone tedioso. Estábamos juntos en la huerta, y yo empecé a colaborar con el en sacar algunos de los yuyos que rodeaban las plantas de lechuga. Mientras íbamos sacando los yuyos charlamos. Me contó en principio cómo había llegado a la Granja y cómo había sido su vida antes. Según decía, había empezado a consumir drogas a eso de los 13 años, primero alcohol y después a fumar. El explicaba que comenzó por rebeldía con su familia: 'Lo que pasa es que mis viejos son muy estrictos, muy derechos; así (pone la mano derecha, paralela al piso) y yo también fui así hasta que me cansé un poco de eso. Al final te cansas.' Además del carácter estricto de la familia Carlos mencionaba otras cosas de su familia que lo habían llevado a su condición de rebelde. 'También lo que pasa que mi papá, que en realidad es mi padrastro por que mi papá se mandó a mudar cuando yo tenía 16 semanas y nunca lo conocí, es muy seco viste. No es de hablar ni nada. Así es que en esa etapa de la adolescencia es cómo que no tuve padre ni nada.' Pese a que hace esta crítica a su padrastro en su discurso también lo ponderaba. 'Lo que pasa es que, mi mamá me contó después, que el se crió en la calle, en Chile. Que su padres se separaron y después su mamá murió y el anduvo solo en la calle. Y así y todo nunca se metió en ninguna gilada como yo... y eso yo lo valoro viste. Y por eso entiendo que sea así, tan metido para adentro.'

Según cuenta Carlos, el provenía de una familia que había estado en mala posición económica. 'En mi casa era una familia de trabajo, mi mamá empelada doméstica y mi padrastro trabajaba en la cosecha. Y esa falta de recursos también hacía que tuvieramos muchos problemas. Cuando cumplí 16 empecé ya a tener muchos choques con mis padres, por que ellos querían que trabaje y yo no quería estudiar, ni trabajar y empecé a andar mucho en la calle. Solo o así con otros chicos. Ya ahí venía consumiendo alcohol, la escuela no me interesaba, ya había empezado a andar con los travestis. Iba a la escuela reloco, y me reía... no le daba bola a nadie. Me ponían amonestaciones, llegaba a las 24 amonestaciones y ya me iban a echar. Iba mi mamá a hablar, que no, que tenía problemas... ¡Mentira! Yo no le daba bola a nadie. Además yo veía que mi padrastro me hablaba de que tenía que estudiar y trabajar, pero él no tenía trabajo, nadie le daba trabajo ni nada, entonces yo pensaba si trabajo de todas formas no hay, no consigue él que es grande, mirá que yo voy a conseguir. Para que me voy a matar estudiando y eso si igual

nunca voy a tener nada. Además, si yo no había tenido una familia normal, mi verdadero papá era un desastre, mi mamá... mi padrastro era el tercer marido de mi mamá. Tenía hermanos o medio hermanos que ni siquiera conocía. Qué, todo lo que me decían no me importaba nada.'

Fue interesante que después de haber cambiado de tema y hablar un poco de la huerta y otras cosas, volvimos sobre el tema de los padres. Yo le pregunté a Carlos si todo esa relación hacía que el le perdiera un poco el respeto a los padres. Y el me contestó de una manera muy elocuente. 'Sabés lo que te dan: lastima. Por que, que poca autoridad que tienen. Vos sabés que podés hacer cualquier cosa y que no va a pasar nada. Se enojan, mi vieja una vez me llegó a noquear. Me esperaba atrás de la puerta con una sartén, de esas pesadas, las essen.. y me pegaba con eso. Una vez entré y me la puso en la nuca y me noquió. Después de eso no me pegó más con la sartén. Pero es cómo que vos te das cuenta que no saben qué hacer. Hasta que al final se cansaron, y me dieron las llaves de la casa y yo entraba y salía cuando quería. Y mi mamá me hablaba, pero mi viejo le decía: 'que haga lo que quiera, ya es grande.'

Después de estos episodios, para intentar recuperarlo Carlos fue enviado a vivir con unos tíos en Las Flores. La madre de Carlos pensó que su hermano podría rehabilitarlo por que era pastor evangélico (la madre es también evangélica, aunque no el padre). Carlos recuerda como fue recibido en Las Flores con una sonrisa irónica: 'Cuando llegué mi tía me habló, viste. Me dijo que tenía que hacer buena letra por que mi tío era conocido, que era pastor y que no podía andar armando lío, ni nada y me mandó a la escuela. Yo había ido pensando: "joya, me voy allá, y voy a hacer cualquiera que no tengo a mi vieja encima ni nada." Y resulta que llego y me mandan de nuevo al colegio. Igual, viste, al tiempo estaba descontrolado otra vez. Por que en Las Flores ya me junté con gente más bardera. En Neuquén, por ahí, andaba con gente de guita, íbamos al lago Moreno a andar en lancha, salíamos acá o allá, chupábamos, o me fumaba una chala. En cambio en Las Flores andábamos más en correr con los autos, drogas más pesadas, ahí empecé a probar cocaína, también me metí con algo de brujería. Ya llegaba borracho también a la casa de mis tíos. Hasta que un día me pelee con mi tío y me fui, me volví a Neuquén y peor todavía.'

Después de un nuevo período en Neuquén la madre de Carlos, por intermedio de su hermano, lo envía a Carlos a la Granja Emmanuel. 'Yo había andado ya por varios lugares, varias Granjas también cristianas y en todas había estado y había dicho no... iba con mi vieja, miraba y decía no, no me quedo. Y vine hasta acá, que me trajeron mis tíos, y venía con la onda de hacer lo mismo. Me hacía el pulenta. Y cuando hablé con Rubén me hacía también el pulenta. Por que cuando empezamos a hablar el me dice como era todo: Que le tenía que entregar los documentos, que si tenía plata se la tenía que dar, que durante los primeros 21 días no podía comunicarme con nadie de afuera, que durante los primeros tres meses no tenía franco. Y yo le decía no, que para mí todo eso no tenía sentido. Que si yo había ido hasta ahí era por que quería y que si quería me iba con mis tíos como había venido... Por que a mí el lugar cuando lo vi no me había gustado. Yo quería un lugar más lindo, mejor, y cuando vine acá que no tiene nada, ni calefacción, ni nada es como que no me quería quedar y me hacía el pulenta.'

Frente a este relato le pregunté qué era lo que lo había hecho quedarse, por qué no se había quedado en otros lugares y sí se había quedado en este. Me contestó que era por las cosas que Rubén le había dicho: 'Me dijo que yo sabía que iba a venir un día en el que

todos íbamos a ser juzgados, y que lo iba a ver a él en un lugar y que yo me iba a tener que ir al otro. Y que no iba a poder decir que la verdad no me había sido revelada. Y yo le dije que quería salir un poco afuera a pensar. Y salí afuera y me puse a llorar... así que donde estaba el pulenta. Por que yo sabía que lo que él me había dicho era verdad... me confrontó de una manera que me puso entre la espada y la pared. Así que me quedé. Y yo tenía como cuatro atados de cigarrillos, cuatro cajas de unas pastillas que estaba tomando, por que estaba empastillado hasta las orejas. Y me sacaron todo. Y los nervios y todo lo que tenía antes se me fue.'

Pese a que Carlos decide quedarse en ese momento, según relata los primeros tres meses fueron conflictivos. En dos oportunidades pensó en irse, e incluso ahora le resulta difícil acostumbrarse a la idea de que no va a pasar Navidad con su familia. La primera vez que había pensado en irse fue por que enfrentaba conflictos con los otros muchachos que vivían en el lugar. 'Lo que pasa es que yo siempre evité los roces. Cuando tenía roces con alguien me iba y listo. Pero acá no podés por que estas conviviendo las 24 hs. y no podés evitar los roces y después tampoco te podés escapar. Tenés que seguir y no te queda más remedio que aprender a perdonar, a reconciliarte... no te podés escapar. Y al principio esos roces me molestaban y entonces me quería ir. Pero venía Rubén y me hablaba, o venía Patricia y me hablaba... los muchachos por ahí también me ayudaban, me hablaban para que no me vaya....'

La segunda vez que tuvo ganas de irse se produjo más tarde, cerca de los tres meses después de llegar. 'Ya ahí me había acostumbrado a la convivencia, pero estaba mal yo... espiritualmente estaba mal. Me sentía como angustiado, o me sentía como agobiado y me quería ir. Y había armado mi bolso, todo y ya me iba.' Carlos en principio no quería explicar exactamente qué era lo que motivaba esa desazón. Intentaba sugerir que era una suerte de 'acción diabólica' y era difícil lograr que tradujera esa acción en algunas causas más específicas. Finalmente, después de repreguntar varias veces, logré alguna respuesta. 'Lo que pasa es que la rutina de tener que levantarte a las 7 am, de tener que trabajar. Yo en ese momento estaba en la panadería. De tener responsabilidades era como que me había cansado. Imaginate que yo estaba como quería, que antes hacía lo que quería, me despertaba a la hora que se me cantaba, no tenía ninguna responsabilidad y acá nada que ver. Tenía que hacer todo. Pero bueno en esos momentos en los que me quería ir venía Rubén y me hablaba o también Patricia y me hablaban.'

En el relato de Carlos se hacia evidente que Rubén, y en menor medida Patricia, eran figuras importantes en el hecho de que se quedara en el lugar y de que el fuera dejando la droga. Me intrigaba el principio de autoridad que había actuado en ese caso. El relato de Carlos mostraba claramente que no había aceptado ninguna de las formas de autoridad precedentes. Ni las de la escuela, ni las de los padres o tíos, pero si la de Rubén y Patricia. Le pregunté qué hacia que respetara a Rubén. 'Lo que pasa que el chabón es muy copado. Vos lo ves así, serio, pero es muy copado.' '¿Qué querés decir con que es copado?' 'Lo que pasa que te confronta, pero sin gritar ni nada. Te dice la palabra justa y te habla muy claro, no tiene vueltas no te grita ni nada, pero te confronta, tampoco te deja pasar nada.' Esta capacidad de interpelar es uno de los principios que Carlos citó. Un segundo elemento es la dedicación: 'aparte vos ves que Rubén le saca horas a su familia. Tiene un chico recién nacido, y en lugar de estar con él como debería ser. En lugar de disfrutar de su hijo se pasa acá con nosotros. Y vos podés hablar con el a cualquier hora. A las cinco de la mañana tenés ganas de hablar y lo podés llamar, y el se sienta en la

cama y te escucha. Ese amor no lo tiene cualquiera. Y vos eso lo ves. Patricia también, te escucha y te escucha... ahora por ejemplo que yo estoy mal por lo de Navidad me escucha un montón.'

Un último tema del que hablamos con Carlos fue su futuro. El me decía que le falta poco para salir. Que posiblemente en enero termine su estadía: 'Yo ahora me quiero quedar acá, para seguir en relación con la Granja. Vivir afuera pero poder colaborar. Primero pensé en irme a vivir a Las Flores con mi tío. Después pensé en quedarme acá en Tandil pero afuera de la Granja. Y ahora quiero seguir conectado, trabajando acá. Por que lo que pasa es que vos acá vivís, entrás en relación con la gente y entonces ya después no te querés ir por que ya hiciste amigos en la iglesia, tenés otros muchachos y querés seguir en relación. ' Después de esto y mientras nos íbamos al momento de descanso en la casa le pregunté a Carlos si no tenía intenciones de volver al Neuquen, me dijo: 'No, yo a Neuquen no puedo volver más. Neuquen ya esta.' Aunque no lo admitió directamente, y yo se lo pregunté indirectamente, se daba cuenta de que volver a Neuquen, a su antiguo grupo de amigos, gays, drogadependientes, etc. era sumamente riesgoso si quería mantenerse fuera de las drogas.

Reflexiones Finales: ¿Hay Política en las Bases Culturales del Pentecostalismo y el Consumo de Drogas?

Empecemos por la comparación entre Carlos y Luis que es muy reveladora. En ambos casos se vislumbra una crisis de tradicionales dadores de sentido. En el caso de Luis, puede verse cómo el trabajo, la familia y sobre todo el consumo aparecen como instituciones y prácticas que no alcanzan para resolver la cuestión del sentido existencial. Los comentarios de Carlos indican que además de la familia, la escuela tampoco es un ámbito en el que los conflictos subjetivos alcancen alguna resolución satisfactoria. Luis es muy explícito cuando señala que el problema del hombre actual, en realidad el problema del propio Luis, es la falta de un sentido existencial pese a que el disfrutó tanto de las instituciones tradicionales como una familia estable y un trabajo bien remunerado lo que le permitió acceder al consumo. El caso de Carlos es algo distinto en este punto. El problema es no haber podido acceder a ese tipo de estructura familiar, o situación material por una crisis de tipo estructural. No es la disolución subjetiva de los vínculos familiares lo que opera en su caso, sino la imposibilidad objetiva de conformar un núcleo familiar estable y duradero, de lograr los niveles de consumo que la sociedad suele proponer como deseables y, además, de adaptarse a la institución escolar de acuerdo a lo esperado. En el fondo, por caminos distintos, en ambos casos puede verse el fracaso de las instituciones y prácticas sociales tradicionales. Por caminos distintos, pero ambos asociados a las tendencias que se han desarrollado en la modernidad radical.

Luis experimenta más claramente la 'desubjetivación' propia de la posmodernidad. La incapacidad creciente de las instituciones tradicionales de estructurar subjetivamente a los sujetos. Carlos a su vez experimenta más la desalarización, es decir la ruptura de los lazos sociales tradicionales que se produce con la caída del modelo moderno de producción industrial que integraba a los sujetos por medio del salario concebido como institución: O sea, como regulador del tiempo, del espacio, de las relaciones familiares de autoridad, y otras cuestiones como el acceso a la salud, la previsión social, etc. a las que también se accedía a partir del salario.

Pero si en la desalarización y la desubjetivación Luis y Carlos se diferencian, en la desinstitucionalización ambas trayectorias se unen. Puede notarse, sobre todo en lo que se refiere a la autoridad, que en ambos casos las figuras asociadas a las instituciones tradicionales no son desconocidas, pero son confrontadas, puestas a prueba por así decirlo, de una manera muy específica y particular. Por ejemplo, cuando Luis analiza su relación con los curas a los que pidió asistencia para dejar la droga muestra que su primera reacción fue acudir a una institución tradicional, pero a la vez indica que no le alcanzó tan solo con la 'investidura' para confiar en esa persona. Luis claramente indagó en la *persona de ese 'otro'* antes de decidir confiar. En un proceso claramente identificable con la idea de 'autorevelación' de Giddens, lo que Luis busca en el cura es poder creer en esa *persona* que supuestamente debería orientarlo en su búsqueda. Es interesante notar que, aún encontrándose en una institución pentecostal, Luis no cuestiona la teología, o la liturgia utilizada en el catolicismo, su cuestionamiento reside en las características personales del cura que debería haberlo guiado: '¿cómo me iba a guiar si el estaba buscando igual que yo?' Y ni siquiera es en el fondo esta condición, la de encontrarse en búsqueda, la que desacredita totalmente al cura, sino la de no reconocerlo ni ante sí mismo, ni ante otros: 'no tengo nada contra los homosexuales, lo que me molesta es que no lo reconozcan.' Es la *hipocresía* lo que más molesta a Luis, es la falta de transparencia lo que lesiona el proceso de autorevelación, y eso para Luis aborta la capacidad de esos líderes formales de transformarse en líderes efectivos.

De una manera mucho más irreflexiva, y mucho más estructuralmente determinada la desinstitucionalización también afecta a Carlos. En su caso él enfrenta una serie de figuras de autoridad que han perdido las bases materiales de sustentación, y que sin embargo intentan mantener sus roles tradicionales. Un padre sin trabajo, en la pobreza, sin poder cumplir con su rol tradicional de proveedor se esfuerza por ejercer una autoridad que esta basada justamente en esa capacidad. Una madre que constituyó una serie extensa de núcleos familiares, que en muchos casos debió abandonar a sus hijos intenta mantener el rol tradicional de autoridad familiar. La convocatoria que realiza el padrastro y la madre de Carlos de permanecer en la escuela y luego labrarse un futuro mediante el trabajo y la constitución de una nueva familia queda desacreditada en la propia trayectoria biográfica de quienes la proponen. Esas figuras de autoridad se desvanecen: ¡dan lástima! según el propio Carlos. El futuro aparece incierto y la droga se torna en el refugio de quien no vislumbra un futuro satisfactorio posible. Es interesante nuevamente notar que la autoridad que logran Rubén y Patricia (los líderes del programa pentecostal de rehabilitación) está basada también en un proceso de autorevelación. Es el acercamiento intimista a Carlos, la actitud de escuchar, asistir y la capacidad de interpelar eficazmente al sujeto lo que hace que Carlos *confíe y respete* a Rubén y Patricia.

Pero existe entre Luis y Carlos una diferencia todavía más profunda. Cuando uno se detiene en las narrativas pueden verse dos modos de enunciación, dos posicionamientos bastante diversos de los sujetos. Luis se posiciona como sujeto activo, en búsqueda. Luis no es víctima de los acontecimientos, él produce los acontecimientos en su vida. Está en control, es capaz de comprender su situación y de elaborar solventemente salidas para ellas. No son los agentes externos los que van operando sobre él, él opera sobre ellos. Carlos, por el contrario, percibe su trayectoria como sujeta a las operaciones de otros. El diablo le sugiere la maldad, Rubén y Patricia lo encauzan en el bien, pero él es esencialmente objeto de influencias que lo llevan en un camino que no termina de

comprender, ni controlar. Es interesante cómo estas ópticas divergentes se entroncan en claves de lectura contrastantes sobre la droga y el pentecostalismo. Luis vincula la droga a la creatividad, la búsqueda, la ruptura con la hipocresía y la mediocridad. A diferencia de lo que sugieren Giddens (1991) y Ehremberg (1994), para Luis el consumo de droga no es puramente la acción reiterativa, evasiva de quién no puede enfrentar su presente. En cambio responde a la actitud creativa de quién no está conforme con el estado de cosas actual. Así, Luis encuentra por ejemplo una continuidad entre los hippies de ayer y los exitosos de hoy. Incluso más, el no ve una ruptura entre droga y pentecostalismo, él discierne un camino de continuidad en la búsqueda. Es la misma búsqueda por otros medios. Carlos, sin embargo, tiene una clave de lectura distinta. Más cercana a la mirada de Giddens y Ehremberg, para Carlos la droga es el resultado de un estado de ansiedad y angustia, no de expectativa o búsqueda. Por eso el debe ser desafiado desde el exterior, el estado disimulado de malestar debe ser interpelado para que él comience un proceso de resolución de la ansiedad por otras vías.

Entonces, podemos concluir que, en los casos explorados, tanto droga como pentecostalismo emergen como resultados de procesos de rebelión. Son rebeliones distintas de acuerdo a la posición social y cultural en la que puede estar inmerso un sujeto. En el caso de Luis, hay continuidad entre droga y pentecostalismo en este sentido. La droga y el pentecostalismo ambos son formas de rebelión subjetiva frente al modelo cultural orientado al consumo y la vida familiar y de progreso profesional, que en el caso de Luis no alcanzan para resolver el sentido existencial. En Carlos hay discontinuidad entre droga y pentecostalismo. La droga no deviene de un estado de rebelión, sino que es más vale síntoma de malestar subjetivo: se droga como resultado de un estado de incertidumbre que le ocasiona ansiedad. El pentecostalismo representa una forma de rebelión frente a esa condición, una manera de encontrar vínculos sociales más satisfactorios, de reordenar su fuero interno sin ser atrapado por una adicción incontrolable. Claro está que las limitaciones de las capacidades reflexivas de Carlos (en comparación con las de Luis) hacen del pentecostalismo también una práctica restrictiva. Como toda forma cultural el pentecostalismo también propondrá limitaciones (Miguez, 2002:84), ritualizaciones y lecturas determinadas de la realidad que funcionarán como barreras subjetivas para Carlos. El capital cognitivo adicional de Luis lo hace siempre mucho más libre como sujeto para reelaborar esas fronteras. De hecho su lectura de la continuidad entre droga y religión como formas de búsqueda esta conceptualmente bastante lejos de lo que usualmente predicán los pastores pentecostales. Y en realidad exige una serie de operaciones de una sofisticación conceptual también bastante distantes de las posibilidades de los propios líderes del programa de rehabilitación en el que participaba.

La droga y el pentecostalismo encuentran así usos políticos diversos, siempre y cuando pensemos a la política en un sentido amplio. Para que las conexiones se hagan relativamente traslúcidas, debemos pensar en que la constitución de un orden social requiere siempre de la naturalización de ciertas pautas culturales para poder mantenerse sin mayores sobresaltos. Es decir, que cultura y dominación política están inextricablemente ligados, ya que la segunda se asienta sobre la primera. Si pensamos que los partidos y liderazgos políticos tradicionales en la Argentina tenían como supuestos a los valores asociados a la familia nuclear, la carrera laboral y el ascenso social, la crisis de esos elementos necesariamente debe afectar al modelo político

tradicional. Por ejemplo, cómo sería leída en la actualidad la frase con la que Perón definía el modelo de comportamiento obrero: ‘de la casa al trabajo y del trabajo a la casa’ para quienes no creen que familia y carrera laboral sean los principales dadores de sentido; o para quienes sus condiciones objetivas de vida les muestran, simplemente, que no tienen grandes chances de alcanzar esas metas. Tampoco estas nuevas bases culturales parecen adecuadas para sostener las tradicionales formas de caudillismo político basadas en figuras patriarcales que ofrecían seguridad y protección a cambio de obediencia y fidelidad casi ciegas. Entonces, el crecimiento de la adicción y del pentecostalismo tiene orígenes en una transformación cultural mayor que socava las bases de los tradicionales liderazgos políticos, pero también religiosos, y de casi toda índole. En ese contexto droga y pentecostalismo proliferan por que ofrecen estrategias adaptativas a los sujetos sometidos a estas condiciones.

Pero estas estrategias adaptativas tienen efectos diversos. El pentecostalismo en algunos sentidos parece promover la reconstitución de las bases tradicionales. Los modelos de familia nuclear y trabajo que favorece el pentecostalismo implicarían la reconstitución de las bases culturales de la política clásica argentina. Sin embargo, esto posee un sentido de rebelión en algunos aspectos, ya que el modelo que promueve el pentecostalismo implica un grado de integración y equidad social que la hipermodernidad ha disuelto. Las diferencias sociales crecientes de la Argentina son denunciadas cuando los pentecostales definen como diabólicas las causas que favorecen la disolución de los núcleos familiares tradicionales y que impiden una prosperidad económica ajustada a los estándares de las clases medias y populares argentinas. La cultura de la droga, por su parte, contiene también elementos de rebelión ya que promueve la disolución de los modelos culturales tradicionales sobre los que todavía se asientan las doctrinas políticas. Pero quizás las bases culturales que genera favorezcan esa nueva estructura más excluyente e individualista. En síntesis, droga y pentecostalismo se insertan como resultado de la disolución de las bases institucionales tradicionales, y contienen al mismo tiempo elementos de rebelión y conformidad. Mientras el pentecostalismo favorece la reconstitución de las tradiciones, denuncia por contraste la inequidad del modelo social presente; la cultura de la droga profundiza la crítica a instituciones tradicionales, pero puede llevar al aislamiento y destrucción del sujeto favoreciendo modelos individualistas concurrentes con algunas tendencias actuales. También debe considerarse, como demuestra Luis, que si bien estas son tendencias promovidas por cada una de estas alternativas, cuanto más reflexivos sean los sujetos mayores serán sus capacidades para generar sus propias opciones.

Bibliografía

Beccaria, Luis (2002) ‘Empleo, Remuneraciones y Diferenciación Social en el Último Cuarto del Siglo XX’, En: Murmis, Miguel et.al. *Sociedad y Sociabilidad en la Argentina de los Noventa*, Buenos Aires: Biblos, pp. 27-54.

Beck, Ulrich (1994) ‘The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization’, En: Beck, U.; Giddens, A.; Lash, S. (comp.) *Reflexive Modernization*.

Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order, Stanford: Stanford University Press, pp. 1-55.

----- (2000) *Un Nuevo Mundo Feliz: La Precariedad del Trabajo en la era de la Globalización*, Buenos Aires: Paidós.

Beyer, Peter (1990) 'Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society', En: Featherston, M.; (comp.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, London: Sage, pp. 373-395.

Castel, Robert (1997) *Las Metamorfosis de la Cuestión Social: Una Crónica del Salariado*, Buenos Aires: Paidós.

Duschatzky, Silvia; Corea, Cristina (2002) *Chicos en Banda: Los Caminos de la Subjetividad en el Declive de las Instituciones*, Buenos Aires: Paidós.

Ehrenberg, Alain (2000) *La Fatiga de Ser Uno Mismo: Depresión y Sociedad*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Ehrenberg, Alain (comp.), (1994) *Individuos Bajo La Influencia: Drogas, Alcoholes, Medicamentos Psicotrópicos*, Buenos Aires: Nueva Visión.

García Canclini, Néstor (1984) *Las Culturas Populares en el Capitalismo*, Buenos Aires: Nueva Imagen.

Geldstein, Rosa (1999) 'Las Nuevas Familias en Sectores Populares', En: Wainerman, Catalina. (comp.), *Vivir en Familia*, Buenos Aires: Unicef/Losada., pp.143-182

Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.

----- (2000) *Un Mundo Desbocado: Los Efectos de la Globalización en Nuestras Vidas*, Buenos Aires: Taurus.

Guadagni, A.; Cuervo, M.; Sica, D. (2002) *En Busca de la Escuela Perdida: Educación, Crecimiento y Exclusión Social en la Argentina del Siglo XXI*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Isla, A.; Lacarrieu, M.; Selby, H. (1999) *Parando la Olla: Transformaciones Familiares, Representaciones y Valores en los Tiempos de Menem*, Buenos Aires: Norma.

Kessler, Gabriel (2002) 'Entre Fronteras Desvanecidas: Lógicas de Articulación de Actividades Legales e Ilegales en los Jóvenes', En: Gayol, S.; Kessler, G. (comps.), *Violencias, Delitos y Justicias en la Argentina*, Buenos Aires: Manantial, pp. 137-170.

Miguez, Daniel (2001) 'La Conversión Religiosa como Estrategia de Supervivencia: Los Pentecostales y el Descenso Social Durante la Década Perdida', *Intersecciones en Antropología*, no. 2, pp. 73-88.

Plotkin, Mariano (1999) 'Tell me your Dreams: Psychoanalysis and Popular Culture in Buenos Aires', *The Americas*, 55: 4, pp. 601-629.

Plüss, Jean-Daniel (1988) *Therapeutic and Prophetic Narratives in Worship*, New York, etc.: Verlag Peter Lang.

Sennet, Richard (1998) *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Londres: Norton.

Svampa, Maristella (comp.), (2000) *Desde Abajo: La Transformación de las Identidades Sociales*, Buenos Aires: Biblos.

Vila, Pablo; Semán, Pablo (1999) 'Rock Chabón e Identidad Juvenil en la Argentina Neoliberal', En: Filmus, Daniel (comp.), *Los Noventa: Política, Sociedad y Cultura en América Latina y Argentina a Fin de Siglo*, Buenos Aires: Eudeba, pp. 225-258.