

Mujeres evangélicas: cuerpo, salud y espacialidad religiosa en Patagonia

Ana Noemí Victoria Moyelak

 <https://orcid.org/0009-0007-4940-0899>

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio/Consejo
Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Universidad Nacional de Río Negro,
Argentina
amoyelak@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo indaga en las configuraciones y resignificaciones en torno a la salud, el cuerpo, la alimentación y la actividad física, presentes en espacios religiosos evangélicos patagónicos. Esto lo analizaremos a partir de la observación de tres instancias de campo vinculadas a mujeres pertenecientes a la Iglesia Bautista de Esquel, las cuales fueron relevadas en el 2013, 2017 y 2020-2021. Por medio del análisis de entrevistas, observación participante y fuentes documentales, este trabajo examina el modo en el que se entrelazan discursos religiosos, biomédicos y del campo de la educación física en la construcción de sentidos sobre el cuerpo y la salud, y de qué manera esas construcciones impactaron, en el contexto pandémico, en las dinámicas espaciales y normativas de la vida congregacional. El análisis muestra que estas articulaciones no solo promovieron nuevas prácticas corporales y criterios de cuidado, sino que también redefinieron formas de autoridad, regulación y pertenencia dentro de la iglesia, contribuyendo a procesos de reconfiguración de la vida religiosa en un contexto de transformación más amplio.

Palabras clave: *Evangelismo, Salud, Mujer, Cuerpo, Vida congregacional.*



Evangelical Women: Body, Health, and Religious Spatiality in Patagonia

ABSTRACT

This article explores the configurations and reinterpretations of health, the body, nutrition, and physical activity within evangelical religious spaces in Patagonia. This analysis is based on observations of three field studies involving women from the Esquel Baptist Church, conducted in 2013, 2017, and 2020-2021. Through interview analysis, participant observation, and documentary sources, this work examines how religious, biomedical, and physical education discourses intertwine in the construction of meanings about the body and health, and how these constructions impacted the spatial and normative dynamics of congregational life within the context of the pandemic. The analysis shows that these articulations not only promoted new bodily practices and care criteria, but also redefined forms of authority, regulation, and belonging within the church, contributing to processes of reconfiguration of religious life in a broader context of transformation.

Keywords: *Evangelicalism, Health, Women, Body, Congregational Life.*

INTRODUCCIÓN

La salud, el cuerpo y la alimentación son preocupaciones compartidas por todos los grupos sociales, cuyos significados, creencias y prácticas asociadas no son universales ni estáticos. Al contrario, ellos se construyen en el cruce de diversos discursos que operan en distintas coordenadas de espacio y tiempo (Kleinman, 1981; Menéndez, 1994). Con relación a esta temática, este artículo se propone indagar cómo esas significaciones circulan y se resignifican dentro de espacios religiosos evangélicos, a partir del estudio de caso de las experiencias compartidas por un grupo de mujeres miembros de la Iglesia Bautista de Esquel, ubicada en la provincia de Chubut, Argentina.

El trabajo busca poner el foco en tres momentos de campo: dos talleres de salud integral realizados en congresos de mujeres bautistas y un grupo de senderismo. El primer taller fue realizado en Puerto Madryn (Chubut) en el año 2013, durante el Congreso Nacional de Mujeres Bautistas, mientras que el segundo taller se dictó en el transcurso del año 2017 en Villa la Angostura (Neuquén) en el Congreso de Mujeres Patagónico Oeste. La tercera instancia de campo se desarrolló en el contexto pandémico 2020-2021, cuando las mujeres de la Iglesia de Esquel, quienes habían asistido previamente a esos talleres, crearon el grupo de senderismo denominado «Nuevas Aventuras». Esto permitió observar el modo en que los discursos religiosos, biomédicos y del campo de la educación física, se entrecruzan en la producción de sentidos sobre el cuerpo, la salud y la espiritualidad, así como en la construcción de formas diversas de sociabilidad al interior de la congregación.

Desde una perspectiva de la antropología médica crítica (Menéndez, 1990; Singer, 1990), nuestro marco teórico dialoga con los planteos de Foucault (1976, 1990, 1997), quien examinó el rol de la medicina como una tecnología de gobierno y normalización social, en el marco de una racionalidad biopolítica. En ese sentido, problematizamos cómo ciertos discursos religiosos también operan como

saberes que organizan tanto prácticas como jerarquías, decretando lo permitido y lo legítimo en cuanto a los temas que nos atañen (Foucault, 2003).

Antes de continuar, cabe mencionar a qué se refiere la noción de espiritualidad. Cuando se menciona en este trabajo, se hace referencia a una forma situada de experimentar y expresar la relación con lo sagrado en la vida cotidiana. En el contexto evangélico analizado, la espiritualidad se manifiesta a través de prácticas concretas como la oración, el cuidado del cuerpo, la actividad física y la vida comunitaria, las cuales son interpretadas como formas de relación con Dios.

En este sentido, retomamos los aportes de la antropología de la religión que distinguen entre religión como sistema institucionalizado y espiritualidad como experiencia vivida (Csordas, 1994; McGuire, 2008), lo que nos permite dar cuenta de prácticas que, aunque inscriptas en una iglesia, desbordan sus límites formales. Esta distinción resulta clave para comprender cómo estas mujeres construyen formas situadas de relación con lo sagrado que incluyen el cuidado del cuerpo, la actividad física y la apropiación religiosa de la naturaleza.

También incorporamos la perspectiva bourdieusiana de la concepción del cuerpo como un producto social (Bourdieu, 1999) el cual, como la mayoría de los asuntos en nuestras vidas, se encuentra atravesado por relaciones de poder, clase y género.

También sumamos al debate, la noción de espacio sagrado de Rosendahl (1996), además de otros conceptos provenientes de la geografía de la religión, que enriquecen la discusión. Sabemos que el espacio es necesariamente un producto social, antes que una materia inerte para el desarrollo de la vida (Benedetti, 2011). Dentro de las ciencias sociales, es la geografía de la religión la que sostiene con más frecuencia la importancia de pensar los fenómenos religiosos (creencias, rituales e instituciones) desde la movilidad en general (Barelli, 2021).

Por tanto, acordamos con Barelli (2013), Flores (2016) y Rosendahl (2009) en que las creencias religiosas y sus prácticas necesitan al espacio para su desarrollo y crecimiento. Según Carballo (2009) el territorio es el espacio apropiado y valorizado por los grupos sociales. Esta apropiación puede ser de «carácter instrumental-funcional», centrada en relaciones económicas, políticas y sociales; o «simbólico-expresiva», donde lo central sería la sedimentación simbólica-cultural que se produce en dicho espacio. La experiencia compartida junto al grupo «Nuevas Aventuras», vislumbra de qué manera el traslado de ciertas prácticas devocionales por fuera del templo, desafía los modos tradicionales de territorialización de lo sagrado y, en ese sentido, generan inevitablemente tensiones y disputas al interior de su comunidad religiosa.

Este estudio se basa en una estrategia cualitativa de corte etnográfico, desarrollada a partir de tres momentos de trabajo de campo realizados entre los años 2013 y 2021. Esta perspectiva, según Balbi (2010), trata de aprehender una posición del mundo social a través de un análisis centrado estratégicamente en las perspectivas de los actores y tendiente a integrarlos coherentemente en sus productos. Esta mirada supone la existencia de diversidad o variabilidad en tanto abanico de diferencias empíricas presente en los hechos sociales. Por ello, el análisis de dicha diversidad es necesaria y productiva a las dimensiones de los fenómenos analizados y no pueden ser preestablecidos por el analista, sino que deben ser determinadas etnográficamente en cada asunto (Balbi, 2010).

Las técnicas empleadas incluyeron observación participante en los talleres de salud integral, en cultos dominicales y en salidas de senderismo del grupo «Nuevas Aventuras», así como entrevistas en profundidad (Guber, 2011) a mujeres miembros de la Iglesia Bautista de Esquel, entre ellas referentes, talleristas y participantes de estas actividades. Las mujeres entrevistadas tienen entre 26 y 60 años, pertenecen mayoritariamente a clase media, y cuentan con trayectorias diversas dentro de la congregación, algunas con décadas de participación activa y otras incorporadas en años más recientes. Esta diversidad permitió reconstruir distintos posicionamientos y experiencias en torno al cuidado del cuerpo, la salud y las prácticas religiosas. Asimismo, se realizaron entrevistas al matrimonio pastoral.

Por último, y para la reconstrucción de la historia de la congregación, además de las entrevistas realizadas, realizamos un abordaje cualitativo de fuentes documentales recuperadas del archivo privado de actas de asamblea de la Primera Iglesia Bautista de Bariloche, en el cual hay información esencial sobre varias iglesias en la zona cordillerana.

En función de lo hasta aquí expuesto, la estructura de este trabajo se organiza en tres apartados. El primero presenta un breve recorrido histórico para contextualizar el análisis. En el segundo apartado desarrollamos y analizamos los talleres de Salud Integral realizados en los congresos religiosos de mujeres, poniendo el foco en esta ocasión en los saberes cruzados entre discursos religiosos, médicos y del campo de la educación física. Por último, examinaremos la experiencia de «Nuevas Aventuras» como caso paradigmático en el que advertimos que se actualizaron y tensionaron esas construcciones discursivas previamente reflexionadas en los talleres. Pondremos el énfasis en el uso del espacio y las formas de territorialización del culto en el contexto pandémico.

IGLESIA EVANGÉLICA BAPTISTA DE ESQUEL: RAÍCES Y PRÁCTICAS

Para situar el análisis, daremos una breve reseña sobre la Iglesia Bautista de Esquel. La historia de esta entidad comienza con el matrimonio pastoral que la fundó: Emilia y Paulo Bedoya. La trayectoria personal de ambos destaca particularmente por los vínculos de parentesco con los miembros de la Primera Iglesia Bautista de Bariloche. Emilia es hija del primer matrimonio pastoral que pastoreó la iglesia barilocheña, durante el período 1944-1954. Paulo, por su parte, también es hijo de otro de los matrimonios pastorales que dirigió la misma iglesia, durante el período 1961 a 1963 (Moyelak, 2023).

En 1975 la pareja contrajo matrimonio y se trasladaron a vivir a la ciudad de Trelew, desempeñándose en el ámbito comercial. En 1978 deciden mudarse a la ciudad de Puerto Madryn, donde ejercieron su ministerio pastoral durante 12 años. Pasado ese tiempo, y al percibir la consolidación institucional de esa comunidad, decidieron emprender un nuevo proyecto eclesial. A finales de 1990, el matrimonio Bedoya junto a sus dos hijas pequeñas, llegaron a Esquel, con la intención de fundar una nueva iglesia. El relato del proceso de instalación en la ciudad pone en relieve una experiencia profundamente espiritual. Según el testimonio de Emilia, tras recorrer el lugar, sintieron una fuerte convicción de que esa localidad era el sitio indicado¹. La adquisición de una vivienda con un quincho, que sería transformado en templo, marcó el inicio de su trabajo pastoral (Moyelak, 2025).

En este proceso inicial, fue clave el apoyo de la Primera Iglesia Bautista de Bariloche. Luego de comprar la casa, la siguiente decisión del matrimonio Bedoya fue la de pedirle a la Iglesia de Bariloche, que los apadrinara como iglesia madre, puesto que era la iglesia más cercana en el territorio que podía realizar la tarea, además de los lazos que sostenían con ellos. La iglesia barilocheña ya había contemplado la idea de abrir una obra misionera en Esquel a principios de la década de los 80 aunque sin éxito². Su entonces pastor, Leo Villazul, quien recibió la carta de solicitud del matrimonio Bedoya de convertir a la obra de Esquel en anexo de la Iglesia de Bariloche, rápidamente elevó ese pedido a la asamblea de la iglesia barilocheña, el cual fue aprobado en 1991³. El acompañamiento

¹ Entrevista hecha el 10 de junio de 2024 a Emilia. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.

² Acta N°187, Libro II (30 de octubre 1982) p. 260. Archivo Institucional Privado de la Primera Iglesia Evangélica Bautista de Bariloche.

³ Acta N° 284, Libro II. (escrita el 16 de marzo de 1991) p. 489. Archivo Institucional Privado de la Primera Iglesia Evangélica Bautista de Bariloche.

que Esquel recibió de Bariloche fue esencialmente en el área de construcción, acompañamiento y consejería⁴.

Desde el principio, la familia Bedoya se integró y dio testimonio de su fe, lo cual fue la puerta que estableció vínculos con los vecinos. De esta manera, la iglesia no solo se construyó como parte de una iniciativa religiosa, sino también en base al compromiso y la comunidad. El trabajo local del matrimonio Bedoya, hizo que la obra Esquel crezca tan rápido que en 1992 se constituyeron —con la aprobación de la iglesia madre de Bariloche— en iglesia independiente⁵. No tardó en convertirse en un referente clave del movimiento bautista en la región, abriendo nuevas comunidades evangélicas bautistas en las localidades de Nahuel Pan, Gualjaina, Corcovado, Cholila y Epuyén a lo largo de la década de 1990. Esto se tradujo en una consolidación y fortalecimiento al interior de su congregación, como también su influencia en toda la cordillera chubutense.

En nuestro acercamiento a esta iglesia en particular, la misma siempre se distinguió por una particular valoración del cuidado de la salud y del deporte. Este rasgo la diferencia de otras comunidades religiosas de la región que hemos conocido. La presencia de varios miembros con formación en educación física, medicina o enfermería, así como el impulso dado por varios referentes clave —incluido el matrimonio pastoral— favoreció la conformación de una cultura institucional donde la actividad física, se articulaba tanto con principios bíblicos como con propósitos espirituales.

Inclusive esto se vio manifestado, antes de la conformación y el dictado de los talleres de salud integral. En prácticas comunitarias, como salidas grupales de trote en la montaña, se promovió el cuidado del cuerpo como una dimensión más del discipulado cristiano. También operó como una estrategia evangelizadora, estos grupos anteriormente mencionados no solo buscaban convocar a gente perteneciente a la iglesia, sino que también se invitaba a personas ajenas a la comunidad.

Estos discursos y prácticas estaban también íntimamente relacionadas con experiencias personales dentro del liderazgo pastoral, lo que también llamó nuestra atención. En palabras de una de las hijas del matrimonio pastoral:

En nuestra familia lo vivimos con mi padre como pastor, hubo un tiempo que su sobrepeso lo llevó a tener afecciones asociadas con una probabilidad grande de padecer una muerte prematura. Gracias a Dios, él entendió su responsabi-

⁴ Entrevista hecha el 6 de junio de 2024 a Paulo. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.

⁵ Entrevista hecha el 3 de julio de 2022 a Leo. Bariloche, provincia de Río Negro, Argentina.

lidad como ministro de ser ejemplo también en esto y pudo cambiar su estilo de vida. A través del deporte, el Señor le permite mantener una mente sana, liberada y tiempo a solas con Dios fuera de una oficina, sino en la oficina de su Señor, ¡la creación, la naturaleza! Por lo que creo que es fundamental que desde la Iglesia se enseñe sobre el cuidado de sí mismo en una forma integral, ¡tal cual fuimos creados! ¡Mente, alma, cuerpo! (Entrevista hecha el 10 de mayo de 2025 a Sara. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

Este énfasis en una espiritualidad integral que abarca cuerpo, mente y alma, encontró un eco particularmente fuerte entre las mujeres de la congregación. En relación con esta parte de la población de la iglesia, hay una agenda de actividades de las cuales podemos dar cuenta, ya que tuvimos la oportunidad de conocerlas de primera mano a lo largo de los años que estuvimos en aquel lugar. Algunas de ellas son regulares, como las llamadas «reuniones de mujeres», que según el año se dictaban cada 15 días o una vez al mes. No obstante, existe otro tipo de actividad, de carácter irregular y excepcional, ya que se dicta cada dos o tres años, llamado «Taller de Salud Integral».

Estos espacios adquieren particular relevancia si se considera que son las mujeres quienes aparecen como principales destinatarias y reproductoras de estos discursos. La promoción de la salud integral no solo interpela su bienestar individual, sino que también refuerza su rol como responsables del cuidado de sí mismas y de otros, consolidando una dimensión de género en la construcción de estas prácticas. Para abordar estos temas, recuperamos lo acontecido en los talleres de 2013 y 2017 analizándolos en diálogo con una tercera experiencia, emergente en el contexto epidémico: la conformación del grupo de senderismo «Nuevas Aventuras» integrado por mujeres previamente involucradas en estas instancias.

LOS TALLERES DE SALUD INTEGRAL

En este apartado, nos proponemos analizar las dos experiencias de talleres de salud integral. Ambos estuvieron dirigidos exclusivamente para mujeres y se dieron en el marco de un congreso nacional y uno regional. Si bien esporádicos en su frecuencia de dictado, ambos talleres representaron un momento significativo en el cual se problematizó el cuidado del cuerpo desde una perspectiva espiritual y pedagógica.

El primero de ellos se desarrolló en Puerto Madryn en octubre de 2013, durante el Congreso Nacional de Mujeres Bautistas. El lema de ese encuentro era «Jehová está conmigo como poderoso gigante». Contó con una participación

de aproximadamente 150 mujeres provenientes de distintos puntos del país como Santa Fe, Mendoza, Bariloche y Buenos Aires; aunque mayoritariamente las mujeres eran de localidades chubutenses como Rawson, Esquel, Epuyen Gan Gan, Sarmiento y Trelew. Durante los dos días que duró el congreso, se dictaron talleres de todo tipo: sobre el liderazgo de las mujeres en las iglesias, cuidado de enfermos, mujeres en la tercera edad, maestras cristianas y el taller que nos compete, el de salud integral.

Este último, fue dictado por tres mujeres miembros de la Iglesia Bautista de Esquel: Carmen, quien es médica general, Sara y Cristina, quienes son profesoras de educación física. El congreso en Puerto Madryn terminó con una marcha por la costanera de la ciudad, lo cual simbolizó también una extensión del espacio sagrado hacia lo público, otro rasgo que atraviesa esta propuesta de salud integral.

El segundo taller se dictó en el marco de un congreso regional. En esta oportunidad, las mujeres se trasladaron a Villa la Angostura, provincia de Neuquén. Allí, durante septiembre de 2017 se desarrolló el Congreso de Mujeres Patagónico Oeste. A diferencia del primer encuentro que describimos, en esta ocasión, desde el cronograma mismo, ya se vislumbraba un interés específico en el tema de la salud. Su lema era «Mujeres sanas para llevar la misión» y los talleres dictados fueron: Mujeres Sanas en las Finanzas, Mujeres Sanas en la Estética, Economía Saludable, Resiliencia y, nuevamente, Salud Integral. En este encuentro participaron mujeres de localidades exclusivamente patagónicas, como Esquel, Epuyen, Cholila, Bariloche, Gan Gan, Piedra del Águila, Neuquén, entre otras; del cual resultó un número de asistencia aproximado de 130 personas. Desde el análisis de estas dos experiencias y de los testimonios recabados a través de las entrevistas, pudimos identificar tres ejes centrales que organizan el discurso y las prácticas en torno a la salud en estos talleres: la salud pensada desde el cuerpo, la alimentación y el propósito de «estar sanas».

Estos ejes no aparecen de forma aislada, sino que se articulan constantemente en un discurso religioso que resignifica saberes médicos, orientándolos hacia la fe. Así lo expresaba una de las facilitadoras de los talleres, cuando reflexionamos sobre los motivos detrás de la creación del taller:

En general, estamos acostumbrados a que en la iglesia se nos enseñe sobre espiritualidad, santidad, teología, etc. Pero si nos ponemos a reflexionar y pensamos que Dios nos diseñó (...) ¿Cómo no vamos a enseñar desde la iglesia la importancia del cuidado, respeto y administración de nuestro «envoltorio»? (Entrevista hecha el 9 de noviembre de 2017 a Cristina. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

Los contenidos de los talleres incluyeron desde fundamentos bíblicos sobre el cuerpo, como información técnica sobre hábitos saludables. Desde esta perspectiva, el cuidado del cuerpo no se trató como un fin en sí mismo, sino como un medio que busca sostener la labor espiritual y comunitaria.

El cuerpo como templo

Una de las dimensiones que más destacó en los talleres de salud, fue la del cuerpo. En los diversos discursos que hemos podido rastrear, fue innegable la confluencia de dos marcos interpretativos que en otros ámbitos podrían aparecer como antagonicos: el médico y el religioso. En este caso de estudio, lejos de ser contradictorios, se articularon de una manera creativa y coherente.

Un ejemplo que ilustra esta función discursiva aparece en el testimonio de una de las talleristas, Carmen. En su doble rol de médica clínica general y cristiana, condensa ambas racionalidades en su narrativa:

El primer objetivo del taller, que fue el primario, fue que el templo del espíritu esté sano, y es el más importante de todos. Si yo puedo discernir, qué cosas le hacen mal a mi cuerpo, mantengo el templo del espíritu sano, y me permite a mi seguir predicando. Estar lúcida, ser un testimonio... hasta tu piel cambia. No tienes dolores de cabeza, no tienes constipación, ¡estás bien! Tu mente está clara. Y entonces puedes ser un buen instrumento. (Entrevista hecha el 2 de septiembre de 2017 a Carmen. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

El cuerpo es concebido como un «templo del Espíritu Santo», categoría teológica tomada del cristianismo, enfatizando en su aspecto sacro y función misionera. También ese cuerpo es un instrumento o herramienta, que no es del sujeto, sino que debe ser administrada responsablemente. Esta concepción, no obstante, no excluye del todo los aportes de la medicina moderna, sino que los incorpora selectivamente. La idea de discernimiento, palabra habitualmente asociada al juicio moral en el ámbito evangélico, es resignificada en este caso para referirse a la elección de los buenos hábitos, que afectan el estado del «templo».

Esta combinación de sentidos podemos entenderla a la luz de lo que Foucault (2003) designa como tecnologías de gobierno del cuerpo, donde los discursos de verdad (como en este caso los médicos o los religiosos) operan como mecanismos de regulación de las conductas individuales. A esto, una perspectiva antropológica médica crítica (Menéndez, 1990; Singer, 1990), permite observar de qué manera determinados grupos sociales combinan diversos discursos para construir nuevas

eficacias simbólicas (Menéndez, 1994) que buscan responder a sus experiencias y expectativas de bienestar.

Desde una perspectiva bourdieusiana, estas prácticas pueden entenderse como parte de un proceso de incorporación de disposiciones corporales socialmente construidas (Bourdieu, 1999). El cuidado del cuerpo no aparece aquí como decisiones individuales aisladas, sino como parte de un *habitus* religioso específico, que orienta las formas legítimas de habitar el propio cuerpo. Otras entrevistadas coincidieron con esta concepción del cuerpo como un espacio sagrado. El mismo desde sus testimonios, no requiere cuidados por motivos estéticos, sino que esto es una forma de obediencia y honra a Dios. Así lo expresaba Débora:

A Dios le importa muchísimo nuestra salud. Somos templo del Espíritu Santo, así que considero que es una forma de honrar a Dios, el cuidarnos. No pasarnos de rosca con el fanatismo, pero mínimamente entrenar, la cabeza también cuidarla y comer sano. (Entrevista hecha el 11 de agosto de 2019 a Débora. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

En el mismo sentido, Sara reflexionaba:

Dios como creador nos hizo para estar en movimiento, para cuidarnos teniendo una alimentación perfectamente balanceada, variada y nutritiva. Desde un principio nos hizo administradores de la creación y también de nuestro propio cuerpo. Su voluntad es que nos amemos y esto implica cuidado de no hacerle daño, hacer lo necesario para mantenerlo saludable. (Entrevista hecha el 10 de mayo de 2025 a Sara. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

Finalmente, lo que resalta de este análisis no es una mera superposición de los modelos médico y religioso, sino la creación de una nueva racionalidad práctica, situada en la que el cuerpo es a la vez una dimensión médica, espiritual y social. Esta fusión de discursos es lograda en parte gracias a que las religiones evangélicas, tienen más ‘elasticidad discursiva’ y es «justamente este punto de apertura y resignificación interna el que contribuye a la capacidad de fusionarse con diferentes estilos culturales, sin perder las coordenadas de referencia de su anclaje religioso» (Algranti, 2008, p. 190). Así, pueden superponerse de una manera dinámica el discurso religioso con otros marcos de interpretación, como en este caso, el científico.

Alimentación y pureza: sentidos religiosos y médicos en tensión y articulación

Como cualquier actividad humana, la alimentación está determinada por las características particulares de los miembros de cada comunidad. Comer es un hecho sociocultural (Loayza Lévano, 2007). Dentro de cada sociedad, hay diferentes esquemas de interpretación sobre lo que es el consumo de los alimentos, de lo que se considera saludable y de lo que no. Y en ese sentido, como indica Vilá «[el enfoque antropológico] sobre las formas de comer han aportado elementos para explicar por qué un grupo social actúa de determinada manera» (Vilá, 2010, p. 389).

En este caso, podemos observar configuraciones de un modelo alimentario que nuevamente, fusiona el discurso médico con principios y relatos religiosos evangélicos. Este cruce da lugar a una gramática de la alimentación donde lo fisiológico, lo ético y lo espiritual se entrelazan coherentemente, incluso cuando, desde una primera impresión, parecen incompatibles. Un ejemplo de esto lo encontraba en la interpretación que Carmen realizaba de un pasaje bíblico:

Pensando en el taller, ¿sabes quién vino a mi mente? Daniel y sus amigos, cuando fueron llevados ante el rey Nabucodonosor, les ofrecieron la comida del rey. En esa época, esa comida era rica en grasas, asado, vino, azúcares, todo. Y dijo Daniel, «Danos de comer, solo legumbres y agua». Resultó que ¿quiénes fueron hallados más inteligentes y más lúcidos? Daniel, y sus amigos. ¿Entendés? Señal que la comida fue fundamental. Nosotros, como cristianos, tenemos que hacer lo mismo. No contaminarnos con la comida que el mundo nos ofrece. Que ofrece el diablo, para tenernos destruidos físicamente. En esto, yo veo un discernimiento espiritual, a mi entender, no soy yo la que lo ha descubierto, lo descubrió Daniel en ese momento. Porque fue Daniel el que después de eso, le descubrió los sueños al rey, un montón de cosas pudo hacer, todo porque decidió no contaminarse. (Entrevista hecha el 2 de septiembre de 2017 a Carmen. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

En este fragmento, se hace alusión a una historia bíblica. Sin embargo, al articular criterios religiosos con los médicos, da nuevos resultados. El modelo religioso se ve ya en el hecho de realizar un paralelismo entre el contenido del taller y la vida de Daniel quien compartía un estilo de vida sano. Además, ella entiende que ‘el buen testimonio’ que tuvo este personaje bíblico debe ser imitado en la actualidad, por los cristianos, con respecto a la ‘alimentación sana’. Esto tiene concordancia con lo mencionado en los párrafos anteriores, de mantener el templo del Espíritu Santo (es decir, el cuerpo) sano, para entre otras cosas, tener un buen testimonio.

Los criterios médicos con los que la entrevistada atraviesa el relato de esta historia bíblica, aludiendo a la alimentación, se ven específicamente cuando relata cómo era la comida del rey Nabucodonosor (al cual enfrentaron Daniel y sus amigos, según el relato), rica en ‘grasas y azúcares’. Esta es una manera de categorizar la comida propia del ámbito médico, no son nociones que aparezcan en la Biblia. En su discurso, Carmen combina un texto sagrado del Antiguo Testamento con una lectura en términos de valor nutricional. Esta lectura no solo resignifica el texto bíblico, sino que reubica los hábitos alimenticios dentro de una lógica de discernimiento espiritual, donde elegir qué comer se transforma en una decisión moral y religiosa.

Este tipo de articulaciones habilita que otras personas, en especial las que accedieron al taller, resignifiquen sus hábitos alimentarios como actos de obediencia, fidelidad y amor a Dios. Sin embargo, esta misma lógica también es terreno de disputa dentro de las propias comunidades religiosas. Como advierte Sara:

Se suele hablar y enseñar acerca de que el fumar es pecado, porque atenta contra la salud, que el alcoholismo es dañino, que tatuarse y provocar heridas, atenta contra nuestra integridad física y espiritual al desobedecer a Dios. Pero poco se habla de que comer en demasía es pecado, que el sedentarismo, la falta de descanso también es dañino para el cuerpo y la psiquis, el estrés, ¡nos enferma! Aun así, es tan común ver pastores desde el púlpito predicando sobre el pecado. Y ellos con una obesidad que muchas veces los lleva a la muerte por enfermedades asociadas. Lo digo sin ánimo de ofenderlos, eh. Pero me lleva a reflexionar sobre cuánta autoridad se puede tener para enseñar o señalar determinados asuntos. (Entrevista hecha el 10 de mayo de 2025 a Sara. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

En este sentido, también coincide otra de las talleristas, cuando hablaba sobre el surgimiento del taller:

Yo veía a los pastores, súper obesos, desde el púlpito predicando que «no lastimáramos el templo del espíritu santo, ¡no hay que tomar, no hay que fumar!». Yo veía eso y decía «Bueno, ¡pero entonces tampoco hay que comer lo que comen!» Porque eso también eso es lastimar el templo, también es arruinar el testimonio. (Entrevista hecha el 3 de abril de 2018 a Cristina. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

Este fragmento evidencia cómo dentro de estos marcos religiosos, a partir de los cuales se piensa la salud, hay tensiones sobre lo que se considera contradictorio o no con respecto a ciertos comportamientos. La alimentación aquí no solo es una cuestión de salud individual, sino un campo de regulación moral, donde la

autoridad simbólica de definir lo correcto y lo pecaminoso está en disputa. Según el planteo de Foucault (1990, 2003) podría pensarse esto como un ejemplo de biopolítica religiosa en donde la alimentación deviene en una tecnología de gobierno de sí, buscando la producción de cuerpos obedientes, saludables y espiritualmente alineados. No estamos hablando de preferencias alimentarias, sino de formas de transmisión de una pedagogía corporal que moldea conductas, hábitos y formas de consumo.

En torno a los propósitos de estar sanas

Con estos sentidos atribuidos al cuerpo y a la alimentación, procedemos ahora a comprender los motivos que cada taller le atribuye al propósito de ‘estar sano’. Estar sano, para la medicina, significa prolongar la vida, su calidad y la prevención de enfermedades. En esto podemos fundamentarse en las palabras de Carmen cuando ella dice:

Pensando en mi especialidad como doctora —soy clínica general— nuestra finalidad es prevenir enfermedades, o sea, cuando llegamos a ver a una mujer enferma, con un cáncer de mama avanzado, llegamos tarde. Y para mí, eso es re frustrante. Nosotros en medicina sabemos que necesitamos prevenir. Hoy en día hay un montón de enfermedades que se pueden prevenir. Como, por ejemplo, el cáncer de mama. (Entrevista hecha el 2 de septiembre de 2017 a Carmen. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

Bajo este enfoque médico, el cuerpo es un fin en sí mismo. La prevención de enfermedades es un elemento muy importante tratado en este taller que, entre otras cosas, habló sobre la prevención de osteoporosis, del cáncer de colon y de mama, la diabetes, el ACV o el infarto. En cada sociedad hay diferentes procesos culturales que el hecho de comer encubre, y en ese sentido, nos acerca, por ejemplo, a «las distintas enfermedades relacionadas a un desbalance o a las posibles anormalidades que se presentan en la dieta de las personas» (Loayza Lévano, 2007, p. 390).

Por otra parte, estar sano, para el modelo religioso tiene el propósito de predicar, de ser un buen testimonio, a través de mantener —como el personaje bíblico Daniel— una dieta saludable. Esto sumado a que, en esta concepción cultural, el cuerpo es concebido como el Templo del Espíritu Santo, puede ser lastimado de diversas maneras, entre ellas la mala alimentación, diferentes patologías, que imposibilitan al cristiano, de poder cumplir su propósito de predicar, como lo evidencia el siguiente fragmento de la entrevista a una de las talleristas:

Porque este cuerpo que tenemos, es el cuerpo que nos permite predicar; imagínate que es tan imposibilitante no poder caminar, para predicar porque sos un fumador, como que no puedas caminar para predicar porque sos obeso y tenés artrosis de rodilla, porque te agitas y demás. Entonces de ahí es que surge la inquietud de «che, hay que enseñar en la iglesia que es tan grave fumar y tomar como ser obeso». (Entrevista hecha el 2 de septiembre de 2017 a Carmen. Esquel, provincia de Chubut, Argentina).

En este fragmento, se evidencia la combinación entre los dos ‘porqués’ del estar sano. El discurso religioso no rechaza los saberes médicos, sino que los incorpora dentro de su propio marco valorativo. La articulación se da, en que, al cuidar la salud, con una dieta sana —siguiendo el discurso médico— con ejercicio, realizándose determinados controles resulta en un bienestar físico, en el que la mente esté clara, lúcida, lo que permite realizar de una manera más eficiente las actividades, disfrutar de una mejor calidad de vida. Para el cristiano este bienestar corporal es bueno ya que nada le imposibilita predicar más eficientemente. Esto también tiene que ver con perfeccionar el instrumento que los cristianos deben ser para Cristo, para predicar de una forma más eficiente. El cuerpo saludable no busca un ideal ni estético, ni hedonista, sino que se vuelve una condición para servir a Dios. Así lo expresaba Sara:

En todas las oportunidades en que pudimos compartir el taller fue recibido gratamente por los oyentes, en muchos casos con sorpresa, al no saber qué era tan «bíblico» el cuidado del cuerpo como del espíritu. En la mayoría hubo una actitud de agradecimiento por descubrir o redescubrir estos conceptos desde una mirada cristiana y no tanto como un enfoque hedonista o vanidoso. (Entrevista hecha el 10 de mayo de 2025 a Sara. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

En términos foucaultianos, estas prácticas pueden entenderse como formas de gobierno de sí, en las que las mujeres internalizan y reproducen discursos que regulan sus propios cuerpos en función de ideales religiosos y médicos (Foucault, 1990). No se trata únicamente de una imposición externa, sino de un proceso mediante el cual los propios creyentes adoptan activamente estas normas, integrándolas a su identidad religiosa. De este modo, el autocuidado corporal se convierte en una tecnología del yo que articula salvación espiritual, disciplina corporal y autoridad moral.

La salud, desde esta perspectiva, adquiere una dimensión espiritual: no se trata solo de vivir más o mejor, sino de ser «un buen instrumento» para la obra divina. Se configura de esta manera un modelo de salud integral cristiana, donde

mente, cuerpo y espíritu deben alinearse. Como mencionamos anteriormente, este modelo se basa en la lógica de mayordomía del cuerpo y no en una lógica de consumo individualista.

DE LA TEORÍA A LA PRÁCTICA: GRUPO DE SENDERISMO «NUEVAS AVENTURAS»

Como todas las instituciones, la Iglesia de Esquel, enfrentó momentos de crisis. Uno de ellos fue la pandemia por COVID-19. A lo largo de los años 2020 y 2021, las etapas de aislamiento social y preventivo (DISPO y ASPO) por el coronavirus modificaron de forma relevante las prácticas religiosas en las ciudades. En ese contexto, las iglesias se vieron en la necesidad de reinventarse a partir de la experiencia pandémica (Mosqueira y Esquivel, 2021). En su mayoría, se vieron en la obligación de adaptar la mayoría de ellas a la virtualidad de modo de garantizar la continuidad de esas actividades (Moyelak, 2023). En este contexto también fue propicio para el desarrollo de nuevas actividades presenciales de base espiritual.

Así surgió el grupo de senderismo «Nuevas Aventuras», el cual creció espontáneamente. En un inicio, solo eran dos mujeres las que salían, Nélide y Claudia, quienes también habían asistido a los congresos. Nélide, es una de las fundadoras y referentes de este grupo. Tiene 63 años, es residente de Esquel hace 28 años y desde que llegó se convirtió en miembro de la Iglesia Bautista de Esquel por lo que tiene un largo trayecto dentro de esta congregación. Lo mismo sucede en el caso de Claudia. Ella y su familia se convirtieron al evangelismo bautista gracias a la misión del matrimonio Bedoya, siendo miembro de la misma hace 22 años⁶. La costumbre de salir a caminar en la naturaleza ya la tenían adquirida previo al contexto pandémico, y cuando comenzó la cuarentena, solo se detuvieron unos 3 o 4 meses aproximadamente, para luego retomar sus caminatas en julio de 2020. En palabras de Nélide:

Yo empecé a caminar cuando estaba muy mal anímicamente, me di cuenta que me hacía bien salir sola, pensar y orar con Dios y olvidarme de todos los problemas por un rato. Me daba vergüenza empezar de grande a caminar. Pero yo en ese tiempo necesitaba salir de mi casa, despejarme y hablar a solas con el Señor. Lo utilicé en ese sentido. (Entrevista hecha el 8 de abril de 2020 a Nélide. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

⁶ Entrevista hecha el 5 de octubre de 2020 a Claudia. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.

Según el relato de sus referentes, el grupo creció cuando Nélide y Claudia comenzaron a identificar que otras mujeres pasaban situaciones difíciles durante el período de aislamiento. Muchas de estas mujeres experimentaron situaciones de angustia, soledad, sobrecarga doméstica y sensación de encierro, producto de la suspensión de actividades religiosas presenciales, laborales y sociales. La imposibilidad de asistir al templo representó también una interrupción de espacios de contención espiritual y comunitaria que formaban parte central de sus rutinas. En este contexto, las caminatas adquirieron nuevos significados, no solo como una práctica física, sino también como una estrategia de afrontamiento emocional y espiritual frente a la incertidumbre generada por la pandemia. Este sentir, de alguna manera, también se alineaba a lo planteado por las talleristas con respecto a los talleres de salud integral:

Vimos la necesidad en las mujeres ocupadas, trabajadoras, madres, esposas, servidoras... llenas de estrés y dejando a un lado su propio cuidado. Nos pareció un buen complemento la parte médica con los cuidados y controles que debemos tener en cuenta; y el área de actividad física como un medio natural y fundamental en el cuidado de sí mismo. (Entrevista hecha el 5 de octubre de 2020 a Claudia. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

Paulatinamente, comenzaron a invitar a mujeres cercanas a ellas (sea por vínculo de parentesco o amistad previa) y así se fue conformando el grupo. El nombre surgió al momento en el que decidieron hacer un grupo en la aplicación de mensajería WhatsApp, y desde allí quedó esa autodenominación.

Senderismo y fe, nuevos espacios de culto en pandemia

En su totalidad, esta actividad estaba compuesta y se practicaba por mujeres, quienes, además de compartir su identidad religiosa, compartían el interés por la naturaleza y el ejercicio, influenciadas también por los talleres de salud integral. Durante la pandemia, «Nuevas Aventuras» surgió como una forma de continuar reuniéndose presencialmente en un contexto de aislamiento. Realizaban caminatas semanales por zonas de montaña poco transitadas, organizadas con base en el conocimiento geográfico del grupo (con respecto a la ubicación ya sea de morros, cascadas, senderos, puntos panorámicos, cerros o lagunas). Las salidas cumplían con las restricciones sanitarias, como no superar las 10 personas, mantener distancia y evitar compartir transporte o alimentos.

Este espacio alternativo funcionó como un nuevo tipo de culto femenino al aire libre, complementando las actividades virtuales. A través de su fe, estas mujeres

lograron enfrentar el impacto en su salud emocional y física de la pandemia, encontrando apoyo y consuelo en la oración y en el vínculo entre ellas (Barrios, 2020). La fe religiosa promueve actitudes de esperanza y aumento del bienestar decantando esto en una satisfacción vital tal como lo plantea Yoffe (2007). En medio de la situación pandémica, esta experiencia de deporte que combinaba prácticas religiosas se hizo más vivencial y cobró significado en este momento de crisis (Quiceno & Vinaccia, 2009) cuando se percibió que el control sobre la vida se volvió incierto.

Esta actividad femenil sintetizó una serie de nuevas vivencias de su espiritualidad que fusionaron el ejercicio físico con rituales como la oración al concluir los caminos, además de la escucha grupal de situaciones que experimentaron estas mujeres durante su aislamiento.

Lo del grupito fue durante la pandemia. Tenía algo que ver con los talleres que fuimos haciendo porque también es una manera de sanar. El hecho de hacer deporte juntas, charlar bien, vernos... siempre a medida que caminamos salen temas, cada una cuenta. Nos tomamos minutitos, para en alguna parte de la montaña tomamos un mate y oramos. Es como una ayuda personal, pero también es una ayuda para las demás. (Entrevista hecha el 18 de enero de 2025 a Samanta. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

Con esto generaban un acercamiento personal con lo sagrado de forma colectiva mediante un lazo simbólico que se establece entre ellas y la naturaleza. No sólo realizaban actividad física, sino que desarrollaban prácticas que resignificaban el entorno natural como espacio religioso. La elección de determinados puntos para detenerse a orar, el silencio compartido frente al paisaje o las referencias a la naturaleza como «creación de Dios» constituían formas concretas de sacralización del espacio. En este sentido, la naturaleza no era un mero escenario, sino un agente activo en la experiencia religiosa de estas mujeres. Para pensar esta dinámica a partir de los espacios sagrados nos aproximamos a los estudios clásicos como es la obra de Eliade (1956) así como también los abordajes más actuales provenientes de los ya mencionados geógrafos de la religión como Carballo (2009), Flores (2016) y Rosendahl (2009). Eliade (1956) propone que los espacios sagrados se distinguen de los profanos por esa capacidad de romper con la homogeneidad del espacio originario, generando la diferenciación cualitativa que marca ese carácter especial.

Este modelo dual fue cuestionado desde distintas disciplinas y lugares. En la región latinoamericana, durante el siglo XX, surge otra perspectiva de análisis que propone correrse de la sacralidad como una cualidad per se de los espacios,

y en lugar de ello situar en el plano de las prácticas espaciales de los sujetos. De esta manera, en vez de tener lo sagrado y lo profano como dos opuestos, comienzan también a pensarse como esferas en permanente contacto e intervención (Velho, 2005). Flores (2016) retomando a Martin (2007), sugiere que lo sagrado debe pensarse como una cualidad que emerge en ciertos momentos y lugares específicos del mundo vivido. No es algo universal o abstracto, sino que se activa en función de las acciones y experiencias de los sujetos: en discontinuidades geográficas, fechas particulares, prácticas cotidianas o rituales.

Las prácticas de sacralización son las que hacen sagrado un espacio, ya que no existen lugares intrínsecamente sagrados o profanos. Rosendahl (1996) define el espacio sagrado como un entorno que eleva al creyente y lo conecta con una dimensión distinta a su vida cotidiana. En ese sentido, estas mujeres recorren la naturaleza con el propósito de reunirse a orar y darse apoyo mutuo, lo cual generaba una redefinición temporal de ese espacio, convirtiéndolo en un espacio sagrado mientras ellas estaban reunidas allí. Es decir, son los sujetos los que activan la sacralidad en determinados momentos a través de sus acciones espaciales (Flores, 2016).

Durante la pandemia, sin abandonar los cultos dominicales ni las actividades virtuales, estas mujeres crearon un nuevo espacio de culto femenino al aire libre. Inicialmente, la iglesia, especialmente su liderazgo (quienes como mencionamos anteriormente, muchos practican el atletismo en los mismos circuitos donde caminan estas mujeres) vio con buenos ojos esta actividad. Esto, por su visión positiva sobre el cuidado del cuerpo y la salud, algo motivado desde los talleres. Sin embargo, en 2021, con el regreso progresivo a los cultos presenciales, surgieron cuestionamientos sobre esta actividad física y los modos de congregarse fuera del templo. Así la percepción hacia el grupo «Nuevas Aventuras» generó tensiones en el resto de la comunidad.

De regreso al templo: debates internos por el culto presencial post-COVID 19

El 27 de septiembre de 2021, un evento marcó un punto de tensión dentro de la Iglesia de Esquel: el grupo «Nuevas Aventuras» subió el cerro «Tres Torres» durante el horario del culto dominical. Se esperaba que, con el regreso a la presencialidad, abandonaran esta actividad, lo cual no ocurrió de inmediato. Estas mujeres aprovechaban los domingos en los que no tenían responsabilidades litúrgicas, como esta que tuvo 15 horas de duración, en la que oraron y compartieron juntas en la cima.

Cuando descendieron y tras difundirse fotos y relatos en redes sociales, la comunidad supo del motivo de su ausencia y comenzaron los reclamos. Durante las siguientes semanas, surgieron debates tanto en redes como en encuentros sociales informales.

Desde una mirada foucaultiana (1992), este episodio refleja cómo el poder no se ejerce solo desde el liderazgo, sino que circula por toda la comunidad mediante múltiples mecanismos de control y vigilancia. En este caso, las redes sociales funcionaron como herramientas de exposición y extorsión, más que de reflexión. En ese sentido, Estefania, otra de las mujeres integrantes del grupo de senderismo recordaba lo siguiente:

Circularon capturas de pantallas de estados que nosotras subimos este domingo, en varios grupos de WhatsApp, donde más en serio que en chiste había toda una cosa de «uy miren donde estaban el domingo, las agarramos». Se sintió re feo, como si nos estuviéramos escondiendo, como si tuviésemos algo de qué avergonzarnos. (Entrevista hecha el 15 de diciembre a Estefania. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

Mediante estas estrategias, otros integrantes de la comunidad buscaban generar culpabilidad en las mujeres del grupo y que se arrepientan de hacer caminatas los domingos, para que asistan a los cultos en el templo. Además de generar una manipulación de su imagen, dándole a entender al resto de la comunidad que no son el ejemplo a seguir. Y en algunas de las mujeres, estos métodos surtieron efecto. Esto es lo que me comentaba Macarena, luego de que se diera la exposición y crítica por parte de la congregación:

No, yo voy a ir a las caminatas, pero solo en los días de la semana. El domingo, se lo voy a dejar al Señor. Aparte que no quiero más problemas con la iglesia y menos después de todo este lío que se armó la última vez. (Entrevista hecha el 7 de octubre de 2021 a Macarena. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

En este caso, podemos observar que el ejercicio del poder se relaciona con la necesidad de garantizar la presencialidad de sus miembros en el espacio del culto en un contexto post pandémico donde, se estaba recuperando esa costumbre. En ese sentido, eventos como esa caminata de domingo en el que las mujeres no asistieron, activaron mecanismos de prohibición y reconducción.

Sin embargo, no todas estas mujeres aceptaron pasivamente esta reconducción al templo. Los sujetos sociales pueden atribuirse el derecho a interrogar la verdad por medio de lo que Foucault (2003) denominó la crítica. En este caso, las integrantes de «Nuevas Aventuras» comenzaron a cuestionar los mandatos

sobre dónde es válido estar (y no estar) un domingo por la mañana, y sobre qué se considera un espacio legítimo de culto. Este gesto crítico las llevó a transitar lo que Foucault denomina incertidumbre voluntaria: un terreno incómodo que desafía lo establecido. Lejos de ser una actitud caprichosa, este cuestionamiento fue reflexivo. Un día, en medio de una caminata, Selene molesta con la situación que se vivía afirmaba:

Somos iglesia estemos donde estemos, mientras estemos juntos. No necesito estar sí o sí dentro del templo para que Dios me hable. Mientras camino, hablo y escucho a las mujeres soy y somos iglesia. A veces, estar en la naturaleza es el mejor culto. Contemplando la creación de Dios. Y no que no quiera ir más al templo, yo asisto, lo disfruto. Elegimos el domingo porque es el día que todas tienen libre por el tema del trabajo. (Entrevista hecha el 30 de septiembre de 2021 a Selene. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

Aquí vemos claramente cómo los sujetos crean argumentos críticos, que producen un nuevo conocimiento como en este caso, en torno a los sentidos de ser iglesia y el espacio del culto. En un principio, será un conocimiento al margen, no asentado, pero las prácticas sociales son las que producen con el tiempo ese proceso de aceptación dentro de la comunidad. A este segundo proceso Foucault lo llama la indocilidad reflexiva.

Pero, así como circuló esa información en las redes sociales, en otros escenarios típicos de la socialización de esta comunidad evangélica, resurgió también la cuestión «de las mujeres que salen a caminar». Y así, se manifiestan posturas (tanto de hombres como de mujeres, referentes y no referentes de la congregación) contrastadas, por cuanto algunos estaban a favor y otros en contra.

Quienes se manifestaron a favor, lo veían como una estrategia de evangelización para mujeres. De atraerlas no solo al ejercicio y al bienestar físico, sino también atraerlas a su salud espiritual y emocional. Por otro lado, los que se posicionaron en contra, exhibieron dos críticas concretas. En primer lugar, lo veían como una estrategia de las mujeres del grupo de senderismo, de apartar a otras mujeres de la comunidad. Esto, en especial, por las caminatas se realizaban los domingos. En segundo lugar, creían que esa actividad debía acabarse por cuanto la agenda de la iglesia ya contemplaba un espacio de sociabilidad para las mujeres en «las reuniones de mujeres». y no era necesario otro espacio femenino.

Todo esto da cuenta que, como en todas las comunidades, al interior de la Iglesia Bautista de Esquel hay una heterogeneidad en sus integrantes mujeres que es rica de mapear etnográficamente, aunque no sea el propósito de este trabajo. Las actividades de «Nuevas Aventuras» pusieron de manifiesto dicha característica,

por cuanto algunas sintieron más afinidad con estas sesiones de senderismo organizadas por estas mujeres. Mientras que otras se sienten más cómodas con la reunión de mujeres establecida desde el espacio del templo. En una entrevista, Martina confirmaba esta diversidad al interior de la comunidad evangélica:

Esa reunión de los viernes es más para mujeres profesionales, para mujeres que manejan un estilo de vida más *fifi*, que solo toman te dé frutos rojos y masitas. A mi déjame con la montaña, al aire libre, con tierra en los pies, con mis amigas. (Entrevista hecha el 23 de noviembre de 2021 a Martina. Esquel, provincia de Chubut, Argentina.)

Esta actividad femenina, cuestionó la necesidad de un único espacio edilicio para el culto, poniendo en tensión la rigidez del templo frente al dinamismo de otros modos de congregarse. Esta tensión puede leerse desde el concepto de espacio practicado de De Certeau (1990), que distingue entre el lugar (estable, ordenado) y el espacio (movimiento, experiencia). Las mujeres, al recorrer cerros y lagunas con fines religiosos, transformaron esos entornos en espacios practicados, contruidos desde sus trayectorias y vivencias en pandemia.

Cada grupo social habita los espacios de forma distinta; mientras algunas mujeres encontraron contención en las reuniones femeninas tradicionales dentro del templo, otras crearon nuevos territorios de fe en la montaña. Esta apropiación resignifica el paisaje natural, otorgando un valor sagrado y estratégico. En términos de Carballo (2009) se trata de una territorialidad sagrada donde el territorio emerge de la interacción entre experiencia, representación y poder.

Así, estos espacios no sólo ofrecieron contención religiosa durante la pandemia, sino que también constituyeron una forma de resistencia. Desde la perspectiva de De Certeau (1990) esta práctica puede leerse como una ruptura con las fronteras institucionales, proponiendo otras maneras de habitar lo religioso, más móviles y situadas en las experiencias de mujeres dentro de la iglesia.

Nuestro trabajo de campo finalizó en marzo de 2022, momento en el cual dejamos de residir en la ciudad. Según pudimos reconstruir posteriormente a través de contactos informales, las caminatas continuaron durante ese año, aunque el grupo original comenzó gradualmente a disolverse, dando lugar a nuevas configuraciones.

CONCLUSIONES

A lo largo de este artículo, analizamos las configuraciones y resignificaciones en torno a la salud, el cuerpo y la actividad física en espacios evangélicos patagónicos. Esto se llevó a cabo partir del análisis del trabajo de campo realizado con mujeres de la Iglesia Bautista de Esquel, concretamente de los talleres de Salud Integral a los que asistieron desde 2017 hasta el surgimiento del grupo de senderismo «Nuevas Aventuras» en el contexto de la pandemia por COVID-19. Mostramos cómo estos procesos no pueden comprenderse únicamente como una adopción acrítica de discursos biomédicos o como una reproducción de mandatos religiosos, sino como el resultado de articulaciones situadas entre saberes religiosos, biomédicos y de la educación física, activadas y reinterpretadas por las propias mujeres en sus trayectorias concretas.

En este sentido, el cuidado del cuerpo se presenta como una dimensión central de una concepción de salud integral que no se limita a la esfera estrictamente doctrinal, sino que se despliega en prácticas cotidianas, vínculos comunitarios y apropiaciones espaciales específicas. Lejos de constituir una mera interiorización de normas institucionales, estas prácticas evidencian procesos de agencia femenina en los que el cuerpo se convierte en un espacio de mediación entre lo religioso y lo social.

Asimismo, observamos que estas resignificaciones se intensificaron en el contexto de la pandemia, cuando las restricciones a la circulación y al culto presencial tensionaron las formas habituales de sociabilidad congregacional. En este sentido, la experiencia del grupo «Nuevas Aventuras», con sus encuentros al aire libre y actividades vinculadas con la naturaleza no sólo funcionaron como estrategias de cuidado físico (siguiendo la lógica de los talleres) sino también como modos de reterritorialización de lo sagrado, a través de los cuales las mujeres recrearon vínculos comunitarios y redefinieron los espacios legítimos para la experiencia religiosa.

De este modo, el artículo contribuye a los estudios sobre religión y salud al mostrar que, en estos contextos, el cuerpo no es simplemente objeto de regulación moral o sanitaria, sino un lugar privilegiado de producción de sentido, disputa y negociación en torno a lo sagrado. Analizar estas dinámicas permite comprender cómo, en el campo evangélico patagónico, se configuran formas situadas de relación entre religión, ciencia y vida cotidiana que desbordan explicaciones centradas exclusivamente en la teología de la prosperidad o en la oposición entre fe y biomedicina.

REFERENCIAS

- Algranti, J. (2008). De la Sanidad del Cuerpo a la Sanidad del Alma- Estudio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neo-pentecostalismo argentino. *Religiao e Sociedade*, (28), 179-209.
- Balbi, F. (2010). Perspectivas en el análisis etnográfico de la producción social del carácter ilusorio del Estado. *Revista de Estudios Marítimos Sociales*, 3(3), 171-179.
- Barelli, A. (2013). *Las devociones marianas de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche (1970-2012)*. [Tesis de Doctorado]. Universidad Nacional del Sur.
- Barelli, A. (2021). Creencias, territorialidades y migrantes. En C. Jimenez Zunino y V. Trpin, *Pensar las migraciones contemporáneas: categorías críticas para su abordaje* (pp. 61-70). Teseo.
- Barrios, J. (2020). El sistema ético-religioso de los Testigos de Jehová como mecanismo de reivindicación de las mujeres en la sociedad mexicana, La experiencia de las mujeres mexicanas conversadas. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 27(77), 159-182. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/16171>
- Benedetti, A. (2011). Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea, En P. Souto (Coord.), *Territorio, lugar, paisaje: prácticas y conceptos básicos en geografía* (11-82). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Anagrama.
- Carballo, C. (2009). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Prometeo.
- Csordas, T. (1994). *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. University of California Press.
- De Certeau, M. (1990). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana.
- Eliade, M. (1956). *The sacred and profane: the nature of religion*. Harcourt, Brace & World.
- Flores, F. (2016). Espacialidades peregrinas. El caso de la peregrinación juvenil a pie a Luján. *Revista Espaço e Cultura. EdUERJ*, 37, 116-136.
- Foucault, M. (1976). La política de la salud en el siglo XVIII. En J. Varela y F. Álvarez-Uría, F. (Eds.), *Saber y Verdad* (pp. 89-106). La Piqueta.
- Foucault, M. (1990). *La vida de los hombres infames*. Altamira.

- Foucault, M. (1992). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1997). *Defender la Sociedad*. FCE.
- Foucault, M. (1999). *El orden del Discurso*. Fabula Tusquets.
- Foucault, M. (2003). *Sobre la Ilustración*. Tecnos.
- Guber, R. (2011). *La Etnografía: Método, Campo y Reflexividad*. Grupo Editorial Norma.
- Kleinman, A. (1981). *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine and Psychiatry*. University of California Press.
- Loayza Lévano, E. (2007). Reseña de *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas* (Contreras, J; García, M). *Investigaciones Sociales*, 11(19), 387-392. <https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/sociales/article/view/8073/7041>
- McGuire, M. (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford University Press.
- Menéndez, E. (1990). *Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica*. Alianza Editorial Mexicana.
- Menéndez, E. (1994). La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional? *Alteridades*, 4(7), 71-83.
- Mosqueira, M., & Esquivel, J. (2021). *Diversidad religiosa en tiempos de pandemia: Primeros resultados*. Universidad de Buenos Aires.
- Moyelak, A. (2023). Hasta aquí nos acompañó Jehová: Procesos de comunalización en la Primera Iglesia Evangélica Bautista de Bariloche (1944-2020) [Tesis de Licenciatura]. Universidad Nacional de Río Negro.
- Moyelak, A. (2025). El llamado de Dios al sur: experiencias de movilidad hacia la Patagonia (1985-2020). *PolHis Revista Bibliográfica del Programa Interuniversitario de Historia Política*, (35), 66-94. <https://polhis.com.ar/index.php/polhis/article/view/558>
- Quiceno, J. M., & Vinaccia, S. (2009). La salud en el marco de la psicología de la religión y la espiritualidad. *Diversitas: Perspectivas en Psicología*, 5(2), 321-336.
- Rosendahl, Z. (1996). *Espacio y Religión: un abordaje geográfico*. UERJ.
- Rosendahl, Z. (2009). Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio. En C. Carballo (Coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas* (pp. 43-56). Prometeo.
- Singer, M. (1990). Reinventing medical anthropology: toward a critical realignment. *Social Science and Medicine*, 30(2), 179-187.

- Velho, O. (2005). Is Religion a Way of Knowing? *Ways of Knowing: Perspectives on the Generation of Knowledge and Forms of Engagement*. St. Andrews University & Centre for the Anthropological Study of Knowledge and Ethics (CASKE).
- Vilá, M. (2010). Acercamiento antropológico de la alimentación y salud en México. *Physis Revista de Saude Coletiva*, 20(2), 387-411. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312010000200004>
- Yoffe, L. (2007). Efectos positivos de la religión y la espiritualidad en el afrontamiento de duelos. *Psicod debate*, (7), 193-206. <https://doi.org/10.18682/pd.v7i0.435>