RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes

Universidad
Nacional
de Quilmes

Mosqueira, Mariela

þÿ La manifestación de los hijos reconfiguración del campo evangélico y emergencia del sujeto juvenil cristiano en la Argentina (1960-2000)

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:
þÿMosqueira, M. (2016). La manifestación de los hijos de Dios : reconfigura emergencia del sujeto juvenil cristiano en la Argentina (1960-2000). Revista de ciencias sociales, 8(30), 53-83. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1665

Puede encontrar éste y otros documentos en: https://ridaa.unq.edu.ar

Universidad Nacional de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352 // Bernal
Buenos Aires // Argentina
t.: (+41 11) 4365 7100
f.: (+54 11) 4365 7101
info@unq.edu.ar

Mariela Mosqueira

"La manifestación de los hijos de Dios"

Reconfiguración del campo evangélico y emergencia del sujeto juvenil cristiano en la Argentina (1960-2000)

Introducción

La intención de este trabajo es mostrar la emergencia del sujeto juvenil cristiano y su rol en los procesos de reconfiguración y apertura cultural del campo evangélico en la Argentina. Con este horizonte, primero me detendré en el evento juvenil-evangélico titulado "Súper Clásico de la Juventud", acaecido en 1998 en el Obelisco de Buenos Aires, con la finalidad de partir de una "escena" que pondrá de relieve la "irrupción" de las juventudes evangélicas en el espacio público argentino. Con la intención de comprender esta escena realizaré una serie de giros analíticos retrospectivos que me llevarán primero a 1983 –apertura democrática–, donde enumeraré una serie de reconfiguraciones del campo religioso en general y del campo evangélico en particular. A los fines de contextualizar estos procesos haré un repaso por la trayectoria histórica y las características del campo evangélico argentino con el objetivo de dimensionar su reconfiguración en tiempos de democracia.

Luego de profundizar en las dinámicas de renovación, crecimiento y "pentecostalización" del campo evangélico, daré cuenta del rol de las juventudes en este triple proceso. A partir del relevamiento documental y de relatos de memoria recogidos en diversas entrevistas realizadas durante el período 2007-2014, destacaré la constelación de dispositivos culturales y circuitos de sociabilidad

–campamentos, *pubs* cristianos, festivales, bandas de rock, revistas juveniles, programas de radio– generados por y para jóvenes evangélicos que surgen durante el período 1960-1990, en tensión con las estructuras religiosas heredadas del modelo misionero-denominacional. Por esta senda, mostraré que desde estos espacios los jóvenes elaboraron un planteo marcado por diacríticos de edad, es decir, reclamaron una actualización y una apertura cultural del modelo religioso que pudiera incluir su experiencia etaria –con sus marcadores identitarios correspondientes– a los modos legítimos de vivir el cristianismo. De este modo, los jóvenes introdujeron un horizonte heterogéneo de prácticas y discursos en la arena religiosa que trazó continuidades y rupturas respecto de las generaciones anteriores.

Irrupción de las juventudes evangélicas en el espacio público argentino

Noche fresca del sábado 12 de diciembre de 1998. Obelisco, centro neurálgico de la ciudad de Buenos Aires. Un modesto escenario color rojo, decorado con borlas doradas, banderas argentinas y un gran cartel: "Los jóvenes ya no somos el futuro, somos el presente con Jesús". Sobre la plataforma, un coro entona "Celebrad a Cristo" y en los costados unas jóvenes traducen al lenguaje de señas. Cientos de globos celestes y blancos son soltados al viento al tiempo que el joven pastor –junto a su esposa– irrumpe en escena: "Buenas noches, Argentina. Buenas noches, Cristo para las Américas. Arriba todos". Los cien mil jóvenes agolpados sobre la Plaza de la República y las calles adyacentes –que debieron ser cerradas por la policía– estallan de alegría, saltan, gritan, lloran, cantan. Chicas subidas en hombros de muchachos agitan sus camperas. Las banderas argentinas están en alto y también los carteles: "Jesús es vida", "San Luis presente", "Fuerte Apache para Cristo". Dante Gebel es "el pastor de los jóvenes", lee los carteles, baila, canta y recorre la pista a los saltos. Su actitud corporal de desenfreno no condice con la solemnidad de su impoluto traje gris. Todos celebran a Cristo. Todo es una fiesta, una fiesta cristiana y de los jóvenes.

Ese fue el comienzo de la "reunión evangélica más grande de la historia argentina", según tituló la tapa del periódico cristiano *El Puente*, de enero de 1999. En el escenario, tres momentos fueron centrales: el saludo de Fernando de la Rúa, por aquel entonces jefe de Gobierno de la ciudad y candidato a presidente por la Alianza UCR-Frepaso, quien afirmó: "Es importante que los jóvenes afirmen

los valores de la defensa de la vida", y confesó a Gebel: "Nunca imaginé que los jóvenes cristianos fueran tan alegres"; la oración de los pastores Claudio Freidzon y Omar Cabrera; y la prédica del "pastor de los jóvenes". Quisiera comenzar por este último punto para luego retomar los dos anteriores.

Con Biblia en mano y caminando incesantemente por el escenario, Gebel esgrimió su prédica durante cincuenta minutos a una multitud de jóvenes que lo escuchó expectante y reaccionó con gran intensidad a cada una de sus interpelaciones. La prédica titulada "Generación de conquistadores" se dirigió –mediante un lenguaje de alto contenido bíblico– hacia dos frentes: la comunidad religiosa –identificada por pastores y jóvenes– simbolizada con la categoría émica de "la iglesia", y a la sociedad argentina, los medios de comunicación, los gobernantes, los políticos y los jóvenes seculares representados con la categoría émica de "el mundo".

> Yo tengo la misma edad que ustedes y respeto a los hombres de Dios que invirtieron su tiempo –pastores, hombres de Dios, ministros– en enseñarnos y darnos un montón de cosas –las cuales les debemos–, pero provengo de una generación que en muchas ocasiones estuvo castrada, sin hombría, sin ganas de conquistar […] Es el tiempo del ejército, es el tiempo de los jóvenes que tienen una montaña de errores pero van a conquistar Buenos Aires, van a conquistar Argentina, van a conquistar los sitios más estratégicos de nuestro país. Escuchen esto, Romanos 8:19 dice: "Y si hijos, también herederos de Dios o herederos de Cristo porque el anhelo ardiente de la creación, el anhelo ardiente de la Argentina es aguardar la manifestación de los hijos de Dios". Y yo profetizo y digo que el 12 de diciembre ha de ser un día histórico, no porque religiosos vinieron a este sitio, sino porque jóvenes llenos del poder del fuego de Dios se manifestaron y dijeron queremos pagar el precio, queremos vivir en santidad y demostrar que se puede vivir en integridad.[1]

Gebel, claramente posicionado como la voz de los "jóvenes cristianos argentinos", apeló a tres personajes bíblicos –Jonás, Daniel y José– para hacer un diagnóstico de la sociedad argentina de fines de los noventa y para presentar el rol de los jóvenes evangélicos en ese contexto.

> Dios le dijo a un profeta llamado Jonás: "Ve y pregona contra Nínive, dile que si no se arrepiente de sus pecados yo no voy a perdonar su tierra", y Jonás decide no predicar […] Jonás se sube a

[1] Dante Gebel, prédica en Súper Clásico de la Juventud, Obelisco, 12 de diciembre.

> un barco y la tempestad es tan grande en alta mar, pero la Biblia dice que mientras la tempestad era embravecida en el mar, Jonás dormía […] Yo tengo algo para decirles de parte de Dios, no a ustedes, sino a los gobernantes, al presidente actual y a los que vendrán. Y hablo con criterio y hablo con cordura, porque soy ciudadano argentino y esto me da derecho a hablar, y no hablo desde la crítica sino desde el contenido profético. Creo que tenemos que pedirle perdón a Argentina porque mientras la tempestad está embravecida en Argentina o Latinoamérica, en muchas ocasiones nosotros dormimos en nuestras iglesias. Pero hoy 12 de diciembre decimos nunca más hemos de dormir, salimos afuera, demostramos que tenemos integridad, tenemos la solución para Argentina […] Los presidentes de Latinoamérica, los tecnócratas, la "gente que sabe" dice que la economía está bien, pero el costo social es altísimo y nosotros pensamos que es culpa del gobierno de turno. Pero esto no lo va a solucionar ni este gobierno, ni el que viene. La solución para la crisis en Argentina económica, social, familiar, espiritual, la tiene la Iglesia de Argentina, que hoy ha decidido tomar su lugar.

A partir de la historia del profeta Jonás, el joven pastor puso en cuestión a las generaciones evangélicas anteriores –apelando a un lenguaje etarizado– al impugnar su no involucramiento en la realidad social, su división denominacional y su rigidez doctrinaria. Por su parte, las figuras de Daniel y José operaron como articuladores identitarios de la juventud cristiana y a través de sus historias se planteó el rol "restaurador" que debía tomar la nueva generación en una sociedad atravesada por una "crisis moral".

> El rey Nabucodonosor dijo: "He juzgado a todos los magos y astrólogos de mi reino, a los más inteligentes, y yo digo que no he hallado nadie diez veces mejor como Daniel" […]. Nosotros no somos aquí un grupo de mediocres, no somos un grupo de vagos que como no tenemos nada que hacer vinimos un sábado al Obelisco. Somos gente que vamos a ser los mejores estudiantes de la secundaria, los mejores en la universidad, no nos copiamos en los exámenes y aunque nos sacamos baja nota nos esforzamos hasta llegar con integridad hasta colgar nuestro diploma en la pared, porque queremos desde los cimientos levantar senadores, políticos, gobernadores, presidentes, llenos del poder de Dios.
>
> El primer ministro de una pomposa ciudad como Egipto, el faraón, dijo: "No hay otro como José a quien yo pueda poner por sobre todos los tesoros, por sobre toda la tierra de Egipto, ¿quién

> otro administrará mis graneros que no sea José?" […]. Los presidentes, los gobernadores de toda Latinoamérica, van a señalar a nuestros jóvenes cristianos y van a decir "no tengo otro que este cristiano para que administre toda la riqueza de la gloria, todo lo que hay en Argentina". Y Dios va a levantar políticos llenos de poder, no tengan miedo a eso… ¡Yo lo creo!

Claramente, Gebel presentó las bases de la distinción de la juventud cristiana en oposición a la juventud secular. Esta distinción articulada en el término "santidad" suponía la elección personal –y no la imposición– de un estilo de vida basado en la Biblia, concebida como "manual de constitución espiritual". La juventud cristiana como baluarte de la moralidad debía salir de las iglesias y entramarse en la sociedad para difundir los valores cristianos. Esta "salida de las iglesias" suponía también un cuestionamiento a los modelos religiosos típicos de la generación anterior: pastor, maestro y evangelista. Puesto que ahora el espacio de acción era la "sociedad toda", esos modelos necesariamente debían "mundanizarse".

> La Biblia dice que llegará un momento en que el hombre llamará a lo malo, bueno, y a lo bueno, malo […] Dios está discriminado de Argentina porque Dios levanta la moral, levanta la familia… Nunca se avergüencen de decir que son santos, de decir que son fieles, nunca se avergüencen de decir "soy soltera y tengo 30 años y voy a tener mi primera relación con el que sea mi marido". A los que han tenido una vida promiscua y hoy dicen "yo quiero cambiar de vida", nunca se avergüencen de decir "yo antes vivía de cualquier manera, ahora vivo bajo el manual de constitución espiritual que es la Biblia". Nunca se avergüencen porque somos mayoría y lo estamos mostrando aquí. Le dije a un político hace un ratito: ¿sabe cuál es la diferencia nuestra de una reunión política? ¡Que nosotros no le pagamos el choripán, ni el micro a nadie para que venga! [ovación] ¡Y si levantamos una ofrenda hasta me la dan también! ¡Ustedes han venido porque quisieron! [ovación] Hay una gloria aquí tan fuerte [quebrado], digan hay una unción poderosa aquí… Somos una generación de conquistadores amados –con el permiso de los pastores–, les digo salgan de sus iglesias, no se vayan de la congregación, sino díganle: "Pastor, quiero predicar". No peleen por un púlpito, ¡por Dios! No caigan bajo… Vayan a los colegios que están ansiosos por escuchar la palabra de Dios, vayan a las universidades […]. Tengo apenas 30 años, no estoy promoviendo ninguna iglesia, no le estoy invitando a ningún templo, estoy diciendo: vayan y conquisten los montes que son nuestros.

La prédica finalizó en un clima de altísima intensidad emocional. Con música de fondo Gebel hizo un repaso de los tres "Súper Clásicos de la Juventud" organizados por su ministerio "Línea Abierta", a través de los cuales la nueva generación había salido desde las iglesias a los estadios de fútbol –Vélez en 1996 y River en 1997– y de estos al corazón del espacio público argentino: el Obelisco. Así, se plasmó en el centro mismo de la arena social un inconformismo juvenil (Groppo, 2000 y 2004) que adoptó un lenguaje religioso. Inconformismo juvenil que impugnaba un "sistema" y que reclamaba un "cambio" tanto de las estructuras sociales como de las estructuras religiosas.

Ahora bien, ¿cuáles fueron las condiciones de posibilidad de esta "manifestación de los hijos de Dios" en la escena pública argentina? ¿Cómo entender este inconformismo en clave religiosa de las juventudes y este inconformismo religioso en clave etaria? ¿Cómo comprender la presencia de los pastores Freidzon y Cabrera? ¿Cómo interpretar la visita del entonces jefe de Gobierno porteño y candidato a presidente Fernando de la Rúa? Para responder estas preguntas, necesariamente tendré que dar cuenta del despliegue de múltiples procesos que encuentran en la "manifestación de los hijos de Dios" un punto de cristalización y de consolidación. Entonces, esta "irrupción juvenil evangélica" se configura como un nudo importante pero de una trama mayor, esto es, debemos considerarla menos como un punto de inicio y más como un momento de alta expresión –o si se quiere un síntoma– de dinámicas más complejas, que incluyen a las juventudes y también las desbordan. Un buen punto de partida es marcar las grandes coordenadas de las dinámicas del campo evangélico a partir de la apertura democrática y el lugar de las juventudes en ese proceso. ¿Por qué elegir ese momento histórico? Por tres razones: primero, porque en ese período y hasta fines de la década de 1990, el campo evangélico atraviesa una reconfiguración interna en vínculo con las dinámicas más generales del campo religioso en la Argentina (Frigerio, 1994; Wynarczyk, Semán y De Majo, 1995; Semán y Wynarczyk, 1999; Oro y Semán, 2000; Algranti, 2010). Segundo, porque estas transformaciones, a su vez, se insertan en un contexto social, político, económico y cultural marcado por la salida del terrorismo de Estado (1976-1983) y la consolidación del neoliberalismo (Míguez, 2001). Y tercero, porque sobre ese escenario social las juventudes se configurarán en una categoría de debate a través de la cual procesar el cambio social (cfr. Passerini, 2000; Manzano, 2010). De este modo, mientras los discursos sobre la juventud –de derechas y de izquierdas– tomarán nuevos bríos homogeneizando los sentidos de lo

juvenil, los sujetos juveniles cristalizarán diversos y complejos movimientos de contestación. Aquí nuevamente la dialéctica de la condición juvenil (Groppo, 2004) se actualiza: mientras la juventud será construida como "apática", "despolitizada", "víctima del sistema" y también como "peligrosa", "violenta", "inmoral"; los jóvenes articularán un amplio arco de inconformismos: desde el *punk* hasta la conversión evangélica.

Reconfiguración del campo evangélico en tiempos de democracia

Ampliando la mirada al espacio social de la religión del albor democrático se observa el despliegue de una doble dinámica de ruptura del monopolio católico y de pluralización de las alternativas religiosas (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007). Este doble proceso encontrará algunos puntos de cristalización en el florecimiento de los definidos "nuevos movimientos religiosos" (Forni, 1992; Soneira, 2005), en la tensión Estado-episcopado (Esquivel, 2004) y en la eclosión de formas de comunalización diferenciadas en el interior del catolicismo (Giménez Béliveau, 2016). Estas dinámicas, a su vez, deben comprenderse en el marco de procesos más amplios de secularización, individuación, desinstitucionalización y globalización propios de la modernidad tardía, que impactan de manera distinta en el contexto local complejizado de, entre otras cuestiones, los modos del creer.

En este marco, el campo evangélico de la década de 1980 experimentará sus propias reconfiguraciones en diálogo con las tendencias recién mencionadas. Antes de avanzar sobre este punto quisiera repasar la trayectoria histórica y señalar algunas características del campo evangélico en la Argentina, para poder dimensionar las tónicas de su configuración en tiempos de democracia.

La literatura especializada (Saracco, 1989; Semán y Wynarczyk, 1999; Bianchi, 2004; Algranti, 2010) reconoce la constitución histórica del campo evangélico a partir de tres impulsos. El primero, situado entre 1821 y 1853, remite a la instalación de las iglesias nominadas "históricas" –anglicanas, presbisterianas y luteranas– a través de flujos migratorios procedentes especialmente de Europa. El segundo, ubicado en el período 1880-1930, supone la irradiación de un protestantismo de corte misional desde los Estados Unidos. En este lapso arriban las iglesias bautistas, Hermanos Libres, Ejército de Salvación, Adventistas del Séptimo Día, Nazarena, entre otras. Finalmente, el tercero corresponde a la difusión del pen-

tecostalismo. Esta difusión registra dos momentos: la llegada de "los pioneros" a partir de 1909, que implica la fundación de iglesias por iniciativa personal o por el "llamado misional individual" y, por ende, no orquestado desde iglesias o denominaciones centrales; y, luego de estas primeras experiencias y hasta 1940, se registra el arribo de denominaciones pentecostales extranjeras –desde Estados Unidos, Canadá, Suiza, Polonia, Rusia y Ucrania– a partir de la mediación de las iglesias ya existentes.

Estos impulsos se articularán al entramar un complejo de relaciones que podemos denominar "campo evangélico", que ocupará una posición de subalternidad –esto es, de minoría o heterodoxia– hacia el interior de un espacio social religioso hegemonizado por el catolicismo. Según Wynarczyk y Semán, "el campo evangélico se constituye por una serie de entidades heterogéneas que lo figuran como una red multipolar con diversas y superpuestas tendencias a la unidad y la dispersión" (1994, p. 36).

En esta línea, conforme las distintas iglesias se instalaron en el país mediante "oleadas" con diferentes orígenes y matices teológicos, litúrgicos y organizacionales, la literatura reconoce una primera tendencia hacia la dispersión y mutuo aislamiento, puesto que las comunidades religiosas operaron como "refugios de etnicidad" (Bianchi, 2004). Posteriormente, hacia mediados de siglo, se desplegaron tendencias centrípetas[2] a medida que estas comunidades se "nacionalizaron" y se enfrentaron a un contexto hostil marcado por el despliegue de un proceso de "recatolización" de la sociedad, movilizado a partir de la construcción del mito de la "Argentina católica" (Mallimaci, 2007 y 2015).

Durante las décadas de 1960 y 1970, otro tipo de clivajes marcaron las distinciones al interior del campo evangélico: la Guerra Fría y los posicionamientos respecto de la moral sexual. Según Bianchi (2004), la división dentro del campo evangélico –especialmente en el nivel dirigencial– encuentra su punto fundacional en el momento en que las iglesias "históricas" mostraron afinidades con el "evangelio social", mientras que las iglesias de corte misional sintonizaron ideológicamente con la corriente fundamentalista que sobrevino en las comunidades norteamericanas después de la Segunda Guerra Mundial, fortalecida posteriormente con el avance de la "nueva derecha religiosa".

Ahora bien, sobre estos movimientos de concentración o de dispersión del campo evangélico, se desplegará, desde el inicio, una tendencia que progresivamente complejizará su estructura de relaciones: el crecimiento –cuantitativo y cualitativo– del sector pentecostal. Tal como señala Algranti (2010, p. 59), para comprender la dinámica del pentecostalismo primero debemos enten-

[2] Podemos citar al respecto la movilización de las iglesias protestantes en torno a la obligatoriedad de la enseñanza católica, la creación del fichero de cultos y las restricciones a las emisiones radiales de la comunidad (cfr. Bianchi, 2004).

der la lógica de los "despertares evangélicos". Los "avivamientos" o "despertares del espíritu" son momentos históricos de efervescencia religiosa, que suponen un "retorno a las fuentes" –bíblicas y vivenciales– del cristianismo expresadas en conversiones, milagros y carismas. Estos vuelcos sobre la experiencia religiosa "originaria" funcionan como un mecanismo de renovación interna del cristianismo en su versión protestante. Desde la Reforma del siglo XV, los sectores subalternos del sistema eclesiástico han planteado sus disputas simbólicas a la ortodoxia sacerdotal al adoptar el lenguaje del "avivamiento". Estos movimientos de renovación suelen manifestarse en contextos de crisis social y, puesto que el objeto de la protesta suele remitirse hacia adentro de la estructura religiosa, configura un ciclo que va del rechazo a la asimilación institucional (Algranti, 2010, p. 63).

Con este horizonte, podemos situar la emergencia del pentecostalismo dentro del universo protestante. El telón de fondo del *Asuza street revival* –experiencia fundante del pentecostalismo– del año 1906 en Los Ángeles (California) será el "gran despertar" iniciado a mediados del siglo XVIII, luego de la guerra civil norteamericana y entre los sectores populares ávidos de una vivencia espiritual intensa, lejos del ritualismo ortodoxo protestante. Así, el pentecostalismo se nutrirá de esta experiencia carismática y mediante la afirmación "Jesús sana, salva, santifica y vuelve como rey" sintetizará un conjunto de tradiciones teológicas y les imprimirá un espíritu de "retorno a la iglesia primitiva". El pentecostalismo toma la salvación luterana por fe y no por obras, y posee una escatología milenarista; en él son centrales el bautismo por aguas, la autoridad bíblica y la figura del Espíritu Santo con sus manifestaciones mediante dones, como hablar en lenguas (glosolalia) –que simbolizará el bautismo en el Espíritu Santo–,[3] sanar, profetizar o hacer milagros. De este modo, se configura un tipo de protestantismo altamente expresivo y festivo –que actualizará permanentemente la intervención divina en la vida cotidiana–, conjugado con una ética intramundana que mostrará en su intenso proselitismo su cara más visible.

Desde Los Ángeles, entonces, el movimiento pentecostal se irradia hacia Chicago y desde allí se emprende el viaje de los pioneros ítalo-norteamericanos hacia la Argentina. Luis Francescon, Giacomo Lombardi y Lucia Menna pisaron el puerto de Buenos Aires el 9 de octubre de 1909 y comenzaron a predicar en los pueblos de San Cayetano, Tres Arroyos, Tigre y Necochea (*El Puente*, 1994a, pp. 28-29). Como indiqué previamente, estos misioneros no respondían a una estrategia de evangelización dispuesta por denominaciones o iglesias –era el albor pentecostal–, sino que estaban movidos por

[3] En el pentecostalismo es central el pasaje bíblico del Pentecostés relatado en el libro *Hechos de los Apóstoles,* donde luego de la ascensión de Cristo, los apóstoles son reunidos y bautizados en el Espíritu Santo que desciende sobre ellos en la forma de "lenguas de fuego sobre sus cabezas" (*Hechos* 2:1-11).

revelaciones espirituales autónomas. Luego de estas primeras experiencias y hasta 1940, llegan misiones impulsadas desde organizaciones denominacionales extranjeras[4] que se entraman de modo complejo con las iglesias ya instaladas y fundan nuevos espacios de evangelización. Conforme las diversas camadas de misioneros fueron arribando a un territorio argentino "catolizado" y, por ende, hostil a la condición extranjera y protestante, las comunidades de inmigrantes –italianos, eslavos y daneses–, los pueblos originarios y las poblaciones marginales se configuraron como espacios seguros de misión.

Tal como plantea Algranti (2010, p. 74), debido a la ausencia de un esquema unificado de evangelización y desarrollo institucional, esta primera etapa del pentecostalismo se caracteriza por la adecuación a contextos culturales disímiles y por la consolidación de un paquete de creencias colectivas donde prevalecen la férrea división denominacional, el aislamiento social y la observancia estricta de los preceptos cristianos.

Esta tendencia centrífuga se revertirá parcialmente con la creación de la Unión de las Asambleas de Dios[5] (UAD) (1947), que articulará una gran cantidad de obras misioneras dispersas, fundará el Instituto Bíblico Río de la Plata (1948) –de donde surgirán líderes locales– y, teológicamente, estabilizará un cuerpo doctrinal a la vez que seguirá fomentando un cristianismo vivencial. El establecimiento de la UAD abrirá una segunda etapa en la trayectoria pentecostal, que encontrará su punto de mayor expresión en la campaña de Thomas Hicks.

El enfrentamiento coyuntural entre la Iglesia católica y el por aquel entonces presidente Juan Domingo Perón habilitó una pasarela que permitió a las iglesias evangélicas –en especial, pentecostales– salir del ámbito privado y visibilizarse públicamente. Sobre esa condición de posibilidad durante los meses de mayo y junio de 1954 en los estadios futbolísticos de Atlanta y Huracán, se desplegó una intensa campaña de sanidad organizada por la UAD que tuvo en el predicador estadounidense Thomas Hicks su principal protagonista. Si bien las débiles estructuras institucionales no lograron absorber el gran impacto evangelístico de la campaña –que reunió a 6 millones de personas–, los ecos del evento tuvieron sus resonancias en el interior del movimiento evangélico y provocaron el fortalecimiento del sector pentecostal –especialmente de la UAD–, la expansión de una ola proselitista en torno a los milagros de sanidad y, fundamentalmente, la emergencia de una nueva generación de pastores locales que comienzan a disputar un lugar mediante la ruptura con la tradición extranjera de las misiones.

[4] Por ejemplo, las Asambleas de Dios o las Asambleas Pentecostales de Canadá, Estados Unidos y Suiza.

[5] La UAD surge de la confluencia de las iglesias de pastores argentinos con las obras misioneras de las Asambleas Pentecostales de Canadá, Estados Unidos y Suiza.

De acuerdo con Algranti (2010), el período que va desde la campaña de Hicks a 1980 será un tiempo de gestación y experimentación del pentecostalismo en un contexto social marcado por la efervescencia de los años sesenta y, luego, por la represión dictatorial desde 1976. Esta etapa se caracterizará por: la emergencia de corrientes teológicas y experiencias carismáticas que anuncian un avivamiento espiritual del país; la consolidación de un modelo de liderazgo local personalista que combina la prédica de milagros y sanidades divinas con una ética religiosa adaptable, en clara disputa con la rigidez del modelo misionero; y la extensión del impulso evangelizador hacia los sectores populares y medios.

A partir de este recorrido, el pentecostalismo de la apertura democrática tendrá un saldo a favor: experiencia de evangelización en contextos culturales diversos, cierta consolidación institucional, liderazgo local y crecimiento sostenido. Estas "ventajas" lo colocarán en una posición de clara superioridad al interior del campo evangélico y le permitirán, en un contexto social de mayor libertad, proyectarse al espacio público de modo contundente.

Las décadas de 1980 y 1990, entonces, marcan una etapa de reconfiguración pentecostal, signada por la ruptura definitiva con el modelo misionero-denominacional, por la apertura cultural y por la irradiación de sus nuevos diacríticos –estilos, estéticas y énfasis litúrgicos– hacia otros sectores evangélicos, proceso que la literatura ha conceptualizado como "pentecostalización" del campo evangélico (Saracco, 1989; Wynarczyk y Semán, 1994; Algranti, 2010).

Esta reconfiguración pentecostal –como toda renovación protestante– adoptará el lenguaje del "avivamiento". Este "despertar del Espíritu" tendrá dos momentos de máxima algidez: el primero, a inicios de la década de 1980, tendrá en las figuras de Carlos Annacondia, Héctor Giménez y Omar Cabrera sus caras más visibles (cfr. Wynarczyk, 1989; Soneira, Tort y Pessina, 1993); y el segundo se desplegará a partir de los meses de julio y agosto de 1992, en el que Claudio Freidzon fue uno de sus principales exponentes (cfr. Algranti, 2010).

El pentecostalismo se muestra, entonces, renovado en sus formas y contenidos: nuevos líderes carismáticos con estilos propios, formas de evangelización innovadoras que utilizan los medios de comunicación de masas y adoptan sus lenguajes, nuevos énfasis teológicos que colocan la sanidad, la prosperidad y la liberación de espíritus como horizontes posibles para mejorar la vida de las personas en el aquí y ahora, y flexibles estructuras institucionales que marcan un arco desde multitudinarias campañas de evange-

lización en carpas hasta megaiglesias con sistemas novedosos de organización por grupos pequeños (células); los cultos aparecen *aggiornados* y apelan a la última tecnología en sonido y luminaria, a la vez que colocan la expresividad y la sensibilidad en el centro de la escena. Este conjunto amplio de transformaciones serán acompañadas del ingreso de una gran cantidad de conversos que incrementarán las filas pentecostales del campo evangélico, que pasará del 2,6% en 1960 (dato censal) al 9% o 10% de la población a fines de la década de 1990 (dato estimado).

Este set de "novedades" comienza a ser visibilizado en el espacio público y a ser registrado por sociólogos y antropólogos. Es en el período 1988-1993 cuando explota un campo de estudios en las ciencias sociales de la religión (Frigerio, 1994) que intenta, a través de las categorías "neopentecostalismo", "pentecostalismo de masas" y "pentecostalismo renovado" asir al pentecostalismo en su novedad y su expansión.

Ahora bien, ¿es posible comprender el crecimiento pentecostal solo por su renovación estética? Claramente, mi respuesta es negativa. Tal como señala Míguez (2001), este "ascenso pentecostal" se despliega sobre un proceso de franco "descenso social" que afecta especialmente a los sectores bajos y medios, sectores donde justamente el pentecostalismo se hace fuerte. Es que el pentecostalismo, al "mundanizarse", al entramarse en la cultura, no solo actualiza sus "estéticas" sin más, sino que logra significar la "estructura del sentir" de la época (Williams, 1997, p. 155), logra dotar de sentidos –o "espiritualizar" si se quiere– las diversas formas de sufrimiento social resultantes de la consolidación neoliberal.

Emergencia del sujeto juvenil cristiano

Luego de este recorrido, es momento de retomar las preguntas que fui dejando pendientes. ¿Cuál es el lugar de las juventudes en esta triple dinámica de renovación, crecimiento y "pentecostalización" del campo evangélico? Ante este tipo de inquietudes, la respuesta "en los noventa, la Iglesia se nos llenó de jóvenes" era la que recibía recurrentemente de dirigentes juveniles de treinta y pico o cuarenta y pico de años. Respuesta desconcertante porque tenía un tono conclusivo y contundente, que indicaba, más que una situación circunstancial o anecdótica, un proceso denso que tenía por resultado la gran afluencia juvenil de los años noventa. Pablo Semán brindó algunas pistas al respecto en su trabajo pionero sobre juventud y pentecostalismo:

> Tradicionalmente el pentecostalismo ofrecía una visión omnicomprensiva pero abstracta y/o culturalmente dislocada respecto de las condiciones de recepción propias de sus destinatarios […]. El estilo de evangelización actual se caracteriza por la fluidez con que elabora la relación con el universo simbólico de sus destinatarios. La legitimación bíblica invocada para ello llama a obrar como el apóstol Pablo "que iba a los judíos como judío". De la misma manera, concluyen algunos pastores y líderes, es necesario "ir a los rappers como rapper". El discurso refleja una voluntad de reconocimiento del universo cultural de los posibles fieles al tiempo que un intento de reinterpretación del mismo en clave religiosa. Todo esto conlleva el enriquecimiento cultural del discurso y, con ello, mayor capacidad de interpelar la subjetividad de la población a la que se dirige (1994, p. 81).

Entonces, "la Iglesia de los noventa llena de jóvenes" aparece como el resultado de un proceso complejo que supone el pasaje del texto religioso desde la dislocación cultural a la interpelación eficaz, capaz de reconocer, procesar y dirigirse hacia un sector cultural específico –en este caso, la cultura juvenil–, y no solo hablar su misma lengua, sino también reinscribir su trama cultural en clave religiosa. De este modo, la conversión evangélica aparece para las juventudes de los años noventa como un horizonte posible –entre otros–, a través del cual procesar "con sentido" sus sufrimientos y canalizar sus inconformismos, sin dejar de ser lo que ya se es: joven.

Esta reinscripción de las tramas de la cultura juvenil en la cultura religiosa, que hacia los noventa habilita modos de experimentar la fe desde la condición juvenil, supuso un proceso denso que tuvo en la dialéctica de las juventudes evangélicas su polo dinamizador. Tal como plantea Semán (1994, p. 81), la interpelación pentecostal a la juventud no fue el resultado de una "planificación sistemática", sino que fue una "creación juvenil". Creación de las juventudes evangélicas –no solo pentecostales, sino también bautistas, hermanos libres, nazarenos y otras denominaciones– gestada desde el mismo momento en que la juventud como categoría y actor social irrumpió en el espacio público de la sociedad argentina. Es que la condición juvenil que se expandió en todo el cuerpo social a partir de los años sesenta (Manzano, 2010) también interpeló a los jóvenes evangélicos. Afuera de las iglesias había un "mundo de los jóvenes" que seducía y, a la vez, atemorizaba. Un mundo de consumos, sociabilidades y nuevas sensibilidades morales que la tradición religiosa prohibía y, en ese mismo movimiento, dislocaba a los jóvenes fieles de su mis-

ma condición juvenil. Identidad juvenil que les era reclamada en la escuela, en el barrio y por la industria cultural. No se podía ir a "asaltos", ni a "boliches", el sexo ni se mencionaba, el rock era "satánico", las chicas debían usar polleras debajo de la rodilla –igual que las señoras adultas–, el *jean* generaba sospechas y el pelo largo en los varones era motivo de expulsión de la comunidad. Toda forma de rebeldía, de transgresión o de impugnación al sistema religioso era férreamente reprimida.

El tradicionalismo –o legalismo, como se designó émicamente– del modelo misionero había "envejecido", "endurecido" y "enfriado" la fe; ese era el diagnóstico de muchos jóvenes. Ante esta situación en el período que va desde la década de 1960 a la apertura democrática, muchos jóvenes nacidos en "cuna evangélica" se vieron obligados a irse al "mundo", mientras que otros decidieron quedarse adentro de la "iglesia" y pusieron en acto secretas transgresiones o manifestaron abiertamente sus inconformismos en clave etaria. Esto es, plantearon una disputa al modelo misionero a través del ingreso al universo religioso de ciertos marcadores de "juventud" como el rock, el pop o las pautas de arreglo personal, que a la vez que reforzaban la búsqueda de una experiencia religiosa "auténtica", "intensa" y "personal", claramente laceraban los códigos de estética y estilo tradicionales.

> Nosotros nunca nos fuimos de la iglesia, pero teníamos nuestras experiencias paralelas que sabíamos que eran transgresoras, sabíamos que estábamos faltando al código, pero lo faltábamos a conciencia […] Cuando nos llevaban de campamento, nos hablaban de la pureza sexual y yo le preguntaba a mi líder "¿por qué no?", y me decía "no, porque Dios no quiere". Yo les pedía argumentos y no me los daban, entonces, esas prohibiciones no me convencieron y me dije "yo quiero probar, me parece re copado, re interesante y quiero hacerlo" […] Lo que pasa es que nosotros necesitábamos respuestas y recibíamos respuestas estereotipadas […] Después en los ochenta la cabeza del liderazgo cambió y aparecieron libros como *¿Con quién me casaré?*, de Luis Palau, que para nosotros eran el kamasutra. Un chabón hablando de sexo por primera vez, ¡qué copado! Alguien habilitaba un tema que uno ya conocía, pero que en la iglesia era mala palabra.[6]

Desde el primer lustro de la década de 1970 comienzan a aparecer las primeras innovaciones juveniles en el terreno musical, que se caracterizaron por incluir –especialmente en los cultos o eventos religiosos– algunos elementos musicales, armónicos y rítmicos,

[6] Lidia, entrevista personal, 10 de junio de 2010.

propios del pop y del rock. Profecías es considerada la primera formación de rock cristiana, integrada por jóvenes del barrio de Quilmes (figura 1).

Luego aparecieron otras bandas como Agrupación Jesús y Propuesta, de Capital Federal. Estas incursiones supusieron toda una ruptura con la música tradicional y generaron duras resistencias. "Este ciclo que podemos extender hasta el 74 implicó una ruptura con la música tradicional, con toda la resistencia que esa grieta generaba. El rock se asociaba a la droga, al movimiento hippie y a la promiscuidad. Si bien este fenómeno musical escandalizaba, siempre hubo líderes que lo respaldaron. Vieron una oportunidad para hablarle al mundo de Cristo con su propio lenguaje" (Bedrossian, 2010).

Hacia la década de 1980, estas tendencias se vuelven más visibles y comienzan a ser toleradas especialmente por aquellos líderes locales que estaban alejándose de la tradición misionera. Así, fue consolidándose dentro del servicio religioso de algunas iglesias una especie de número musical denominado "especial", donde algún joven feligrés –solo o acompañado de su banda– solía pasar al frente y ejecutar los nuevos ritmos. En palabras de un muchacho de aquel entonces, "los 'especiales' eran momentos de respiro para la grey en medio de las alabanzas y los himnos" (Sileo, 2010). La música joven, a pesar de los fuertes enconos, no solo fue abriéndose un lugar al interior de algunas iglesias, sino que comenzó a configurarse como una herramienta de evangelización.

Figura 1. Recital de Profecías (ca. 1969)

Fuente: Archivo personal de Pablo Bedrossian.

> Mientras la Argentina sufría los colapsos del tiempo final de la dictadura militar y se entristecía con las imágenes provenientes de Malvinas, surgía dentro de la iglesia evangélica el primer intento de llevar el mensaje cristiano a través de un estilo musical más fresco y contemporáneo. No quiere decir esto que antes no se hizo, pero sí que comenzaba a verse como el principio de un movimiento que a lo largo de los años perduraría hasta convertirse en lo que hoy es. Sin desmerecer a los viejos y queridos himnos clásicos de las iglesias, la juventud de ese momento vio la necesidad de adaptar el mensaje de Dios para sacarlo a la calle (Sileo, 2010).

Así, a comienzos de la década de 1980, aparecen las primeras bandas y solistas de música "joven" que empezaron a tener renombre al interior de la comunidad evangélica: Antioquía y Pueblo de Dios (figuras 2 y 3) se destacan entre los conjuntos musicales, mientras que Eduardo Santoro, Marcelo Patrono, Enrique Gómez y Andrea Francisco, entre los solistas.

Figura 2. Recital de Antioquía (ca. 1982)

Fuente: Archivo personal de Pablo Bedrossian.

Figura 3. Recital de Pueblo de Dios (ca. 1983)

Fuente: Archivo personal de Pablo Bedrossian.

A partir de estas figuras comienza a articularse todo un circuito de sociabilidades que fueron exclusivamente juveniles. Los conjuntos musicales y los solistas daban conciertos –con una visible estética juvenil– en iglesias de diversas denominaciones, al aire libre, en pequeños teatros, en cumpleaños de 15, en pubs y en campañas evangelísticas, y convocaban a una gran cantidad de jóvenes que se transformaron en sus seguidores. A partir de estos espacios se forjaron amistades y afectos que comenzaron a perforar de modo práctico las fronteras denominacionales, al difundir un estilo "joven" de ser cristiano. En este "ser cristiano" –y ya no más pentecostal, bautista, libre o nazareno– comenzó a revelarse una voluntad explícita de impugnar las marcas denominacionales tan celosamente defendidas por el modelo tradicional.

Esta voluntad interdenominacional impulsó a las bandas musicales no solo a tocar en diferentes espacios, sino incluso a diseñar cuidadosamente sus propias formaciones buscando mostrar la marca "cristiana". La formación de Antioquía es un claro ejemplo. Fundada en 1978, fue una banda de "música ciudadana" que fusionaba jazz con otros ritmos, como el tango y el rock. Estaba formada por ocho jóvenes –varones y mujeres– provenientes de Hermanos Libres, pentecostales, bautistas y anglicanos. Esta diversidad, además de mostrar la unidad juvenil cristiana, buscó la calidad y experimentación musical, que incluían instrumentos –como la batería, el bajo y el saxo– que eran etiquetados como "diabólicos" por el modelo misionero.

A pesar de las opresiones, Antioquía y otras bandas contaron con el apoyo de la nueva generación de líderes que estaba emergiendo y lograron armar movidas musicales innovadoras para la época. Antioquía dio una trilogía de recitales muy recordados: en mayo de 1981, tocó en el Cine Lope de Vega, que contó con la asistencia de 600 jóvenes (figura 4); luego participó de un ciclo de música cristiana contemporánea –junto a otros conjuntos y solistas– realizado en el Colegio Ward en junio de 1982; y el concierto oficial de despedida de la banda fue en el auditorio de Luz y Fuerza el 13 de noviembre de 1982. Antioquía, también, marca un hito en la historia de la música cristiana, ya que fue la primera banda en grabar su casete en julio de 1982, con la producción de Productoras Cristianas Asociadas (PCA).

PCA fue la primera productora de música cristiana en la Argentina. Era una pequeña empresa conformada por dos feligreses evangélicos. Uno de ellos trabajaba en una discográfica secular y, al ver la movida cultural impulsada por la juventud cristiana, decidió abrir un sello independiente junto a un hermano de fe. Antioquía, que había cobrado relevancia por la amplia convocatoria de sus

conciertos y por la calidad de su producción musical, se convirtió en el primer producto de PCA. Luego de esta primera incursión, la productora forjó un pequeño mercado de música cristiana –desde el inicio juvenilizado– que se consolidó hacia la década de 1990 (cfr. Mosqueira, 2013). Es así como la movida del rock avanzó, estimulada por una incipiente industria cultural cristiana que generó circuitos de sociabilidad que operaron como espacios de consumo y entretenimiento para la feligresía juvenil, estrategias de evangelización para las juventudes "inconversas" y marcadores etarios para disputar una nuevo tipo experiencia religiosa.

Ahora bien, conforme el sujeto juvenil cristiano cobró relevancia y dinamismo en el espacio evangélico, en relación con sus circuitos de sociabilidad transdenominacionales y sus transgresoras prácticas musicales y estéticas, en el sector pentecostal comenzó a desplegarse el ciclo de "avivamientos" que se extendió –con momentos de mayor y menor intensidad– desde la apertura democrática hasta fines de la década de 1990. Ensamble perfecto entre dos tendencias de renovación: la constelación de inconformismos juveniles, que venía produciendo subterráneas fisuras al modelo misionero desde la década de 1960, encontró en el "despertar del Espíritu" una correa de expansión y un espacio de legitimidad; mientras que el liderazgo local emergente encontró en las bases juveniles uno de sus más fervorosos puntos de apoyo.

Los conjuntos juveniles –como Pueblo de Dios– o los solistas –como Andrea Francisco– musicalizaron las manifestaciones del Espíritu Santo en las campañas masivas de Carlos Annacondia o en los estadios de fútbol de Claudio Freidzon; a la vez que otros jó-

Figura 4. Folleto y público del recital de Antioquía, realizado el 18 de mayo de 1981 en el Cine Lope de Vega, Capital Federal

Fuente: Archivo personal de Pablo Bedrossian.

venes oficiaron de ujieres y camilleros, o nutrieron a las multitudes de asistentes en búsqueda de la unción, la liberación o la sanidad que los nuevos líderes derramaron a través de soplos, imposiciones de manos o lanzamientos de sacos. Es que los jóvenes –no solo pentecostales– encontraron allí lo que estaban buscando: una experiencia religiosa intensa, auténtica, personal. Dios se estaba "moviendo" aquí y ahora, podía tocarse, podía sentirse, podía expresarse. Allí había un "Jesús vivo", sin ropajes religiosos.

La movilización de las juventudes durante el ciclo de "avivamiento" alcanzó su pico más alto en la historia de la comunidad evangélica. No solo su presencia era visible en los núcleos de recalentamiento de la experiencia religiosa –como las campañas de Annacondia, Giménez, Cabrera o más tarde Freidzon–, sino que la marca juvenil se manifestó a través de la eclosión sincrónica de una constelación de espacios y dispositivos generados por y para jóvenes. Es que la unción del Espíritu Santo habilitó una vivencia auténtica de la fe y, de este modo, era deseable y legítimo articular una relación personal con Dios a partir de la condición juvenil. Esta articulación identitaria, a su vez, permitía el desarrollo de estrategias de evangelización novedosas y culturalmente actualizadas capaces de interpelar de un modo eficaz a los jóvenes del mundo. La Iglesia –encarnada en sus jóvenes fieles– debía derribar el muro que la aislaba del mundo, debía entramarse en la cultura y la sociedad adoptando y resemantizando sus lenguajes para poder "llegar" y "salvar" a los jóvenes inconversos –y a toda criatura–, porque el derramamiento del Espíritu Santo anunciaba el advenimiento del tiempo final.[7] Con este impulso, emergen programas de radio, revistas, bandas de rock, campamentos, festivales y toda una serie de dispositivos innovadores creados por y destinados a jóvenes.

Uno de los ministerios más rupturistas fue el emprendido por Miguel Szuka, quien se constituyó en el "pastor rockero" o el "tarjetero de Dios" (*El Puente*, 1987, p. 24). Szuka era un joven "exrockero" converso en una campaña de Carlos Annacondia, que decidió salir a predicar en los boliches de la zona oeste del Gran Buenos Aires. Primero en la puerta, luego adentro, Szuka comenzó a repartir "tarjetas" de Dios –tratados bíblicos– a los jóvenes "perdidos". Szuka era un "predicador diferente" –afirmaba *El Puente*–, y su ministerio había convocado a muchos jóvenes creyentes que comenzaron a acompañarlo en su tarea de evangelización. El 26 de marzo de 1987, ante el crecimiento de su ministerio y por el éxito de su proyecto evangelizador, abrió un "templo especial" llamado El Arca de Jesús. "El Arca de Jesús era una alternativa para aquellos que no disponían de un peso para la entrada a cualquier boliche convencional. El ingreso al Arca los hacía encontrar con el mismo

[7] Según Wynarczyk (2009, p. 119), esta noción se basa en la actualización de la concepción teológica de la "lluvia tardía" (*latter rain*), difundida entre los pentecostales estadounidenses de principios del siglo XX. Concepción que remite a la creencia de que la bendición de los "tiempos postreros de gracia" es una unción de poder que desciende del Espíritu Santo sobre los creyentes y los impulsa a la evangelización en un período previo al fin del mundo. El cumplimiento del mandato bíblico y la inminencia de la segunda venida de Jesucristo configuran una "pulsión escatológica" que dinamiza el activismo religioso.

ruido y la misma música, pero con un mensaje diferente, luego reforzado con las palabras de Szuka. Muchos jóvenes (y hoy no tan jóvenes) de las iglesias evangélicas comenzaron a transitar el camino cristiano a partir de allí" (Sileo, 2010).

Por este pionero pub-templo desfilaron una gran cantidad de bandas de rock cristiano que surgían a borbotones por aquella época. El éxito del "pastor rockero" lo llevó a extender su ministerio –llamado "Dios Te Bendiga"– al éter, a través de FM Filadelfia, y en el año 1988 desarrolló una serie de "reuniones públicas para rockeros y clientes de boliches nocturnos" llamadas "Festival de Rock y Fe". Lo más controversial de estos festivales era que se desarrollaban en los boliches seculares más renombrados de la zona oeste, espacios profanos por excelencia. En marzo de 1988, por ejemplo, Pinar de Rocha fue el escenario por el que desfilaron diversos grupos de música cristiana, entre los que estuvo el Conjunto Ondas de Amor y Paz –perteneciente a la iglesia homónima del pastor Héctor Giménez– y el evangelista Carlos Annacondia fue el orador central (*El Puente*, 1988, p. 19). Estas "movidas" del tarjetero de Dios –francamente transgresoras para la época–, si bien contaron con el apoyo de los líderes en ascenso, se fueron diluyendo debido al férreo encono que despertaron en los sectores más tradicionales de la Iglesia.

> Una de las últimas movidas que organizó el pastor rockero fue en San Justo, en el entonces boliche Skylab. Aun con la resistencia de muchas iglesias, Szuka se animó y llevó adelante una de las más grandes cruzadas rockeras de fines de los 80. Tommy y su banda fueron el epicentro musical, pero la predicación del Evangelio fue el centro de la memorable noche en que cientos de chicos llegaron a hacer cuadras de colas para ingresar al recinto. Todavía se pueden recordar con nostalgia las palabras de Miguel Szuka en una de sus últimas transmisiones por la radio, donde, con dolor, hablaba sobre la resistencia sufrida desde los sectores que debieran apoyarlo, pero rescatando a quienes justamente entendieron su trabajo en pro de la evangelización de la juventud utilizando el rock como medio (Sileo, 2010).

La marca del rock también operó como un estímulo para la emergencia de una amplia cantidad de espacios de sociabilidad juvenil novedosos y por fuera de los circuitos "formales" ofrecidos por las iglesias. Los más destacados fueron los campamentos, recitales y festivales organizados por Liderazgo y Adolescencia Grupo de Amigos (LAGRAM). Esta agrupación surge a principios de 1990, de la mano de jóvenes inconformistas procedentes de diversas deno-

minaciones –Hermanos Libres, bautistas, presbiterianos y pentecostales–. En el invierno de 1992 organizan el primer campamento en el Parque El Sembrador de Máximo Paz; en 1993 comienza el ciclo de recitales Concierto Contenido, en la Iglesia Bautista del Centro –que se extenderá hasta 1998–, y ese mismo año –hasta 1996– se da inicio al Festival Cristiano del Estudiante, también en las instalaciones del Parque.

En estos espacios desfilaron las diversas bandas de rock, y allí, los jóvenes encontraron un lugar para vivir su fe a partir de su identidad etaria y también para disputar un modelo de Iglesia lejos de las estructuras y las rigideces.

> Éramos chicos adolescentes, de distintos lugares de Buenos Aires, zona sur, zona norte, zona oeste, todos con estas mismas inquietudes de querer renovarnos, y como no podíamos hacerlo dentro de nuestras propias iglesias por estas estructuras, comenzamos a hacerlo afuera… Y, obviamente, empezó a venir… digamos, todo el choque generacional muy fuerte… […] Nosotros lanzamos la Asociación LAGRAM pero con un Consejo de Pastores… Porque queríamos, realmente, tener el aval. No queríamos pensarlo por rebeldes por naturaleza, sino que queríamos generar un cambio hacia dentro de la Iglesia. Porque amamos la Iglesia y porque… No amamos las formas ni las estructuras. Creemos que eso va a llevar a un decrecimiento, a un envejecimiento de la Iglesia.[8]

Con el advenimiento democrático y el "despertar del Espíritu", los medios de comunicación de masas se configuraron como herramientas privilegiadas de evangelización y sobre ese horizonte también reverberaron las marcas juveniles. Con el foco en la gráfica, los jóvenes empezaron a tener su lugar en *El Puente* –principal periódico interdenominacional desde mayo de 1985–, en una pequeña sección bautizada "El puente joven" que salió de modo irregular entre diciembre de 1986 y noviembre de 1987. Luego, a medida que el sujeto juvenil fue más visible, ese mismo espacio aumentó su volumen y se transformó a partir de diciembre de 1991 en "Conexiones",[9] un suplemento de actualidad juvenil que se publicó sin interrupción desde esa fecha hasta hoy. Por su parte, en septiembre de 1989, con los V8[10] en portada, salió el número cero de *Visión Joven*, que se consagró como "el" periódico cristiano juvenil (figura 6).

Visión Joven, que editó su último número en octubre de 1999, fue la versión "cristiana" de una serie de revistas destinadas a jóvenes de amplia circulación en el ámbito secular de la época.

[8] Gimena Sánchez, entrevista personal, 15 de diciembre de 2011.

[9] "Conexiones" también saldría en formato de revista a color a partir de 2003.

[10] V8 fue una banda pionera del metal en la Argentina. En 1987, la gran mayoría de los jóvenes músicos se convierten al pentecostalismo. Esta conversión supondrá la ruptura de la banda. Los músicos ya conversos al cristianismo en el año 1989 conformarán Logos, que será la primera banda de metal cristiana en la Argentina.

> *Visión Joven* se conseguía en las librerías cristianas y en las iglesias a través de corresponsales. Éramos igual que la *13/20* o la *Generación X*; de hecho salíamos en el mismo momento y con el mismo formato… Todo era igual, pero de la movida cristiana… Hasta sacábamos pósters, igual… Ahí estaba toda la movida de recitales, eventos, notas de bandas… Si vos querías que la gente vaya a tu recital tenías que publicarlo ahí… Todos los pibes esperábamos para ver qué salía y ahí nos organizábamos las salidas […] Si bien la leían los chicos de la iglesia, nosotros teníamos un perfil evangelístico… El eslogan de *Visión Joven* era: "Cuando termines de leer este diario regálaselo a un amigo"… Como de entrada no podíamos llegar a los chicos no cristianos, usábamos como estrategia al mismo lector cristiano y gracias a eso sé de pibes que se acercaron a la iglesia gracias a alguna nota que leyeron o a algún recital al que fueron.[11]

A partir de los ochenta, la radio se constituyó en el medio de comunicación más elegido por los cristianos en su trabajo proselitista, debido a su bajo costo, a los escasos controles y a las facilidades de instalación. Es así como muchas iglesias o feligreses particulares colocaron su antena y su transmisor y se aventuraron al éter, y así dieron paso a la emergencia de una gran cantidad de "FM cristianas". Por su difusión y permanencia, entre las pioneras se destacan FM Cristiana en el norte del Gran Buenos Aires, FM Filadelfia en el

Figuras 5 y 6. Afiche del Festival Cristiano del Estudiante, Parque El Sembrador de Máximo Paz (ca. 1993-1995); Tapa de Visión Joven (1994)

Fuente: Archivo personal de Damián Sileo.

[11] Damián Sileo, entrevista personal, 21 de marzo de 2012.

oeste y FM JCB en el sur. Sobre este escenario sonoro también se articularon las marcas juveniles.

Además de la mencionada experiencia del "pastor rockero" en FM Filadelfia, la grilla de FM JCB también contó con algunos espacios destinados a y conducidos por jóvenes. Los programas más destacados eran "Una nueva frecuencia" y "En compañía de los amigos". El primero, conducido por Alejandro Carrizo y Javier Dinovitzer, difundía la "movida" nacional e internacional del *heavy* cristiano; y el segundo, conducido por Damián Sileo, pasaba la actualidad del rock.

> Antes de empezar la colimba en el año 88, empecé a hacer el programa en la JCB de acá de Temperley… Yo hacía toda la movida del rock cristiano a nivel nacional e internacional. En esa época, ¡no me querían ni ver los de la radio!… Yo ponía todo lo que tenía a mano… No es lo mismo que ahora, no había Internet… Tenías que conseguir los casetes pirateados que venían de afuera… Alguno que venía de Estados Unidos te decía "mirá esta banda, se llama Petra, está buenísima", y yo corría a grabármelo en la doble casetera y después lo pasaba en la radio y era toda una novedad […] Nos escuchaba toda la juventud evangélica que encontraban un oasis en la radio… Imaginate toda música melódica, sacra, y de pronto aparecía un loco con el *rock and roll*, entonces era una locura, los programas para los pibes rompíamos el molde de la radio.[12]

Hacia el año 1991, otro tipo de marca juvenil aparecerá en la madrugada de FM Cristiana de zona norte. El programa se llamó "Línea Abierta, prohibido para mayores", cuyo conductor fue Dante Gebel, aquel joven pastor que colmó el Obelisco en 1998 (figura 7). En vivo desde la una hasta las dos de la madrugada, Gebel –bautizado como "el Tinelli evangélico" (*El Puente*, 1994b, p. 48)– presentaba una innovadora propuesta radial destinada a jóvenes, que consistía en una variedad de bloques donde el conductor se "reía" de los tradicionalismos.

"Cristianeitor", "Las intrépidas aventuras del Superdiácono", "Los pensamientos del perro del pastor", "Indiana Juan tras la vida eterna perdida" o "ET, el cristiano extraterrestre" eran algunos de los títulos de las sátiras a través de las que Gebel –un joven de 23 años, sin ninguna formación teológica y flamante esposo de la hija del pastor de una pequeña iglesia pentecostal del Conurbano bonaerense– lanzaba innumerables críticas al modelo tradicional a través de la ironía y el humor. Quisiera reproducir solo un fragmento de uno de los guiones de "Cristianeitor" –parodia del filme *Terminator II: el juicio final* (Cameron, 1991)– con

[12] Damián Sileo, entrevista personal, 21 de marzo de 2012.

la finalidad de mostrar las dinámicas de estas contestaciones juveniles encarnadas en Gebel.

> Relator: De los creadores de "Ojalá que los hermanitos legalistas no se empiecen a ofender, pero al que le quepa el saco que se lo ponga", llega la superproducción que las iglesias cristianas estaban esperando. "Cristianeitor, mitad creyente, mitad aparato". La iglesia congregacional "Skynet, otro grito de júbilo", perteneciente al método "Cyberdine, creyentes en serie", se ha dedicado a producir cristianos que no piensan por sí mismos y que solo obedecen las órdenes para las que han sido programados, mezcla de cíborg [criatura cibernética] con hermanos convertidos, con la única misión de –según ellos– "proteger" a los jóvenes cristianos de las tentaciones del mundo secular y lograr que no se contaminen con los inconversos. Llega "Cristianeitor, mitad cristiano, mitad aparato". Ahora, Cristianeitor debe buscar y proteger a su discípulo John Connor e intentar meterlo en su célula para que en el futuro se transforme en el apóstol que salvará al mundo […]
> Sarah: Ahí llaman a la puerta, debe ser el líder que mandó el apóstol de "Cyberdine, creyentes en serie".
> Terminator o "Cristianeitor": Dios te bendiga, *baby*. Necesito hablar con John Connor. Debo proteger al elegido, ¿amén?
> John: ¡No quiero hablar con este aparato cristianoide! ¡Necesito hablar con alguien normal! No es que yo sea un mundano, soy un muchacho normal que intenta ¡ser un cristiano normal!

Figura 7. Dante Gebel conduciendo su programa radial "Línea Abierta, prohibido para mayores", FM Cristiana, Munro (ca. 1991)

Fuente: *Fan page* de Facebook de Dante Gebel.

S: Últimamente está hablando cosas muy raras, dice que quiere ir a visitar otras iglesias para conocer otros jóvenes… ¡y hasta escucha predicaciones de otros pastores! Debe tener un virus.
T: Estoy programado para lidiar con esos virus. John, debo meterte un chip en el cerebro que te haga recapacitar y solo puedas decir: "Existe una sola iglesia, la de nuestro apóstol, todas las demás no sirven". A ver, repite conmigo: "Debo estar en una célula, y no moverme de ella sin permiso expreso de mi líder, fuera de mi célula, todo es nocivo".
J: ¡No voy a decir eso nunca ni me dejaré colocar un chip! ¡Yo quiero a mi iglesia, pero no me gusta que esto sea como una secta! ¡Hay otras iglesias allá afuera! Por si no lo saben, eso se llama ¡Reino!
T: Tienes razón, Sarah. Es más grave de lo que pensamos. Este muchacho razona demasiado. Hay que encerrarlo en una iglesia con un teclado y que repita varios gritos de júbilo y se ponga a cantar y adorar hasta que se le vuelva a embotar el cerebro. John, confía en mí, el chip no te va a doler.
J: ¡No quiero que me metan un chip! ¡Y no está mal razonar! ¡Yo estoy sujeto al apóstol, pero me gusta razonar, me gusta discernir, me gusta pensar por mí mismo!
T: Sarah, ¿hace mucho que ha estado escuchando la radio cristiana?
S: Sí, todas las semanas, escucha a un disidente argentino que le llena la cabeza con porquerías.
T: ¿Esa que está allí es la radio que él oye?
S: Sí, es esa.
T: Cúbranse. Debo destruir la maldad, ¿amén? (*disparos*).[13]

Estos *sketch* radiales, entonces, se constituyeron en una síntesis original entre cultura juvenil y cultura evangélica, al tomar elementos del "mundo juvenil" –como películas, *cómics* y también modos y maneras de hablar– y sincretizarlos con el universo evangélico. Estas sátiras sincréticas permitieron una articulación eficaz de los múltiples inconformismos juveniles presentes en la grey a juzgar por los altos niveles de audiencia y el impacto cultural de la propuesta humorística. Su carácter disonante con las tradiciones y su gran éxito hicieron de "Línea Abierta" un dispositivo cultural sumamente disruptivo para los sectores más conservadores de la Iglesia.

> Las críticas no se hicieron esperar. El programa estaba fuera de cualquier estructura religiosa de la época, y llovían llamadas telefónicas (que yo atendía personalmente) afirmando que Dante era el anticristo personificado, que el programa era una vergüenza, y hasta algunos estaban realizando una cadena de oración para que Dios "desenmascarara a ese desenfadado conductor" (Gebel, 2006, p. 64).

[13] Guión de "Cristianeitor, mitad creyente mitad aparato", extraído de la *fan page* de Facebook de Dante Gebel el 13-4-2010.

La propia disruptividad y el éxito entre la feligresía juvenil de la propuesta de Gebel no generaron solo enconos, sino que también despertaron el interés del liderazgo en ascenso. Es así como Claudio Freidzon, quien compartía la grilla radial de FM Cristiana con el joven conductor y sabía de la repercusión de su programa, durante la segunda ola de avivamientos lo ungió como "el pastor de los jóvenes".

> Durante el año 1992, oímos que el Espíritu Santo estaba haciendo algo sorprendente e inusual con el ministerio del pastor Claudio Freidzon. Decidimos comprobar con nuestros propios ojos lo que Dios estaba realizando con ese pastor que habíamos cruzado un par de veces en los pasillos de la emisora, ya que él tenía un programa radial una hora antes que el nuestro. Fuimos a su iglesia en el barrio de Belgrano, Buenos Aires, y en verdad no cabía un alfiler, miles de personas se apiñaban aun en las calles laterales, pugnando por ingresar. Por suerte, un colaborador que nos conoció de vernos en la radio nos hizo pasar a los primeros lugares. La unción que se sentía en la atmósfera era demoledora. Estuvimos durante más de dos horas adorando al Espíritu Santo, cuando notamos que el pastor Claudio giró sobre sus propios talones y nos buscó entre la multitud. Fue como si un rayo lo hubiese disparado […] Veo multitudes –dijo colocando su mano sobre nosotros– veo estadios repletos de jóvenes que vienen de todo el mundo. Dios te levanta como el pastor de los jóvenes –le dijo a Dante mirándolo a los ojos–, veo a miles de ellos corriendo a escuchar tu mensaje. Creo que luego de aquello nos desplomamos y perdimos la noción del tiempo (Gebel, 2006, p. 65).

A partir de esta consagración la carrera de Gebel tomó una velocidad inusitada. El teatro Astral de 1993 marcó el inicio de un ciclo de cruzadas de santidad en el que "el pastor de los jóvenes" convocó a las multitudes juveniles cristianas, acompañado en cada oportunidad por el nuevo liderazgo pentecostal: Annacondia, Cabrera, Ibarra, Freidzon, siempre estuvieron presentes. En 1994, fue en el Parque Sarmiento; en 1995, en el estadio Obras Sanitarias; en 1996, en el estadio de Vélez; en 1997, en el de River Plate; y en 1998, en el Obelisco. Y la cifra de asistentes ascendió de 3.600 en 1993 a 100.000 en 1998. "Era muy loco, nosotros íbamos a las canchas, no sabíamos por qué… íbamos todos como soplados por el Espíritu Santo… fue una convocatoria impresionante […] Dante nos inspiró a todos al ver tanta juventud cristiana, no sabíamos que éramos tantos… fue muy loco, impresionante."[14]

De este modo, retornamos al punto de inicio: "la manifestación de los hijos de Dios". Quizás se vuelve más comprensible ahora la

[14] Heidi, entrevista personal, 19 de diciembre de 2011.

sorpresa del candidato a presidente Fernando de la Rúa frente a la alegría de una juventud inesperada: la cristiana. Es que la movilización "alegre" de tamaña cantidad de personas en el espacio público no era moneda corriente en la Argentina de fines de los noventa, atravesada por el neoliberalismo. Luego de este recorrido, también podemos entender a quienes Gebel dirigía su mensaje y por qué Freidzon y Cabrera estaban allí apoyando e impulsando a las juventudes cristianas. Después de un largo proceso de disputas intestinas, el nuevo liderazgo se consagraba como la fuerza hegemónica de un campo evangélico reconfigurado, pentecostalizado. Y el lugar de las juventudes en este proceso fue central. Tanto es así que en el balance que realiza *El Puente* en su suplemento especial por los diez años, "el santo desenfado de los jóvenes" se configura como protagónico.

> Es indudable que en estos diez últimos años, la iglesia ha experimentado una reforma, un profundo cambio, y la juventud ha tenido un protagonismo importante en este vuelco […] La juventud ha abierto brechas en la alabanza, en la predicación y hasta ha procurado gran parte del cambio en la liturgia de nuestras reuniones. El Señor ha puesto un santo "desenfado" (si se me permite el término) y una transgresión a los moldes que durante años han regido las estructuras de muchas de nuestras iglesias (Dante Gebel, en *El Puente*, 1996, p. 22).

> Durante la primera mitad de la década pasada, del mismo modo que el Israel de Moisés, la juventud evangélica nacional dejó su Egipto. Se atrevió a renunciar a su servidumbre llamada "comodidad" para salir en busca de la Tierra Prometida […] Quiero destacar dos elementos que distinguen a nuestro pueblo joven evangélico que marcan un progreso: primero, el deseo de unirse más allá de toda estructura denominacional; segundo, el fervor que contrasta con el desánimo social de nuestro entorno […] Nuestros jóvenes están rompiendo las artificiales barreras construidas por los mayores durante años (Pedro Bedrossian en *El Puente*, 1996, p. 22).

Conclusiones

Como se ha mostrado en este trabajo, el sujeto juvenil que generalmente ha sido invisibilizado por la literatura especializada se constituyó en uno de los polos dinamizadores de la reconfiguración del campo evangélico de las décadas de 1980 y 1990. Es que las relaciones de poder de un campo nunca mutan sobre un vacío

cultural, ni social. Los campos no se pentecostalizan, las religiones no se renuevan, los líderes no se consagran, ni las feligresías aumentan sin más. Largos y complejos procesos subterráneos van acondicionando el terreno sobre el que los procesos de viraje se apoyan. Y la dialéctica de las juventudes ha sido una trama importante –no la única ni la fundamental– sobre la que se apoyó el proceso de pentecostalización, apertura cultural y crecimiento del campo evangélico.

La sincrética cultura juvenil-evangélica, a su vez, fue posible al ensamblarse en una trama más amplia de reconfiguraciones del espacio social, político, económico, cultural y religioso. Sobre estas texturas –que incluían y desbordaban a las juventudes– fue desplegándose una constelación de estéticas, estilos, consumos y sociabilidades que cuestionaron un sistema religioso y que habilitaron una brecha en la que el cambio fue posible. Cambio religioso que encontró en la "lengua" generacional y en la dinámica de las juventudes un lenguaje y un lente a través del cual decirse y pensarse.

(Recibido el 14 de junio de 2016.)
(Evaluado el 27 de junio de 2016.)

Referencias bibliográficas

Algranti, J. (2010), *Política y religión en los márgenes: nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*, Buenos Aires, CICCUS.

Bianchi, S. (2004), *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*, Buenos Aires, Sudamericana.

Esquivel, J. C. (2004), *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.

Forni, F. (1992), "Emergencia de nuevas corrientes religiosas o iglesias alternativas sobre fines del siglo", *Sociedad y Religión*, Nº 9, México, pp. 51-61.

Frigerio, A. (1994), "Estudios recientes sobre el pentecostalismo en el Cono Sur: problemas y perspectivas", en Frigerio, A. (comp.), *El pentecostalismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEAL, pp. 10-28.

Giménez Béliveau, V. (2016), *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución en la Argentina*, Buenos Aires, Eudeba.

Groppo, L. (2000), *Juventude: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas*, Río de Janeiro, Difel.

—— (2004), "Dialética das juventudes modernas e contemporâneas", *Revista de Educação do Cogeime*, año 13, Nº 25, pp. 9-22.

Mallimaci, F. (2007), "Catolicismo sin iglesia. Mirada histórica y sociológica en Argentina. Continuidades de largo plazo de una modernidad católica en un Estado y una sociedad impregnados de laicidad católica", *Religion e Società*, vol. XX, Nº 57, pp. 53-61.
——— (2015), *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*, Buenos Aires, Capital Intelectual.
——— y V. Giménez Béliveau (2007), "Creencia e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político, *Revista Argentina de Sociología*, vol. 5, Nº 9, pp. 44-63.
Manzano, V. (2010), "Juventud y modernización sociocultural en la Argentina de los sesenta", *Desarrollo Económico*, vol. 50, Nº 199, pp. 363-390.
Míguez, D. (2001), "La conversión religiosa como estrategia de supervivencia: los pentecostales y el descenso social durante la 'década perdida'", *Intersecciones en Antropología*, Nº 2, pp. 73-89.
Mosqueira, M. (2013), "Cristo rock: una aproximación al mundo social del rock cristiano", en Algranti, J. (dir.), *La industria del creer: sociología de las mercancías religiosas*, Buenos Aires, Biblos, pp. 227-253.
Oro, A. y P. Semán (2000), "Pentecostalism in Southern Cone Countries: Overview and Perspectives", *Internacional Sociology*, vol. 15, Nº 4, pp. 605-627.
Passerini, L. (2000), "La juventud, metáfora del cambio social. Dos debates sobre los jóvenes en la Italia fascista y en los Estados Unidos durante los años cincuenta", en Levi, G. y J. Schmitt (dirs.), *Historia de los jóvenes II. La edad contemporánea*, Madrid, Taurus, pp. 61-100.
Saracco, N. (1989), "Argentine Pentecostalism: Its History and Theology", tesis doctoral, Birmingham, University of Birmingham.
Semán, P. (1994), "Identidad de los jóvenes pentecostales", en Frigerio, A. (ed.), *El pentecostalismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEAL, pp. 80-94.
——— y H. Wynarczyk (1999), "Iglesias del campo evangélico y el pentecostalismo en la Argentina", *Educación en Ciencias Sociales*, vol. 1, Nº 3, pp. 40-49.
Soneira, J. (2005), *Sociología de los Nuevos Movimientos Religiosos en Argentina*, Buenos Aires, Ediciones de la Universidad del Salvador.
———, M. Tort y L. Pessina (1993), "El Ministerio Ondas de Amor y Paz del pastor Héctor Aníbal Giménez", en Frigerio, A. (comp.), *Nuevos movimientos religiosos y Ciencias Sociales II*, Buenos Aires, CEAL, pp. 49-79.
Williams, R. (1997), *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península.
Wynarczyk, H. (1989), *Tres evangelistas carismáticos: Omar Cabrera, Carlos Annacondia, Héctor Giménez. Informe de investigación*, Buenos Aires, Prensa Ecuménica.
——— (2009), *Ciudadanos de dos mundos. El Movimiento evangélico en la vida pública argentina, 1980-2001*, San Martín, UNSAM Edita.
——— y Semán, P. (1994), "Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina", en Frigerio, A. (comp.), *El pentecostalismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEAL, pp. 29-43.

—— y De Majo, M. (1995), *Panorama actual del campo evangélico en Argentina*, Buenos Aires, Facultad Internacional de Estudios Teológicos.

Fuentes documentales

Libros

Bedrossian, P. (2010), "Prólogo. Década del 70: la prehistoria de la música cristiana en Argentina", en Sileo, D., *Historia de la música cristiana en Argentina*, mimeo.
Gebel, L. (2006), *El sueño de toda mujer: detrás de la escena del ministerio y el liderazgo*, Miami, Vida.
Sileo, D. (2010), "Historia de la música cristiana en Argentina", mimeo.

Prensa gráfica

El Puente (1987), "Su púlpito está en los boliches", septiembre, p. 24.
—— (1988), "Annacondia en un 'boliche' nocturno", marzo, p. 19.
—— (1994a), "Historia y matices de los evangélicos", diciembre, pp. 28-29.
—— (1994b), "Perfil de un animador evangélico", diciembre, p. 48.
—— (1996), "El santo desenfado de los jóvenes", enero, p. 22.
—— (1999), "La reunión evangélica más grande de la historia argentina", enero, p. 1.

Entrevistas

Damián Sileo, exdirector de redacción de *Visión Joven*, exconductor de programas radiales destinados a la juventud y actual agente de prensa del medio cristiano, 21 de marzo de 2012.
Gimena Sánchez, dirigente juvenil, excoordinadora de LAGRAM, 15 de diciembre de 2011.
Heidi, asistente a las cruzadas de santidad de Gebel, actual líder de jóvenes, 19 de diciembre de 2011.
Lidia, dirigente juvenil, 10 de junio de 2010.

Otros

Archivo personal de Pedro Bedrossian.
Archivo personal de Damián Sileo.
Fan page de Facebook de Dante Gebel.
"Súper Clásico de la Juventud", DVD, Obelisco, 12 de diciembre de 1998.

Autora

Mariela Mosqueira es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el programa Sociedad, Cultura y Religión del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales. Asimismo, es especialista en sociología de la religión, de la cultura y en metodologías de la investigación social.

Publicaciones recientes:

—— (2015), "Redimir a política: experiências de militância de jovens evangélicos da Argentina", *Desidades*, vol. 8, Nº 0, pp. 9-18.

—— (2014), "Cartografías simbólicas del mundo juvenil cristiano", *Revista Miríada. Investigación en Ciencias Sociales*, vol. 5, Nº 10, Buenos Aires, pp. 134-161.

—— (2013), "Cristo rock: una aproximación al mundo social del rock cristiano", en Algranti, J. (dir.), *La industria del creer: sociología de las mercancías religiosas*, Buenos Aires, Biblos, pp. 227-253.

Cómo citar este artículo

Mosqueira, M., "'La manifestación de los hijos de Dios': reconfiguración del campo evangélico y emergencia del sujeto juvenil cristiano en la Argentina (1960-2000)", *Revista de Ciencias Sociales*, segunda época, año 8, Nº 30, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, primavera de 2016, pp. 53-83, edición digital, <http://www.unq.edu.ar/catalogo/391-revista-de-ciencias-sociales-n-30.php>.