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

Universidad
Nacional
de Quilmes

Lago, Luciana

Territorios de creencia : prácticas culturales de jóvenes evangélicos en Comodoro Rivadavia

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:
Lago, L. (2018). Territorios de creencia: prácticas culturales de jóvenes evangélicos en Comodoro Rivadavia. (Tesis de doctorado). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2145

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

Luciana Lago, Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto,
Junio del 2018, pp. 421,
http://ridaa.unq.edu.ar,
Universidad Nacional de Quilmes, Secretaría de Posgrado,
Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas

Territorios de creencia: prácticas culturales de jóvenes evangélicos en Comodoro Rivadavia

TESIS DOCTORAL

Luciana Lago

lucianalagocr@gmail.com

Resumen

En particular, el tema de esta investigación se centra en las relaciones entre la música y el pentecostalismo en los sectores juveniles en el contexto particular de la ciudad de Comodoro Rivadavia. Nos centramos en la música y en todas las prácticas que se generan en torno a su uso, consumo y producción dado el destacado lugar que poseen en la expresión de la fe pentecostal evangélica, y en particular, en la experiencia de los/as jóvenes cristianos. El foco puesto en los jóvenes nos lleva a pensar relacionalmente esta categoría, considerando en perspectiva generacional los vínculos con otros grupos –adultos, niños–, con otros sectores "no creyentes", junto con las distintas trayectorias de creencias que podemos encontrar, por ejemplo, entre los jóvenes "cristianos de cuna" y los "conversos".

TERRITORIOS DE CREENCIA: PRACTICAS CULTURALES DE JOVENES EVANGELICOS EN COMODORO RIVADAVIA

Luciana Lago

Tesis para optar por el título de Doctora en Ciencias Sociales

Dir. Dr. Joaquín M. Algranti

Co- directora: Dra. María Bjerg

Marzo de 2018

TERRITORIOS DE CREENCIA: PRACTICAS CULTURALES-DE JOVENES EVANGELICOS EN COMODORO RIVADAVIA

Índice

-Agradecimientos……

Introducción…… 6

- Interrogar el creer……14

- Territorios de creencia……18

-Organización de la obra…… 22

Capítulo 1. Coordenadas

- Coordenadas teóricas: Juventud y Pentecostalismo……..27

- La irrupción de lo juvenil en lo social……32

- Sobre el Evangelismo pentecostal……...35

- Estado del arte……42

- Enfoque metodológico……49

- Presentar el campo: Comodoro Rivadavia……58

- Religiones, creencias y diversidad en Comodoro Rivadavia……...67

- Relaciones entre el estado y las comunidades evangélicas……75

Capítulo 2 Dimensión histórica del pentecostalismo como territorio

Patagonia territorio de utopías y de diversidad religiosa……80

La diversidad religiosa de la Patagonia en los censos nacionales……..81

Protestantes y Pentecostales en Comodoro Rivadavia……88

Primer etapa: 1901 1950……..89

De Sudáfrica a la Patagonia: los colonos bóers……...92

Protestantes alemanes en Comodoro Rivadavia……...101

Grupos chilenos pentecostales en Comodoro Rivadavia……105

a) Institucionalización y conflictividad en las décadas 1970- 1980……117

b) Los 90’ a la actualidad……129

Conclusiones……136

Cap. 3. Dimensiones estéticas del territorio.

Producciones musicales cristianas

Introducción……142

Coordenadas teóricas I: Sobre la Industria cultural cristiana……..146

Coordenadas teóricas II: Escenas musicales, convenciones y agencia juvenil……152

Filadelfia: “Queríamos hacer algo moderno”……157

SCRAFT: “música sin encasillamientos”……168

Consumado: “Somos guerreros musicales”……177

Klan Destino: “La diferencia desde el estilo”……...186

Conclusiones……198

CAP. 4. Dimensiones estéticas del territorio II.

Música y sociabilidad juvenil cristiana.

- Introducción……205

- Música e identidades juveniles……208

- Sobre el gusto musical: determinación o agencia ……..213

- Escenarios de sociabilidad I. Escuelitas bíblicas…….219

- Segundo escenario de sociabilidad: El Café Pub o la “joda cristiana”…….230

- Tercer escenario Nuevas tecnologías y experiencias musicales……..243

- Conclusiones ……256

CAP 5. El cuerpo como una dimensión del territorio de creencias evangélico pentecostal

Introducción……..260

-Breve recorrido por el estudio de los cuerpos en las Ciencias Sociales…….262

- Cuerpo, religiones y creencias……..268

- Cuerpo templo- cuerpo territorio…….270

- La construcción de cuerpos dóciles en el pentecostalismo……...277

- Los cuerpos juveniles cristianos como territorios estéticos I…….287

-II. Los tatuajes como marcaciones corporales……..293

- Corporizar la música I……..301

- II. Sanar con la música……301

- III. “La música te pasa por el cuerpo”…….307

- Conclusiones…….315

CAP. 6. Territorios Intersticiales

-Introducción…….321

- Coordenadas teóricas: Religiones, creencias y espacio público……..323

- Conexiones la industria cultural cristiana y la evangelización……...328

- A la calle. Prácticas de evangelización juvenil I……..341

- Prácticas de evangelización II: Graffitis y pintadas cristianas……352

- Otros bordes e intersticios. Reflexividad……...361

Conclusiones……375

Conclusiones finales……...381

I. Un modo de abordar la creencia desde su producción social……382

II. Mostrar un evangelio en movimiento produciéndose pero también con sedimentaciones históricas y con capacidad de inscribirse localmente…….386

III. Visibilizar a los jóvenes cristianos y su capacidad de agencia……..389

I IV. Abordar la relación entre evangelio y cultura, creencias y estéticas……394

Referencias Bibliográficas……..399

Fuentes consultadas……...418

Padrón de entrevistados……419

Agradecimientos

Los agradecimientos que hoy escribo los empecé a redactar mentalmente a lo largo de los años que duró esta investigación, a la vuelta de cada viaje, al despedirme de amigos y amigas donde “estuve parando” mientras iba a un congreso o a un curso, con la familia que te busca en el aeropuerto y te pregunta –con cautela- ¿cómo vas con la tesis?. Y así con amigas y compañeros que me acompañaron desde el inicio.

En este proceso aprendí un oficio y un modo de hacer ciencia “artesanal” que reivindico, donde cada recorrido y cada hallazgo es único, y se va logrando en base al trabajo sostenido y a las redes que tejemos.

Quiero agradecer al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet) por otorgarme una beca doctoral (2011- 2016) que me permitió sostener la investigación que hoy se plasma en esta tesis. También reconocer el acompañamiento y la excelente disponibilidad que encontré en todos los grupos de jóvenes cristianos, y las bandas musicales que me permitieron compartir tiempo con ellos y colaboraron conmigo en todo momento.

A Joaquín Algranti, director de lujo de cada etapa de esta tesis, quien con su lectura atenta y crítica supo orientar y corregir ideas, desde la libertad y el apoyo para construir una mirada propia. A María Bjerg, co- directora, por su acompañamiento, interés y sugerencias que enriquecieron el texto final.

A Brígida Baeza, mi “mentora”, con quien nos conocemos desde mi carrera de grado, allí se inició este lazo que cruza la formación, la investigación y el cariño mutuo. Agradezco el empuje, la confianza y las oportunidades dadas, junto a todo lo que proyectamos de aquí en adelante.

El IESyPPat –Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia- es mucho más que un lugar de trabajo, representa para mí un espacio de aprendizaje, de formación y de construcción conjunta. Allí junto a mis compañeras y compañeros

compartí diferentes etapas de mi trabajo, viajes a congresos, ideas, proyectos, anécdotas de campo y sobre todo las risas y alegrías necesarias para sobrellevar los momentos no tan buenos. Agradezco a todos y en especial a Guille W. (amigo y co- equiper), Guillermina, Natalia, Ana Clara, Letizia, Mercedes, Sebastián, Renata y Gabriel. Cristina, Gustavo y Magali también forman parte de la “cofradía becaria”. Juntos nos sostenemos, empujamos y así construimos nuevos modos de ser, estar y producir investigación social.

La Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de mi querida “uni” –UNPSJB- representa el espacio donde me formé y hoy trabajo como docente investigadora. Del paso de los años guardo los recuerdos de quienes me iniciaron en la investigación Susana Torres y Silvana Dos Santos. Allí cuento con un conjunto de colegas, amigas, compañeros con quienes comparto el trabajo por una Universidad Pública comprometida con el conocimiento para la transformación social. En especial, quiero reconocer a mis compañeras de la cátedra Metodología de la Investigación II, Edda Crespo y Gabriela Rodríguez por el acompañamiento y la oportunidad de crecer y proyectarme en este espacio.

Dentro de la uni también quiero mencionar a todo el equipo del Proyecto de Investigación sobre prácticas y políticas de Juventudes, con quienes constituimos un espacio de acción e investigación sobre lo juvenil, atravesado por el cariño y el acompañamiento mutuo. Gracias especialmente a Ana Lía, Pamela, Paula, Verónica, Alejandra, Jessica y Claudina.

Dejo para el final, a quienes son mis afectos más preciados. A mi familia extensa e intensa, padres, hermanos, suegros, cuñadas, sobrinas y primos, (no los nombro a todos porque me llevaría dos páginas!), pero saben que están en mi corazón y siempre voy a agradecer tenerlos en mi vida.

Mis amigas- hermanas de la vida, María Emilia y Flor Escriche, seguimos creciendo juntas, las adoro! Gracias por las risas, las alegrías, la complicidad y los años de una amistad única. Agradezco a mis compañeros del grupo “Salida de

Emergencia”, por el afecto, el sostén y el placer de estar juntos proyectándonos desde el gusto por hacer un teatro vivo.

Simon y Bonnie compañeros del cotidiano, quienes me alegran el día a día se merecen una línea.

Y en especial a Nico, mi amor, mi compañero eterno, con quien nos conocimos hace 11 años cuando pensaba dejar de estudiar, en plena crisis existencial-académica. Nico siempre me alentó, me hizo confiar en mis posibilidades, estuvo ahí en los tiempos difíciles y en los momentos inciertos con una palabra de amor que me dio aliento para seguir. También, por supuesto, estuvo en el paso a paso celebrando cada avance. Así, agradezco y soy muy feliz por que construimos nuestro “modo de estar juntos”, desde el amor y la libertad.

Quisiera dedicar este trabajo a la memoria de mi abuela Pilar, eterna en mi recuerdo, quien partió durante la escritura de esta tesis y seguramente estaría muy orgullosa.

Jóvenes, Territorios y creencias. Prácticas culturales de jóvenes evangélicos-pentecostales en Comodoro Rivadavia.

Introducción

En el campo de las Ciencias Sociales, los estudios sobre el evangelismo pentecostal vienen desarrollándose desde hace más de dos décadas. Los mismos comienzan a realizarse a partir del retorno democrático, con una marcada producción en la década del 90. En paralelo, encontramos que, en lo referido a los estudios de juventud, los primeros trabajos se inician en mediados de los años 80; y crecen en número y en alcance geográfico desde los 90 hasta la actualidad, cuando a través de redes institucionales, proyectos de investigación compartidos y formación específica en el área, este campo se muestra como uno de los más dinámicos dentro de las Ciencias Sociales a nivel nacional. Sin embargo, el cruce juventudes-creencias religiones aún es una temática escasamente abordada. En este sentido, esta tesis se propone construir conocimiento sobre esta temática: buscamos avanzar en territorios nuevos, dentro de un área de vacancia y con una perspectiva transdiciplinar.

En particular, el tema de esta investigación se centra en las relaciones entre la música y el pentecostalismo en los sectores juveniles en el contexto particular de la ciudad de Comodoro Rivadavia. Nos centramos en la música y en todas las prácticas que se generan en torno a su uso, consumo y producción dado el destacado lugar que poseen en la expresión de la fe pentecostal evangélica, y en particular, en la experiencia de los/as jóvenes cristianos. El foco puesto en los jóvenes nos lleva a pensar relacionalmente esta categoría, considerando en perspectiva generacional los vínculos con otros grupos –adultos, niños–, con otros sectores “no creyentes”, junto con las distintas trayectorias de creencias que podemos encontrar, por ejemplo, entre los jóvenes “cristianos de cuna” y los “conversos”.

De esta forma, tomamos como problema teórico la posible incidencia de las prácticas culturales de los jóvenes pentecostales comodorenses –destacando en especial el lugar de la música–en el desplazamiento y resignificación de normas tradicionales del pentecostalismo que se expresa en forma de corrimientos respecto a los modos de experimentar la adscripción religiosa en clave juvenil. Nos centramos en los jóvenes evangélicos pentecostales y en sus prácticas, para indagar a través de ellas cambios y continuidades en los modos de experimentar sus creencias, desde una perspectiva generacional y con la atención puesta principalmente en torno a los usos y producción de la música denominada "cristiana". En este sentido, sostenemos que a través de sus prácticas culturales estos jóvenes operan en la flexibilización y cierto desplazamiento en torno a los sentidos y los "modos" de ser cristiano en los contextos actuales.

En clave sociológica, podríamos interpretar esta capacidad de transformar las condiciones de la propia acción como la articulación recíproca entre estructura y agencia. Esta articulación es elaborada por Giddens (2011) en su teoría de la estructuración, la cual refiere al carácter dual de la estructura social: tanto condicionante como habilitante[1]. Nos inspiramos en esta perspectiva teórica para analizar las prácticas culturales de los jóvenes evangélicos pentecostales en Comodoro Rivadavia, buscando comprender como a través de dichas prácticas los jóvenes despliegan su capacidad de agencia, en el juego entre la reproducción, el desplazamiento y las disputas con lo normado desde lo que podríamos llamar las estructuras evangélicas. Por ello, es la intención que a lo largo del texto puedan leerse y comprenderse tanto los rasgos ligados a las doctrinas, tradiciones y los mandatos religiosos, y las formas de pensar e intervenir en lo local por parte de los grupos evangélicos pentecostales; como la propia experiencia de los jóvenes, sus

[1] Brevemente hacemos mención a la construcción teórica de Giddens en términos de "estructuración" (1995), lo que implica pensar a la estructura en un movimiento constante generado por las propias acciones de los sujetos dentro de dicha estructura, la cual tanto limita como posibilita esas acciones mediante una serie de reglas y recursos. Paralelamente, la estructura se conforma mediante la reproducción y la recursividad de ciertas acciones llevadas a cabo por los agentes, en un espacio y un tiempo delimitado. Es decir, las estructuras se reproducen a través de las acciones de los agentes, acciones que permiten tanto una trasformación como una reproducción de dichas estructuras, evidenciando la capacidad de cambio que el agente tiene sobre la estructura.

prácticas, sus trayectorias de creencias, las disputas generacionales, sus elecciones estéticas, buscando resaltar su capacidad para intervenir y dinamizar la cultura evangélica.

Llamar la atención sobre la capacidad de agencia de los jóvenes no debe ser leído como una mirada que se centra en pensar la transformación, es decir, no se debe caer en la imagen idealizada de los jóvenes como un valor para el cambio en sí, sino considerar que en esa dialéctica entre lo normado y lo practicado, en esta recurrencia, se producen movimientos que pueden conducir a continuidades y desplazamientos de sentidos.

Cuando nos referimos a las prácticas culturales de los jóvenes evangélicos las mismas nos interesan en varios sentidos:

- Buscamos ver en estas prácticas la relación con sus creencias, no de modo escindido sino entendiendo que se co-producen. Es decir, la creencia habilita determinadas prácticas, y a la vez ciertas prácticas juveniles buscan combinarse, cargarse o dotarse de marcas que remiten a las creencias y así comunican sentidos, pertenencias y erigen distintas posiciones desde donde habitar el evangelismo pentecostal en clave juvenil.
- Nos permiten comprender la capacidad de agencia de los jóvenes para producir y recrear sentidos sobre su pertenencia religiosa, lo que implica reconocer y visibilizar a los jóvenes como sujetos creativos y dinamizadores de la cultura evangélica y no, meros consumidores de propuestas generadas desde el mundo adulto.
- Presuponen a la vez continuidad en las maneras de establecer vínculos entre la música y las creencias. En este punto, es clave comprender que estas prácticas integran no solo modos de relacionarse con la creencia aprendidos en el marco de su socialización religiosa, sino también derivados de otros ámbitos y espacios de sociabilidad.

La noción de prácticas culturales heredera del concepto de praxis nos recuerda la actividad productiva del ser humano, en el sentido material y también en la esfera

simbólica. Entendemos siguiendo a Reguillo (2000: 15-17) que analizar desde una perspectiva sociocultural el ámbito de las prácticas juveniles permite visibilizar las relaciones entre estructuras y sujetos, entre control y formas de participación, entre los momentos objetivo y subjetivo de la cultura. Y permite comprender los modos en que se cristalizan las representaciones, los valores, las normas y los estilos que animan a estos grupos, siempre en relación con otros sectores y con los propios contextos en que se producen estas prácticas.

De este modo, entendemos que partir del concepto de juventud implica considerar las prácticas sociales y culturales mediante las cuales los jóvenes dan forma a su mundo. En este punto, acordamos con Bucholtz (2002) respecto a que los estudios sociales de juventud deben caracterizarse por prestarle atención a la agencia de las personas jóvenes y documentar sus prácticas culturales para comprender cómo los jóvenes producen y negocian las formas culturales. En este sentido es que nos interesa acercarnos a las formas de experimentar la condición juvenil a nivel local, e indagar sus prácticas considerando las mismas en dos formas: desde lo situacional y lo contextual relacional. Así, pensamos a las prácticas de los jóvenes cristianos como maneras de hacer, en las cuales buscamos observar las operaciones de sentido, lo que producen y cómo ello se encadena con trayectorias, movilidades y formas de experimentar la creencia evangélica pentecostal. Nos interesa, en el caso de las prácticas culturales de los jóvenes evangélicos pentecostales, indagar cómo dichas prácticas presuponen innovaciones, pero también, ciertas continuidades en las maneras de relacionarse con sus creencias. En particular, consideramos las prácticas vinculadas a la música, pues entendemos que resulta un espacio fértil para reconocer formas de vincularse con lo sagrado en clave juvenil donde se producen sentidos y modos de habitar el pentecostalismo como un territorio de creencias.

Sobre estas bases, en esta investigación nos enfocamos en dos objetivos centrales:

1) Describir y analizar las prácticas culturales de los jóvenes pentecostales comodorenses abordando particularmente las expresiones musicales

2) Considerar la interrelación que poseen sus prácticas ligadas a lo musical en el modo en que estos jóvenes construyen sus creencias pentecostales en perspectiva generacional.

Estos objetivos generales se articulan con los objetivos específicos:

a) Historizar la presencia pentecostal en Comodoro Rivadavia considerando los cambios y continuidades en las representaciones sociales existentes sobre este movimiento religioso en los últimos 50 años;

b) Caracterizar las iglesias pentecostales, analizando particularmente los espacios de socialización y formación "cristiana" en relación con la configuración de las identidades/ subjetividades juveniles pentecostales;

c) Indagar los distintos procesos de movilidad religiosa entre los jóvenes pentecostales contrastando comparativamente sus trayectorias biográficas;

d) Analizar las diversas prácticas y experiencias musicales de los jóvenes pentecostales comodorenses, a través de su participación en bandas de géneros cristianos, programas de radios y organización de eventos musicales, reuniones de culto, en tanto consumidores y productores de distintos géneros de música cristiana

e) Caracterizar las formas que adquieren las creencias pentecostales, analizando cómo son vividas y experimentadas por los sujetos jóvenes considerando diálogos y contrastes con las culturas juveniles urbanas en Comodoro Rivadavia.

Estos objetivos atraviesan la construcción argumental de cada uno de los capítulos, y fueron los que guiaron también la perspectiva teórica y metodológica adoptada[2], la cual se caracteriza por la integración de aportes de distintas

[2] En el capítulo 1 presentamos en detalle el marco teórico de referencia junto al enfoque metodológico y los pasos y decisiones que guiaron la investigación.

disciplinas –entre la historia, la sociología de la cultura y la antropología–desde un enfoque sobre todo etnográfico[3].

A continuación, presentamos el enfoque que guió la investigación y lo que pensamos puede ser un aporte al campo de estudios sobre religiones al poner el acento sobre las creencias, su producción y las prácticas que habilita, vistas en este caso desde los sectores juveniles del evangelismo pentecostal en Comodoro Rivadavia[4].

Interrogar al creer

En relación con lo planteado previamente, para indagar la experiencia de los jóvenes evangélico- pentecostales, en nuestro trabajo tomamos como punto de partida la necesidad de interrogar al creer, es decir, no dar por sentado naturalmente la existencia de "sujetos creyentes", sino pensar cómo se cree, qué posibilita el creer, a través de qué modos se expresan las creencias, buscando comprender su carácter histórico y fundante de relaciones sociales. A la vez, al pensar el "estar en el evangelio" desde una perspectiva juvenil, partimos de reconocer a la juventud como una construcción social, relacional y situada. Así es que avanzamos en preguntarnos sobre los modos en que los jóvenes construyen, movilizan y expresan su creencia en distintas prácticas, entre las cuales las vinculadas a la música tienen un lugar destacado en la experiencia evangélica. Pensamos a la música en especial pues éste fue un aspecto clave en nuestra

[3] Aquí damos cuenta de ciertas aclaraciones de confidencialidad, formato y estilo para orientar al lector: a) Se conservan los nombres reales de las iglesias, de los líderes que son personas públicas y de aquellos informantes que accedieron a que se revele su identidad; b) El uso del masculino genérico en algunos momentos de la tesis (—los jóvenes, —los líderes, —los pastores, etc.) no pretende invisibilizar a la mujer, ni a la diversidad sexual. Del mismo modo, al referirse a los evangélicos como conjunto, no debe leerse como una construcción homogénea sino que responde a cuestiones meramente estilísticas y de economía del lenguaje

[4] Respecto a las características generales de Comodoro Rivadavia como campo de estudio, a grandes rasgos podemos decir que se trata de una ciudad patagónica, de 250.000 habitantes ubicada en el límite entre las provincias de Chubut y Santa Cruz. Fundada en 1901, cuenta como principal rasgo socioeconómico su relación con la producción de hidrocarburos como actividad dominante. Remitimos al capítulo 1 donde presentamos el caso en detalle.

experiencia durante el trabajo de campo. Igualmente, entendemos que no es la única ni la exclusiva forma en que los jóvenes habitan el pentecostalismo, existen otros espacios[5]. Sin embargo, fue una decisión enfocar a la investigación hacia la relación jóvenes y cultura, por ello el acento está puesto en lo musical, lo estético en juego entre lo local y las tendencias más generales.

En esta perspectiva, recuperamos el planteo de Algranti (2013: 39-40) sobre tres tipos de reduccionismos presentes en los estudios de religión que dificultan abordar las creencias en una perspectiva relacional y atenta a observar que posibilitan, cómo se producen y expresan las creencias. Siguiendo al autor, el primero de estos reduccionismos se refiere al discurso sobre la interioridad, según el cual se entiende que las creencias se producen del "adentro hacia afuera", es decir que creer sería una opción individual que se da en cada persona como parte de un juego de elección y evaluación entre las ofertas espirituales disponibles. En contraste con esta postura, el segundo reduccionismo se trata del sesgo institucionalista, en base al cual se reduce la creencia a una forma de sujeción o imposición externa (2013: 39). Lo que implica poner el énfasis en las instituciones y los especialistas de lo sagrado, pues el grupo prima sobre el individuo imponiéndoles de forma lineal la forma de creer. El tercer reduccionismo se condensa en la idea de "tomar una parte por el todo", es decir, se toma un perfil específico de creyente y se lo proyecta sobre todo el grupo. Se genera entonces la renuncia a "pensar los entramados sociales que explican estos fenómenos así como las posiciones interdependientes desde donde se puede habitar un territorio" (Algranti, 2013: 40), que se define a sí mismo en relación a lo sagrado.

A estos resguardos, que se debe considerar para evitar una mirada rígida y reduccionista al interrogarse sobre los modos de creer, le sumamos otros tres aspectos señalados por especialistas del campo como son:

- Sostener la división creencias/ prácticas

[5] Por ejemplo se puede mencionar el caso de los Institutos de Formación Bíblica donde también participan jóvenes con el propósito de formarse como futuros líderes o pastores, siendo estos espacios claves para considerar los cuadros medios (Algranti, 2013: 43) de las comunidades religiosas.

- Naturalizar el uso del concepto religión
- Incorporar el uso acrítico del concepto de campo religioso

Respecto a la división creencias y prácticas, como plantea Ludueña, se trata de una dualidad estructural, herencia de la mirada durkheimiana sobre la vida religiosa que sigue marcando los estudios de religión (2012: 286). Su propuesta es centrar la mirada en explorar las relaciones entre creencias y prácticas, más que sus naturalizadas fronteras, tal como fue discutida críticamente por Carozzi (2002) para situaciones de conversión. En nuestra perspectiva, buscamos reconocer las condiciones en que las creencias se sostienen entre los jóvenes y qué tipo de prácticas motivan, habilitan y constituyen, en la misma forma que las prácticas ponen en discusión y pueden derivar en cruces y superposiciones entre distintos marcos de referencia, tradiciones y reelaboraciones subjetivas. Por ello entendemos que es en el cruce entre las creencias, lo cultural y lo social donde es posible observar y registrar estos movimientos y relaciones entre creencias y prácticas.

Sobre el uso del concepto religión, Ceriani (2013) presenta una discusión antropológica sobre esta categoría, al plantear el carácter polivalente y polisémico del término, por lo que cobra valor comprender las apropiaciones diferenciales que los grupos o sujetos pueden hacer en relación a los contextos históricos, institucionales o ideológicos que se transiten (2013: 11). Tal es el caso de los grupos evangélicos que rechazan identificarse como una religión, y en especial, son críticos con el término pues consideran que reduce y no da cuenta del modo en que viven su fe. Rechazan ser vistos como una religión, pues esta noción la vinculan con los dogmatismos, por ejemplo utilizan el término religión en sus críticas a la Iglesia Católica, o a las iglesias luteranas, a las cuales consideran iglesias “museo” que se quedaron en la tradición. Así, el término religión es confrontado por otras categorías más inclusivas de acuerdo a la propia perspectiva de los actores, planteando que no se trata de una religión, sino “un estilo de vida” (Lago, 2013: 268) o una pasión, que viven de forma no mediada con

lo espiritual. En este sentido, entendemos que cobra valor indagar cómo se produce la diferenciación entre lo evangélico pentecostal y lo que no lo es, y en función de esa diferenciación se definen por ejemplo estrategias de evangelización.

Respecto al uso del concepto de campo religioso, son varios los autores que han criticado el uso acrítico y sin problematizar de éste término producido por Bourdieu en su estudio sobre el clero francés. (De la Torre, 2002, Hervieu- Leger, 2005, Algranti, 2007, Martínez, 2012, Semán, 2013). Las críticas son de distinto tipo y se centran en que –como señala Martínez, 2012: 91– la expresión "campo religioso" se ha convertido en un comodín lingüístico, que facilita la mención del fenómeno de la diversidad religiosa pero que no es utilizada como categoría operativa para el análisis. Además, desde esta perspectiva se considera que la noción de campo religioso y el foco puesto en la competencia por el monopolio de los bienes de salvación trae consigo demasiado centramiento en las definiciones institucionalizadas de la religión con base en el modelo católico, en particular si se considera que dicha noción fue construida para el caso francés. Cuestiona también que no permite aprehender la diseminación de lo religioso en las prácticas seculares, ni tampoco acceder a los procesos de transformación del orden religioso y la sociedad (Hervieu- Leger, 2005: 183). A su vez, como el mismo Bourdieu lo plantea, el concepto de campo invita a pensar en términos relaciones en función que se lo entienda como una red de relaciones objetivas (Bourdieu y Wacquant, 2015: 134) por lo que debe emplearse de forma sistemáticamente empírica, y ser puesto a prueba (143), evitando que el mismo sea un encuadre teórico que obligue a adecuar situaciones concretas a dispositivos conceptuales[6].

[6] Por último, también es de reconocer que en escritos posteriores Bourdieu planteo la "disolución de lo religioso" (Bourdieu, 2004: 102- 108) donde se refiere a la heterogeneización y superposición de campos, por la cual la competencia no es por la salvación como único bien religioso sino la sanidad, la prosperidad, entre otros valores.

Territorios de creencia

Luego de considerar estos resguardos en nuestra perspectiva enfocamos la mirada en las creencias, postulamos la idea del pentecostalismo como un territorio de creencias centrándonos en particular en las prácticas y experiencias de los grupos juveniles.

Nos inspiramos en la mirada de Hervieu-Léger sobre los nuevos modos del creer, quien plantea que: “La modernidad ha deconstruido los sistemas tradicionales del creer: sin embargo, no ha vaciado el creer. Éste se expresa de manera individualizada, subjetiva, dispersa, y se resuelve a través de las múltiples combinaciones y disposiciones de significados que los individuos elaboran de manera cada vez más independiente del control de las instituciones” (Hervieu Leger, 2005: 67). En esta perspectiva, la mirada de la autora invita a pensar y considerar las formas de creer poniendo el foco en los sujetos y sus prácticas en diálogo con lo normado por las instituciones, y dando lugar a reelaboraciones subjetivas que pueden representar distanciamientos, desplazamientos o también, reconversiones de aspectos tradicionales.

En este sentido, recuperamos el trabajo de Algranti (2013) y Semán (2013) quienes al interrogarse sobre que significa creer, toman de De Ipola (1997) su mirada sobre la creencia como confianza acordada y como fuente de pertenencias e identidades colectivas, la cual es clave para explicar adhesiones y justificaciones respecto a cómo se adopta o justifica determinada identidad política o religiosa. Desde esta perspectiva se plantea la idea de interrogar al creer –evitando una definición unidimensional de la creencia–, para poder atender a la pluralidad de programas de verdad y de formas de creer. Estos “estatutos de verdad son plurales y relativizables por los creyentes” (Semán, 2013: 18), por lo que pueden convivir, superponerse, mixturarse y en estos movimientos generarse nuevas formas de adhesiones a estos marcos de referencia. Así, estos estatutos o programas de verdad sostenidos como creencias implican necesariamente creyentes y también, instituciones y tradiciones que se invocan junto a las propias trayectorias subjetivas.

A partir de lo planteado previamente, Algranti propone una definición relacional de las creencias, según la cual creer implica convalidar la visión de realidad –con sus acentos y omisiones- de un grupo desde una posición específica. Esta posición se construye en el punto de encuentro entre los espacios o maneras de habitar que propone –y a la vez legitima– ese grupo de personas y el modo en que se apropian, recrean y erigen zonas –muchas veces, de modo sui generis– de pertenencia, negociando los lugares y los sentidos pautados por la comunidad religiosa (Algranti, 2013: 40). Estos lugares se refieren a las distintas posiciones en la estructura de la institución: posiciones nucleares, sectores medios, periféricos y marginales. Desde esta perspectiva, se busca pensar relacionalmente el creer como un juego de múltiples comunicaciones cruzadas en las que la creencia no tiene nunca las medidas de la simulación o el fanatismo, y en las que las realidades creyentes subvierten cualquier posibilidad de estereotipación (Semán, 2013: 21).

Siguiendo esta propuesta, sostenemos que creer implica habitar un territorio, el cual se define a sí mismo en relación a lo sagrado. Pensamos así al evangelismo pentecostal como un territorio de creencias, el cual tiene distintas dimensiones que lo constituyen: físicas, éticas, estéticas, junto al cuerpo, que entendemos que es clave para comprender la creencia. La historia de este territorio es decisiva para analizar la configuración de sus tramas, para reconocer particularidades, continuidades y sentidos que se sedimentaron respecto a cómo habitar dicho territorio. Entendemos también que este territorio posee límites, fronteras y espacios intersticiales donde la creencia se cruza, se pone en juego con otras y en ese movimiento, produce desplazamientos. Pensar desde esta perspectiva nos lleva a atender que estamos ante procesos de configuración identitaria fluidos, por lo que suponer que las identidades y creencias son algo fijo y singular bajo las categorías adherentes/no adherentes, resulta una visión normativa y esencialista. Por ello, a lo largo de este trabajo intentamos dar cuenta de esa fluidez , de las movilidades de los jóvenes en sus formas de experimentar sus creencias, reconociendo a la vez el carácter plural de las distintas formas en que se vive y experimenta la condición juvenil.

Cuando planteamos el concepto de territorio de creencias, recuperamos aportes de la geografía cultural desde donde se ha buscado redefinir el concepto de territorio intentando romper con las visiones tradicionales –y estadocéntricas– del territorio como un espacio fijo e inmóvil. Desde estas líneas, se reconoce al territorio como una categoría heurística, es decir no se trata de una categoría definida por el componente material, sino que es producida a partir de las prácticas culturales y materiales de los sujetos (Benedetti, 2011: 67) por lo que debe comprenderse desde una perspectiva relacional. Así, al referirnos a la idea de abordar al pentecostalismo como un territorio de creencias, no pensamos al territorio como algo previo, ya dado, sino como producto de las relaciones sociales, que van constituyendo particulares entramados sociales.

Para pensar los territorios de creencia, considerando nuevos escenarios y atendiendo a la diversidad, recuperamos los aportes de Carballo quien plantea:

“El hecho religioso en la sociedad no está debilitado, sino por el contrario éste impone múltiples territorios. Las múltiples territorialidades son una forma de abordar la complejidad contemporánea de la desregulación del campo religioso que atraviesa a todas las religiones y la forma de abordar además la fragmentación de cultos o creencias que se multiplican en las sociedades. Territorios en redes y multiterritorios son una aproximación conceptual y no una receta metodológica, el desafío es justamente la capacidad de los saberes de las Ciencias Sociales para poder comprender y acompañar a este mundo fragmentado y desigual” (2009: 40).

Esta noción de territorios de creencias parte de la idea de pensar el territorio no en su sentido tradicional ligado al medio físico, o natural, sino como un concepto polisémico, lo que nos conduce a pensar que las creencias se sostienen en un territorio con una base física, pero también simbólica, histórica y sobre todo en movimiento. Con el fin de atender a la complejidad de nuestro objeto de estudio, consideramos que las creencias configuran territorios en redes, multiterritorios, lo cual nos permite acercarnos al problema de la creencia, es decir su producción y transmisión; y también, observar los modos en que la misma es experimentada

por los sujetos jóvenes. En este sentido, nos interesa indagar las formas en que las creencias dan lugar al desarrollo de distintos tipos de prácticas por parte de los jóvenes, entre las cuales, las vinculadas a la producción estética –como la música y los graffitis– resultan centrales en sus formas de experimentar su pertenencia religiosa en clave juvenil.

De esta forma, estamos pensando a las creencias como un conjunto de procesos y relaciones sociales inscriptos en un territorio, morfológico y pluridimensional. Siguiendo esta argumentación, recuperamos los aportes de Rita Segato quien al indagar las tendencias de la religiosidad contemporánea sostiene que éstas responden a un nuevo orden territorial de la sociedad, donde el territorio pasa a desprenderse de sus anclajes materiales fijos para adquirir movilidad y en esta nueva modalidad de territorialización, "la religión cada vez es más superficial en sus contenidos doctrinarios y en la profundidad de la discusión teológica para dejar lugar al énfasis en fórmulas litúrgicas, disciplinarias y ornamentales como emblemas claros de pertenencia" (2008: 44). Así, este tipo de territorialidad sería uno de los signos de la experiencia religiosa contemporánea (2008: 52).

Al respecto, el viraje dado en torno a las formas en que son pensadas las religiones desde una perspectiva que parta de comprender el significado de creer, nos habilita a enfocarnos en las experiencias y los sentidos, que –para el caso de los jóvenes– incluyen continuidades, pero también ciertos desplazamientos en torno a las nociones tradicionales respecto a cómo experimentar la adscripción religiosa. En particular, desde su condición etaria, los sujetos jóvenes expresan y tensionan sentidos respecto a cómo entender su adscripción religiosa, y dada esta condición de agentes dinamizadores de lo religioso, son un sector clave para atender a los cambios y continuidades que se producen sobre los modos de habitar este territorio de creencias.

Organizaci· n de la obra

En función de lo expuesto, y tomando a la noción de territorios de creencia como punto focal, organizamos el cuerpo de esta obra buscando caracterizar y analizar los distintos territorios donde la creencia evangélica se asienta, se experimenta y se expresa en clave juvenil con un anclaje local pero en diálogo también con tendencias globales y generacionales.

El primer capítulo busca orientar al lector dando cuenta del modo en que construimos el andamiaje de esta tesis. En este sentido, se inicia con la presentación del enfoque propuesto sobre las creencias y la mirada que sostenemos sobre el pentecostalismo como un territorio de creencias que se habita, y que posee distintas dimensiones –históricas, estéticas, físicas, corporales, intersticiales- las cuales exploramos a partir de las prácticas y experiencias de los grupos juveniles. Continuamos abordando las categorías claves de la investigación: juventud y pentecostalismo, junto a la presentación del estado del arte donde recuperamos los principales aportes y producciones sobre la temática propuesta. Nos detenemos también en presentar la propuesta metodológica, la cual se caracterizó por su carácter flexible y por la combinación de técnicas junto al lugar dado a lo analítico y lo reflexivo durante el proceso de investigación. Luego, nos centramos en particular en caracterizar el campo de estudio abordando las bases territoriales de los grupos evangélico-pentecostales en Comodoro Rivadavia. Para ello, presentamos un mapa cartográfico referido a la presencia de templos evangélicos que elaboramos en base a registros oficiales junto a relevamientos propios elaborados en terreno, (principalmente para la zona sur de la ciudad). Sobre estas bases, buscamos destacar la diversidad de creencias y religiones existentes en nuestra área de estudio, poniendo el foco en los grupos evangélicos y considerando también las formas en que desde los distintos niveles de estado se busca atender y regular dicha diversidad.

En el segundo capítulo, nos centramos en caracterizar el territorio físico o material de la Patagonia, considerándola como región cultural, con la particularidad de ser en términos religiosos una región caracterizada por una diversidad fundante, dada

la temprana presencia de grupos protestantes históricos como los Galeses (metodistas y no-conformistas) y los bóers (calvinistas reformados). En relación a los grupos evangélicos-pentecostales, un objetivo de este capítulo es historizar la presencia de estos grupos en Patagonia en general y en Comodoro Rivadavia en particular, la cual se liga a una corriente migratoria proveniente del sur de Chile, donde el pentecostalismo ya se encontraba arraigado entre los sectores populares rurales. Este punto, nos permite reconocer los cruces existentes entre religión-creencias y etnicidad, y las representaciones sociales sobre estos chilenos pentecostales, donde se produce una interseccionalidad de prejuicios: de clase, de religión y de etnia. En este sentido, buscamos indagar la incidencia de las «marcas» de lo chileno en la representación social de los evangélicos-pentecostales.

En los capítulos 3 y 4 nos enfocamos más en el problema central de la investigación referido a relación entre música y juventud en el pentecostalismo como territorio de creencias. Nos interesa indagar las formas en que la música puede incidir en los modos de experimentar las creencias en los sectores juveniles del pentecostalismo, a partir de reconocer la relación dialéctica entre creencia y estéticas: La creencia produce estéticas, a la vez que las manifestaciones estéticas movilizan creencias. Sostenemos que la música representa una dimensión de este territorio de creencias clave por su capacidad de expresión y producción de sentidos sobre “lo evangélico” en clave juvenil y generacional. Por ello, nos interesa atender a las diversas prácticas musicales de los jóvenes pentecostales comodorenses, reconociendo su capacidad de agencia para producir, negociar y dinamizar la cultura evangélica.

El capítulo 3 se centra en particular en cuatro bandas cristianas: Filadelfia, Scraf, Klan-destino y Consumado. Recuperamos la génesis e historia de cada una de ellas, las características de cada proyecto musical, considerando los géneros o estilos de preferencia, sus relaciones con la escena musical local y las vinculaciones con sus comunidades religiosas de pertenencia. En este punto, buscamos indagar la tensión entre la innovación, la reproducción y los

desplazamientos de sentidos que generan los jóvenes a través de la música y los distintos conflictos, acuerdos y convenciones que se producen en relación al lugar y las posibilidades de experimentar con la música y con la creencia.

En el capítulo 4 trabajamos en base al objetivo de caracterizar y analizar los espacios de socialización y formación “cristiana”, considerando la música en relación con la configuración de las identidades/ subjetividades juveniles pentecostales. Respecto a las prácticas musicales, reconstruimos los usos de la música para la creación de sociabilidades, «modos de estar juntos», construidos desde las afinidades que se comparten, donde opera claramente el gusto por la música –y por determinados géneros en particular–.

Las perspectivas teóricas que tomamos para indagar el problema se centran en las propuestas de sociólogos de la cultura cómo Frith (2003), quien remarca la performatividad de la música y su capacidad para construir sentidos , junto a los aportes de De Nora (2004), referidos a los usos estratégicos y cotidianos de la música constituyendo situaciones sociales. Nos interesa también incorporar la dimensión del gusto, del carácter afectivo y emocional del ejecutar, escuchar y compartir la música, entendiendo que el gusto se construye junto a otros y a través de distintas operaciones de atribución de sentido. Recuperamos esta perspectiva como eje central para el análisis de los usos y sentidos de las experiencias musicales de los jóvenes evangélicos.

En este sentido, sostenemos que la producción de música por parte de los jóvenes evangélicos no refleja necesariamente una «doctrina» o «ideario religioso», sino que opera construyendo y habilitando modos diversos de experimentar las creencias. En particular, en este capítulo, nos centramos en los espacios de socialización religiosa y los modos en que la música opera en dichos espacios, tomando en particular datos obtenidos durante escuelitas bíblicas; en recitales, reuniones de culto y espacios de recreación en clave juvenil, lo que llamamos la «joda cristiana». Pensando las formas de sociabilidad juvenil y su relación con los gustos musicales consideramos las experiencias con las nuevas tecnologías,

sobre todo las interacciones entre las radios evangélicas y plataformas como Youtube.

En el capítulo 5, analizamos los modos en que se experimenta la creencia entre los sectores juveniles evangélicos desde la corporalidad, considerando al cuerpo como un territorio en sí. Nos interesa indagar cómo los cuerpos juveniles producen sentido, y cómo a la vez los cuerpos juveniles están inscriptos en tramas de significación que proyectan regulaciones, deberes y formas de vivenciar el cuerpo. Sobre estas bases buscamos desarrollar la idea del cuerpo territorio- cuerpo templo como eje del capítulo. En este punto, es que nuestra mirada se centra en cómo las creencias se inscriben en la corporalidad de los jóvenes, considerando distintos casos. El primero de ellos se refiere a las formas de gestión de la corporalidad juvenil cristiana para la producción de cuerpos dóciles y el gobierno del sí mismo. En segundo lugar, abordamos los cuerpos juveniles evangélicos como territorios estéticos, analizando de qué formas se expresan en los cuerpos los cruces entre creencias, estéticas y música, y se comunica gustos, identificaciones y pertenencias. Continuamos explorando distintas formas de corporalizar la música pensando cómo se establecen conexiones a través de la música en dos situaciones: para la liberación o sanación espiritual y también la experiencia del goce o del disfrute de la música, como forma de conexión con lo sagrado en sí misma.

En el capítulo final, recuperamos la noción del pentecostalismo como un territorio de creencias, y buscamos atender a los bordes, las fronteras, los espacios intersticiales entre lo secular y lo “religioso” en clave juvenil. Nos interesa indagar en las espacialidades comunes a lo juvenil en Comodoro Rivadavia, y en ellas observar las formas en que se producen diálogos y contrastes entre los jóvenes –evangélicos y “los otros” –, en los cuales el espacio público es el lugar por excelencia para indagar estos encuentros.

El eje está puesto en indagar la evangelización, las estrategias y disputas de los jóvenes evangélicos respecto a cómo presentarse ante el “otro joven”, atendiendo a las representaciones e imágenes sobre el “otro” joven, en función de las cuales

planifican sus intervenciones. Nos detenemos en analizar las características de este tipo de actividades, los diálogos, contrastes e intercambios que se producen entre los distintos jóvenes, atendiendo también al lugar de la música en dichos diálogos, para pensar desde este punto las formas en que los jóvenes evangélicos intentan redefinir la relación con «lo mundano», a la vez que buscan experimentar la creencia en formas culturalmente más «actualizadas». Siguiendo la idea de los bordes, cerramos este capítulo presentando un recorrido en términos de reflexividad sobre la propia experiencia durante la investigación, buscando dar cuenta de las dificultades y desafíos de abordar etnográficamente las creencias, junto a los propios aprendizajes en términos académicos, pero también personales.

Por último, en las conclusiones recuperamos el enfoque sobre el pentecostalismo como un territorio de creencias y nuestra mirada puesta en las experiencias de los jóvenes en él, considerando los análisis expuestos sobre las distintas dimensiones desarrolladas en cada capítulo, y a la vez, buscando exponer los hallazgos de la investigación y las posibles líneas que surgen para nuevos estudios.

Capítulo 1. Coordenadas

Este capítulo está centrado en presentar la construcción de la tesis en torno a las categorías, el estado del arte, lo metodológico y por último las características del campo donde desarrollamos el trabajo de campo, referido en especial a la zona sur de la ciudad de Comodoro Rivadavia. Buscamos así presentar las coordenadas teóricas que guían el estudio, las estrategias y decisiones metodológicas desde las cuales enfocamos el abordaje referido a las prácticas culturales de los jóvenes evangélicos en Comodoro Rivadavia, pensando las transformaciones y permanencias respecto a sus experiencias en torno al creer.

Coordenadas te· ricas: Juventud y Pentecostalismo.

En este apartado nos proponemos avanzar y presentar las categorías centrales de la investigación juventud y pentecostalismo, estableciendo vínculos entre ambas en relación a nuestro objeto de estudio.

Sobre la categor²a Juventud

En el caso de los estudios sobre juventud, esta categoría emerge como objeto de investigación científica en Argentina desde hace un par de décadas, generándose una producción constante desde entonces. El trabajo que inaugura en cierta forma este campo es el libro de Margulis "La juventud es más que una palabra" (1996) donde hace hincapié en que el termino tiene usos particulares, sentidos singulares y efectos concretos, instalando a la vez un modo de abordar lo juvenil desde la cultura (Margulis y Urresti, 1996; 1998).

Los trabajos de Chaves (2004, 2009, 2010, y siguientes) son de referencia en un campo en crecimiento, donde además es importante resaltar que se trata de un campo con fuerte influencia de la sociología y la antropología, en cruce también con los estudios de comunicación, la historia y la educación. A nivel general en este campo se comparte la idea que el concepto de juventud no puede restringirse

tan solo a lo etario, sino que debe comprenderse en toda su complejidad, reconociendo la diversidad de experiencias en donde lo juvenil se cruza con el grupo social de pertenencia, la clase, la etnicidad, el género, el estilo junto a las redefiniciones de las nociones de tiempo y territorio.

Sobre estas bases, queda claro que para acercarnos a la categoría juventud resulta clave reconocer que se trata de una condición social que se construye en el juego de las relaciones sociales, y que se cruza con las distintas manifestaciones, modos y representaciones sobre lo juvenil. Que no es una categoría definida exclusivamente por la edad y con límites fijos de carácter universal, sino que cada sociedad, cada cultura, cada época definirá su significado y que el mismo no es único sino que está en disputa entre sentidos hegemónicos y alternativos sobre como experimentar la condición juvenil. Además, no debe olvidarse que los jóvenes en tanto categoría social construida no tienen una existencia autónoma, es decir al margen del resto social, sino que se encuentran inmersos en la red de relaciones y de interacciones sociales, múltiples y complejas.

Siguiendo los aportes de distintos autores (Pérez Islas, Chaves, Reguillo, Feixa) -y para organizar la caracterización de la categoría juventud- presentamos los siguientes criterios que amplían la definición del término, y anticipan el modo en que incorporamos esta mirada en nuestro estudio sobre las prácticas y experiencias de los jóvenes evangélicos pentecostales en Comodoro Rivadavia:

-Es un *concepto relacional*, que solo adquiere sentido en un contexto social amplio y en relación con otras categorías tales como género, etnia y clase social entre otras. Es de considerar que recuperando esta perspectiva relacional cobra interés las relaciones entre los jóvenes y otros grupos de edad donde se producen disputas y negociaciones de sentidos que pueden ser vistas también en clave generacional. Al respecto, en el presente estudio buscamos presentar distintos aspectos en los cuales los jóvenes pentecostales se vinculan con los grupos

infantiles y con los sectores adultos de sus iglesias de pertenencia, y también con otros sectores juveniles de la ciudad.

-Es *hist· ricamente construido*. El significado acerca de que es ser joven hoy mantiene cambios y continuidades con los sentidos y significados sobre la condición juvenil en otros períodos , ya que el contexto social, económico y político configuran características específicas acerca de cómo se entiende, se vive y se perciben los jóvenes. En este sentido es que al presentar una historización de la presencia evangélica pentecostal en Comodoro Rivadavia, buscamos rastrear los primeros agrupamientos juveniles evangélicos en la década de 1970, sus experiencias y prácticas para reconocer dichos cambios y continuidades sobre las formas de experimentar la pertenencia al pentecostalismo en clave juvenil y las prácticas culturales que de allí derivan.

-Es *situacional*. Porque responde a contextos definidos, motivo por el que es necesario evitar las generalizaciones, que dificultan considerar lo concreto y especifico en cada caso. Por ello se debe tener en cuenta las particularidades regionales y locales respecto a los modos de ser joven. Al respecto, en este punto buscamos indagar los modos en que en Comodoro Rivadavia la matriz social en torno a la actividad petrolera incidió- e incide- en las formas en que se construye la condición juvenil.

-Es *representado*. Sobre lo juvenil se dan procesos de disputa y negociación de sentidos, poniéndose a la luz posiciones adultocéntricas desde las cuales se produce una estigmatización de las prácticas y experiencias juveniles, generándose imágenes y discursos que patalogizan la condición juvenil, junto a otras miradas que representan lo positivo de lo juvenil ligado a su condición de potencialidad futura (Chaves, 2010: 82-86). En el universo evangélico conviven esta dualidad de miradas sobre los jóvenes, donde es posible reconocer que por un lado se considera que la juventud es un "sector problemático" pero a la vez en ellos se pone en juego la propia continuidad de estas comunidades[7]. En un

[7] Como plantea Mosqueira (2014: 81) el joven cristiano "es construido como un sujeto holísticamente liminal pues cada una de las dimensiones que lo componen –alma, cuerpo y

sentido similar también cabe atender a las auto-percepciones de los mismos jóvenes y cómo en función de esta mirada sobre si mismos se activan demandas y prácticas particulares y específicas.

- Es *cambiante*. Los sentidos sobre lo juvenil se construyen permanentemente en la interacción social, y de allí la necesidad de aprehender a mirar y conocer las juventudes en tanto portadoras de diferencias y singularidades que construyen su pluralidad y diversidad en los distintos espacios sociales (Duarte, 2000: 65). Observamos esta pluralidad y diversidad de experiencias en los jóvenes evangélicos con quienes nos vinculamos, por ejemplo una forma de diferenciación se da entre los cristianos de cuna y los conversos, entre quienes ocupan o tienen aspiraciones de hacer una carrera pastoral y los que no, entre quienes participan aleatoriamente de las actividades de sus iglesias o quienes también transitan entre los bordes del pentecostalismo como territorio de creencias. Las diferencias y singularidades también son reconocibles en los estilos, estéticas, preferencias y gustos, entre otros aspectos.

-La juventud *se produce en lo cotidiano*, en los ámbitos de referencia, cercanos, familiares íntimos: los barrios, la escuela, el trabajo, la música, los estilos, a moda, Internet, los medios de comunicación aunque también en lo imaginado. En el caso de nuestra experiencia de campo, entendemos que la producción y los sentidos de juventud en clave cristiana se producen en los ámbitos citados, y también en el marco de los espacios y dinámicas que encuentran en sus iglesias, con sus ciclos, eventos y acontecimientos. En el registro de campo, buscamos acercarnos a estos espacios y atender sobre todo a sus formas de sociabilidad entre la iglesia y los espacios más informales.

-*Se construye en relaciones de poder*, definidas por condiciones de dominación / subalternalidad o de centralidad / periferia, donde las relaciones de desigualdad no implica siempre el conflicto, ya que también se dan procesos complejos de

---

espíritu- se encuentran en tránsito hacia un nuevo estatus (adultez, completud, madurez). A luz de la cosmovisión evangélica, este carácter liminal hace que la condición juvenil se constituya en una arena de vulnerabilidades y, también, de potencialidades"

complementariedad, rechazo, superposición o negación. Al respecto, entendemos que incorporar la perspectiva generacional posibilita comprender y problematizar estas relaciones de poder , atendiendo a la configuración adultocéntrica de las comunidades evangélicas pentecostales y el juego de poder en función del cual se establecen normas, clasificaciones y miradas sobre la juventud. En este sentido también se debe considerar que como se mencionó también hay aceptación de lo pautado y en estas formas de acatar la norma también observamos la capacidad de agencia juvenil, es decir intentando evitar caer en una mirada idealizada de lo juvenil como lo "contestario" debemos atender a la multiplicidad de matices y reelaboraciones que pueden hacerse en base a las condiciones de desigualdad de poder existentes.

-Es *transitoria,* ya que los tiempos biológicos y sociales del joven o la joven en lo individual, los integran o expulsan de la condición juvenil, a diferencia de las identidades estructuradas / estructurantes que perduran (clase, o género, entre otras). Considerando así que 'ser joven' tiene que ver con un sentido socialmente creado y asignado pero a la vez se cruza necesariamente en algún punto con la edad y con las expectativas sociales definidas para el ciclo vital. En particular dentro del universo evangélicos como exploraremos luego lo juvenil se considera una etapa que viene de la adolescencia (13- 18 años) y es previa a la constitución de un grupo familiar. Esta condición liminar de lo juvenil hace a que exista una especial atención en esta etapa para en cierta forma asegurar la continuidad y expansión del pentecostalismo a través de las generaciones venideras, postulándose la necesidad de sostener "noviazgos cristianos" con "propósitos de matrimonio" para "la continuidad".

Reguillo Cruz respecto a los modos de entender lo juvenil desde distintas dimensiones plantea que:

Los jóvenes existen, más allá de las estadísticas que los reducen a un rango de edad, o de los aparatos de vigilancia y control que los limitan a un comportamiento. Existen a través de la relación múltiplemente mediada que una sociedad particular establece con sus miembros; a través de las representaciones

que la sociedad establece sobre los buenos y los malos jóvenes; a través del sistema político-jurídico que les otorga un lugar y les demanda ciertas prácticas; a través del discurso que el mercado elabora sobre y para ellos. Por eso tal vez, los jóvenes a través de sus grupos de pertenencia, de sus comunidades de sentido, intenten existir a través de ellos mismos (Reguillo, 2000:75)

Por ello la categoría "juventud" debe ser reflexionada como una categoría construida aunque:

(…) no debe olvidarse que las categorías no son neutras, ni aluden a esencias; son productivas, hacen cosas, dan cuenta de la manera en que diversas sociedades perciben y valoran el mundo y, con ello, a ciertos actores sociales. Las categorías, como sistemas de clasificación social, son también y, fundamentalmente, productos del acuerdo social y productoras del mundo (Reguillo, 2000, p.29).

La irrupci· n de lo juvenil en lo social

Luego de presentar los principales rasgos desde los que se puede conceptualizar a la juventud como categoría de análisis, resulta clave atender a la construcción de lo juvenil desde la historia para comprender su irrupción como condición etaria lo que permitió que se habilite como categoría identitaria y se construya en torno a ella representaciones e imaginarios culturales.

La juventud, como etapa de la vida, aparece particularmente diferenciada en la sociedad occidental sólo en épocas recientes; a partir de los siglos XVIII y XIX[8] cuando comienza a ser identificada como capa social que goza de ciertos privilegios, de un período de permisividad, que media entre la madurez biológica y la madurez social (Margulis y Urresti: 1996: 2). Al respecto, Groppo (2000) señala el lugar del capitalismo en la cronologización y la institucionalización de los grados

[8] Para un análisis en clave histórica véase la colección dirigida por Levi (1996) sobre la historia contemporánea de la juventud en occidente.

de edad distinguiendo y clasificando los grupos sociales en función de la división social del trabajo (2000: 29- 55). En este punto, es de considerar el lugar de instituciones como la familia, la escuela, el ejército y el trabajo que incidieron en el surgimiento de la juventud. Avanzando en la historia más contemporánea es , en especial, en la segunda mitad del Siglo XX durante el período de entreguerras cuando emerge con peso la juventud como sujeto social, es decir, como actor protagonista en la escena pública, libre de responsabilidades, actor político en un contexto de transformación de los tejidos y convenciones sociales (Hobsbawm, 1998:337).

Respecto al procesamiento social de las edades y su relación con la emergencia de lo juvenil , Feixa sostiene que “para que exista la juventud deben existir, por una parte, una serie de condiciones sociales (es decir, normas, comportamientos e instituciones que distingan a los jóvenes de otros grupos de edad) y, por otra parte, una serie de imágenes culturales (es decir, valores, atributos y ritos asociados específicamente a los jóvenes)” (Feixa, 1998: 28).Siguiendo la mirada de este autor, (Feixa,1998: 43) establece distintos factores que condujeron al establecimiento de las condiciones sociales y las imágenes culturales de los sujetos jóvenes desde la década del ’60, entre los que destaca:

- La emergencia del Estado de bienestar creó las condiciones para un crecimiento económico sostenido y para la protección social de los grupos dependientes.

- La crisis de la autoridad patriarcal que amplió y puso en conflicto las esferas de la libertad juvenil, ligado a la modernización de usos y costumbres sobre todo desde posiciones críticas a las pautas tradicionales.

- El auge de un mercado juvenil orientado específicamente destinado a jóvenes, que vinculado a los medios de comunicación de masas permitió intercambio y redes para constituir la idea de una cultura juvenil internacional-popular.

Llevado al caso argentino, un punto de partida para comprender el proceso de construcción de lo juvenil es considerar desde una perspectiva histórica, las

dinámicas delineadas entre tendencias internacionales y lo local. Al respecto, los trabajo de Manzano (2009, 2010) y Cattaruza (1997 2006) coinciden en resaltar la organización de una cultura juvenil de masas, constituida en los 60- 70. En este período se producen varios procesos que confluyen en la emergencia del sujeto juvenil: el avance del sistema educativo y con él la irrupción del sujeto estudiante, la constitución de un clima de época proclive a la crítica social y sobre todo su expresión política en clave generacional dando lugar a formas de movilización y protesta social, ligado también al *boom* del mercado juvenil que sentará las bases para la construcción del joven como sujeto de consumo (Romani, 2011). La suma de estos procesos contribuyó a la diferenciación del mundo juvenil, tanto del mundo adulto como del mundo infantil, sedimentando sentidos sobre la condición juvenil e instaurando diacríticos distintivos.

Mosqueira en su investigación sobre jóvenes pentecostales en la región CABA, recupera la mirada histórica para sostener que hubo marcadores de juventud (entendidos como rasgos estéticos, estilos, consumos) y sentidos sobre lo juvenil (como zona liminal, como sujetos referentes del cambio social) que ingresaron al pentecostalismo a partir de la década del 60 y se sedimentaron en particular a partir de los 90. Este proceso incidió en la cultura evangélica, habilitando otros modos de experimentar la fe desde la condición etaria, a la vez que se produjo un proceso de actualización y apertura de las estructuras religiosas (2014: 33). Plantea además esta autora, que los jóvenes fueron un sector clave en la pentecostalización del campo religioso en Argentina para la década del 90.

Recuperando esta mirada y llevada al caso de nuestro campo entendemos que la visibilización de los jóvenes, su “emergencia” en el marco del pentecostalismo como sujetos con características que los distinguen de otros grupos de edad se produce principalmente a través de sus expresiones culturales, pues como plantea Reguillo:

“Lo cultural tiene hoy un papel protagónico en todas las esferas de la vida. Puede aventurarse la afirmación de que se ha constituido en un espacio al que se han

subordinado las demás esferas constitutivas de las identidades juveniles. Es en el ámbito de los significados, los bienes y los productos culturales donde el sujeto juvenil adquiere sus distintas especificidades y donde despliega su visibilidad como actor situado socialmente con esquemas de representación que configuran campos de acción diferenciados. Es pues, de manera privilegiada, en el ámbito de las expresiones culturales donde los jóvenes se vuelven visibles como actores sociales". (Reguillo, 2000:52)

Sobre el Evangelismo pentecostal.

En este segundo apartado nos centramos en el pentecostalismo como territorio de creencias, buscando presentar una caracterización general de las ideas centrales de esta corriente.

El pentecostalismo, es una corriente que surge en el interior del protestantismo norteamericano a principios del siglo XX, y se desarrolla en América Latina de forma acentuada a partir de la década de los sesenta. A nivel general, se distinguen de las Iglesias históricas por la reivindicación de la experiencia pentecostal, que se define a partir de la manifestación del Espíritu Santo el día de Pentecostés[9]. Los miembros de este movimiento creen en la acción directa del Espíritu Santo, en los carismas y dones espirituales mencionados en el Nuevo Testamento: palabra de "sabiduría", don de curación, de profecía, de lenguas, de interpretación de las lenguas, entre otros rasgos. (Wynarczyk y Semán, 1995)

Como señalan distintos autores (Algranti, 2006, Wynarczyk, 2009, Semán 2000) el cuerpo de doctrinas del evangelismo pentecostal puede sintetizarse en la idea compartida que "Jesús sana, salva, santifica y hará su segunda venida". Esta perspectiva doctrinal comparte del protestantismo histórico la postura respecto a la salvación de las almas a través de la fe, combinada con el mandato de llevar una

[9] El nombre, «pentecostales», procede de esta práctica de recibir los dones del Espíritu Santo: la profecía, la sanación ritual o el «hablar en lenguas», que reproduce lo narrado en la biblia sobre la experiencia de los apóstoles el día de Pentecostés y que fue profetizada para todos los hombres a la llegada del fin de los días de donde procede el carácter milenarista.

vida centrada en los principios bíblicos y el sacerdocio universal. En el evangelismo pentecostal hay un acento puesto en la figura del espíritu Santo y lo que se entiende como el descenso del mismo hacia los cuerpos donde se manifiesta dando lugar a distintos dones: hablar en lenguas, la sanación de distintos tipos de dolencias y afecciones, la visión profética, entre otros.

Un rasgo en que el evangelismo pentecostal se distingue de las formas del protestantismo tradicional, se refiere a que entre los grupos pentecostales se plantea una combinación entre una "poderosa ética intra-mundana y una férrea voluntad evangelizadora y misionera". (Algranti 2006: 103). Es decir, existe una mirada sobre "el mundo" y los males que afectan a las sociedades en que están insertos lo que explican en relación al alejamiento de las pautas y valores cristianos. En este sentido, es que desarrollan en particular distintos tipos de actividades tendientes a la evangelización de distintos grupos o sectores sociales, a través de estrategias que buscan adaptar y actualizar el mensaje cristiano. En este punto, resulta clave comprender la producción de bienes desde las industrias culturales cristianas en función de los cuales se vehiculizan otras formas de acercarse a lo sagrado.

Para organizar la escritura y siguiendo los aportes de especialistas del campo, junto a nuestra propia experiencia presentamos algunos de los rasgos más destacados del movimiento pentecostal en la actualidad.

1) Dentro de las creencias pentecostales un punto central es que se plantea una relación directa con la divinidad y la persona. Esta relación es producida a partir del encuentro personal e íntimo que se establece con Dios, en términos nativos éste encuentro es pensado como una conversión[10] que sella para los cristianos la

[10] Desde la sociología de la religión se ha debatido sobre los alcances y límites de la categoría conversión, en especial encontramos el trabajo de Frigerio y Carozzi (1994) quienes exponen los debates anglosajones sobre la temática planteando que las distintas perspectivas sobre la conversión, refieren a su vez a distintas perspectivas sobre el sujeto: ya sea que se lo considere una "víctima" del lavado de cerebros, a un sujeto determinado por condicionamientos socio-económicos, o un agente activo, que elige y negocia. Dentro de la academia latinoamericana Birman (1996) utiliza el concepto de pasaje para dar cuenta de las adhesiones múltiples que

relación que establecen con las figuras de Dios, Jesús y el espíritu santo[11] . En particular, ese encuentro tiene una historia que es narrada desde el testimonio, en la cual se expone a los otros como un giro en su trayectoria biográfica.

Desde la perspectiva propuesta en esta investigación entendemos que las creencias religiosas son moldeadas y reelaboradas por los actores negociando y disputando sentidos sobre qué es lo sagrado y las posibilidades de entrar en contacto con esta dimensión. Además, si se tiene en cuenta que las creencias orientan la vida cotidiana, como una suerte de "brújula moral", cobra peso interpretar como es pensada, vivida y sostenida la relación e interpretación de las creencias. En este sentido entendemos que es clave atender a las distintas trayectorias y espacios de socialización por la que transitan quienes se consideran creyentes, reconociendo a la vez la diversidad de formas en que se habita el pentecostalismo como un territorio de creencias. Dentro de esta diversidad de formas en nuestro campo encontramos distintos perfiles de jóvenes: quienes fueron socializados desde niños en este marco de creencias, lo que se llama en términos nativos "cristianos de cuna" y los "conversos", es decir quienes se incorporan al pentecostalismo. También se encuentra el caso de quienes se desplazan por este territorio de creencias, es decir, quienes en determinadas circunstancias se retiran por un tiempo de su iglesia de pertenencia, pudiendo luego reincorporarse o elegir otro templo o comunidad para congregarse.

Atendiendo a estas experiencias de los jóvenes evangélicos pentecostales con los que nos vinculamos en el marco del trabajo de campo, recurrimos a la categoría

---

pueden darse en el pase de una pertenencia religiosa a otra. Seguimos a Garma Navarro (2000: 204) en su planteo sobre la movilidad religiosa "siendo ésta la idea de una transformación de las creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado de parte de un individuo a través de un contacto intenso que experimenta con manifestaciones religiosas, espirituales y eclesiales diferentes y que implica modificaciones en sus experiencias y formas de vivir, cuando menos por un período determinado".

[11] El espíritu santo se refleja en determinados dones que son variables, algunas comunidades ponen el acento en las sanaciones de dolencias o males de forma repentina y sin mayores intervenciones médica, otras apuntas a la idea del "quebrarse" intensa emocionalidad, otras en las visiones de situaciones futuras de forma profética junto con el habla de lenguas angélicas, un tipo de lenguaje desconocido. En este punto entendemos que se hace evidente la necesidad de comprender al pentecostalismo desde la diversidad de formas y de acentos teológicos que puede encontrarse en las distintas comunidades evangélicas pentecostales.

de movilidad religiosa propuesta por Garma Navarro (2000). Éste término designa las diversas formas y cambios en la adscripción religiosa desde una mirada abierta en la que caben tanto la conversión paulina clásica, así como formas de cambio religioso más sutiles, como las del llamado converso activo. Además se podrán considerar ahí a aquellas personas que han cambiado varias veces de religión durante su vida (Garma 2000: 140) o también formas de apostasía.

Otro aspecto a considerar vinculado a la idea de la relación directa con la divinidad es el lugar que posee la Biblia es en la experiencia religiosa de los evangélicos pentecostales, esto se debe a que se considera que allí radica la "palabra" divina, revelada para orientar y conducir a los fieles en sus decisiones. Así, manejarse según los "principios bíblicos" implica conocer historias, relatos y acontecimientos de la vida de Jesús, de reyes y sacerdotes, para extraer de allí aprendizajes y enseñanzas que luego pueden volcarse tanto al discurso como también por ejemplo a las letras de las canciones o a dramatizaciones de escenas bíblicas.

2) Dentro de este marco de creencias pentecostales fundado en el lema de "Jesús te ama, salva y sana" [12], existe un especial énfasis en la sanidad entendida en un sentido amplio que incluye de modo holístico tanto el "cuerpo" como el "alma".

Distintos trabajos (Algranti, 2008b, Wynarczyk, 2009) destacan la relevancia que tiene la idea de la sanidad en el universo pentecostal, sobre todo plantean que este rasgo se expresa especialmente a partir del retorno democrático con el desarrollo de campañas de evangelización masiva centradas en los milagros de sanidad física. El acento puesto en la sanidad resulta clave para los pentecostales pues representa una puerta de entrada para nuevos creyentes, siendo a la vez una de las estrategias que despliegan en cruzadas y campañas de evangelización con el lema "sanación y milagros" a través de las cuales logran visibilidad pública. Así, por ejemplo, la sanación es un tema clásico y recurrente

[12] Cada una de estas afirmaciones abre un punto en sí mismo, pues se entiende que Jesús sana pues a través de su intercesión pueden curarse males, Jesús Salva pues otorga la salvación a todos quienes ofrezcan su corazón y ama pues reconoce como "hijos" "hermanos" a todos quienes acepten entregarse y reconocerlo como el salvador.

en los testimonios de los creyentes que narran experiencias de haber sido sanados y curados de males que la medicina tradicional no pudo aliviar.

Explicado de modo general podemos decir que desde la mirada pentecostal se cree que las enfermedades tienen causas espirituales, son el resultado de la influencia del mal, en forma de entidades demoníacas que invaden los cuerpos. Para afrontar este mal, la clave pentecostal es reconocer que la sanación viene de Dios y se alcanza por medio de la fe mediada por la acción de uno de sus pastores siervos, otra de las formas de propiciar la cura de los distintos males es la oración colectiva. La idea de sanidad también se proyecta hacia lo afectivo y espiritual desde la idea de "restauración", que puede alcanzar tanto a personas como a familias.

Otro aspecto vinculado en cierta forma a la idea de sanidad, está referido al trabajo que realizan los grupos evangélico pentecostales sobre las emociones y la expresividad de la fe acentuando el carácter sensible y vivencial de la experiencia con lo sagrado. Operando el evangelio como dotador de sentido para enfrentar situaciones de crisis personal y/o sufrimiento (Algranti y Bordes, 2009).

3) Un rasgo destacado del evangelismo pentecostal es la reafirmación de un conjunto de marcos interpretativos, que le permiten incorporar a su conjunto de creencias elementos de distintas procedencias. Esta voluntad de adaptarse viene de su capacidad de inscribirse en cada cultura y movilizar supuestos culturales preexistentes (Semán, 2000: 170). De esta forma, el perfil de cada iglesia se conforma en la dialéctica entre los textos bíblicos y las bases culturales de los grupos en que se desarrolla (Semán, 2000: 160). Así, el pentecostalismo detenta una capacidad de producir distintos tipos de marcos de referencia que puede atender a los diversos intereses de sus seguidores, a la vez que sintoniza con las tendencias y dinámicas culturales de los territorios en que está inserto. De ésta forma, es posible comprender su continua expansión, aceptación y consolidación no solo entre los sectores populares, sino en distintos grupos sociales por lo cual entendemos que el "estar en el evangelio" se constituye como un tipo de adscripción que requiere ser comprendida de modo situado.

En relación a los marcos interpretativos de la realidad en clave evangélica pentecostal, es de considerar el lugar que posee el Diablo como figura central en estas creencias pentecostales. Al diablo como entidad se le atribuye una capacidad de camuflarse, tomar los cuerpos, provocar enfermedades, poner a prueba y tentar "el compromiso" de los cristianos, así, el diablo representa un personaje clave en el imaginario cristiano que encarna al otro absoluto, la alteridad radical (Cantón, 2009: 80) y la antítesis de la figura de Cristo. Por ello, es que consideramos relevante comprender el lugar que posee la figura del Diablo como clave explicativa de los distintos frentes en que los pentecostales buscan desarrollar sus tareas evangelísticas y los modos en que elaboran su mirada sobre los males sociales contemporáneos.

4) Un aspecto a considerar del evangelismo pentecostal está referido a su estructura organizacional y como ello se vincula al tipo de vida comunitaria que buscan producir y sostener entre sus fieles. Como plantea Miguez, existen elementos propios de la doctrina evangélica que refieren a la vida comunitaria y la creación de lazos de solidaridad mutua, siendo un lugar preeminente la metáfora bíblica de la iglesia como un cuerpo y de cada miembro de la misma como indispensable (2001: 79). Esto hace también a la creación de un sentido comunitario en quienes se congregan en determinados grupos que se activan como una red solidaria en momentos de crisis, que pueden estar vinculadas tanto a situaciones puntuales de una familia cristiana o también a momentos críticos que afecten a la ciudad en la que están insertos[13] .

Respecto a los vínculos e interacciones que establecen en los sitios donde se encuentran, un aspecto clave es la movilización de recursos para el desarrollo de tareas de evangelización, en una lectura estratégica del territorio en que se encuentran. Decimos movilización de recursos en el sentido que existe una

[13] Al respecto a lo largo del trabajo de campo pudimos registrar y participar de distintas campañas orientadas a la ayuda social en determinados barrios de la ciudad, en especial en marzo de 2017 Comodoro Rivadavia sufrió inundaciones que afectaron a cientos de personas, en ese contexto la red de iglesias evangélicas fue reconocida públicamente como una de las asociaciones más activas en la asistencia a los afectados por el temporal, ofreciendo sus instalaciones para albergar personas que habían perdido sus viviendas.

formación y planificación específica para el desarrollo de estas tareas orientadas a las características y prácticas que realiza el grupo en particular al que intentan llegar, por ejemplo si se trata de grupos juveniles procuran ir a los espacios que se consideran propios de este sector para intentar llegarles con sus "códigos"[14].

A su vez, también se desarrollan prácticas que buscan afianzar los lazos y vínculos entre las iglesias de la misma denominación a nivel nacional, o sino entre las propias iglesias que se encuentran confederadas en el Consejo de Pastores locales. Para ello se plantea un conjunto de metas compartidas, como puede ser por ejemplo el sostener 40 días de oración ininterrumpida, -para lo cual las iglesias que asumen el desafío establecen un cronograma de personas que oficiaran las oraciones con turnos y de forma rotativa hasta cumplir el objetivo propuesto- o campañas del tipo "1 más 1" según la cual cada persona en un tiempo determinado debe sumar a alguien más a su grupo de pertenencia para el crecimiento del mismo.

Algranti sintetiza de modo general la idea que "ser cristiano es, por sobre todas las cosas, una cierta forma de mirar, percibir y conducirse con los otros, es decir, un modo de sensibilidad específico" (Algranti 2006: 109). Esta sensibilidad se pone en cruce con sentidos éticos ligados a las posiciones que se adoptan ante el dinero, el trabajo, la familia, el matrimonio, las amistades y los vínculos con los "otros". Cómo parte de esta sensibilidad y del sentido de pertenencia también se remarca el deber de participar y mantenerse activos en la comunidad religiosa para contribuir al fortalecimiento de la "obra" de la iglesia. A la vez, la propia participación conlleva la posibilidad de desarrollar algún tipo de carrera o especialización, que puede estar orientada a la formación pastoral para fundar un "anexo de la iglesia de pertenencia o puede vincularse a iniciativas de distinto tipo por ejemplo: sostener un proyecto específico como un merendero, un grupo de danzas de adoración , llevar adelante un grupo de música, operar una radio, viajar como misionero, por ejemplo son todas actividades abiertas para el desarrollo

[14] Remitimos al capítulo 6 de esta obra donde nos enfocamos en particular en analizar las estrategias y prácticas de evangelización juvenil.

personal dando cuenta del creer como actividad que posibilita encontrar nuevos núcleos de sentido a la trayectoria personal.

En síntesis, estos rasgos mencionados dan cuenta de un conjunto de elementos que forman parte del universo de creencias pentecostal y que ese vinculan con prácticas relacionadas a: la creación de lazos sociales y un sentido de pertenencia a la comunidad, los usos de las emociones y el cuerpo, la posibilidad de operar en el plano identitario recuperando y redefiniendo la trayectoria personal, la acción social orientada a "quienes sufren" y el propio vínculo que se construye con el universo espiritual y la forma de producir sentidos sobre sus realidades.

- Estado del arte

En este apartado nos centramos en presentar el estado del arte que hemos construido en relación al objeto de estudio. Iniciamos haciendo referencia a las producciones académicas referidas al pentecostalismo, luego abordamos el campo de estudios sobre juventudes para concluir y detenernos en el cruce entre juventudes y evangelismo pentecostal.

Los estudios sobre el pentecostalismo en América Latina y en Argentina en particular, comprenden un área de análisis establecido y que ha ido diversificándose desde los inicios antes referidos. A grandes rasgos podemos observar en los primeros estudios sociológicos que las preguntas de indagación sobre el pentecostalismo giraban en torno al crecimiento de estos grupos (Frigerio, 1994, Wynarcyk, 1993). Esta idea del crecimiento del pentecostalismo, fue abordada desde la antropología y la sociología de la religión, recuperando la discusión sobre la secularización / reencantamiento de las sociedades, (Frigerio, 1999) y el quiebre del monopolio religioso que habría tenido el catolicismo en la sociedad argentina (Frigerio, 2007, Malimacci y Giménez Belivéau, 2007). Siguiendo la pregunta sobre las causas del crecimiento y la rápida expansión de las iglesias pentecostales, se han estudiado muy especialmente los procesos de

iniciación y conversión (Frigerio y Carozzi, 1994,) conversión y cambio social (Segato, 1991), y conversión y corporalidad (Citro, 2000).

La incorporación del concepto de campo religioso de Pierre Bourdieu, es clave en los primeros trabajos orientados a la reconstrucción de las etapas históricas del campo evangélico (Wynarczyk, 1994, Semán y Majo, 1994, Carozzi, 1993). Si bien estos autores se proponen una reconstrucción del panorama nacional, estas investigaciones no dan cuenta de la diversidad y los matices existentes en otras regiones del país, más allá del área por ellos abordada la cual se circunscribe a la Capital Federal y Gran Buenos Aires. Otros trabajos de este período abordan la visibilidad pública y mediática de algunos de los pastores más convocantes del período tales como Carlos Anacondia, el Pastor Giménez, entre otros- (Wynarczyk, 1995). También en un estudio histórico general sobre religiones en Argentina, hallamos un análisis histórico del pentecostalismo (Bianchi, 2004).

Otro grupo de estudios es el vinculado a la relación entre religión y política como campos desde la óptica bourdiana, cuestionándose luego su uso aproblemático (Algranti, 2007, Martínez, 2012). Un área con importante desarrollo es la que vincula los campos de la política y la religión en su corriente evangélica pentecostal (Algranti, 2007, 2010; Carbonelli, 2009, 2012, 2014, 2015; Ameigueiras, 2012, Panotto, 2014,2016; Wynarczyk, 2009, 2010, 2015). Desde un enfoque cultural, encontramos una línea centrada en considerar al pentecostalismo como una forma de religiosidad popular (Semán, 1997, 2000, 2006), y otra más vinculada a una perspectiva étnica relacionada a las formas del "Evangelio" entre grupos indígenas (Wright, 1997, Cernadas, 2005, 2014, Citro, 2000, Espinoza, 2015, 2017, Fernández, 2015).

La perspectiva de género dentro del pentecostalismo también fue abordada –en particular centrándose en el lugar de las mujeres en estas comunidades religiosas (Tarducci, 1999,2002, 2005, Algranti, 2007b) y también recientemente se incorporó la atención sobre las formas en que desde el pentecostalismo se busca evangelizar a travestis (Valcarezza, 2012). En un sentido similar, encontramos también trabajos que recuperan las disputas y posicionamientos político- religiosos

en relación a la educación sexual (Fuentes, 2012, Esquivel, 2013, Carbonelli y Jones, 2012).

Otro eje dentro de este campo de estudios está referido a un conjunto de trabajos que ponen en foco en las industrias culturales religiosas, centrados en analizar la producción y el consumo de bienes y mercancías religiosamente "marcados", buscando reconstruir circuitos, tensiones, y conexiones entre lo secular y lo religioso, en cruce con la economía y la cultura. En esta línea se encuentran trabajos referidos a las editoriales religiosas evangélicas- (Algranti 2013, 2014, Espinosa 2013, Carbonelli 2013); la radiofonía evangélica (Miguel 2013, 2014), la producción televisiva pentecostal (Renold, 2011) y la producción musical y su conexión con las creencias evangélicas (Pascuchelli, 2012, Mosqueira, 2013, Lago, 2013)

A nivel regional, hallamos un conjunto de trabajos, que se centran en el pentecostalismo y en los obstáculos teóricos- epistemológicos para su abordaje (Di Santo, 2010), un estudio comparativo sobre las formas de participación en dos iglesias pentecostales del Valle de Chubut (Blanco y Gutiérrez, 2010), junto a trabajos más históricos centrados en la relación de los grupos pentecostales con procesos migratorios en la región Aysén- Comodoro Rivadavia (Baeza, 2012, Lago, 2014).

En relación al campo de estudios sobre juventudes en Argentina, un primer aspecto a destacar es que se trata de un campo que se encuentra en expansión, a partir de la consolidación de la Red de Investigadores en Juventudes, espacio desde donde se promueve la construcción de estados del arte que den cuenta de la intensa producción en esta área. Siguiendo los dos documentos de estados del arte elaborados desde la esta Red[15] (Chaves, 2009, Chaves, Cortes et al, 2013), se han definido siete enfoques o ejes temáticos:

[15] La Red de Investigadores en Juventudes de Argentina se conformó en 2006 y está integrada por investigadores y agentes estatales vinculados a temáticas referidas específicamente a juventudes. Esta Red desde sus inicios se caracteriza por el esfuerzo de construcción e intercambio de los saberes construidos en torno a este sector. En este caso tomamos el informe producido por

Generales. Se incluyen todos los informes de situación o panoramas de la juventud de carácter nacional o regional[16],

Clivajes partiendo de ciertas condiciones que estructuran la sociedad y la cultura, se incluyen los estudios con perspectiva de género[17], los abordajes de la cuestión étnica[18], y los mayoritarios dentro de este enfoque que son aquellos que toman el clivaje de clase: jóvenes de sectores populares y de sectores medios y altos[19]

Participaci· n. Este es el enfoque privilegiado en el país para el análisis de lo político en jóvenes y se cuentan con trabajos exhaustivos y balances sobre el área que abarca formas de militancia y activismo tanto en organizaciones políticas de distinto tipo como en movimientos populares[20].

Conformaci· n. Se agrupan aquí las investigaciones que se ocupan de los modos en que los jóvenes construyen sus familias y hogares (como jefes o como hijos), sus parejas y su descendencia (procreación), modelos de matrimonio y pareja[21].

Inclusi· n-exclusi· n en esta área se ubican investigaciones dedicadas a educación[22] ; trabajo- empleo[23], delito y criminalización de la juventud[24] y políticas públicas[25] .

Chaves (2009) como base citando los textos de referencia y luego lo actualizamos incorporando producciones mas recientes.

[16] Entre ellos: Braslavsky (1986a, 1986 b, Wortman, A.; van Kemenade, S.; Ollier;M y Macri,M 1987, Hopenhayn, Balardini, Castillo y Hermo, 1994, Salvia, 2004, Plesnicar, Lorena. 2012).

[17] Véase (Elizalde, 2006, 2011 ; Jones, 2008 , Villa, 2009, Urresti, 2003, Silba, 2007, 2015, Fuentes, 2012) ; sobre género, sexualidad y trayectorias universitarias (Blanco, 2014, 1016) ,

[18] Sobre grupos juveniles mapuches remitimos a Kropff, (2008, 2011) , y sobre tobas Citro (2005)

[19] En esta línea sobre jóvenes de sectores populares vease Auyero, (1993), Wortman, (1991), Silba, (2008, 2010); Zanotti, 2010; desigualdades entre clases sociales: Fuentes, (2011), Chaves y Fuentes,(2016)

[20] Para un estudio exhaustivo sobre las producciones sobre Juventudes y Polítcas en el período 1968- 2008 vease: Bonvillani Andrea, Alicia Palermo, Melina Vázquez, Pablo Vommaro (2008), y Chaves y Nuñez (2012) para un balance general Urresti, (2000) y Corsiglia (2014)

[21] Referimos a los trabajos de (Margulis, 2003) (Urresti, 2003) (Margulis, Rodríguez Blanco y Wang, 2003)

[22] para un balance de los estudios del período 2002- 2012 véase Nuñez y Fuentes, (2015) .

[23] En esta línea se encuentran los trabajos de Beccaria, (2005) , Martin, 2006 ,Salvia, 2008, Macri, (2009), Jacinto y Chitarroni (2010) Infantino, (2013), Millenaar y Jacinto, 2015

[24] Remitimos a las producciones de Kessler: (2008) , Guemureman, (2003, 2014, 2015) , Miguez, (2008) , Lopez, (2010) , Daroqui, Lopez y Cipriano, (2012)

[25] Vease Krauskoff, (2005), Balardini, (2004), Chaves y Fidalgo, (2013), Nuñez, Vasquez y Vommaro, (2014), Vazquez, (2015).

Uso, consumo, producci· n y pr§cticas. En este eje se incluyen trabajos que tratan de la sexualidad, el espacio, el tiempo libre y la sociabilidad[26], el mercado las industrias de comunicación e información y las nuevas tecnologías[27] , el arte, las prácticas y consumos culturales[28], y el consumo de drogas entre los grupos juveniles[29].

A nivel local considerando el área de Comodoro Rivadavia encontramos algunos estudios significativos que en su mayoría se tratan de tesis y tesinas de grado, junto a algunas producciones colectivas. En estos estudios distinguimos un eje sobre los conflictos juveniles y las manifestaciones de violencia desde una mirada que repiensa las identidades (Bianchi, 2008, Pomes, 2011) y la construcción simbólica de la muerte (Escudero, 2015). Otras investigaciones abordan la cuestión de las juventudes en relación a las instituciones estatales como es el campo de lo educativo (Coicaud, 2015, Gago, 2016), las políticas públicas de empleo (Rojas, 2016; Carrizo, Jaramillo y Rojas, 2016) y las militancias (Baeza y Lago, 2016)

En otro orden más vinculado a las prácticas y consumos de los jóvenes locales encontramos un trabajo colectivo referido al uso del espacio público (Escudero y Baeza, 2009), otro referido a su rol como productores culturales (Bordón y Quintana, 2015) y desde su condición de consumidores se halla el trabajo de Fueyo (2012) centrado en los hábitos de jóvenes trabajadores petroleros.

Retomando el nivel nacional de los estudios sobre jóvenes, en relación al *eje valores, creencias y religiosidades* representaciones o creencias de los jóvenes, éste área ha sido definido en distintas sistematizaciones del estado del arte sobre estudios de juventudes (Chaves 2009, Chaves y Cortes, et al, 2013) como un área

[26] En este punto agrupamos las producciones de Margulis, (1994), Urresti, (1997) , Zamora, (1997) , la sociabilidad (Margulis, 1994b, Mendes Diz y otros, 2010, Carli, 2012) vida cotidiana (Kornblitt, 2007) Fuentes, 2012)

[27]Son autores de referencia en este tema Palazzo, María Gabriela.(2010) ; Morduchowicz,(2009, 2012); Urresti, (2008) , Urresti, Linne y Basile, (2015)

[28] Agrupamos aquí los trabajos de Infantino,(2013, 2010, 2009) , Villa, Infantino y Castro, (2012), Chaves y Segura, (2015) , Manzano, (2010) , Mora, (2011, 2013)

[29] Miguez, (2008), Camarotti,(2010); Kornblit, A. M., Camarotti, A. C. y Di Leo, P. F. (2011); Camarotti (2012) ; Camarotti y Guelman (2013) Mendes Diz (2010), Di Leo y Camarotti, (2016).

de vacancia. En nuestro caso las producciones que encontramos son dispersas y dada la dificultad de reunirlas en torno a problemáticas de investigación afines, hemos optado por agruparlas en función del grupo religioso en que se centran. En primer lugar, encontramos un importante grupo referido a las *Juventudes cat· licas*; en particular en el eje identidad juvenil y catolicismo. Contando con los trabajos de Fora (2002) y Fuentes (2012, 2013) los cuales tienen en común el indagar sobre la organización y funcionamiento de grupos católicos de sectores medios –de La Plata y Buenos Aires- abordando sus posicionamientos en términos identitarios. Sobre la movilidad de los jóvenes católicos hallamos el trabajo de Pérez Marchetta (2011) vinculado a los modos en que los jóvenes participan en las peregrinaciones a la Virgen del Cerro y otro referido a las formas de activismo juvenil en el scautismo católico (Fernández, 2016). En lo referido a la participación política de los jóvenes católicos en perspectiva histórica se destacan los trabajos de Soneira (2002) , Blanco, (2011), Acha, (2011) y Dominella, (2012, 2014, 2015).

En la región patagónica, los jóvenes católicos fueron abordados en relación a sus vínculos con la congregación salesiana dado la importante presencia de esta vertiente católica en la región, principalmente a través de sus instituciones de educación técnica. En este sentido, los trabajos de Nicoletti (2003), Carrizo (2009) y Pinto y Pereyra (2009), abordan la relación entre los principios de la educación técnica salesiana y los requerimientos del perfil productivo de la industria petrolera a escala local. En una línea similar, pero con un enfoque de género vinculado a las prácticas corporales en los colegios técnicos salesianos y su impacto en la construcción de masculinidades se hallan los trabajos de Carrizo (2008) y Scharagrodsky (2009).

Existe también a escala nacional, unas pocas producciones referidos a otros grupos religiosos minoritarios como los jóvenes mormones (Ameigeiras, 1994) y grupos judíos (Schuttze, 2010) las cuales se centran en los procesos de socialización y ciertas prácticas identitarias, algunas de las cuáles también se vinculan con la música (Setton, 2013).

Acercándonos a los sujetos de estudio de esta investigación, es decir los jóvenes evangélicos- pentecostales, encontramos un grupo de producciones entre las cuáles destacamos la tesis doctoral de Mosqueira (2014) la cuál aborda las construcciones de juventud en comunidades pentecostales del Área Metropolitana de Buenos Aires, centrándose en la emergencia del sujeto juvenil cristiano y su protagonismo en el proceso de actualización cultural y reconfiguración del campo evangélico. Mosqueira utiliza como herramienta teórica- metodológica el análisis de redes sociales lo que constituye un abordaje innovador para comprender las tramas sociales y jerárquicas del mundo social cristiano en que se producen las experiencias cristianas juveniles. En estas tramas se encuentran desde los líderes –start preachers- a grupos marginales, entre los modelos conservadores y disidentes. Otras áreas abordadas por Mosqueira en el marco del desarrollo de su trabajo de investigación doctoral están referidas a la construcciones de género y sexualidades entre jóvenes evangélicos-pentecostales (2010b), y el activismo político- religioso en torno a sus posicionamientos en materia sexual (Mosqueira, 2010, 2011).

Un eje común que encontramos en varias producciones académicas referidas a los jóvenes evangélicos- pentecostales se centra en los modos en que las comunidades evangélicas abordan el consumo de drogas (Míguez, 2002) y proponen espacios de rehabilitación tanto para consumidores (Castilla, 2013) como para jóvenes en conflicto con la ley (Miguez, 2006, 2012). Estos trabajos coinciden en señalar cómo dichas comunidades ofrecen posibilidades para reestructurar la subjetividad de los sujetos, re significando el “rescate” entendido como un cambio en el sentido biográfico, facilitando una transformación identitaria en un marco institucional. Encontramos también que en estudios referidos a las juventudes en clave étnica, se ha incorporado el cruce con el evangelismo para el caso de jóvenes evangélicos toba (Citro, 2009).

Más específicamente, cómo antecedentes del cruce entre jóvenes evangélicos pentecostales y prácticas musicales encontramos el trabajo de Semán (1994), quien plantea que el crecimiento del pentecostalismo entre los jóvenes de la

ciudad de Buenos Aires se produce debido a la reelaboración de ciertas claves de la cultura urbana, presentándose así un pentecostalismo culturalmente actualizado en relación a los cambios en el mercado de los bienes culturales y las nuevas tecnologías. En otro trabajo referido al grupo de rock evangélico “Rescate” (Semán y Gallo, 2008) señala los diálogos que existen entre las culturas evangélicas y las culturas juveniles. Allí destaca la incidencia del rock evangélico como una forma de “inculturación”. Otro interesante trabajo en esta línea es el de Mosqueira (2013) vinculado al “mundo social” del rock cristiano, en el cual la autora caracteriza las formas de producción de música evangélica considerando distintas etapas en torno a su profesionalización en diálogo con las tendencias propias de la industria musical, distinguiendo circuitos “mainstream” y “underground”.

Nuestra perspectiva se distancia en cierta forma de estas producciones, dado que nuestro interés está puesto en el análisis de las prácticas culturales de los jóvenes evangélico-pentecostales no en relación a las industrias culturales y sus lógicas de mercado, sino en cómo dichas prácticas pueden ser analizadas y comprendidas en relación a los modos de creer en clave juvenil. Entendemos que en esas prácticas juveniles se ponen en juego sentidos -algunos nuevos otros continuidades- , reversiones sobre cómo vivir y habitar el pentecostalismo en clave juvenil, reconociendo la capacidad de agencia de éstos jóvenes. Hemos abordado en particular lo referido a la producción musical y considerando las relaciones, usos y resignificación que realizan los jóvenes sobre la música en base a sus trayectorias sociales y religiosas y en perspectiva generacional, en esta línea de indagación se ubican nuestras producciones más recientes (Lago, 2012, 2013a, y 2015, 2016)

Enfoque metodol· gico

Entendemos que el enfoque metodológico de todo proceso de investigación se vincula necesariamente con los pasos, operaciones, estrategias y decisiones que toma quien investiga con el objetivo de generar distintas modos de acercamiento

al objeto de estudio (Vasilachis, 2011, Sautú, 2012), guiada por conceptos, categorías y abordajes que forman parte de las coordenadas teóricas (Wainerman y Sautú, 2001, Sautú, 2005). Sobre estas bases, en este apartado buscamos dar cuenta del proceso y la propuesta metodológica utilizada para obtener la información empírica en relación a los objetivos de la investigación.

Para el desarrollo de esta investigación la metodología propuesta se caracterizó por su carácter interpretativo, inductivo, multimetódico y reflexivo (Vasilachis, 2011:29) acorde a las preguntas que guiaron la investigación referidas a las experiencias de los jóvenes evangélicos cristianos y las formas en que experimentaban sus creencias. Tener a las creencias como objeto e intentar abordarla implica transformar nuestra mirada para "escudriñar entre los otros próximos", considerando el surgimiento de prácticas que son portadoras de códigos, convenciones, historias, significados e imaginarios "que se entremezclan con las políticas cotidianas y propician formas de movilizaciones sociales, nuevos espacios organizativos y de solidaridad, nuevas lógicas y sentidos sobre los cuerpos, las concepciones de salud y enfermedad mientras que reinventan tradiciones" (Cantón Delgado 2008: 296)

En este sentido, ha sido clave el giro antropológico de los estudios sociales de religión señalado por Carozzi (1993), que llevó a la incorporación de los métodos cualitativos habilitando áreas de análisis hasta el momento relegadas como es el caso de las prácticas, el cuerpo, el territorio y sobre todo un vuelco sobre la experiencia del creyente y la forma en que negocia, recrea y agencia en base a los marcos de referencia que le ofrece por ejemplo el universo simbólico del pentecostalismo. En nuestro caso, trabajar el pentecostalismo local, abordarlo y querer cubrir sus ramificaciones siempre con el foco puesto en los jóvenes, en sus prácticas y relaciones, requirió detenerse en lo interpretativo, buscando indagar los sentidos y los significantes en juego en este *territorio de creencias*. Buscando captar esta complejidad, nos inspiramos en el enfoque multisituado propuesto por Marcus (2001: 120), buscando seguir las metáforas de lo juvenil y a las personas que componían el mundo social de la *juventud cristiana* en nuestro

campo , intentando a la vez ahondar en las tramas, conexiones, visiones y argumentos que encontrábamos en las distintas circunstancias y situaciones que registramos.

Respecto al diseño de la investigación recuperamos la propuesta de Mendizábal sobre las investigaciones de diseño flexible (2006: 67). Esta perspectiva implica considerar la posibilidad de cambios y ajustes durante la investigación, con el objetivo de captar los aspectos relevantes, priorizar algunos abordajes sobre otros y también explorar nuevos recorridos que surjan del propio devenir durante el transcurso de la investigación[30]. Estando alerta durante el proceso de investigación a situaciones nuevas e inesperadas pues: "La flexibilidad del proceso de investigación cualitativa lleva a quien investiga a volver al campo, a la situación, al encuentro con los actores sociales, al corpus, a las notas de campo, una y otra vez" (Vasilachis 2006: 21). Optamos por una metodología cualitativa, flexible y sensible también al contexto social particular del campo en el que los datos fueron producidos, apostando por una práctica de investigación situada, es decir que pudiera captar lo propio y lo singular del campo para desde allí dialogar y aportar al intercambio no solo con otras investigaciones, sino también a los propios participantes.

Así, pensar al proceso de investigación como una empresa abierta que permite ir ajustando y aprendiendo sobre la situación investigada, requiere de flexibilidad también en la selección de técnicas y abordajes acorde con las distintas preguntas y etapas de la investigación. Es por ello que si bien la perspectiva etnográfica- como método de recolección/producción de datos, enfoque y texto (Guber, 2011: 16)- tiene gran centralidad para la obtención de datos, también recurrimos a otras técnicas propias de los métodos históricos como el análisis crítico de documentos, fuentes fotográficas y de la prensa, combinado con entrevistas orales.

[30] Si bien la investigación posee un diseño flexible son los objetivos los que guían la investigación, sumado a una actitud de constante vigilancia epistemológica y reflexión sobre las cuestiones de validez.

En relación a las entrevistas Briggs (1988) llama la atención sobre la necesidad de repensar las formas en que se realizan las mismas en ciencias sociales y las limitaciones que poseen por su carácter asimétrico. Por ello, resulta clave atender a las maneras consideradas correctas de hablar en los grupos con los que nos vinculamos, evitando poner categorías o definiciones de primera mano, sino intentando ser sensibles a las propias significaciones de los interlocutores. Teniendo en cuenta esto, en el caso de esta investigación una premisa fue aprender a preguntar, entendiendo que las formas de conversación son culturales (Rockwell, 2009: 194), y que en el universo evangélico hay formas aprendidas sobre cómo expresarse sobre uno mismo, siendo el ejemplo más claro el caso de los testimonios. Por ello para el desarrollo de las entrevistas no contábamos con un diseño rígido de preguntas, sino con áreas de indagación que se fueron explorando, por ejemplo las trayectorias de creencias, sus experiencias de participación en su iglesia de pertenencia, entre otras. En otros casos hubo entrevistas más enfocadas en áreas específicas que buscábamos conocer, como es el caso de la historia de las primeras iglesias pentecostales de la ciudad, o los proyectos musicales de las distintas bandas que relevamos[31].

Para llevar a cabo el objetivo de historizar la presencia evangélica- pentecostal, sin contar con información clasificada, recurrimos a la historia oral para trabajar sobre las memorias de esta etapa (Portelli, 1991, Schwarstein, 2003) a través de entrevistas a los miembros de las primeras comunidades protestantes y pentecostales, quienes además activando “la bola de nieve” nos facilitaron archivos privados –como fue el caso de las fotografías históricas- y documentos generados por las propias iglesias. Complementamos este material con artículos de la prensa local siempre con la reflexión inspirada en Ginzburg sobre el lugar de la subjetividad, entre quien ha dejado la huella como de quien la reconoce como indicio (1999: 157). También analizamos artículos de la prensa local, comunicados públicos de iglesias ante determinadas fechas o circunstancias críticas para la

[31] En el anexo puede consultarse el padrón de entrevistados.

ciudad, junto a proyectos de ordenanza locales referidos a las consideraciones hacia los cultos no católicos, los cuales fueron útiles para rastrear en ellos sentidos y representaciones sociales sobre las minorías religiosas y en particular los grupos evangélicos. Tanto las fuentes orales como las fuentes escritas fueron sometidas a una crítica interna y externa a las fuentes en base a la premisa que los hechos aportados por esas fuentes no son realidades dadas sino una construcción orientada por las preguntas que elaboramos como investigadores (Aróstegui, 2001, 379- 385).

En paralelo, desarrollamos el trabajo de campo – definido como "la presencia directa individual y prolongada, del investigador en el lugar donde se encuentran los actores/miembros de la unidad sociocultural que desea estudiar" (Guber, 2004; 83). El principal método de registro fue la observación participante centrada fundamentalmente en la mirada y la inmersión en las actividades con dos comunidades religiosas en particular. Estas comunidades donde iniciamos el trabajo de campo fueron las iglesias "Asamblea de Dios", y el "Movimiento Cristiano y Misionero"[32]. Contamos con un par de informantes claves quienes nos habilitaron el ingreso al campo, y luego siguiendo el efecto "bola de nieve" (Guber, 2004: 85) fuimos abriendo nuestro círculo de interlocutores derivando así en ampliar las actividades y situaciones a observar.

En el mismo sentido, dada la alta movilidad religiosa que pudimos reconocer entre los sectores juveniles del pentecostalismo, optamos por desarrollar trabajo de campo siguiendo a nuestro objeto, es decir relevando actividades y tareas desarrolladas por los jóvenes en distintas comunidades religiosas, registrando esos tránsitos y atendiendo a las motivaciones y sentidos en juego. En este punto, realizamos observaciones y entrevistas en el marco de eventos cristianos juveniles

[32] Dentro de las características más notables de estas iglesias se encuentran que el Movimiento Cristiano es de las mayores iglesias de la ciudad, con una presencia que data de finales de 1950, de aproximadamente entre 2000 y 3000 fieles. La iglesia Asamblea de Dios es de menor tamaño en fieles, ambas comparten el contar con anexos por lo cual su zona de influencia alcanza a cubrir la zona sur de la ciudad. En el capítulo 1 dedicado a historizar la presencia evangélica pentecostal en el área de estudio desarrollamos una caracterización de ambas.

de distinto tipo[33]. Registramos encuentros formales (reuniones de culto, retiros espirituales) e informales (recitales de bandas cristianas, ensayos, programas de radio, presentaciones en barrios, entre otros). En ellos buscamos atender particularmente a los sentidos, motivaciones y prácticas desplegadas por los jóvenes presentes en los mismos, considerando dos tipos de experiencias: las de los jóvenes "convertidos" al pentecostalismo, y los jóvenes "cristianos de cuna", es decir jóvenes que provienen de familias evangélica- pentecostales.

Pensar a la categoría juventud desde una perspectiva relacional nos lleva a indagar sus vínculos y procesos de diferenciación con los grupos adultos e infantiles, y a la vez reconocer los diálogos y contactos con las culturas juveniles locales, encontrando que en este aspecto la música juega un lugar clave. Siguiendo este objetivo, es que desarrollamos trabajo de campo en espacios "intersticiales", es decir lugares propios de la juventud local donde los jóvenes evangélicos también buscan tener presencia, desarrollando tareas de evangelización, o simplemente compartiendo escenarios con otros músicos, o tan solo "estando juntos"[34].

En el mismo sentido, dada la alta movilidad religiosa que pudimos reconocer entre los sectores juveniles del pentecostalismo, optamos por desarrollar trabajo de campo siguiendo a nuestro objeto, es decir, relevando actividades y tareas desarrolladas por los jóvenes en distintas comunidades religiosas, registrando esos tránsitos y atendiendo a las motivaciones y sentidos en juego. En este punto,

[33] tales como: "Revolucionando Comodoro" (en sus ediciones 2012 y 2013), "Rescate cultural" (2012), "Impacto 2013", "Comodoro es tuya" (2012- 2013), "Primavera 1+1" (2013). También relevamos tres programas de radio conducidos y orientados al público juvenil, donde la música tiene gran centralidad, dado que se presentan nuevos artistas y tendencias musicales: "La voz de la noche" (2014) , otros donde también se daba lugar al debate en torno a ciertos tópicos (discriminación, historias de vida, etc.): "Red social" (2012), y otro programa más orientado al entretenimiento: Conectados (2013). participamos también en tres congresos de formación: "Entrenando a nuestra generación" (2013), "Avivamiento juvenil"(2012) y en la Escuela de Discipulado "En el fuego de tu espíritu"(2012).

[34] Como ejemplo de esto podemos citar la "farándula estudiantil", la ocupación del espacio céntrico los días viernes, el ciclo de "plazas rockeras", festivales de rock y reggae donde participan bandas "cristianas" junto a bandas locales, entre otros.

realizamos observaciones y entrevistas en el marco de eventos cristianos juveniles de distinto tipo[35].

Buscamos reconstruir la génesis y trayectoria de cuatro bandas cristianas, una de ellas “Filadelfia” con casi treinta años de antigüedad en el género rock, y también bandas actuales integradas por jóvenes cristianos de distintos géneros musicales “Scraf” y “Klan- Destino” “Consumado”. Con estas bandas trabajamos en torno a sus relaciones con sus comunidades de base, rastreando polémicas y disputas generacionales en relación a la tensión mundo- iglesia, sus búsquedas de profesionalizarse, de encontrar un “estilo” propio” y analizamos también sus producciones discográficas y performances.

Para acercarnos a las formas que adquieren los procesos de socialización religiosa orientamos la mirada a los grupos infantiles, pensando también de que modos en estos grupos la música opera cómo un medio a través del cual se adquieren hábitos corporales, un léxico particular, entre otros puntos vinculados a la expresión de la creencia. En este punto, fue clave el desarrollo de trabajo de campo en una “escuelita bíblica”, y durante los espacios llamados la “Horita Feliz” orientados a niños de un barrio de sectores populares (Stella Maris). Considerando a lo juvenil como una construcción social y relacional, es que nos acercamos también a referentes religiosos de las comunidades evangélicas, tales como Pastores y Consejeros juveniles con quienes desarrollamos entrevistas en profundidad.

Un rasgo común a la investigación cualitativa –sobre todo cuando se desarrolla un trabajo de campo extendido- es la acumulación de datos, en nuestro caso el material recolectado incluía tres diarios de campo, desgrabaciones de más de 20

[35] Tales como: “Revolucionando Comodoro” (en sus ediciones 2012 y 2013), “Rescate cultural” (2012), “Impacto 2013”, “Comodoro es tuya” (2012- 2013), “Primavera 1+1” (2013). También relevamos tres programas de radio conducidos y orientados al público juvenil, donde la música tiene gran centralidad, dado que se presentan nuevos artistas y tendencias musicales: “La voz de la noche”(2014) , otros donde también se daba lugar al debate en torno a ciertos tópicos (discriminación, historias de vida, etc.): “Red social” (2012), y otro programa más orientado al entretenimiento: Conectados (2013). participamos también en tres congresos de formación: “Entrenando a nuestra generación” (2013), “Avivamiento juvenil”(2012) y en la Escuela de Discipulado “En el fuego de tu espíritu”(2012).

entrevistas y documentos, artículos de prensa y fotografías, junto a un conjunto de boletines y textos procedentes de las propias iglesias, además de la consulta de artículos de prensa y fotografías[36].

A partir de la organización y lectura analítica del material, vino el releer e interpretar los registros desde diversos ángulos, para buscar establecer relaciones y conexiones de sentido (Schettini y Cortazo, 2015: 69). Con este objetivo, nos abocamos a la construcción de distintas matrices de datos, donde buscamos sistematizar los datos gestados y producidos a partir de las distintas actividades relevadas mencionadas anteriormente. En esta matriz la clave fue ir identificando y categorizando la información, buscando descomponer los datos y conectarlos, reconocer sus tramas y en ellas los "nudos" temáticos. Pensado de esta manera, el análisis incluyó por un lado las tareas de codificar, elaborar índices, agrupar y recuperar datos para luego avanzar propiamente con la interpretación para revelar sus tramas buscando sobre todo prestar atención a los significados (Coffey y Atkinson: 2003: 10).

Acordamos con que el proceso de análisis no debe considerarse una etapa diferente de la investigación sino una actividad reflexiva, como parte del diseño y de la recolección de datos (Coffey y Atkinson, 2003: 7). En este sentido, es que el análisis no comienza necesariamente cuando la etapa de recolección de datos ha finalizado, sino que puede darse simultáneamente durante la producción y codificación de los mismos lo da lugar a virajes en la interpretación, sobre todo en los aspectos en que concentramos la atención e incide en el desarrollo de la escritura. Al respecto, el trabajo de campo extendido permitió observar algunos cambios en las instituciones religiosas, en las trayectorias de los jóvenes con los que me vincule, considerar la diversidad de formas de organización, la sociabilidad, reconstruir las redes de relaciones entre tantos otros aspectos que buscamos dar cuenta en el texto.

[36] En paralelo contaba con un cuaderno de notas donde se registraban aspectos destacables, ideas o posibles líneas para continuar indagando, el cual fue de gran utilidad para la organización de las líneas de escritura de cada capítulo.

En relación al desarrollo de la escritura, recuperamos el consejo de Hammersley y Atkinson (1994: 250) respecto a estar atentos a las diferentes composiciones textuales posibles, en pensar acerca de las implicaciones analíticas para, sobre esta base, intentar desarrollar y exponer los hallazgos de la investigación de forma fundamentada. En relación con esto es que buscamos definir una estrategia textual desde la noción de territorio como eje, pensando las dimensiones de este territorio de creencias: el cuerpo, la estética, la historia, y los bordes, con la idea que cada capítulo pudiera dar cuenta de las características y análisis de cada una de estas dimensiones. Para la planificación y posterior escritura fue clave disponer una organización que partiera de presentar las coordenadas teóricas y las categorías que guiaban el abordaje, recuperando sobre todo los aportes de otras investigaciones, para luego presentar de forma problematizada los resultados del análisis de los datos de campo, intentando a la vez incorporar las voces de los actores junto a la propia desde el lugar de autoría.

Por último, queremos hacer una mención a la reflexividad. Tal como sostiene Guber en torno al término reflexividad confluyen prácticas teóricas, de campo y de sentido común. Entendiendo que existen tres dimensiones de la reflexividad que están permanentemente en juego en el trabajo de campo: la reflexividad del investigador en tanto miembro de una sociedad o cultura; la reflexividad del investigador en tanto investigador con su perspectiva teórica, sus interlocutores académicos, sus hábitus disciplinarios y su epistemocentrismo; y las reflexividades de la población que estudia. (Guber, 2011: 46). En nuestro caso, consideramos que la reflexividad atravesó la investigación en las distintas etapas, sobre todo durante el trabajo de campo con situaciones y anécdotas que fueron ricas en aprendizajes, cruzada con mi propia condición de nativa, -de “nacida y criada”, nyc en términos locales-. Al respecto, en el final de esta tesis nos detenemos en la reflexión sobre este aspecto desde la idea que representa un borde más de este territorio de creencias.

Para concluir, recuperamos a Becker quien al referirse a las tareas y rutinas necesarias para la investigación lo resume del siguiente modo (2009: 94) “el

científico social está inmerso en un rico diálogo entre información y evidencia; (...) ponderando las posibilidades obtenidas, (...) sistematizando esas ideas en relación con las clases de información que se podrían reunir, (...) atendiendo las inevitables discrepancias entre lo que se esperaba y lo que se ha encontrado, repensando las posibilidades y obteniendo más información, y así sucesivamente".

Presentar el campo: Comodoro Rivadavia

En este apartado nos vamos a concentrar en presentar una caracterización de la ciudad de Comodoro Rivadavia, y en particular del área de estudio que abordamos que es la zona sur de la localidad. Buscamos resaltar sobre todo la relación de la ciudad con la industria petrolera, pues consideramos que este tipo de actividad económica ligada al extractivismo configuró un tipo de matriz social que distingue a la ciudad y le imprime modos particulares de vinculación social, ocupación del territorio –en su dimensión material-, usos del tiempo, relaciones entre géneros entre otros aspectos relevantes para comprender las características del pentecostalismo local al cual pensamos como un territorio de creencias.

La fundación de la ciudad de Comodoro Rivadavia se produjo en 1901, con la intención de construir un pueblo de base portuaria que permitiera la salida de la producción agropecuaria de la zona conectándose vía marítima con otras localidades. Sin embargo, el hallazgo de petróleo en 1907[37] significó un viraje en el perfil económico de la ciudad, primero a partir de la empresa estatal YPF

[37] En torno al hallazgo de petróleo existe lo que distintos investigadores narran como el "mito del descubrimiento" (Duplatt, 2009) según el cual se afirma que dicho descubrimiento había sido accidental y azaroso pues "buscando agua encontraron petróleo", al respecto a través del análisis de distintas fuentes documentales dan cuenta de la existencia de un plan estatal para la exploración y búsqueda de petróleo en el área.

(Yacimientos Petrolíferos Fiscales) y en la actualidad desde la explotación por medio de concesiones a empresas operadoras multinacionales[38].

Un rasgo clave de la extracción de petróleo como actividad económica es que se comporta cíclicamente a la par de los vaivenes del capitalismo mundial. Así, en la historia de la ciudad, es posible reconocer momentos de booms y momentos de crisis ligados a las alzas y bajas del precio internacional del barril de petróleo. En esta lógica cíclica, es posible reconocer que en las etapas de booms por el aumento de los precios del petróleo se genera una expansión del mercado de trabajo petrolero y de otros rubros laborales asociados con la construcción y el transporte, lo cual impacta en la llegada de grupos migratorios atraídos por las posibilidades de empleo que se generan en la ciudad. Al contrario, los momentos de crisis por la baja del valor del barril petrolero traen consigo un aumento de la desocupación, y su consecuente impacto en las condiciones sociales de la población. Remarcamos este punto pues como exploraremos luego en el capítulo 1 donde presentamos una historización de la presencia pentecostal en la ciudad ésta se vincula con dichos ciclos económicos, en particular en la tesis tomamos en consideración etapas como el boom del 58- 63, la crisis consecuencia de la privatización de YPF a mediados de los noventa 1992- 1999 y el boom 2004- 2009.

Como señalan diferentes estudios en Comodoro Rivadavia la producción de hidrocarburos aporta una fisonomía particular a la ciudad, conformándola socio productivamente, pero también socioculturalmente[39] (Baeza, 2014, Palermo, 2013,

[38] Cómo plantea Tetamanti (2012) se trata de un territorio disputado entre la comunidad, lo regional y lo multinacional, donde el poder de decisión se ha externalizado al mismo y el conflicto aparece entre los actores locales en sus diferentes formatos.

[39] Svampa y Viale consideran que la ciudad de Comodoro Rivadavia representa un ejemplo de lo que los autores llaman el "maldesarrollo" de comunidades con lógica de enclave minero, convertida en una "zona de sacrificio" debido a que el perfil extractivista de la actividad petrolera configuró "una fuerte estructura de desigualdades , la dislocación del tejido social "la dimensión ambiental, otras vinculadas al estilo y calidad de vida, a las relaciones laborales y de género exacerbación de graves problemáticas sociales, como la trata, la prostitución, las adicciones, entre otros (2014: 118- 127). Si bien acordamos en reconocer el impacto de las actividades económicas extractivas en las poblaciones y sus ambientes, consideramos que el cuadro de situación planteado por Svampa y Viales resulta un tanto superficial pues no consideran otros aspectos que se explican en

Barros, 2014, Barrionuevo, 2017, Bachiller, 2015, 2017). Por ello, resulta clave comprender el lugar del petróleo como actividad económica principal, la cual configuró la matriz social de la ciudad y opera dando lugar a un conjunto de ideas nativas referidas a “estar o no estar en el petróleo”, “ser o no ser petrolero”, “vivir o no vivir” del petróleo entre tantas otras expresiones que revelan la importancia del petróleo como actividad en la propia dinámica de la localidad.

En este sentido, la actividad petrolera y en particular las etapas de boom también incidió en la representación de la ciudad como una tierra de oportunidades laborales, lo que atrajo grupos migratorios de distintos orígenes que dio lugar a la marcada heterogeneidad nacional y étnica señalada en los estudios migratorios locales (Mármora, 1968; Torres, 1995, 2001, Torres y Dos Santos, 2014; Baeza, 2006). En la primera etapa de la historia de la ciudad hasta la década del 50’ aproximadamente fue mayor la presencia de migrantes europeos, junto con migrantes limítrofes y también provenientes de la región norte del país. En este punto, es de considerar que las representaciones de la extranjeridad no son uniformes, sino que es clara la valoración positiva de los migrantes “pioneros” en contraste con los migrantes llegados más tardíamente y en particular las representaciones sobre los grupos limítrofes –sobre todo la comunidad de chilenos quienes además están vinculados a las primeras iglesias evangélicas pentecostales-.

Siguiendo esta idea de los ciclos de producción petrolera donde se alternan etapas de booms y etapas de crisis, queremos detenernos en el último boom petrolero (2004- 2012)[40] el cual tuvo impacto en dos aspectos que nos interesa mencionar pues aportan a comprender el contexto del tema de estudio:

relación a la historia y las particularidades del territorio patagónico y su particular inserción con el Estado Nacional.

[40] Resumidamente este boom se explica por el cambio en las condiciones económicas a partir de la salida de la convertibilidad en 2002 lo que derivó en una favorable coyuntura cambiaria y favoreció a las actividades extractivas y exportables como el petróleo. Se registra un ciclo de expansión en la explotación entre 2004 y 2009, con picos de records históricos en el precio internacional del barril de crudo que luego ingresó en una etapa de meseta hasta el 2012- 2013 que inicia un declive. (Barrionuevo: 2016: 90).

-Una profundización de la heterogeneidad poblacional de Comodoro Rivadavia reforzando formas de desigualdad.

- Una diferenciación entre la zona norte y la zona sur de la ciudad, por la expansión urbana que tuvo esta última área, que es el sector de la ciudad en que concentramos el trabajo de campo de esta tesis.

Respecto a la profundización de la heterogeneidad y las desigualdades sociales un primer aspecto a considerar es el incremento de la población comodorense. Siguiendo datos del censo realizado en 2010, entre 2001 y 2010 el aumento poblacional de la ciudad fue del 29, 16 %. Usach y Freddo (2016) respecto al crecimiento de la ciudad plantean que en el último periodo intercensal la población de Comodoro Rivadavia pasó de 137 061 a 177 038 habitantes; lo que implica un incremento de más de 29 por ciento (por encima de lo que creció en términos relativos el país y la provincia del Chubut; 10.6 y 23.2 por ciento, respectivamente). Esto supone la adición, en el lapso de los nueve años intercensales, de unas 40 mil personas habitando la ciudad. (2016: 280- 281). Este crecimiento se explica en parte por la llegada de población atraída por las oportunidades laborales vinculadas a este ciclo económico, en particular se profundizo la llegada de migrantes limítrofes bolivianos y paraguayos, además de una serie de grupos migratorios de Centroamérica principalmente de República Dominicana, junto a migrantes del “norte” de Argentina, lo que reforzó un rasgo histórico de la ciudad que es la heterogeneidad nacional y étnica de su población. (Baeza, 2014: 87).

Distintas investigaciones concuerdan en señalar que la actividad petrolera moldea la situación social de la ciudad a través de las desigualdades de ingresos, la migración y el crecimiento poblacional, las prácticas sociales, los rasgos de consumo y las formas de distinción social (Grimson y Baeza, 2011; Bachiller, 2015, 2016, Barrionuevo, 2016, 2017). En particular, porque la actividad petrolera está relacionada con fuertes desigualdades de ingresos entre el sector petrolero y

el resto de las actividades económicas[41]. Al respecto, de acuerdo con Palermo los trabajadores vinculados a la industria petrolera en la ciudad rondarían alrededor de 15.000 o 16.000, con lo cual la misma abarcaría entre el 20,3% y el 21,6% de los trabajadores ocupados (2014: 420). De esa manera, el trabajo petrolero constituye la primera actividad laboral en términos económicos, seguida por la actividad comercial y la construcción; ambas dinamizadas en gran medida por la industria hidrocarburífera. Sin embargo, los beneficios de la actividad petrolera no generan un "derrame" económico que se distribuya en forma igualitaria.

Cómo señalan diferentes estudios académicos realizados, éste último boom ha estado lejos de representar algún tipo de superación a nivel de desigualdades sociales, sino al contrario se tradujo en la legitimación de las brechas sociales a nivel de las diferenciaciones al interior de la sociedad comodorense (Grimson y Baeza, 2011; Barrionuevo, 2012, 2016). En este punto, Baeza plantea que a consecuencia de este boom la ciudad está atravesando un proceso de reacomodamiento social donde la configuración de sus fronteras espaciales y simbólicas se encuentra trastocada, presentándose una situación de desacople extremo entre el nivel de ingresos y el nivel de prestigio consensual. De este modo se genera una situación según la cual la pertenencia de clase a partir del salario y el nivel adquisitivo no otorga status social, sino que el status se liga sobre todo a la residencia desde la categoría local de nacido y criado (Baeza, 2014: 103). El valor del criterio de residencia condensado en la categoría nyc –nacido y criado- se cruza con un imaginario local construido sobre la visión del "desarraigo" de la población y su escasa "pertenencia e identificación" con la ciudad. Según este imaginario, se sostiene que gran parte de los problemas y dificultades que tiene Comodoro está asociada a la falta de identificación y pertenencia de los habitantes con la ciudad, debido a que muchos de ellos formaban parte de un conjunto migrante arribado en una suerte de aluvión social, sólo buscando las oportunidades económicas surgidas a raíz de los ciclos petroleros. (Marques, 2011: 11).

[41] Por ejemplo en 2014 los salarios promedios del sector de minería y petróleo fueron 2.3 veces más altos que el promedio provincial (Peters, 2016: 154)

En este cuadro encontramos un claro contraste entre una ciudad que se presenta como próspera y dinámica económicamente, con altas tasas de consumo y bajos índices de desempleo por la propia actividad petrolera, con una mirada local referida al "otro lado" de las consecuencias de esta actividad sobre la ciudad, principalmente la toma de tierras, la inseguridad y el "desborde" de su infraestructura y servicios frente al marcado crecimiento poblacional (Barrionuevo, 2011: 113). La idea del desborde se vincula sobre todo a la cuestión urbana y a la diferenciación entre la "zona norte" y "zona sur" de la ciudad, aspecto que nos interesa incorporar para complejizar la presentación del campo de estudio. Esta diferenciación en zonas está íntimamente vinculada con un ciclo de expansión urbana producto del crecimiento poblacional a raíz del boom mencionado, lo que acrecentó los rasgos de fragmentación espacial.

Un primer aspecto a tener en cuenta es que la estructura urbana de Comodoro Rivadavia está configurada por 50 barrios catastralmente definidos, los que se encuentran divididos por el cerro Chenque que separa la ciudad en: zona Norte y zona Sur. La zona sur de la ciudad en la que nos concentramos en este estudio es un área de la ciudad que se caracterizó por un proceso de poblamiento que se inició en la década del 50', "la cual tuvo una impronta desestructurada, desordenada, con la agencia estatal históricamente por detrás de la instalación de los asentamientos informales y espontáneos" (Baeza y Lago, 2014: 91). En contraste en la zona norte de la ciudad, es notable la diferencia entre el modo de construcción e intervención espacial del habitar generado desde la planificación por parte de las empresas petroleras (estatales y privadas) quienes construían barrios para sus trabajadores como modo de generar lazos sociales e identificaciones laborales fuertes[42].

Frente al fuerte sentido de pertenencia de los barrios de la zona norte de la ciudad, sobre la zona sur ha predominado una mirada que observa la supuesta desintegración y la anomia social (Mármora, 1968), o bien una serie de

[42] la trama urbanística de la ciudad, está asociada a la conformación de los barrios a partir de la instalación de los denominados campamentos petroleros (Crespo, 1991) y de la existencia del "pueblo" (Marquez y Palma Godoy, 1993).

problemáticas asociadas al delito, drogas, entre otros modos de resaltar las dificultades que posee esta parte de la ciudad explicada desde el ensayismo social como consecuencia de la presencia de migrantes limítrofes (Budiño, 1970, 1991).

Un rasgo propio de la zona sur, es que se trata de barrios surgidos mediante las dinámicas de tomas de tierras y autopromoción de la vivienda, en particular en momentos de booms petroleros: 1958- 1963 y 2004- 2009. El peso de dichas tomas en la espacialidad urbana ha sido enorme: la mayor parte de los actuales barrios populares, especialmente en la zona sur y oeste, surgieron de este modo, lo cual ha tenido consecuencias en el acceso a los servicios básicos y en las relaciones con el estado municipal. (Bachiller, Baeza, et al, 2015). A su vez, otro proceso más contemporáneo ligado a esta forma de ocupación del espacio es la expansión de las periferias por la ampliación de barrios preexistentes mediante asentamientos espontáneos dando lugar a las llamadas "extensiones"[43] (Chanampa, 2014: 74). En el estudio de Usach y Freddo sobre la fragmentación espacial de Comodoro Rivadavia, las autoras plantean que los barrios de zona sur en líneas generales se caracterizan por poseer un mayor dinamismo poblacional, a la vez que se evidencia en los bordes y espacios periféricos una marcada proporción de hogares con NBI (necesidades básicas insatisfechas), una mayor cantidad de personas por vivienda y un elevado porcentaje de población nacida en el extranjero (2016: 295). Volveremos luego sobre este dato pues un aspecto relevante para comprender las características del escenario religioso local es que existe una correspondencia entre los barrios con mayor porcentaje de hogares con NBI y la presencia de iglesias evangélicas pentecostales en dichos sitios.

Sobre este cuadro general que presentamos para comprender el campo de estudio, queremos enfocarnos ahora en considerar las características del

[43] La palabra "extensión" —que aparece antepuesta al nombre original del barrio — se considera un vocablo local que nace para describir aquellos barrios que surgen en asociación a otros, pero a partir de una naturaleza urbana diferente, lo que promueve marcar diferencias entre lo formal y lo informal, lo legal y lo ilegal, impactando indefectiblemente en diferencias sociales, raciales, étnicas y ambientales. (Chanampa, 2015: 81)

escenario religioso local, el cual se caracteriza por contar con una extendida presencia de grupos no- católicos siendo el sector evangélicos el más numeroso y visible en determinadas zonas propias de los sectores populares de la ciudad.

Un primer aspecto a considerar es que en términos religiosos –y en particular en el evangelismo pentecostal- encontramos una mirada dual sobre la actividad petrolera. En términos positivos se toma al petróleo como una "bendición" por contar con una tierra rica, que ofrece esta suerte de "maná negro" para quienes estén dispuestos con su esfuerzo en "labrar la grandeza de una región abierta a las oportunidades". En contraste, también circula una idea del petróleo cómo "maldición" por sus efectos sociales en términos comunitarios, así el lado "maldito" del petróleo se vincula a las "plagas" que impactan en la ciudad: los excesos, los vicios, la explotación de los trabajadores, la prostitución, el juego, las drogas, entre otros. Ambas imágenes conviven, y se activan discursivamente según las circunstancias, durante el trabajo de campo pudimos registrar distintas situaciones en que tanto desde los discursos de líderes y pastores como en conversaciones cotidianas se hacía uso de estas metáforas para referirse e interpretar la realidad local.

Un segundo aspecto, también relevante para comprender las características del escenario religioso local, se vincula a la relación existente entre la heterogeneidad poblacional y su reflejo en torno a la diversidad y pluralidad religiosa**.** Para comprender lo heterogéneo no puede dejar de reconocerse el lugar del catolicismo como religión "oficial", si bien estamos ante un territorio donde la diversidad religiosa estuvo presente desde los inicios de la ciudad por la presencia de grupos protestantes, igualmente la Iglesia Católica tuvo una presencia hegemónica a través de los vínculos estrechos con la empresa estatal YPF (Baeza, 2012: 5). En particular, esto se observa en el lugar que tuvo el catolicismo salesiano en el plano educativo -a través de las escuelas magisterio y el colegio técnico Deán Funes- instituciones que tuvieron un lugar clave para consolidar la presencia católica en la vida pública de la ciudad (Carrizo, 2008) sobre todo hasta la década del 50'.

Cómo hacíamos mención previamente, los ciclos de la actividad petrolera impactan en producir cambios en la ciudad, generándose la llegada de nuevos contingentes y grupos de población. Esta heterogeneidad tiene su correlato en el surgimiento y visibilidad de nuevos grupos religiosos. En especial, el boom de la década del 60' junto a una mayor apertura a nivel nacional para las minorías religiosas, representa una etapa donde es posible visibilizar los primeros grupos tanto de cultos evangélicos, testigos de Jehová, adventistas y mormones.

Según lo planteado hasta ahora, podemos notar que la heterogeneidad social es un rasgo de la conformación comodorense. Al respecto, es interesante atender a cómo esta heterogeneidad es leída por ciertos sectores locales que entienden que se trata de un problema social debido a la "falta de arraigo" y su contracara que es reconocer y ponderar el aporte social de los grupos pioneros (Williams, 2011) lo que en cierta forma reactualiza la distinción entre establecidos y outsiders (Elías y Scotson, 2000). Traemos estas nociones locales, pues entendemos que está reivindicación de los grupos "pioneros" – mayoría católicos- tiene ecos en los propios discursos y representaciones sobre los grupos evangélicos pentecostales, quienes en general son considerados foráneos y se los liga sobre todo a los sectores más populares de la población comodorense. A su vez, registramos que la propia dinámica de los grupos pentecostales y sobre todo una característica que observamos para el caso de la región patagónica cómo es la alta movilidad y circulación entre localidades, incide en esta imagen de los evangélicos pentecostales como un culto que viene de "gente de afuera". En respuesta, desde los grupos evangélicos se despliegan distintos proyectos y actividades que ponen a la ciudad como eje desde el cual buscan desplegar y dar conocer su "aporte" a la comunidad, ejemplo de estas prácticas son iniciativas que ponen el foco en ayudar a la ciudad y mostrar su vínculo con ella[44]. Estos son ejemplos de las formas en que desde el pentecostalismo comodorense se busca

[44] Esto se observa en proyectos solidarios de los grupos evangélicos como fueron "Comodoro es tuya", campañas de evangelización bajo el lema "Rescate Comodoro", "Comodoro Ciudad de Dios" o la "Bendición de las puertas de la ciudad".

inscribirse en las propias tramas sociales locales, ganar visibilidad social y reivindicar su compromiso con la ciudad.

Religiones, creencias y diversidad en Comodoro Rivadavia

En este apartado la intención es presentar un conjunto de datos que hemos construido vinculados a rastrear y mapear la presencia de iglesias en la zona sur, con la intención de visualizar la presencia territorial que poseen los distintos cultos poniendo especial atención en las iglesias evangélicas. Para realizar esta tarea recurrimos a cruzar datos que obtuvimos consultando el registro nacional de Cultos[45], archivos del Consejo de Pastores de la ciudad, junto al propio trabajo de identificar templos e iglesias que ubicamos en el marco del trabajo de campo a través de redes de contactos y del propio transitar por la ciudad como nativa. Siguiendo el objetivo de caracterizar el territorio religioso local, en la primera parte nos concentramos en presentar los datos que dan cuenta de una acentuada diversidad religiosa y de creencias para el caso local. En un segundo momento, nos referimos a cómo esa diversidad es pensada y regulada desde la agencia estatal, y explicamos en particular el contexto de producción de los datos del Registro.

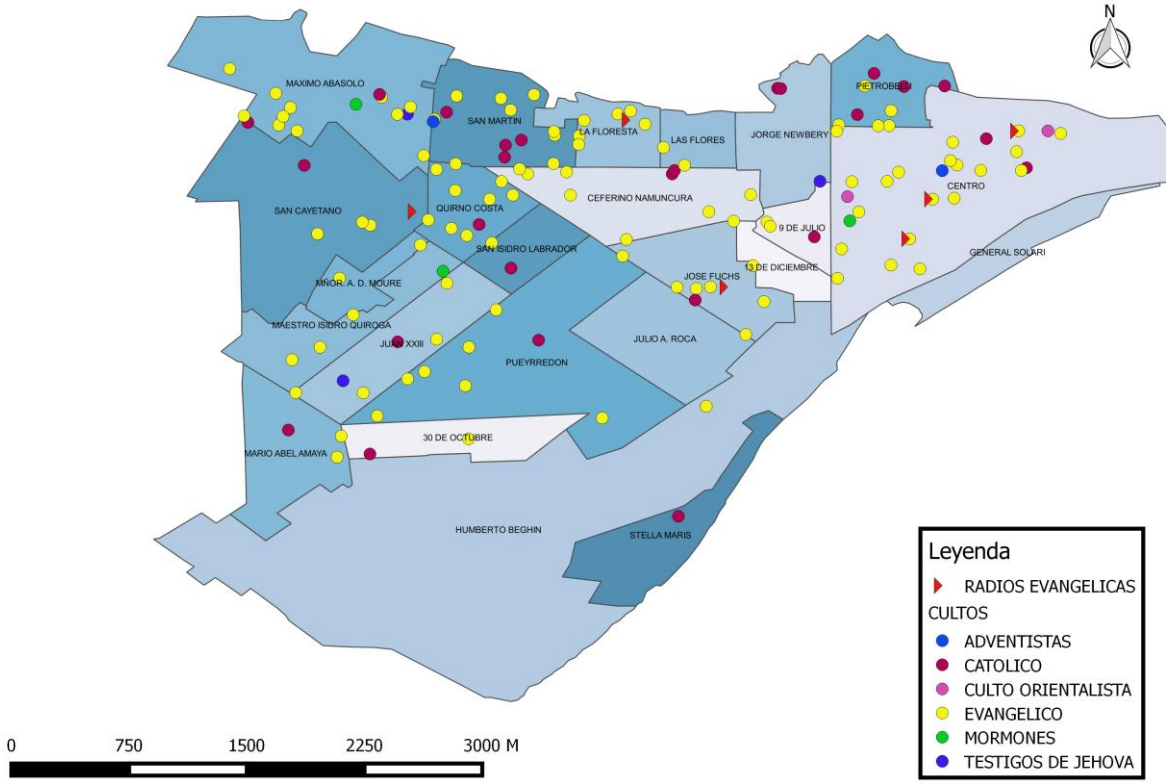
Cotejando los distintos registros en la zona Sur de Comodoro Rivadavia encontramos 128 iglesias en total, de las cuales 97 son iglesias evangélicas, luego siguen en menor número los grupos Católicos (22), Mormones (2) , Adventistas (2) , Testigos de Jehová (3) y el Culto Orientalista (2) .

[45] Como es sabido la libertad de culto está garantizada en la Constitución Nacional y las relaciones de los grupos religiosos no católicos con el Estado se dan a través del Registro Nacional de Cultos, que es un organismo que depende del Ministerio de Relaciones Exteriores y Cultos. Los grupos religiosos no católicos si desean ser reconocidos oficialmente deben inscribirse en este Registro de Cultos, que consiste en presentar una serie de requisitos (creencias, libros sagrados, membrecía, etc.) y en función de ello el Estado los reconoce formalmente otorgándoles un número o ficha de culto. En algunos casos dicho número es colocado en las fachadas de los templos como forma de dar cuenta de su reconocimiento oficial. Igualmente la inscripción en el registro no es algo obligatorio aunque si es importante cuando se debe peticionar al Estado. Vale aclarar que dicho Registro se crea a partir de la ley 21745 sancionada por el gobierno militar en 1978 y aún permanece vigente (Carbonelli y Jones, 2015: 143), lo que da lugar a distintas demandas políticas referidas a la búsqueda de igualdad religiosa.

CATOLICOS	EVANGELICOS	MORMONES	TEST DE JEHOVA	ADVENTISTAS	CULTO ORIENTALISTA	TOTAL
22	97	2	3	2	2	128

De este cuadro, un primer rasgo claramente notable es el alto número de iglesias evangélicas, las cuales triplican la cantidad de iglesias católicas presentes en la zona sur de la ciudad. A la vez, al observar la representación cartográfica de las distintas iglesias, es aún más clara la extendida presencia de las iglesias evangélicas sobre todo en un conjunto de barrios (San Martín, Ceferino Namuncurá, La Floresta, Quirno Costa y Máximo Abásolo) surgidos informalmente en la década del 60' y conocidos localmente como los "barrios chilenos".

Fig. 1. Presencia de cultos en Zona Sur de Comodoro Rivadavia



Respecto a los grupos católicos, de las 22 iglesias y comunidades existentes en Zona Sur, 10 pertenecen al conjunto conocido localmente como "la obra del Padre Corti" debido a que se vinculan a la figura de ese sacerdote salesiano. Bajo el

nombre de la “Obra de Corti”, se agrupa un conjunto de instituciones sociales y educativas fundadas por el sacerdote[46]. A través de estas instituciones Corti y su grupo desarrollaron tareas pastorales orientadas a misionar y asistir a los sectores populares concentrados en las barriadas conocidas como los “barrios chilenos”. Sobre todo, se buscaba la instrucción y formación moral de niños y jóvenes siguiendo el sistema preventivo salesiano[47]. A este rasgo distintivo de la corriente salesiana en general, en nuestro caso de estudio observamos que se suma el afán de asimilar y argentinizar a los niños y jóvenes hijos de chilenos quienes habitaban el barrio en cuestión, (Baeza y Lago, 2015: 217). Nos detenemos en la obra salesiana pues entendemos que comparten con las comunidades evangélicas la misma zona de influencia, lo que resulta de interés para pensar las interacciones y modos de desarrollar las tareas pastorales de ambos grupos[48].

Respecto a los grupos mormones , adventistas , testigos de Jehová y los agrupados bajo el término culto orientalista no se cuentan con mayores datos sobre las características propias de cada grupo, aunque a modo general y basándonos en fuentes periodísticas[49] y los datos ofrecidos por sus referentes públicos podemos estimar que:

- los Testigos de Jehová cuentan con aproximadamente 1200 fieles congregados en 5 templos (3 en Zona Sur) y con presencia en la ciudad desde la década de 1960.

[46] Se conoce popularmente bajo el nombre de la “Obra de Corti”, un conjunto de instituciones educativas fundadas por el sacerdote– un jardín de infantes, cuatro escuelas primarias, dos colegios secundarios y dos centros de formación profesional con orientación técnica-, junto a otras instituciones en las cuales formo parte de las “Juntas Promotoras” como Asociaciones Vecinales, Bibliotecas y Consultorios Periféricos. http://www.padrecorti.org/

[47] El Sistema Preventivo de Don Bosco, sobre las bases de la trilogía razón/ religión/ amor, sostenía que había que prevenir el error con la instrucción, el vicio con la inducción de buenos hábitos y las faltas con la vigilancia amorosa. (Para más precisión véase Nicoletti, 2003 y Carrizo, 2008, 2010)

[48] Al respecto, entendemos que esta es una vía interesante para explorar en nuestro caso presentamos un primer acercamiento comparando las representaciones sobre el sujeto juvenil por salesianos y evangélicos (Lago, 2014)

[49] “El número de fieles crece de manera continua en las iglesias protestantes” Informe especial, Diario el Patagónico 9/5/ 2011.

-los Mormones por su parte afirman que rondan los 3800 miembros en las 8 iglesias que poseen (2 en Zona Sur) radicándose en la ciudad a partir de 1960[50].

-los fieles de Iglesia Adventista tienen presencia en la ciudad a partir de la década de 1960, siendo clave en este grupo la fundación de un Colegio de nivel primario activo de 1967 a la fecha. Según sus registro cuentan con 630 miembros activos que se reúnen en los cinco centros que poseen (2 en Zona Sur)[51].

-Dentro de la denominación Culto Orientalista se encuentran dos grupos: la "Asociación Religiosa Tenrikyo" y la "Asamblea Espiritual de los Bahais"[52] según datos del Registro Provincial de Cultos. En ambos casos se trata de cultos que se registran después de 2009. Funcionan en los domicilios de sus referentes y sus seguidores se reducen a una veintena de personas en cada uno.

Por fuera del registro es posible reconocer la presencia de pequeños grupos de seguidores de determinadas creencias que se reúnen para la realización de algunos tipos de prácticas religiosas, generalmente constituidos recientemente. Este es el caso comunidad islámica local vinculada a una orden Sufista seguidores del Abdul Felpete -a cargo de la mezquita de la ciudad del Bolsón- quien los visita dos veces al año para celebraciones específicas, momento en que se reúnen alrededor de un centenar de personas de Comodoro. También existe un grupo de seguidores del budismo Zen que se reúnen semanalmente para compartir espacios de meditaciones y aprendizaje de la filosofía budista (Jaime, 2012: 19-21).

Entonces vistos hasta aquí podemos vincular la idea presentada sobre la heterogeneidad población y su reflejo en términos de diversidad de creencias, observando que en el caso local encontramos distintos perfiles de cultos: los grupos no católicos que se anotan en el Registro Nacional de Cultos y los que no lo hacen; otros grupos que podemos conocer a través de su difusión en medios

[50] Comunicación personal Fernando Krebs, referente de Asuntos Públicos de la Estaca Comodoro Rivadavia.
[51] Entrevista personal Pastor Jorge Rodríguez, para más información véase http://adventistascomodoro.org/
[52] Para ver acercarse a las características generales del culto Bahais puede consultarse http://bahai-library.net/spanish/.

locales o la publicidad que realizan de sus convocatorias, otros que podemos observar desde el recorrer determinadas zonas como nativa, junto a los que no son visibles pero de todas formas es posible que funcionen de modos más reservados.

En particular sobre los grupos evangélicos, según los datos estimativos que maneja el Consejo de Pastores local referidos a la cantidad de personas que se congregan en las iglesias evangélicas de la ciudad, calculan que cuentan con alrededor de 35 mil fieles que se reparten en más de 80 templos evangélicos (que son los que se encuentran vinculados a dicho Consejo, coincidiendo en parte con las que se encuentran inscriptas en el Registro Nacional de Culto (60) considerando la totalidad de la ciudad). Cuando nos centramos específicamente en la zona sur de la ciudad, observamos que atendiendo a los datos construidos sobre el total de los registros –los oficiales y los relevados por nosotros- existe una disparidad de datos, entre las iglesias registradas oficialmente (31) y las del Registro de Pastores que suman 26 mas (llegando así a los 58), y las otras iglesias que no figuran en ningún registro (39)[53].

Iglesias Evangélicas en Zona Sur

Registro Consejo de Pastores	Registro de Cultos	Sin Registro	TOTAL
58	31	39	97

En el caso de estas últimas iglesias que no se encuentran registradas oficialmente, ni tampoco están nucleadas en el Consejo de Pastores, observamos que las mismas podrían catalogarse como “pequeñas iglesias de barrio” siguiendo el modelo de Semán (2010). Se trata de pequeños locales que no pertenecen a ninguna denominación o red de iglesias, que muchas veces son liderados por mujeres, que realizan escaso proselitismo y cuentan entre su feligresía un gran

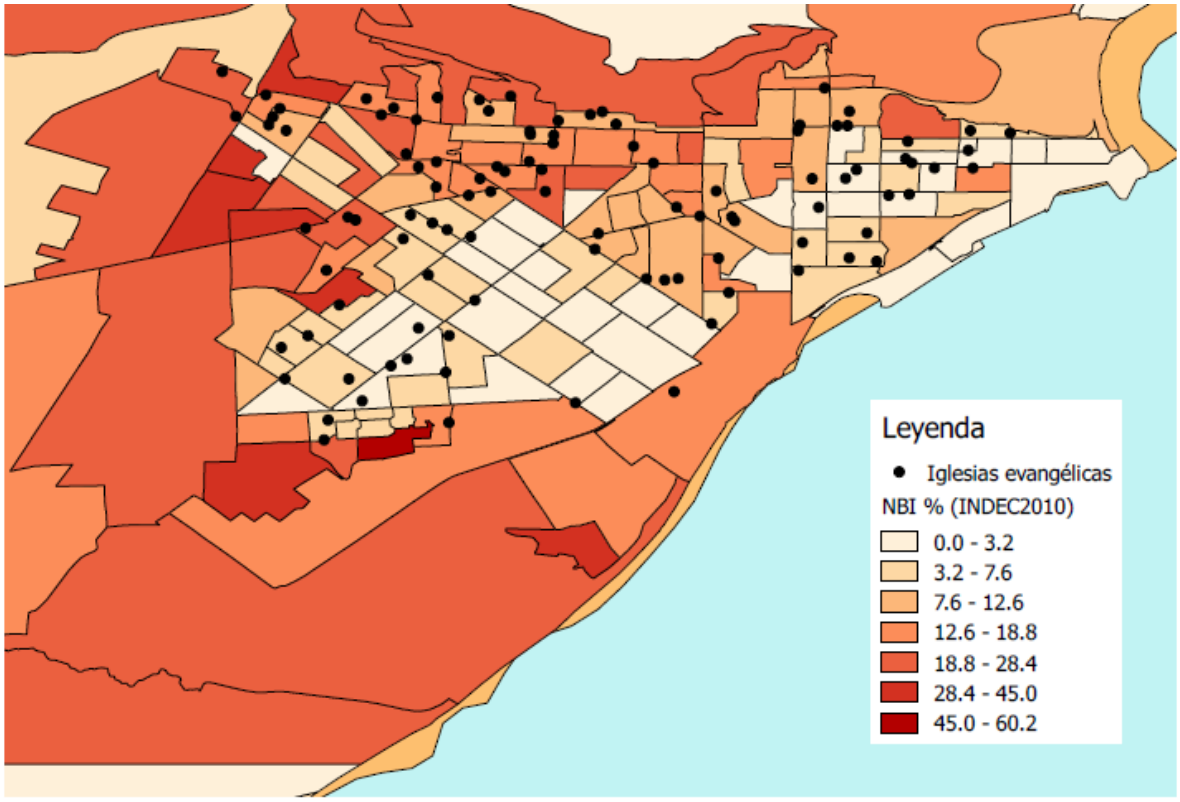
[53] No pudimos acceder al dato concreto de la fecha de fundación de cada una de estas iglesias, para poder analizar la proyección histórica , igualmente en el capítulo 2 nos referimos en particular a historizar la presencia evangélica pentecostal en Comodoro Rivadavia lo cual completa el cuadro

porcentaje de vecinos y familiares (2010: 17). La relevancia para Semán de este perfil de iglesias es que se trata de un vector específico del crecimiento pentecostal, que tiene en estas pequeñas iglesias una de sus expresiones más fuertes y menos reconocidas. Pudimos observar que en algunos casos se trata de desprendimientos de iglesias – en general por conflictos con las autoridades pastorales-, también conocimos otros casos donde se trataba de personas que eran referentes barriales y luego de su conversión se erigen como pastores combinando la militancia barrial con el liderazgo de una comunidad de fieles, entre otras experiencias.

Baeza (2012) en un trabajo introductorio que constituye el primer acercamiento a caracterizar el escenario religioso local, sostiene que existen ciertas correspondencias entre la territorialización de la fe religiosa evangélica-pentecostal y la ubicación espacial en los bordes de la ciudad, en particular con las zonas de mayor índice de Necesidades Básicas Insatisfechas (N.B.I.) en Comodoro Rivadavia. (2012: 2-3). Acordando con este planteo, lo recuperamos y a partir de ampliar la información desde la consulta y el cruce de información de distintos registros, observamos que la tendencia observada por Baeza se confirma empíricamente. Cómo se observa en la cartografía que presentamos cuando cruzamos los datos de la presencia de grupos evangélicos en los barrios de zona sur con los registros oficiales se observa claramente que los grupos evangélicos tienen una extendida presencia en zonas con un alto índice de NBI. Estas necesidades vistas en terreno se refieren por ejemplo al no contar con servicios básicos, poseer una baja escolaridad, situaciones de hacinamiento o viviendas precarias entre otros aspectos[54].

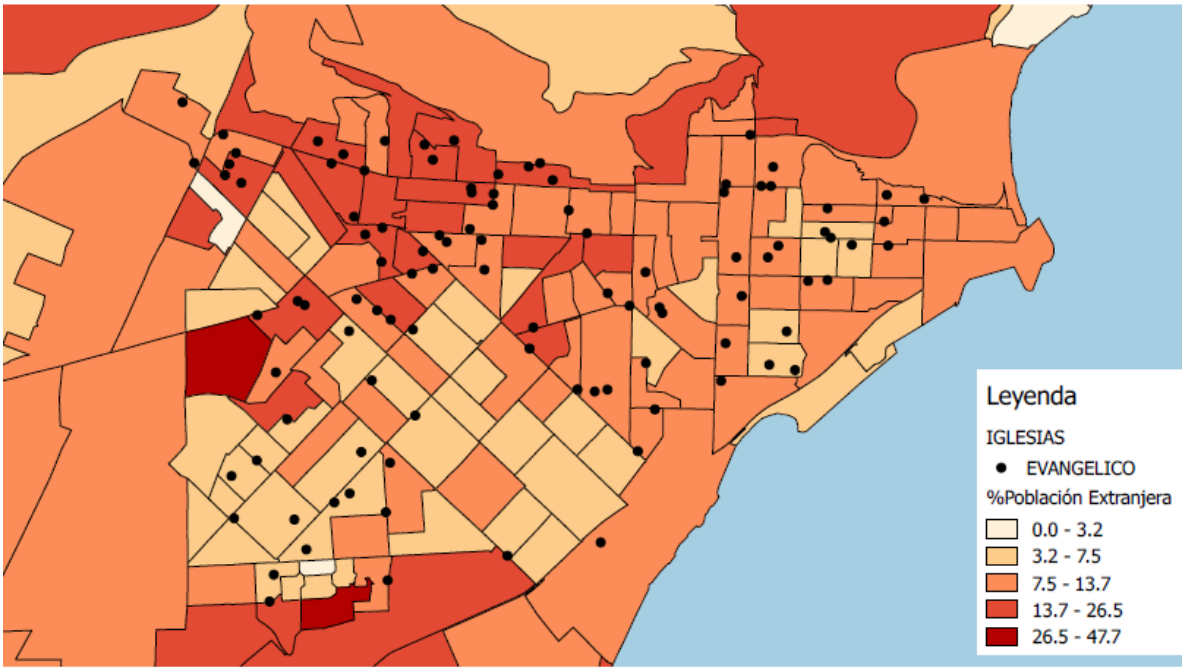
[54] Según INDEC (2010) se consideran hogares con NBI aquellos en los que al menos se presente uno de los siguientes indicadores de privación: a) habitan en viviendas con más de tres personas por cuarto (hacinamiento crítico); b) habitan en una vivienda de tipo inconveniente (pieza de inquilinato, vivienda precaria u otro tipo); c) no cuentan con retrete o el que poseen no tiene descarga de agua; d) hay niño/s en edad escolar que no asiste/n a la escuela; e) hay cuatro o más personas por cada miembro ocupado, y f) hogares cuyo jefe posee bajo nivel de educación (asistencia de dos años o menos al nivel de educación primaria) http://www.estadistica.ec.gba.gov.ar

Fig. 2 Barrios de Zona Sur: presencia de iglesias evangélicas y NBI



Igualmente también es de considerar que este mapa al ser cruzado con otros datos de nuestro interés como es el porcentaje de población extranjera, se vuelve a confirmar la correspondencia entre los mayores índices de población extranjera con las zonas de mayor índice de N.B.I donde están asentadas gran parte de las iglesias evangélicas pentecostales en Comodoro Rivadavia. Dato que confirma la caracterización de la composición social de la ciudad atravesada por la heterogeneidad resultado de la presencia de grupos migrantes provenientes en particular de países limítrofes como presentamos anteriormente.

Fig. 3. Presencia evangélica y porcentaje de población extranjera en la zona sur de C. Rivadavia



Fuente: Dirección de Estadísticas y Censo provincia de Chubut
Radio censal año 2010

Si bien en la cartografía presentada registramos los templos centrales, se debe considerar que las propias instituciones religiosas organizan su "área de alcance" través de la conformación de redes, células, o equipos, en las que se congregan agrupándose por barrios en general en los propios domicilios de los fieles. Este es el caso, por ejemplo, de viviendas particulares que una vez por semana operan como espacios de reunión de células para compartir alguna lectura bíblica o coordinar tareas de evangelización, o también se da el caso de escuelitas bíblicas orientadas a la formación de niños que funcionan en escuelas primarias públicas los días sábados, o el uso estratégico de plazas y espacios públicos para desarrollar actividades de evangelización. De esta forma, buscan marcar presencia en distintas zonas de la ciudad, pudiendo en algunos casos consolidar un grupo de fieles que permita luego habilitar un anexo de la iglesia central como modelo de gestión pastoral.

Relaciones entre el Estado y las comunidades evang®licas

Por último, en esta presentación de las características del área de estudio queremos detenernos en abordar como el Estado- entendido en relación sus autoridades y representantes políticos- piensa y busca regular esta diversidad de creencias y religiones existentes en Comodoro Rivadavia. Como han señalado distintos investigadores (Frigerio y Wynarczyk, 2008, Frigerio, 2013, Flores y Seiguer, 2013) la diversidad religiosa es un rasgo clave que requiere ser atendido para reconocer las distintas creencias existentes en la Argentina[55], considerando que se debe distinguir entre la diversidad y el pluralismo religioso. Es decir, la diversidad da cuenta de la existencia de una multiplicidad de cultos, mientras que el pluralismo implica la valoración positiva- y efectiva- de dicha diversidad. En este sentido, cobra interés el conocer las formas de regulación de la misma, considerando particularmente las iniciativas estatales y sus representaciones en los medios de comunicación[56] (Frigerio y Wynarczyk, 2008: 235).

Al respecto, al iniciar nuestro proceso de campo se llevaron adelante dos iniciativas de ordenamiento y regulación de los cultos por parte del poder ejecutivo y el legislativo municipal, que nos interesa desarrollar pues nos permiten comprender como es interpelada esta diversidad de creencias, haciendo hincapié sobre todo en los grupos evangélicos objeto de nuestro trabajo .

La primera de éstas iniciativas fue el Relevamiento provincial de cultos (2012-2013), el cual estuvo orientado a registrar las iglesias no católicas de la provincia de Chubut, alcanzando a todas las localidades. Este relevamiento fue impulsado

[55] Para profundizar sobre el abordaje de la diversidad religiosa en Argentina, véase el Dossier Revista Corpus (2013) que reúne las intervenciones de distintos especialistas del campo. Remitimos también a la Red de Estudios de Diversidad Religiosa en Argentina http://www.diversidadreligiosa.com.ar/

[56] Esta diversidad fue abordada en medios locales, sobre todo en la prensa bajo la idea de presentar a la ciudad de Comodoro Rivadavia como “la Babel de la Patagonia”. Entendemos que los medios influyen también en la visibilidad de la pluralidad si pensamos por ejemplo la cobertura que realizan de ciertas actividades públicas que realizan los grupos evangélicos tales como campañas de evangelización o tareas solidarias. Comentario aparte merecen los comentarios de lectores ante noticias de este tipo donde podemos ver como emergen ciertas representaciones negativas reactualizando discursos referidos al carácter “extranjero” de estos grupos, la escasa formación de los pastores y sobre todo la circulación de dinero bajo la forma del diezmo, entre otros aspectos.

por una funcionaria a cargo del área de Relaciones Institucionales de la provincia con el objetivo planteado de “regular para incluir”[57]. Es decir, se consideró que éste relevamiento provincial era el primer paso para facilitar el acceso a la regularidad para los cultos que no contaran con inscripción en el fichero de cultos, paso clave para mediar en las relaciones y solicitudes que se pudieran hacer al estado por ejemplo en la solicitud de tierras, o apoyos para el desarrollo de actividades de evangelización entre otros aspectos.

Al respecto, para la realización de este relevamiento fue clave el rol desempeñado por el Consejo de Pastores provincial y sus referentes en las distintas localidades de la provincia, quienes estuvieron a cargo de coordinar las reuniones de planificación y el asesoramiento a las iglesias que quisieran formar parte del relevamiento, siempre desde la idea de “mostrar la unidad del cuerpo de cristo”, es decir proyectar una imagen de unidad y fraternidad entre las distintas denominaciones evangélicas[58]. En la presentación de los resultados del relevamiento que dieron cuenta de la existencia de 449 iglesias protestantes en la provincia del Chubut, las distintas autoridades provinciales manifestaron que “es un acontecimiento de reivindicación histórica de inclusión religiosa”[59]

Igualmente cómo pudimos observar para el caso de Comodoro Rivadavia existe una distancia entre el registro oficial y las iglesias existentes, pues no todos los templos o pastores participaron, lo cual es explicado por parte de referentes del Consejo de Pastores debido a que se trata de iglesias que se encuentran en situación de irregularidad en lo referente por ejemplo a la ocupación de lotes fiscales.

La segunda iniciativa, fue la sanción de la ordenanza municipal 11616/14 que establece la creación de un registro municipal de cultos, en el que deberán inscribirse “asociaciones, fundaciones, consejos, fraternidades, confederaciones o

[57] Diario El Patagónico, “Se presenta el Plan Provincial de Servicios a los cultos” 9 de febrero de 2013.
[58] Diario El Patagónico, “El Consejo de Pastores destaca la acción coordinada con el Gobierno”, 30 de junio de 2013.
[59] Diario El Patagónico, “Provincia comenzó con el Relevamiento de Cultos en Comodoro Rivadavia, 30 de abril de 2013.

entidades que bajo cualquier forma legal y legítima realizaren actividades de culto, ritos de fe o práctica religiosa" (Artículo 2). Para su ingreso en este registro se solicita distinta documentación que incluye: la inscripción en el Registro Nacional de Cultos, acta de designación de la autoridad del culto, de la personería jurídica, reglamentos internos de funcionamiento junto a una explicación del culto (prácticas y doctrina). La presentación de esta documentación es condición para obtener los permisos de obras para la construcción o ampliación de los templos (artículo 3) y también para hacer uso de instalaciones municipales y espacios públicos de la ciudad (artículo 4).

Esta iniciativa fue llevada adelante por una concejal quien haciéndose eco de un conjunto de reclamos de vecinos de iglesias evangélicas por contravenciones hicieron reclamos ante la Jueza de Paz, refiriéndose sobre todo a la necesidad de establecer condiciones de "convivencia"[60]. En este sentido, ésta concejal proyectó una ordenanza orientada en particular a la regulación de los edificios habilitados para reuniones de culto y los horarios de los mismos, así como el uso de los espacios públicos para prácticas religiosas. Si bien en el proyecto de la ordenanza municipal se plantea que la diversidad religiosa "honra nuestra tierra" y que las distintas organizaciones religiosas "cumplen un rol fundamental dentro de la sociedad como red de contención espiritual, social y comunitaria", también se enfatiza la necesidad de la creación del mencionado registro "para facilitar el poder de policía del estado respecto de las actividades de culto que puedan impactar en los vecinos y comunidad de Comodoro Rivadavia" (…). Y en palabras de la mentora de este proyecto se resalta la necesidad de contar con información desde el estado "para tener idea de quienes son, cuántos son y que están haciendo".

Basándonos en nuestros registros de campo, entrevistas a pastores, a la concejal impulsora del proyecto y su repercusión en los medios locales, lo que pudimos observar es que en el caso de Comodoro Rivadavia se reconoce la diversidad pero no en términos de igualdad religiosa o de creencias. Lo que prima es una postura sobre los cultos basándose en el modelo católico, al cual se lo toma como

[60] Entrevista Viviana Almirón, octubre de 2014.

referencia válida para la comparación con las prácticas y actividades de los otros grupos. Esto se observa, por ejemplo, en que no se comprenden algunos aspectos distintivo de los grupos evangélicos cómo es el lugar clave que posee la música en las distintas actividades que despliegan, por el contrario se destaca este punto pero de modo crítico debido a que genera quejas por ruidos molestos. Tampoco se comprende el que se realicen reuniones o vigilias “durante toda la noche”, las “arengas” en la calle cómo prácticas de evangelización junto a una idea subyacente relativa a cierto carácter “fanático" de los creyentes.

Existe además una lógica de sospecha basada en pensar que lo diverso viene de afuera, es irregular, no posee ni tendrá planes de arraigarse. Al mismo tiempo, se duda de la legitimidad y formación de sus pastores, y que también puedan ser mujeres quienes lleven adelante tareas pastorales y de las condiciones en que instauran templos -si son precarios o suntuosos- entendido que pueden ocultar o tapar otras actividades. Las radios evangélicas también son denunciadas por ser “truchas” no contar con licencias, haber “invadido el dial”

Junto a estas visiones, también encontramos una mirada positiva sobre los grupos evangélicos que destaca el hecho que cuentan con una extendida presencia en los barrios, desarrollando distintas iniciativas para la contención de “sectores en riesgo”, además de su colaboración para asistir a grupos familiares en situaciones sociales complejas[61]. En distintas oportunidades a lo largo del trabajo de campo se hacía mención a que entre sus miembros se recibe “al drogadicto, al alcohólico, a la prostituta, a toda clase de gente”, es decir que trabajan socialmente con el “otro comodoro”, el otro lado de la ciudad prospera.

En este sentido, la respuesta de los líderes pastorales a las críticas que reciben y en particular en su relación con las autoridades estatales se basa en la reivindicación de su compromiso con la ciudad, desde la defensa de los valores de

[61] Entre otras notas periodísticas locales destacamos los siguientes artículos del Diario El Patagónico: “Rescatan el trabajo social de las organizaciones evangélicas en la ciudad”, 25 de enero de 2012; “El gobernador convocó a un trabajo conjunto con las iglesias evangélicas en los aspectos sociales”, 1 de marzo de 2013; “Evangelismo y solidaridad”, 5 de abril de 2013; “El pastor que escucha a los violadores del Pabellón 5”, 25 de enero de 2014.

familia, sacrificio y honestidad que proponen como cristianos. A la vez que plantean que quieren “marcar la diferencia donde estamos, sin que tengamos que recluirnos”, respondiendo así a las críticas por su presencia en el espacio público y en los medios[62].

Existe también una mirada estratégica sobre los vínculos que pueden establecer con el Estado en sus distintos niveles, planteando que la intervención del Estado es necesaria, siempre y cuando esta se oriente no hacia el control restrictivo, sino hacia la apertura de espacios de inclusión para las minorías religiosas. Así por ejemplo, en relación a la sanción de la ordenanza municipal en una entrevista el referente del Consejo de Pastores -siguiendo la idea de mostrar la unidad del evangelismo local- sostuvo que se encontraban en “estado de vigilancia” respecto a la aplicación de la reglamentación pues no permitirían que se instaure un modelo de “inquisición” que derivara en la clausura de templos. Igualmente reclaman el que se los sigue considerando foráneos cuando tienen una presencia en la ciudad de cincuenta años.

Al mismo tiempo, está relación con el Estado entienden que debería avanzar de modo colaborativo, pues dado que se trata de un culto “autosostenido”, requieren del apoyo a sus iniciativas algunas de las cuales se orientan en particular a la atención de la niñez y la familia. En contraste con este marcado perfil social que llevan adelante, entienden que no han logrado un puesto de reconocimiento en la ciudad**,** y que se debería avanzar en una aspiración compartida como es la igualdad real en el tratamiento de los cultos.

Estos aspectos pueden comprenderse desde una perspectiva histórica que es la línea en la que nos proponemos avanzar en el siguiente capítulo, donde nos enfocamos en particular en historizar la presencia de iglesias protestantes y evangélicas pentecostales, presentando una mirada relacional que busca reconocer los vínculos, interacciones y conflictos surgidos en torno a los grupos evangélicos.

[62] Entrevista pastor Benjamín Alvarado 4 de noviembre de 2014

Capítulo 2. *Dimensión histórica del pentecostalismo como territorio*

En este primer capítulo nos centramos en caracterizar a la Patagonia Sur, nos proponemos como objetivo principal historizar la presencia evangélica pentecostal en la ciudad de Comodoro Rivadavia y su área de influencia, caracterizando los procesos migratorios que dieron origen al pentecostalismo en la ciudad considerando los vínculos, relaciones y conflictos con la sociedad comodorense. Partimos de presentar a la Patagonia como región cultural atendiendo en particular a sus características y en especial a las representaciones construidas sobre estos territorios, representaciones que fueron configurando un imaginario que contrasta y distingue a la Patagonia de otras regiones del país.

Patagonia cuenta con la particularidad de ser en términos religiosos una región caracterizada históricamente por una diversidad fundante. Esta condición la encontramos dada la temprana presencia de grupos protestantes históricos como los Galeses (metodistas y no- conformistas), los bóers (calvinistas reformados) junto a grupos protestantes luteranos de origen germánico. A su vez, también es de considerar que el catolicismo tuvo en la región patagónica una presencia más tardía que en otras regiones del país, asociada sobre todo a los principales centros urbanos y enfocada en lo educativo en particular.

Sobre estas bases en este capítulo nos proponemos presentar una caracterización histórica de este territorio de creencias, partiendo de presentar ciertos rasgos de la región Patagónica, en especial los referidos a las miradas sobre los imaginarios y representaciones desde las cuales se ha pensado al territorio patagónico y sus posibilidades para el desarrollo de proyectos utópicos. Luego nos concentramos en presentar una caracterización histórica de grupos protestantes bóers- alemanes centrándonos en los cruces entre religión, migración y etnicidad en estos grupos, desde una mirada atenta a las particularidades de ambos proyectos religiosos en el territorio patagónico.

En este sentido, consideramos relevante analizar cómo en éstos proyectos religiosos se entrecruzan representaciones sobre el territorio patagónico y las propias visiones sobre las posibilidades de la región para el desarrollo de proyectos utópicos. A su vez, buscamos pensar de qué manera estos proyectos fueron leídos, posteriormente, en términos de “gestas”, en tanto se reactualiza una lectura sobre su impacto modernizador y civilizador en el territorio patagónico. Esta perspectiva nos interesa para luego contrastar con la propia historia de los grupos pentecostales, la cual se vincula con corrientes migratorias del sur de Chile donde el pentecostalismo se encontraba arraigado entre los sectores populares. En especial presentamos una periodización que busca dar cuenta de los cambios, las adaptaciones que debieron realizar y los vínculos y relaciones que fueron estableciendo con la sociedad comodorense.

Patagonia territorio de utop²as y de diversidad religiosa

Sobre Patagonia como región, se ha configurado un imaginario creado por propios y extraños. Ese imaginario presenta a la Patagonia en una lógica dual: por un lado es la tierra extrema, el desierto, los “confines del mundo”, pero a la vez este carácter de Patagonia como espacio inhabitado, (“tierra de nadie”), permitiría el desarrollo de sueños utópicos, de aventuras extremas, de misiones religiosas, todo podía realizarse en estas latitudes, donde la naturaleza se presentaba cruel, pero a la vez ofrecía posibilidades de desarrollo únicas.

En términos religiosos, en Patagonia encontramos un imaginario que la vincula como un espacio de redención, de reinicio, de superación de crisis vitales, y de nuevas oportunidades para reconducir trayectorias. En un sentido similar, la condición de espacio inhabitado se cruza con la idea bíblica de desierto, como un espacio de pruebas y desafíos donde luego de atravesarse distintas pruebas el sujeto retorna limpio, purificado. Actualmente a lo largo de nuestro trabajo de campo, en reiteradas oportunidades notamos como estos imaginarios continúan, y en cierta forma se reactualizan a partir de la idea de la Patagonia como una tierra

de oportunidades principalmente en lo referido a las búsquedas laborales y las posibilidades de ascenso social[63].

Si nos remontamos a finales del siglo XIX, considerando el particular procesos de incorporación de la Patagonia al Estado Nacional, encontramos a la orden de los salesianos, la cual tuvo un rol clave en el proceso de evangelización de los grupos indígenas (Nicoletti, citar). Esta orden fue creada por Don Bosco siguiendo los designios que se le presentaron en sueños, sobre una región "salvaje y totalmente desconocida, que era una inmensa llanura, toda inculta, en la que no se divisaban montes ni colinas, pero en sus confines habitaban turbas de hombres casi desnudos, de una estatura extraordinaria, de aspecto feroz, cabellos ríspidos y largos, tez bronceada y negruzca" (citado en Bandieri, 2005: 168). La naturaleza terrorífica de la geografía y de los hombres que estaba presente en el sueño de Don Bosco, inspiró luego el perfil de la misión salesiana enfocada en la incorporación de los grupos indígenas al "mundo cristiano civilizado". La comunidad salesiana, denomina a este accionar cómo la "conquista espiritual de la Patagoniaò Con el paso de los años, el sueño de Don Bosco se reinterpretó dando lugar a una frase común e instalada en el imaginario, la cual sostiene que Don Bosco "amo la Patagonia sin conocerla".

La colonización de la provincia a partir de 1865 por parte de grupos galeses de tradición protestante estuvo cargada de nociones de mesianismo y del sacrificio de los colonos en una tierra inhóspita. En los primeros tiempos de la colonia la naturaleza patagónica era considerada por los colonos como algo hostil, vinculado a una concepción negativa de la idea de desierto. Cómo observa López (2003:43) los galeses basándose en mitos celtas, veían el aislamiento en lo salvaje como un lugar de prueba donde a partir de experimentar sufrimientos los

[63] Al respecto es interesante recuperar el trabajo de Bohaslavsky (2009) quien desarrolla los distintos imaginarios construidos sobre Patagonia a lo largo de la historia. Primero pensada como el desierto cargado de maldiciones y ocupado por exóticos habitantes en una cruel geografía, luego como tierra de pioneros que traían consigo el progreso y el poblamiento blanco tras la expulsión de los pobladores originarios, y durante el siglo XX como reservorio de energía, recursos y sobre todo un espacio geopolítico clave para la seguridad nacional.

hombres podían obtener comunicación con Dios para proyectar el relato bíblico sobre los nuevos territorios.

Los galeses también visualizaban la Patagonia como un vacío, de allí su sueño de fundar en estas tierras una colonia lo más autónoma posible del poder central. Ese sueño de autonomía se enlazaba con un proyecto de transformación del *desierto* en un oasis productivo. La historia de los grupos galeses en la actualidad continúa considerándose como una "gesta", el relato construido en términos épicos donde se valora el espíritu de sacrificio de los colonos, -el cuál se considera que esta originado en sus valores religiosos- posee una gran centralidad en la historia oficial del Chubut, donde se valoriza a este grupo por sobre otros, en especial los pueblos originarios (Williams, 2017:92)

Acercándonos más al área de Comodoro Rivadavia encontramos a los grupos Boers de origen sudafricano, y pertenecientes a la iglesia reformada de tradición calvinista[64]. La temprana presencia de este grupo en el área de la ciudad hace que los mismos sean considerados pioneros, valorizándose sus aportes para el desarrollo de la región.

Tanto para los galeses como para los Boers su pertenencia religiosa es considerada de forma positiva, pues se considera que es la religión protestante la base, el "ethos" podríamos decir, de las cualidades que poseen: el espíritu emprendedor, el culto al trabajo, al esfuerzo, el ser emprendedores, el haber podido "ganarle" a la naturaleza hostil, entre otros aspectos. Estas representaciones construidas sobre los grupos protestantes de origen europeo, reactualiza en cierta forma el clásico planteo weberiano sobre la ética protestante y el espíritu capitalista. En particular en las formas en que se considera su pertenencia a la religión protestante como la clave desde la cual explicar la "gesta" de la colonización y el "dominio" de la naturaleza patagónica.

Siguiendo la mirada que proponemos sobre la caracterización histórica de Patagonia como región cultural que cuenta con una diversidad religiosa fundante,

[64] En la segunda parte de este capítulo presentamos en detalle las características del proceso histórico del grupo bóer.

a continuación presentamos una lectura respecto a cómo esta diversidad fue objeto de atención en distintos censos nacionales.

La diversidad religiosa de la Patagonia en los censos nacionales

Desde una perspectiva sociológica la región Patagónica guarda una dinámica particular que la convierte en un objeto de atención especial. La temprana presencia de grupos migratorios protestantes resulta clave para comprender las particularidades en términos religiosos de esta región en contraste con otras áreas del país. En especial, queremos destacar la condición fundante de estos grupos en áreas donde la presencia de lo católico, no pareciera tener la centralidad que posee en otras regiones del país. A diferencia de otros espacios del país, la Patagonia presentó un escenario socio-religioso disímil debido a la presencia católica discontinua temporalmente y limitada geográficamente –por lo menos hasta entrado el siglo xx–. La pluralidad confesional es una marca de la región desde la creación de los territorios nacionales en 1884, a causa del establecimiento temprano y sostenido en el tiempo de la colonia galesa y las misiones anglicanas (Morales Schmuker, 2013:57).

En relación a la presencia protestante en Patagonia, es interesante el aporte de partir de Lalive D'Epinay (1970) quien elabora una primera cartografía del protestantismo en la Argentina en base a los censos de población de 1895, 1947 y 1960. Su intención con este trabajo es comprender las relaciones entre la presencia protestante en el país y los procesos migratorios, para ello, utiliza el término "densidad evangélica" para referirse a la concentración de evangélicos[65] en determinadas zonas del país, siguiendo los datos censales. En el caso de los datos de 1895, destaca que la "densidad evangélica" más alta correspondió a los territorios de Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego, áreas que nuclearon a las congregaciones y misiones reformadas de origen británico. Aunque también señala que: "con excepción de Chubut, ésta alta densidad evangélica representa a un puñado de hombres dentro de la soledad glacial" (1970: 63). En particular, el

[65] Vale aclarar que al referirse grupos evangélicos engloba bajo esta categoría a las diversas formas de protestantismo.

territorio del Chubut en 1895 cuenta con una población censada de 3748 personas, de las cuales 1986 se declaran evangélicos, lo que representa el 53%. A su vez, del total de quienes se declaran evangélicos el 55 % son extranjeros (D´Epinay, 1970: 60).

D'Epinay considera que "El territorio del Chubut es sin duda la única de las actuales provincias de la República Argentina que ha tenido una mayoría evangélica en su población. Los anglosajones y galeses protestantes desempeñaron un papel rector en la colonización de los territorios patagónicos" (1970: 62). Es ésta idea del papel rector, la que mencionábamos anteriormente respecto a la mirada existente sobre el aporte de los galeses a la construcción de la historia provincial, y el particular destaque de este grupo en contraste con la invisibilización de los contactos e intercambios con grupos indígenas. Respecto a éste "papel rector" desempeñado por los galeses, apunta que el mismo no se debe al factor religioso, sino al origen étnico y cultural de estos migrantes, quienes impulsados por la necesidad de contar con un territorio propio movilizaron vínculos y redes étnicas para afincarse en esta región. Es decir, que antes de atribuir el "ser protestante" a los méritos o fracasos de un proyecto de colonización, se debe atender al factor étnico, a la cultura de origen de los migrantes. En este punto, plantea el desafío de investigar la tenencia de tierras, la estructura de poder y la estratificación social para analizar el papel que desempeñaron los grupos protestantes en estos espacios.

Esta alta densidad evangélica señalada en Chubut para 1895 difiere de los datos obtenidos en 1947. En ese contexto, a nivel nacional la mayor densidad protestante se encuentra en el territorio de Misiones, donde los evangélicos componen el 10,6 % de la población. En cambio, D´Epinay encuentra que en la Patagonia la presencia evangélica tiende a diluirse (pág. 66), aunque Chubut ocupa el segundo rango, pero con el 7% de su población evangélica, y ya no el 53% registrado en 1895. Esta situación la explica no por una caída en la población protestante (que paso de 2102 personas en 1895 a 8901 en 1947), sino por la llegada masiva de migrantes no- protestantes.

Al contrastar estos datos con los obtenidos en el censo de 1960, encuentra una continuidad con el censo anterior, en relación a una tendencia hacia “el ocaso de la densidad” (pág. 69) en la región patagónica. A nivel nacional, las provincias con más alta densidad protestante son Misiones y Entre Ríos (alcanzando el 9, 2% y el 6, 8 % respectivamente). Sin embargo, encuentra que en las provincias de Neuquén y Río Negro se produce un crecimiento de la población evangélica que llega al 3,5 % dela población (Chubut continúa con el 6, 0 %). En este punto plantea una hipótesis para explicar este crecimiento, basada en que dicho aumento en el porcentaje de evangélicos podría estar vinculado con la expansión del pentecostalismo chileno, y al envío de misioneros para atender a los migrantes chilenos siguiendo en cierta forma el modelo de las iglesias étnicas (pág. 76). Destacamos en particular esta hipótesis de trabajo, que si bien D’ Epinay tan solo la esboza de modo general, consideramos que es una primera mirada sobre las vinculaciones entre el pentecostalismo chileno y la región patagónica, aspecto que desarrollamos en profundidad en los próximos apartados.

Siguiendo con el análisis censal sobre la presencia de distintos grupos religiosos en la región, incorporamos los datos ofrecidos por por la Encuesta Nacional de Religiones y Creencias (CEIL- CONICET 2008). Uno de los objetivos centrales de esta encuesta fue relevar las pertenencias religiosas, considerando las relaciones entre estructuras sociales y religión, junto a las dinámicas, transformaciones y simbolizaciones de lo religioso en las principales ciudades del país. Como crítica a ésta encuesta encontramos que las preguntas son un tanto generales, y están referidas a la identidad religiosa social y no a la influencia que puede tener la religión en la vida de las personas como constructora de la identidad comunitaria. Igualmente, y pese al alcance real de las cifras, la encuesta visibiliza a nivel nacional un panorama religioso diversificado, con marcados contrastes regionales. Tomando estos datos, encontramos que la Patagonia es la región con mayor presencia porcentual de evangélicos, donde poco más de dos de cada diez habitantes se declaran evangélicos (21,6 %), en contraste con otras regiones del país donde los evangélicos no superan el 10 %. Es también la región con mayor presencia de testigos de Jehová y mormones (suman el 3,7 %). Otro rasgo que se

destaca en relación a los datos nacionales es que la región sur es la que presenta menores porcentajes de católicos siendo estos el 61, 5 %, mientras que los indiferentes religiosos (agnósticos, ateos, y sin religión) alcanzan el 11, 7 %.

Pertenencias religiosas en Patagonia

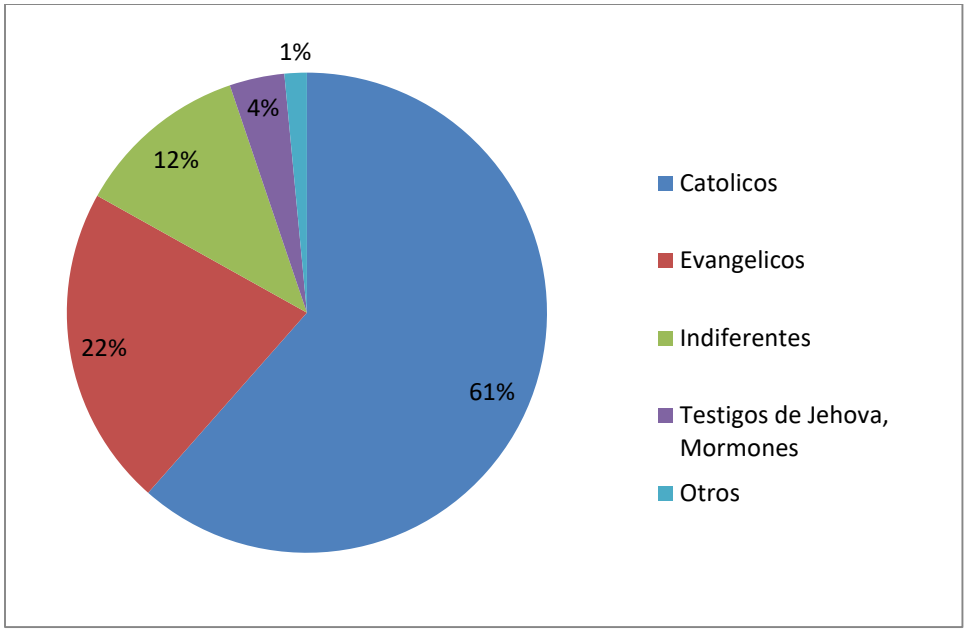


Gráfico elaborado en base a los datos de la Encuesta Nacional de Religiones y Creencias (CEIL- CONICET 2008)

Reconociendo las limitaciones que pueden llegar a tener este tipo de instrumentos cuantitativos, igualmente podemos notar que estamos en un territorio donde la presencia católica no es tan marcada como en otras regiones (por ejemplo el NOA llega al 91, 7 %), y que los evangélicos son la primera minoría religiosa superando la media del país. observamos que los datos ofrecidos por la encuesta visibilizan un panorama religioso diversificado, disímil al resto de la Argentina. A la vez, estos datos refuerzan el planteo de D' Epinay sobre la marcada "densidad evangélica" de la región Patagónica. Sobre estas bases, en los próximos apartados vamos a concentrarnos en presentar una mirada enfocada en las características de los

distintos grupos protestantes, en sus prácticas y experiencias en el particular contexto de Comodoro Rivadavia.

Protestantes y Pentecostales en Comodoro Rivadavia

Como hicimos mención en el capítulo 1 Comodoro Rivadavia es una ciudad donde la producción de petróleo como principal actividad económica ha signado una serie de rasgos particulares a lo largo de su historia, cruzada por procesos migratorios que dieron lugar a una acentuada heterogeneidad poblacional que también se manifestó a nivel religioso, generándose un tipo de pluralismo religioso que comparativamente al de la sociedad argentina resulta muy marcado y anterior al señalado en investigaciones que toman como unidad de análisis la situación nacional.

Para presentar las características de la presencia protestante y pentecostal en Comodoro Rivadavia, optamos por elaborar una periodización destacando la vinculación entre determinadas corrientes religiosas con los aportes de distintos grupos migratorios. Dado que la producción historiográfica sobre esta temática es sumamente escasa, partimos de caracterizar estos procesos migratorios, señalando sus principales rasgos para centrarnos luego en los procesos de institucionalización de sus religiones y así reflejar tensiones y contrastes entre los grupos y en relación a la sociedad comodorense.

En primer lugar, nos centramos en caracterizar la presencia de iglesias protestantes, en Comodoro Rivadavia la cual es muy temprana y se vincula desde principios de siglo XX a los grupos migrantes anglo- bóer y luego alemanes. Este tipo de iglesias responde al perfil construido por historiadoras como Bjerg (2002) y Seiguer (2009), llamadas “iglesias étnicas” que operaron para estos grupos migrantes como refugios de etnicidad.

En segundo lugar, y de modo más detallado buscamos historizar la presencia evangélica pentecostal en la ciudad[66], la cual encontramos que se liga principalmente a migrantes chilenos provenientes del sur de Chile, donde el pentecostalismo se encontraba ampliamente extendido. En este sentido, buscamos dialogar con las producciones sobre el pentecostalismo construidas desde Chile, en especial los aportes de autores de referencia como D' Epinay ya presentados en la primer parte de este capítulo donde presentamos un abordaje en clave historiográfica. Al presentar esta reconstrucción histórica sobre los grupos evangélicos pentecostales en la ciudad, nos interesa en particular atender a la presencia y agencia de los sectores juveniles en estos grupos, considerando los modos en que participaron y colaboraron en el crecimiento y expansión del pentecostalismo en la ciudad.

Primer etapa: 1901 1950

En los primeros 50 años desde su fundación la ciudad de Comodoro Rivadavia se consolida como primero "pueblo" y luego "ciudad petrolera". El hallazgo de petróleo en 1907, modificó radicalmente el perfil desde el cual se había proyectado la ciudad en torno a la economía agropecuaria, para que la explotación petrolera pasara a tener gran centralidad, en especial luego de 1922 cuando se crea la empresa estatal Yacimientos Petrolíferos Fiscales. A partir de allí, el petróleo configuró la vida económica y social de la ciudad, las oportunidades laborales que generaba el petróleo hicieron que la ciudad se postulase como un destino sumamente atractivo para distintos grupos migrantes. En cada período de expansión de la explotación petrolera, se produjo la afluencia de población migrante, en sus inicios ultramarina desde diversos lugares de Europa, de

[66] Al referirnos a estos grupos como minorías religiosas, vale aclarar como pensamos a la religión, en este punto consideramos a la religión como una forma cultural producida socialmente y en relación con las condiciones y limitantes de los contextos particulares en que éstas se desarrollan, lo que da lugar a múltiples adaptaciones y resignificaciones. Desde esta postura consideramos clave atender al estatus polivalente de la categoría religión y el modo en que sus sentidos y usos están sujetos a la contingencia de los contextos históricos, institucionales e ideológicos que ésta transita (Ceriani Cernadas, 2013).

migrantes internos provenientes de Catamarca y La Rioja y, sobre todo desde la década del 60, de Chile y en las últimas décadas migrantes de Bolivia, Paraguay, Perú, República Dominicana entre otros grupos que, sumados a la llegada de migrantes internos del noroeste y noreste del país, se incorporaron a una trama poblacional caracterizada por su heterogeneidad y complejidad en lo que refiere a la interacción social cotidiana. Como mencionábamos anteriormente, esta heterogeneidad poblacional también se manifestó en el plano religioso, contando con una suerte de pluralidad religiosa en cierta forma fundante de la ciudad[67].

En este punto, consideramos relevante para el análisis considerar las relaciones y cruces existentes entre las formas religiosas y la etnicidad, principalmente para un contexto como el de Comodoro Rivadavia donde los distintos procesos migratorios fueron signando una serie de rasgos particulares. Al respecto tomamos los aportes de Barth (1976) quien propone superar la noción de identidad étnica como una sumatoria de rasgos, para posibilitar la comprensión de la etnicidad como relacional, en la medida que esta se construye en el contexto de los contactos interétnicos. A la vez sugiere también pensar a la etnicidad desde su carácter organizacional, puesto que una vez establecida la relación los grupos en contacto, éstos se reorganizan en función de su pertenencia étnica. De ésta forma consideramos a la identidad étnica como la identificación generada en los procesos de contacto interétnico. Por lo tanto, la identidad étnica no se define solo en función de las diferencias culturales ni de los rasgos perdurables, sino que es una construcción social que debe explicarse en el marco de las relaciones estructurales.

[67] Si bien este capítulo está centrado en los grupos protestantes, vale hacer una mención respecto a la la presencia Católica en esta etapa, en la cual se destaca su relación con la empresa estatal YPF, principalmente a través de la presencia de la Congregación Salesiana. Básicamente ambas instituciones se encontraban unidas a través de sus objetivos de moralización y argentinización de la población local. (Carrizo: 2007: 9-10). Otras formas de catolicismo popular se observan en ciertos barrios donde se asentaron los migrantes catamarqueños y riojanos quienes reprodujeron un sistema de culto popular principalmente en torno a la Virgen del Valle (Ciselli, 2008: 77)

En torno a las iglesias protestantes que surgieron del proceso migratorio éstas tradicionalmente fueron definidos por autores como Lalive D' Epinay (1968) como iglesias inmigratorias o "iglesias de trasplante", las cuales habrían mantenido el idioma de origen y que lentamente abrían ido evolucionando hacia su "naturalización". Autoras como Seiguer (2009) y Bianchi (2004) critican la noción de "iglesias de trasplante" dado que consideran que dicho concepto oculta las transformaciones y redefiniciones que necesariamente ocurrieron en estas comunidades religiosas al encontrarse en tierras lejanas y en condiciones muy diferentes de los núcleos originarios. En estos nuevos contextos las iglesias debieron adaptarse, y se transformaron en "refugios de etnicidad" recreando una identidad y preservando rasgos considerados propios -como el idioma- y las idiosincrasias culturales, cumpliendo así una función desconocida por las iglesias en sus contextos de origen (Bianchi, 2004: 47). Así estas iglesias colaboran en la formación de una identidad colectiva que también era nueva, aunque pretendiera consistir en la preservación de rasgos antiguos. Al respecto, Seiguer (2009) sostiene la necesidad de pensar estas iglesias como entidades complejas y llenas de conflictos internos, tanto cuando buscaban reinventar una nacionalidad como cuando buscaban insertarse en la realidad argentina. Por ello resulta clave indagar el rol desempeñado por estas instituciones religiosas respecto a la experiencia de los migrantes para ampliar la percepción de la complejidad y pluralidad del escenario religioso.

En este sentido los casos que presentamos intentan aportar a la comprensión de dicha complejidad, más aún si se considera que para el caso de la región patagónica esta temática ha sido escasamente abordada. Es por ello que consideramos pertinente iniciar la indagación sobre las características del particular proceso histórico mediante el cual las iglesias pentecostales se asentaron en la región, presentando en primer lugar los casos de los grupos protestantes "históricos" como es el caso de la Iglesia Reformada Bóer y los luteranos.

De Sud§frica a la Patagonia: los colonos b· ers

En particular, el primer grupo protestante en asentarse en Comodoro Rivadavia, es el grupo bóer procedente de Sudáfrica, quienes en 1905 construyen la primer Iglesia Reformada en el centro de la ciudad. Para comprender el contexto de arribo y las características particulares de este proceso migratorio debemos retrotraernos a la mitad del siglo XIX, y a las políticas desplegadas para atraer migrantes europeos.

Desde 1860 se desarrolló en la Argentina una política oficial que fomentaba la radicación de inmigrantes europeos. Esta política se incrementó particularmente después de 1880, una vez concluida la campaña militar de Julio A. Roca mediante la cual se buscó exterminar y segregar a la población nativa en el territorio patagónico. En este contexto se dicta la ley 1532 de Territorios Nacionales y la ley del Hogar de 1884 para tentar e incentivar la radicación de posibles migrantes, mediante las cuales se pautaba la concesión de pequeños lotes de tierras para la explotación agrícola, además de asegurarles la libertad de culto y asociación. En el marco del fomento a la inmigración *blanca*, el ministro de Agricultura Wenceslao Escalante se interesa en la colonización de la Patagonia, contando con el antecedente de la instalación de las colonias galesas en el valle del territorio del Chubut. Dado el relativo éxito de las colonias galesas, se buscaba grupos con fuertes lazos comunitarios considerando que dichos lazos compensarían la falta de infraestructura económica.

A su vez, la situación en Sudáfrica tras la finalización del conflicto anglo bóer (1899-1902), fue determinante para que cientos de bóers tomaran la decisión de migrar. Sobre las causas que motivaron la migración de estos contingentes, distintos autores (Edwards, 1998; Facchinetti, 1998 y Pineau, 1996) concuerdan en señalar que hubo una combinación de razones políticas y económicas relacionadas con el resultado del conflicto anglo-bóer. El gobierno británico impuso duras condiciones a quienes habían formado parte de las milicias bóers, además de la destrucción de sus tierras y bienes, se los obligaba a jurar lealtad a la Corona británica y a someterse a juicios marciales por «deslealtad a la Corona y

promoción de hostilidades». En contraste, el gobierno argentino les brindaba la posibilidad de asentarse en nuevas tierras donde se les permitía mantener sus tradiciones y costumbres, donde iban a poder profesar libremente su culto y contar también con libertad de asociación. En la situación en la que se encontraban tras el fin del conflicto armado, estas condiciones resultaron sumamente ventajosas.

En el caso del proceso migratorio del grupo bóer a la región patagónica, un primer rasgo a destacar es que se trató de una migración planificada de grupos familiares que llegaron en tres contingentes u oleadas. El primer grupo arribó en 1902 y estuvo formado por unas pocas familias que traían consigo capitales y personal de servicio. Los otros dos contingentes llegan en 1903 y 1905 respectivamente, en estos años, dado el incremento en el número de colonos se consigue a través de tramitaciones con el gobierno nacional ampliar el perímetro de la colonia. El panorama para los recién llegados era sumamente desalentador, más que nada si consideramos la escasez de agua y la nula infraestructura de los lotes que les fueron otorgados. Así y todo para 1905 se estima que en la Colonia Escalante –bautizada así en honor al Ministro de Agricultura, principal impulsor de la creación de la colonia– vivían unas 400 personas. Estos colonos se dedicaron principalmente a la producción lanar y en menor medida agrícola, que comerciaban luego en la ciudad de Comodoro Rivadavia.

La Colonia Escalante, situada al norte de la ya fundada Comodoro Rivadavia, constituía un núcleo de población diferenciado, que intentó desde sus inicios mantener sus características: idioma, religión, costumbres sociales, intención que se vio ampliamente favorecida por el factor distancia. En este sentido las pautas matrimoniales del grupo fueron marcadamente endogámicas, lo cual se evidencia en los extendidos lazos de parentesco que muchas familias conservan en la actualidad. Los colonos bóers mantenían fuertes vínculos étnicos reforzados por un lado, por compartir el mismo idioma (el afrikáans) y también por su adhesión a la Iglesia Reformada, la cual marcó y pautó la vida asociativa de estos colonos. Los colonos sudafricanos que llegaron a la Patagonia eran calvinistas pero se

diferenciaban en dos grupos: los Reformados Holandeses y los simplemente Reformados, ambos de origen holandés pero con pequeñas variantes. El grupo minoritario de Reformados Holandeses contó por un tiempo con un pastor estable, proveniente de Sudáfrica pero que a diferencia de los colonos, estableció su residencia en la ciudad de Comodoro Rivadavia, hasta la década del 30, cuando regresa a Sudáfrica. Mientras que el grupo de los reformados no contaba con un pastor estable, sino que era visitado esporádicamente por algunos pastores *mandados a llamar*. Al respecto, descendientes del primer contingente bóer nos relataban:

Los sudafricanos eran muy, muy creyentes, al llegar a la Patagonia trajeron sus biblias en afrik§ans [é] Antes de contar con el templo, los cultos se realizaban en las mismas estancias oficiados por alg¼n colono [é]. En ocasiones luego de alguna buena temporada de esquila por ejemplo, se juntaban fondos entre los mismos vecinos de la Colonia para traer un pastor de Sud§frica, se quedaban por una temporada y luego regresaban. (Martín Blackie)

Hubo un pastor que recuerdo en particular, Vanniker, que vino de Sud§frica que no sab²a montar a caballo, y ac§ lo llevaban por los campos [risas]. Oficiaba misa en una estancia, se quedaba la semana y luego iba a otra estancia, as² semana a semana iba recorriendo las distintas estancias, bautizaba, realizaba confesiones de fe. Termin· su visita en casa de la familia Blackie donde tom· confesi· n a m§s de 50 ni¶os y j· venes, en esa ocasi· n la celebraci· n duro tres d²as, todos los visitantes debieron acampar ah² mismo, entre los tamariscos que era el reparo que hab²a en el campo. (Juan S.)

A grandes rasgos podemos señalar que la religión del grupo bóer pertenece a la Iglesia Holandesa Reformada y posee una serie de características especiales, resultado de procesos históricos como fueron los desplazamientos territoriales que desarrollaron en el siglo xvi desde Europa a África del Sur, motivados por la búsqueda de autonomía y libertad religiosa. Entre estos rasgos se encuentran su adhesión a los principios calvinistas, principalmente lo ligado al puritanismo de las costumbres y la austeridad tanto en su culto, como en sus discursos, junto a la idea de predestinación de su pueblo en lucha por su libertad e independencia. Dueños de una tradición muy particular originada en Holanda hacía siglos, reelaborada luego en el ambiente heterogéneo de África del Sur, y nuevamente resignificada en la espacialidad patagónica, la fe de los bóers puede ser

interpretada como un calvinismo de frontera (Arduino, 2013) centrado en la práctica de un cristianismo rigorista sustentado en la austeridad y el retraimiento social en relación a los *otros*.

Un claro ejemplo de los modos en que se reflejó este distanciamiento respecto de los *otros* fue el referido a la formación de las nuevas generaciones. La educación de los niños fue una preocupación para los bóers desde los inicios de la Colonia, para ello conformaron escuelas rurales que funcionaban en las mismas estancias; en ellas, junto a los contenidos educativos, se desarrollaban distintas prácticas religiosas. En los primeros tiempos oficiaron como maestros algunos colonos, mientras que cuando se contaba con un pastor estable era éste quien los educaba. Un rasgo destacado de estas escuelas es que en ellas desde muy pequeños se les enseñaba a los niños en el idioma afrikáans, lo cual significó una barrera para los otros niños de estancias cercanas, quienes debido a las distancias no podían concurrir a las escuelas del pueblo de Comodoro Rivadavia, pero tampoco podían participar en las escuelas bóers, debido a su carácter cerrado. Esta situación respecto de la escuela, junto al comportamiento social y principalmente económico de los colonos bóers, quienes se volcaban hacia el interior de su grupo y establecían cierta distancia social con los otros residentes en las áreas rurales circundantes a la colonia, generó una actitud de recelo por parte de los criollos y otros inmigrantes respecto de los bóers a quienes llamaban despectivamente “los gringos”.

A modo de suplir las necesidades religiosas, congregarse y a la vez recrear un espacio de encuentro y sociabilidad entre los colonos bóers se desarrolló una práctica religiosa tradicional que se conocía con el nombre de “las visitas”.

Debido a que las distancias geográficas hacían difícil reunir a la totalidad de la Colonia, las familias más cercanas se reunían los días domingo, en esas ocasiones se destinaba un espacio para la lectura e interpretación de los textos bíblicos, que luego se consignaba en las biblias familiares. Así en los espacios domésticos se buscaba conservar y mantener ciertas prácticas religiosas, donde ante la ausencia de un pastor religioso los varones como jefes de familia intentaban dirigir estas formas de encuentro. En la práctica de las visitas, podemos

ver cómo la participación conjunta en este tipo de encuentros refuerza la comunidad étnica y fortalece los lazos que contribuyen a la identificación colectiva más allá de los contenidos propiamente religiosos

Reunión bíblica en Estancia de Río Chico, circa 1925

Archivo fotográfico Colectividad Sudafricana

Martín B. uno de nuestros entrevistados, hizo referencia a estas prácticas religiosas en los espacios domésticos unidos en su memoria al recuerdo de su padre: "*£l lleg· a la Argentina, con un estudio. Una cultura. £l siempre nos sorprend²a. Pero ®l le²a. Le²a mucho, todas las noches. Y ®ramos muy creyentes. Todos los domingos a la noche nos le²a la Biblia y cant§bamos salmos. Era un placer. La fuerza de ellos estaba en la creencia: m§s all§ de cualquier cosa estaba Diosé Eso es lo que los ayud· a salir adelante*…". Así la religión está presente en las memorias familiares, enfatiza la experiencia de un pasado compartido que se actualiza en el presente y se resignifica como la base de sus valores éticos desde los cuáles pudieron desarrollarse económicamente.

Desde los primeros años luego de su arribo, los colonos bóers buscaron dotar de ciertas formas de institucionalidad a sus creencias religiosas. En el año 1912 se instituyó la Iglesia Reformada en Comodoro Rivadavia, y allí ya se planteó la necesidad de poder contar con un templo, y principalmente con un pastor estable. Así, con el esfuerzo de los colonos, en el mes de marzo de 1934 se inauguró la Iglesia Reformada bajo la frase «A la Gloria de Dios» (en afrikáans, *God alleen die eer*), hoy llamada Iglesia Evangélica Reformada Sudafricana.

En la institucionalización de esta Iglesia se destaca el rol desempeñado por las mujeres sudafricanas quienes conforman la Asociación de Mujeres Cristianas en 1926. Esta asociación tomó para sí todas las tareas relacionadas con atender las necesidades de los colonos –auxiliar ante emergencias tales como enfermedades, accidentes y pérdidas económicas– y con la recaudación de los fondos necesarios para la construcción de un templo. Una característica marcada del grupo bóer fue que la organización de las actividades sociales y económicas estaba regida por la figura masculina, mientras que respecto de las mujeres mantuvieron una actitud conservadora hacia su rol y su desempeño fuera del ámbito de la familia (Edwards, 1998). Así, se consideraba que su función se centraba en la conservación de las costumbres, el idioma y la educación de los hijos a través de la enseñanza de la lectura y escritura y, por supuesto, el respeto hacia la religión de la Iglesia Reformada, en cuyas actividades halló su más fuerte expresión. Sin embargo, dentro de la Asociación de Mujeres Cristianas se consolidó un lugar donde las mujeres bóers pudieron conformar un espacio relativamente autónomo aunque en concordancia con los roles que tradicionalmente se les había asignado en función de su género.

Grupo de fieles en el interior de la Iglesia Reformada, circa 1935

Archivo de la Colectividad Sudafricana

Visto en perspectiva, la experiencia de los colonos bóers en la Patagonia central mantiene varios puntos de contacto y coincidencia con la historia de los daneses en Tandil, reconstruida por Bjerg (2001). En ambos casos la pertenencia religiosa se transformó en un instrumento idóneo para la reinvención de la identidad, oficiando de refugio étnico y a la vez de espacio de diferenciación con los *otros* criollos o también migrantes pero católicos. En un sentido similar también podemos encontrar puntos de contacto con la experiencia de las colonias galesas en el valle del Chubut, donde también las capillas resultaron refugios de etnicidad, al ser los principales espacios de sociabilidad y preservación galeses junto a instituciones como escuelas y cooperativas. Bjerg destaca en particular el rol desempeñado por las instituciones comunitarias: Iglesia, escuela, Sociedad de Ayuda Mutua –en nuestro caso sería la Asociación de Mujeres Cristianas– en la *retenci· n* de la cultura danesa. En base a lo expuesto podemos notar como los bóers, al igual que los daneses y galeses, generaron en torno a estas instituciones espacios sumamente simbólicos donde además de la conservación y recreación de las pautas culturales se buscaba familiarizar a las nuevas generaciones en dicho marco cultural. Así, hablar y aprender el afrikáans, oír el culto de un pastor, comer ciertos platos considerados típicos, formaban parte de un conjunto de

experiencias comunitarias en base a tradiciones culturales y religiosas bóers, desde las cuales se planteaba un puente entre la Patagonia y Sudáfrica.

En 1951 al cumplirse los primeros 50 años de existencia del pueblo de Comodoro Rivadavia, se editó una publicación conocida como el Cincuentenario, allí en un apartado dedicado a la "gesta bóer" se hace referencia a las causas de su arribo a las tierras patagónicas:

ñLas heroicas rep¼blicas de Orange y Transvaal sucumbieron despu®s de tres a¶os de lucha tit§nica en defensa de su libertad contra la avasalladora prepotencia de la vieja Albi· n. Entonces los b· ers, verdaderos ñgauchosò de las altiplanicies africanas p®rdida su independencia, enajenadas sus f®rtiles campi¶as y sus ricas minas de oro y diamantes, no pudiendo resistir el yugo ingl®s, volvieron sus ojos hacia estas tierras de libertad y progreso[68]"

En esta cita, podemos percibir los modos en que se valora positivamente a este grupo migratorio, destacándose en particular su condición de "heroica resistencia" frente a Inglaterra. A la vez, nuevamente se pone en juego esos imaginarios y representaciones sobre la región patagónica que la identifican como un territorio donde es posible el desarrollo de proyectos "redentores" en un espacio la libertad es reivindicada como un valor de progreso.

Acercándonos al presente, cuando conversamos con algunos de los descendientes respecto a la actualidad de la comunidad religiosa de la iglesia reformada, nos comentaban que el número de fieles de por sí es pequeño, a la vez que citaban situaciones de tránsitos por el cristianismo católico, formas de religiosidad del tipo "new age" o directamente la desafiliación. En palabras del bisnieto de un colono bóer: "La Iglesia ha cambiado mucho, principalmente se nota una idea de integración cada vez más grande en todas las iglesias, incluida esta porque pensamos que Dios hay uno solo y la fe es la misma. La prueba está en que los fieles buscan una iglesia, no importa si es metodista, católica, la que sea; eso para mí significa ser cristiano" (Guillermo).

[68] A.A.V.V. Cincuentenario de Comodoro Rivadavia, 1951, p. 47.

Uno de los principales colaboradores de la Iglesia Reformada comentó que estos cambios también llegaron a las formas. En el pasado se realizaban dos cultos dominicales; el primero por la mañana en afrikaans y por la tarde en español, en cambio en la actualidad se realiza uno solo y se adapta sobre todo a los grupos familiares con una marcada presencia de los niños. Este colaborador informalmente nos comentaba que en el pasado la asistencia era casi obligatoria por la imposición de los mismos padres, al extremo que tanto a él como a los jóvenes de su generación "no nos dejaban jugar al fútbol porque se practicaba los domingos, y tampoco ir a bailar", ya que quedarse hasta después de la medianoche era causal de un llamado de atención del púlpito. "Hoy en día se toma a risa, pero en ese tiempo a los jóvenes no les gustaba. Es difícil la cosa porque es querer imponer algo en una sociedad que funciona de otra forma. Entonces era difícil y duro, pero fue cambiando y nos fuimos adaptando a la comunidad" (Roberto).

Parte de estos cambios también incluyen la dirección pastoral, en la actualidad el pastor a cargo comentó que: "La iglesia reformada acá en Comodoro tiene la característica de los Bóer que no son muy estruendosos, estridentes, son más de perfil bajo. Hay mucha gente que ha pasado por la iglesia y 'mamado' el Evangelio y hoy están en cargos importantes de la sociedad. Acá no tenés que mostrar el pasaporte de que sos sudafricano, las puertas de la iglesia están abiertas para todos, pero en algunos aspectos mantiene características de los sudafricanos y eso también es importante respetarlo", explicó el pastor.[69]

Vemos así que el caso de los grupos protestantes bóer refleja que no se trató de "iglesias de trasplante", sino que éstas iglesias y las comunidades que se tejieron en torno a ellas fueron espacios de reivindicación de sus identidades étnicas a partir de la conservación de la tríada idioma- religión y costumbres. En estos contextos es de considerar que sobre la búsqueda de conservar tradiciones también se experimentaron cambios y adaptaciones en la forma de experimentar

[69] Nota Diario El Patagónico, "La primer iglesia protestante de la ciudad es de 1903", 3 de octubre de 2011.

su fe. Algunos puntos de contacto con la experiencia bóer –en especial en lo referido a las adaptaciones- lo encontramos en otro grupo migratorio de raíz protestante como fueron los luteranos alemanes que presentamos a continuación.

Los protestantes alemanes en Comodoro Rivadavia

En contexto de la Primera y la Segunda Guerra Mundial, se acrecienta el número de migrantes europeos que arriban a la ciudad de Comodoro Rivadavia, entre los cuáles se encuentran los grupos alemanes de marcada tradición protestante. La comunidad alemana en particular se congregaba en la Iglesia Luterana, que si bien no contaba con un edificio propio, comenzó a funcionar de modo itinerante desde 1932. Un rasgo característico de este grupo es su heterogeneidad, dado que en él se nuclean bajo la idea de la germanidad grupos provenientes de Alemania, como también los llamados ruso-alemanes, o alemanes del Volga. En términos religiosos dentro del colectivo alemán existían distintas formas de adscripciones que incluyen a los judíos y católicos alemanes, como también a los grupos protestantes. En este apartado desarrollaremos las formas en que los alemanes protestantes desarrollaban sus prácticas religiosas y en particular analizaremos el proceso de institucionalización –y en cierta forma nacionalización- de esta religión dentro de la Iglesia Luterana Evangélica Unida.

Los migrantes alemanes estuvieron presentes en los primeros años de vida de la ciudad a través de figuras como la de Juan Plate y Christian Lahusen parte del grupo de estancieros y comerciante más importante en la etapa fundacional de Comodoro Rivadavia. La impronta de este grupo se hizo aún más significativa con los inicios de la actividad petrolera con la presencia de técnicos especializados junto a las inversiones alemanas en este sector que dieron lugar al establecimiento del campamento petrolero Astra[70].

[70] Astra constituyo un núcleo poblacional diferenciado a 20 km del centro del "centro" de Comodoro Rivadavia, esta empresa de capitales alemanes se fundo a principios de la década de 1920 y funcionó hasta finales de la década de 1960.

Mientras gran parte de estos migrantes se emplearon en las empresas petroleras (principalmente en ASTRA y los Yacimientos Petrolíferos Fiscales) por lo que se radicaron en los campamentos petroleros, en el "pueblo", es decir en la zona más urbana, muchos de ellos se destacaron como comerciantes y ganaderos, además de formar parte de sus asociaciones étnicas y de otro tipo de sociedades vinculadas a actividades culturales y deportivas. Además en otros casos dado que las ordenanzas municipales lo permitían, llegaron a formar parte de las instituciones de gobierno local y de cargos en el poder legislativo como concejales (Marques y Godoy, 1991: 53). Estos puntos dan cuenta del grado de inserción social de estos migrantes lo que contribuyó a acrecentar su prestigio y dotaba de cierta legitimidad a sus prácticas religiosas.

Siguiendo los relatos de miembros antiguos de la iglesia luterana de Comodoro Rivadavia con quienes nos vinculamos durante el trabajo de campo, se mencionó en varias oportunidades que las familias protestantes alemanes residentes en Comodoro Rivadavia fueron acompañadas por el pastor alemán Wilhem Mirus, quien pertenecía al Sínodo Evangélico Alemán del Río de la Plata desde la década de 1930. El Pastor Mirus atendía a distintas comunidades alemanas desde la ciudad de Bahía Blanca hasta la provincia de Santa Cruz. Una vez al año visitaba la región ofreciendo culto e intentando cumplir con todas las tareas pastorales: visitas, bautismos, bodas, confirmaciones, entre otras. Esta comunidad no contaba con un lugar físico, por lo cual las reuniones se efectuaban en casas de familia o en las estancias, siempre orientadas a la comunidad alemana en particular, y resaltando el uso del idioma como "marcación identitaria".

Respecto al Sínodo Evangélico Alemán, Bianchi señala la relevancia que tuvo la idea de "germanidad" la cual aludía tanto al idioma como a los aspectos culturales que definían al "ser alemán" por fuera del territorio y que también incluía connotaciones políticas referidas al orgullo nacional y a sentimientos patrióticos por Alemania (2009: 77). En este sentido, es de suponer que las visitas del Pastor Mirus donde la práctica del idioma alemán era una constante representaron espacios de resignificación de la identidad étnica creando puentes con la Alemania

“imaginada” y a la vez estableciendo una forma de diferenciación con los “otros” migrantes y con lo “criollo” en el caso de los espacios rurales.

El advenimiento de la Segunda Guerra Mundial representó un momento crucial para los migrantes alemanes. Rápidamente emergieron las diferencias políticas lo que dio lugar a que la Asociación Alemana se dividiera entre quienes apoyaban al Partido Nazi y quiénes no. A su vez, desde el estallido de guerra, las distintas asociaciones integradas por alemanes quedaron baja la supervisión del gobierno, sus documentos fueron confiscados y se les exigió que todas sus comunicaciones fueran en castellano[71]. En el caso del Pastor Mirus, éste regresa a Alemania, por lo que la comunidad protestante alemana queda sin atención religiosa. En este contexto la actividad religiosa se replegó al ámbito de los hogares con actividades simples como la lectura compartida de pasajes bíblicos. Otros creyentes optaron por congregarse eventualmente en la Iglesia Reformada Sudafricana, del grupo bóer, aunque es de suponer que en base a lo expuesto anteriormente las “barreras étnicas” habrían dificultado su incorporación[72].

Recién en la década del 80’ se reinicia la actividad pastoral a través de la iniciativa de una familia –provenientes de la ciudad de Olavarría- quienes se congregaban en un grupo perteneciente a la Iglesia Evangélica Luterana Unida (IELU). Esta familia consigue la visita de un pastor de la IELU a la ciudad, y convocan a través de la prensa a quienes estuvieran interesados en participar en un encuentro de culto protestante luterano. En estas circunstancias algunas de las familias luteranas alemanas de la primera época participaron de este encuentro -y otros que le siguieron- lo que fue dando lugar a la conformación de una comunidad de fe llamada “San Juan Bautista”. El proceso de institucionalización de esta comunidad dentro de la IELU estuvo signado por una serie de conflictos dado que en un conjunto de creyentes heterogéneo rápidamente emergieron las diferencias con el grupo de migrantes y descendientes de alemanes, llamados

[71] A.A.V.V. Crónicas del Centenario, pág. 229.

[72] Nos basamos aquí en la entrevista del Pastor Gustavo Gómez, en 2012 a cargo de la Iglesia Luterana, quien a su vez recopiló una serie de relatos y memorias de los miembros más antiguos de su congregación para reconstruir la historia de esta comunidad.

despectivamente “los gringos” y los otros miembros de la comunidad. Al respecto en una entrevista con el actual pastor de la Iglesia Luterana en Comodoro Rivadavia éste nos comentaba:

Los problemas estuvieron presentes m§s que nada entre los miembros m§s antiguos, ñlos alemanesò que prefer²an un lugar m§s c®ntrico para el templo, (é) tambi®n ellos estaban totalmente en contra de cualquier tipo de acci· n reparadora del Estado, ten²an muy instalada esa idea de que ñcuando vinimos nosotros no nos ayud· nadieò Si bien estaba la idea del mutualismo y de la ayuda eso solo se restring²a a los paisanos, el mutualismo es entre iguales, mientras que el cristianismo plantea la ayuda social... pero bueno para ellos es asistencialismo (...) Bueno en esa pulseada por el lugar y el sentido de la iglesia los alemanes perdieron y f²jate hoy no queda casi ninguno ni tampoco sus hijos (Pastor Gustavo G· mez)

En base a lo expuesto podemos notar como estos conflictos se sucedieron principalmente por la visión- misión que tendría la Iglesia en la ciudad. Mientras que los grupos descendientes de alemanes aspiraban a contar con una iglesia que representara el perfil histórico de la comunidad (podemos suponer que ese perfil histórico incluyera “marcaciones étnicas”), desde la IELU – quienes además eran los que aportaban el capital necesario para la construcción del templo- se planteaba el construir una iglesia que funcionara como centro comunitario. En esta línea la IELU proyectaba un ministerio orientado a los sectores populares, mientras que los miembros más antiguos criticaban toda forma de intervención en lo social por considerarlo “asistencialismo”. Vale aclarar que en las cercanías de la iglesia los barrios de sectores populares cuentan con un alto porcentaje de los llamados migrantes “recientes”, provenientes de países limítrofes y del interior del país. Estos conflictos derivaron en que los miembros más antiguos fueran retirándose de la comunidad de la iglesia, si bien en la actualidad conservan ciertos vínculos con lo “alemán” este se restringe a la colaboración con algunas de las actividades de la colectividad en base a relaciones personales.

Considerando en perspectiva histórica las características del grupo de protestantes alemanes en la región, podemos notar como el proceso de institucionalización de su religión implicó también una forma de “argentinización de la fe”, dejando de lado la utilización del idioma alemán y cambiando en gran parte el sentido de la actividad religiosa. Es decir, para los miembros más antiguos de

origen alemán su adscripción al protestantismo implicaba una revalorización de la germanidad y una forma de diferenciación respecto a los “otros” (católicos, criollos). Por otro lado, la institucionalización conducida por la IELU puso en relieve posiciones ideológicas respecto al lugar de las instituciones ante las problemáticas de esos “otros migrantes”, lo cual generó un quiebre y un viraje en el sentido dado a la pertenencia religiosa.

Entre esos “otros” migrantes, que traían consigo otras creencias y prácticas se encontraban los grupos chilenos pentecostales, que en contraste con los alemanes y bóers fueron objeto de distintas formas de segregación y estigmatización, como desarrollaremos a continuación.

Grupos chilenos pentecostales en Comodoro Rivadavia

En el caso de los migrantes chilenos, se trata de un grupo migratorio que ha estado en la ciudad de Comodoro Rivadavia desde sus comienzos. En los primeros años de la ciudad se se ocupaban como peones en las tropas de carros que trasladaban la lana destinada a embarcar en el puerto de Comodoro Rivadavia. En su mayoría, provenían de diversas regiones del sur de Chile, en particular la región de Aysén- Coyhaique con la cual existe mejor conexión vía terrestre. Sin embargo, la mayor afluencia de chilenos a Comodoro Rivadavia se generó a partir de dos períodos de expansión económica de la ciudad. El primero, con la instalación de la Gobernación militar (1944-1955) que otorgó a la ciudad el estatus de capital, con lo cual se generó una ampliación de la demanda laboral para los emprendimientos en torno a las obras públicas, la expansión petrolera y la ejecución del gasoducto a Buenos Aires. El segundo período, corresponde al denominado *boom* Petrolero (1958-1963), con la aprobación de la ley de Hidrocarburos y un nuevo Estatuto Orgánico de Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF) que favorecía la instalación de empresas extranjeras. Durante esta etapa se expandió la contratación de trabajadores chilenos por su carácter de ilegales, porque de esta forma las empresas abarataban los costos en mano de obra

(Baeza, 2006: 357). La llegada de un mayor grupo de migrantes chilenos a Comodoro Rivadavia, coincide con el registro de las primeras iglesias pentecostales, el cual se produce a partir de la década del 50' y de forma más acentuada en los 60'. Esto se debe a que la presencia de grupos pentecostales en la Patagonia sur- a diferencia de otras regiones del país- se encuentra ligada a la corriente migratoria proveniente del sur de Chile, donde las iglesias pentecostales estaban muy arraigadas principalmente en los sectores populares (D'epinay, 1968).

Al indagar en la historiografía construida sobre el pentecostalismo en Argentina, encontramos como un hito común a distintas investigaciones que se remarca la campaña del evangelista norteamericano Tommy Hicks en 1954 como punto de inflexión para comprender la historia del pentecostalismo local. Semán y Wynarczyk (1995) destacan la campaña de Tommy Hicks como un hito clave, dado el éxito de la misma y los efectos que produjo: "señaló al pentecostalismo la disponibilidad social, la importancia del énfasis en la sanidad divina y consolidó positivamente la identidad de los pentecostales alentando al desarrollo de vocaciones ministeriales" (1995: 34). Wynarczyk (2009) también aborda la campaña de Tommy Hicks para pensar desde allí los vínculos del pentecostalismo con el peronismo. En este punto, recupera la teoría sobre la "sustitución de carismas", según la cual Tommy Hicks habría ocupado –momentáneamente- el lugar de Perón entre los sectores populares (2009: 67), a la cuál complementa remarcando la actuación estratégica de Perón en el campo religioso, en particular debido a sus conflictos con la Iglesia Católica. Algranti (2010) también remarca la campaña de Tommy Hicks como punto de inflexión, en particular por considerar que dicha campaña marca la capacidad de adecuación como un rasgo distintivo del pentecostalismo para insertarse en medios culturales disímiles, en especial a partir de una prédica sostenida sobre la sanidad y las curaciones milagrosas lo cual tiene excelentes repercusiones, brindándole al pentecostalismo una mayor visibilidad pública (2010: 73).

Así, encontramos que en general los autores coinciden en sus periodizaciones y en destacar la campaña de Hicks como un momento clave en torno al desarrollo

de este movimiento en Argentina, en nuestra posición consideramos que dicha afirmación no puede generalizarse para todo el territorio argentino. En base a nuestro trabajo de campo, y a la propia historización que realizamos del movimiento pentecostal en Patagonia, no encontramos los “ecos” o el mentado impacto de dicha campaña. Esto consideramos se debe a que el factor distancia claramente incidió en las comunicaciones y repercusiones y sobre todo a que las conexiones institucionales de las iglesias patagónicas se daban con iglesias chilenas.

Retornando a nuestro campo, encontramos que la llegada de los grupos pentecostales a la ciudad se produjo en un contexto de “boom petrolero”, vamos a detenernos en caracterizar este periodo de arribo y las imágenes de “crisis moral” construidas desde distintos sectores, imagen que en cierto sentido fue recuperada por los evangélicos pentecostales para explicar su accionar y su aporte a la comunidad.

Entre 1958 y 1963, se produjo en la ciudad un “boom petrolero” debido al cambio en la política petrolera llevado adelante por Frondizi, lo que permitió la llegada de compañías petroleras de capitales estadounidenses. Este período se caracterizó como una etapa de liberalización económica, que dejo un sinfín de imágenes y recuerdos vinculados al “despilfarro” y a la expansión de bares, whiskerías y prostíbulos donde podía gastarse el “dinero fácil” que se obtenía a través del trabajo en el petróleo. Parte de este crecimiento se refleja a nivel poblacional, con un marcado incremento: de 22.317 habitantes que fueron contabilizados en la época de la Gobernación Militar, en el marco del Censo Nacional de 1947, la ciudad pasó a tener para el Censo Nacional de 1960: 56.777 habitantes (citado en Baeza, 2015: 210)

El domingo 10 de noviembre de 1963, en una columna del periódico El Chubut titulada «El delito y el crimen en Comodoro Rivadavia», el editorialista daba cuenta

de los efectos no deseados de ese «boom» que había convertido a la ciudad en «meca de los dólares».

çEl enorme, incontenible incremento industrial, §vido de empleos y mano de obra, hizo que de todas partes, sin orden y sin ning¼n control, Comodoro se viera invadida por gentes de todas las categor²as, desde el trabajador, al buscador de fortunas il²citas, de seudos obreros y, lo que m§s preocupa, de gente del hampa, siempre decidida para el delito y el crimen. Las consecuencias de este confuso, incontrolado, extraordinariamente polifac®tico crecimiento demogr§fico de la ciudad, explica sin necesidad de comentarios el auge ón crecendoô de la inmoralidad, del vicio y del delito bajo todas sus formasò

En un sentido similar al expresado en la editorial, el actual presidente del Consejo de Pastores, de origen chileno, cuando le consultábamos sobre la historia del movimiento pentecostal en la ciudad se refería a estos años como una etapa de "inmoralidad"

"*Esa fue una ®poca en Comodoro donde todos ven²an a buscar plata, fue una ®poca de boom, de nuevas instalaciones petroleras, compa¶²as petroleras extranjeras, norteamericanas, hab²a tanto trabajo, tanta plata y bueno ah² comenz· la inmoralidad en Comodoro, una ®poca muy espantosa, yo recuerdo mi juventud, luchando contra eso, yo por suerte venia de una familia cristiana con principios muy s· lidos, pero lo ve²a todo el tiempo, como ñbajabanò los varones a la ciudad con toda la plata, a reventarse en fiestas*.." (Pastor Benjamín Alvarado)

Siguiendo estos planteos encontramos que los años 60 representan un punto de inflexión, en primer lugar la llegada de compañías extranjeras norteamericanas contrasta claramente con el perfil de la empresa estatal YPF, que configuró una matriz según la cual el petróleo era una "gran familia", representada en "la comunidad ypefiana" articulada bajo el ideal Dios, Patria y Familia. Las compañías petroleras no propiciaban la conformación de familias entre sus trabajadores, sino que por el contrario entre los sectores de mando optaban por hombres solteros y entre los sectores de trabajadores con menor calificación se buscaba mano de obra "barata" por lo que optaban por contratar "ilegales", es decir migrantes quienes se encontraban en la ciudad en forma irregular. Este es otro aspecto clave de esta década, el cambio en el origen de los migrantes, cesa la llegada de migrantes de origen europeo –quienes contaban con una mejor valoración social- y comienzan a arribar en gran número otro tipo de migrantes, los migrantes

chilenos atraídos principalmente por las posibilidades económicas. Como señala Baeza (2015: 212) en este contexto los migrantes chilenos resultaban ser pobladores necesarios en una etapa de expansión del mercado de trabajo pero también "molestos" en términos de no corresponderse con el proyecto poblacional original para la ciudad de Comodoro Rivadavia.

De la mano de estos migrantes chilenos "no deseados", es que llega el pentecostalismo a la ciudad de Comodoro Rivadavia. La dificultad en el acceso a las viviendas para estos migrantes, produjo un proceso de urbanización espontánea a orillas de la ladera del Cerro Chenque, lo que dio lugar a asentamientos informales llamados localmente "barrios chilenos". La existencia de estos barrios da cuenta de un proceso de construcción de espacios diferenciados y diferenciantes, generándose también formas de segregación social y fronteras simbólicas (Baeza y Lago, 2016: 225). Es en estos "barrios altos" donde se instalan las primeras iglesias pentecostales ligados al estigma de una religión de "chilotes y canutos" (Lago, 2017)

En dos entrevistas que realizamos a los pastores Benjamín y Carlos, ambos coincidían en señalar el aporte de los migrantes chilenos al desarrollo del movimiento pentecostal en la ciudad. En el caso del pastor Benjamín, el mismo migró siendo joven junto a su familia desde la zona de Aysén en el sur de Chile, y como mencionó en el fragmentó de entrevista que presentamos anteriormente, el haber sido formado en una familia cristiana evangélica lo ayudó a sobrellevar "las tentaciones" y las "pruebas" en un nuevo contexto. En el caso del Pastor Carlos Cevallos, él es hijo del Pastor Walterio Cevallos, uno de los pastores pentecostales pioneros en desarrollar labores evangelísticas en la ciudad, principalmente orientado hacia los grupos chilenos con quienes conformo la Iglesia Evangélica Pentecostal, la cual es según los registros oficiales del Consejo de Pastores, la primer iglesia pentecostal de la fundada en 1958.

Ambos pastores cuando explican los inicios del movimiento pentecostal hacen referencia a los migrantes chilenos en su condición de "pioneros", destacando la iniciativa de los mismos para conservar activa su fe formando grupos de lectura de

la biblia, espacios de encuentro y de reuniones evangelísticas, siempre en los márgenes de la ciudad. En sus palabras explican que:

ñLas iglesias evang®licas comenzaron a proliferar en Comodoro en base a un gran movimiento chileno, que vinieron de los 50 en adelante, por la situaci· n de pobreza que viv²a Chile, comenzaron a salir chilenos y aqu² vinieron por miles por el petr· leo patag· nico, hubo un tiempo que Comodoro tuvo un 40% de poblaci· n chilena. De esos grupos chilenos, yo creo que la mitad por lo menos deb²an ser chilenos evang®licos, àqu® hac²an? Ven²an, se juntaban para celebrar su fe y as² ir formando iglesias, esa gente cristiana que vino de Chile es la causa de la mayor²a de las iglesias evang®licas en toda la Patagonia, no solo en Comodoro. Las familias cristianas empezaron a formar en particular iglesias pentecostales, ellos ven²an de un fuerte avivamiento que hubo en Chile, y ellos se establecieron en barrios Pietrobelli, Fuchs, San Mart²n

L. En los bordes de la ciudad

B. Exactamente, en los bordes, la familia que era fiel, juntaba a sus vecinos y comenzaron a formar iglesias que ven²an dirigidas por iglesias establecidas en Chile, hasta que se independizaron. La iglesia Alianza Cristiana y Misionera a la que yo pertenezco, comenz· as² en a¶o 1958 apoyada por una iglesia chilena, hasta que a¶os despu®s tuvieron conexi· n con la iglesia argentina de ac§. Entonces, naturalmente despu®s de d®cadas comenzaron a venir iglesias de Argentina, de otras partes del pa²s, hoy siguen viviendo[73]

Pastor Cevallos: Ac§ hab²a mucha, mucha comunidad chilena, nosotros vamos a decir que ten²amos el 90 por ciento de la congregaci· n eran chilenos, y el otro 10 por ciento argentinos. Porque bueno en ese tiempo el boom del petr· leo del 58, hizo que llegaran en gran cantidad los chilenos, y bueno los comienzos de la iglesia y del barrio en general era todo mayor²a de chilenos. Vamos a decir que entre el 58 y adelante, fue una etapa de los primeros asentamientos de iglesias pentecostales, llegaron tambi®n los de la Metodista Pentecostal, la Asamblea de Dios, la Alianza Cristiana y Misionera, me acuerdo porque estos pastores que llegaban con la idea de fundar una obra siempre terminaban por ac§, y mi padre los ayudo a muchos de ellos.

En base a estos testimonios podemos notar como la llegada del movimiento pentecostal a la Patagonia Sur y a Comodoro Rivadavia en particular se dio a partir de iniciativas individuales. En algunos casos venían como misioneros independientes, es decir llegaban a la ciudad con el apoyo de la iglesia de base, aunque el mismo solo se restringiera –como nos comentaban informalmente- en “sostenerlos en oración”. En otros casos se trataba de “cuentapropistas religiosos”

(Miguez, 2002b: 169), es decir personas que migraban hacia Comodoro Rivadavia por su propia iniciativa, motivados por las búsquedas de una mejor situación económica. Cuando ya se asentaban en la ciudad y al no encontrar una iglesia pentecostal donde se pudiese congregar, se sentían comprometidos a "levantar una nueva obra", es decir una comunidad pentecostal, tanto para él y su familia y para quienes quisieran participar en esta creencia religiosa.

En los relatos también se menciona un fuerte avivamiento que se produjo en Chile, en nuestra indagación entendemos que este avivamiento se refiere al surgimiento en Chile durante la década del 50 del llamado pentecostalismo criollo. Mansilla (2005) plantea que esta variante en el pentecostalismo chileno surgió como una escisión de las iglesias metodistas, con un perfil orientado desde los sectores populares. A partir de esta ruptura con las iglesias tradicionales, tanto fieles como pastores buscaron "chilenizar el protestantismo, leyendo e interpretando la biblia con lentes culturales propios" (2002: 191) para vivir la fe de modo más emocional, mas afectiva y festivamente. En el mismo sentido se acentúa lo que el autor llama "la cultura callejera" expresada a través por ejemplo de la desacralización de los espacios religiosos, la inclusión de niños y mujeres y el uso del cuerpo para la expresividad de la fe (2005: 192)

Estas experiencias, son las que los migrantes chilenos que migraron hacia Comodoro Rivadavia traían consigo e intentaron recrear en un nuevo contexto. Al respecto, encontramos clave destacar las formas en que estas primeras iglesias buscaron crear un sentido de comunidad, a través de la construcción de un complejo entramado de relaciones sociales, en las que se entrelazaban relaciones de vecindad, parentesco, y amistad, cruzadas por otros aspectos culturales más vinculados a sus identidades étnicas. A través de esta comunidad religiosa se atendían distintas necesidades, por ejemplo, a los chilenos "recién llegados" se les ofrecía posibilidades de alojamiento temporal en el templo, además de los contactos necesarios para encontrar trabajo. Así, nos comentaban entrevistados pertenecientes a estos primeros grupos de migrantes, que ellos proviniendo de medios rurales en cuestión de semanas se encontraban por ejemplo, trabajando en la construcción. A la vez, el propio aprendizaje de las tareas y pasos en el

sector de la albañilería muy útil para construir sus propios templos. Al utilizar el concepto de comunidad, pensamos que la pertenencia a una comunidad así como implica la identificación con un cierto conjunto de ideas o creencias, también se traduce en un conjunto de prácticas y conductas que determinan un "estilo de vida". En torno a este estilo de vida, se van configurando perfiles, modelos, referencias sobre conductas, actitudes, formas de vincularse, prácticas cotidianas, roles de género entre otros aspectos. Así por ejemplo, se promueve en particular entre los hombres jóvenes solteros el deber de mantener una vida "recta", a través de códigos de conducta que implicaban no beber alcohol, no frecuentar los distintos bares del barrio[74], participar de las distintas actividades de la iglesia y sobre todo "contribuir con la obra". Más en estos momentos de inicios del movimiento donde era clave institucionalizar a un conjunto de creyentes heterogéneos y dispersos para buscar construir un sentido de comunidad.

Un claro ejemplo de las formas en que se tejían sentidos comunitarios en el seno de la iglesia, está referido al impulso en esta etapa en particular para la construcción de templos. En otro trabajo (Baeza y Lago, 2015), abordamos el caso de un barrio en particular conocido popularmente como Chile Chico, donde encontramos como un rasgo destacado el carácter espontáneo que tenía la conformación de éste núcleo poblacional, caracterizado por el hecho de edificar viviendas en tiempos veloces y prácticamente sin mediar mayores trámites institucionales. Popularmente este método de construir de forma acelerada, sobre la base de la cooperación, utilizando los recursos disponibles, "sobrellevando" los controles estatales y privilegiando el aprovechamiento de los recursos sobre la estética de la obra se conoce localmente como un modo de trabajo "a la chilena".

Este método de trabajar en la construcción cooperativa se utilizó en especial para levantar los primeros templos evangélicos pentecostales, los mismos se mantienen hasta hoy como espacios autoconstruidos, siempre en obra, en la

[74] Es de destacar en el sector de la ciudad donde se formaron las primeras iglesias evangélicas, era conocido popularmente como los barrios chilenos, debido que allí se concentraban gran parte de esta población migrante. En dichos barrios había una cantidad importantes de bares los cuales funcionaban como espacio de socialización masculina, los propios nombres de los bares solían hacer referencia a regiones de Chile como por ejemplo "La Paloma".

medida que se cuenten con recursos se va avanzando en la obra general o en refacciones de las instalaciones. Es interesante cómo tanto en los relatos que registramos en distintas conversaciones informales con los miembros antiguos de estas iglesias, cómo también en las fotografías a las que pudimos acceder se refleja el trabajo cooperativo como un hito en esta primera etapa del movimiento. Así, el trabajar junto a otros “hermanos” en la fe, pero también hermanos en la nacionalidad era la base para establecer relaciones comunitarias en que se mezclaban la cercanía física de vivir en el mismo barrio, y padecer los mismos problemas, cruzada con la cercanía afectiva de ser hermanos, y el objetivo común de levantar un templo para lo cual era clave desarrollar formas de solidaridad, confianza y reciprocidad.

Construcción del templo de la Iglesia Pentecostal 1962

Archivo fotográfico de la Iglesia Pentecostal Argentina

En la siguiente fotografía perteneciente al archivo de una de las primeras iglesias pentecostales puede observarse un momento de una jornada de construcción del templo, aquí se ven varones adultos jóvenes, en un alto en la tarea de

construcción como lo demuestran las herramientas: la carretilla, los baldes y las palas, sus rostros reflejan cansancio pero sobre todo determinación y orgullo de participar en la obra. Mientras toman mate también los acompañan unos niños quienes seguramente oficiaban como ayudantes en estas tareas a la vez que socializan y aprenden junto a los adultos.

En relación a esta primera etapa y en la búsqueda de construir sentidos comunitarios, los líderes pentecostales promovieron una serie de prácticas disciplinantes en torno a sus seguidores, así ciertas conductas fueron sancionadas y otras en cierta forma demonizadas como el consumo de alcohol. Al respecto durante una entrevista, uno de los miembros más antiguos de la Iglesia Metodista Pentecostal nos comentaba que en esta etapa la clave del trabajo pastoral con los grupos migrantes era "modificar las relaciones sociales, poner un acento fuerte en la idea de familia, en eliminar las tentaciones, los vicios, el alcohol, porque uno puede ser espejo de todosò

Estas situaciones se producían debido a la propia heterogeneidad de la feligresía con que contaban, sumado al difícil contexto de arribo de los migrantes chilenos. La siguiente cita es clara en relación a las dificultades para constituir un sentido compartido respecto a las condiciones esperadas de un pentecostal:

ñAlgunos ven²an convertidos, y otros se convirtieron ac§, a veces ya ten²an un conocimiento previo, que algo sab²an (é) Ellos ten²an sus costumbres, hab²a cosas que ven²an ya pegadas con ellos, sus cosas, sus fiestas. Nosotros ten²amos muchos casos, de que ya ven²an de Chile con la adicci· n, con el gusto por el alcohol, y bueno algunos reca²an y volv²an, otros se pudieron recuperar pero fue bastante trabajar con esta clase de personas. Era un problema social de ellos, porque los chilenos ve²an el vino y uh! Se transformaban! Sumado a que no les era f§cil la vida ac§, conseguir trabajo y eso" (Pastor Carlos)

En este punto, Mansilla (2012) al analizar las imágenes del alcoholismo en el Pentecostalismo chileno, señala como mientras que el protestantismo hacía responsable al individuo de su condición de consumidor de alcohol, el pentecostalismo afirmaba que el alcohólico era una "víctima del diablo, es decir un ser débil que cayó bajo los engaños y artimañas del diablo. Por ello es que había

que acompañar a “ese hermano” en el proceso de abstinencia y sobre todo poner a Jesús en el centro para que la persona logre la fuerza para resistir a la tentación y al pecado. A su vez, como comunidad era una prueba de su éxito mostrar su capacidad para la rehabilitación de los alcohólicos, mostrando que podían sustituir el bar por el templo como espacio de refugio, encuentro y sociabilización.

Al respecto, fue clave el rol de los pastores como figuras de autoridad. Si bien no acordamos del todo con la postura de D’ Epynay según la cual el pastor toma el papel del “patrón” (1968: 116), siguiendo el canon de la tradición chilena bajo el modelo de hacienda, si podemos notar que la figura del pastor se ofrece como “padre protector”, desde la base de un liderazgo por “unción divina”, pero también sostenido en relaciones fraternales. Así, los primeros pastores son recordados por atender las necesidades de su comunidad, interviniendo en conflictos familiares, colaborando y activando redes para la obtención de empleos, llevando adelante talleres de alfabetización, asistiendo a algún hermano en sus recaídas tanto en los “vicios” como en conflictos con las autoridades estatales, entre tantos otros aspectos.

En paralelo, mientras el pentecostalismo crecía en presencia y seguidores en los “barrios chilenos”, desde el catolicismo se desarrolló una actitud despectiva y tendiente a ridiculizar el movimiento, en particular esto se debió a que los barrios donde se instalaron los migrantes chilenos eran “asistidos” por un grupo de la comunidad salesiana, liderados por un sacerdote carismático conocido como el padre Corti. Los salesianos se propusieron llegar a la comunidad chilena imponiendo no solo un conjunto de prácticas moralizantes y de corte higienista, sino también asumieron una tarea nacionalizadora, instruyendo en particular a los niños y jóvenes chilenos en el respeto a los símbolos patrios y lealtad al país que los recibía (Baeza y Lago, 2015).

Estas críticas se referían por ejemplo a la formación teológica de los pastores, la precariedad de los templos y en especial a las formas en que se “enfrentaba a la pobreza”. Los católicos salesianos nucleados en la obra del padre Corti llevaban una línea de acción centrada en la educación de los niños y jóvenes según las

pautas del sistema preventivo de Don Bosco, el cual sobre las bases de la trilogía razón/ religión/ amor, sostenía que había que prevenir el error con la instrucción, el vicio con la inducción de buenos hábitos y las faltas con la vigilancia amorosa (Nicoletti 2003). En una edición especial de un programa radial dedicado a la 'Obra del Padre Corti", el sacerdote relataba: *ñMi visi· n era hagan escuelas y ver®is como el pa²s va a cambiar, cambia la fisonom²a de la barriada, el aspecto social de la gente (é) En las escuelas pude ver que los alumnos eran ciertamente permeables a una transformaci· n c²vica, cultural, cristiana, cat· lica, de chileno a argentino*[75]". En la cita del sacerdote es posible reconocer como en su discurso está presente una imagen en la que tras la idea de "educar" subyace la noción de "argentinizar" a estos niños y jóvenes, entendiendo que este proceso implicaba un disciplinamiento y asimilación cultural bajo una formación religiosa. Y era a través de la educación religiosa que estos hijos de migrantes chilenos iban a poder formarse, aprender un oficio y "salir de la pobreza".

Los pentecostales no luchaban directamente contra la pobreza, sino que comunitariamente buscaban desplegar estrategias tendientes a la solidaridad entre hermanos, para de esa forma contribuir a enfrentar las situaciones más críticas. En este período en especial encontramos que éstas primeras iglesias pentecostales se erigieron como instituciones de referencia para orientar y regular comportamientos dado que se buscaba generar un "código de conducta" entre los miembros de sus congregaciones. Entre estos códigos de conducta, el control sobre el consumo de alcohol se consideraba clave pues se entendía que "el vicio" era una amenaza para la estabilidad de las personas, el vino era el responsable de que las personas perdieran sus trabajos, su dinero, su salud, lo que los empobrecía aún más. Por ello fue clave entre estos primeros grupos reforzar los lazos entre los migrantes chilenos, lazos que entrecruzaban vínculos parentales, fraternales, étnicos resignificados en su adscripción al pentecostalismo.

[75] Entrevista realizada por Ángel Sánchez al sacerdote Juan Corti en el programa radial "Rescatando la historia", fecha 6/8/2012. Archivo de la emisora "Radio del Mar", consultado el 6/5/2014.

a) Institucionalizaci· n y conflictividad en las d®cadas 1970- 1980

“Comodoro Rivadavia. Horizonte Perdido” con ése título un enviado de la revista nacional Confirmado reflejaba sus impresiones sobre el antes y el después del boom petrolero:

Ya se han acabado las ®pocas en que Comodoro ten²a trece esquilas, el boom petrolero, la ®poca de grandes autom· viles con chapa de Texas, los 72 clubes nocturnos abiertos d²a y noche, pertenecen ya a una zona m²tica en la que se mezclan la verdad y la mentira, la nostalgia y la expresi· n de deseos. Divi®rtase, escarbe en esos relatos y descubra lo que paso en un pueblito aislado del mundo cuando de golpe llegaron los norteamericanos.
Antes de ellos, Comodoro era una dulce aldea, donde el saco y la corbata eran obligatorios para salir a la calle, donde las solteras no sal²an despu®s de las ocho de la noche, donde un prost²bulo alcanzaba para tranquilizar la conciencia de los hombres bien pensantes. Con los norteamericanos desaparecieron las corbatas, la ciudad se llen· de prostitutas, whisker²as y de piringundines, de d· lares y de aventureros.(é) Hoy apenas el ¼ltimo perfume de esa epopeya perdura, casi desvanecido en alguna callejuela de los vastos barrios chilenos que rodean a Comodoro.

Destacamos en particular, la finalización del período del *boom* petrolero en 1963, dado que en este contexto económico crítico se generó una competencia por los puestos de trabajo en la sociedad comodorense, lo que acrecentó la discriminación de distintos grupos sociales respecto de la población migrante chilena (Márquez y Palma, 1993). Ya en los 70’, y sobre todo en contexto de la dictadura militar la población chilena fue considerado un grupo “a observar”, en especial debido a la reactivación de discursos nacionalistas que interpretaban en la llegada de grupos chilenos “amenazas a la seguridad nacional” alimentándose los ya extendidos discursos referidos al “complot chileno para la ocupación de la Patagonia” (Bohoslavsky, 2009)

Junto con éste proceso, encontramos también que a partir de la década del 70’ el movimiento pentecostal en Comodoro Rivadavia comienza a institucionalizarse, formándose el Consejo de Pastores local. Para los líderes pentecostales locales, la formación de dicho Consejo representa un hito en su historia, y resulto clave para consolidarse como grupo y en función de ello, ganar visibilidad y conectarse

con otras redes de Consejos de pastores -de nivel nacional- para la realización de actividades específicas como las primeras campañas de evangelización.

El pastor Carlos Cevallos, cuando le consultábamos por esta etapa en particular hacia referencia que:

La ®poca del 60 vamos a decir fue la ®poca de fundaci· n de iglesias, ya en los 70 fue la etapa de consolidaci· n de las iglesias, tambi®n se dio una uni· n entre las iglesias que hizo que se formara el Consejo de Pastores, esto marca algo importante en la ciudad, hoy muchos de esos pastores no est§n, en el Consejo tambi®n hab²a pastores protestantes de la reformada, hab²a un holand®s y un norteamericano, y todos se unieron, mi papa fue uno de los primeros en buscar la uni· n de los pastores. Igual, las iglesias nuestras estaban bien en los bordes de la ciudad, estaban en los bordes porque trabajaban con la periferia de la ciudad, con los ¼ltimos que estaban.

Este fragmentó de la entrevista donde el pastor destaca la importancia del Consejo de Pastores local, resulta ilustrativo también porque señala la unidad de las iglesias protestantes y pentecostales, pero a la vez establece diferencias. Esta diferenciación la expresa en especial respecto hacia quienes orientan su acción pastoral, en especial cuando hace mención a que trabajaban “en los bordes”, con “los últimos que estaban”, está remarcando la presencia de estas iglesias entre los barrios de sectores populares de la ciudad, donde se asentaban los “recién llegados”. Por el contrario, como vimos en los primeros apartados de este capítulo los grupos bóers y alemanes luteranos tenían en común el que sus congregaciones estaban conformados por sectores relativamente homogéneos en tanto extracción social y sobre todo por sus lazos étnicos que reforzaban el carácter mas endogámico de estas comunidades.

En relación a la formación del Consejo de Pastores y la mayor institucionalidad lograda en esta etapa se comienzan a organizar encuentros regionales y las primeras campañas evangelísticas con la presencia de pastores provenientes de otras regiones. Respecto a los encuentros regionales, a través de las entrevistas y fotografías, pudimos notar cómo los mismos representaban espacios de encuentro, fraternidad y también de definiciones para las distintas iglesias que participaban. En el caso especial de la Iglesia Evangélica Pentecostal, en 1960

realizan la primer conferencia local, quienes participaron hacían mención a que la organización de este evento movilizó a toda la comunidad de la iglesia: en los meses previos se realizaron distintas actividades para la recaudación de fondos, las familias pusieron a disposición sus hogares para recibir a los visitantes, los cuáles provenían de las distintas filiales patagónicas de esta denominación que incluían iglesias chilenas. En paralelo se iban preparando las participaciones de los distintos sectores de la iglesia que comienzan a diferenciarse etariamente: se formó un coro de niños especialmente para la ocasión, otro grupo de canto formado por mujeres mientras que los jóvenes de la institución también se organizaron para la presentación de una representación teatral sobre una historia bíblica.

Es también en el contexto de esta conferencia -y en relación a esta diferenciación que se va produciendo por grupos etarios- que el sector juvenil de la I. E. P. toma un posicionamiento generacional, fundando la Organización Juvenil de Iglesia Evangélica Pentecostal (O.J.I.E.P). En un boletín de la iglesia desde esta organización los jóvenes que la integran manifiestan que “chorros de iniciativas obligaron a un grupo de jóvenes a separarse de una plataforma de estancamiento espiritual e iniciar un viaje hacia la conquista del mundo sin Dios ni salvación, así desde la lejana tierra de Comodoro Rivadavia y bajo los rugientes vendavales surge una voz que dice: queremos organizarnos”[76].

En este punto es clave atender a la búsqueda de organización desde un sentido juvenil. Es decir, estos jóvenes se asumen como tales, y al definirse de este modo marcan una distancia con los sectores adultos de su Iglesia. También en esta diferenciación, plantean sus críticas a las formas de organización, a la que caracterizan como “plataforma de estancamiento”, por lo que buscan un espacio de autonomía desde el cual vincularse con otros jóvenes en clave generacional. En este punto podemos observar la forma en que este agrupamiento juvenil cristiano busca configurarse como “la esperanza patagónica” planteando que era necesaria una renovación de las estructuras, consigna que luego veremos es una

[76] Boletín Habla la Juventud: esperanza patagónica, enero de 1970.

de las críticas más comunes y extendidas entre los grupos juveniles en la actualidad. Vemos así como lo juvenil opera en sí como un signo, que condensa en si mismo un potencial de transformación desde el cual los sectores juveniles buscan posicionarse y diferenciarse

Grupo de jóvenes integrantes de la O.J.I.E.P., 1970

Archivo Iglesia Pentecostal Argentina

.

En 1970, se produjo ésta Conferencia de relevancia para el movimiento pentecostal patagónico por el encuentro de distintas comunidades y grupos, para el cierre de la misma se realizó un “desfile” por las calles del barrio San Martín, sede de la I.E.P. En la siguiente fotografía podemos observar una instantánea del desfile en sí, y de las características del barrio en que estaba asentada dicha iglesia.

Desfile cierre de la Conferencia de la Iglesia Evangelca Pentecostal. 1970

Archivo fotográfico de la Iglesia Pentecostal Evangélica.

Cómo mencionábamos anteriormente las conferencias de este tipo buscaban reunir a todos los responsables de la denominación, por lo cual una vez concluido la reunión se llevaban adelante estas prácticas de desfilar como una forma de mostrarse en conjunto y unidad hacia los otros. La propia forma de desfilar con los pastores al frente –biblia en mano-, los estandartes, la formalidad de sus ropas y el modo de andar, las mujeres ubicadas por detrás de los hombres, todo en su conjunto proyecta una imagen de unidad. La forma de recorrer el propio barrio de la iglesia, en fila, con los estandartes y los pastores al frente nos remite a la forma tradicional de las procesiones católicas, en este punto vemos un uso estratégico de una práctica conocida –las procesiones en los barrios- pero reconvertida bajo la idea de cruzada como estrategia para lograr cierto reconocimiento y visibilidad en los barrios populares de la ciudad.

Junto a estos desfiles –que eran prácticas más excepcionales- se llevaban adelante prácticas de evangelización callejera. Al respecto, Cacho un miembro de la organización juvenil nos comentaba:

ñEn esos tiempos, lo que se hac²a m§s que nada era predicaci· n callejera, todo a la calle predicaci· n libre se lo llamaba. Que era muy importante para uno, la tarea era salir recorrer el barrio caminarlo, y luego ir con los instrumentos tocar, cantar y luego dar la palabra y leer algo de la Biblia, as² se daba el mensaje. A trav®s de estas predicas mucha, mucha gente llego a la iglesiaò

Observamos cómo acompañando estas prácticas de evangelización comienza a aparecer la música, ejecutada con guitarras, mandolinas y panderetas lo que también conlleva la inclusión del cuerpo y las emociones como expresiones legítimas de su religiosidad. A través de los relatos de nuestro entrevistados cuando les consultábamos sobre las características de la música utilizada en estas prédicas callejeras, concuerdan en llamarla “tradicional”, y que tenía sobre todo la función de “atraer a la gente”. Cómo nos mencionaba Adán: “ Lo común era ir caminando tocando el acordeón y cantando, cuando la gente se acercaba por curiosidad para escucharnos, nos reuníamos en alguna esquina y ahí con el megáfono se comenzaba a predicar, a invitar a la gente que se sume a las reuniones”. Así como algunos se acercaban a escuchar, otros en cambio directamente los agredían, recibiéndolos “a piedrazos”, pero como recuerda Cacho “para nosotros como jóvenes era toda una aventura”.

Grupo de evangelización IEPA, circa 1972.

Archivo de la Iglesia Evangélica Pentecostal

En esta fotografía podemos observar al grupo de evangelización de la I.E.P.A, posando junto al pastor y a unas niñas. Notamos el lugar destacado que poseen los instrumentos en la construcción de la fotografía, a la vez que en algunos de los jóvenes el modo de tomar el instrumento, junto con las ropas da cuenta de un cierto desplazamiento en la estética más tradicional. En especial destacamos la actitud de la joven que posa tocando la guitarra con una actitud y una gestualidad que en cierta forma contrasta con las posturas estereotipadas de la mujer cristiana tradicional.

De esta forma, el incorporar la música a las prédicas representaba una de las nuevas prácticas que traían los pentecostales a la ciudad, nuevas prácticas orientadas sobre todo a los sectores populares por lo que se desarrollaban en los mismos barrios donde buscaban instalarse. Y que si bien venían de sufrir persecuciones y rechazos, los pentecostales encuentran en la utilización de la música un estratégico recurso para acercarse a los grupos populares, además de ganar visibilidad y repercusión pública.

Anteriormente mencionábamos que la formación del Consejo de Pastores local, permitió la realización de campañas de evangelización masivas, para las que se contaba con la visita de pastores evangelistas de referencia nacional. Una de las primeras campañas se realizó en la sociedad Rural, los días 6 al 18 de enero de 1970, la cuál con la participación del pastor Oscar Daruich, perteneciente al Movimiento Cristiano y Misionero.

Conocemos de dicha campaña a través de los relatos de David Zuñiga, quien participó de dicha campaña siendo muy joven, y la recuerda en especial cómo parte de su “testimonio de vida”.

ñParticip® de una cruzada evangel²stica, un gran cruzada de fe, que se llev· a cabo en la Sociedad Rural, del 6 al 18 de enero de 1970, particip· en esta campa¶a el pastor Oscar Daruich. Esta gran cruzada culmin· con un ®xito tremendo, una multitud se dio cita cada d²a para recibir el mensaje de salvaci· n, con un lleno total donde no cab²an m§s personas, hubieron sanidades, milagros, liberaci· n de personas atrapadas por demonios, drogadictos, prostitutas, hasta religiosas monjas se convirtieron al Se¶or. Los frutos obtenidos en la campa¶a r§pidamente se transformaron en la base y el sustento de la obra ya instalada definitivamente en Comodoroò

Una vez concluida la campaña, David siente el “llamado”, y dado que el Pastor Dahuirch debía continuar su recorrido por otras ciudades decide acompañarlo en su gira. Esta experiencia resulta clave en su decisión de optar por la formación pastoral, cargo que ocupa desde hace mas de 20 años en una iglesia de Puerto Montt en Chile donde se radicó definitivamente.

Respecto al impacto, o repercusiones de este tipo de campañas, coincidimos con otros autores (Wynarczyk, 2009) que han señalado que las mismas servían sobre todo a las pequeñas iglesias locales, en este caso los colaboradores durante la actividad contactaban a los presentes utilizando las llamadas “tarjetas de aceptación de Cristo”, donde se les tomaban los datos para luego establecer visitas de “confirmación”. Otro dato al que hicieron mención los miembros antiguos de esta iglesia, fue que en el marco de estas campañas lo que se producía era la incorporación de grupos familiares y no solo personas individuales, en particular entre los chilenos donde las familias “estaban todas emparentadas”. Éste punto ilustra nuevamente las formas en que se cruzan la pertenencia étnica, los lazos de

vecindad y los vínculos parentales en torno a las primeras décadas del movimiento pentecostal en Comodoro Rivadavia.

Ya en contexto de la última dictadura militar, la prohibición de reuniones y de actividades públicas hizo que el movimiento necesariamente se replegara. A su vez, el estigma hacia los grupos chilenos se vio reforzado por conflictos territoriales limítrofes (caso conflicto con el Beagle) que unidos al extendido prejuicio patagónico sobre el "chileno invasor" hicieron que practicas extendidas entre los pentecostales como predicar en las esquinas de las cuadras, en plena calle fueran censuradas y reprimidas. Respecto a las representaciones construidas sobre los migrantes chilenos tuvo mucho peso la "cuestión de la frontera", el chileno fue considerado como un migrante peligroso, a ser observado. Así, por ejemplo la llegada de contingentes mayores de chilenos dio lugar a toda una serie de teorías ligadas a pensar ésta migración en términos de "infiltración" basada en una supuesta vocación expansionista de los chilenos sobre el territorio patagónico. Esta cuestión hizo que se reforzara el control sobre este grupo, en especial los controles sobre su documentación, dando lugar a "razzias" bajo amenazas de deportación.

Al respecto, distintos entrevistados nos comentaban:

ñRecuerdo que por 1971, 1972, el gobierno dio una amnist²a y se les ofrec²a a todos los extranjeros que sacaran su carta de ciudadan²a, y yo lo recuerdo porque mi papa desde la iglesia les insisti· mucho a los chilenos de la iglesia que aprovecharan, les dec²a usted hoy tiene la posibilidad de sacar su carta de ciudadan²a, aproveche hoy que puede hacerlo gratis, h§galo hoy porque el d²a de ma¶ana no se sabe que puede pasar. Y el d²a llego y muchos se tuvieron que ir a Chile porque no ten²an sus papeles, y eso fue muy importante, porque la comunidad chilena sufri· mucho ese tiempo. Pasaba tambi®n que muchos chilenos dec²an yo no voy a negar mi patria, e iba mi papa y les dec²a no est§ negando su ciudadan²a pero usted tiene que entender que es extranjero, y que tener papeles es tener un mejor bienestar, y m§s seguridad para usted y su familia, porque usted est§ en un pa²s extranjero porque no se hace sus papeles" (Pastor Carlos Cevallos)

ñEsta relaci· n Argentina- Chile, tiene ra²ces muy profundas relacionada a familias que vinieron a esta tierra tan generosa, que lo permite todo. Aunque los cristianos evang®licos en Comodoro fueron muy perseguidos por el Gobierno Militar, aqu² hubo cristianos a los cuales los funcionarios de migraciones les tiraban los papeles

al piso, los despreciaban, los insultaban, sufrieron abusos, el gobierno militar se ensa¶o con los chilenos y m§s a¼n con los chilenos evang®licos. Esos abuso no est§n escritos, est§n en las memorias, creo q que Comodoro le debe mucho a esos cristianos que vinieron con valores de familia, de trabajo, de sacrificio, de integridad. (Pastor Benjamin Alvarado)

En este punto vinculado a las representaciones sobre la población chilena, y a las críticas por su condición de "ilegales", se destacan una serie de ensayos periodísticos (Gallegos, 1971, Budiño, 1970 y Mármora, 1971) que contribuyeron a sostener la idea de invasión centrándose en marcar la imposibilidad de "asimilación" de estos migrantes debido a lo que consideran ciertos rasgos negativos como su "exacerbado patriotismo" y su escaso respeto hacia la soberanía argentina, expresado por ejemplo en no poseer la documentación requerida por las autoridades de control estatal. En el primer testimonio el hijo de uno de estos pastores pioneros señalaba el rol desempeñado por su padre que cómo líder pastoral de su congregación instaba a los miembros chilenos a regularizar su situación y luego critica la negativa de los chilenos porque "no querían negar su patria".

Otra situación de conflicto junto a la persecución y control de la documentación, se dio a partir que los chilenos-pentecostales pretendieron desarrollar una serie de prácticas que en Chile se encontraban naturalizadas, tales como predicar en las esquinas de las cuadras, en plena calle. En una nota periodística de un diario local quedó registrado un episodio que tuvo por protagonistas a un grupo de jóvenes pentecostales, quienes fueron desalojados por las fuerzas policiales por estar predicando en una plaza. La denuncia fue presentada por un grupo de maestras –dado que la plaza daba al patio de una escuela- quienes consideraban que se "estar predicando frente al busto del General Roca es una falta de respeto al país[77]"

[77] Nota Diario Crónica, 10 de mayo de 1980: "Insólito hecho en pleno centro".

Maestra acusa a uno de los Jóvenes evangelistas

Fotografía publicada en el Diario Crónica. 10 de mayo 1980.

En este caso en particular debemos reconocer varios aspectos, por un lado que la prédica se realizó por fuera de los llamados “barrios de chilenos”, al contrario fue en la principal plaza de la ciudad; a su vez el reclamo de las maestras respecto a la “falta de respeto” se basa en la consideración de Roca como uno de los referentes patrios de la Patagonia dada su actuación en la “Campaña al Desierto”. También es de considerar que en 1980 la Argentina aún se encontraba bajo un gobierno dictatorial por lo que prácticas que implicaran la concentración de personas en la vía pública eran censuradas y reprimidas.

Cómo señalan D’Epinay (1968) y Mansilla (2002) las prácticas de evangelización callejera implicaban una desacralización de los espacios religiosos ortodoxos, ya no es la iglesia o el templo el lugar de contacto con la fe, sino que la calle era el pulpito desde el cual el predicador podía acercarles la palabra, una palabra que se expresaba en sus términos, en un lenguaje llano y sencillo. La práctica de ubicarse en las esquinas de las cuadras remite las popularizadas predicaciones callejeras realizadas en Chile hacia fines del siglo XIX, por el Pastor metodista Juan Canut De Bont, lo que dio origen a la denominación de los pentecostales como “canutos” tanto del lado chileno como argentino de la frontera. Como plantea

Mansilla (2002) los canutos representaron el fanatismo y la locura religiosa, también el ser canuto representaba una forma de vestir, hablar y de ser, una forma de vida que se orienta a lo popular a través por ejemplo de incorporar la guitarra como otro signo: a la biblia bajo el brazo, la predicación callejera suma la guitarra. En el caso de los migrantes chilenos, al mote despectivo de "canutos" se le sumo el término "chilote", lo que implicó una estigmatización en dos sentidos: étnico y religioso.

Mansilla al analizar las representaciones construidas sobre los pentecostales en Chile, utiliza el término "canutofobia", como expresión del rechazo generado hacia éste grupo en particular. Al buscar explicar las causas de esta posición, el autor postula que el pentecostalismo resultaba ser una contracultura, por ello es que generó tanto rechazo" (2009: 45), y luego ofrece como ejemplos de esa posición contracultural la "cultura callejera" del pentecostalismo. En este punto, no acordamos con la definición del autor, consideramos que el término contracultura remite a posicionamientos más críticos a las tradiciones culturales, y que si bien el pentecostalismo representaba innovaciones también mantenía algunas continuidades con las pautas más conservadoras respecto por ejemplo a los roles asignados por género. A la vez, y en base al análisis de los datos de nuestro campo local encontramos que en las actitudes de rechazo y estigmatización hacia los pentecostales más que canutofobia, lo que si registramos es una interseccionalidad de prejuicios entre clase, nacionalidad y religión, condensado en el mote peyorativo de "chilote canuto". Y es esta interseccionalidad sumado a que la población comodorense no estaba habituada a las características culticas, la simbología y la liturgia de los pentecostales, lo que redundo en distintas formas de estigmatización, persecución y rechazos hacia este grupo religioso en éste período en particular. Esta situación de ser un grupo social estigmatizado, se cruza también con la pertenencia a una minoría religiosa, lo que hizo que se produjera una interseccionalidad de prejuicios, por condición social, por credo y por nacionalidad, resumidos en el mote peyorativo de "chilote- canuto".

Otro rasgo de ésta etapa es lo que podríamos llamar la "emergencia del sector juvenil pentecostal", situación que la observamos a través de varios puntos.

Por un lado, mientras en los primeros años de la década del 70' se conforman el Consejo de Pastores, en paralelo se van conformando organizaciones juveniles propias autónomas, con sus "manifiestos", adjudicándose la condición de "esperanza patagónica" para desarrollar otros perfiles de acción evangelística. En este sentido encontramos otro punto clave, que es el rol que desempeñaron los sectores juveniles en las prácticas de predicación callejera, con la música como principal herramienta. Estas formas de predicación implicaron otra forma de salir al espacio público, de ganar en términos de visibilización y de repercusiones hacia los otros. Es en ésta búsqueda de llegar con la prédica "más allá de las plataformas de estancamiento" que van corriendo los límites de los barrios chilenos, para predicar fuera de una escuela pública céntrica generando el rechazo de las autoridades.

b) Los 90ôa la actualidad

Para las comunidades pentecostales la paulatina apertura democrática en la ciudad, permitió que los grupos que ya habían logrado institucionalizarse crecieran en número de miembros a la vez que de a poco fueron logrando tener presencia más allá de los llamados "barrios chilenos". La estrategia de la realización de campañas de evangelización masiva se reactivó, generándose articulaciones entre Consejos de pastores de distintas localidades lo que permitió que las mismas fueran más importantes en el despliegue, en los sitios en que se realizaban y también contaran con la visita de evangelistas de primera línea nacional.

Acordamos con Miguez, en su planteo respecto a la expansión del pentecostalismos se produjo siguiendo una lógica de expansión capilar, aprovechando los pequeños intersticios del tejido social, emergiendo con fuerza en la década del 80' (2002b:189). En el caso local, encontramos que esa expansión toma más fuerza en la década del 90, a partir de la consolidación de las estructuras institucionales que habían tenido una gran inestabilidad en los años previos, junto al surgimiento de nuevos perfiles de liderazgo más orientados "al

afuera". En este cambio de orientación, destacamos en particular el papel de las juventudes evangélicas como uno de los sectores más dinamizadores en relación a cierta "actualización" del pentecostalismo local.

Continuando con nuestra caracterización de la presencia pentecostal en la ciudad, es notorio como desde la década del 90[78]' se produjo la proliferación de distintas iglesias principalmente entre los barrios de sectores populares de la ciudad, algunas de las cuáles se vinculan principalmente con algún grupo étnico como los gitanos y migrantes bolivianos y paraguayos. Encontramos casos de iglesias que son escisiones de distintas comunidades evangélica pentecostales, que se asemejan a la categoría de "pequeñas iglesias de barrio" planteada por Semán (2010: 26). Otras son iglesias que funcionan como "anexos" de una iglesia, con la cual mantienen una estrecha relación y a la cual reconocen como iglesia central, reconociendo sus autoridades y manteniéndose en concordancia con el proyecto pastoral de quienes lideran la institución.

Un caso que oficia cómo un buen ejemplo de las iglesias que surgen en este período es el de una de las iglesias donde iniciamos el trabajo de campo, esta iglesia forma parte de la red de iglesias Asamblea de Dios. La historia de esta iglesia se inicia con el pastor José Luis quien llega en 1995 con el objetivo de fundar una iglesia local, el proviene de una línea de Asambleas con base en la ciudad de Mendoza, quienes a su vez responden a una iglesia central en Suecia. El pastor José Luis, es originario de Mendoza, luego de su conversión y de realizar distintas tareas de ayuda social relata que: "aparece la Patagonia en una poesía en una revista cristiana, me acuerdo, decía algo así como los vientos surcaron tus frentes, y lo indómito de tu naturaleza y los océanos, de todo eso fue que sentí el llamamiento para el sur, y bueno estar en Comodoro es resultado de ese

[78] La década de los 90' para la ciudad de Comodoro Rivadavia –y el conjunto de poblaciones dela cuenca del Golfo San Jorge- fue una etapa muy crítica debido a las profundas transformaciones estructurales que se dieron en la política económica argentina. En particular, estas políticas pusieron en marcha un programa privatizador orientado a las empresas públicas entre las cuales Y.P.F y Gas del Estado fueron las más dramáticamente afectadas por los despidos masivos., llegando en 1993 al 14,8 % de la población (Marques y Palma Godoy, 1992, Von Storch, 2002). La otra cara de la desocupación fue la propia precarización del mercado de trabajo comodorense expresado en las formas de trabajo "cuentapropista" en el área de servicios y construcción.

llamamiento[79]". Aquí podemos notar cómo vuelve a actualizarse esas representaciones de la Patagonia como territorio de utopías religiosas, donde se combinan representaciones sobre la naturaleza y las posibilidades de llevar adelante proyectos religiosos, en un sentido similar al que presentamos al inicio del capítulo.

El pastor José Luis, llega a Comodoro en 1995, un año de por sí complejo como consecuencia de la privatización de YPF, y de los efectos sociales que supuso la crisis económica en términos de desempleo. Si bien el pastor llega a la ciudad con el propósito de "levantar una obra", solo cuenta con un breve apoyo de la organización de origen. Siguiendo su relato, el primer grupo con el que logra formar una pequeña congregación es integrado mayormente por miembros de la comunidad gitana de la ciudad. Se trata sobre todo de grupos familiares, emparentados entre sí, --dado que de por sí es un grupo con un perfil relativamente endogámico- que a medida que van experimentando la "conversión" se integran a la iglesia. Con este grupo en particular el eje del trabajo pastoral se orienta al abandono de prácticas como "la adivinación y la brujería".

Como parte de una "segunda etapa" de crecimiento de la iglesia, el pastor orienta el trabajo hacia los sectores juveniles, en su mayoría se trataba de jóvenes que se habían incorporado recientemente, algunos de forma individual y otros junto a su grupo familiar. Con este grupo de jóvenes organiza una Escuela de discipulado intensivo, basada en el plan que los jóvenes "ofrenden un año a la obra, trabajando como obreros a tiempo completo". El paso por esta experiencia, implicaba una especie de retiro de las actividades cotidianas, para convivir con los otros jóvenes seleccionados por el pastor, y dedicarse en exclusivo a colaborar con el trabajo pastoral como una forma de proyección personal hacia el desarrollo de nuevos ministerios. Walter y su esposa Claudia, formaron parte de esta escuela de discipulado en el año 1997, y recuerdan esa experiencia cómo un punto clave en su formación, en particular sintieron el "llamado" hacia las tareas de ayuda social que luego desarrollaron al frente de un "anexo" de la iglesia en el barrio 30

[79] Registro de campo, marzo de 2012.

de octubre. Estos jóvenes formados como “obreros de tiempo completo” fueron claves para la creación de los anexos de la iglesia en los barrios Abel Amaya, Zona de Quintas y Extensión del Máximo Abasolo[80]. En este período la iglesia comienza a utilizar y visibilizar los lemas “El Evangelio te dignifica” y “Comodoro Ciudad de Dios” y se enfoca en particular en el trabajo con niños a través de actividades que se complementan entre sí: escuelitas bíblicas[81], comedores y talleres recreativos.

Mientras la comunidad crecía en número, se hizo necesario la construcción de un templo central, así a cinco años de que se iniciara el trabajo de esta iglesia en la ciudad obtienen en el año 2000 un terreno en plena “zona roja” de la ciudad, es decir en una avenida donde se concentra la oferta de trabajadoras sexuales. Esta característica incidió en que la iglesia buscara orientarse hacia estas mujeres a través de distintas actividades, en el que se reforzaba la imagen de “Jesús en las calles, junto a los pobres y las prostitutas”. Mientras realizábamos el trabajo de campo con ésta iglesia –años 2011- 2013- en alguna oportunidad escuchamos el testimonio de alguna de estas mujeres respecto a su “cambio de vida”, éste tipo de testimonios y los recuerdos de una época de la iglesia donde primaba una orientación del trabajo pastoral hacia “el afuera” eran mencionados y evocados por los jóvenes haciendo referencias críticas al presente de una iglesia donde no se lograba “impactar y “modificar vidas”, debido al “estancamiento” en que percibían que se encontraban como comunidad de fe.

En estos años también se produce un viraje hacia “el mundo”, acompañado de ciertos cambios en los acentos teológicos orientados en particular al desarrollo de nuevas estrategias que les permitieran además de ganar mayos visibilidad, romper

[80] Estos jóvenes también tuvieron un rol destacado en lo referido a la recaudación de fondos para la construcción de los templos, en particular una actividad recurrente era la venta de comidas, siendo lo más típico y recordado por los protagonistas las ventas de empanadas, dado que la preparación y venta implicaban horas de arduo trabajo donde se producía una sociabilidad intensa.

[81] En el capítulo 4 abordamos los procesos de “transmisión religiosa” en los grupos infantiles, destacando la socialización que se produce en estos espacios, señalando también las formas en que los niños y niñas se acercan a una forma de “sensibilidad cristiana”, negociando sentidos y adaptando ciertas prácticas a sus propios intereses.

o poner en discusión las representaciones negativas construidas sobre los evangélicos pentecostales como grupo religioso. La siguiente cita de Cristina, una mujer “cristiana de cuna” con más de 30 años en “el evangelio” es muy ilustrativa al respecto:

Yo creo que esa posici· n de marcar diferencias con el ñmundanoòfue un error que cometimos desde las iglesias cristianas, al meternos tan adentro, y por eso comenzaron a vernos como sectas o grupos peligrosos. Pensar una divisi· n entre la Iglesia y el mundo no existe, es algo irreal, somos personas insertas en un sistema en una sociedad tenemos que vivir y que afrontar la vida como todo el mundo, pero la gran impronta nuestra es la presencia de Dios en nuestras vidas (Cristina).

Otro cambio, ligado a lo anterior respecto a los acentos doctrinales propio de esta etapa y ligada también al complejo contexto social de finales de los 90’, se dio en torno a las modos de presentar una imagen de Dios y Jesús más cercano a los problemas cotidianos, acorde a la idea de Dios como “padre protector”, que acompaña para “ayudar y cambiar vidas”, intentando a la vez marcar diferencias con los grupos católicos “que te muestran un Dios tirano que está viendo desde arriba como sufrimos y como pecamos en la tierra, cuando al contrario Dios está para acompañarnos y para ayudar a cambiar nuestras vidas, superar los temores” (Cristina)

Una estrategia en ésta búsqueda de ganar visibilidad social fue la creación de las radios evangélicas. El primer registro que encontramos de una FM de este tipo es en 1990, cuando se funda la FM Apocalipsis, la cual fue impulsada desde el Consejo de Pastores local. En estos espacios, fue clave la agencia juvenil en relación a la búsqueda de presentar una imagen “moderna”, más actualizada y acorde a las pautas culturales de un contexto de renovación y cambio de estéticas en la propia producción de contenidos. Adán, quien trabajó siendo joven como operador en esta fm, recuerda que:

ñYo creo que el escuchar ñDios te bendigaòfue m§s com¼n cuando empezaron las FM, porque escuchar la palabra, el Dios te bendiga, Dios te ama, era raro para la gente. Pero con las radios se rompi· eso, porque se empez· a escuchar en los colectivos, en los negocios, y como que fue entrando m§s la m½sica y el mensaje cristianoò

Siguiendo las palabras de Adán, podemos notar cómo el alcance y la circulación de contenidos en este tipo de FM "evangélicas", fue clave para que éstos grupos lograron contar con una mayor presencia y visibilidad social, a la vez que mostrarse hacia los "otros" desde la música –y no tanto desde lo devocional- les permitió poner el acento y construir una imagen de sí que buscaba distanciarse de los modelos más tradicionales. En este punto fue clave el papel de los jóvenes, que encontraron en las tareas que demandaba la producción de contenidos y los aspectos técnicos de sostener una FM, también un espacio para su propia sociabilidad –bien en clave juvenil- mediada sobre todo por la música. Estar en una radio, también los vinculaba a redes de distribución de las primeras producciones musicales, así lograban acceder a nuevos grupos, nuevas canciones y nuevos géneros entre los cuáles el rock va a tener un lugar destacado[82]. En el espacio de estas radios, los jóvenes encuentran un lugar de reunión y de sociabilidad, donde la música atraviesa estos encuentros, Raquel –esposa de Adán- nos comentaba que "en la radio decíamos quiero dedicar un tema de tal para tal y así pedíamos temas y cantábamos, éramos jóvenes, y ahí nos juntábamos a tomar mate, reírnos, a estar juntos, hasta que el pastor nos mandaba a nuestra casa, era una época muy sana, la pasábamos muy bien". Estas formas de sociabilidad juvenil, de "estar juntos", incluían también reuniones de culto propias, separadas del culto general, combinados con la organización de los primeros Encuentros, Convenciones y Talleres de Jóvenes, y los Campamentos como actividad de cierre del año. En los mismos encontramos una expresión repetida respecto a definirse como una generación que se levanta, buscando así diferenciarse como sector etario.

A partir de la década del 2000, se produce un crecimiento de iglesias que coincide con un nuevo ciclo de expansión en la explotación petrolera entre los años 2004 y 2012. Este nuevo ciclo complejizó el mapa poblacional comodorense con la llegada de nuevos migrantes bolivianos, paraguayos, peruanos, además del aporte de distintos grupos de las provincias argentinas del norte. En relación a esta etapa y los años posteriores encontramos que los discursos circulantes desde

[82] Sobre éste punto nos vamos a referir en particular en el capítulo 3.

el movimiento evangélico local son críticos respecto a los efectos del petróleo en la vida social respecto a las desigualdades y al aumento de la violencia urbana, pero a la vez también reconocen las posibilidades que se generan a partir de la incorporación al "mundo petrolero" de sus fieles en términos de ascenso social. Sobre estos aspectos, mirados en especial para el sector juvenil de estas iglesias avanzaremos luego en los sucesivos capítulos.

En relación a lo anterior, en este período encontramos que en los discursos de los líderes pastorales toma fuerza la preocupación por "la brecha generacional", es decir, la situación de jóvenes "cristianos de cuna", es decir jóvenes que fueron socializados en el marco de familias cristianas pasando por las distintas etapas de la formación: escuelitas bíblicas, grupos de pre adolescentes, adolescentes, pero que luego deciden apartarse del "Evangelio". Esta situación es interpretada en términos críticos dado que incide en la continuidad de estas iglesias, a la vez que también da cuenta de la complejidad de adaptar el mensaje religioso para "contener" a estos jóvenes, habilitando nuevos espacios desde los cuáles puedan permanecer en estas comunidades. Dentro de éstos nuevos espacios que se habilitan pero también se negocian en base a los intereses de los sectores juveniles, tiene mucha fuerza todo lo vinculado a la música, desde donde se van definiendo perfiles: músicos, sonidistas, productores, operadores de radio, perfiles que operan delineando posibles trayectorias desde las cuáles experimentar su adscripción al pentecostalismo.

Por último, un punto que destacamos de esta última etapa es la cercanía que han logrado con las autoridades municipales y provinciales, lo que les ha permitido el desarrollo de actividades conjuntas, en particular en áreas sociales orientadas a la asistencia familiar. En este sentido, se expresaba el pastor Carlos:

En otras ®pocas era dif²cil tener un trato con la iglesia cat· lica, porque ellos eran la referencia de iglesia para cualquier gobierno. Pero estos ¼timos tiempos el Estado se ha acercado a la iglesias, porque ve que nosotros dado a todo lo que est§ sucediendo se ve que en las iglesias hay una respuesta, nosotros recibimos al drogadicto, al alcoh· lico, a la prostituta, a toda clase de gente y tratamos con

ellos, y desde el Gobierno ven que nosotros logramos cambios en esa gente, por eso es que quieren tratar con las iglesias evang®licas.

En esta cita podemos notar como hace referencia a los vínculos que han podido establecer con los diferentes niveles del Estado, resaltando en particular que el mismo se produjo sobre la base del trabajo social que realizan con esos "otros" logrando cambios. En este sentido, también es notable la forma es que señala el contraste con la iglesia católica, que dejaron de ser "la referencia", o por lo menos no tienen el peso y la relevancia de "otras épocas".

Conclusiones

En este capítulo fue nuestro interés presentar una caracterización histórica de la presencia protestante y pentecostal anclada en la región patagónica y en particular en la zona de Comodoro Rivadavia. Consideramos que presentar un análisis en clave local nos permitió reconstruir el proceso histórico de los grupos protestantes y pentecostales desde una perspectiva que recupera la agencia de los sujetos, su capacidad de adaptarse, proyectarse, entablar vínculos entre sí, construir sentidos comunitarios en torno a su fe, entre otros aspectos.

Respecto a Patagonia quisimos detenernos en marcar las particularidades de la región, sobre la base de que es éste un territorio socio religioso con la característica de contar con una pluralidad confesional más temprana y acentuada que en otras regiones del país. Esta situación se refleja también a través de los censos estadísticos donde la región patagónica es la que presenta la mayor presencia de "densidad evangélica". Para comprender las raíces de esta particularidad en el desarrollo del capítulo nos centramos primero en los grupos protestantes de la primera etapa del siglo XX: bóers y luteranos. Dado que se trató de grupos migrantes, en ambos casos la lupa analítica estuvo puesta sobre las relaciones entre religión y etnicidad, en especial el enfoque busco dar cuenta de las formas en que operaron sus iglesias como "refugios de etnicidad". En este sentido, es claro que no se trató de "iglesias de trasplante", sino que éstas iglesias y las comunidades que se tejieron en torno a ellas fueron espacios de

reivindicación de sus identidades étnicas a partir de la conservación de la tríada idioma- religión y costumbres. En éstos contextos es de considerar que sobre la búsqueda de "conservar tradiciones" también se experimentaron cambios y adaptaciones en la forma de experimentar su fe, contando con la presencia esporádica de pastores las prácticas de culto se volcaron más hacia el ámbito de lo doméstico, por ejemplo con las lecturas compartidas de la biblia y su posterior registro en el marco de las "visitas".

En el caso de los Boers, en su particular proceso migratorio pudimos observar las formas en que se reflejó una representación sobre la Patagonia como tierra de redención, en sintonía con los imaginarios que presentamos al inicio del capítulo sobre Patagonia como tierra de utopías religiosas. También la presencia de éste grupo que portaba cómo una de sus principales características la adscripción a la Iglesia Reformada da cuenta de la diversidad religiosa de la zona, sobre todo si se considera que la ciudad de Comodoro Rivadavia fue fundada en 1901, y para 1905 éste grupo ya funda su primer iglesia. Respecto al grupo de alemanes pudimos notar como en el proceso de institucionalización de su religión conducido por la IELU, emergieron los conflictos respecto al sentido que debía tener su Iglesia en la comunidad, dado que la institucionalización también representó un modo de argentinización de la iglesia, que fue resistido por los llamados "gringos", generando su desafiliación de esta comunidad.

En esta periodización, consideramos clave pensar en relación a la matriz petrolera de la ciudad y los ciclos económicos que dicha matriz genera, indagando cómo incide en el crecimiento poblacional y en particular en el movimiento pentecostal local. A su vez, encontramos que hay una mirada religiosa sobre el petróleo, que va desde la consideración del mismo como "oro negro, mana del desierto", pero también en términos morales se considera que es una "fuente de pecado" por que traería consigo las drogas, la prostitución, entre otros males.

Sobre los chilenos pentecostales, en este caso el contexto de arribo claramente incidió en la representación local sobre estos migrantes y sobre su religión en particular debido al carácter "distinto" de sus prácticas religiosas. A través de la

periodización que construimos buscamos exponer los principales rasgos del proceso migratorio de los grupos chilenos y su relación con el pentecostalismo, considerando también los vínculos con la sociedad comodorense. En la primera etapa del movimiento es claro que se trató de iniciativas individuales, misioneros independientes, quienes se orientaron en particular a los grupos de migrantes chilenos, entre quienes algunos ya contaban con experiencias en iglesias pentecostales, dado que esta corriente religiosa se encontraba ampliamente extendida en el sur de Chile. El pentecostalismo en esta etapa se orientó particularmente a los sectores populares de la ciudad, siendo su principal radio los llamados "barrios chilenos". En ésta etapa en particular, desde el movimiento se promueve un sentido comunitario para afianzar la pertenencia, a la vez que se intenta orientar y regular los comportamientos de un conjunto de fieles caracterizados por su heterogeneidad.

En la segunda etapa que planteamos, que va desde la década del 70 a finales de los 80', encontramos que se producen dos procesos: por un lado la institucionalización de los grupos pentecostales a partir de la conformación del Consejo de Pastores, y del desarrollo de encuentros por denominación, junto a las primeras campañas evangelísticas. Ya en contexto de la dictadura, se producen conflictos con las autoridades municipales generándose una estigmatización de los pentecostales, motivado por las representaciones respecto a lo chileno lo cual se cruza con la mirada negativa hacia sus experiencias de fe y su relación con los sectores populares. En este caso la etnicidad operó de modo negativo dando lugar a la generación del estigma "chilote canuto", el cual solo fue modificándose en función de que el pentecostalismo se tornó más plural y diverso con el paso de los años que hizo que de a poco esta fe fuera "nacionalizándose" con las segundas y terceras generaciones de pentecostales. Es en éste punto donde los grupos juveniles de las iglesias pentecostales empiezan a emerger constituyéndose en uno de los sectores dinamizadores del movimiento.

Por último, desde los 90' a la actualidad, encontramos un ciclo donde se producen ciertos cambios en los acentos doctrinales y en particular en las formas en que se

plantean los vínculos con la sociedad local. En este punto por ejemplo, fue clave el establecimiento de vínculos con el Estado y sus autoridades a partir del trabajo social que realizan los pentecostales orientado a la atención y contención de situaciones de conflictividad social, ganando espacios y legitimidad. Respecto a la mayor visibilidad que obtienen en esta etapa, destacamos el lugar de las radios evangélicas las cuáles también fueron un espacio clave para las juventudes evangélicas desde donde los jóvenes construyen un espacio de sociabilidad y donde la música posee un lugar especial.

Retomando la mirada sobre los cruces entre religión y etnicidad en perspectiva relacional, en base a lo expuesto podemos reconocer cómo las migraciones de los grupos bóers y alemanes fueron y son vistas de modo positivo, dado que se pensó a estos inmigrantes como agentes de modernización del país, dinamizadores de la economía y de la cultura. En el caso particular de la ciudad de Comodoro Rivadavia, esta situación cobra aún más peso dado el carácter "fundacional" de estas migraciones respecto a la historia de la comunidad. Es decir, estos migrantes son además reconocidos en su condición de "pioneros" lo que refuerza y revitaliza toda una serie de concepciones ligadas al esfuerzo y el valor de estos migrantes que llegan a una tierra donde "está todo por hacer". En cambio, las migraciones de los grupos chilenos fueron interpretadas en términos de "invasión", por lo que sobre estos migrantes recayó toda una serie de prejuicios y preconceptos que redundaron en su segregación social. El contraste los migrantes bóers y alemanes y los grupos chilenos da cuenta que la percepción de la extranjeridad no es uniforme, no hay una imagen homogénea del inmigrante, sino que esta categoría se concibe desde una perspectiva temporal.

A través de este recorrido intentamos dar cuenta de la diversidad, pluralidad y multivocalidad del escenario religioso local, la intención de este capítulo fue presentar algunos de las rasgos que caracterizaron a los grupos protestantes y

pentecostales en la ciudad de Comodoro Rivadavia, entendiendo la necesidad de sumar producciones locales para ampliar el conocimiento sobre otras regiones del país, buscando así aportar a discusiones más amplias respecto al lugar de los “otros” grupos religiosos y la diversidad de creencias que conforman el panorama religioso argentino.

Sobre esta caracterización histórica de este territorio de creencias, en el próximo capítulo vamos a concentrarnos en indagar el lugar de los sectores juveniles en estas comunidades considerando su capacidad de movilizar y conectar sus creencias con la producción musical a través de sus proyectos musicales.

Capítulo 3. Producciones musicales cristianas

En este capítulo nos enfocamos en nuestro problema de investigación respecto a la música y su posible incidencia en las formas de experimentar lo religioso y las creencias en los sectores juveniles del pentecostalismo, sin por ello desconocer que pueden existir algunos otros vectores de construcción de subjetividad juvenil cristiana. El eje esta puesto en indagar las relaciones entre música y creencias evangélicas, reconociendo a los jóvenes como sujetos con capacidad de agencia para producir, negociar y dinamizar la cultura evangélica pentecostal. Pensamos en particular las prácticas de los jóvenes en su rol de productores de música cristiana tanto los de producción "alternativa" (o independiente) junto a los producidos por la llamada Industria cultural cristiana.

Nuestro interés en pensar las creencias no como algo dado, sino atendiendo a las formas de producción social de las creencias, nos lleva a considerar en particular a las relaciones dialécticas que se generan entre las estéticas[83] y las creencias: entendemos que las creencias producen estéticas a la vez que las manifestaciones estéticas movilizan las creencias. Cuando pensamos más específicamente en la música como manifestación estética y en los sujetos juveniles como productores culturales, surgen otros interrogantes referidos a las propias formas de experimentar la creencia en clave juvenil, en el cual la música tiene un lugar clave. En este sentido, indagar la producción de música por parte de los jóvenes introduce otras cuestiones referidas a las propias condiciones de producción de bienes culturales, las lógicas de funcionamiento de las llamadas industrias culturales, las pautas y convenciones que rigen estas formas de producción. Y sobre todo, cuando pensamos esto desde los jóvenes cristianos, nuestro interés se enfoca en la agencia juvenil, en los sentidos en juego respecto a las formas de experimentar la creencia evangélica, y los modos en que estas músicas dan lugar a intersecciones y diálogos entre lo religioso y lo secular.

[83] Cuando nos referimos a la estética pensamos este término desde una mirada orientada desde la sociología de la cultura, buscando reconocer los componentes sociales que concurren en la génesis y difusión de la obra artística en cruce con las condiciones históricas y sociales.

La música en el ámbito cristiano produce nuevas experiencias: por ejemplo da lugar a nuevas ritualidades, y pone en discusión los vínculos e intersecciones con los espacios seculares. A la vez, los jóvenes a través de las formas en que producen y experimentan la música también inciden en desplazar sentidos, en generar paulatinos cambios en la regulación, en las convenciones sobre los géneros y estilos habilitados desde los cuáles se puede hacer música cristiana. Entendemos que estos cambios se producen a partir de las interacciones con las industrias culturales, y los estilos que proponen, y a la vez con las propias reapropiaciones que generan los propios actores. Igualmente y con la intención de evitar caer en una ponderación de la música solo ligada a la innovación, también es necesario aclarar que la música también opera en torno a la reproducción y la transmisión de la creencia, reafirmando aspectos doctrinales y socializando códigos cristianos. Por ello es que –siguiendo a De Nora- buscamos atender a las prácticas de estos jóvenes cristianos para comprender cómo la música representa un aspecto constitutivo de la agencia, entendiendo que en torno a la misma se combinan movimientos de innovación y reproducción.

En este capítulo en particular, nos proponemos ver esto desde los actores, discutir el concepto de industrias culturales y poner el lente en los sujetos jóvenes y en las formas en que despliegan su capacidad de agencia entre lo propuesto desde estas industrias y las propias reapropiaciones que pueden hacer como productores de su música. Incorporamos la discusión crítica del concepto de industria cultural propio del enfoque franckfurtiano (Adorno y Horckeimer, 1994) para el caso cristiano de la llamada "industria de la alabanza" (Garma, 2000), y a la vez, indagamos en las posturas, opiniones y posicionamientos respecto a la industria y el mercado musical, para luego si avanzar sobre las bandas cristianas locales. Intentamos en el análisis superar el esquema producción- recepción, al interrogarnos por los sentidos, las convenciones, las prácticas, las disputas, la construcción del gusto, las formas de sociabilidad y socialización a través de la música, aspectos que buscamos atraviesen el cuerpo de esta tesis. En este capítulo nos centramos en los productores culturales, es decir en quienes generan

e intervienen en la producción de música, en particular en los jóvenes músicos cristianos que integran bandas musicales en la escena de Comodoro Rivadavia.

Entendemos que un punto clave desde el cuál indagar las permanencias y también los desplazamientos de sentidos en términos de experiencia, regulación y liderazgo que generan los jóvenes a través de la música- está referido a las convenciones y disputas generacionales sobre cómo experimentar la pertenencia religiosa. Al respecto, buscamos recuperar la génesis de bandas cristianas locales con las que desarrollamos trabajo de campo -Filadelfia, Scraf, Klan-destino, Consumado, consideramos sus elecciones estilísticas –por ejemplo en el género musical, el estilo que buscan proyectar, el uso –u omisión- de marcaciones religiosas en las canciones y en las performances de los grupos, la relación con sus iglesias de pertenencia y sus interacciones con la escena musical local. Es importante aclarar que estas bandas corresponden a tiempos distintos, que van de la década del 80' a la actualidad, lo que también da cuenta de diferentes etapas de las iglesias, de los mercados y de la escena musical local. Los datos que presentamos y analizamos provienen de entrevistas personales realizadas a cada banda en general, notas tomadas en el marco del trabajo etnográfico acompañando a estas bandas musicales, junto al registro de las apariciones en la prensa y en programas de televisión local, además de las formas de promoción de éstas bandas a través de las redes sociales y sitios por los cuales circula su música como YouTube. Con este conjunto de datos elaboramos una matriz y una serie de cuadros para organizar el análisis[84] atendiendo en especial a los siguientes aspectos:

-la relación del proyecto musical con su filiación con alguna iglesia o comunidad evangélica. Aquí encontramos distintas trayectorias que parten de la distinción entre "cristianos de cuna" y "conversos", es decir quienes fueron socializados en familias cristianas por lo que su pertenencia data de años y quienes se han

[84] Recuperamos aquí el trabajo de Setton (2013) y su análisis sobre la banda de rock Atzmus, en particular nos inspiramos en el enfoque analítico que realiza el autor sobre este grupo considerando las dimensiones religiosas, comerciales y artísticas de dicho proyecto musical. En nuestro caso consideramos estas dimensiones y sumamos el análisis de la escena musical local.

“convertido”, es decir han hecho un giro biográfico en sus vidas a partir de su incorporación a alguna iglesia o grupo evangélico.

- las relaciones y disputas respecto al “mercado musical cristiano”, vinculadas a posicionamientos relativos a su autonomía, decidiendo mantenerse “independientes” o por el contrario acordar con productoras más vinculadas a la industria cultural cristiana y desde allí proyectarse profesionalmente.

- los vínculos con la escena musical local, además de sus propias búsquedas y experimentaciones estéticas. Estos vínculos se relacionan con la decisión de participar en espacios ligados a la música “secular” y las interacciones e intercambios que se producen derivados de compartir dichos espacios.

Sobre estas bases, abordaremos desde la óptica de los músicos, la trayectoria de distintas bandas musicales locales integradas por jóvenes evangélicos para indagar que es lo que la música habilita en torno a la adscripción al pentecostalismo en clave juvenil. Nos interesa caracterizar el perfil que tienen estos agrupamientos, reconociendo su génesis, los géneros que se prefieren, cómo se conforman dichos grupos y las vinculaciones existentes con sus comunidades religiosas de pertenencia. Consideramos relevante igualmente rastrear la existencia de circuitos musicales cristianos, y para las bandas más consolidadas indagar en los procesos de profesionalización de sus producciones musicales, atendiendo a la relación con lo artístico, lo religioso y lo comercial. Antes de centrarnos en la reconstrucción de estas trayectorias, presentamos las coordenadas teóricas que guían la indagación, luego abordamos la discusión del concepto de industria cultural cristiana para luego si presentar propiamente el análisis y la argumentación sobre las prácticas de estos músicos y los modos en que inciden en el desplazamiento de sentidos respecto a las formas de experimentar lo religioso.

Coordenadas te· ricas: Sobre la Industria Cultural Cristiana

En este apartado nos vamos a centrar en analizar la caracterización de la llamada "industria cultural cristiana", desde un nivel más general, para luego si, centrarnos en la escena musical local considerando en particular las trayectorias de cuatro bandas musicales con las cuales desarrollamos el trabajo de campo.

Partimos de reconocer que las relaciones entre religión y música no representan una novedad como pareciese cuando se piensa la existencia de bandas musicales cristianas, grupos que hacen pop católico, o new metal judío[85]. La música sacra o religiosa ha sido utilizada como forma de establecer conexiones sonoras con lo sagrado por las diversas religiones a lo largo del tiempo. Pensando en las Iglesias protestantes, de modo general y a grandes rasgos, puede observarse que estas iglesias durante el siglo XVI resultaron decisivas para la popularización de la música religiosa. Con la reforma de Lutero y de otros líderes protestantes, la música cristiana fue absorbiendo de a poco elementos seculares tales como el abandono del latín, la apropiación de ritmos y canciones populares además de la utilización de otros instrumentos musicales (Febvre, 2010: 187).

Contrariamente al planteo weberiano según el cual música y religión habrían de diferenciarse en un proceso combinado de racionalización y secularización[86], el estilo de melodías corales luteranas y evangélicas fueron

[86] En este punto, es interesante el planteo de Weber sobre cómo se articulan música y religión en su perspectiva de desencantamiento del mundo. En su obra – Los fundamentos racionales y sociológicos de la música (1921) - aborda la racionalización progresiva del lenguaje musical y su separación de lo religioso. Plantea que en el mundo mágico todas las esferas estaban imbricadas, mientras que con la racionalización las esferas se van separando, de forma tal que la música pasa a tener valor en sí misma, separada de lo religioso. En el proceso de racionalización de la música, resulta clave la construcción de un sistema de notación musical, junto a la escala tonal temperada y el constante desarrollo de la armonía, elementos caracterizan la erudita tradición musical occidental. En tanto el desencantamiento, se produce a partir de la incorporación de la música en el seno de la vida monacal, cuando ésta pasa a ser objeto de un control riguroso, metódico y ascético. De esta forma, el ethos monacal propone purgar el carácter hechicero, embriagante, de la experiencia musical, para lo cual ella debe separarse de la danza, de las orgías, de los rituales mágicos, (Lima Rizende, 2013: 15).

derivando históricamente en la moderna y rápida evolución de formas de alabanza pentecostal-evangélica de origen anglosajón. Al respecto, un primer trabajo que busco dimensionar el impacto de la música como elemento de transformación en las iglesias pentecostales, es el de Harvey Cox (1993) Jazz and Pentecostalism, donde busca analizar las condiciones de emergencia y de encuentro entre ambas expresiones, poniendo el foco en los elementos comunes que encuentra respecto por ejemplo a la supresión de distinciones entre compositor, interprete, creador, el lugar dado a la improvisación, entre otros puntos.

Para pensar las relaciones entre música religiosa- junto a otros bienes culturales como libros- y la producción comercial, distintos autores han recurrido al concepto de industria cultural (Semán y Bataglia, 2012, Algranti, 2013, Miguel, 2013, entre otros). La definición clásica de industria cultural, plantea que la misma está referida al conjunto de empresas e instituciones cuya principal actividad económica es la producción de cultura de forma masiva y en serie (Adorno y Horckeimer, 1994). En la postura de estos autores la superposición de la lógica económica a la cultura genera consecuencias críticas para la producción de la cultura pues se antepone el valor mercantil de los productos a su valor cultural. Así plantean que "La fusión actual de la cultura y entretenimiento nos lleva no solo al empobrecimiento de la cultura, sino a una intelectualización forzada de la diversión (1994:143) Así, podemos ver que en la crítica de estos autores está latente la idea que estas industrias en su búsqueda de "vender entretenimiento" empobrecen a la cultura, la cual queda reducida a ser un bien más que puede comprarse y vender en un mercado abierto a la demanda. Esta condición se pone de manifiesto en especial cuando Adorno analiza la música popular, donde despliega en particular su argumento respecto a los efectos –siempre negativos- de la mercantilización[87]. De todos modos,

[87] Adorno vivió la fase naciente de las industrias culturales y las primeras manifestaciones de la subordinación de los músicos a esta mercantilización. Esto se ve en particular en su escrito Sobre el jazz (1936) al cual desprecia como paradigma de lo que considera música popular, "ligera",

entendemos que estas críticas deberían matizarse si se considera el aporte que ha significado el considerar la producción de cultura y su vinculación con lógicas económicas, con formas de gestión y de constitución de políticas sobre los bienes culturales. La cultura se vincula así con las condiciones y las formas de producción, poniendo en relación a la cultura con el trabajo, el ocio, el consumo, el poder, el Estado entre otras esferas hasta ese entonces no exploradas desde las Ciencias Sociales.

Retomando el radical pesimismo sobre la cultura industrializada que mencionamos en Adorno, esta posición también lo encontramos en algunos líderes religiosos de extracción protestante cuando se refieren a la producción de música cristiana. Uno de nuestros primeros informantes cuando iniciábamos el trabajo de campo, fue Gustavo, un pastor luterano, de 40 años, músico aficionado, quien desarrollaba su tarea pastoral en una iglesia de la rama Luterana a la que hicimos mención en el primer capítulo. En el marco de una entrevista al consultarle sobre la Industria cultural cristiana, fue sumamente crítico respecto a lo que consideraba la “mercantilización”.

ñSobre la m¼sica cristiana cuando me preguntan suelo responder con iron²a, digo que son Bach y Marley, que en si han hecho m¼sica cristiana, Bach luterano y Marley cristiano rastafari. En general me parece que hay una aceptaci· n acr²tica de lo que producen estas industrias, a m² personalmente la cuesti· n de la m¼sica comercial me pone nervioso, la l· gica capitalista de consumo aplicada al arte me parece que si ser moderno es eso no s®si tengo ganas de ser moderno. Entiendo la m¼sica lit¼rgica que se usa en un §mbito espec²fico que tiene una pertenencia espec²fica, hasta las letras y el tiempo est§n pensadas para ese uso, pero tomar cualquier g®nero y volverlo cristiano, pensando que de esa forma se va a manifestar el esp²ritu santo en un reggaet· n, no me parece. Me da mucho escozor que las iglesias cristianas que estamos llamadas a ser sal y luz en el mundo terminamos siendo salados e iluminados por el mundo. Me parece que est§ un poco forzada la cosa, capaz que hablo de envidia porque los luteranos somos cuatro gatos locos y ellos son montonesò

Esta cita nos parece muy valiosa, nos interesa en especial recuperar su postura pues nos permite desde una perspectiva relacional atender a las

---

música producida por las industrias culturales para el baile de las masas, como una forma sutil de dominación.

distintas miradas sobre la industria, sobre el sentido de la música litúrgica, y en especial en la forma que reedita la discusión iglesia mundo en relación a las fronteras entre lo secular y lo religioso. Un primer aspecto a destacar es la mirada crítica a la dimensión comercial de la música, en especial la producción de música bajo la lógica capitalista como rasgo de modernidad por parte de las iglesias evangélicas pentecostales. También en su relato podemos observar como hace mención a la relación entre las prácticas religiosas y la música, considerando que es la música litúrgica "tradicional" la única habilitada para crear una particular conexión con lo sagrado. Las últimas líneas, donde en tono de broma refiere a las diferencias cuantitativas entre los luteranos y "ellos" los pentecostales quienes los superan en número de fieles, remite a otra crítica que hemos recogido en el marco del trabajo de campo, donde algunos pastores pentecostales se referían a los luteranos como "iglesias de museo", en el sentido que se habrían "quedado en el tiempo" por su negativa a "adaptarse y abrirse" hacia las nuevas tendencias en el campo de la música.

En relación al lugar de la música en la experiencia religiosa, existen pocos estudios que se centren en esta cuestión, uno de estos trabajos que recurre al concepto de industria cultural para referirse a la producción musical evangélica, es el de Garma Navarro (2000) quien señala que: "Hay más bien un esfuerzo por crear todo un circuito alternativo que abarca la misma producción de los bienes simbólicos, su distribución y claro, su destino final que es el consumo de la producción cultural. La industria de la alabanza es, por lo tanto, la construcción de un sector propio, que contiene todas las fases de los bienes en el mercado, que son producción, distribución y consumo". (2000: 78). En Argentina el trabajo de Semán y Gallo, en relación al grupo de rock cristiano "Rescate", es muy interesante en relación a cómo abordan el diálogo entre cultura evangélica y cultura juvenil sosteniendo que "el rock

evangélico revela la productividad de los movimientos de síntesis cultural[88]" (2008:76).

En su análisis de la industria cultural cristiana para el caso de México, Garma Navarro apunta en particular a una estrategia para la construcción de esta nueva industria cultural a partir del reclutamiento de actores sociales con un capital simbólico preciso y útil para el movimiento social (2000: 76). Es decir, observa que el surgimiento de esta industria se produce a partir de la conversión de otros artistas, quienes al poseer saberes y conexiones propias de sus trayectorias "mundanas" permiten incorporar innovaciones y cambios en los criterios musicales evangélicos. En nuestra experiencia vemos otra situación, en especial encontramos que son "cristianos de cuna", jóvenes de segunda, tercera generación, quienes llevan adelante proyectos musicales, quienes montan estudios de grabación y productoras. Igualmente encontramos músicos "conversos" –tal es el caso de Consumado, como analizaremos luego-, pero quienes se encuentran en posiciones más nucleares en lo referido la producción musical son también quienes cuentan con cierta trayectoria en sus iglesias de referencia.

Referirse a industrias culturales implica considerar que el hecho de que el creer se transmite por referencias a discursos, objetos y bienes culturales generados por sujetos u organizaciones que los ponen en circulación. Como apunta Semán (2013: 13) "las industrias culturales producen creencias e instituciones en que lo sagrado abarca nuevas prácticas, multiplicando agencias" dando lugar a la emergencia de prácticas y creencias más distantes de la tradición cristiana. Así, a partir de distintos bienes, se presenta un discurso religioso desde el lenguaje del entretenimiento, a través de DVD y películas cristianas, diferentes géneros musicales, actividades, eventos y recitales. La producción de bienes religiosos es una estrategia adoptada principalmente por las Iglesias pentecostales que contribuye a la

[88] Los autores siguen la perspectiva de Sanchis en relación al sincretismo como "la tendencia a utilizar relaciones aprendidas en el mundo del otro (cualquier otro) para resemantizar su propio universo" (Sanchis, 1994:7 en Semán y Gallo 2008:92).

“espiritualización” de la vida cotidiana, como a una “mundanización” de las imágenes religiosas que adoptan y resignifican nuevos contenidos culturales.

Como señala Wortman (2016: 156), si en Adorno el concepto de industria cultural estaba asociado a la colonización del arte por el mercado y en consecuencia a la desaparición de la capacidad del hombre para pensar en forma autónoma, ideal de la modernidad iluminista, en Benjamin (1973) el concepto estaba más asociado a la posibilidad de liberación social y transformación radical de la sociedad por la celebración de la técnica, la cual habilitaba el desprendimiento del arte de su forma aurática. Y es en este sentido que la mercancía religiosa permite la recreación de la experiencia aurática de lo divino, como desarrolla Algranti: “Este mundo de cosas, de mercancías, se encuentra habitado por bienes que proponen un cierto ordenamiento de la experiencia aurática de la religión, es decir de las sensaciones que se desprenden de la vivencia de la divinidad.(…) La mercancía religiosa permite, en un sentido, recrear la autenticidad de la experiencia aurática, pero emancipada de su contexto de emergencia, de sus ritos y vivencias colectivas”. (2013, 111- 112).

En este capítulo en particular, optamos por centrarnos en la actividad de los productores culturales de bienes musicales, tratando de describir e interpretar el sentido y el impacto de la actividad de estos agrupamientos musicales en su propia experiencia como creyentes jóvenes. A través de sus prácticas postulamos que estos jóvenes movilizan el creer, lo diversifican al ponerlo en dialogo con otros interlocutores, en nuevos circuitos por fuera de los espacios tradicionales ligados a las instituciones religiosas, y más cercanos a las culturas juveniles urbanas.

A través de la música y de todas las prácticas que se asocian a ella se va moldeando la experiencia de lo sagrado, estos procesos referidos a las formas en que se puede cargar la música de sentidos “cristianos” no está exenta de disputas, respecto a cuan “explicitas” o “sutiles” son las marcaciones religiosas. En este punto, incluimos el concepto de marcaciones, entendido

como un conjunto visible de referencias que permiten inscribir los bienes en un proceso comunicativo más amplio –una tradición, un dialogo, una controversia- (Algranti, 2013: 99). Estos bienes, en nuestro caso las canciones producidas por estos grupos, cargan en si un código que puede ser comprendido por quienes habitan ese territorio de creencias en una marcada complicidad, mientras que para quienes son ajenos puede representar algo cifrado.

Para complejizar la mirada respecto a las formas y espacios en que se producen estos bienes musicales, recuperamos algunos aportes de la sociología de la música referidos a la relación música- juventud, en cruce con la idea de escenas musicales para reconocer las particularidades de los contextos de producción y circulación de la música. Sobre estos conceptos avanzamos en el siguiente apartado.

Coordenadas te· ricas II: Escenas musicales, convenciones y agencia juvenil

En este apartado presentamos un recorrido por las categorías que utilizamos para abordar la producción de música por parte de los jóvenes evangélicos en Comodoro Rivadavia.

Para iniciar este recorrido partimos de reconocer que los estudios sobre música y juventud tienen un extendido desarrollo que parte de los estudios de la Escuela de Birmingham (Hedbinge, [1979], 2002). Desde esta escuela se desarrollaron trabajos centrados en la descripción y comprensión del surgimiento de la juventud en el Reino Unido a mediados del siglo XX, desde una aproximación neo marxista que enfatizaba las clases sociales y la ideología como conceptos dominantes de investigación. En particular, el foco estaba puesto en las sub culturas juveniles como formas de resistencia a la imposición de la cultura hegemónica, en especial observando esa resistencia al interior de la clase trabajadora británica y su juventud, desde una perspectiva que ponía el énfasis en la predilección musical, el estilo y la clase social en una relación de homología. Las críticas a este enfoque

son extensas y van desde la idealización de la resistencia juvenil, a la nula atención a los significados en juego en las prácticas musicales (Frith, 2001).

En el campo de las ciencias sociales en Argentina, los primeros trabajos desde la sociología de la música que abordaron la relación música y juventud, -siguiendo la propuesta de la Escuela de Birmingham- , pusieron el foco en las formas en que los jóvenes a través de la música resistían a la Dictadura militar (Vila, 1985). En estas miradas subyace una referencia a la juventud como un sector social que carga consigo un sentido ético- político de resistencia y vanguardia, desde una visión que de alguna forma homegeneizaba a esas juventudes. Esta perspectiva, como señala Garrica Zucal (2011) dio lugar a que las preguntas de indagación giraran sobre si la música emancipaba o no a los jóvenes que consumían determinados géneros (rock, cumbia). Así, estos tipos de preguntas planteaban una dicotomía analítica que: "examina las prácticas sociales clasificándolas como resistentes/ no resistentes, sin captar los múltiples pliegues, las ambigüedades estructurales, los desarrollos históricos, la singularidad de cada escenario" (Garrica Zucal y otros, 2011). Siguiendo a estos autores, consideramos clave atender a la fluidez y pluralidad en que se co-produce música y juventud, superando la mirada puesta en la identificación, para atender a las formas en que las músicas ayudan a producir juventudes diversas, a la vez que son estas juventudes quienes producen diversas músicas. Llevado al caso de las juventudes evangélicas, nos interesa indagar en cómo se co- producen las juventudes y sus músicas en diálogo con las culturas juveniles seculares planteando así disputas en clave etaria respecto a las formas de experimentar y vivir en el "evangelio".

Al respecto, para atender a las formas en que los jóvenes evangélicos a través de sus prácticas musicales van dando lugar a estos desplazamientos de sentidos, recuperamos los aportes de Tía de Nora quien explora las dimensiones en que la música es empleada como un material activo en la constitución de la agencia y la subjetividad. De Nora argumenta que la música está en relación dinámica con la vida social, ayudando a invocar, estabilizar y cambiar los modos de agencia, ya sea individual o colectiva (2004: 20). De esta forma, la música puede servir como

un recurso para la imaginación utópica, para imaginar y construir mundos e instituciones alternativas (2004:158-59).

Si bien no se centra en el cruce entre música y juventud, las observaciones de Howard Becker en los Mundos del Arte (1988) es un claro punto de partida para pensar el grado en que la música es social y se sostiene a través de las redes de cooperación que le dan forma. Su concepto clave, el de mundo del arte, lo define así:

"...los mundos del arte consisten en todas las personas cuya actividad es necesaria para la producción de los trabajos característicos que ese mundo, y tal vez también otros, definen como arte. Los miembros de los mundos del arte coordinan las actividades por las cuales se produce el trabajo haciendo referencia a un cuerpo de convenciones que se concretan en una práctica común y objetos de uso frecuente. Las mismas personas a menudo cooperan de forma reiterada, hasta rutinaria, de formas similares para producir trabajos similares, de modo que puede pensarse un mundo de arte como una red establecida de vínculos cooperativos entre participantes..." (Becker, 2008: 54)

El concepto de mundo del arte de Becker si bien tiene algunos puntos en común con la propuesta de Bourdieu y su teoría de los campos, se diferencia en que"...la pregunta básica dentro de un análisis centrado en la idea de mundo es ésta: ¿quién está haciendo qué con quién, que afecta al resultado del trabajo artístico resultante? La pregunta básica dentro de un análisis centrado en la idea de campo me parece que es: ¿quién domina a quién, usando qué estrategias y recursos, con qué resultados?..." (Becker y Pessin, 2006: 285). En este diálogo que mantiene Becker con el sociólogo francés Alain Pessin años después de la publicación de Mundos del arte insiste en diferenciar éste concepto del de campo, complejizando algunos aspectos y criticando otros. Así, Becker explica cómo concibe el concepto de campo, concepto metafórico tomado, según él, de la física: "…hay un espacio definido y confinado, que es el campo, en el que hay un número limitado de salas, por lo que pase lo que pase en ese campo, es un juego de suma-cero. Si yo tengo algo, tú no lo tienes… el campo se organiza a partir de fuerzas de varios tipos, y

una de las principales es el poder…" (Becker y Pessin, 2006: 276); "…la gente que actúa en un campo no son gente de carne y hueso, con toda la complejidad que implican, si caricaturas... sus relaciones parecen ser exclusivamente relaciones de dominación, basadas en la competición y el conflicto..." (Becker y Pessin, 2006: 277).

En relación a esta crítica, Becker pone el acento en las redes de cooperación necesarias para la producción cultural, señalando que para que esta cooperación sea posible son necesarias ciertas convenciones en función de las cuales se establecen las decisiones que se deben de tomar en las actividades que circundan la creación artística. Así, se definen formas de ejecutar y de producir música, también se regulan las relaciones entre artistas y sus consumidores, permitiendo la existencia de un cuerpo de acuerdos entre los artistas y audiencia que posibiliten la experiencia artística. También es importante señalar que las convenciones hacen al arte posible en otro sentido: proveen de una fácil y eficiente coordinación de la actividad entre artistas y personal de apoyo. A partir de las convenciones fruto de la interacción entre quienes comparten ese mundo artístico, se van sedimentando consensos estéticos, circuitos y jerarquías propios y característicos de cada mundo social particular. Desde esta perspectiva Mosqueira (2013) presenta un interesante trabajo sobre el mundo social del rock cristiano, indagando en particular las formas en que las juventudes evangélicas dinamizaron y operaron en la renovación del campo evangélico argentino. Con este trabajo, en particular, dialogamos recuperando parte de la caracterización que realiza la autora sobre las convenciones estéticas en la producción musical del rock cristiano, aunque en nuestro caso la mirada está más enfocada en las características del medio local, en especial, pensando las formas de producción musical por parte de los jóvenes evangélicos en Comodoro Rivadavia en red con otras localidades patagónicas.

Es por ello, que en el marco de nuestro trabajo con las juventudes evangélicas indagando sus prácticas y experiencias musicales incorporamos el concepto de *escenas musicales* el cual implica "un espacio cultural en el que una serie de

prácticas musicales coexisten interactuando unas con otras a través de una serie de procesos de diferenciación" (Straw 1991: 373). Cohen, retoma este concepto y lo utiliza para investigar la escena de rock *indie* de Liverpool, planteando una definición de escena: "se refiere a un grupo de gente que tiene algo en común, como el compartir una actividad o un gusto musical. El término se aplica a grupos de personas, organizaciones y eventos relacionados con la producción y el consumo de determinados géneros y estilos musicales" (Cohen, 1999: 239). Siguiendo esta línea, las escenas están conformadas por personas que realizan actividades a través de sus interacciones, que pueden darse a través del intercambio, préstamo, entre músicos, audiencias, en espacios variados: tiendas de música, locales de ensayo, estudios de grabación, recitales, ferias de música, entre otros.

Un punto que nos interesó en particular en la idea de escena, es que si bien tiene similitudes con el concepto de mundos del arte de Becker, incluye la noción de lo local. Cohen marca que las escenas implican una dimensión identitaria vinculada al sentimiento de comunidad, subrayando la importancia de la cultura local en la construcción de las escenas. Esta idea en especial, nos resulta sumamente fértil para pensar la propia situación de las escenas musicales en Comodoro Rivadavia, considerando los diálogos e intercambios entre las bandas seculares y las bandas cristianas, y la participación de eventos musicales locales donde comparten escenarios: "Comodoro es tuya", "Revolucionando Comodoro", o las llamadas "plazas de los viernes"[89]. Vale aclarar que no se trata que la música refleje directamente a la ciudad, sino más bien "La retórica de lo local indica las formas en que lo espacial y lo local se dan forma, son producidos o imaginados por las escenas, y a través del discurso musical con los músicos ubicándose a sí mismos y a su música a través de las formas en que ellos han aprendido a escuchar, interpretar y a hablar sobre música (Cohen, 1999: 247). A modo general podemos dar cuenta de las características de la escena musical local, la cual se conforma principalmente por emprendimientos privados: un conjunto de bares donde se

[89] Sobre estos espacios públicos de encuentro donde se vinculan bandas cristianas y seculares avanzaremos en el capítulo 5, bajo la idea de territorios intersticiales.

habilita la presentación de bandas de acuerdo a los géneros que constituyen el perfil buscado del sitio, con bares de rock y de heavy metal, bares combinados con la práctica del pool donde se realiza karaoke, tiendas de música, sobre todo de instrumentos musicales donde también se brindan clínicas de aprendizaje musical. Dentro de lo público, se encuentran un puñado de espacios culturales que cuentan con escenarios habilitados para la presentación de música, además de los recitales organizados la Secretaria de cultura que se realizan en distintas plazas céntricas.

Igualmente las escenas no están aisladas, sino que se retroalimentan unas a otras de diversas formas, por ejemplo los músicos y sus seguidores de una escena viajan a visitar otras escenas, otros festivales, donde se vinculan con otras músicas. Esto se produce en particular entre los jóvenes músicos cristianos que suelen ser invitados a participar en encuentros, conferencias, y actividades organizadas por otros grupos de jóvenes pertenecientes tanto a iglesias como también a agrupaciones seculares que se nuclean en festivales temáticos. A su vez, también el contacto y la información sobre escenas circula por los medios de comunicación, radios, foros online y en especial los canales de YouTube. Estas formas de intercambio e interacción nos interesan en particular pues consideramos que dan cuenta de una clara marca generacional respecto a las formas en que se produce y consume música posibilitando distintas formas de sociabilidad construidas en función de los gustos y las experiencias musicales[90].

Sobre estas bases conceptuales, abordaremos desde la óptica de los músicos[91], la trayectoria de cuatro bandas musicales cristianas locales integradas por jóvenes evangélicos u orientadas a los sectores juveniles: Filadelfia, Scraf, Consumado y Klan Destino. Nos interesa caracterizar el perfil que tienen estos agrupamientos, reconociendo su génesis, los géneros que se

[90] Sobre este punto nos centramos en el próximo capítulo.

[91] La perspectiva elegida fue enfocarse en los músicos, esta decisión se explica por nuestro interés en indagar sus trayectorias, la génesis de cada proyecto musical y las tensiones que se producían entre estos músicos jóvenes y sus comunidades de pertenencia. Comprendemos igualmente que también podrían incluirse otros puntos de vista, y que para un abordaje más amplio se debería incluir el lugar de los productores y ahondar más en los circuitos de difusión y circulación de los bienes musicales cristianos.

prefieren, cómo se conforman dichos grupos y las vinculaciones existentes con sus comunidades religiosas de pertenencia. Consideramos relevante incorporar el análisis sobre sus producciones y los vínculos e influencias con las escenas musicales en que se crea, distribuye, valora y consume su música. Buscamos también indagar en los procesos de profesionalización de sus producciones musicales, atendiendo a las formas en que se vinculan las dimensiones artísticas, religiosas y de mercado en relación a las lógicas comerciales de producción y circulación de su música.

La elección de estas bandas se vincula a que a través de las mismas es posible acercarse y comprender distintos momentos de las iglesias evangélicas, del mercado y de la propia escena musical local en el período que va desde mediados de 1980 a la actualidad, lo cual incidió en la propias producciones, las elecciones estéticas y las "marcaciones" religiosas que portan sus músicas.

Filadelfia: *Quer²amos hacer algo moderno*

Para iniciar una indagación sobre las bandas musicales cristianas en Patagonia sur y en Comodoro Rivadavia en particular, el punto de partida es la banda cristiana reconocida por sus pares como "los pioneros", tal es la forma en que se llama a la banda de rock cristiana Filadelfia. La elección de esta banda corresponde a su condición de ser una agrupación "pionera" vinculada al inicio del fenómeno del rock evangélico no solo en Comodoro sino a nivel patagónico. En torno a esta banda se dan un conjunto de particularidades respecto a las dimensiones de iglesia, mercado y escena que nos proponemos analizar y que exploraremos a continuación.

Este grupo se forma en 1982 en Comodoro Rivadavia y está integrado por cinco músicos, de los cuales Adán y Raquel están desde la formación original, esta banda de rock surgió en el seno de una iglesia cristiana integrante del

Movimiento Cristiano y Misionero[92].Tanto Adán como Raquel llegan “al evangelio” a través de la conversión de su grupo familiar, Raquel participa siendo niña de las escuelas bíblicas, luego durante su adolescencia comienzan a participar más activamente en las actividades que les ofrecía la iglesia, en especial dentro de los coros. Adán por su parte comenta que desde niño sentía “la pasión por las guitarras”, y fue esta pasión lo que lo motivo a aprender música de forma amateur. Pasados algunos años comienza a formarse el primer grupo de jóvenes de la iglesia, y es en ese marco que encuentran un espacio de sociabilidad propio, donde de a poco se producen las primeras disputas estéticas y también generacionales en lo referido a los estilos musicales. Para principios de los años 80’ ellos como jóvenes de 16 y 20 años encuentran que su interés por la música y sus propias preferencias musicales distaban mucho de lo que podían escuchar dentro del espacio de la iglesia, así lo expresaba Adán:

Me acuerdo cuando yo ten²a 15 a¶os escuche por primera vez Queen y era m§s sinf· nico pero con rock tambi®n, y dijimos est§ buen²simo, algo as² para la iglesia estar²a copado y entonces pasaba que lo que nos gustaba no lo encontr§bamos en el cristianismo lo encontr§bamos afuera, Beatles, Creedence, y yo que ya ven²a escuchando otro tipo de m½sica m§s fuerte tipo Deep Purple , entonces àc· mo hacer si a vos te gusta esa m½sica?, àc· mo llevarla adentro de tu iglesia? y costaba, los hermanos no s®, nos mandaban al infierno! (risas) bueno nosotros ve²amos la m½sica que se estaba haciendo en la Iglesia, los hermanos Ortiz, los hermanos Alvarado que hac²an m½sica tipo estilo mexicano, y a nosotros no nos gustaba, quer²amos hacer otra cosa el tema es que en la r²tmica, en las letras no eran modernas y como que nosotros quer²amos tocar otra cosa, y bueno empezamos a probar entre todos empezamos a ver si pod²amos hacer algo m§s moderno, meter distorsi· n que en ese tiempo no se pod²a.

La referencia que realiza Adán, a que “en esos tiempos no se podía” hace alusión a la postura tradicional del cristianismo evangélico para el cual era clave mantener una rígida observancia religiosa remarcando la distancia social respecto al rock y a otros ritmos musicales procedentes de la cultura juvenil. En este contexto, es clave señalar como el rock –en tanto género musical, pero también como “estilo de vida”- operó como un claro marcador de

juventud, un signo diacrítico de distinción intergeneracional. El rock, cómo plantea Feixa (1998) se transformó en la primera música generacional, la cual distinguía a los jóvenes, internalizándose en el imaginario cultural juvenil, y marcando las identidades grupales, producto de su consumo o de la creación. El rock en tanto "marcador" de juventud también se vincula con lenguajes y estéticas que identifican a los estilos juveniles, por ejemplo a través del arreglo personal ropa, accesorios, (1998: 102).

En el caso del rock cristiano Garma Navarro (2000) distingue dos posiciones respecto a éste género: una que plantea que es como cualquier otro estilo musical y que puede ser utilizado para los propósitos de la alabanza a Dios. Y otra que considera que, al contrario, por su naturaleza el rock es una música perversa y satánica, y no puede ser redimida de ninguna manera. A esto se sumaba la crítica a los instrumentos tales como la guitarra eléctrica y en especial los instrumentos de percusión, por considerar que estaban asociados al mundo terrenal y al pecado. En el caso de Filadelfia, ante estas dos posiciones ellos planteaban que "El rock no es malo de por sí". Y que los problemas que se podían ver en el rock no estaban en la música, sino en "la gente que usan a la música" y que, "lo mismo se puede decir de cualquier estilo musical".

Resulta interesante señalar el hecho que esta banda para 1980 -desde una región periférica dentro de las redes de producción de bienes cristianos- se inicia en un género como el rock, el cual estaba siendo objeto de debates y polémicas a nivel nacional[93]. Destacamos este punto en especial, pues nos conduce a repensar ciertos sentidos comunes desde los cuáles se postula que es en los grandes centros urbanos donde existen condiciones más abiertas a la experimentación musical. En el caso de Filadelfia podemos observar que mientras desde las posiciones nucleares se "demonizaba" el rock, además que se prohibían ciertos instrumentos tales como la guitarra eléctrica, bajo y

[93] Al respecto Mosqueira (2013: 227) remarca el encono que manifestaba el diario confesional El Puente, mediante una serie de notas en las cuales presentaban al rock como una práctica diabólica asociada al consumo de drogas y al sexo ilícito.

batería, ellos en cambio se orientaban a la búsqueda de nuevos sonidos, lo cual los lleva a una constante experimentación que incluye la propia construcción de algunos instrumentos como el primer bajo con que cuentan, y un juego de parlantes que pudieran “aguantar” la distorsión de las guitarras eléctricas.

Los integrantes de Filadelfia, jóvenes entonces, tras algunos meses de pruebas y de experimentación musical deciden conformar un grupo musical sobre la base de la creación de melodías propias, originales, con letra y música compuesta por el grupo, tendientes a lograr un sonido más actual y con el objetivo de “llevar la palabra” a otros jóvenes. Así las primeras canciones cargaban con marcaciones religiosas fuertes, en especial hacían referencia a la figura de Jesús, las promesas de salvación y la vida en el camino del Evangelio. Aquí se debe reparar en el momento en que el proyecto Filadelfia surge, y cómo el mismo incidió en la apuesta por utilizar marcaciones cristianas fuertes en su música como apuesta y estrategia para enfrentar lo que ellos llamaban “el evangelio del no”.

Una de las primeras canciones de este período es “Encontré un amigo” (1982) la cual en su letra dice:

Encontr®un amigo que me ha dado la paz / Prometi· estar conmigo hasta la eternidad

Yo andaba en tinieblas y viv²a amargado/ hasta que su dulce voz me habl·

Ahora yo quiero servirle y proclamar su amor/ dondequiera que yo vaya el se¶or estar§ conmigo

Ese hombre es Jes½s, que ahora vive y reina, es la luz que me est§ guiando

La sonoridad y el estilo de estas primeras canciones tiene ciertas similitudes con bandas icónicas del rock nacional argentino como Vox Dei, (en particular el álbum “La Biblia” de 1971), o con el disco “Cristo Rock” (1972) de Raúl Porchetto. Con esto lo que buscamos reafirmar es que el proyecto de

Filadelfia tenía anclajes en estas experiencias del rock nacional donde ya había identificaciones con lo religioso en clave juvenil desde una búsqueda de espiritualidad “más libre”. Es decir, los cruces entre el rock y las creencias religiosas revelan las interacciones entre estos mundos en clave juvenil, desde una posición crítica a los formalismos y las posturas conservadoras de las instituciones religiosas.

En el caso de Filadelfia, si bien el contenido de las letra, “el mensaje” era explícitamente cristiano, la rítmica de estas canciones y el uso de recursos como la distorsión y el “solo” de la guitarra eléctrica -lo cual daba un destaque especial en la canción al guitarrista- eran mal vistos por parte de los miembros adultos de la congregación por ser considerados “mundanos”. Dada la resistencia de las iglesias de incluirlos en sus templos, el eje de difusión y los conciertos los realizaban principalmente en espacios públicos –como las plazas céntricas- en momentos donde solían concentrarse los grupos juveniles locales.

Recordando los inicios Adán y Raquel nos decían:

A. *Nos pas· que por ser los primeros tuvimos que pagar el precio del desprecio de afuera, que nos tacharan de sat§nicos, diab· licos. Fuimos repudiados, ®ramos considerados sat§nicos y nadie nos quer²a. Porque de repente la guitarra el®ctrica no se usaba. Pero nosotros rompimos con todos los esquemas porque hab²a algo que nos un²a que era la fuerza de la juventud, ®ramos todos j· venes cuando empez§bamos, ten²amos 16 a¶os, ®ramos muy chicos, re locos, y nos animamos a m§s. Fueron ®pocas duras, pero nosotros sab²amos que lo nuestro era de Dios, que ®l nos puso en ese lugar y que si ®l quer²a la innovaci· n ²bamos a aguantar.*

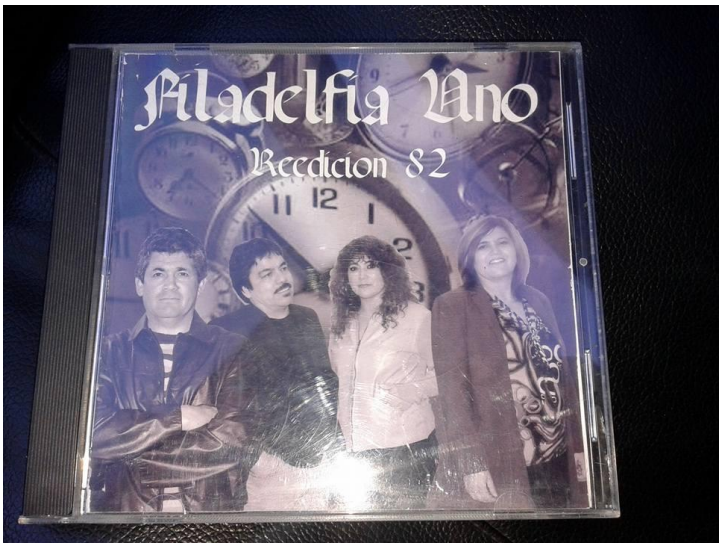
R. pasa que es algo que te llega, porque aunque venga otro y te diga esto y aquello, nosotros dec²amos para loco, a m² me gusto, nosotros ²bamos marcando por donde, y nos d§bamos cuenta que cuando avanz§bamos la juventud se nos pegaba, la juventud de afuera, no gente de la iglesia, est§bamos haciendo una revoluci· n por afuera, rompimos las estructuras porque otros j· venes copados con nuestra m½sica, quisieron empezar a utilizar otros instrumentos, ir probando otros g®neros. Fueron surgiendo otras bandas cristianas, nosotros ²bamos al frente iniciando algo, ®ramos un grupo de j· venes que quer²a ir haciendo, ir probando, tocar nuestra m½sica y llevar la palabra.

Aquí podemos notar como el llamarlos satánicos o diabólicos representa un ejemplo de cómo fueron etiquetados como desviados (Becker, 2009) , al considerar que estaban infringiendo una serie de normas vinculadas a las convenciones estéticas religiosas respecto al perfil tradicional construido en torno al ser cristiano. Así, no solo se cuestionaba su música, su sonoridad, sino también su modo de posicionarse corporalmente al momento de tocar y los lugares elegidos, aunque el contenido de sus canciones fueran marcadamente religiosas. Vale aclarar también que estos cuestionamientos deben pensarse desde una perspectiva generacional, pues las criticas provenían principalmente desde los "núcleos duros" de la iglesia, es decir quienes representaban posiciones institucionales de liderazgo ocupadas por los miembros adultos de la comunidad. En este punto, es claro el posicionamiento desde la condición juvenil poniendo el énfasis en una actitud crítica que se enfrentaba a las estructuras con cierta "rebeldía" pero a la vez anclada en sus creencias religiosas. Así, Raquel como Adán insistían en remarcar que Filadelfia no fue pensada como una banda musical más, sino que siempre se priorizó junto al proyecto artístico la evangelización de los sectores juveniles, desde una perspectiva que buscaba presentarse como "moderna", es decir más adaptada a las tendencias musicales propias de la época donde ellos mismos atravesaban su juventud.

Por fuera de los espacios de la iglesia donde fueron repudiados , los integrantes de Filadelfia comenzaron a tejer redes con otros jóvenes cristianos quienes los convocaban para participar en recitales "caseros", los cuales constituían espacios de socialización juvenil más ligados a lo recreativo que lo litúrgico. En este punto tenemos un claro ejemplo de lo que la música permite o habilita en términos de la constitución de espacios de sociabilidad construidos en torno a los recitales donde se generan nuevos modos de experimentar la música junto a otros, ligados al placer y al disfrute sensorial-corporal. Estos espacios donde se combinaba el ocio, con el consumo musical y el entretenimiento fueron claves para la emergencia de modos alternativos de expresar la fe desde la condición etaria.

En esta etapa, se afianzó el proyecto de editar un disco propio para materializar su música, estimando que así podrían lograr una mayor difusión a nivel nacional. Con mucho esfuerzo de su parte logran en 1983 grabar su primer disco en Buenos Aires, a través de conexiones con otras bandas cristianas de mayor difusión -como Puerto Seguro- quienes ya estaban en contacto con estudios de grabación[94]. Visto a la distancia, si bien destacan el impacto que tuvo en ellos esta experiencia de viajar a Buenos Aires para grabar el disco, no cumplió del todo sus expectativas, pues al no contar con un productor, o alguien que los asesorara en torno a cómo insertar el disco en redes mayores de distribución, su música no contó con la difusión que esperaban, lo cual en cierta forma hizo que durante un tiempo el grupo se estancara.

Reedición del primer disco de Filadelfia



Archivo personal de Raquel Mansilla

Para la década del 90' encontramos un momento de inflexión, en el cual observamos dos hechos que modifican el status del rock cristiano en la escena local e inciden claramente en el rumbo del proyecto musical que

[94] Entre estos estudios de grabación de la década del 80' se encuentra Producciones Cristianas Asociadas (PCA) emprendimiento vinculado a la distribución de material discográfico – tanto propio e independiente- a través de iglesias y librerías cristianas (Mosqueira 2013:233).

buscaba desarrollar el grupo Filadelfia. La década del 90' representa una "época de oro" dentro del mundo del rock cristiano dado la proliferación de bandas, la mayor accesibilidad para la grabación de los discos, y una mayor tolerancia desde las autoridades religiosas quienes ven en el rock una herramienta válida para la evangelización de los sectores juveniles, lo que se suma a un contexto económico favorable para la profesionalización de las producciones (Mosqueira 2013: 237).

En esta etapa, emergen tiendas especializadas en equipos de sonidos e instrumentos musicales, en el caso local encontramos la tienda musical "Mas que vencedores", propiedad de un músico cristiano aficionado que apoyaba la renovación musical, encontrando también un nicho para su desarrollo comercial. Estas tiendas, facilitaron que los músicos pudieran obtener créditos para acceder a los instrumentos y equipos de sonido, lo que incidió en una mejora en términos de calidad artística (recordemos que algunos instrumentos y equipos de sonido eran elaborados artesanalmente por los propios músicos). Estas tiendas de música también permitieron establecer vínculos y redes con otros músicos no cristianos que participaban de la escena local, a partir de constituirse en espacios para el intercambio de saberes sobre tendencias musicales y aspectos técnicos referidos tanto a los instrumentos como los equipos de sonido, las posibilidades de grabar discos, entre otros aspectos.

Otro hecho clave en este contexto es el desarrollo de medios de comunicación confesionales entre los que se destacan las radios FM cristianas que hicimos mención en el primer capítulo. La FM Apocalipsis inauguró un espacio clave para la difusión de la música cristiana, lo que permitió dar a conocer las producciones locales –algunas de las cuales ya contaban con demos- , fortaleciendo el sentido de unidad hacia dentro de la feligresía evangélica y a la vez visibilizando así el afuera dichas producciones. A la vez también esta FM habilitó un nuevo espacio para los grupos juveniles quienes tanto como

operadores, sonidistas y/o conductores participaron de distintos programas radiales, en un contexto más flexible y abierto a nuevas propuestas artísticas.

En base a la trayectoria construida y al reconocimiento alcanzado entre los sectores juveniles, Raquel es convocada desde la organización del templo para desempeñarse en un lugar clave como son las escuelas de formación para jóvenes. En este punto podemos observar una forma de movilidad religiosa, si se considera que Filadelfia como proyecto musical se inicia en una zona de márgenes respecto a las posiciones nucleares de la iglesia, y que tras años de trayectoria son reivindicados por las formas en que lograron vincularse con los grupos juveniles. Recuperando la morfología propuesta por Algranti y Setton (2009) en torno a las posiciones desde las cuales pueden habitarse estos territorios de creencias, dadas las actividades que despliega en esta nueva función podríamos ubicar a Raquel dentro del sector cuadros medios. Desde entonces hasta hoy, Raquel trabaja activamente en la enseñanza y orientación a los jóvenes que se encuentran en zonas periféricas dentro de la estructura religiosa de la iglesia. Así, en base a lo expuesto, podemos reconocer que en la génesis y trayectoria de Filadelfia como proyecto artístico y religioso confluye el gusto por la música junto al objetivo de la evangelización de los sectores juveniles, lo que con el transcurso del tiempo fue siendo canalizado hacia posiciones más institucionalizadas. Esto da cuenta de una tendencia dentro de estas comunidades a una suerte de ascenso a nuevas posiciones, luego de una trayectoria que dé cuenta de un aprendizaje de las reglas y de cierta capacidad para liderar grupos, se define un perfil de creyente propio de los sectores medios orientado a tareas específicas ligadas a la reproducción de las pautas generales de conducta.

Participación de Filadelfia en un evento para Jóvenes cristianos

Registro de campo Iglesia Vientos de cambio, julio 2014

Un rasgo que nos interesa destacar en particular de Filadelfia es que en base a su extensa trayectoria[95], y esta condición de "pioneros" se han consolidado como referentes para otros jóvenes, en especial, a partir del trabajo pastoral que realiza Raquel como orientadora del grupo de adolescentes de la iglesia. En función de estas relaciones generacionales que establecen con los jóvenes, si bien Raquel está en una posición relevante en la iglesia, continua manteniendo una posición crítica sobre las posturas más tradicionales que: *ñse quedaron en el tiempo y no se abren a las necesidades del joven, que con los j· venes todo es m§s espontaneo, y si ellos son felices haciendo m½sica tenes que apoyarlos, porque ellos se enganchan de ese ladoò* Es en este sentido, que actualmente Raquel en su rol de orientadora de los adolescentes

[95] Respecto a la composición de la banda es de señalar que Adán y Raquel son los miembros estables, y los referentes del proyecto, mientras que los otros integrantes han variado con el tiempo, siendo reemplazados en algunos casos. Entendemos que esto se debe a que el proyecto musical se realiza de modo amateur, teniendo etapas en los cuales no se mantienen en actividad.

promueve en especial el aprendizaje de la música y el canto como forma de "contención".

En síntesis, Filadelfia como proyecto musical presenta varios rasgos interesantes para considerar los desplazamientos de sentidos respecto al lugar de la música en el universo pentecostal. Para comprender estos desplazamientos, resulta clave pensar estos aspectos en relación a la historia del evangelismo pentecostal. Cómo desarrollamos en el capítulo previo, esta corriente religiosa en la década del 80' era fuertemente estigmatizada por sus prácticas de predicación callejera y por el propio perfil popular de sus miembros. Así vemos cómo este proyecto musical se ajusta a un momento de las iglesias evangélicas donde primaba una posición de rechazo a las influencias del mundo lo que luego de a poco fue erosionándose. Además en este contexto la música cristiana con bases rockeras era toda una innovación, por ello el énfasis en subrayar en las canciones de Filadelfia las marcaciones religiosas y apostar por el uso evangelizador de su música para alcanzar a la juventud secular comodorense.

En este punto, es de considerar que la tensión entre entretenimiento y evangelización atraviesa toda la historia del rock cristiano. Y que la obtención de cierta legitimidad del rock cristiano en el mundo evangélico se produce al configurarse —explícitamente-‖ como una herramienta de evangelización de las juventudes, (Mosqueira, 2014: 249- 250). En el mismo sentido, también encontramos que el rock cómo género se convierte en un elemento de consumo-entretenimiento propio de la feligresía juvenil evangélica como una marca generacional que los distingue. Esto lo observamos en particular en la recuperación que van a hacer otros proyectos musicales de la historia de Filadelfia y el modo en que "abrieron caminos" para otros grupos.

Si bien a nivel nacional se señala a la década de 1990 como una "época de oro" de la producción musical cristiana a partir de la consolidación de redes y circuitos de producción, distribución y consumo, en nuestro campo encontramos que en la década del 90' no surgen proyectos musicales cristianos de relevancia, salvo un puñado de iniciativas de duración breve que tuvieron en común el estar orientadas

a géneros más ligados al pop o a las baladas cómo música de “adoración”. En este punto, entendemos que el reconocimiento logrado por bandas cómo Rescate, Puerto Seguro o Kyosko las cuales se presentaban entre el rock y el pop probablemente fue de influencia. Dentro de este pequeño conjunto de bandas y cantantes solistas de adoración, se destaca en particular el grupo “Redención pop “ que tuvo una existencia de 5 años aproximadamente a mediados de los 90’ los cuales llegaron a grabar dos discos y realizaron además algunas giras por localidades patagónicas, sostenidos en parte por los sectores nucleares de sus iglesias.

En paralelo, para grupos como Filadelfia la profesionalización del rock cristiano a nivel nacional genero ciertas jerarquías en función de las cuales fue dificultoso acceder a las redes de producción y circulación, lo que reforzó en cierta forma su carácter independiente y autogestivo e incidió en que –con la excepción de Raquel- los demás integrantes no hayan logrado profesionalizarse.

SCRAF M½sica sin encasillamientos

Siguiendo este recorrido por las bandas musicales cristianas locales, recuperamos otra banda musical llamada SCRAF, la cual está vinculada a un momento distinto la escena musical local y de las propias tendencias dentro del mundo evangélico, con un mercado musical cristiano más consolidado y con otras posiciones mas abiertas y flexibles respecto a la relación con “el mundo”. En el contexto de la década del 2000, se habilitan otros espacios y posibilidades para el desarrollo de proyectos musicales lo que genera a su vez nuevas disputas. Así, si en el caso de Filadelfia el problema fue su etiquetamiento como “diabólicos”, en el caso de las bandas mas contemporáneas como Scraf la disputa se produce respecto a su clasificación como banda “cristiana”, lo que entienden es un encasillamiento que resta originalidad a su propuesta musical.

Scraf como grupo, está integrado por cuatro jóvenes, quienes tienen la particularidad de estar emparentados entre sí: Germán (voz) y Diego (batería) son hermanos y Elías (Bajista) Marcos (guitarra) primos. Esta formación se inició por el año 2006, en el marco de una de las iglesias "pioneras" del evangelismo chileno a la que asistían con sus grupos familiares. Por esta situación ellos hacen mención a que se trata de "cristianos de cuna", es decir, son jóvenes que se criaron y socializaron en una comunidad cristiana evangélica. Nos interesa abordar esta condición de "cristianos de cuna" pues consideramos que marca una particularidad que se expresa en las formas en que resignifican la tradicional división mundo- iglesia.

En sus relatos hacen referencia a que la música era un atractivo constante que experimentaban dentro de la iglesia, la familiaridad y el vínculo que construyen con ella los lleva a querer aprender y tocar música informalmente, cómo "primos-hermanos- amigos tocando para pasar el rato". En ésta vinculación con la música resultó clave la accesibilidad a los instrumentos, lo que hizo que de a poco se fueran familiarizando en la ejecución de los mismos. Dada la centralidad que posee la música en los encuentros de culto, fueron convocados por el pastor para colaborar durante los servicios como "una banda de iglesia", es decir "tocando para generar un ambiente de música, sin letra, todo más instrumental". Así, fueron haciendo contacto entre distintas iglesias que los convocaban para participar en distintas actividades tanto de evangelización, como otras más vinculadas a celebraciones, aniversarios, etc., donde iban a tocar "para crear ambiente", es decir un tipo de música instrumental que sirviera para propiciar ciertas emociones en los distintos momentos del culto.

El gusto por hacer música hizo que por fuera del espacio de la iglesia se reunieran a tocar, haciendo "covers", es decir, versiones de canciones que les gustaban de bandas cristianas – por ejemplo Rescate que en ese momento gana gran popularidad- , cómo de otras más alternativas como Strike 3. En este marco hacen referencia a que "empiezan a buscar un

estilo propio, por fuera del formato de banda “de adoración”. Esta búsqueda de una sonoridad ligada a sus gustos musicales hizo que en sus inicios se inclinaran por un estilo de rock “pesado” al cual definen de modo general cómo rock alternativo.

Tanto en su música cómo en el proyecto artístico -en general- las marcaciones religiosas son débiles, están en cierta forma cifradas, y sólo son activadas en circunstancias particulares. Ésto lo podemos observar en los nombres elegidos para los grupos, Scraf -al igual que KIOSCO o RESCATE- crea ese nombre como una sigla de una denominación compleja: Scraf significa Soldados de Cristo Resueltos en Amor y Fidelidad. Visto así, el nombre cuenta con una clara marcación religiosa, aunque ésta sólo es presentada en escasas ocasiones -por ejemplo cuando participan en alguna actividad como una campaña o un congreso de formación. Es decir, actualizan según el contexto y el perfil de la actividad el modo en que se presentan en sus actividades, atendiendo especialmente con quienes van a interactuar: pastores en una convención que pueden ofrecerles una fecha para tocar, o jóvenes músicos con quienes buscan compartir un encuentro desde la pertenencia juvenil. En función a los registros que construimos sobre las presentaciones de esta banda, observamos que cuando buscan orientarse en particular hacia la “juventud secular” suelen omitir esta connotación sobre el nombre de la banda, debido a que para los integrantes del grupo esta denominación da cuenta de su inicio como una “banda de iglesia” y puede ser un escollo para abrirse que luego hacia otros ámbitos.

En el caso de Scraf encontramos que estos jóvenes como músicos buscan marcar distancia con los contenidos más convencionales de la música cristiana. Cuándo conversábamos con ellos al respecto, coincidían en presentar una mirada crítica respecto a las posturas conservadores desde las cuales se juzga a su proyecto musical, para ellos Scraf se trata de una banda “alternativa” que busca resistir cualquier forma de “encasillamiento” respecto a lo esperado de un grupo cristiano. Éste punto lo observamos cuando en el

marco de una entrevista, les consultábamos sobre como definirían a Scraf como proyecto musical:

Germ§n: Seria rock alternativo, tenemos muchas cosas, las bases de guitarra y bajo son muy pesadas tipo de new metal, con algunas cosas de punk, pero tambi®n de rock, por eso lo alternativo

Luciana: àY ustedes consideran que hacen m½sica cristiana?

El²as: siempre que nos hacen esa pregunta me toca responderla a mi (risas). Nosotros decimos que vamos a la iglesia, que somos cristianos pero lo que hacemos es m½sica, tipo rock, que la idea de rock cristiano no existe, hacemos rock, hacemos m½sica que es rock, lo distinto es el mensaje que es lo que queremos dar a conocer nosotros. Si fuera por comparar, si fu®ramos testigos de Jehov§ e hici®ramos rock no ser²a rock testigo de Jehov§, o si fu®ramos mormones no ser²a ñrock morm· nò es rock. En definitiva, lo que tratamos de hacer es de dar un mensaje distinto que no es el que se escucha en todas las bandas, que creo es lo que nos diferencia, porque despu®s la m½sica es m½sica, la m½sica es m½sica para todos, seas creyente, no seas creyente, lo que cambia es el mensaje.

E. Lo que es m½sica lo hacemos porque es lo que nos gusta, nos mueve, nos llama la atenci· n, ya nosotros escuchamos m½sica pesada de por s². Y con el mensaje eso est§ en las letras, la idea es que se escuche todo el producto en s², pero como nosotros nacimos en un ambiente cristiano tenemos un prop· sito que es llevar el mensaje. Es como una tarea para nosotros y lo tomamos seriamente, en cada presentaci· n ensayar, que quienes nos escuchen noten que tenemos algo m§s, que se queden pensando que quiso decir con esa canci· n, o que les llegue a alguien por historias que contamos de cosas que nos pasaron o est§n en la biblia pero que les llegue a la gente.

Al analizar sus canciones, donde -a priori- podríamos pensar que radicaría el "mensaje" que buscan transmitir , en especial en sus letras, encontramos que los temas que tratan se refieren a cierto contenido social con un tono más crítico, este es el caso de la canción "El mundo": que en el estribillo dice:

El mundo cae cada d²a en una desesperaci· n / el llanto de las c§rceles de los hospitales se acrecienta cada d²a en este mundo cruel / por eso en cada giro en el espacio que el mundo da / exijo saber la forma para mi vida aprovechar y continuar.

O en la canción “La ciudad” donde se expresa la vinculación de la banda con Comodoro Rivadavia, desde una postura crítica a la situación social de la ciudad.

Es la ciudad del conocimiento, pero de conocimiento no tiene nada, /el conocimiento donde est§, basta de ideas vagas/ la gente que camina con miedo y asombro, se pregunta / Hasta cuando, hasta cuando, hasta cuando hay que vivir as², / que hay que hacer, donde correr.

Otra canción que integra el disco y funciona como el corte de difusión del demo es Atreverse”[96], es un tipo de tema donde el mensaje se vincula a una “idea positiva”, referida lo que se puede lograr con la actitud de “ir por más”. También hay otra como Gol que narran distintas circunstancias y emociones que se producen en un partido de futbol y una reversión de una canción propia del folklore patagónico como es Wahuais, donde se acentúa en particular las menciones al trabajador patagónico bajo la idea de que posee “corazón de carbón, petrolero del sol”

En base al análisis de las canciones indagando en las marcaciones religiosas sobre la idea del “mensaje cristiano” que operaría como una marcación religiosa -en función de la cual se puede establecer una vinculación entre la pertenencia religiosa de los músicos y la canción como bien cultural- , encontramos que en sus canciones es apenas perceptible, y de hecho es bien cercano a otras canciones de músicos locales en especial en lo referido a la “crítica social”. Esto nos lleva a pensar que esta idea de dejar el mensaje, va más allá del propio contenido de las letras, y se expresa sobre todo en las actitudes y los modos en que se presentan cómo jóvenes músicos “sin etiquetas”. Desde su perspectiva, buscan remarcar que Scraf es una banda que busca “derribar estructuras”, es decir, enfrentarse a los prejuicios que recae sobre las bandas cristianas, por lo que buscan acentuar que “un

[96] La letra de esta canción dice: “Si vos y yo lo hacemos, si vos y yo nos atrevemos, todo cambiara, este es el momento no quedarse en el sueño, vamos por mas lo lograremos , hoy atreverse a mas, a conocer lo desconocido, llegar a lugares que jamás, escribir, cantar, pensar, jugar a atreverse a mas , es el momento”.

mensaje positivo no sabe de géneros, ni de encasillamientos"[97]. En éste punto es donde podemos observar un claro desplazamiento de sentidos, en relación a que la idea del "mensaje religioso" que debería poseer toda banda cristiana que busca salir al afuera según las miradas más tradicionales, es reconvertida bajo la idea de dejar "un mensaje positivo". Ese mensaje positivo puede estar vinculado con alguna referencia a los valores cristianos, a sus posicionamientos respecto al no consumo de drogas y alcohol, a la forma en que sostienen y se proyectan a través de su música, por lo que insisten en la idea que se tome "todo el producto en sí".

El estilo, la estética y la calidad musical del proyecto musical de Scraf, sumado al hecho que han conseguido evitar la "etiqueta de música cristiana", junto a las propias conexiones que lograron establecer con referentes de la escena musical local, les ha permitido orientarse hacia el "afuera" de los espacios religiosos. Este vuelco hacia la periferia implica abrirse a nuevos espacios más vinculados a los circuitos convencionales de la escena local, compuesta por una serie de bares y pubs donde suelen presentarse espectáculos que nuclean bandas de estilos similares (dando lugar a fiestas por género, fiesta reggae, fiesta heavy, fiesta punk entre otros). Junto a estos espacios de gestión privada, se encuentra otro circuito vinculado a la gestión municipal, quienes habilitan algunas de las plazas céntricas para la presentación de bandas locales. Scraf también ha conseguido vincularse con la agencia municipal, quienes desde la Secretaria de Cultura llevan adelante un ciclo titulado las plazas de los viernes, el cual se centra en convocar a bandas de rock locales integradas por jóvenes para que se presenten en distintas plazas céntricas de la ciudad, algunas de las cuales representan espacios tradicionalmente instituidos como lugares "ocupados" por grupos

[97] Suplemento Menos mal, Número 158, 5 de agosto de 2011.

juveniles, en particular los días viernes[98]. Dada la voluntad de los jóvenes de Scraf por presentarse en distintos escenarios, lograron contactarse con la agencia municipal para participar en estos espacios además de ser incluidos en la base de datos de las bandas locales para eventos municipales. En este caso su condición de cristianos los favoreció pues representa una garantía de que en el evento no se va a propiciar ni tolerar la violencia u otros comportamientos "desviados" respecto al uso de los espacios públicos. A la vez tocar en estos espacios representa un desafío en torno a cómo presentar sus producciones musicales a los "otros", sin generar rechazo por las marcaciones religiosas, priorizando su propuesta musical, y a la vez "dejar el mensaje positivo".

Un rasgo interesante de Scraf son las conexiones que lograron establecer con otras escenas musicales, para lo cual activan redes construidas a través de contactos con otras bandas, principalmente a partir de la participación en eventos musicales. Para establecer éstas conexiones resultó clave poder concretar el demo - paso previo al disco- para poder poner en circulación su música, por ejemplo a través de las radios. A partir del demo, el cual funciona como "carta de presentación" se vincularon con referentes musicales de las distintas escenas musicales, lo que les facilitó "conseguir fechas" en localidades vecinas como Caleta Olivia, Las Heras, Pico Truncado, Sarmiento, entre otros.

[98] En el capítulo 6 presentamos una caracterización de estos espacios comodorenses y las prácticas de evangelización que realizan distintos grupos juveniles cristianos para alcanzar a los jóvenes inconversos.

Lanzamiento del disco Atreverse

Fuente: Perfil de Scraf en Facebook

Así como cuentan con estas redes construidas hacia el afuera, Scraf también busca mantenerse en el "mundo cristiano". Para ello, una acción que realizaron para darse a conocer en los circuitos cristianos fue contratar a una agencia de difusión -Sileo y Sileo- , la cual ofrece distintas vías para la promoción de artistas cristianos, a través de redes sociales y de la página web *La batea magazine*. Damián Sileo, se presenta como un agente de prensa cristiano con formación y experiencia en el manejo de medios, y les ofrece a los músicos cristianos el armado de agenda y la promoción de eventos, desde la idea de desarrollar "un manejo inteligente y estratégico de la comunicación de iglesias y bandas cristianas". A través de esta agencia de prensa, realizan la difusión de los distintos eventos en que participan, a la vez que les ayuda a hacer contactos hacia dentro del "mundo musical cristiano". Así cada presentación de Scraf es anunciada y promocionada a través de los espacios de difusión de esta agencia con notas que suelen enfatizar el origen patagónico de la banda con títulos como el siguiente: "Puro rock desde las tierras donde el viento corta la piel". Se busca crear así cierta asociación entre la noción de rock duro y la propia representación del territorio patagónico

desde la idea de fortaleza y resistencia, tal como en el recurso de reversionar una canción tradicional patagónica como “Wahuais”.

De esta forma, lo que observamos es cierto “doble juego”, es decir, la forma en que se presentan, los vínculos que articulan para participar en un evento musical, y las marcaciones que activan o no se adecuan en función de las audiencias a las que aspiran llegar con su música. En este sentido, desde su perspectiva observamos que intentan desplegar distintas estrategias en las que priorizan el destaque de su propuesta musical –a través de cuidar en detalle la calidad, el sonido y destacar la virtuosidad de los músicos- antes que el contenido religioso. En especial en Scraf podemos observar cómo se busca escindir la dimensión artística de lo religioso, manteniendo una relación un tanto distante con sus iglesias de pertenencia lo cual les permite una mayor autonomía para priorizar sus gustos e intentar proyectarse a través de su música, pero separándose del perfil “banda de iglesia”.

Esto último está claramente relacionado con su trayectoria como “cristianos de cuna”, donde su aproximación a la música se produjo a partir de formarse como una banda de iglesia enfocada en la adoración. Dejar de lado ese perfil de banda orientado a las necesidades de la iglesia, y por ende a las necesidades de los “otros” el pastor y los miembros adultos de la congregación- para llevar adelante un proyecto musical enfocado en sus gustos musicales y en especial en la dimensión artística que buscan explorar da cuenta de la capacidad de agencia de éstos jóvenes para a través de la música expresar, experimentar, darle nuevos sentidos a la forma en que habitan este territorio de creencias. Así pudimos observar que en el caso de Scraf se inaugura una nueva discusión en relación a las “etiquetas” o lo que ellos llaman el “encasillamiento” de su música bajo el rótulo de música cristiana, situación que claramente contrasta con lo que observamos en el caso de Filadelfia. Esta postura respecto a lo inclasificable de su proyecto musical revela la estrategia que despliegan para poder sostenerse en la “doble pertenencia”, en su caso la pertenencia cristiana está asegurada por su

propia trayectoria como “cristianos de cuna”, por lo cual su búsqueda es posicionarse en los bordes entre el mundo musical cristiano –con sus redes y productoras- y las propias posibilidades de la escena musical secular, activando –o no- las distintas marcaciones según las audiencias a las que esperan llegar con su propuesta musical.

Consumado: ñSomos guerreros musicalesò

Siguiendo con este recorrido por distintos proyectos musicales de jóvenes cristianos en Comodoro Rivadavia, queremos detenernos ahora en analizar el caso de Consumado, el cual contrasta con los anteriores respecto al lugar que poseen las marcaciones religiosas en su música, y el enfoque de su propuesta en general.

Consumado es una banda de heavy cristiano, formada en el 2015, e integrada por Pablo, Gabriel, Germán y Leandro quienes tienen en común el ser “conversos”, es decir, jóvenes que llegaron “al Evangelio” a partir de su decisión personal. Esta característica es clave pues está presente en las formas en que se presentan socialmente a través de su “testimonio de vida” y atraviesa el proyecto musical de la banda Consumado, -que a diferencia de Scraf- tiene un claro anclaje en su pertenencia al pentecostalismo como marco de creencias. Esta pertenencia se evidencia en diferentes aspectos del proyecto musical y buscaremos irlos presentando en relación a lo que venimos analizando respecto a cómo cada proyecto musical se articula con su iglesia de pertenencia, con la escena local, y con las dimensiones artísticas y comerciales.

Entre sus integrantes se encuentra Pablo quien fue uno de nuestros informantes claves durante los años que duró el trabajo de campo. Por ello es que nos interesó en particular su trayectoria la cual da cuenta de una movilidad, un tránsito entre varias iglesias en las que ocupó distintos roles, lideró grupos, estuvo en crisis, se retiró, y luego retornó al “evangelio” enfocado íntegramente en un proyecto musical. Pablo participó del grupo “Jóvenes para Cristo” en el que estuvo dos años

ocupando el rol de líder de jóvenes , allí fue donde nos conocimos en el marco del trabajo de campo siendo uno de los informantes claves en ese momento exploratorio. Luego, experimentó una crisis en su liderazgo, un conflicto con el Pastor de la iglesia que derivó en que se alejara de este grupo. Un año después, se contactó con un grupo de misioneros cristianos con los cuáles visitó varios países de Sudamérica en una campaña de "evangelización misionera" entre comunidades rurales. Cuando retornó a la ciudad, se vinculó con otra iglesia y allí junto a Gabriel comenzó Consumado como banda musical.

Este tránsito por distintas posiciones dentro del pentecostalismo se vincula con los distintos modos o regímenes de pertenencia, desde los que se puede habitar el evangelio como un territorio de creencias. Así, Pablo en un período de cuatro años aproximadamente, experimentó distintos roles, teniendo a cargo la responsabilidad de liderar un grupo de jóvenes, planificando y llevando adelante distintas actividades en el marco de lo que él llama "un perfil de liderazgo distinto" al que había en su iglesia de referencia, para luego alejarse y experimentar otras formas de vivir el evangelio desde la práctica tradicional de misionar con comunidades. Estos virajes en su vida son -en palabras de Pablo- parte de los "propósitos de Dios en su vida", quien le ofreció todas estas experiencias como forma de ampliar y profundizar su relación personal con lo divino.

Gabriel otro de los jóvenes que integra la banda cuando narra su vida previa a la conversión hace referencia al uso y consumo de alcohol y drogas, que en algún momento se tornó problemático llevándolo a situaciones de dependencia. En otros relatos, por ejemplo el de Germán otro de los músicos, se pone el acento en haber experimentado problemas familiares, o haber atravesado una crisis de identidad combinado con estados de depresión, por ejemplo. Lo claro y lo común en sus historias es que la conversión al evangelismo pentecostal es narrada como una experiencia disruptiva, que modifica e impacta en sus vidas orientándolas a nuevos rumbos, dándole un sentido y sobre todo un "propósito". Al referirse a sus experiencias de conversión insisten en plantear que ésta no puede ser comprendida racionalmente, solo puede entenderse a nivel espiritual, y que son

estas vivencias atravesadas por el nuevo propósito que han encontrado lo que desean compartir a través de sus canciones.

Al analizar los relatos de éstos jóvenes, y en especial en el caso de Pablo al haber podido seguir su trayectoria, encontramos que la propia noción de "conversión" presenta distintos problemas, debido a la forma en que es presentado como un corte -un "antes y un después" en sus vidas- [99], lo que deja silencios sobre los procesos, mediaciones y personas con las cuales interactuaron e incidieron en su experiencia. Atendiendo a las características de las historias de vida de los jóvenes de Consumado, como así también de otros miembros de comunidades evangélicas con los que tratamos a lo largo del trabajo de campo, junto a la literatura que comentamos , encontramos más "útil para pensar" la categoría de movilidad religiosa propuesta por Garma. Desde su propuesta, el término movilidad religiosa designa las diversas formas y cambios en la adscripción religiosa, funcionando como un concepto abierto donde "caben tanto la conversión paulina clásica, así como formas de cambio religioso más sutiles, como las del llamado converso activo. Además se podrán considerar ahí a aquellas personas que han cambiado varias veces de religión durante su vida (Garma 1999: 140) o también formas de apostasía. Si consideramos el caso de Pablo con sus virajes y desplazamientos dentro del evangelismo pentecostal como territorio de creencias, observamos que claramente el concepto de movilidad religiosa nos permite abarcar esos múltiples movimientos que se producen a lo largo de las distintas trayectorias de creencia que pudimos reconocer. Así la movilidad puede darse como una suerte de "ascenso" en las estructuras de sus iglesias, llevando a posiciones de liderazgo, como también puede darse en sentido inverso, en el cual se produce un alejamiento por el cual dejan de congregarse para pasar a tener

[99] Desde la sociología se ha debatido sobre los alcances y límites de la categoría conversión en especial encontramos el trabajo de Frigerio y Carozzi (1994) quienes exponen los debates anglosajones sobre la temática planteando que las distintas perspectivas sobre la conversión, refieren a su vez a distintas perspectivas sobre el sujeto: ya sea que se lo considere una "víctima" del lavado de cerebros, a un sujeto determinado por condicionamientos socio-económicos, o un agente activo, que elige y negocia. Dentro de la academia latinoamericana Birman (1996) utiliza el concepto de pasaje para dar cuenta de las adhesiones múltiples que pueden darse en el pase de una pertenencia religiosa a otra. Para un recorrido analítico por estos debates véase Algranti (2010).

una relación más esporádica con sus iglesias de pertenencia, todos aspectos que dan cuenta de la dinámica y fluidez que pueden tener las creencias de los sujetos siempre en relación con contextos y situaciones variables en el tiempo

Siguiendo con la trayectoria de Consumado que buscamos reconstruir, encontramos que vinculada a la experiencia de "conversión", perciben qué como músicos "Dios les entrego un talento" y que su trabajo "es perfeccionarlo para usarlo para su gloria". Así, llevar el mensaje con responsabilidad fue la clave sobre la que formaron la banda, procurando darle un perfil profesional. En éste punto surge con peso la cuestión de la búsqueda de calidad estética en el proyecto, atendiendo al sonido y el perfil artístico que intentaron imprimirle a la banda en relación a su elección del heavy metal como género musical.

Encontramos aquí que la elección por este género, con sus formas de sonoridad y sus estéticas distintivas parte de su propio gusto musical, construido en sus años previos a la conversión. A su vez, también es interesante retomar ciertos vínculos del heavy nacional y sus cercanías con el mundo evangélico. Como señala Pascuelhi (2012) –de forma similar a los cruces entre rock y creencias religiosas que mencionamos anteriormente- en los orígenes del heavy metal en el país con bandas emblemáticas como V8 ya se encuentran referencias a cuestiones ligadas a lo religioso dentro de su producción artística-específicamente en su último disco "El fin de los inicuos". La conversión de parte de sus miembros dio lugar a conflictos en la banda, lo que generó el surgimiento de la banda Logos la cual se reconoce como banda cristiana siendo una formación de referencia para otros músicos dentro del evangelismo pentecostal. Así, se observa que dentro de la escena rockera y heavy nacional, Logos ha sido una de las primeras bandas en introducir contenidos o expresiones relacionadas con búsquedas espirituales fuertemente influenciadas por el evangelismo.

Esta relación entre la escena del heavy con el evangelismo, está presente en el propio relato de Pablo:

"*yo cuando ten²a 19 a¶os, antes de conocer al se¶or iba al S· tano a ver las bandas que me gustaban, porque el heavy siempre fue lo m²o, entonces si viene*

alguien como yo y me habla como yo, me va a llamar la atenci· n y le voy a creer. Eso me pas· a m², que me lleg· la palabra por el talento de un guitarrista cristiano, y ellos ah²- por el S· tano[100]- predicaron, fueron valientes y me rescataron a m² que estaba mal, estaba en crisis. Si alguien en ese momento me hablaba con un folleto de la forma tradicional le hubiera dicho sal² de ac§ con tu religi· n!

Al analizar la cita, encontramos varios puntos interesantes para comprender su experiencia respecto a sus gustos musicales y cómo se enlaza con su "llegada al evangelio" a través de "conocer la palabra". Interesa destacar la mención al Sótano como un lugar clave dentro de la escena musical local, sitio donde las bandas cristianas orientadas al "afuera" buscan tener presencia, participando de festivales o presentándose junto a otros grupos. En su relato también presenta una mirada crítica a las formas convencionales de evangelizar, señalando que la palabra le "llega" por que confluyen varias situaciones: su crisis personal y sobre todo las similitudes con quien predicaba: un músico- guitarrista con quien compartía el gusto por el heavy como género musical. En el próximo capítulo nos detenemos en particular en analizar el gusto, su construcción y las formas en que a través del gusto se construyen vínculos sociales, en éste punto sólo queremos destacar la idea del gusto como actividad, lo que implica gustar de algo y cómo la acción de gustar de un género musical resulta clave para narrar biográficamente una experiencia de conversión como la de Pablo. También es relevante la forma en que Pablo en su relato destaca que sintió el "impacto" de las palabras del guitarrista a partir de observar que le hablaba alguien como él, es decir, trazó con ese músico una forma de comparación, en el que encontró similitudes, lo vivenció como un par, cómo músico, pero con la distinción de ser un músico "con un propósito". Esta referencia hacia el ser músico con un fin, con un propósito es una constante en la forma en que describen los objetivos que se plantean como banda.

[100] El Sótano es uno de los principales escenarios que conforman la escena musical local. Se trata de un bar ubicado en la zona céntrica de la ciudad, que funciona hace más de 20 años. En la década del 60' 70', funciono como un espacio de vanguardia, basado en la idea ecléctica de combinar música con otras formas de experimentación artística, en una suerte de "happening" cómo los que acontecían en el Di Tella. Allí se presentaban distintas bandas locales, principalmente ligadas al rock como género musical. Estuvo cerrado hasta el año 2000 cuando lo adquirió un grupo de hermanos músicos quienes también poseen una tienda de música, participando además en la producción de eventos musicales, actualmente en su slogan comercial se presentan como "la cueva del rock".

Retomando el análisis sobre el proyecto artístico de Consumado, podemos notar que buscan emular la experiencia de Pablo con el guitarrista cristiano, sosteniendo que su actividad musical forma parte de un deber relacionado con el sentido tradicional de “llevar el evangelio a todo criatura” y que “siempre se puede impactar a alguien para que conozca a Jesús”. Es así que en el análisis de sus producciones y presentaciones públicas podemos notar como las marcaciones religiosas son bien claras y explícitas, de forma tal que se evidencie su pertenencia como “jóvenes cristianos”. Esto lo podemos observar por ejemplo en el nombre de la banda Consumado, que en sus palabras: *ñhace referencia a cuando Jes¼s est§ en la cruz, ®l dice Consumado est§, como diciendo la tarea est§ hecha. Nosotros buscamos hacer la tarea, llevarla y expandirla a trav®s de la m½sicaò*

Tapa del demo de Consumado

Fuente: Facebook de la banda.

Una vez que conformaron la banda y que ya contaban con las primeras canciones, buscaron darle un perfil profesional, definiendo una serie de objetivos centrados

en: a) lograr mantenerse con una agenda nutrida de presentaciones –que incluían tanto a las iglesias pero sobre todo a los circuitos por fuera- b) grabar un demo y un video musical para promocionarse y mostrarse en los medios, participando en programas de televisión local y en radios, c) inscribirse en la escena local desde su pertenencia al heavy como estilo, pero con un “propósito” que es evangelizar.

En esa búsqueda de integrarse a la escena local lograron tener participación en festivales que nuclean bandas heavy locales. En una de estas participaciones que pudimos registrar comenzaron presentándose “como una banda 100 % comodorense”, y luego plantearon que: *ñqueremos aclarar que somos una banda heavy, pero con un contenido distinto, no es m½sica cristiana, los cristianos somos nosotros que como m½sicos lo volcamos en el mensajeò, ñDios est§ en el centro de nuestra m½sica y las letras son para llegar a los que lo necesitanò*

Imagen de difusión de la banda

Fuente: Perfil de Facebook de Consumado.

Cuando contaron con su primer corte de difusión de la canción “Vuelve a mí”, la presentaron en un programa radial “Motores del metal[101]”. Este programa cuenta con más de cinco años al aire, su conductor Andrés Alvarado es uno de los referentes del género heavy metal en la zona, organizador de festivales y eventos musicales centrados en la promoción del género a nivel regional. El programa y la figura de su conductor son claves en la constitución de la escena local del heavy metal como género musical, cuenta con un público específico y por ello fue una decisión estratégica presentarse como banda y dar a conocer su corte de difusión: “Vuelve a mí” en un espacio de referencia.

Durante el programa en la primera parte se refirieron en particular a las influencias musicales tanto del campo nacional como internacional, de forma tal de presentarse y dar cuenta de sus saberes sobre el heavy como género. Luego tocaron en vivo de forma acústica, buscando demostrar el talento del guitarrista y líder de la banda, además de la calidad vocal de Pablo. Una vez demostrada las habilidades y el nivel artístico del proyecto musical en sí, recién presentaron el corte de difusión “Vuelve a mí”, canción que porta con marcaciones religiosas fuertes. En ese momento se produjo el siguiente diálogo:

Gabriel: ñeste tema habla del esp²ritu santo, de ese v²nculo que se rompi· entre Dios y el hombre, y la intenci· n es que volvamos a esa uni· n general. No te quiero hablar de religi· n, pero quiero explicar la canci· n y de lo que habla. El hombre necesita esa parte que le falta, a los que creemos en Dios esa parte, eso es lo que debemos lograr, volver a acercarnos a Dios, pero no con una imagen distorsionada, sino con una imagen justa, que es la que Dios quiere, por eso el mando a su hijo, eso es una historia muy del heavy.

Conductor: (marcando distancia) Si claro, es una historia muy fuerte para el que cree, yo en mi caso estoy afuera de cualquier religi· n

Pablo: Nosotros tambi®n somos anti- religiosos

Conductor: Si vos me dejas yo los escucho y los puedo volver a invitar. Como yo hay gente del otro lado que cero religi· n, pero por ah² esta bueno saber lo que estas escuchando, porque por ah² se escucha sin o²r y es bueno saber ad· nde apunta la banda. Como mensaje religioso a m² no me vas a llegar, pero musicalmente est§ todo bien, es m½sica y la m½sica se aprecia, partiendo de que

[101]Programa “Motores del metal”, FM La Voz, 97.5, 5 de marzo de 2015.

es metal est§ todo bien. Ac§ no discriminamos, as² como vienen ustedes puede venir un banda de Black metal, porque lo que importa es el heavy

Pablo: Si aguante el heavy toda la vida

En este fragmento de la entrevista podemos observar la tensión entre el conductor del programa y los jóvenes de Consumado al referirse a los contenidos y la orientación del mensaje que buscan transmitir. Mientras en los primeros momentos el intercambio giro en torno a lo que poseen en común (referentes musicales del género, y las capacidades técnicas para la buena ejecución de la guitarra), luego con la presentación del corte de difusión y la mención al espíritu santo, a Dios, el conductor claramente quiso evidenciar su distancia respecto a los contenidos religiosos. Resulta interesante la defensa de Pablo explicando que son "anti religiosos", y la forma en que también se busca presentar la historia del envío del hijo de Dios "como una historia muy del heavy". En contraste el conductor, insiste en marcar su posición al explicar que no es receptivo a los mensajes religiosos, y en defensa del género remite a otras variantes del heavy como el Black metal (un sub género caracterizado por las referencias al universo simbólico del paganismo y el anticlericalismo), señalando que todo forma parte del heavy metal, que es lo que importa. Con este punto de acuerdo, se supera la tensión inicial, dando cuenta que en cierta forma el apego al género en el que ambos se encuentran les permite compartir un espacio, pero poniendo en claro las posiciones de cada uno. De esta forma, notamos que cuando desean promocionarse como banda en programas claves dentro de una escena musical –en especial del heavy local-, encuentran el espacio, pero también las resistencias a los contenidos religiosos, resistencias que solo intentan superar cuando lo que prima es la ejecución musical, despojada de las marcaciones religiosas. Con esto lo que buscamos reafirmar es que esa búsqueda de tener presencia "en el afuera", se encuentra limitada por los propios condicionantes que se le imponen desde quienes poseen posiciones relevantes en la escena musical, habilitando el espacio a una banda como Consumado sólo desde el reconocimiento de su sonoridad y la estética acorde al género musical del heavy.

Un punto que nos interesa destacar del caso de la banda Consumado es pensar considerando su perfil como “músicos conversos” que si bien en su narración sobre su “llegada al evangelio” manifiestan una ruptura, un giro biográfico, lo que mantienen entre su vieja y su nueva vida es el gusto musical, el apego por el género musical del heavy metal. Existe un apego emocional (Benzecry, 2012: 191) al heavy, que continua y se reencauza a partir de su “conversión”, lo que los lleva a intentar mantener y establecer vínculos con esta escena musical específica. Encontramos que esta forma de apego a la música y al heavy como género es relevante dado que les ayuda a modelar una imagen valiosa de sí mismos, en vínculo y relación con otros quienes constituyen la escena del heavy a nivel local. Así, encontramos que el apego musical de Consumado al heavy metal da cuenta de las formas cómo algunos productos culturales orientan la vida de quienes consumen y producen estas formas de música. Más en su caso cuando el viraje biográfico los conduce a reorientar su producción musical bajo la idea del propósito cristiano, pero manteniendo continuidades con sus experiencias musicales previas. Es en este punto, donde se vuelve imprescindible superar las rígidas connotaciones del concepto de conversión, incorporando la idea de movilidad religiosa la cual comprende las diversas experiencias y trayectorias en función de las cuales se puede habitar el pentecostalismo como un territorio de creencias, atendiendo a cómo esas experiencias y trayectorias previas se reorientan tomando nuevos sentidos.

Klan Destino, ñqueremos la fiestaò

El último caso que queremos abordar es una banda a la cual seguimos durante el trabajo de campo que es Klan Destino. El grupo está integrado por ocho músicos entre guitarristas, trompetistas, percusionistas y coros, en su mayoría pertenecientes a la iglesia Tabernáculo de la Fe. Esta banda comenzó a formarse en el año 2011, aunque en los últimos tres años se han enfocado en desarrollarse profesionalmente. Este último período de la banda es el que registramos en particular, siguiendo el proceso que los llevó

actualmente a ser una de las bandas locales con mayor reconocimiento tanto en el circuito cristiano y también por fuera de él, siendo convocados por ejemplo como grupo "telonero" de bandas nacionales. Al igual que en los casos ya presentados de Filadelfia, Scraf y Consumado, buscamos reconstruir el proceso de conformación de la banda, atendiendo a los modos en que se conjugan las dimensiones artísticas, religiosas y comerciales en este proyecto musical. Sosteniendo la capacidad de agencia de estos jóvenes para producir bienes culturales, música en particular, nos interesa atender a sus elecciones, reconociendo ciertos desplazamientos, corrimientos y disputas respecto a las formas tradicionales de experimentar la adscripción religiosa, en su caso motivados por las búsquedas de "vivir el evangelio" no como una religión sino como un "estilo" acorde a las tendencias de las culturas juveniles actuales.

Al narrar su historia como banda, parten de recordar sus inicios como un grupo de amigos que se reúnen a tocar "por gusto", en general canciones de otros grupos –covers- sobre todo de bandas de reggae y ska, los géneros musicales de su preferencia. Los jóvenes que integran Klan Destino tienen cómo una de sus principales características que son "cristianos de cuna", ya que sus familias pertenecen a la misma congregación del Movimiento Cristiano y Misionero. Es en el marco de esta comunidad donde ellos se conocen y forman una amistad en base al tiempo compartido en el espacio de su iglesia, -por ejemplo en las escuelitas bíblicas[102] donde todos asistieron- y también por fuera en su propia cotidianeidad como amigos- vecinos.

Esta condición de "cristianos de cuna" y de participar desde niños en distintos espacios de su iglesia les permitió un acceso a los instrumentos, en sus palabras "lúdico", es decir, el juego, la experimentación con los sonidos fueron las bases desde las cuales fueron aprendiendo la ejecución de los instrumentos "de oído". Su primera presentación fue bastante espontánea y se produjo por una eventualidad en una iglesia donde otros jóvenes les pidieron

[102] En el próximo capítulo hacemos referencia a las escuelitas bíblicas como espacio de socialización religiosa y de aprendizaje musical en detalle.

ayuda para montar un cierre musical para un evento juvenil. El recuerdo de esa experiencia y el disfrute por presentarse como banda – que abarca tanto los preparativos cómo en el momento mismo de “pisar el escenario”-fue la base para proyectarse luego como una banda más formal. Esta forma de vincularse con la música desde el gusto de tocar, desde la experimentación lúdica y con la confianza construida durante años por haber “crecido juntos” es una particularidad de este grupo y atraviesa su proyecto musical tanto en sus espacios de encuentro como en sus presentaciones. En los espacios de ensayo pudimos observar distintas situaciones -la preparación, la creación musical, el intercambio de datos, saberes, trucos con los instrumentos- que se producen y hacen al aprendizaje musical y en especial a sus vínculos como grupo. También los ensayos son espacios para la creación musical, pero sobre todo para practicar, corregir, ensayar y consensuar la propuesta musical y justamente fue en el espacio de estos encuentros cuando los jóvenes de Klan Destino pasan de juntarse a “pasar el tiempo” a “tomarse las cosas en serio”, es decir definir las características y el estilo que buscaban imprimirle a sus proyecto musical. En esta línea, respecto a los consensos sobre el perfil de la banda y su relación con la dimensión religiosa en base a su pertenencia al pentecostalismo, iremos avanzando en los siguientes párrafos.

Un primer punto a considerar es el nombre de la banda Klan Destino, el cual posee un doble registro, que cómo pudimos observar en distintas situaciones se activa o se omite en función de los públicos a los que buscan dirigirse. Klan Destino, en palabras de sus integrantes, tiene dos significados: Klan Destino, como lo que es marginal, está oculto, subyace bajo las estructuras y también Klan Destino como un clan, un grupo que se piensa como un clan con un destino común que buscan que sea compartido. Esta última acepción es la que suelen mencionar cuando se orientan hacia el “adentro” es decir cuando participan de actividades en el marco de iglesias o recitales del circuito cristiano, mientras que la otra imagen es utilizada cuando se trata de

presentaciones en el marco de festivales o cuando actúan como “teloneros” de otras bandas.

Bruno, es el líder de Klan Destino, su voz principal y el referente del grupo. Vamos a presentar brevemente algunos aspectos de su trayectoria personal pues resulta interesante para pensar la movilidad religiosa en la experiencia de éstos jóvenes músicos, que al igual que en la historia de Pablo de Consumado, implica un transitar por distintas posiciones o estados dentro del pentecostalismo como un territorio de creencias. En la historia personal de Bruno se destaca el hecho de pertenecer a una familia pionera del pentecostalismo en Comodoro Rivadavia y en el Movimiento cristiano y misionero, fundadores del Tabernáculo de la Fé. Los padres de Bruno son pastores misioneros, orientados a “levantar nuevas obras” en el interior de la provincia del Chubut. Tíos y primos también participan en la comunidad de la iglesia del Tabernáculo, algunos en la radio y otros en los seminarios de formación religiosa. Esta historia familiar tiene un peso en su experiencia, sobre todo cuando en determinado momento sintió el peso social de ser el nieto de los fundadores de una de las iglesias más importantes de la ciudad e hijo de un pastor:

ñSer hijo de pastor es tener una carga extra, es como que el hijo de pastor tiene que ser el modelo, y capaz alg¼n d²a sal²s, o hac®s algo fuera de lo normal y empiezan los comentarios çel hijo del pastor esto o aquelloè. Es una mochila pesada porque no siempre pod®s ser çel hijo perfectoè. A m² me pas· , me alej® un tiempo, quise vivir otras cosas con otra gente, nada de otro mundo, ir al boliche, ponerme en pedo, pero bueno, ya fue, porque me di cuenta que eso no me llenaba y esto que estoy haciendo con la m½sica siò

Es interesante esta cita porque da cuenta de un tipo de movilidad “hacia afuera” es decir hacia otros territorios –seculares-, donde lo que buscó experimentar Bruno fue parte de las pautas de sociabilidad nocturna de cualquier joven: salidas al boliche, consumo de alcohol. Podemos observar que a la vez tampoco hace de esta experiencia un “testimonio”, en el sentido estandarizado sobre cómo exponer vivencias consideradas negativas dentro del pentecostalismo, sino que privilegia la idea que es la música lo que “lo

llena” en el sentido de plenitud y disfrute, y es ahí donde cobra peso su relación con Klan Destino como proyecto musical.

En la banda Bruno está a cargo sobre todo de los aspectos artísticos y estilísticos de la banda, siendo quien crea las letras de las canciones, en este punto siguiendo su relato destaca la búsqueda de cierta diferenciación con otras bandas cristianas en términos de los géneros y el estilo particular que intentan imprimirle al grupo. Sus canciones están entre el reggae, el ska y lo que se conoce como “cumbia latinoamericana”, observamos que la opción por éstos géneros marca una novedad respecto a otros géneros más extendidos dentro de lo que es la música religiosa (pop, balada).

Un aspecto interesante para el análisis se refiere a las letras de las canciones, en tanto discurso o “mensaje” en las cuales pueden rastrearse las marcaciones religiosas según sean fuertes o débiles. Entendemos que las letras condensan la intención de manifestar un mensaje, el cual puede hacer referencia o no a contenidos propios de la formación cristiana y que ésta elección representa un punto clave donde se entrecruzan las dimensiones religiosas y artísticas en torno al proyecto musical. Por un lado, podemos encontrarnos con las propias motivaciones, gustos y elecciones estéticas de los músicos como productores de contenidos, junto a otros requerimientos más relacionados a demandas en torno a la función de la música como medio de expresar un mensaje. Al respecto en una entrevista grupal cuando conversábamos respecto a las canciones y sus sentidos hacían mención a que:

Bruno: ñYo siempre que pensaba hacer las canciones quer²a entrar con un mensaje positivo, de la vida sana, por eso no quer²a centrarme en hablar de Dios y de la iglesia porque eso para el que no conoce puede resultar chocante, la idea de nuestra banda es salir a tocar a lugares seculares, tambi®n tocamos en iglesias, pero preferimos tocar afuera para que los dem§s conozcan pero con un mensaje positivo, que no les resulte chocante.

Pablo: El objetivo es atrapar, que les llegue el ritmo y tambi®n la letra para que piensen en ese mensaje diferente. Es como una estrategia no hablar tanto con las palabras, o con el tono de serm· n de iglesia gritando ñDios te amaò ñanda

a la iglesiaòñevanta las manos y oraòy despu®s bajas y andas en cualquiera ñ(é) Las canciones que son m§s de ska son m§s para divertirse, por ah² las de reggae son m§s para escuchar o para moverse en el lugar, el reggae lo usamos m§s como un arma para llevar el mensaje como la canci· n Jaiam "

La canción a la que hace mención Pablo el tecladista de la banda, Jaiam, es una canción en ritmo de reggae que es una de las canciones más conocidas y difundidas de la banda. Es la canción que en sus presentaciones marca una pausa, un momento más introspectivo dando lugar a la creación de un clima particular sostenido con una sonoridad particular.

El estribillo de la canción repite la siguiente frase

Jaiam jaiam es lo que me das,

Jaiam jaiam hoy quiero despertar

Jaiam Jaim oh oh oh

Y yo no encuentro palabras para agradecerte lo que tú has hecho

Sanarme las heridas de mi cuerpo y sostenerlo

En tiempos de dificultad tú eres mi sustento.

Cuando preguntamos respecto a la particularidad de esta canción y cómo explicarían la alta repercusión que tuvo en las radios locales siendo una de las canciones preferidas de sus seguidores, Bruno nos decía: "Jaiam significa vida en hebreo, todo el tema se refiere a agradecer tener la vida, la canción funcionó porque al no conocer la palabra como que pega. Vos ves que en la letra no dice Dios, pero la letra dice "yo no encuentro palabras para agradecer lo que tú has hecho" ahí habla de Dios, pero la gente capaz lo interpreta o capaz a ese tú lo piensa y lo canta a su viejo, puede ser también". En este punto podemos observar como el uso de palabras en hebreo en una canción representa un tipo de marcación débil, que conlleva una referencia codificada, en intersección entre distintos universos simbólicos. Entre estos universos en diálogo encontramos la mención implícita a Dios y a agradecerle el ser dador de vida, cruzado con rasgos propios del reggae cómo género: la sonoridad, la

repetición de ciertas palabras, la construcción de un clima vinculado a nociones de paz, armonía y hermandad.

Recital de Klan Destino en un evento cristiano

Registro de campo, septiembre de 2014.

Que en el contenido de las letras de sus canciones no se hagan menciones específicas a aspectos bíblicos u otros temas un tanto más comunes dentro del campo de la música cristiana, ha generado ciertas críticas por parte de algunos integrantes adultos de la comunidad de fieles de su iglesia para quienes el mensaje religioso está muy “lavado”, es decir, no es claro y explícito para ser una banda cristiana. Al respecto, en distintas circunstancias notamos que los integrantes de Klan Destino se muestran poco preocupados porque a ciertos miembros no les cierren sus "formas", siendo críticos a las modelos más tradicionales de música que “solo quieren las palabras cargadas de dogmas”. De ésta forma, defienden sutilmente su posición señalando la diferencia entre religión y relación, planteando que en su caso postulan un modo de vivir sus creencias como una relación con Dios, relación que se

expresa en su proyecto musical, el cual de forma “relajada” busca llegar a un público juvenil reacio a los dogmatismos.

En relación a las canciones y al contenido de las letras en particular podemos observar cómo éste tipo de marcaciones religiosas débiles, funcionan como un recurso desde el cual apelan a una identidad juvenil genérica, así su música, los estilos elegidos y los espacios donde se presentan se encuentran a medio camino entre diferentes universos simbólicos pero con puntos de intersección entre sí. Esto puede ser visto como una estrategia desde la cual se desdibujan las fronteras lo que permite acercarse a la periferia o las posiciones marginales de las comunidades evangélicas (Algranti, 2013: 98). Encontramos en la experiencia de Klan Destino algunas similitudes con el caso de la banda de rap brasilera “Os racionais” que estudia Novaes (2011), quien encuentra que a través de sus prácticas musicales éstos jóvenes actualizan sus creencias, pero no las intelectualizan. Es decir, manifiestan sus creencias sin librarlas de las contradicciones, paradojas y contradicciones que atraviesan sus posicionamientos en espacios de intersección entre lo secular y lo religioso. Desde nuestra perspectiva observamos que en esta actualización de las creencias que realizan los jóvenes a través de sus prácticas musicales puede que no intelectualicen, pero sí ponen en movimiento el creer, y en esos movimientos se generan desplazamientos de sentidos interesantes para comprender el devenir de las creencias desde una mirada que reconoce la dinámica y fluidez de las mismas.

Respecto a estos espacios de intersección, es importante la forma en que los jóvenes de Klan Destino han logrado vincularse para participar activamente en distintos tipos de eventos tantos religiosos como seculares, alcanzando una importante repercusión. A lo largo del tiempo en que seguimos las presentaciones de la banda, registramos distintos tipo de participaciones en eventos religiosos tales como convenciones, campañas, campamentos, etc., a nivel local y regional donde son convocados como parte del “cierre musical” del evento. Para ellos su presencia en estos eventos representa una

posibilidad de darse a conocer, estableciendo contactos con referentes de iglesias de distintas localidades, contactos que en algunos casos redundan en invitaciones para nuevas presentaciones. En el proceso de formalización de la banda fue clave el poder grabar un “demo” con las primeras cuatro canciones del grupo para poder ofrecerlo en este tipo de eventos para lograr una mayor circulación de su música por ejemplo, a través de las radios evangélicas de la región.

En relación a su participación en espacios seculares, en el tiempo que seguimos a la banda pudimos registrar en los primeros tiempos, su paso por festivales barriales organizados por las asociaciones vecinales y las “tocadas” en las plazas céntricas de la ciudad organizadas desde la secretaría de cultura municipal. El atractivo y la buena calidad de su propuesta musical les fue abriendo otras puertas para participar como banda “soporte” de otros grupos compartiendo escenarios en el marco del festival de reggae “One Love”, hasta poder cumplir uno de los sueños de la banda que era poder encabezar un recital en El Sótano presentando su disco propio.

En estos eventos seculares se juegan relaciones de identificación / diferenciación con los “otros” músicos. Las formas de identificación se producen en relación a la música, a los referentes musicales del género, a las influencias que comparten, a aspectos técnicos vinculados a la propia ejecución y calidad de los instrumentos, a conocidos y contactos en común fruto del paso por distintos escenarios, entre otros aspectos. Mientras que las formas de diferenciación que buscan establecer se dan a partir sobre todo de sus comportamientos, y sus restricciones al consumo de alcohol y marihuana, consumos comunes y habilitados en estos espacios como parte de la experiencia compartida al estar en un recital de música reggae.

Nos ha pasado que hemos ido a lugares seculares a tocar, compartiendo el escenario con otras bandas seculares, y que antes de subir est§n con su cerveza y con su fasito y as² suben, y nosotros nada que ver no hacemos eso y pasa que nos pregunten ñEh, ustedes qu® onda que tocan reggae y no fuman fasoò Y ah² les decimos que nosotros no queremos todo el ñpaqueteò

de tocar reggae, tener rastas, fumar faso, nos hacemos cargo de que somos cristianos, nos presentamos as², y les explicamos que con nuestra m½sica no llevamos una religi· n sino un estilo de vida libre, de drogas, alcoholò(Pablo)

En este punto de lo que están dando cuenta es de toda una serie de estereotipos y estigmas en torno a lo rastafari, que vinculan una estética particular y determinados consumos como marcas identitarias de los que buscan diferenciarse. Lo que si toman del reggae es cierta "connotación mística" ligada al ser un género desde el que se suelen expresar mensajes de paz y armonía espiritual. También se suma el considerar al reggae un género privilegiado para la expresión de valores espirituales y su afirmación como principios de vida (que se perciben comunes entre quienes comparten el gusto por este tipo de música).

Lo último que nos interesa atender en el proyecto musical de Klan Destino es lo referido a lo "comercial", es decir abordar la dimensión económica respecto a la producción y circulación de su música como un bien cultural. Un característica clave en el proyecto musical de Klan Destino es su carácter autogestivo para la producción de su música lo que está ligado a la búsqueda de autonomía en relación a la iglesia en la que se congregan. Por ejemplo, todo lo referido a los costos de adquirir o renovar los instrumentos musicales, de pagar horas de estudio de grabación, adquirir equipos de sonido, luces, (entre otros materiales necesarios para hacer música) son cubiertos por los propios integrantes de la banda. Para ello realizan periódicamente distintas actividades para recaudar fondos, además del propio dinero que aportan de sus trabajos particulares. En este sentido, cuando conversábamos sobre el modo en que comprendían el perfil y el manejo comercial de la banda planteaban que:

Hay dos formas: ser independiente banc§ndose todo a s² mismo o a trav®s de una productora. Nosotros sentimos que al hacerlo as² a pulm· n, lo vamos a disfrutar m§s porque vamos a poder reconocer todo el camino todo el trayecto que hicimos sea mucho o sea poco es nuestro esfuerzo. La opci· n de ser independientes tiene que ver con que as² empiezan la mayor²a de las bandas, primero el demo, despu®s el disco y reci®n ah² podes pensar en buscar una productora si la llegas a necesitar (Nico)

Cómo mencionábamos anteriormente la relación con su iglesia y con el ámbito cristiano en general es buena, dado que en estos circuitos se iniciaron como músicos además de ser espacios que les ofrecen redes y contactos para nuevas presentaciones. Existe una mirada estratégica sobre este vínculo, pues así como para Klan Destino el mundo cristiano les ofrece un circuito que es más formal y está vinculado a espacios propios como puede ser la invitación a tocar en un encuentros de jóvenes o en una campañas de evangelización, para éstas iglesias la confirmación de la presencia de la banda resulta importante en términos de convocatoria dada la popularidad con que cuentan entre los grupos juveniles. De todas formas, si bien públicamente en estas presentaciones agradecen que "la iglesia nos apoye en oración", en espacios más informales cómo los que compartimos insistían en remarcar que "*no somos la banda del tabern§culoò y que ñno nos sentimos ni que estamos solos, ni que estamos yendo en contra, hacemos algo nuestroò*

Con esta idea de que se trata de un proyecto propio, otro aspecto que nos interesa desatacar es cómo Klandestino buscó construir una comunidad de seguidores de la banda[103]. Para esto el principal recurso es el uso de redes sociales – en especial Facebook e Instagram- *desde* donde promueven distintas formas de interacciones con sus seguidores. Así por ejemplo comparten a través de estos espacios fotografías y videos de los ensayos, difunden sus presentaciones y adelantos de próximos temas en que están trabajando solicitando sugerencias y apoyo de sus seguidores

[103] En el capítulo siguiente abordamos la relación música y sociabilidad, considerando el uso de las redes sociales más en detalle.

Tapa del disco y referencias a sus perfiles en redes sociales

Fuente: Perfil público de Facebook

También en el último tiempo de nuestro trabajo de campo con ellos, registramos en particular el uso de YouTube y la realización de videos al estilo videoclip. Por ejemplo, en ocasión del lanzamiento del disco, desde su perfil de Facebook los músicos y en especial el cantante Bruno, ofrecían adquirir el disco de sus propias manos, reuniéndose en el centro de la ciudad. Cada una de estas primeras ventas del disco quedaba registrada en una fotografía de cada seguidor con su integrante predilecto de la banda entregándole el disco en sus manos. De esta forma lo que promueven es generar una relación estrecha con sus seguidores, construyendo una imagen de sí mismos cercana y accesible, además de dar difusión y publicidad al disco. Las redes sociales son importantes igualmente para establecer y mantener contactos con otras bandas con las cuales comparten lazos, algunas de estas bandas son de otras localidades patagónicas, y en función de estos vínculos es que Klan Destino ha logrado participar en otras escenas musicales de la región.

Hasta aquí pudimos ver en el caso de Klan Destino el peso de los vínculos afectivos y el compartir un gusto particular por un género que derivó en la conformación de un grupo musical al cual buscaron imprimirle rasgos propios, en zonas de bordes del territorio de creencias evangélico. Esta zona de

bordes está dada por la búsqueda estética y por la carga "ética" de sus canciones, sus interacciones con la escena secular y la búsqueda de constituir un proyecto sostenido por ellos mismos de forma independiente.

Conclusiones

En éste capítulo, abordamos en particular la trayectoria de cuatro bandas de música integradas por jóvenes cristianos, indagando en especial cómo en sus proyectos musicales se producen tensiones y virajes respecto a la forma de concebir el lugar de la música en la experiencia evangélica pentecostal.

Un punto de partida fue considerar los múltiples modos en que se coproducen juventudes y música, en particular con una mirada enfocada en los jóvenes músicos como productores culturales. Hacemos referencia a que música y juventudes evangélicas se co-producen en relación a los variados cruces e intersecciones entre lo juvenil, las prácticas musicales y la pertenencia al evangelismo que fuimos desarrollando. Encontramos en las producciones musicales sentidos sobre lo juvenil, sobre los otros jóvenes hacia los cuales se proyectan a través de su música y, en especial, sobre las posibilidades de interactuar y experimentar su adscripción religiosa en clave juvenil a partir de los vínculos que generan en torno a la música. A la vez, en los distintos casos observamos que es su propia condición juvenil la que ponen en juego en sus elecciones estéticas y estilísticas sobre los modos en que conciben y llevan adelante sus proyectos musicales, en especial en lo referido a los géneros y estilos musicales en que buscan inscribirse. En este punto, es clave considerar como los géneros musicales traen en sí una ética y una estética en sí, que los jóvenes a través de su capacidad de agencia trasladan de distintos "territorios". Esto pudimos verlo en especial, en el caso de Consumado y del perfil de sus integrantes como músicos "conversos" entre su vida previa a la conversión y su visión actual como cristianos activos que generan música para "llevar la palabra" lo que se mantiene, -la continuidad biográfica por decirlo de un modo llano- se

produce en torno a su identificación con el heavy metal. También lo observamos en Filadelfia, y su apuesta por el rock como forma de aproximarse a las tendencias juveniles con las que buscaban dialogar, en su búsqueda de sonoridades modernas acordes a sus preferencias en los 80'.

Siguiendo con la mirada puesta en los géneros musicales como estilos cargados de sentidos éticos y estéticos, en el análisis pudimos notar como las elecciones de estos grupos de jóvenes por determinados géneros, operan marcando y delimitando las generaciones nuevas de las adultas. Así, las prácticas y los perfiles dados sus proyectos musicales generan conflictos y disputas de sentido de distinto tipo: éticas, estéticas, generacionales. Esto pudimos observarlo en especial en referencia a ciertas controversias con géneros a los que se critica desde posiciones más conservadoras, -como fue el caso del rock en el contexto de los 80' con Filadelfia o en el ejemplo de la crítica del pastor luterano con el reggaetón- por considerarlos que poseen una carga en sí que no puede ser evadida así se busque que el contenido sea cristiano.

También registramos como desde posiciones más nucleares se cuestiona los motivos de los músicos, dado que sus prácticas dan cuenta de otra relación con la música que dista de la formalidad de la idea del "ministerio cristiano musical" orientado a la evangelización. En el caso de los grupos con los que trabajamos la relación con la música está centrada en el gusto por hacer música, y por considerar otras posibilidades de uso más centradas en la creación artística, a la experimentación y también en el caso de Klan Destino la música ligada a una forma de entretenimiento. En un sentido similar, también se cuestiona el propio carácter espiritual del mensaje en sus canciones, las miradas más conservadoras sostienen que el mensaje debe ser explícito, centrarse en la figura de Cristo, y no perder las referencias bíblicas y el fin último de la adoración. En contraste, desde las bandas –en especial Klan Destino- se plantea que las formas de acercarse y promover el mensaje a los jóvenes, deben ser desde nuevos marcos, es decir en su caso a través de sus prácticas musicales proponen vivir, experimentar sus

creencias a la vez que las actualizan en diálogo con las tendencias juveniles seculares.

Otro punto crítico, se refiere a la idea de “música cristiana”, es decir la referencia a lo cristiano como marca, como una forma de categorizar su música lo que claramente opera en la orientación y el sector hacia el cual se busque llegar con la propuesta musical. Al respecto se debe considerar los cambios y variaciones en las propias lógicas de producción musical dentro del pentecostalismo, así vimos que en el caso de Filadelfia su propuesta fue rechazada y etiquetada como “diabólica”, mientras que luego al crecer el mercado musical cristiano se amplían los espacios para la experimentación, se cuentan con referentes –caso Rescate- y de allí se derivan nuevas pugnas por la etiqueta de “música cristiana”.

También, cabe preguntarse si la idea de música cristiana es un etiqueta construida desde las propias industrias discográficas para delimitar un nicho de mercado, o un público específico hacia el cual proyectan este tipo de bienes y por ello es que genera rechazo en este tipo de proyectos musicales que se crean por fuera de estas industrias. En el desarrollo del capítulo encontramos esta tensión -expresada en particular en el caso Scraf- quienes planteaban claramente su posición crítica respecto al encasillamiento de su música como música cristiana, dando cuenta de la distinción entre música cristiana y jóvenes cristianos haciendo música cómo es su caso. En especial, argumentaban que la expresión música cristiana les resulta un nombre erróneo, dado que no hay un sonido distintivo que vuelva a la música cristiana por sí misma, y que su condición de músicos cristianos no implica que necesariamente se traslade esta categorización a su música. Si hay un elemento que puede distinguir una canción con referencias cristianas de otra, son las letras dado que allí es donde se puede expresar el mensaje desde el cual se establece una marcación en vínculo con una tradición religiosa. Y es en este punto, en lo referido a las letras que pudimos dar cuenta de marcaciones débiles, mensajes un tanto cifrados, accesibles para quienes comparten este marco de creencias, pero menos evidentes para los jóvenes que

pueden escuchar su música en los espacios seculares en los que buscan tener presencia.

Recurrimos al concepto de escenas para indagar las formas en que las propias características del medio local inciden en los modos en que se produce y se pone en circulación la música, a la vez que en esas músicas se reflejan miradas sobre lo local. Nos interesó indagar las conexiones entre la escena local –que como desarrollamos incluye a los músicos, sus públicos, los lugares- con tendencias y pautas construidas desde el mundo musical cristiano. Respecto a la mirada sobre lo local, Comodoro cómo ciudad aparece de distintas formas, narrada en algunas canciones de Scraf donde desde una mirada crítica se hace referencia a la indiferencia hacia los problemas sociales, o en acciones como la participación de estas bandas en recitales solidarios o a beneficio de distintas causas sociales, donde los músicos se muestran comprometidos con ayudar activando en esos contextos su adhesión a los principios cristianos de ayuda al prójimo.

En relación a este respecto a su búsqueda de participar en la escena local, es donde encontramos otra forma de desplazamiento vinculada a las formas en que se comprenden los límites tradicionales entre estar dentro o fuera del "mundo cristiano". Si bien, las bandas cristianas intentan fusionarse en los espacios seculares adoptando estéticas propias de cada género e intentando ubicarse en la escena local, la búsqueda de expresar en sus conductas –y de distinta forma en sus letras- su adhesión a los valores morales y religiosos que los constituyen como cristianos no está exenta de contradicciones y conflictos. Observamos que en los vínculos que se crean con la escena local y en el marco de las interacciones se producen ciertas situaciones donde los músicos cristianos son interpelados por la distinción que buscan establecer. Esto lo observamos por ejemplo cuando Klandestino da cuenta que tocan reggae pero no quieren compartir todo "el paquete" de lo que implica inscribirse en el género a través de la reivindicación de ciertos consumos considerados propios de este estilo como la marihuana. O cuando Consumado participa en un programa ícono del heavy local, y el conductor explicita su negativa a escuchar sus canciones atendiendo al

mensaje religioso, a la vez que reivindica la heterogeneidad del género que incluye otras expresiones que van del ateísmo al paganismo.

En estos cuatro grupos musicales analizamos otra dimensión referida a su relación con el mercado, considerando cómo se vinculan, cómo proyectan la producción y circulación de su música, atendiendo también a sus expectativas de consagración y profesionalización. La mirada estuvo puesta en indagar y analizar las prácticas de éstos jóvenes músicos y su posición entre lo propuesto por la industria cultural cristiana y su capacidad para desarrollar sus proyectos musicales acorde a sus intereses y expectativas. En general, encontramos que se trata de producciones musicales con una circulación predominantemente local, y regional pero conectadas y atravesadas por las dimensiones masivas del sector impulsadas por organizaciones eclesiales profesionalizadas, tales como productoras, agencias de promoción de música cristiana, entre otros. A la vez, observamos cómo sobre los postulados de esta industria cultural los jóvenes producen música. Es decir, sobre la apertura que ha significado en cierta forma el desarrollo de esta industria cultural, los jóvenes cristianos encuentran espacios, intersticios desde los cuales se permiten espacios para la experimentación, el desarrollo creativo, la exploración en géneros y ritmos. Es relevante el hecho que se trata de producciones autogestivas, es decir que son los propios músicos quienes sostienen económicamente el proyecto musical. Esta condición de ser autogestivos se enlaza con la búsqueda de mantener una posición de autonomía con las iglesias de pertenencia –con la excepción de Filadelfia-. Nos interesa este punto pues da cuenta de la propia capacidad de agencia de estos jóvenes para construir posiciones de autonomía con las iglesias como instituciones tradicionales, a la vez que se tornan referentes para otros jóvenes cristianos.

Aquí podemos observar otra forma de desplazamiento vinculada a las trayectorias de liderazgo tradicional las cuales también se modifican, dado que a través de la música se gestan nuevos estilos de “cristianos jóvenes” y nuevos referentes también. La música representa un elemento significativo para los “propios”, es decir los jóvenes a los que se aspira contener en el “evangelio”. Observamos en

algunas iglesias que la centralidad que se les otorga a los músicos da lugar en algunos casos a que los mismos cuenten para los sectores juveniles con un prestigio y un reconocimiento público mayor al de los pastores. Esta situación genera cierta tensión en las propias comunidades de las iglesias, más aun cuando las críticas apuntan a las escasas referencias o marcaciones cristianas que se encuentran en sus canciones y en los modos en que se presentan en sus actuaciones.

Sobre lo "religioso" vinculado a las creencias evangélicas, pudimos notar como la música posibilita la emergencia de nuevas prácticas, multiplicando agencias y dando lugar así al desplazamiento pero también a la recurrencia de ciertos sentidos tradicionales sobre los usos habilitados de la música en contextos religiosos. En el caso de Filadelfia el mandato en torno a que la música debe constituirse en una herramienta de evangelización, estuvo presente desde los inicios y continua al presente. Ésto se explica en parte por el contexto de emergencia de la banda, y su trayectoria que incluyó conflictos en torno a su estilo y el modo en que buscaba presentarse ese mensaje. Conflictos surgidos en un contexto donde intentaban desplegar su capacidad de agencia para experimentar con una sonoridad y un estilo rockero que fuera más acorde a sus preferencias musicales vinculadas a las tendencias juveniles de ese momento. En esta búsqueda lo religioso ocupaba un lugar central, lo que se refleja en las fuertes marcaciones de su música, y fueron justamente esas marcaciones lo que les permitió abrir un camino como "banda pionera" de la música cristiana local lo que en el transcurrir del tiempo les permitió mantenerse en posiciones de referencia y capitalizar esa experiencia hacia la formación de los sectores juveniles de su iglesia.

Sobre las otras bandas una primera distinción es entre las bandas de jóvenes "conversos" -como es el caso de Consumado- y bandas de jóvenes "cristianos de cuna"-como Scraf y Klan Destino-. Para superar esas miradas nativas de la conversión como un "antes y un después" de la vida de cada creyente, optamos por el concepto de movilidad religiosa, el cual nos permite comprender la fluidez y

las formas dinámicas en que puede habitarse el pentecostalismo como territorio de creencias. Así, pudimos observar distintas modalidades de esta movilidad religiosa, que incluye el tránsito entre distintas iglesias y posiciones como es el caso de Pablo de Consumado, o también formas de movilidad que incluyen la apostasía, es decir el retirarse de su comunidad de pertenencia religiosa. Esta última situación, la de retirarse y "salir al mundo" a vivir experiencias de sociabilidad con otros jóvenes por fuera de los espacios cristianos la encontramos en el caso de Bruno de Klan Destino, quien como cristiano de cuna y contando con el peso de su historia familiar, requiere contar con un espacio por fuera de su trayectoria, para sopesar y redefinir luego su pertenencia religiosa.

En el caso de las bandas musicales integradas por jóvenes "cristianos de cuna", como es el caso de Klan destino y Scraf, encontramos que éstos jóvenes ponen en duda el mandato según el cual el objetivo de cualquier grupo musical debe ser la evangelización de los sectores juveniles. Sí surge la cuestión de "dejar un mensaje" pero el mismo viene dado con referencias religiosas sumamente débiles, de ésta forma funciona para atender al público no evangélico –que debe cifrar el mensaje-, mientras que para los jóvenes ya evangélicos se busca mostrar un perfil cristiano renovado, más actualizado en términos culturales, y más cercano a las pautas juveniles actuales, instaurando así otras estéticas, comportamientos y sentidos en torno a la música.

Esto último nos lleva a considerar la dimensión del disfrute en torno a la música, en léxico evangélico del gozo, las emociones que se experimentan al compartir la música con otros lo cual nos condujo a incorporar preguntas en torno a la relación entre la experiencia musical y la construcción del gusto vinculado a las formas de socialización y sociabilidad cristiana en torno a la música, ejes que desarrollamos en el próximo capítulo.

Capítulo 4. Dimensiones estéticas del territorio II.

Música y sociabilidad juvenil cristiana.

Introducci· n

En ocasión de un encuentro de jóvenes investigadores en religión, donde presentaba las ideas preliminares de esta tesis, el comentarista planteo el siguiente interrogante ¿Qué es lo que la música hace o logra que no lo hagan otras expresiones culturales? Pensar la respuesta a este interrogante a la vez que defendía el tener a la música y las prácticas vinculadas a ella como principal objeto de análisis me llevó a sostener que la música es una forma de expresión simbólica y un producto cultural privilegiado entre los sectores juveniles, y que deviene en objeto de análisis en relación a su capacidad de gestar y amalgamar identidades, en el caso presentado identidades juveniles cristianas. Avanzando luego en esta línea se fueron abriendo nuevos interrogantes referidos a la relación música- identidades, música y pautas de sociabilidad juvenil, y las formas de estar juntos en torno a la música en clave juvenil que fui registrando a lo largo del trabajo.

“La música es importante porque permite lograr la conexión con Dios”, esta frase la escuché en distintos momentos y fue casi una constante durante el trabajo de campo, siempre que conversábamos informalmente sobre la música y sus sentidos surgía esta idea de la conexión. Esta frase repetida y compartida entre mis interlocutores me condujo a indagar de qué manera la música permite esa conexión, porque lo logra y en qué circunstancias se produce. A la vez, también cobró relevancia considerar cómo se construye ese vínculo con la música, a través de que medios se obtiene la música, se la comparte, se la apropia, y también cómo se configura entre los jóvenes evangélicos sus gustos musicales, entre lo ofrecido por la industria cultural cristiana, lo producido localmente y sus propias experiencias e interacciones.

A lo largo de éste capítulo intentaremos dar respuesta a estos interrogantes desde una perspectiva que se ancla en los aportes de la llamada nueva sociología de la música junto a referencias más generales a la sociología de la cultura. Desde estas coordenadas teóricas se analizan los distintos datos y experiencias recogidas durante el trabajo de campo en torno a las formas en que los jóvenes a través de sus prácticas musicales experimentan su pertenencia al evangelismo como territorio de creencias. En este punto es que nos interesa resaltar la manera en que la música se convierte en un recurso a través del cual la agencia y la identidad de los jóvenes evangélicos se configura articulándose con pautas de las culturas juveniles urbanas.

Consideramos que la música moviliza y nuclea a los grupos juveniles evangélicos de diferentes modos que se articulan entre sí. Por un lado, habilita espacios para la creación e innovación artística, lo que implica incursionar en nuevos géneros en la búsqueda de un estilo musical. A su vez, en torno a la música se desarrolla una forma de sociabilidad marcadamente juvenil, donde la música es el eje que nuclea a los jóvenes, dando lugar a modos de estar juntos por fuera o en zonas de bordes de los límites institucionales. En estos espacios emergen nuevos sentidos -a la vez que se recrean y combinan con elementos tradicionales- respecto a las formas en las que puede habitarse este territorio de creencias. Siguiendo esta perspectiva, el objetivo de este capítulo se centra en analizar los espacios de socialización y formación cristiana considerando la música en relación con la configuración de las identidades/ subjetividades juveniles pentecostales en Comodoro Rivadavia.

Para abordar este objetivo resultó clave trabajar desde una perspectiva etnográfica centrada en observar, registrar y participar junto a los jóvenes evangélicos compartiendo espacios y distintos momentos, cómo eventos juveniles y otros más cotidianos tales como la realización de un programa radial, siempre con la idea eje de indagar sus formas de sociabilidad. También, atendiendo a la relevancia de las nuevas tecnologías en sus formas de interacción mantuvimos

distintos intercambios a través de redes sociales, donde la clave era registrar sus tránsitos, elecciones y referencias ligadas a sus gustos musicales.

En la primera parte de este capítulo desarrollamos las coordenadas teóricas desde las cuales abordamos la relación música- identidades y sociabilidad juvenil. A esta perspectiva le añadimos una discusión sobre las formas en que se ha conceptualizado el gusto desde la sociología recuperando los aportes de la sociología de la música y su planteo del gusto musical como "actividad", indagando en particular lo que la música habilita.

Luego de este desarrollo teórico nos centramos en presentar y analizar tres escenarios que dan cuenta de las experiencias compartidas de los jóvenes evangélicos con la música y sus formas de sociabilidad:

-Las escuelitas bíblicas, espacios donde la música es utilizada cómo herramienta para la socialización cristiana de niños.

- El Café pub, espacio de sociabilidad juvenil cristiana que se plantea como alternativa a la "joda" secular, donde la música es clave para producir interacciones y vínculos en tres sentidos: para la socialización, recreación y liturgia.

- Las experiencias con las nuevas tecnologías: indagando las experiencias musicales de los jóvenes cristianos entre las radios evangélicas y plataformas como Youtube.

Estos tres escenarios que elegimos tiene a nuestro entender una potencialidad para desarollar el análisis sobre las experiencias y formas de sociabilidad, se trata de espacios que surgen ligados a la vida institucional de sus iglesias de referencia pero donde también se expresa la tensión entre la innovación y la reproducción de las formas estandarizadas de vivir la adscripción religiosa cristiana pentecostal. Ponemos el foco en la música y en las experiencias que se desprenden de ella pues entendemos que es uno de los principales vectores de la construcción de

subjetividad juvenil cristiana, reconociendo el potencial de la música (reconociendo que en otros escenarios puede tener un peso distinto).

M½sica e identidades juveniles.

Cómo punto de partida resulta clave plantear una definición sobre como entendemos a la música. En este punto, vale aclarar que pensamos a la música como un artefacto cultural producto de la creación humana, en la que intervienen distintos medios para producirla y ponerla en circulación y a la que se le pueden investir múltiples sentidos, dado que atraviesa distintas formas de interacción social. Así la música constituye parte fundamental de la vida cotidiana, colabora a la construcción de sentidos de pertenencia de representaciones en torno a quien es uno. Frith al respecto plantea una idea que resultó clave para nosotros a lo largo de este trabajo: "La música construye nuestro sentido de la identidad mediante las experiencias directas que ofrece del cuerpo, el tiempo y la sociabilidad, experiencias que nos permiten situarnos en relatos culturales imaginativos" (Frith 2003: 212). En esta cita destacamos la propuesta de Frith vinculada a cómo la música opera ofreciendo conexiones de sentido entre cómo se piensa el yo desde lo identitario y a la vez cómo permite conexiones con otros para inscribirse en un relato mayor, en una tradición cómo puede ser el caso de los jóvenes evangélicos. (Sobre este punto avanzaremos luego al desarrollar tres experiencias de sociabilidad juvenil evangélica, en las cuales se expresa la forma en que la música opera entre los jóvenes para la construcción de sentidos de pertenencia identitaria en clave cristiana).

En base a los estudios referidos a la música y las identificaciones que ésta produce, un enfoque clásico es el propuesto desde los estudios culturales británicos (Hebdige, [1979] 2004) según el cual ciertos estilos musicales traducen o expresan identidades construidas previamente en una suerte de "resonancia estructural" entre posición social y expresión musical. Desde esta perspectiva, los estilos musicales desarrollados principalmente fueron el rock y el punk, viendo en

ellos un potencial de “resistencia política” (Hebdige, [1979] 2004). Las críticas a esta postura son variadas y se centran sobre todo en una mirada reduccionista sobre la relación música y política. Esta línea de estudios introduce la cuestión del poder en relación a la hegemonía, pero al creer en un potencial de rebeldía sistémica que debería expresarse en la música, la indagación gira en torno a si la música emancipa o no a quienes la escuchan, lo que reduce a pensar a las prácticas sociales como resistentes o no resistentes (en un claro ejemplo de reduccionismo analítico). En su enfoque también, fuerzan las correspondencias entre grupos, comportamientos, posiciones de clase y gustos musicales, de una forma tal que no logran captar los matices y contrastes culturales que se producen en torno al gustar de alguna expresión musical[104].

Discutiendo con esta postura estructuralista ligada a la idea de homología, encontramos los trabajos de Frith (2000, 2003) quien modificó el modo de interrogar la relación entre música, sociedad e identidades, al apostar por la performatividad de la música. De preguntarse como la música refleja a las personas, Frith sostiene que debe investigarse como la música construye a las personas, abordando la cuestión en términos de lo que denomina “experiencia musical”, entendida como la relación que todas las personas entablamos con la música como una experiencia identitaria.

Así sostiene que:

> La cuestión no es como una determinada obra musical o una interpretación refleja a la gente, sino como la produce, como crea y construye una experiencia –una experiencia musical, una experiencia estética- que solo podemos comprender si asumimos a la identidad tanto subjetiva como colectiva Frith (2003: 183)

[104] En el caso argentino un ejemplo de este enfoque lo encontramos en el trabajo de Miguez “Cumbia villera y estamentos sociales (2006), donde a través del análisis de las letras encuentra que se exponen la elaboración de moralidades vinculadas a los dilemas cotidianos de los jóvenes que residen en las villas, en especial lo vinculado a las redes delictuales y lo que el autor llama la cultura carcelaria. Una crítica sobre este enfoque es que prescinde de las mediaciones que, tanto dentro como fuera de las villas, articulan otros modos de escuchar, comprender y apropiarse de la cumbia en cuestión. A la vez que presta escasa atención a las propias prácticas y usos de este género musical por parte de quienes la escogen como música de referencia.

Su postura no es que los grupos sociales coinciden en valores que luego se expresan en sus actividades culturales, sino que solo consiguen reconocerse a sí mismos como grupos por medio de la actividad cultural, por medio del juicio estético (Frith 2003: 186- 200). Para Frith la apreciación musical es un proceso de identificación musical y la respuesta estética en términos del gusto es implícitamente un acuerdo ético. En este sentido, la música como actividad cultural es entendida como una esfera donde se construye junto a otros sentidos y acuerdos – lo que podría pensarse cómo el ethos de un grupo-, a través del cual se producen relaciones de identificación[105]. Esta idea del acuerdo ético que plantea Frith resulta potente para pensar distintas situaciones que encontramos en el campo, tanto de canciones que apelan a un "nosotros" cristiano a partir de compartir principios y creencias comunes, junto también a otras canciones , por ejemplo Aba Padre, que parecieran por si mismas generar un clima particular donde se manifiesta un sentido de comunión entre todos quienes participan, cantando o siguiendo con el cuerpo la canción.

Respecto a la propuesta de Frith sobre la relación música- identidades, cuando lo vinculamos a nuestro tema de investigación referido a las prácticas y los vínculos con la música por parte de los jóvenes evangélicos, nos ayuda a entender que la música no refleja necesariamente una doctrina o un ideario religioso, sino que la música construye, crea a las nuevas generaciones de evangélicos mediante las experiencias directas que ofrece para la creación artística, para establecer sociabilizaciones de códigos ideológicos, éticos, estéticos. Vista así, la música es una creadora de la identidad juvenil evangélica al conformar un tipo de sensibilidad, que supone, a su vez, una posición ética y estética en la sociedad. A su vez, pensar a la música evangélica y las prácticas de los jóvenes en una lógica relacional nos conduce a indagar en las formas de socialización religiosa a partir

[105] Frith plantea que cuando se produce una reacción ante una canción se produce una alianza emocional con los músicos y con todos los otros fans de los músicos en cuestión. En este punto vale la crítica que realiza Vila, al señalar que "estas alianzas son en realidad alianzas entre algunas de nuestras múltiples identidades y aquellas partes de la identidad de los otros que coinciden estratégicamente en tal o cual actuación o audición musical. En este sentido, las personas continuamente están estableciendo distintas alianzas en el nivel de sus distintas identidades a través de los valores representados o actuados por diversas practicas musicales" (2002: 33).

de las cuales se aprende un modo de vinculación con la música cristiana, (aspecto que desarrollaremos luego cuando abordemos el caso de las escuelitas bíblicas para niños).

El enfoque performativo de Frith se vincula con la apuesta de las narrativas, en tanto la música no solo crea identidad (de modo abstracto) sino que provee de sonidos, letras e interpretaciones que conceden maneras de ser y comportarse a los sujetos que la consumen. Lo que entendemos relevante destacar es que el consumo musical crea una "red de identidades, así las diversas prácticas que pueden desplegarse en torno a la música como la escucha personal o el participar en un recital ayudan a establecer espacios de sociabilidad donde se socializan códigos éticos y estéticos de forma colectiva, construyéndose así entramados de relaciones (Frith 2003: 186).

Para continuar indagando en torno al vínculo entre música y sociedad y los juegos identitarios que allí se conforman, es interesante el aporte de De Nora respecto a entender la música cómo un dispositivo habilitante y un promotor de la acción de las personas. (De Nora, 2004). Retomando la línea de Frith, ésta autora destaca el aporte de las propuestas etnográficas para recuperar la manera en que la música se convierte en un recurso a través del cual la agencia y la identidad se configuran. Sostiene que la música les permite a las personas reflexionar sobre sí mismas[106], atravesar la cotidianeidad en distintas circunstancias y emociones, y le dan un "uso estratégico a la misma para hacer, ser y nombrar los aspectos de la realidad social incluidas las realidades de la subjetividad del yo" (De Nora, 2004: 40). La tesis que atraviesa el libro de De Nora podría resumirse sintéticamente del siguiente modo: en la vida cotidiana, las personas interactúan y se apropian de la música de modos en que esta se constituye en uno de los recursos privilegiados al emprender la práctica estética reflexiva de subjetivarse a sí mismos y a los otros

[106] En su libro *Música y vida cotidiana* plantea que procura contribuir a una teoría de la recepción que no ignore la productividad de la música, ni las condiciones sociales en que esta es apropiada por los agentes. Así propone "una teoría empírica acerca del nexo música-sociedad que permite disolver distinciones convencionales entre los materiales musicales y los sociales; en su lugar los aspectos musicales y sociales son entendidos como vinculados reflexivamente y co-producidos (2004:4).

como agentes emocionales y estéticos a través de los distintos escenarios sociales (2004: 158). Es decir, la música es un instrumento de narración del yo, que permite experimentar y atravesar la cotidianeidad cargándola de contenido subjetivo.

Pensar la música como un aspecto constitutivo de la agencia nos conduce a explorar las distintas situaciones y modos en que esta es apropiada cotidianamente. Esta perspectiva, complementa al planteo de Frith y nos permite incorporar por ejemplo la dimensión relacionada al gusto por hacer/ escuchar ciertas músicas -vinculado a los géneros de preferencia de los jóvenes músicos con quienes trabajamos- , lo cual está más allá de los mandatos evangélicos tradicionales sobre los usos de la música con fines evangelísticos.

Si ponemos el foco en la música –y no en otras actividades culturales o relacionadas con aspectos más doctrinales por ejemplo la lectura de la biblia - es porque consideramos que la música tiene un valor particular. En el mundo cristiano, la música es considerada la principal "herramienta para la conexión con Dios". La música atraviesa las distintas experiencias y prácticas vinculadas a las formas de creer, está presente en cada encuentro de culto, en cada congreso de formación, en las escuelitas bíblicas, circula en las fm cristianas, en las actividades de evangelización, entre tantos ejemplos. Cómo apunta Frith, (2014: 16) la música ayuda a pensar acerca de cómo se habita el mundo y a través de canciones es posible rehacer y conectarse con la propia subjetividad. Por ello es que la música es una clave de entrada privilegiada para comprender este mundo cristiano, reconociendo su especificidad y funcionamiento, sus conflictos, dilemas y desplazamientos sobre cómo experimentar la pertenencia a este territorio de creencias.

Así cómo la música se vincula con lo subjetivo, a la vez, también es la base de experiencias colectivas, públicas, vividas con otros, por ejemplo en el marco de un recital, o de un ensayo, o también viendo una actuación en canal Enlace, o en Youtube, sabiendo y sintiendo que "otros" han llegado a conocer las mismas canciones y los mismos intérpretes. De esta forma, la música representa un punto

de encuentro entre lo íntimo y lo social. Especialmente para los grupos juveniles suministra una base identitaria personal –esto es lo que soy- y una identidad colectiva –esto es lo que somos-. Otros productos culturales también pueden tener ese potencial, pero la música posee un vínculo especial con las emociones y los sentimientos que le otorga una potencialidad para reunir la experiencia privada y la pública.

Continuando con las coordenadas teóricas que guían la indagación de este capítulo, en el siguiente apartado nos centramos en el gusto como problema sociológico, para abordar luego distintas experiencias que se despliegan en torno a lo que implica gustar de algo en relación con las formas de sociabilidad juvenil.

Sobre el gusto musical: determinaci· n o agencia

La noción de gusto en el campo de las ciencias sociales, y en la sociología en particular resulta un concepto clave para explorar la dimensión simbólica y expresiva de la vida social. En el caso del enfoque que venimos desarrollando vinculado a las prácticas culturales de los jóvenes evangélicos con la música, consideramos clave detenernos en problematizar la noción del gusto y su relación con las formas de sociabilidad y de configuración de las identidades juveniles cristianas.

Para iniciar una indagación que problematice el gusto, un punto de referencia son los trabajos de Bourdieu, en especial su ya clásico texto *La Distinci· n. Criterios y bases sociales del gusto* ([1979]1988). En esta obra sostiene que el gusto –en apariencia subjetivo e individual- es formado en condiciones sociales determinadas y es un punto clave para analizar las relaciones de dominación/ distinción entre los grupos sociales. En este sentido, plantea que el gusto funciona como una especie de "sentido de la orientación social" haciendo que los ocupantes de un determinado lugar en el espacio social tiendan a gustar de ciertos bienes que mejor reflejen su posición social. Llevado al caso particular del gusto musical, sostiene que:

“No existe nada que permita tanto a uno afirmar su clase como los gustos en música, nada por lo que se sea tan infaliblemente calificado, (esto) es sin duda porque no existe práctica más enclasante –dada la singularidad de las condiciones de adquisición de las correspondientes disposiciones- que la frecuentación de conciertos o la práctica de un instrumento noble” (1988: 16)

Las críticas a esta visión que plantea un carácter mecánico de los gustos, se centran sobre todo en la idea de sostener que es la clase la cual predice un tipo de gusto específico. En particular son de considerar las críticas de Grignon y Passeron (1992) sobre las nociones dominocéntricas que subyacen en este tipo de miradas académicas a la hora de indagar las formas del gusto popular, el cual siguiendo la lógica bourdiana sería una mera deformación empobrecida del gusto legítimo (Grignon y Passeron 1992:95). Ambos autores critican especialmente a Bourdieu y su conceptualización sobre el “gusto de necesidad” (propio de las clases populares) a los “gustos de libertad” (por parte de las clases dominantes) según el cual el gusto de necesidad sería tan solo una respuesta mecánica a un sistema de restricciones que niega las posibilidades de elección de los sectores populares (1992: 114). En el mismo sentido, en la postura bourdiana pareciera que los únicos que quieren diferenciarse son los cultos- ricos- poderosos que por su posición en el espacio social requieren distinguirse, cuando podría considerarse que esta intención de distinguirse de los otros también puede ser factible para los sectores populares.

A la vez, retomando la mirada sobre las prácticas artísticas, es de considerar que en lo relativo al consumo de arte la distinción no es la única finalidad que las experiencias estéticas posibilitan. Cómo exploraremos luego a través del consumo de arte, en nuestro caso particular la música, se posibilitan formas de sociabilidad, de encuentro, de identificación que no necesariamente implican poner en acto formas de distinción vinculadas al lugar en el espacio social de procedencia.

Desde la sociología de la música - Hennion (2000, 2002), De Nora (2004)- critican el enfoque bourdiano, en particular porque entienden que postula una concepción

del gusto como una entidad fija[107]. Desde esta línea se plantea que se debe atender al abanico de aspectos ligados al hecho de "gustar de algo" que van más allá de la búsqueda de distinción. Así al interrogarse sobre el gusto, sostienen que el gusto debe conceptualizarse como una actividad, no como algo que "ya está allí, sino como algo que se constituye y se redefine en la acción mediante los muchos artificios y practicas implicadas en el acto de gustar de algo[108] (Benzecry (2012: 33). En este sentido, los autores mencionados coinciden en considerar al gusto como una modalidad de vinculación con el mundo y no como algo que ya está determinado por la posición en el espacio social. Henion particularmente plantea que "el gusto no es ni la consecuencia –automática ni inducida- de los objetos que provocan el gusto por sí mismos, ni pura disposición social proyectada sobre los objetos o el simple pretexto de un juego ritual y colectivo. Es un dispositivo reflexivo e instrumentado para poner a prueba nuestras sensaciones. No es un proceso mecánico, siempre es intencionado" (2002: 31). Siguiendo este argumento, en otro trabajo plantea que: "el gusto es actividad, es comportamiento, es una actividad reflexiva, corpórea, colectiva, equipada, dependiente de los sitios, los momentos y los dispositivos" (2010: 25). A lo que podemos agregar que el gusto musical también es productor de escenas sociales, si pensamos por ejemplo como ciertos géneros musicales definen y delimitan sitios de encuentro y sociabilidad (por ejemplo la bailanta, el bar de rock, programas y festivales de música centrados en un género).

[107] Esta crítica entendemos que puede ser matizada si se considera que desde la mirada que propone Bourdieu el gusto no es algo estático o mecánico. En su perspectiva el gusto se encuentra mediado por espacios de socialización como la escuela, o el ámbito de la profesión, entre otros, esferas todas que intervienen y median en la constitución del gusto, por lo cual no puede ser visto de modo estático, sino que se constituye en relación a la trayectoria por distintos espacios sociales donde está siempre siendo producido.

[108] En el trabajo de Benzecry (2012) vinculado a los fanáticos de la ópera en el contexto argentino, se pregunta por la iniciación de estos fanáticos y por las particulares formas de apego que genera el gusto musical por la opera. En su análisis sostiene que la pregunta por la iniciación surge de la insuficiencia de la teoría bourdiana que ve a la cultura como un capital, poniendo el acento en la tradición familiar como núcleo donde se reproduce el gusto por la alta cultura y que, por tanto, no pueden explicar cómo ciertas características de una práctica cultural se vuelven tan significativas como para llegar a movilizar a alguien. Su abordaje del apego a la opera permite comprender que el apego es un aprendizaje, un proceso mediante el cual los que luego serán considerados fanáticos primero aprender a sentir y conmoverse con la opera para luego comprender dónde y cómo exhibir públicamente su apreciación (2012: 133)

En éste sentido, gustar de determinada música puede verse como una expresión modulada por las situaciones en que se gusta de ella y por los contextos en que diversas expresiones son clasificadas y consumidas, por lo que cobra valor atender a las comunidades interpretativas que dan sentido al gusto. En este sentido podemos destacar que el gusto, mejor dicho los gustos musicales de los jóvenes evangélicos con quienes trabajamos se desarrollan a través de una elección hecha de múltiples actividades, desde su trayectoria personal, a los espacios de sociabilidad y las sugerencias musicales que escuchan por seguir un programa de radio, páginas de Facebook, un canal de Youtube, o una lista de Spotify entre otros.

Así, la música no llega "vacía", sin connotaciones previas al encuentro de actores sociales que le proveerían de sentido, sino que, por el contrario, llega plagada de múltiples (y muchas veces contradictorias) connotaciones de sentido. Como afirma Vila, la escucha tiene sentido no sólo por los elementos que la música ofrece, sino también por todo el sistema de valoración social en el marco del cual las personas tejen permanentemente sus narrativas identitarias, (1996: 200), por ello entendemos que es relevante analizar la construcción del gusto musical y su relación con los espacios de sociabilidad juvenil.

Recuperamos la categoría de sociabilidad para pensar la cotidianeidad de estos jóvenes en el marco de sus iglesias y explorar las dinámicas relacionales de los jóvenes evangélicos con la música. Al respecto, consideramos que indagar las prácticas de sociabilidad de los jóvenes nos trae indicios para pensar y reconocer una vida cotidiana en las iglesias que muchos de los estudios invisibilizan u opacan. Pues explorar la vida relacional supone poner atención en las interacciones cotidianas y reconocer las dimensiones afectivas y los vínculos inter e intra generacionales en torno a la música. Observamos que la sociabilidad juvenil cristiana se despliega en el ámbito de sus iglesias, pero también por fuera de ellas , de ahí la relevancia del enfoque etnográfico para dar cuenta de la vida cotidiana, de las dinámicas de encuentro, sus conversaciones e intereses, las

formas de estar juntos, en sus rutinas y eventos. En esa vida relacional hay rasgos globales, -por ejemplo lo vinculado a los usos de las nuevas tecnologías- que se conjugan con rasgos más singulares vinculados a sus trayectorias y experiencias respecto al habitar este territorio de creencias.

La sociabilidad cómo categoría nombra siguiendo a Simmel a ese espectro de acciones que "de manera momentánea o duradera, consciente o inconsciente, evanescente o con consecuencias nos entrelazan de manera ininterrumpida (2002:195) y articulan de una forma particular los modos de estar juntos. Desde este enfoque la sociabilidad es entendida como una forma autónoma y lúdica de la asociación, caracterizada por la ausencia de una finalidad material, el apoyo entre quienes participan y los vínculos entre iguales. Simmel postulaba la sociabilidad como forma de juego sociológico, más allá de su contenido o funcionalidad instrumental, incluyendo también componentes éticos y estéticos.

En nuestro trabajo nos interesa prestar atención a la configuración de espacios propios, en los que los jóvenes se inscriben experimentando nuevas posiciones subjetivas, por ejemplo agrupamientos como "Frecuencia Joven", "JCP (Jóvenes para Cristo), u otros más informales cómo grupos de amigos que se reúnen con regularidad a tocar música. Estos espacios se configuran entre el juego simmeliano y otro tipo de intereses, entre lo normado e instituido y las propias agencias que pueden poner en tensión con sus iglesias de pertenencia[109]. Es una forma de sociabilidad mediada por el propio ritmo de sus iglesias como instituciones, con todo su cronograma de eventos, congresos, pero sobre todo por sus lazos de amistad.

En esta línea, también consideramos relevante explorar el papel de las tecnologías de la comunicación en las formas y dinámicas de la sociabilidad juvenil. La conformación de comunidades virtuales, supone una sociabilidad interactiva que combina distintos tipos de relaciones y asociaciones, signadas tanto por la cercanía como por la distancia, por la convergencia de intereses como por las diferencias, por el debate y la deliberación como por las acciones

comunes, por la conexión y la desconexión. (Carli, 2012: 62). Entendemos que las relaciones entre música y nuevas tecnologías son un campo más que fértil para indagar los modos en que se vinculan música y agencia en la perspectiva planteada anteriormente. Las nuevas tecnologías habilitan redes de interacciones y son un marcador central en las identidades juveniles y un dispositivo que arma, forma y da sentido a su vida y a sus prácticas[110]. Por ejemplo, pudimos dar cuenta durante el trabajo de campo sobre como los dispositivos digitales posibilitan nuevas maneras de establecer lazos sociales entre los jóvenes. Las interrelaciones digitales les permiten reforzar sus lazos de amistad y/o pertenencia a un grupo, por ejemplo Facebook donde participan activamente en la generación y distribución de contenidos, además de comunicar eventos, compartir fotografías, sugerir artistas, expresar sus opiniones, entre un abanico de posibilidades. También otras acciones posibilitadas por los dispositivos digitales como reproducir, escuchar, grabar, hacer que otros escuchen música, dan cuenta de la agencia juvenil en torno a la música y a la idea que presentamos anteriormente sobre el gusto como actividad que se construye a través de las interacciones con otros. Entonces podemos afirmar que lo que en apariencia son meros cambios tecnológicos, en realidad traen consigo un conjunto de implicancias en la vida cotidiana y en los hábitos de los sujetos, que pueden impactar en sus prácticas y experiencias.

En este punto, recuperamos nuevamente los aportes de la llamada nueva sociología de la música (Hennion, 2002, 2010, De Nora, 2004) para entender el papel y los usos que posibilitan estas nuevas tecnologías en las experiencias musicales de los jóvenes desde un papel activo y performativo. Hennion (2002) critica en particular que en los estudios sociales sobre música no se consideran los soportes materiales y tecnológicos que inciden en la producción y circulación de la música, se los toma como un factor neutro, cuando debería considerarse de

[110] Vila y Semán (2008) –en un momento previo a la explosión de las redes sociales- ya llamaban la atención sobre como gracias a las posibilidades que habilitan las nuevas tecnologías se generaban efectos sobre la heterogeneización y dispersión del gusto musical de los jóvenes. Estos autores se referían a la pluralización de los gustos musicales, a la organización de menús musicales personales y la fragmentación de las unidades del gusto (Vila y Semán, 2008: 5).

qué modo los objetos y las interacciones con ellos permiten o "habilitan" algunos usos. Esto no significa que los objetos por sí mismos organicen o anclen su propia interpretación, sino que pueden ser comprendidos como pasibles de permitir ciertos usos y descalificar otros según el acceso que se tenga a ellos y el uso que se haga de ellos.

Retomando la idea del gusto como construcción que se realiza junto a otros, en el siguiente apartado presentamos el caso de las escuelitas bíblicas como un espacio clave en la socialización musical y en las trayectorias de los jóvenes cristianos.

Escenarios de sociabilidad I. Escuelitas b²blicas

En esta entrada vamos a enfocarnos en las experiencias de socialización religiosa que se promueven en las escuelitas bíblicas. El interés en las escuelitas bíblicas es que consideramos que son espacios de socialización y sociabilidad de niños y niñas, donde la música resulta un aspecto clave en la producción, transmisión y aprendizaje de las creencias evangélicas. Las primeras referencias a estas escuelitas vinieron de parte de los jóvenes "cristianos de cuna" con los que desarrollamos el trabajo de campo, quienes contaban el paso por estos escuelitas bíblicas como espacios formativos claves en sus trayectorias religiosas. Por ello, entendemos que las escuelitas bíblicas resultaban un caso potente para comprender las formas de producción de la creencia y lo que la música "habilita", produce o ayuda a construir.

Estas escuelitas operan como talleres infantiles y funcionan mayormente los días sábados por la tarde, en algunos casos son dentro del propio espacio de las iglesias evangélicas, mientras que en otros se recurre a viviendas particulares o asociaciones comunitarias que ceden sus instalaciones para este tipo de actividades. La experiencia de transitar por las "escuelitas bíblicas" u "Horitas felices" no es una novedad ni tampoco una invención exclusiva de las comunidades evangélicas, de hecho, distintas corrientes religiosas tanto católicas,

como protestantes, judíos entre otros, habilitan espacios destinados a la formación religiosa de los niños/as de sus comunidades. Entonces, y en relación al objetivo de este capítulo referido a indagar las formas en que la música opera en la construcción de identidades y subjetividades evangélicas, en este apartado nos interrogamos por el lugar de la música en las escuelitas bíblicas como espacios de socialización religiosa, es decir, buscamos analizar si la música opera en la transmisión/ socialización religiosa atendiendo en particular a la experiencia de los niños y jóvenes. Junto a este objetivo, nos planteamos otras preguntas que guían el análisis: ¿Qué prácticas religiosas se desarrollan orientadas específicamente a los grupos infantiles? ¿Cuáles son las representaciones sociales en juego en torno a la niñez desde los grupos evangélicos? ¿Qué formas de sociabilidad e interacciones se producen en estos espacios? ¿A través de que prácticas se busca configurar un sentido del gusto musical en la experiencia de los niños que participan en estos espacios? ¿De qué formas se evoca esa memoria desde la experiencia de los jóvenes? ¿Qué características tienen los bienes musicales dirigidos a los niños, cómo es su circulación?

Un punto de partida clave para indagar estas experiencias está referido a las formas en que se piensa la infancia. Al respecto, los aportes de la historia cultural (Aries, 1987) habilitaron un enfoque que entiende a la infancia como una compleja construcción social que responde tanto a condiciones de carácter estructural, cuanto a sucesivas revoluciones en el plano de los sentimientos. Como sostienen Lionetti y Miguez (2010), entender a la infancia como una construcción cultural pone en evidencia una serie de escenarios, personajes y agencias que son testigos de las vivencias de niños y niñas en diferentes lugares, tiempos y espacios. Ambos autores remarcan la necesidad de constituir la compleja trama en que se constituyen prácticas, discursos, imágenes y normas en torno a la niñez. Por ello, resulta clave pensar a la infancia desde nuevas perspectivas que superen la mirada estatal- institucional para alcanzar otros escenarios como las familias, iglesias, sistemas educativos y autoridades vecinales, entre otros espacios. En estos escenarios se conforman tramas de sociabilidad que dan lugar procesualmente e historizadamente a las condiciones de la niñez (Lionetti y

Míguez, 2010: 28- 32). Así como es necesario atender a estos nuevos escenarios también lo es prestar atención a las prácticas de niños y jóvenes en tanto sujetos plenos igualmente dotados de capacidad reflexiva y competencia cultural, reconociendo su capacidad de agencia (Bucholtz, 2002: 525).

Para complejizar el análisis sobre las formas en que opera la música en relación a la configuración de identidades y de un sentido del gusto musical, pensando específicamente el caso de las escuelitas bíblicas, recuperamos el enfoque propuesto por la sociología de la transmisión religiosa (Hervieu Léger, 2004). Desde esta línea cobra valor la dinámica del creer y su reproducción, donde las nuevas generaciones en relación con la memoria de las instituciones tienen un lugar preponderante en la continuidad de la religión, continuidad no exenta de negociaciones de sentido producto del encuentro de subjetividades.

A su vez, pensar las experiencias infantiles en el marco de las comunidades evangélicas, y en especial, en las escuelitas bíblicas nos conduce a reconocer los vínculos familiares y su relación con la transmisión de la creencia[111]. En general, la mirada puesta en la transmisión religiosa pone el acento en las formas en que los padres "inculcan la religión" o las creencias a los niños. En nuestro caso –y en base al trabajo de campo realizado- encontramos que en las escuelitas bíblicas la participación de los niños y niñas también da lugar a procesos mediante los cuales son los propios niños y sus experiencias los que promueven la transmisión de valores religiosos al marco de sus familias. Es decir, no solo es una transmisión padres- hijos, sino que también los niños y niñas a través de comunicar y narrar su experiencia trasmiten o tensan valores y representaciones sobre lo religioso, en particular las miradas sobre el mundo evangélico. Éste es un punto donde es importante subrayar la capacidad de agencia de los niños

[111] En este punto si se consideran los datos de la Encuesta Nacional de Religiones y Creencias en Argentina surge que al consultarles a las personas sobre los motivos de adhesión a la religión son importantes los porcentajes de transmisión de la religión desde la primera infancia, (incluidos en la respuesta "me la transmitieron de chico"). Sobre estas bases se reconoce que uno de los motores de crecimiento de la feligresía evangélica en la Argentina, a partir de la conversión y aún antes, se encuentra en el seno de los grupos familiares (Mallimacci, 2013:111). Al pensar la transmisión familiar de lo religioso, es clave considerar que antes que posiciones ideológicas o dogmáticas lo que se transmite es una experiencia asociada a lo corporal, los afectos, las prácticas más que la reproducción de contenidos doctrinarios (Beliveau y Mosqueira, 2011: 156).

respecto a su formación religiosa, sobre éste aspecto avanzaremos luego presentando algunos ejemplos de campo ilustrativos de esta situación.

Antes de atender específicamente a las prácticas musicales que se producen en las escuelitas bíblicas, consideramos importante presentar en detalle las características de estos espacios y su relación con los proyectos religiosos de sus iglesias de referencia. En general, las escuelitas representan un espacio no sólo de formación religiosa para los niños que provienen de familias cristianas, sino en especial un área o ministerio dentro de las iglesias donde se busca desarrollar tareas de ayuda social. Así, observamos que estas escuelitas en el caso de Comodoro Rivadavia se orientan en particular a los niños de los barrios populares, donde se combinan tareas asistenciales –por ejemplo servir la "copa de leche"- con actividades más orientadas a ofrecerles entretenimiento con contenido claramente atravesado por "marcaciones" cristianas. En su mayoría, las escuelitas bíblicas funcionan los días sábados por la tarde en instalaciones de las escuelas públicas primarias de los barrios donde buscan desarrollar sus actividades. El hecho que funcionen en escuelas conlleva varios aspectos a considerar, en particular las propias disposiciones del espacio, con los pizarrones y bancos, los espacios de recreo, los actos y festejos emulan en gran parte el propio ritmo de las instituciones escolares. También sucede que en algunos casos los propios niños que participan de las escuelitas bíblicas son alumnos de éstas escuelas de lunes a viernes, por lo que trasladan usos y hábitos del ámbito escolar. Por otro lado, el contar con las instalaciones de una escuela pública da cuenta de una serie de vínculos que se establecen entre los pastores y referentes de las iglesias evangélicas con autoridades del Ministerio de educación provincial quienes autorizan y habilitan el uso de estos espacios.

Considerando esa búsqueda de llegar a los niños provenientes de los barrios populares, pudimos notar como en el caso de los adultos, maestros y asistentes de las escuelita bíblica éstos construyen un modo de interacción a partir de sus presupuestos en relación a la infancia, atravesada por una mirada que se centra en sus carencias. Estos presupuestos parten de una mirada estereotipada de lo

que socialmente se considera como atributos de la niñez: así se los reconoce a los niños que participan cómo únicos e irrepetibles, seres de cuidado y protección, “sin maldad” que se encuentran en “una etapa de la vida maravillosa”. Esta mirada cuando se precisa en función del perfil de los niños/ as del barrio se complementa con la idea del “niño carente”, vulnerable, falto de educación y cariño. Y es, justamente, la mirada de niño incompleto lo que justifica una visión del rol pastoral, centrada en la función de “completar” desde una formación moral religiosa ese vacío propio de las condiciones en que vive. También lo afectivo parece ocupar un lugar central en la relación, que por momentos desplaza lo estrictamente religioso.

Los tutores y encargados de estos espacios suelen ser adultos, en general mujeres o matrimonios que “sienten el llamado” para orientar sus actividades evangelísticas a los niños. También, encontramos que en estos espacios es importante el rol que desempeñan los jóvenes quienes participan activamente en la realización de las actividades. Cómo explica Daniela, una joven colaboradora de una escuelita bíblica:

Las escuelitas barriales son como una de las actividades m§s importantes que tienen las iglesias, se dedican mucho a eso. Las escuelas b²blicas son sobre todo para la gente de afuera de la iglesia. El lema de estas escuelitas es el trabajo en los barrios, por eso se trabaja sobre todo en los barrios carenciados, Abel Amaya, 30 de octubre, Pietrobelli y otros barrios. Yo empec®a trabajar en la escuelita del Abel Amaya cuando ten²a trece y en realidad nadie me hab²a propuesto bien que pod²a ser, uno va y ayuda, a entretener a los chicos a servir la leche. Lo m²o fue por un gusto particular que tengo por los ni¶os y por querer contribuir con algo, mi idea en la escuelita fue llevarles m½sica entonces llev® mi guitarra y ah² les propuse empezar a agregar canciones y bueno ese fue mi aporte porque no quer²a solo quedarme en dar la leche.

Daniela aprendió a tocar la guitarra en el marco de la iglesia de las llamadas localmente “iglesias chilenas” a las que hicimos mención anteriormente, a la cual asistía junto a su familia como parte de lo que ella llama la “tradición familiar”. En su trayectoria es interesante reconocer cómo en este espacio aprendió una relación con la música, así su socialización musical representa para ella un modo de entender y vincularse con la música que se centra en la búsqueda de experimentar y compartir con otros. Por ello, fue que quiso llevar música a otros

espacios colaborando con la escuelita bíblica, donde encontraba que la tarea asistencial de servir la “copa de leche” no le bastaba, sino que podía propiciar otras interacciones con los niños a través de compartir música.

Diego, quien es maestro tutor de la escuelita bíblica del barrio Stella Maris, también hace referencia a los usos de la música para la formación religiosa:

ñQueremos ense¶arles que m§s all§ de c· mo viven hoy, pueden tener una buena vida, que aprendan que Dios los ama y tiene un plan para su vida (é) por eso nosotros buscamos que los ni¶os experimenten la cercan²a y el poder de Dios, y vemos que a trav®s de la m½sica y las canciones el chico puede liberarse de sus cargas para as² poder recibir a Jesucristo (é) y la idea es tambi®n que los chicos traigan a sus familias, las sanen desde adentroò

Las siguientes fotografías muestran distintos momentos de dos escuelitas bíblicas, en la primera se observa en el pizarrón cómo ha quedado el registro de la enseñanza de principios más morales vinculados a la obediencia desde la cita bíblica, (aunque la fotografía se tomó en un momento de recreo por lo que predomina en la imagen es una situación de juego). En la segunda imagen, se observa a Diego junto a su grupo de niños, donde lo que se nota claramente es la cercanía de Diego con los niños expresada en la actitud de sentarse en el piso junto a ellos, y el contacto amoroso del abrazo. Mientras en un segundo plano la joven auxiliar prepara la merienda.

Espacio de recreo

Escuelita “Rayito de sol” 30 de octubre

Diego con su grupo

Escuelita Horas felices, Stella Maris

Luego de esta breve presentación de las escuelitas bíblicas , retomamos nuestro objetivo centrado en analizar los usos de la música en estos espacios, y cómo la misma se vincula con la transmisión de valores religiosos cristianos, con el aprendizaje moral y sobre todo con la construcción de identidades, recuperando el planteo inicial –inspirado en Frith y De Nora- referido a la idea rectora que la música crea identidades evangélicas a través de las múltiples oportunidades que ofrece para socializar y sociabilizar códigos éticos y estéticos que se encuentran en intersección entre “el mundo religioso” y el “mundo secular”.

La utilización de la música a través de distintas canciones tiene un lugar destacado durante los espacios de encuentro de las escuelitas bíblicas y, en base a nuestras observaciones, pudimos notar que la misma es acompañada con una excelente predisposición por parte de los niños y niñas. En general, registramos un esquema de funcionamiento donde hay un momento dedicado a la enseñanza bíblica a través del relato de una historia inspirada en la biblia, luego en relación a esa historia se realiza algún dibujo o pintura, continúa con un tipo de juego que implique movimiento (saltar, rodar por el suelo), para luego cerrar con un espacio destinado a cantar distintos tipos de canciones, el momento de la merienda o “copa de leche” se produce entre alguna de estas etapas.

Cuando les consultábamos a los jóvenes o maestros tutores a cargo de las actividades sobre el uso de la música, se referían a que buscan que las canciones que van a utilizar en éstos espacios sean simples y se adecuen a las características y la capacidad de comprensión de los niños, esto se explica según Diego en que “el niño necesita ser ayudado para aprender a estar en la presencia de Dios”. Las canciones además promueven sobre todo el uso del cuerpo, a través de ritmos que fomentan el hacer palmas, saltar, o ir siguiendo una serie de consignas respecto a ir reconociendo las distintas partes del cuerpo. A su vez, en sus letras se referencia a personajes bíblicos y sobre todo la figura de Jesús, esto queda claro en algunas de las letras de las canciones que pudimos escuchar y registramos las cuales plantean lo siguiente:

ñYo tengo un amigo que me ama, me ama, me ama su nombre es Jes¼s / Yo tengo un amigo que me escucha y me habla su nombre es Jes¼s/ T¼ tienes un amigo que te ama.. (repite) /Nosotros tenemos un amigoé (repite)ò

ñPadre Abraham ten²a muchos hijos,/ muchos hijos tiene el padre Abraham/ yo soy uno y t¼ tambi®n y todos alabemos al se¶or/ brazo derecho, brazo izquierdo, pie derecho,/ pie izquierdo, cabeza arriba, cabeza abajo, media vuelta y a saltar/ padre Abraham ten²a muchos hijos,/ muchos hijos tiene el padre Abraham/ yo soy uno y t¼ tambi®n y todos alabemos al se¶orò

ñel amor de dios es maravilloso/ El amor de Dios es maravilloso/ àc· mo es el amor de Dios? grande es el amor de Dios / Tan alto que no puedo estar arriba de ®l / tan bajo que no puedo estar abajo de ®l / tan ancho que no puedo estar afuera de ®l/ àc· mo es el amor de Dios?/ grande es el amor de Dios

Encontramos canciones que sobre las bases bíblicas poseen distintas finalidades, algunas más orientadas al comportamiento, -por ejemplo la incorporación de hábitos como la bendición de los alimentos antes de comerlos, el ayudar y respetar a los adultos- . Otras canciones se centran sobre todo en propiciar aprendizajes con contenido más religioso, referidos a las figuras de Dios, Jesús, señalando de una forma bien prescriptiva lo que se debe y lo que no. Este tipo de canciones se caracterizan por su simpleza y a la vez por proponer el uso del

cuerpo en relación a la música[112], en especial nos interesó una canción que decía "así así así se a adora a Dios/ cerrando los ojitos, con las manos arriba/ abriendo el corazón", en la cual claramente se enseñaba un conjunto de técnicas corporales referidas a formas de adoración o devoción.

Una canción que podría considerarse clásica entre los niños para ofrecer un mensaje con contenido religioso es la que se conoce como "los colores y el pecado". En el marco de una de las clases de las "Horitas felices" pudimos observar la ejecución de esta canción, en la cual mientras una joven colaboradora tocaba la guitarra la maestra orientadora utilizaba corazones de colores negro, rojo, blanco, verde y amarillo, a los cuales iba mostrando uno a uno siguiendo la letra que dice:

ñMuy negro estaba mi coraz· n (coraz· n negro), cuando Cristo lo encontr· , su sangre preciosa en la cruz (coraz· n rojo) lo lavo y lo emblanqueci· (coraz· n blanco), por su palabra puedo ver (coraz· n verde), que andar® por las calles de oro (coraz· n amarillo) leer la Biblia y orar es crecer junto a Jes¼sò

La canción es en un ritmo de vals, que lleva a los niños a moverse en el lugar de un lado a otro. Los que la conocen en detalle muestran mucho interés en participar colaborando con la maestra en pasar al centro de la ronda con los corazones. Cuando finalizó la canción conversamos con la joven que tocaba la guitarra, quien destaco que "el material busca ser didáctico e ir enseñando cosas", y que la canción de los colores es una forma de enseñarles "porque a los niños no se les puede decir todo así de golpe, hay que buscarles la forma" y ella misma recordó que fue esta canción con la cual "aprendí desde muy chica el plan de salvación a través de los colores".

Siguiendo la idea según la cual a través de las canciones y de los juegos los niños están aprendiendo "cosas de la biblia[113]", en esta oportunidad les preguntamos a

[112] En el capítulo siguiente desarrollamos en profundidad las relaciones y usos del cuerpo con la música atendiendo a las prácticas juveniles evangélicas.

[113] Diego comparaba la música como recurso con las llamadas "Historias bíblicas" donde se presentan ciertos pasajes de la Biblia en un formato similar al de los cuentos, donde personajes "buenos y malos" entran en disputa en un marco donde conviven fantasía y realidad. Presentados como personajes, Jesús, los profetas, reyes y personajes emblemáticos, operan como modelos de comportamiento tanto positivo como negativo en clara función aleccionadora.

los niños sobre que habían aprendido con la canción, por ejemplo que entendían ellos que era el pecado. Sus respuestas giraban respecto a que aprendieron a través de los colores que "el negro es pecado lo malo, el blanco es la paz, y lo amarillo es lo bueno", "que Cristo se murió" y que las cosas que son pecado son "empujar, robar, cortar una flor y mentir". De éste modo, podemos notar cómo el aprendizaje del contenido religioso cuando es narrado por los niños da lugar a cambios en los acentos respecto a lo que dice la canción y lo que ellos eligen destacar, y cómo también mixturan ideas en torno a lo que consideran que es pecado y los comportamientos que se les enseña que deben evitar.

El recuerdo respecto a la canción de los colores y el pecado es compartido por otros jóvenes por ejemplo Pablo, uno de los músicos de Klan Destino, quien nos decía "desde que tengo memoria fui a las escuelas bíblicas, ahí fue donde aprendí todos mis principios acerca de la biblia". Carla, integrante de un grupo de evangelización también recordaba haber participado de escuelas bíblicas y señalaba que "fue una experiencia que marco mi infancia y mi visión del mundo. Me acuerdo que la música estaba todo el tiempo porque todo lo que aprendíamos era mediante canciones".

Así cómo encontramos estos recuerdos positivos, también la reflexión sobre la experiencia da lugar a una mirada más crítica como la de Daniela:

ñYo creo desde mi experiencia que uno no est§ del todo preparado para lo que escucha de los nenes, porque por ah² te pasa que te cuentan de que el papa le pega a la mama o que su papa no llega a dormir, o le pega a ellos y yo no sab²a que decirles no estaba preparada , (é) y yo ah² veo una falencia porque uno por ah² va les da la leche les ofrece algo de la palabra, pero lo afectivo o lo psicol· gico es una falencia de las iglesias porque no se profundiza ese lado, se piensa que con solo dar el mensaje est§, alcanza, se piensa que con dar la palabra ya est§ ese es el todo, y en realidad creo que se necesitan muchas otras cosas saber para poder contener a esos nenes realmenteò

En estos relatos podemos observar que los mismos evocan una memoria afectiva, destacando que el paso por las escuelitas bíblicas fue clave como etapa formativa donde se aprenden los valores y principios cristianos que hacen a una visión y sensibilidad del mundo. A la vez, también es de destacar que en la

reflexión de Daniela sobre la interacción con niños de sectores populares plantea una mirada crítica respecto a comprender que la perspectiva religiosa no es suficiente para intervenir y modificar en las situaciones problemáticas que experimentan esos niños y sus familias.

Sobre la base de la "idea que los chicos traigan a sus familias", un par de veces al año se realizan muestras artísticas, donde los chicos cantan en coro, o participan de alguna representación teatral donde el contenido religioso se encuentra claramente marcado. En este tipo de muestras, se invita a las familias a participar para acompañar a los chicos en sus presentaciones, así al igual que en un acto escolar padres, madres, abuelos y familiares se hacen presentes, aplauden, celebran cada cuadro y toman fotografías, entre otras cosas. Una vez finalizada la muestra, se intenta registrar los datos de los familiares para convocarlos a participar de las actividades de la iglesia, intentando así que éstos se sumen a la comunidad religiosa. En ocasión de una de estas muestras artísticas, donde los niños presentan algunas canciones cantadas a coro, o alguna breve representación teatral, pudimos conversar con algunos de los familiares presentes. Nos interesó en particular la referencia que nos hizo Karina una mamá que se definió como "anti- religiosa" pero que igualmente envía a su hija de 4 años a las "Horitas felices". En sus palabras plantea que:

ñPara m² lo que tiene la escuelita es que son todas cosas sanas, que las aprenden jugando y cantando. Yo del lado que soy cero religiosa y que no voy a la iglesia veo que Camila viene contenta, y lo primero que quiere es mostrarte lo que hizo, el dibujito que pintaron, o la canci· n que aprendi· . Para m² les hace bien a los chicosò

Otra cuestión a la que hizo referencia es que una vez en su hogar su hija suele continuar cantando canciones que aprendió en la iglesia, de ésta forma traslada saberes y cánticos de las "Horitas felices" a su casa, dando cuenta que la relación afuera- adentro de la iglesia no es tan rígido en la experiencia de los chicos y que también la transmisión religiosa puede darse en el sentido niños-padres. Es decir, en el caso presentado encontramos que una niña participa activamente de un espacio de socialización religiosa, donde experimenta con otros

el gusto por las actividades que realizan y sobre todo la música y las canciones que atraviesan y en cierta forma constituyen estos espacios. Y que es éste gusto el que luego busca transmitir a su grupo familiar, el cual también es “atraído” hacia la comunidad religiosa con distintas estrategias de acercamiento a través de los chicos. Así encontramos que también los niños pueden operar como un puente que conecta a la iglesia con la familia, y a la inversa la familia con la iglesia.

Atendiendo a lo expuesto, consideramos que la música es un elemento clave en la socialización religiosa de los chicos/as que participan de estos encuentros, y esto se debe a la relevancia que posee la música en la experiencia evangélica pentecostal para proyectar los valores y principios religiosos[114]. A su vez, atendiendo al tipo de canciones que se utilizan es de considerar que las mismas se caracterizan por su simpleza y, a la vez, por proponer el uso del cuerpo en relación a la música. Destacamos este punto, pues entendemos que a través de las canciones lo que se aprende es parte del “contenido religioso”, además que se aprende o incorpora las reacciones y comportamientos tomados cómo “adecuados” para sostener la práctica religiosa.

Segundo escenario de sociabilidad: El Caf®Pub o la ñjoda cristianaò

En este apartado vamos a analizar un caso de sociabilidad juvenil cristiana donde la música resulta clave en sus vinculaciones y en las formas en que se conectan con lo sagrado. Nos referimos al “Café Pub”, una actividad que se realiza los días sábados por la noche, la cual se postula como una opción para los jóvenes donde pueden compartir música, divertirse, conocerse, “estar juntos en un ambiente sano”. Buscamos así, comprender la experiencia de los jóvenes cristianos evangélicos en relación a la música en los distintos espacios desde los cuáles pueden “habitar” ese territorio de creencias. Tal como sostiene Reguillo Cruz:

[114] Si bien ponemos el énfasis en la música no por ello dejamos de considerar la centralidad que posee la biblia para el aprendizaje de los principios religiosos.

Si el lenguaje, la música y la apariencia son altamente valoradas por los jóvenes es porque en los territorios de la expresión cultural los jóvenes han encontrado un espacio propicio para, en primer lugar, vincularse entre ellos mismos, es decir, auto dotarse de formas de autorreconocimiento que desbordan los márgenes institucionales (2000: 25)

Consideramos que indagar las pautas de sociabilidad juvenil -y en especial éste caso- representa una vía para comprender cómo emergen y se tensionan sentidos generacionales respecto a las formas de habitar el pentecostalismo cómo un territorio de creencias, resaltando el lugar de la música para producir formas de interacción en clave juvenil. Recurrimos a la categoría de sociabilidad para explorar las dinámicas relacionales de los jóvenes evangélicos con quienes desarrollamos trabajo de campo, para explorar esas vinculaciones que se producen en la cotidianeidad y dan lugar a "formas de estar juntos", en un espacio que se produce entre lo institucional y las propias pautas juveniles sobre cómo experimentar la sociabilidad nocturna, reelaborada en clave juvenil- cristiana.

Un punto de partida para indagar estas formas de sociabilidad juvenil cristiana –siempre desde una mirada relacional- es considerar las condiciones y posibilidades que ofrece a la sociabilidad juvenil[115], en particular la oferta de recreación nocturna para los jóvenes de Comodoro Rivadavia. Esta oferta se caracteriza por distintos tipos de establecimientos, en su mayoría con un perfil comercial, con pago de entrada, exclusiva para mayores de 18 años. Un rasgo que nos interesa destacar es que la música y en particular los géneros musicales intervienen en el perfil de cada uno de los sitios para jóvenes, distinguiendo por

[115] En general las investigaciones que han tomado como unidad de análisis la discoteca y la relación de los jóvenes con la nocturnidad se centran en considerar como se evidencian signos de diferenciación y exclusión social en estos espacios (Urresti, 2005), o los hábitos de consumo impuestos desde los más media (Zamora, 1997), las vinculaciones de los jóvenes con las drogas, (Mendes Diz y otros, 2010) y los modos en que se establecen relaciones entre géneros (Silba, 2007). En nuestro caso nos alejamos de dichas consideraciones optando por indagar la experiencia del Café pub buscando reconocer la capacidad de los jóvenes por consolidar un espacio de recreación para presentar un mensaje religioso, pero culturalmente actualizado siguiendo ciertas pautas de las culturas juveniles urbanas.

ejemplo una “disco” de una “bailanta” o de un “bar”[116]. De este modo, la música es uno de los elementos claves para identificar, reconocer y constituir el perfil de cada uno de estos sitios, así la música que suena hace al lugar, lo constituye, le da una estética que se asocia también a ciertas prácticas y conductas convenidas cómo propias de cada género. Junto a los boliches o discotecas, existen un conjunto de bares, pools y whiskerías en las que se presentan artistas que hacen covers o imitaciones de músicos reconocidos, en general con un estilo más cercano al “pop comercial”. Otros espacios de sociabilidad nocturna son los pubs orientados a rock, punk y heavy metal a los que hicimos referencias en el capítulo 3, cuando nos referimos a las presentaciones de Klan Destino y Scraf en este tipo de bares los cuales constituyen una referencia en la escena musical local.

A grandes rasgos podemos notar que la oferta de espacios de recreación nocturna está orientada hacia los jóvenes “petroleros” de la ciudad. Los jóvenes petroleros son quienes han conseguido insertarse como trabajadores en la industria del petróleo, por lo que obtienen salarios muy superiores a la media, y es debido a su alto poder adquisitivo y capacidad que el ingreso al petróleo representa una aspiración común a los jóvenes varones[117]. Esto se debe a que se los considera como un grupo con mayor poder adquisitivo y con una imagen de ser quienes más dinero gastan en lo que se conoce popularmente como “la joda”.

Ante la oferta de estos espacios de recreación nocturna, encontramos que los jóvenes pentecostales han construido sus propios espacios de sociabilidad nocturna, los cuales funcionan cómo forma de unidad y de distinción respecto a los otros jóvenes y los otros adultos. La idea de desarrollar el “Café- Pub” surgió en el grupo “Jóvenes para Cristo” JPC, de la iglesia Asamblea de Dios. La propuesta se proyectó como un espacio alternativo de encuentro y socialización

[116] Para no caer en reduccionismos, también se debe considerar la variabilidad, fluidez y combinación de músicas y asistentes entre estos espacios

[117] A su vez, esta capacidad de consumo que poseen los jóvenes petroleros se evidencia en su prácticas de sociabilidad, donde el gasto en los boliches, combinado en algunos caso con las visitas a los llamados “departamentos vips” donde se ofrece la prostitución y es posible comprar y consumir drogas *duras*, se presentan como prácticas muy extendidas y legitimadas entre los jóvenes petroleros de la ciudad (Fueyo, 2012).Para una mirada sobre los trabajadores petroleros comodorenses y su relación con la disciplina fabril véase Palermo (2014, 2015)

nocturna para jóvenes pertenecientes a iglesias pentecostales, y también para jóvenes "en general", donde se ofrece escuchar y compartir música, presentaciones de bandas y "compartir la palabra pero de forma diferente". Otro rasgo del Café que nos interesa analizar, es que el mismo se postula cómo un espacio de diversión para jóvenes pero "sano", buscando diferenciarse de la oferta recreativa existente en la ciudad.

Comencemos por reconocer el territorio en el cuál se desarrolla esta actividad. El Café Pub funciona en las instalaciones de la Iglesia "Asamblea de Dios" la cual está ubicada en un área de la ciudad de Comodoro Rivadavia conocida como *zona roja*. Esta denominación se debe a que en los horarios nocturnos se produce una alta presencia de oferta sexual en las calles y de forma clandestina en los llamados departamentos vips. A su vez, en esta zona se encuentra la mayor concentración de los boliches y bares orientados a los sectores juveniles de la ciudad que comentamos previamente. Si bien durante el día la zona tiene una importante actividad comercial, por la noche y más aún los fines de semana[118], se convierte en el epicentro de la "cultura de la noche" local vinculada a los ritmos, itinerarios y recorridos destinados a la sociabilidad juvenil (Margulis, 1994 :13).
Sobre esta mirada del área en que se encuentra la iglesia, la idea del Café Pub fue presentada por los jóvenes del grupo J.P.C. al pastor de su iglesia como "algo que hacía falta", y que forma parte de una visión y un proyecto de "ganar más jóvenes para Cristo"[119]. Una vez que contaron con su aprobación y comenzó a

[118] Podría decirse que durante la noche mientras el mundo adulto duerme, lo que impera en esta zona es "otro tiempo" y otros usos del espacio dominado ahora por los jóvenes. El cambio en la dinámica y uso que se produce entre las actividades diurnas de los adultos y las actividades recreativas de los jóvenes por la noche nos remite a la oposición noche-día como una frontera entre generaciones, donde la noche urbana nos presenta una ciudad diferente, con otros actores, otros usos de los espacios y otro sentido del tiempo.

[119] Entre los espacios de recreación nocturna para jóvenes cristianos en Argentina se encuentra el "El Arca", local que funciono en el Gran Buenos Aires de finales de los 80' a mediados de los 90' (Citado en Mosqueira 2013: 236). Un antecedente de trabajos investigación referidos a la sociabilidad nocturna de jóvenes es el Pinheiro sobre la fiesta góspel en Río de Janeiro. Destaca que en estos espacios des- institucionalizados se producen experiencias de religiosidad no-formales que se contraponen con algunos de los principios más tradicionales del pentecostalismo heredados de la disciplina y el puritanismo protestante (2008: 144).

realizarse ésta actividad, lo que pudimos registrar es que fue perdiendo el sentido evangelizador para orientarse sobre todo a retener a los “propios”, y en algunos casos atraer o “recuperar” a quienes se habían alejado de la comunidad religiosa.

El *Caf®Pub* es una actividad totalmente autogestionada por el grupo de jóvenes, y se sostiene económicamente en función de la venta de entradas y un patio de comidas también administrado por ellos. Cada realización se organiza con anticipación, se publicita a través de las radios evangélicas con quienes se mantienen en contacto, se envían invitaciones a otras iglesias además de otras formas de convocatoria más informales. Esta capacidad de autogestión, de pensar el evento y llevarlo a cabo es otra muestra de las formas en que se los jóvenes despliegan su capacidad de agencia para producir y sostener espacios de sociabilidad.

Presentación musical en el Café Pub

Registro de campo, junio de 2014.

Tanto en los momentos previos de la organización cómo en la misma noche de realización del Café Pub, encontramos que está presente la idea que los jóvenes “hacen su propia fiesta”, es decir, cuentan con autonomía para crear las reglas

de funcionamiento. Esto redunda en que ellos mismos se autoregulan, estipulando ciertas reglas sobre el uso del espacio, la selección de la música y el control de los asistentes. En éste sentido, podemos observar que entre las principales restricciones y diferencias con los "boliches" se destacan la prohibición de la venta y consumo de alcohol en las instalaciones y la flexibilidad en la admisión de menores de edad.

Cómo mencionábamos anteriormente, el espacio físico donde funciona el Café pub es dentro de las instalaciones de la Iglesia. Para la realización del Café Pub, el espacio es reestructurado, modificado en las disposiciones espaciales y en sus decorados, un rasgo que notamos es que, por ejemplo, se oculta la cartelería religiosa y otros tipos de marcaciones cristianas. Teniendo en cuenta el uso que se hace del espacio de la Iglesia, entendemos que ésta constituye un "lugar" en el sentido antropológico, es decir, la iglesia representa un espacio cargado de sentido, orientaciones, afectos y liturgias, en términos de De Certau se trata de un espacio "practicado" por los jóvenes (De Certeau, 1996: 129). De esta forma los jóvenes utilizan este espacio para desarrollar distintas actividades que combinan lo recreativo, con sus experiencias de devoción.

Pablo, Carlos y Silvina eran los jóvenes a cargo de la organización del ciclo de Café Pubs que registramos, y en sus palabras hacían referencia a que:

ñLa juventud est§ cansada del boliche, de la cerveza en la esquina con los amigos, de acostarse con una chica hoy y con otra ma¶ana, (...) De que salir a la noche termine en problemas, peleas, gastar plata... Est§n cansados... y yo lo comprob® en las noches del Caf®, esto se llena, no damos a vasto con el lugar , eligen esto, divertirse a lo sano, sin violencia... el evento est§ dirigido para j· venes que no conocen a Dios, y de paso tambi®n nos sirve para nosotros los que ya lo conocemos.. Prefieren venir ac§ que a Gigante mega disco que esta ac§ a la vuelta... Est§n cansados de la vida que llevan

Esta cita es bien clara respecto a su mirada sobre los "otros" jóvenes y la "otra joda". Si bien en función de lo que nosotros pudimos observar está un poco sobredimensionado la idea del éxito del Café, si es claro las intenciones de los

jóvenes organizadores de plantear el evento en términos de fiesta juvenil, donde prime una forma de divertirse que resulta atractiva sobre todo para los jóvenes que ya pertenecen a iglesias evangélicas.
Un aspecto que queremos subrayar es el lugar de la música en éste espacio, cómo un ejemplo de las formas en que la música opera y es clave en la experiencia de los jóvenes cristianos evangélicos. Sostenemos que es clave pues en las prácticas que se despliegan en torno a la música los jóvenes experimentan, buscan y negocian sentidos sobre las forma en que habitan el pentecostalismo desde lo identitario. En sus experiencias musicales subyace una tensión bien evidente entre la innovación y la reproducción de los contenidos religiosos, con cambios y continuidades que buscamos observar considerando en particular como la música entrelaza a los jóvenes, dando lugar a formas y modos particulares de estar juntos.

La música va sosteniendo la organización del tiempo, los intervalos, y en especial las noches temáticas que se organizan en torno a un género: Noche de rock, de hip hop, Pop latino entre otros. En estos casos se toma al género como eje de la noche, lo que le da la temática que luego se expresa en los videos que se van a proyectar, en la estética que se le busca dar al lugar y que se busca acompañar también desde el aspecto personal. Además resulta clave invitar a bandas, o músicos individuales para que se presenten dando a conocer a artistas cristianos. Respecto a las relaciones entre música- identidades y conectado a la idea de los géneros, para los jóvenes organizadores es importante evitar toda forma de diferenciación, por ello hay una búsqueda intencionada de mostrar una diversidad y pluralidad de estilos proyectando que tras los gustos musicales se encuentra la unidad en su imagen de jóvenes cristianos.

La propuesta del Café Pub propone disfrutar, fraternizar con jóvenes de otras iglesias, divertirse sobre la base de compartir música. En este sentido y para organizar el análisis distinguimos tres usos de la música en el marco del Café Pub:
- Música para la socialización: donde se aprenden y comparten saberes sobre música en particular cristiana.

- Música para la recreación, divertirse a través de usar canciones, bailarlas, interpretarlas.

- Música para liturgia, compartir momentos de adoración donde se "da la palabra".

A continuación presentamos más en detalle estos usos que los jóvenes realizan de la música en el marco del Café, buscando conectar estos datos con las preguntas de indagación referidas a las formas de sociabilidad y su vinculación con la producción del gusto musical y de sentidos religiosos.

Respecto al uso socializador de la música son muchos los ejemplos que podemos señalar sobre distintas situaciones en que está presente la música en las prácticas de los jóvenes. La música circula entre ellos a través de distintas experiencias, por ejemplo una práctica muy extendida es el compartir saberes, enseñando los acordes de alguna canción en particular, o recomendando y sugiriéndose artistas o grupos de música en particular. Entendemos que en estas experiencias musicales se van constituyendo sentidos y gustos que en su diversidad de estilos, tienen en común el compartir una serie de rasgos y marcaciones sobre lo que se identifica como cristiano juvenil.

En una edición del Café se eligió al rock como género para que atravesara todo el evento. La música que sonó durante la noche, que en algunos casos fue acompañada por la proyección de videos fue toda de rock, en especial de las bandas más consagradas: Rescate, Kiosko, Rojo. En los intervalos informalmente se seguía conversando sobre estas bandas, ofreciendo detalles y recomendaciones de temas en particular, una joven por ejemplo citó la frase de una canción diciendo que ella se identificaba porque criticaba a los "religiosos", que en su mirada era quienes se centran en lo doctrinario. En mitad de la noche se presentó Filadelfia a quien reconocieron especialmente como una banda de rock pionera del estilo en la ciudad. Además de las bandas ya conformadas, participan grupos que dan sus primeros pasos presentándose para hacer covers o

reversiones de canciones ya conocidas[120]. Al respecto destacamos la importancia de espacios de sociabilidad juvenil como el café para la circulación y socialización de la música producida en el marco de la industria cutural cristiana, a la vez que también estimulan e incentivan la producción local, participando así de la escena música local.

Otro ejemplo del uso socializador y de los nuevos géneros que pudimos conocer participando de una de las ediciones del Café Pub fue el reggaetón cristiano. En el caso del reggaetón cristiano se conserva el ritmo y la estética del reggaetón secular[121], pero en sus letras se suele narrar el "testimonio" de artistas recientemente convertidos al cristianismo, planteando el antes y después de sus vidas, haciendo referencias críticas al reggaetón secular, y llamando a la reflexión y conversión de otros artistas. La utilización de este género provoca algunos debates sobre la posibilidad de ser utilizada como música de "bendición" teniendo en cuenta las características del reggaetón secular, de forma similar a los cuestionamientos que tuvo el rock en décadas anteriores.

Silvina una de las jóvenes a cargo de la organización defendía la utilización de este género planteando que: *ñhay muchos m½sicos cristianos a los que les ha ido bien y a nosotros nos sirve, porque si queremos hacer algo m§s recreativo, no podemos estar a puro rock, entonces lo usamos, son herramientasò* Pablo, en el mismo sentido opina que: *ñPara m² los videos de reggaet· n est§n muy buenos, con que el mensaje est®, te llegue, y te identifiques, est§ bien, m§s all§ del g®nero. Adem§s los j· venes escuchamos ese tipo de m½sica en las radios, si ya conocemos el g®nero que mejor que escucharlo pero con un mensaje que te quedeò*

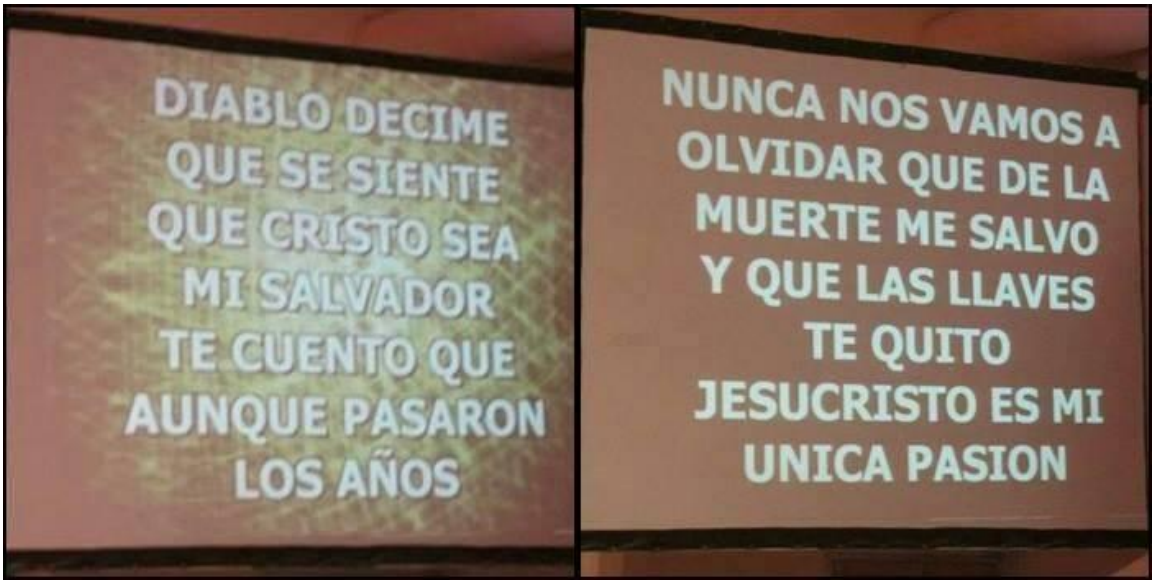
[120] En este punto es interesante considerar que el cover como reversión de una canción ya conocida es un claro ejemplo de la agencia desplegada para la apropiación de una canción motivada por el gusto.

[121] El reggaetón como género musical emergió de Puerto Rico a fines de la década de los años noventa, entre sus características más distintivas esta la fusión de ritmos y estilos hispano-caribeños, siendo una música orientada al baile, en especial con una carga de sensualidad en sus letras y en el modo de bailarla conocido como el perreo (Marshall, y otros, 2010).

Es de considerar que la resistencia y oposición a las innovaciones musicales en general provienen de las generaciones adultas, quienes consideran que no toda la música es válida de ser “cristianizada”. En respuesta, los jóvenes demuestran poseer códigos culturales diferentes al plantear que todo tipo de música puede ser usada, marcando la distinción entre música y letra o mensaje. A su vez, también apuntan a incorporar novedades, marcando que el rock cristiano ya no lo es, y que recurrir a nuevos géneros les permite habilitar otros usos de la música siempre pensada como “herramienta”.

Combinado con esta mirada sobre las posibilidades de la música, destacamos el uso recreativo, es decir, un uso más ligado a lo lúdico, a divertirse a través de la música en el marco de este tipo de espacios de sociabilidad juvenil cómo es el Café Pub. Podemos incluir en este tipo de usos un conjunto de prácticas tales como el karaoke, los concursos de baile, el imitar estéticas y gestualidades que se ligan a algún género en particular, el tocar improvisadamente y jugar con el ritmo de una canción alterando su tiempo, entre otras posibilidades. Una idea extendida entre los jóvenes con quienes nos vinculamos en estos espacios es la búsqueda de divertirse, de mostrarse alegres y festivos, para dar cuenta que pueden ser cristianos, pero no por ello deben ser vistos como personas “formales”. Al respecto nos refería una joven en el marco del Café que: “*En la Biblia en varias partes se habla de las fiestas que alegraban al pueblo, esa fiesta la buscamos trasladar a los d²as de hoy, con la idea de tener alegr²a, la alegr²a de Jes¼s en nuestras vidas*”. Observamos que se resalta la alegría como una emoción que se explica a través de la conexión que sienten que poseen con lo sagrado y de allí el deseo de compartir y expresarla con otros. Al respecto, un ejemplo que nos parece interesante para atender a éstos usos lúdicos de la música se produjo en el contexto del mundial de fútbol de 2014, cuando uno de los jóvenes acercó a los organizadores una reversión de la canción que se había convertido en el himno popular de la hinchada argentina. Esta reversión incluía modificaciones en la letra, para correrse del sentido futbolístico y cargarlo de connotaciones cristianas. Para facilitar que los asistentes pudieran seguir la canción y memorizar el mensaje se recurrió a proyectar la letra en una pantalla.

Versión cristiana de la canción de la hinchada argentina del Mundial 2014



Fuente: Registro de campo, Café Pub, julio de 2014.

De éste ejemplo se desprenden varios aspectos a considerar para comprender las formas en que la música opera en las formas de sociabilidad juvenil. Por un lado, el canto popularmente conocido como "Brasil decime que se siente" ya es de por sí una reversión de una canción de Creedence "Bad moon light" de 1969. No se sabe puntualmente si existe un autor a quien se le atribuya la elaboración de la letra de la versión del mundial, y tampoco hay muchas precisiones respecto a cómo se fue extendiendo y popularizándose hasta alcanzar masividad, aunque entendemos que en este punto fue clave la difusión por parte de los medios de comunicación que cubrían el evento deportivo. En su letra la versión del mundial hace referencia a la antinomia deportiva con Brasil, evocando un resultado durante el mundial 90' y reivindicando las figuras de los futbolistas Caniggia, Messi y Maradona contra Pelé[122]. En la reversión cristiana la rivalidad esta presentada entre el Diablo y Jesús, siendo la figura de Jesús el que realiza la proeza de la salvación de sus vidas dando lugar a que los jóvenes como sus seguidores lo

[122] La letra de la canción del mundial decía: "**Brasil, decime qué se siente / tener en casa a tu papá** / Te juro, que aunque pasen los años / nunca nos vamos a olvidar / Que el Diego te gambeteó / que Cani te vacunó / que estás llorando desde Italia hasta hoy / A Messi lo vas a ver / la Copa nos va a traer / Maradona es más grande que Pelé".

vivan como una pasión. Junto al propio contenido de la letra de esta canción, y las operaciones realizadas para desplazar los sentidos entre la canción original, la versión de la hinchada y la versión cristiana nos interesa atender al impacto de la canción cuando fue compartida en el marco del Café Pub. Un primer punto que encontramos claramente es la proyección de un "nosotros" como "seguidores de Cristo", que coinciden en compartir un sentimiento de "pasión" cristiana. Además de la propia acción de apropiarse de una canción ya popular, presentándola desde la novedad que significa dotarla de fuertes marcaciones cristianas, mostrando así la plasticidad de la música y los múltiples contactos entre lo secular, lo religioso, lo popular[123] y sobre todo en las formas que los jóvenes buscan actualizar los modos en que manifiestan sus creencias.

Dentro del Café Pub se destina un tiempo para el culto el cual se centra sobre todo en exponer los testimonios de jóvenes y ofrecer la bienvenida y la bendición a quienes se integran por primera vez a estos espacios de encuentros. En estos momentos la música se utiliza como soporte para "dar la palabra" y es en estas circunstancias donde emergen con más claridad las marcaciones religiosas cristianas.

Tal como mencionamos anteriormente *la joda cristiana* produce sus "otros" y sus "afueras" a partir de los cuales se define y redefine. Conocimos referencias de la otra joda a través de la exposición de los testimonios de jóvenes que daban cuenta de las consecuencias negativas que traía participar de *la noche*. Dentro de las comunidades evangélicas el testimoniar se considera una de las principales acciones a través de las cuales se pude "impactar" en los otros, pues en los testimonios se narran las formas en que el encuentro –o reencuentro- con lo sagrado fue experimentado, en general, luego de haber atravesado situaciones personales críticas. Este fue el caso del testimonio de Franco, un joven "cristiano de cuna" quien narró que *ñentr· al petr· leo y se perdi· en la jodaò* "debido malas juntas". Nos interesa atender a las características no solo del testimonio en sí, sino también el modo en que fue expuesto y cómo se utilizó un tipo de música en

[123] Para una mirada general sobre las relaciones entre fútbol y religión véase Cruz y Álvarez (1998).

particular para lograr un mayor impacto en los asistentes. Franco en su relato remarcaba la idea que el mundo del petróleo lo contaminó, debido a las amistades que hizo en el ámbito del trabajo que lo llevaron a apartarse de la fe. Durante esa etapa comenzó a vivir experiencias que antes le habían estado vedadas, que de forma resumida serían participar de "la otra joda", (consumo de alcohol, drogas, etc.). Como resultado de esas noches de descontrol Franco sufre un accidente automovilístico de gravedad, y en esas circunstancias la comunidad de la iglesia a la que pertenecía su familia se moviliza en conjunto con cadenas de oración para ayudar en su recuperación. En su testimonio hacía mención a que durante su recuperación y gracias al acompañamiento de su familia y amigos de la iglesia él pudo *ñsalir de ese estado depresivo, de tristeza y falta de deseos de vivir en la que viv²a, pero que tapaba con la joda. Hoy me siento bien, gracias a reencontrarme con el se¶or, y sentir su amor nuevamenteò*. Ese reencuentro se produjo a partir de la insistencia de ciertos jóvenes de su iglesia quienes constantemente lo convocaban a participar nuevamente en sus actividades, en especial, aquellas vinculadas a la diversión y sociabilidad juvenil y no al tradicional "culto de los domingos". Como vimos en el capítulo anterior cuando hacíamos referencia a la movilidad religiosa entre los jóvenes, en el caso de Franco encontramos que su alejamiento de la Iglesia le permitió "pasar por el pecado", por lo que él cuenta con un relato de gran impacto simbólico como es esta experiencia para testimoniar.

Fue novedoso para nosotros observar que la exposición de su testimonio se acompañaba de una presentación tipo power point donde se proyectaban imágenes que daban cuenta de las situaciones que relataba y que buscaban sobre todo impactar, en particular, las fotografías del accidente y del tiempo de internación. Mientras tanto, acompañando el relato otro joven tocaba el teclado para "ministrar", lo que en conjunto generaba un ambiente de gran emotividad. Aquí podemos observar otro uso de la música, orientado en particular a crear un clima especial, sensible a lo que se estaba exponiendo.

Cuando le consultábamos informalmente al joven que acompañó desde el teclado el testimonio de Franco respecto a su función, hacía referencia a que "desde el

teclado se ministra", es decir, que a través de la música instrumental se logra crear un ambiente adecuado *ñpara que sientan la cercan²a con Dios, preparar el coraz· n de las personas para que les llegue el mensajeò* A lo largo del tiempo que duró el testimonio y su posterior reflexión por parte del líder de jóvenes, se buscó sincronizar la música con el mensaje, es decir adecuando el tiempo y las palabras al sonido. De esta forma notamos como se utilizaba la música para crear un clima emotivo, emocional, sensible a lo que se está exponiendo. La música que se planteaba como una "música de fondo" en realidad resultaba clave para construir el clima emotivo, que era la base para generar una experiencia de devoción y de sensibilidad cristiana. Considerando la experiencia del Café Pub observamos que se busca consolidar un espacio solo para jóvenes, revalorizando la noche como espacio de socialización y de experiencia de la juventud, y buscando a la vez, otros modos de manifestar su religiosidad, distintos de los modos estandarizados de sus grupos familiares. Así desbordando los márgenes institucionales los jóvenes pentecostales constituyen espacios de recreación nocturna donde a través de la expresión cultural construyen un espacio para vincularse entre ellos mismos, distinguiéndose así de los "otros adultos" y buscando aproximarse a las pautas de los "otros" jóvenes. Sin embargo esta búsqueda si bien apunta en su idea general a llegar a los jóvenes inconversos, observamos que en lo concreto alcanza particularmente a los jóvenes cristianos, y a la vez, si bien buscan distinguirse, continúan con prácticas tradicionales cómo la exposición de los testimonios, aunque la novedad sea los modos en que se presenta. Con esto, lo que queremos acentuar es la idea de lo nuevo en lo viejo, es decir, mantener una mirada que no se obnubile con la novedad –remarcada en el discurso nativo- para poder observar y reconocer desplazamientos, reconversiones y continuidades en las prácticas y modos de creer.

Tercer escenario Nuevas tecnolog²as y experiencias musicales

En este apartado nos vamos a detener en indagar las experiencias musicales de los jóvenes cristianos y su relación con las nuevas tecnologías, cómo otra puerta

de entrada para analizar las formas de sociabilidad juvenil cristiana. En particular, nos interesa atender a las nuevas tecnologías y su relación con las formas de experimentar lo religioso, las cuales entendemos revelan operaciones en que se despliega la capacidad de agencia (y donde también se dan combinaciones entre lo viejo y lo nuevo). Tomamos como principales referencias datos provenientes de los registros de campo de un programa de radio y de usos de las redes sociales de jóvenes cristianos buscando indagar las formas de interacción y de vincularse entre sí articuladas por el gusto musical.

Al pensar las experiencias de los jóvenes en la era de la comunicación digital recuperamos los aportes de Reguillo cruz cuando plantea que:

"La red y sus intrincados y rizomáticos laberintos son un espacio privilegiado para analizar la configuración de mundos juveniles, en los que es posible aprehender dos cuestiones claves: la agencia y la subjetividad. Por un lado, hay una fuerte asociación entre destreza tecnológica y modos de representación del mundo y, de otro lado, una producción que no elude las huellas de su subjetividad". (2012: 143)

Esta cita nos parece muy valiosa para comprender que sobre la idea de la destreza tecnológica que se evidencia en las prácticas de los jóvenes -lo cual representa una marcación generacional-, se destaca el hecho que todas esas prácticas dejan huellas y dan pistas de la subjetividad. En relación a nuestro tema de interés, esto es posible de ver si se considera como el gusto musical se pone en juego, se expresa en las interacciones, sugerencias, comentarios, críticas sobre determinados géneros o artistas musicales (pensando en las múltiples actividades que se producen en relación al "gustar" de determinada música). Este último punto, es uno de los aspectos que nos interesa desarrollar en este apartado, para indagar el uso que realizan los jóvenes cristianos de las nuevas tecnologías para el consumo de música el cual nos permite observar las formas en que despliegan su capacidad de agencia y producción cultural dando lugar también a nuevas formas de sociabilidad[124].

[124] En nuestro trabajo las redes sociales no son el referente empírico principal a los propósitos de la investigación, pero resulta interesante como dato emergente en la medida que observamos en

La presencia y el uso de los grupos evangélicos en Internet fue desarrollada en particular por Jungblut quien analizando el campo religioso virtual en Brasil, ha señalado cómo los evangélicos utilizan las comunidades virtuales como recurso para favorecer la interacción y sociabilidad de sus miembros, presentándose formas diversificadas de visibilidad institucional y personal (2002: 17). Es de considerar que el estudio de Jungblut se refirió a otra etapa de internet, es decir, previo a la creación de los sitios de redes sociales, por lo que las interacciones que analizó estaban más centradas en páginas institucionales y foros o blogs de discusión. En un trabajo posterior, plantea que hay algo nuevo e interesante en como Internet es usada para fines religiosos, en particular, porque en Internet se diluye la polarización entre productores y consumidores, relación que los estudios de religión contemporánea no encuentra que haya sido atendido en su complejidad (2010: 205).

Así, iniciamos nuestra exploración con el caso de un programa de radio juvenil donde analizamos las variables de gusto, sociabilidad y agencia pensando la articulación con las nuevas tecnologías. Continuamos luego, con los usos de Youtube y redes sociales para observar las formas de interacción en redes sociales, pensando como circula lo religioso en estas formas de sociabilidad juvenil.

Buscando indagar las relaciones entre lo viejo y lo nuevo, nos pareció relevante atender al caso de las radios evangélicas, y en especial, a los programas musicales conducidos y producidos por jóvenes. Un punto de partida para la indagación, fue atender a las características generales de la producción radiofónica evangélica en el medio local. En Comodoro Rivadavia, existen a la

---

estas interacciones otros modos de construir grupalidad, a la vez que tanto las páginas grupales como los perfiles propios representan un espacio de visibilización y sociabilidad complementaria. Por ejemplo, redes sociales como Facebook o Instagram permiten contactarse entre los jóvenes, compartir fotos, dialogar, escribir comentarios, mantenerse en vínculos por lo que es una posibilidad de re- conocerse y establecer otras redes de contactos.

actualidad 12 radios fm evangélicas[125], las cuales en su mayoría se encuentran vinculadas con su iglesia de pertenencia. En general, lo que pudimos registrar en el marco del trabajo de campo es que las iglesias que cuentan con una radio entienden que poseen una importante herramienta para la promoción y difusión de sus propias actividades tales como invitaciones a talleres, recitales, campañas. A su vez, a través de los variados programas radiales se producen distintas formas de sociabilidad evangélica, dando lugar a amistades, a la expresión de afectividades y a mantener o crear nuevos vínculos. También, es de considerar que las radios son un instrumento que les da visibilidad pública a las distintas iglesias y que las posiciona en relación al contexto sociocultural en que están insertas. Igualmente, y a consecuencia de esa visibilización también se producen conflictos, en especial vinculados a su condición de legalidad y formalidad de este tipo de medios, sobre todo encontramos que se los acusa mediáticamente como radios "truchas" que afectan a la calidad del sistema radiofónico local[126].

Las radios constituyen un importante espacio donde la producción musical evangélica circula y se da espacio para la difusión de los músicos cristianos, tanto los que podría considerarse músicos consagrados como los que se están iniciando. Es importante considerar también, que en muchos casos es el estilo o género musical el que va distinguiendo ciertos programas radiales de otros, y es el gusto musical el que se pone en juego para proyectar y constituir un determinado tipo de audiencia. Por ello, consideramos relevante indagar las experiencias musicales de los jóvenes en el espacio radial como una vía más para comprender

[125] Este tipo de emisoras ha sido investigada en particular por Miguel (2017) quien analiza la producción radiofónica evangélica, sus discursos, las interacciones que promueve y su vinculación con la religiosidad pentecostal. Un aspecto que destaca de las comunicaciones evangélicas son las articulaciones transnacionales que habilita distintos perfiles mediáticos (Miguel, 2015: 100). En un trabajo previo, destacó el lugar de la música en las radios evangélicas y cómo la misma interviene en la programación (2013: 175).

[126] Informe Diario El Patagónico, "El número de fieles crece de manera continua en las iglesias protestantes". 14/06/2011. En los comentarios de lectores se hace mención a las condiciones de las radios evangélicas como "truchas", además de otras críticas referidas al contenido y la formación de los pastores.

las formas de sociabilidad y construcción del gusto musical juvenil, siempre desde la perspectiva de reconocer lo que la música habilita.

El programa en el que nos vamos a centrar se llama *La Voz de la Noche*, el cual se emitió semanalmente durante el año 2014, en la FM. "La Roca"[127], perteneciente a la iglesia "Roca eterna". Su productor y conductor es Isaías, un joven de 26 años, quien lleva adelante una propuesta que busca "mostrar el dinamismo de la producción musical cristiana", "acercar nuevos artistas a la gente" y "motivar a los que quieran iniciarse", además de ofrecer un espacio para conocerse y vincularse "entre jóvenes". Entendemos que programas de radio como el de Isaías forman parte del entramado en el que se conforma la escena musical local[128] y contribuyen a fortalecer vínculos entre músicos y seguidores, promocionar presentaciones, canciones, lanzamientos de discos, a la vez, que acercan a su audiencia distintas "novedades" de la industria musical cristiana.

Para comprender mejor la orientación que buscó imprimirle Isaías a su programa radial resulta clave atender a su propia trayectoria religiosa. Isaías es lo que se llama un "cristiano de cuna", es de una familia que en su mayoría pertenece al evangelismo, aunque todos sus integrantes se nuclean en distintas iglesias. En su caso particular, encontramos una acentuada movilidad religiosa, que incluye el paso por distintas iglesias y sobre todo distintos roles, pasando de ser auxiliar a líder de jóvenes y en ese momento conductor radial. Este transitar por distintas comunidades lo lleva a mantener una posición crítica a *ños formalismos, la rigurosidad, el enfoque del iglecrecimiento y la guerra espiritual, como clave o puerta de entrada para llevar la palabraò* En sus palabras plantea que:

[127] Esta radio cuenta con una existencia que data del año 2014, es una radio independiente, de tamaño pequeño. Cuenta con una grilla compuesta por varios programas de producción local, llevados adelante por miembros de la misma iglesia que se intercalan con contenidos y mensajes de cadenas cristianas internacionales como Enlace.

[128] Así como vimos en el capítulo 2 en el caso de Consumado presentándose en el programa radial "metalero o la radio "One Love" dedicada al reggae quienes organizaban fiestas del género en que participaba Klandestino.

ñHay que hacerle sencilla la llegada a Dios a la gente, a la espiritualidad, el mensaje no se diluye, si la manera, sobre todo el lenguaje en que se expresa. Tenemos mala imagen, de fr²volos fanatizados que hablamos en un lenguaje que la gente no entiende, nos falta presencia p¼blica porque hablamos un lenguaje enajenado. Adem§s hace falta una iglesia m§s simple, no una iglesia basada en grandes edificios, programas, congresos, invitados internacionales, sino una iglesia basada en el amor a los otros, poniendo a Jes½s en el centro. Las iglesias se concentran en el control sobre los deberes, sobre el mandato de crecer, de multiplicarse y se descuida lo humano, la conexi· n espiritual, pesa m§s la cantidad que la calidad y por eso la gente se siente utilizada. Porque si la persona est§ bien, a gusto, eso mismo genera crecimiento, porque se acercan amigos, y todos se van vinculando que es un poco lo que queremos hacer con el programaò

Podemos observar que en su relato se evidencia que el paso por varias iglesias le permite elaborar una postura que critica lo que podríamos llamar el formato de iglesia neo pentecostal, priorizando otras formas de "llevar la palabra" centrada en un mensaje de espiritualidad. En este sentido, Isaías encuentra en su programa radial una alternativa para contribuir a la obra de su iglesia, presentando "artistas que motivan para acercarse a Dios". A la vez, este nuevo rol le permite un desarrollo personal, si se considera que las fm son un medio económico, accesible y una puerta de entrada para el desarrollo de carreras profesionales. De este modo, Isaías comienza a profesionalizarse en la música, a través del aprendizaje de técnicas y operaciones propias del medio radial, y a la vez , se constituye en un referente en materia de gustos musicales cristianos, con un conjunto de seguidores con quienes promueve distintos tipos de interacciones centradas siempre en exponer el gusto musical. Así, podemos comprender una de las formas en que el gusto musical –operando como actividad- da lugar al desarrollo de emprendimientos cómo su programa radial donde se va conformando una comunidad interpretativa entre quienes comparten música. En esta comunidad como espacio de sociabilidad se intercambian saberes, juicios de valor, nuevos artistas y géneros, a la vez que se van reconociendo como jóvenes cristianos que comparten una sensibilidad estética.

Respecto a los contenidos musicales del programa cuando le consultábamos a Isaías como obtenía la música que luego presentaba en el programa nos decía

que la misma provenía de diversas fuentes, en algunos casos era música “bajada de Internet”, en otros casos se trata de demos que llegan a la radio cómo parte de un circuito de difusión de distintas productoras. También destacaba, en particular, su experiencia en Youtube donde está suscripto a distintos canales de música cristiana. De todas esas fuentes selecciona la música que más le gusta para difundirla luego en el programa de radio, además de las sugerencias de los oyentes y sobre todo los intercambios que surgen a través de los grupos que conforma con otros jóvenes.

Dentro de los contenidos del programa encontramos que la diferente música que se transmite viene acompañada de una presentación del artista, en algunos casos se realiza un recorrido biográfico para dar cuenta de la trayectoria musical del grupo o cantante y luego se habilita el espacio para que los seguidores del programa interactúen solicitando temas, dedicando canciones, enviando saludos y en algunos casos participando al aire con algún tipo de comentario o sugerencia para la programación. Uno de esos comentarios que registramos y llamó nuestra atención fue el de una joven quien envió un mensaje de audio por Whatssapp para felicitar por el programa e hizo referencia a que “pensaba que la radio era un medio re antiguo y nada que ver” y que “se copaba escuchando música con tanta buena onda”. Este mensaje nos parece muy ilustrativo de cómo un medio que puede ser considerado tradicional como es la radio puede ser utilizado por las nuevas generaciones que a lo “viejo” le incorporan lo “nuevo” articulando distintas tecnologías para interactuar y compartir “modos de estar juntos” en torno a la música. Así, podemos reconocer cómo las nuevas tecnologías y las redes sociales complementan la producción radiofónica clásica, generando otros vínculos e interacciones con las audiencias.

Conectado a la relación música, tecnologías y agencia, nos interesa abordar el lugar de Youtube como plataforma, centrándonos en las prácticas y experiencias musicales de los jóvenes cristianos con quienes nos vinculamos en el marco del trabajo de campo. Entendemos que abordar las prácticas y experiencias musicales que se producen a través de Youtube nos ofrece otra vía para

reconocer las formas en que se construye y opera el gusto musical considerando como se pone en juego la capacidad de agencia y se plasman sentidos sobre las formas de “lo cristiano”.

Creado en el 2005, como un sitio para subir y compartir videos, se estima que son 20,000 los videos que Youtube recibe diariamente y es visitado por 15 millones de internautas cada día[129]. Es un sitio gratuito que se sostiene por la publicidad que acompaña los videos y encabeza las listas de los sitios con mayor cantidad de usuarios, los cuales no solo visualizan los videos disponibles, sino también son los propios productores de gran parte del material disponible. Si bien los videos son de múltiples tipos (abarcando tanto tutoriales, material fílmico histórico, producciones independientes, youtubers, etc) la música ocupa un lugar destacado. Es de considerar que además de visualizar, también es posible compartir y comentar los videos dejando como señala Reguillo Cruz, huellas de la subjetividad. Con un diseño sencillo que hace fácil su utilización se promueve la exploración dando lugar a distintas derivas, y es interesante considerar que YouTube guarda el registro de esas visualizaciones, y justamente, cuando se trata de música utiliza ese registro para sugerir otros videos afines, es decir que en cierta forma “predice” un gusto musical.

La búsqueda de música cristiana en YouTube ofrece más de 1.390000 resultados, los cuales se encuentran organizados en listas por tópicos: “música para jóvenes” “música para adorar” “música para niños” “música para ministrar”. Frith al analizar las listas musicales -elaboradas por expertos como rankings- toma el ejemplo del tópico “música de mujeres” planteando la operación que se realiza para que esa música exprese de alguna manera el “ser mujer” , al definir y caracterizar a las mujeres (2001: 417). Lo mismo ocurre con el modo en que la “música negra” sirve para establecer una noción muy concreta de lo que es “ser negro” (Gatto, 2016). Entendemos que este planteo también puede trasladarse para el caso de la música cristiana en YouTube, donde en estas listas se busca fijar sentidos y

[129] Datos obtenidos de https://www.youtube.com/yt/press/es/statistics.html y https://www.entrepreneur.com/article/268378 y https://youtu.be/WwoKkq685Hk, fecha de consulta 19/01/ 2017.

atributos de la música considerada propia de cada grupo o momento religioso. Así por ejemplo la música pensada para niños se centra en rítmicas y letras simples donde lo central es que se incorporen referencias bíblicas y los videos suelen acompañarse de dibujos animados, las listas para ministrar son sobre todo instrumentales, mientras que las listas para jóvenes son las que cuentan con mayor variedad de géneros y los videos en general tienen una mayor realización técnica.

Los usos que realizan los jóvenes de estas plataformas y en especial lo vinculado a las experiencias musicales ha sido escasamente abordado a excepción del trabajo etnográfico de Reguillo Cruz (2012) basado en los intercambios con jóvenes usuarios de Facebook y Youtube. Allí presenta las oportunidades que ofrecen estos sitios para indagar los modos de "practicar" estos espacios sobre todo en lo referido a las elecciones musicales, señalando cuatro elementos que hacen a la experiencia de los jóvenes en estas plataformas tecnológicas: inmediatez, velocidad, levedad y novedad. Además de subrayar que por sus características YouTube "trastoca el concepto de "posesión". No se "posee" YouTube, se accede ahí para poseer repertorios múltiples, mixtos, híbridos, heterogéneos (2016: 156)

Como señala Reguillo, la clave, o el punto nodal es el peso que:

" la música en sus soportes digitales tiene en la reconfiguración de las identidades juveniles y su potencia para detonar procesos interactivos que obligan a redimensionar las preguntas que desde las ciencias sociales y las humanidades podemos formular a la relación identidad/música, consumo/ideología, repertorios/cultura musical (…)Quizá, en el fondo lo que quiero proponer, es que la música en sus articulaciones tecnológicas se convierte en un vehículo cierto para repolitizar, reencantar, reconfigurar los sentidos políticos del mundo, en un contexto que, por la vía de los hechos, tiende a negar la agencia de los sujetos juveniles" (2016: 163)

Así rastrear y explorar la agencia de los sujetos juveniles en plataformas como YouTube y conectadas con redes sociales como Facebook, en su clave *compartir* nos permite acercarnos a comprender como se generan, propician y amplían comunidades de sentido. En estos espacios se construyen y exponen relaciones, vínculos y gustos referidos a sus formas de habitar el pentecostalismo como territorio de creencias.

Cuando en el marco del trabajo de campo les consultábamos a los jóvenes respecto a los usos que realizaban de estas plataformas destacaban varios aspectos, entre los que se encuentran:

-Ver y no descargar, es decir pueden circular pasando de una canción a otra evitando las complicaciones que puede tener las descargas. Aquí se observa la idea planteada anteriormente respecto a que en Youtube se trastoca la idea de posesión, la música está disponible allí, condesada en una plataforma accesible en todo momento y lugar.

-Aprender a sacar una canción, o una técnica musical a través de los tutoriales. Este punto es interesante pues nos habla de otra relación con la música, donde la clave es la posibilidad de aprender a ejecutar una canción para después versionarla o hacerla tipo “cover”. Así, registramos que algo que se aprende a través de YouTube después se traslada a espacios de encuentro y sociabilidad donde se comparte con otros.

- Conocer nuevos grupos, ampliar la “cultura musical”. La idea de cultura musical nos pareció muy sugerente para considerar ese marco de referencia que incluye canciones y experiencias musicales, que se cruza con recuerdos y emociones. En particular, cobra valor pensar cómo se construye y se modifica esa cultura musical generacionalmente y en perspectiva juvenil. En su experiencia los jóvenes nos remitían a que a través de Youtube amplían su cultura musical porque conocen nueva música, a través de las propias sugerencias de la plataforma, de los canales o personas de las que son seguidores. Así por ejemplo, se puede seguir en YouTube a distintas productoras cristianas, músicos de referencia como

Marcos Witt, o personas como Isaías -que en función de su programa de radio- se constituye como un referente por su conocimiento musical, su disposición a compartir hallazgos y proponer nuevos artistas.

- Compartir tu música, crear playlists, recomendar música, marcando lo que gustó, leer los comentarios las opiniones de los otros, dedicarle una canción a alguien, cruzarlo con otras redes sociales como Facebook, recomendarlo en grupos sociales. Todas esas actividades las citamos como ejemplos de situaciones en las que el gusto musical da lugar a distintas acciones donde se va dejando huella de la subjetividad, a la vez que se interactúa con otros.

En las siguientes imágenes se observan dos publicaciones de Vanesa, una joven integrante del grupo JPC, compartiendo con sus amigos y seguidores de Facebook videos de Youtube mientras participaba del "desafío de subir una canción cristiana diaria" a redes sociales. Mediante esta actividad Vanesa durante una semana publicó una canción de su gusto, opinó sobre ella y la compartió con sus amigos, contribuyendo así a darle visibilidad a la producción cristiana y dando a su vez mensajes con claras marcaciones religiosas.

Figuras 2 y 3. Vanesa compartiendo videos de YouTube

Perfil público de Vanesa, noviembre de 2013.

En especial, para las bandas y músicos cristianos You Tube es un espacio para difundir y promocionar sus producciones musicales, registrar sus presentaciones, mostrar ensayos o adelantos de sus nuevos temas, lo cual contribuye a tener mayores interacciones con sus seguidores. También, con menor presencia comenzaron a emerger los llamados “youtuber cristianos”, entre ellos a través de nuestros informantes conocimos a “I Believe Lucas” un joven argentino quien en sus videos se centra en presentar desde el humor parodias sobre temas como el diezmo, la figura del pastor, de la “hermana cristiana”, entre otros. En la actualidad sus videos cuentan con más de un millón de visualizaciones circulando sobre todo entre los sectores juveniles del pentecostalismo.

En la siguiente imagen se observa la publicación en Facebook de Gabriel -el guitarrista de Consumado- compartiendo el primer video de la banda que subieron a Youtube como corte de difusión de su disco. Gabriel comparte en su perfil público lo que para ellos como banda es un hito en su trayectoria, lo cual es celebrado por amigos y conocidos quienes al participar también colaboran en la difusión. Observamos que su comentario también agradece a Dios, dando cuenta de sus vínculos con el evangelismo cristiano, en sintonía con el perfil del grupo Consumado (que cómo vimos previamente se encontraba atravesado por marcaciones religiosas).

Gabriel líder de Consumado presenta su primer video clip

Perfil público de Facebook

Para no quedarnos tan solo en lo novedoso que viene de la mano de las nuevas tecnologías, se debe considerar que estas formas de intercambios de música tienen antecedentes en otras generaciones de jóvenes cristianos. Es decir, la relación música- sociabilidad y tecnología plantea condiciones para indagar en las distancias generacionales, si se atiende a que cada generación se socializo en medios diferentes. Por ejemplo los músicos de Filadelfia a los que hicimos mención en el capítulo anterior relataban sus experiencias como jóvenes en la década del 70’ en las cuales era muy dificultoso acceder a material musical, y hasta a los propios instrumentos. En una entrevista mencionaron una anécdota donde entre su grupo de jóvenes simulaban tener un programa de radio y se dedicaban canciones entre ellos, para ellos en ese momento era un juego propio de sus encuentros de sociabilidad en la cocina de la iglesia. Y por ello destacaban

en particular el lugar que tuvieron las fm evangélicas como la novedad de la década del 90' que permitió difundir y desarrollar las producciones musicales cristianas.

A su vez, la práctica de "pasarse música", intercambiar saberes y dar a conocer música o artistas como forma de interacción representa una práctica muy extendida entre los jóvenes cristianos. Germán, uno de los integrantes de Scraf, narraba que en sus inicios la forma de intercambiar música que encontraban para mantenerse actualizados sobre las nuevas tendencias era grabar casetes y prestárselos entre amigos, siendo él el encargado de buscar sobre todo, la música *cristiana alternativa* que fuera de influencia para su banda. En esta línea de pensar lo viejo en lo nuevo, las radios son un ejemplo interesante de como un medio que podría pensarse más tradicional se sostiene y aggiorna a partir de las conexiones que se establecen entre la radios, las plataformas digitales y las redes sociales. Y cómo también sigue siendo elegido por los jóvenes pues como plantea Isaías "en los smarthphones todavía se escucha radio".

Conclusiones

A lo largo del capítulo nos centramos en indagar las formas de sociabilidad juvenil considerando en particular el lugar de la música cristiana en estas formas de estar juntos de los jóvenes cristianos. De esta forma, si en el capítulo previo abordamos las características de los proyectos musicales cristianos, en éste en particular nos enfocamos en analizar otras prácticas centradas en los usos de la música entre los jóvenes cristianos. Para ello, analizamos en especial las formas de sociabilidad juvenil y las experiencias musicales en tres escenarios: la "escuelita bíblica", el "Café Pub" y los usos de las nuevas tecnologías considerando el cruce entre una producción radial y las redes sociales. Nos propusimos reconstruir las formas y tipos de sociabilidad que adoptan estos jóvenes -pensando en particular desde la dimensión de la experiencia- cómo estos modos de estar juntos revelaban las características de particulares formas de construcción de las identidades juveniles cristianas donde la música posee un lugar clave.

Los espacios que abordamos se vinculan en gran parte a las propias iglesias de pertenencia, y en este punto, consideramos que la mirada propuesta permite reconocer otras dimensiones de la vida institucional mas ligadas a la afectivo, los vínculos de amistad, y de compartir espacios en torno a la música como base de experiencias colectivas. Si bien reconocemos el carácter reproductor de ciertas prácticas, en especial en el caso de las escuelitas bíblicas, también es posible distinguir formas de innovación y desplazamientos en las modos de experimentar las creencias. Este es el caso por ejemplo, del Café Pub donde el foco estaba puesto en propiciar espacios de entretenimiento en clave juvenil cristiana.

Insistimos en una visión sobre los jóvenes como productores culturales, con capacidad de agencia para desarrollar y negociar distintos tipos de prácticas en torno a la relación entre la música y sus creencias, en las que combinan elementos propios de sus trayectorias, del contexto local y otros de las culturas globales (como es el caso de las tecnologías a través de las cuales generan formas de sociabilidad propias). En este sentido, buscamos contribuir a renovar la mirada para pensar las creencias no únicamente ligadas al dogma, sino también a unas formas de pertenencia a una comunidad, a un espacio compartido, un “estar juntos”, en diferentes etapas y escenarios como los que desarrollamos. Esta perspectiva nos lleva a resaltar la significación de la música dentro de las formas de habitar el pentecostalismo, observando usos, convenciones, prácticas y experiencias que intervienen en la actividad musical entre la tensión y las posibilidades de innovación y reproducción de sentidos.

Al respecto destacamos el lugar de la música en la producción de subjetividades juveniles cristianas, en su cotidianeidad, en su sociabilidad y también en sus modos de creer. Consideramos que el hecho que la música sea tan relevante en las experiencias juveniles se vincula en que la misma permite articular lo privado y lo público, lo religioso y lo secular, lo popular y lo juvenil permitiéndole a los jóvenes encontrar otras formas de experimentar lo sagrado.

Ponderamos en particular los aportes de la nueva sociología de la música centrados en la música “en acción”, los cuales habilitan un enfoque centrado en

los diversos modos en que las personas se valen de la música como un recurso, un medio y un material para desplegar su capacidad de agencia. En este punto, resulta clave la discusión desarrollada sobre el gusto, pensándolo no como una elección arbitraria o determinada, sino como una modalidad de vinculación. Si el gusto interesa por la conformación de lazos sociales, cobra valor entender los procesos, espacios y modalidades en que el gusto musical se construye y sobre todo lo que habilita el gusto y cómo se cruza con la construcción de identidades y formas de sociabilidad juvenil.

En este sentido, atendiendo la construcción del gusto, observamos en el caso de las escuelitas bíblicas que la música operaba como un elemento destacado en la socialización no solo de contenidos religiosos, sino también del aprendizaje de una forma de relacionarse con lo sagrado a través de la música. Destacamos este punto como un aspecto clave de las trayectorias religiosas de los jóvenes cristianos de cuna quienes reconocían sus experiencias dentro de estos espacios como instancias importantes en su formación.

Entendemos en base a lo expresado que el gusto musical no reside sólo en el involucramiento directo con la música (oyendo o practicando), sino en todas las formas de relacionamiento con ella, especialmente las diferentes modalidades de interacción social en que se oye, practica y también se habla sobre música. Este aspecto pudimos observarlo en el marco del Café Pub como un espacio de sociabilidad juvenil, construido en parte sobre las posibilidades que les ofrece la música para desarrollar formas de estar juntos en las que distinguimos distintos usos: *socializador*, aprender y compartir saberes sobre música, *recreativo* centrado en la experiencia de divertirse entretenerse experimentar y desarrollar formas de apego, y *lit¼rgico* donde la música era utilizada como un recurso para lograr una conexión con la experiencia de lo divino. De esta forma planteamos que la música, y en especial el gusto musical resulta un elemento clave en la sociabilidad juvenil cristiana, operando en sostener y constituir estos escenarios en los que se construyen formas de pertenencia y una proyección de sentidos

sobre cómo vivir el pentecostalismo en clave juvenil, desde la diferenciación con lo adulto y también con las juventudes seculares.

Siguiendo con este planteo sobre la música y los modos en que opera como base para experiencias compartidas, y también para el despliegue de la agencia, abordamos el lugar de las tecnologías. Partimos de una perspectiva que busca pensar “lo viejo en lo nuevo”, tomando el caso de un programa radial y los intercambios en redes sociales como espacios de sociabilidad y socialización musical. En este sentido, pensamos las tecnologías de una forma relacional, considerando que no son neutras sino que las tecnologías producen tipos de prácticas, habilitan usos y permiten el desarrollo de acciones y procederes donde circula la música, al tiempo que se producen distintas formas de interacción social. Así, compartir, comentar, sugerir o criticar determinada música son ejemplos de las múltiples operaciones en que se puede intervenir de manera activa e interactuar con otros a través de las redes sociales constituyendo formas de encuentro y sociabilidad. Aquí es donde podemos observar el despliegue de la agencia en estos nuevos entornos donde se modifica el rol del usuario, y reconocer las múltiples prácticas que se habilitan en torno a la música y que permiten exponer y construir junto a otros gustos musicales. También es de considerar que el gusto musical como actividad posiciona a los jóvenes entre sí, por ejemplo a partir del compartir el gusto por un género musical lo que permite establecer relaciones, vínculos y formas de estar juntos. En estas interacciones radica para nosotros un punto clave para comprender los cambios y continuidades en las formas de habitar el pentecostalismo, desde una perspectiva centrada en lo juvenil.

CAP 5. El cuerpo como una dimensión del territorio de creencias evangélico pentecostal

Introducci· n

Siguiendo la línea argumental de esta tesis, consideramos que indagar las experiencias de los jóvenes evangélicos pentecostales -desde una perspectiva que busca atender y visibilizar sus prácticas culturales vinculadas a la música-, requiere atender al lugar de los cuerpos juveniles como medio desde el cual se encarna la creencia, posibilitando expresiones y vivencias que los distinguen generacionalmente. Complementando esta idea, observamos que los cuerpos juveniles son objeto de discursos tendientes a su disciplinamiento, y son también, territorios en los cuales puede desplegarse la agencia juvenil generando resistencias, acatamientos y sutiles desplazamientos de sentido sobre como operar sobre el cuerpo.

En Latinoamérica, especialmente en la última década, los estudios sociales del cuerpo se han multiplicado y diversificado significativamente[130]. A grandes rasgos, es posible concentrar las diferentes perspectivas de abordaje de la corporalidad en dos grandes grupos. Por un lado, encontramos investigaciones que conciben al cuerpo como un objeto sobre el cual el colectivo impone representaciones simbólicas y prácticas disciplinares. Por otro, contamos con aproximaciones que toman como punto de partida la experiencia corporal de los actores y que destacan el papel activo de la corporalidad en la constitución del entramado social. Revisando estas miradas, encontramos que las perspectivas propuestas no son excluyentes sino complementarias. Y que son, justamente, las religiones y creencias ámbitos particularmente ilustrativos de esta complementariedad, ya que si bien los sistemas rituales, los dogmas y discursos le son impuestos al individuo, éste al encarnarlos los reactualiza y muchas veces los transforma.

[130] Referimos al libro de Citro, Bizerril y Menelli (2015) donde se presente un estado del arte de las producciones académicas sobre corporalidad en América Latina.

En este sentido, el objetivo de este capítulo es explorar esta complementariedad, en particular nos interesa:

- atender a las formas en que el cuerpo juvenil es objeto de representaciones y prácticas disciplinares, desde la idea nativa del “cuerpo como templo”.

- indagar en las practicas corporales en relación a la música cómo formas de experimentar encarnadamente lo sagrado, usos devoción / guerra espiritual

Buscamos entonces, indagar cómo los cuerpos juveniles producen sentido y cómo, a la vez, los cuerpos juveniles están inscriptos en tramas de significación que proyectan regulaciones, deberes y formas de vivenciar el cuerpo. Así, pensamos al cuerpo en dos sentidos: cómo un territorio clave para la expresión de la creencia, y cómo un campo de disputas respecto a los usos del cuerpo, su control y disciplinamiento (en relación a lo normado desde el ideario evangélico-pentecostal). De esta forma, buscamos analizar cómo las creencias evangélicas se inscriben en la corporalidad de los jóvenes, proponiendo una mirada caleidoscópica que muestre las múltiples dimensiones: la regulación, el control y la relación con lo sagrado desde la vivencia de la creencia encarnada.

Partimos de la idea central que el cuerpo no es solo algo sobre lo que se actúa, sino que también es productor de acción, ésto llevado a nuestro caso nos conduce a comprender el cuerpo no como un mero receptáculo de lo sagrado, o como un simple reflejo de éste, sino más bien como el elemento fundamental para comprender el universo religioso evangélico en una perspectiva juvenil.

Sobre estas bases, en el desarrollo del capítulo presentamos distintos casos que dan cuenta de estas relaciones entre cuerpo- creencias- estéticas y música:

- Cuerpos dóciles: los controles de la carne: sexualidad, consumos y géneros

- Cuerpos como territorios estéticos: marcaciones en el cuerpo

- La música en el cuerpo: guerra espiritual – recitales

Buscamos observar en estos casos la producción de la corporalidad juvenil- a través de las prácticas y discursos- intentando reconocer tensiones y disputas generacionales, a la vez que, intentamos reconocer la agencia juvenil para disputar y acatar lo normado sobre los usos de los cuerpos juveniles.

Cómo punto de partida, recorreremos la discusión teórica sobre la corporalidad, recuperando los aportes de algunos de sus principales referentes en relación a la perspectiva que buscamos presentar respecto a la idea de cuerpo territorio.

Breve recorrido por el estudio de los cuerpos en las Ciencias Sociales

Distintos trabajos que presentan una genealogía sobre los estudios sociales del cuerpo parten de reconocer y criticar la influencia de la concepción moderna de los cuerpos, -originada en el dualismo cartesiano-, y el modo en que éste proceso modernizador fue ponderando la racionalidad, la productividad, la disciplina y arrinconando lo corporal[131]. De esta forma, se ponderaba a la razón en su inevitable lucha contra el cuerpo, y siendo que el cuerpo se halla escindido de la razón, no generaba interés su estudio social.

Siguiendo la genealogía y revisión hecha por Citro (2009, 2011) sobre los estudios de los cuerpos, el estudio antropológico de la corporalidad recién comienza a delinearse cómo un campo específico de estudio en la década de 1970. Cómo plantea esta autora, si el cuerpo fue considerado un mero objeto de la naturaleza a domesticar, la antropología resaltará su construcción sociocultural, analizando cómo cada grupo construye y utiliza de manera particular los gestos, las técnicas corporales de la vida cotidiana y de los trabajos, así como sus cuerpos en las manifestaciones artísticas y rituales.

Igualmente, junto a los aportes de la antropología, una relectura de autores clásicos de la sociología ya da cuenta de un primer interés en el lugar del cuerpo en el juego de las relaciones sociales. Así, puede reconocerse en los estudios de

[131] Para ahondar en esta línea véase Esteban (2004) y Citro(2009, 2011, 2012) entre otros autores de referencia.

Marx una mirada sobre la sociedad industrial moderna, y cómo el modo de producción capitalista produjo una reorientación en las relaciones del sujeto y su cuerpo a partir de la idea del cuerpo máquina. Así, el trabajo productivo en las condiciones del capitalismo industrial se ligaba a connotaciones ligadas al sacrificio, a la productividad y al rendimiento, y necesitaba una herramienta útil que era el cuerpo. De esta forma, se reconoce al cuerpo- máquina como engranaje de la producción, y la fuerza del trabajador, su energía y resistencia pasan a ser objetos de explotación capitalista al servicio de la expansión del capital. Marx ubica al cuerpo del trabajador como el material de explotación, dominación y sujeción por parte de la burguesía y del capital[132].

El trabajo de Elías (1993) sobre el proceso civilizatorio en la Europa occidental es importante en este recorrido dado que hizo foco en que el cuerpo tiene una historia. Elías señaló, en particular, que nuestra comprensión y nuestras experiencias modernas sobre el cuerpo son históricamente específicas y surgen de procesos sociales y psicológicos que se remontan al siglo XVI, etapa en que el "proceso civilizatorio" se caracterizó por modificar los grados de tolerancia en lo relativo al pudor y los límites de la vergüenza íntimamente relacionados con la corporalidad.

Otro autor de referencia es Marcel Mauss quien ocupa un lugar pionero en el análisis socio antropológico del cuerpo con su trabajo sobre las técnicas corporales (1936, 1974), donde propone que no hay un comportamiento natural en relación al cuerpo y que convertirse en un individuo social implica un determinado aprendizaje corporal. Plantea el concepto de técnicas corporales entendidas cómo: “las maneras por las cuales los hombres, de sociedad a sociedad, de una forma tradicional, saben servirse de su cuerpo” (Mauss, 1974: 401), las cuales devienen del aprendizaje compartido con otros, en el marco de

[132] Al respecto la siguiente cita es bien clara en relación a esta idea del cuerpo- máquina: “El obrero es más pobre cuanta más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general” (Marx, 1976: 112).

distintas relaciones sociales. Éste concepto nos resulta muy productivo para reconocer que dentro del evangelismo pentecostal existe toda una serie de modos de externalizar la fe que demuestran una disposición corporal propia,- por ejemplo en el modo de orar, de gesticular, de saludar, frases y fórmulas de saludo (por ejemplo los tradicionales “Dios te bendiga” “Bendiciones”)-, las cuales pueden ser vistas como técnicas corporales, (que como vimos en el capítulo anterior son aprendidas en espacios de socialización cristiana).

Siguiendo este recorrido, encontramos en las obras de Mary Douglas ([1966], 1991) ideas relevantes para atender a las formas en que la cultura opera sobre el cuerpo. En sus trabajos, el cuerpo se considera como un sistema de clasificación primario para las culturas, medio a través del cual se representan y se manejan los conceptos de orden y desorden. Douglas plantea que existen dos cuerpos el «cuerpo físico» y el «cuerpo social», y afirma que «el cuerpo social restringe el modo en que se percibe el cuerpo físico» (Douglas, 1988: 93). Visto así, el cuerpo es un medio que está mediatizado por la cultura que lo ciñe a actuar de formas concretas, haciendo que la situación social se imponga en el cuerpo. En *Pureza y peligro* ([1966], 1991) parte de analizar las leyes bíblicas del Levítico planteando que la división entre lo sagrado y lo sucio impacta la vida cotidiana de los individuos, centrándose en las prohibiciones ligadas a los alimentos[133] . Esta mirada sobre la relación cuerpo- consumos y religiones nos es útil para analizar una práctica religiosa ligada al control del cuerpo a partir del ayuno, en especial, la idea sobre la impureza cómo un peligro que afecta la relación con la divinidad, desde la noción cristiana del cuerpo como templo que desarrollaremos luego.

Las obras de Foucault (1991, 1992, 2002, 2003, 2008), son una referencia ineludible para comprender como lo corporal fue procesado socialmente en distintas etapas, en particular, con la irrupción de las sociedades disciplinarias y

[133] En relación a las indicaciones sobre la alimentación Douglas plantea que hay “preceptos y ceremonias que asientan una noción de santidad divina que los hombres deben alcanzar en su propia vida. Se trata entonces de un universo en el cual los hombres prosperan conformándose en un estado de santidad y perecen cuando se apartan de ella (1966: 65).

la formación de saberes específicos ligados al cuerpo, que a su vez conservan elementos provenientes del campo de lo religioso combinados en un saber- poder. Foucault plantea que la innovación de las técnicas disciplinarias y sus tecnologías de poder se centra en fabricar un cuerpo a la vez útil y sometido, un cuerpo dócil, y que la creación de estos cuerpos se produce a partir de la combinación entre la vigilancia jerárquica y la sanción normalizadora. De esta forma, los dispositivos y tecnologías de la sociedad disciplinaria definen al cuerpo como un producto social, insertado en relaciones de poder y dominación que buscan docilizar al cuerpo a través de mecanismos estratégicos, prácticas discursivas, disciplinas e instituciones.

Encontramos una complementariedad entre un abordaje foucaultiano dedicado a examinar cómo las tecnologías del poder actúan sobre los individuos (Foucault, 1991) y su abordaje posterior dedicado a indagar los modos en que las tecnologías del yo actúan sobre los individuos desde su interior permitiendo su constitución como sujetos (2008). Esta última perspectiva nos ofrece elementos para comprender las relaciones entre los poderes sobre el cuerpo y cómo los propios individuos actúan sobre su propio cuerpo desde la idea del "cuidado de sí mismo". Esto se observa en el caso de los controles sobre los cuerpos juveniles evangélicos, en especial, lo vinculado al control de la sexualidad y los consumos del cuerpo desde la idea del cuerpo- templo. Las críticas extendidas a Foucault por su postura como postestructuralista, se centran en remarcar que su explicación del cuerpo procesado socialmente deja escaso lugar para comprender cómo los individuos adoptan y traducen los discursos disciplinantes que lo atraviesan. Al respecto, consideramos que la noción de tecnologías del yo propuesta por Foucault salva en parte estas críticas, pues plantea que se puede atender a un conjunto de técnicas y procedimientos mediante los cuales los propios individuos operan en sus cuerpos a fin de corregirse y en el léxico pentecostal, mantenerse en santidad. Sobre este punto nos concentraremos en el apartado referido a la construcción de cuerpos juveniles dóciles en el marco del pentecostalismo, analizando situaciones donde los jóvenes operan sobre sí mismos dando cuenta de particulares formas de gestión de sus cuerpos.

El trabajo de Bourdieu (1986, 2007) ofrece otro análisis sociológico de la corporeidad donde el cuerpo se considera como un importante portador de la clase social. Desde el concepto de hábitus se vincula al individuo con las estructuras sociales, así el modo en que vivimos en nuestros cuerpos está estructurado por nuestra posición social en el mundo, concretamente para Bourdieu, por nuestra clase social. Desde esta perspectiva, el cuerpo ocupa un lugar crucial como mediador social a través de inscripciones, gustos y prácticas que dan cuenta de la posición en el mundo. Nos resulta interesante de ésta mirada pensar que el cuerpo juvenil opera como un marcador etario y comunica a los otros dando cuenta de una posición- no a nuestro entender de la posición social, pues de por sí resulta complejo establecer y distinguir los sectores sociales de pertenencia de los jóvenes-, sino de la propia condición juvenil buscando distinguirse de otros grupos sociales, en particular los sectores adultos.

Otra perspectiva de análisis sobre las corporalidades que nos interesa recuperar es la de Thomas Csordas, la cual proviene desde un enfoque fenomenológico basada en la línea filosófica de Merleau Ponty sobre el ser-en-el-cuerpo. Csordas piensa al cuerpo no solo como un objeto "bueno para pensar", sino cómo "necesario para ser" (Csordas, 2011:83). Desde este enfoque, se postula la necesidad de atender a la experiencia corporizada, buscando comprender lo que el cuerpo hace, partiendo que el cuerpo no es sólo algo sobre lo que se actúa, sino que también es productor de acción. Para dar cuenta de los procesos en que las identidades se corporalizan, Csordas desarrolla la perspectiva del embodiment definida como "una aproximación fenomenológica en la que el cuerpo vivido es un punto de partida metodológico, antes que un objeto de estudio, un campo indeterminado definido por la experiencia perceptual y por los modos de presencia y compromiso en el mundo" (2011: 51). De esta forma, Csordas busca superar la idea que lo social se inscribe en el cuerpo, para hablar de lo corporal como auténtico campo de la cultura, subrayando su dimensión potencial, intencional, intersubjetiva, activa y relacional.

Csordas señala que el cuerpo desempeña un papel más importante en el fenómeno de la atención del que tradicionalmente se le ha atribuido (dada la hegemonía de perspectivas de cuño intelectualista que ponderan la "razón"). Por ello considera relevante reconocer los procesos en los cuales prestamos atención y objetivamos nuestros cuerpos, a partir del término modos somáticos de atención. Señala que los modos somáticos de atención "son modos culturalmente elaborados de atender a y con nuestro cuerpo al entorno que incluye la presencia encarnada de otros (2011: 87). Así, atender "con" y atender "a" el cuerpo no son procesos separados, sino que en cierta medida se producen a la vez, debido a nuestra naturaleza encarnada y al medio intersubjetivo que habitamos. En esta perspectiva cobra valor sobre todo profundizar cómo los modos somáticos son in-corporados, aprendidos y compartidos con otros[134]. Al respecto, plantea Rabelo (2014) en su estudio sobre los cuerpos en el candomble, que el concepto de modos somáticos de atención para el campo de los estudios religiosos resulta valioso en tanto permite convertir en objeto de investigación toda una serie de experiencias religiosas que en otras formulaciones tendían a ser agrupadas en categorías generales, o en algunos casos, hasta despectivas bajo la idea de "estados alterados de conciencia" (2014: 236).

Csordas aplica estas nociones en sus estudios sobre las formas de sanación de los carismáticos católicos, planteando que los curadores primero aprenden sobre los problemas y los estados emocionales de sus pacientes, para luego activar su capacidad de sanar a partir de lograr una particular conexión con el poder divino, y que, justamente, esta relación es la que hace que los sanadores sostengan que pueden sanar (2011: 89). Señala que llorar, reír, sentir calor o dolor, experimentar alegría o paz e incluso perder el sentido y caer al suelo en contexto de una sanación , son actos que se viven subjetivamente, de manera interiorizada, pero

[134] En los estudios de Csordas se conjuga la perspectiva fenomenológica de Merleau Ponty con la concepción de habitus de Bourdieu lo cual según el autor le permite comprender los procesos de embodiment no solo desde una mirada individual, sino que toma relevancia comprender habitus sociales compartidos.

que están objetivados mediante técnicas corporales, en las cuales se codifican y se reconocen como símbolos del bien o del mal (2011: 91).

Esta mirada nos resulta interesante para analizar un tipo de práctica extendida entre los pentecostales conocida como la guerra espiritual, la cual se trata de un tipo de enfrentamiento con algún tipo de entidad que toma o posee los cuerpos generando distintos tipos de males. En los casos que conocimos, la guerra espiritual se producía para liberar cuerpos jóvenes habitados por demonios de muerte, maldad y sobre todo "vicios". Cuando nuestros informantes narraban este tipo de situaciones planteaban en especial la utilización de la música como recurso para realizar estos combates espirituales, de allí el interés en pensar la relación cuerpo música y, en especial, las formas de sanación, restauración y terapias cómo analizaremos luego.

Cuerpo, religiones y creencias

Ya acercándonos, en particular, a los antecedentes de trabajos del campo de estudios de la religión que tengan al cuerpo como marcador analítico, encontramos un acentuado interés en indagar las prácticas corporales, los discursos y representaciones sobre el cuerpo desde diversas disciplinas. En el ámbito argentino, se han llevado investigaciones sobre el tema en grupos indígenas toba (Citro 2000), católicos carismáticos (Cabrera 2005, Cosso, 2014), adventistas (Ceriani Cernadas 1998), monjes benedictinos (Ludueña 2002), judaísmo (Setton 2007), comunidades islámicas (Montenegro, 2002), budismo zen (Carini 2012) y grupos Sai Baba[135] (Puglisi 2012a).

Para el caso específico del pentecostalismo encontramos una importante producción entre los que se encuentran el trabajo de De la torre (2008) centrado en pensar el lugar del cuerpo en contextos de desterretorialización religiosa[136].

[135] Puglisi (2014) presenta una breve revisión sobre los vínculos entre las creencias religiosas de un grupo y la corporalidad (129- 131).

[136] De la Torre sostiene que "el cuerpo es el lugar donde se experimenta de manera emocional la unidad de lo secular y lo religioso, de lo sagrado y lo profano, de la estética y la ética, del espíritu y

Existen un conjunto de trabajos que abordan las experiencias de conversión religiosa y su relación con la corporalidad y "transformación de la identidad" (Carozzi ,2002). En particular, el caso de grupos indígenas tobas fue explorado por Citro (2000, 2009) siendo ésta autora una referencia en el campo de los estudios de corporalidad. De la investigación de Citro nos interesa su mirada sobre la posición intersticial de los jóvenes tobas, -construida a partir de las experiencias interculturales-, y los conflictos generacionales que se producen respecto a los usos de la música (2009: 253- 255). Otro trabajo interesante a considerar es el de Setton y Algranti (2009), quienes en su estudio vinculado a las formas de habitar las instituciones religiosas judías y pentecostales plantean que el cuerpo es un elemento inseparable de la cosmología evangélica, siendo uno de los principales marcadores identitarios que diferencia a los fieles dando lugar a la construcción de un régimen de visibilidad de la fe[137]. En el cruce entre la adscripción religiosa pentecostal con las dimensiones del género y la sexualidad encontramos los trabajos de Mónica Tarducci (1992, 1994, 2005), Algranti (2007) y Valcarezza (2012), quienes han explorado la construcción de ideales y normas de género en relación a creencias y prácticas cristianas. Por fuera del campo argentino, destacamos los trabajos de Vallverdú (2007) quien plantea una comparación entre el Hare Krishna y pentecostalismo considerando las experiencias de conversión y el carisma en ambos sistemas religiosos, y el de Mena (2007) centrado en las experiencias de los gitanos pentecostales desde una mirada de inspiración foucaltiana. También encontramos producciones referidas al pentecostalismo chileno que abordan la cuestión del cuerpo atendiendo a la construcción de los géneros (Mansilla, 2007) y los usos del cuerpo en contextos de culto y alabanza (Moulian, 2009).

Centrados en particular en los cuerpos juveniles pentecostales encontramos el trabajo de Míguez (2002) y Mosqueira (2012, 2013). El trabajo de Míguez se

---

la carne", que en contextos de globalización permite la relocalización de las culturas en movimiento, y posibilita que lo universalizante sea particular, propio, exclusivo. (2008: 58).

[137] Plantean Setton y Algranti que este régimen de visibilidad de la fe actúa sobre el cuerpo de forma explícita y reconocida, y se expresa por ejemplo en la danza, la glosalia, los desmayos, el llanto, entre otras posibilidades (2007: 82).

refiere a los programas de rehabilitación por consumos de drogas, remarca la relación del pentecostalismo con la tradición ascética del protestantismo clásico en relación al autocontrol de las funciones corporales, sobre todo, desde la idea de "tener el cuerpo bajo el control de dios y no de las drogas" (2002: 52). En el caso de Mosqueira (2012), ésta autora analiza las dimensiones de la subjetividad juvenil evangélica en torno a las nociones de hábitus, corporalidades y emociones, planteando la existencia de un hábitus cristiano-juvenil definido cómo "las maneras cristianas-juveniles de actuar, pensar y sentir resultado, también, de la trayectoria histórica y las condiciones de existencia de las comunidades evangélicas en la Argentina. (2012: 117). En nuestra perspectiva, si bien reconocemos los aportes de la literatura citada, proponemos una mirada que busca partir de las prácticas para pensar desde allí cómo se producen experiencias en torno a los cuerpos juveniles. Entendemos que estas experiencias pueden ser analizadas desde una mirada que busca articular y poner en foco las formas en que se conjugan discursos disciplinadores, normas, prácticas y experiencias atendiendo a las formas en que los jóvenes pentecostales despliegan su capacidad de agencia para operar sobre sus cuerpos. Para avanzar en esta línea, continuamos el desarrollo de nuestro enfoque presentando la idea de cuerpo templo- cuerpo territorio.

Cuerpo templo- cuerpo territorio

En este apartado nos detenemos en desarrollar la idea de cuerpo territorio y cuerpo templo, eje de este capítulo. Cuando nos referimos a la idea de cuerpo-territorio resulta clave partir de la idea que el cuerpo se hace territorio en el sentido social de su construcción, y que en esta construcción se cruzan discursos, normas y prácticas que pueden dar lugar a disputas. En este punto es importante reconocer la influencia de la teoría feminista, desde la cual se construye la idea de cuerpo territorio en un sentido político, referido a considerar los cuerpos femeninos como territorios de disputa, reflexionando críticamente sobre los controles y

regulaciones sobre los cuerpos de las mujeres[138]. Por ejemplo, una de las autoras que ha explorado la noción de cuerpo -territorio es Segato en su análisis sobre las formas de violencia que se ejercen sobre los cuerpos femeninos cómo formas de pedagogía social en el caso de Ciudad Juárez[139] (Segato, 2006). De ésta perspectiva nos interesa destacar la mirada de los cuerpos como territorios vivenciados, que dan cuenta de experiencias donde lo social se inscribe en el cuerpo, por lo que cobra valor recuperar no sólo lo que se hace con el cuerpo, sino el conjunto de marcos normativos que suponen disciplinamientos y rupturas.

Llevado al campo de lo religioso y en relación a la idea del cuerpo como templo, encontramos una idea extendida sobre la relación cuerpo y pecado, que remite a una mirada que divide a la persona en cuerpo y alma, priorizando el alma o el espíritu sobre el cuerpo o la carne. Se considera que el cuerpo es parte de la existencia terrenal, y es el lugar de las tentaciones, siempre en permanente posibilidad de caer en pecados. Por ello el desafío –sobre todo para los jóvenes- es mantenerse en un estado de pureza o santidad que debe lograrse a pesar, o en contra, del cuerpo. En un sentido similar, el cuerpo y sus marcaciones están presentes en distintas prácticas religiosas, si pensamos en los rituales, los símbolos, las movilizaciones en forma de peregrinaciones o de campañas de evangelización, en los transes, en las danzas y en las formas en que a través de la adoración o la alabanza se busca establecer conexión con lo sagrado entre otros casos.

[138] Butler ocupa un lugar preponderante en los actuales debates sobre la construcción de los cuerpos sexuados, en su obra “Cuerpos que importan” sugiere contemplar al cuerpo como un sistema que simultáneamente produce y es producido por significados sociales, desde su perspectiva el interés está en procurar explicar los mecanismos por los cuales los cuerpos que no ingresan en el campo de legibilidad, los cuerpos que no importan, son justamente aquellos que no han sido atrapados por el discurso y por ello mismo han sido sometidos a la violencia del silencio, y su adecuación a los parámetros heteronormativos. El eje de su concepción sobre la corporalidad, se encuentra en la idea del carácter performático del género, entendiendo que el cuerpo es el escenario en que tiene lugar la construcción, la reproducción, la expresión y también la transformación de los géneros y de la diferencia sexual (2002: 60)

[139] Al respecto plantea Segato: La sanción sobre el cuerpo de la mujer es un lugar privilegiado para significar el dominio y la potencia cohesiva de la colectividad, y prácticas de larguísima duración histórica confirman esta función de la capacidad normativa (y hasta predadora) sobre el cuerpo femenino como índice de la unión y fuerza de una sociedad. La significación territorial de la corporalidad femenina –equivalencia y continuidad semántica entre cuerpo de mujer y territorio– es el fundamento cognitivo de estas prácticas (2008: 53)

Para profundizar esta mirada, recuperamos los aportes de la geografía cultural religiosa en la línea desarrollada por Carballo quien plantea que: “la corporalidad adquiere relevancia a la hora de interpretar las prácticas y creencias religiosas que toman como símbolo y objeto al cuerpo, es decir, como una escala territorial apropiada. (…) Así, es posible analizar el cuerpo y su imagen en tanto vehículo de disciplinamiento social-religioso, pero a la vez, cómo locus donde es posible reinventar las identidades y ofrecer espacios de individualización con lo divino o sagrado desde la experiencia directa (Carballo, 2012: 70).

Reconocemos que en la experiencia evangélica el cuerpo posee una gran centralidad, si pensamos por ejemplo en prácticas religiosas centrales como la oración, la alabanza, el canto y la danza. El cuerpo, cómo hemos registrado durante el trabajo de campo, es el templo vivo donde los evangélicos entienden que se manifiesta la gracia del Espíritu Santo, (la cual se expresa en sus dones y carismas, como son el poder de hablar en lenguas divinas, la sanación del cuerpo y el espíritu, las visiones proféticas, el entendimiento, el talento para “ministrar” a través de la música como un don, entre otros usos). En especial, se considera que el cuerpo es el espacio donde la presencia del Espíritu santo (dones y carismas) “desciende” corporalizandose, asimismo, también el cuerpo puede ser “tomado” por la presencia de demonios (a los que puede expulsarse a través de complejos rituales de “liberación). Así, la concepción subjetiva del cuerpo como vehículo del alma y el espíritu, vincula las experiencias corporales tanto de salud como de malestar o enfermedad, con aspectos relacionados al mundo espiritual, ya sea por la relación con Dios y el Espíritu Santo, o bien por la influencia de espíritus malignos que perturban y afectan el cuerpo. Estos males que afectan el cuerpo pueden superarse a través de la sanación espiritual, este punto nos interesa y lo desarrollaremos luego analizando la relación cuerpo –música, tomando en particular la práctica de “hacer guerra espiritual” para “sanar con la música”.

Cómo venimos planteando, se considera que el cuerpo es el receptáculo privilegiado de lo sagrado –un “templo de Dios”– y constituye por lo tanto el objeto

sobre el que recae la disciplina espiritual, sobre todo, desde los mandatos tradicionales que plantean que el cuerpo no es propio sino que se lo habita en espíritu, y que los cristianos se lo deben a dios por lo que su uso debe estar regido por los principios bíblicos. Al respecto, encontramos que estas ideas tradicionales aparecen disputadas en el caso de los jóvenes a través de ciertas prácticas que implican decisiones sobre el cuerpo, cómo es el caso de los tatuajes, los cuales implican particulares formas de marcaciones que pueden referir a contenidos o símbolos cristianos cómo analizaremos luego.

En este sentido, no podemos dejar de considerar que el cuerpo siempre fue fuente de ejercicio de poder y control para las religiones. Desde la perspectiva evangélica- pentecostal el cuerpo juvenil es un espacio de regulación y control, con especial atención en el ejercicio de la sexualidad, el consumo de pornografía, y al control y prohibición sobre determinados consumos. Encontramos que subyace una visión del cuerpo como “la carne”, que de por si se la considera pecaminosa, débil, tentada constantemente por el demonio, por lo cual el desafío para los jóvenes cristianos es “vencer a la carne”, domesticarla. Para ello el camino que se les ofrece incluye distintos frentes: talleres específicos sobre sexualidad, un conjunto de producciones editoriales que promueven el “autocontrol”, y la orientación de “esas energías” hacia el trabajo evangelístico como el caso de la Escuela de Discipulado que abordaremos luego. Desde estos espacios y producciones lo que se promueve es la idea de “santidad”, que se resume en la búsqueda de lograr mantener el espíritu por sobre la carne.

Esta noción de santidad se cruza estrechamente con la producción de un tipo de cuerpos legítimos y de los que no lo son. Citro (2000) plantea que los distintos grupos sociales construyen sus corporalidades y sus propias concepciones de cuerpos legítimos los cuales se constituyen en medios de expresión identitaria. En este sentido, dentro del universo evangélico es clara la construcción de modos diferenciados de ser y de estar en el mundo correspondientes a mujeres y varones, en particular, desde el mandato de la heterosexualidad como la única vía natural y posible para experimentar el cuerpo y sus deseos. Se parte de

considerar que los sexos son el masculino y el femenino tal cual son definidos por la biología y sobre todo por “el acto de la creación divina”, de allí las constantes prédicas orientadas a prevenir los posibles “desvíos” de la moral sexual cristiana. Cómo ha explorado Mosqueira (2014), se promueve en el evangelismo pentecostal una ética de la santidad relacionada principalmente con las restricciones sexuales, donde lo que se intenta es reservar al joven en cuerpo, alma y espíritu, pues “debido a su condición liminal la juventud es pensada en constante guerra espiritual en combate continuo entre el espíritu y la carne, entre lo sagrado y lo profano, entre lo puro y lo impuro, entre la santidad y la mancilla” (2014: 213).

A su vez, en relación con la producción de cuerpos legítimos observamos que el cuerpo, su “uso e imagen” genera diferencias, límites y fronteras entre jóvenes y adultos, sobre todo si se considera que el cuerpo y la edad son los primeros criterios de diferenciación entre los jóvenes y los que no lo son. En particular, toma fuerza la mirada generacional crítica respecto a las restricciones pasadas, a posiciones que llaman “legalistas”, es decir centradas en el rigor, la culpa y el sacrificio, en contraste con una postura que reivindica la “libertad”. Cómo nos expresaba un joven en el marco de una entrevista: “*Es que eso de la mirada de la religi· n que va por el sacrificio por la culpa, por la penitencia, golpearse el pecho, pero si vino Jes¼s y pago por todos nuestros pecados! Vas al antiguo Testamento y ah² dice que para llegar a Dios ten²as que hacer toda una serie de sacrificios, pero despu®s vino Jes¼s y aboli· todo eso y trajo libertad, y ese el evangelio que nosotros seguimosò*

Desde esta mirada es posible reconocer que los cuerpos juveniles se encuentran tensionados entre la normalización y la personalización, la reproducción y la agencia, los procesos de disciplina y el empoderamiento, dando cuenta tanto de las sutiles formas de ejercicio del poder como de las posibilidades de agencia que los sujetos viven en sus prácticas cotidianas, particularmente en sus corporalidades (Citro, 2011: 54). Siguiendo a esta autora, entendemos que analizar las corporalidades requiere mirar las in-disciplinas en los cuerpos

juveniles, entender los diversos modos de “hacer corporalmente” cómo instancias productivas de sentidos. Es por ello que los cuerpos juveniles no pueden entenderse como meros objetos que soportan pasivamente aquellas prácticas y representaciones culturales que los buscan modelar, sino que también incluyen una dimensión productora de sentidos, con un papel activo y transformador en las comunidades evangélicas a las que pertenecen.

Este último punto se vincula con la cuestión de la capacidad de agenciamiento y las relaciones entre lo normativo y las experiencias concretas de los sujetos. En relación a la agencia, inspirados en los escritos de De Certeau (1979, 2000), nos interesa indagar los artificios para gestionar opciones cotidianas, para dar cuenta —sin desconocer la existencia de mecanismos de control - del modo en que, mediante distintas maneras de hacer, distintas tácticas o performances, los jóvenes pueden apropiarse de sus cuerpos para disputar e imaginar otras experiencias posibles. Para complejizar esta mirada, recuperamos el planteo de Mahmood[140] (2006) que al abordar prácticas religiosas remarca que es clave poner en discusión las nociones liberales de libertad y autonomía que guían muchas concepciones sobre el agenciamiento, dado que la capacidad de agencia no es solo resistencia en oposición a la represión, sino que la agencia puede producirse dentro mismo de las normas, debido a que estas pueden ser “performadas, habitadas y experienciadas de varias maneras” (2006: 136), y no sólo consolidadas o subvertidas. De esta forma, la agencia puede estar en el

[140] Sabah Mahmood (2006) pone en duda las nociones liberales de libertad y autonomía que guían muchas concepciones sobre el agenciamiento afirmando que la agencia -en un sentido más extenso- es una “modalidad de acción”, que incluye el sentido de sí, las aspiraciones, los proyectos, la capacidad de cada persona para realizar sus intereses, el deseo, las emociones y las experiencias del cuerpo. Mahmood se refiere a las consecuencias metodológicas de transponer automáticamente un concepto de agencia basada en la tradición liberal para el análisis de las mujeres que participan en las tradiciones religiosas patriarcales (en particular se centra en el contexto específico de las mujeres egipcias musulmanas que participan en el movimiento de las mezquitas). Plantea que si se sostiene la idea que todas las formas de deseo se construyen socialmente, es importante entender cómo emergen diferentes formas de deseo, incluyendo el deseo de someterse e insertarse en una tradición. Por ello es que critica la limitación de la noción de agencia entendida como resistencia en una posición dicotómica entre subordinación- libertad, dado que en esta posición no se reconoce la existencia de deseos y motivaciones que pueden darse en el acatar una norma.

modo en que una determinada norma es acatada, en cómo es vivida y experimentada.

Pero así como el cuerpo puede ser la fuente del pecado, también es clave para la experimentación de lo sagrado, ya que el cuerpo permite la conexión con lo espiritual, la experiencia individualizada con lo divino, es decir, el cuerpo puede ser fuente de virtud y puente con lo sagrado. Visto de esta forma, entendemos que es posible analizar el cuerpo y su imagen en tanto espacio de disciplinamiento y regulaciones sociales y religiosas, pero a la vez, como locus donde es posible experimentar, "sentir" la creencia. Desde estas bases, proponemos una mirada que parte de analizar las prácticas para comprender la producción y articulación de sentidos sobre el cuerpo juvenil cristiano cómo un territorio. Nos interesa entonces partir del análisis de las prácticas para examinar el cuerpo que de ahí emerge, pues consideramos que mantener el análisis anclado en las prácticas nos conduce a comprender las particularidades de la situación y la singularidad de los eventos en que los cuerpos son producidos socialmente.

En un sentido similar, y a tono con lo desarrollado en otros apartados de esta tesis, buscamos pensar lo nuevo en lo viejo, es decir, entendemos que las prácticas que realizan los jóvenes con quienes nos vinculamos en el trabajo de campo, no son plena novedad, sino que implican continuidades y desplazamientos respecto a formas ascéticas más tradicionales, por ejemplo el ayuno. En este punto, recuperamos nuevamente los aportes de Citro respecto a que el cuerpo, cómo base existencial de la experiencia humana y de los diferentes modos en que es representada, necesita ser abordado ampliando las perspectivas y los modos de acercamiento. Para ello, una vía posible es atender a las experiencias y representaciones buscando incluir la experiencia práctica del cuerpo en la vida social, la materialidad del cuerpo y su capacidad de vincularse con el mundo a través de percepciones, sensaciones, gestos y movimientos socialmente construidos, pero, también socialmente constituyentes" (Citro, 2004: 6).

Recuperando los aportes y contribuciones de los autores presentados en estos recorridos estructuramos el capítulo en tres apartados:1) Los cuerpos dóciles, 2)

los cuerpos territorios estéticos y 3) las experiencias de corporizar la música que presentamos a continuación.

La construcci· n de cuerpos d· ciles en el pentecostalismo

En este apartado nos orientamos analizar lo que llamamos la producción de cuerpos dóciles en el evangelismo pentecostal. Recuperamos la perspectiva foucaultiana para analizar las formas de ascetismo cristiano considerando las restricciones sobre el ejercicio de la sexualidad y el consumo de alimentos en el ayuno religioso, casos desde los cuales podemos comprender las formas particulares de gestión de la corporalidad juvenil en el pentecostalismo.

A lo largo de nuestro trabajo de campo de modo extendido encontramos en los discursos de pastores y líderes la idea que los jóvenes son un sector clave para sostener y continuar sus obras religiosas, por lo que el desafío es encauzar la energía juvenil hacia el desarrollo de tareas evangelísticas, desde el principio articulador de lograr “aplacar la carne” y mantener el cuerpo como un territorio puro. En este sentido, para que los jóvenes se sostengan en este estado de pureza, resulta clave practicar los “cuidados de sí”, es decir mantener una conducta centrada en el autocontrol de los cuerpos y sus deseos. Entendemos que estas conductas pueden ser comprendidas como tecnologías del yo, las cuales se ligan a los procedimientos, técnicas y ejercicios mediante los cuales el sujeto se ve "llamado a tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción, a fin de transformarse, de corregirse, de purificarse" (Foucault, 1991: 41). Estas tecnologías “permiten a los individuos efectuar un cierto número de operaciones en sus propios cuerpos, en sus almas, en sus pensamientos, en sus conductas, y ello de un modo tal que los transforme a sí mismos, que los modifique, con el fin de alcanzar un cierto estado de perfección, o de felicidad, o de pureza, o de poder sobrenatural”. (1991: 48). Estas nociones nos interesan para analizar los modos en que se vinculan estas tecnologías del yo con las

prácticas de ascetismo y los controles sobre los cuerpos juveniles en el marco del pentecostalismo, considerando datos y situaciones que registramos a lo largo del trabajo de campo.

Al respecto, una experiencia interesante para indagar son los espacios de “retiro” donde participan jóvenes que durante un período de tiempo se dedican exclusivamente a las tareas pastorales imponiéndose algún propósito. Estos retiros los llaman “escuelas de discipulado”, las cuales se consideran espacios de formación y entrenamiento intensivo con la idea de ponerse a prueba y dedicar un tiempo de servicio exclusivo a la obra de Dios. Durante el trabajo de campo registramos una de las ediciones de estas escuelas de discipulado, la cual fue presentada como una “visión” del pastor para preparar a ciertos jóvenes como “obreros de tiempo completo” para el desarrollo de distintas actividades. Nos interesó en especial debido a que estos espacios implican una forma de entrenamiento y disciplinamiento corporal para poder establecer una conexión espiritual más intensa, realizando por ejemplo un ayuno. Uno de los jóvenes que participó, cuando relataba su experiencia en esta escuela, hacía referencia a las actividades que realizaban y cómo las mismas eran parte de su preparación para ser “siervo a tiempo completo”.

Empezamos el lunes, somos 13 j· venes. El d²a empieza con oraci· n, nos levantamos a las 6 y media de la ma¶ana, de 7 a 8 oraciones, despu®s devocional, de ah² ya despu®s se trabaja en las obras que haya que hacer. Estamos en ayuno, que es el prop· sito que pusimos en oraci· n. Mi prop· sito es que el se¶or me ayude a capacitarme, a estar bien preparado para salir afuera y ac§ en la escuela estamos para eso, para trabajar en las obras que hay que hacer. En Abel Amaya estamos construyendo la casa pastoral, en Stella Maris ayudando con el comedor, tambi®n vamos a hacer visitas a los enfermos del hospital, o al asilo y as² todo el d²a con actividad, despu®s hacemos otra oraci· n de agradecimiento y as² se va el d²a.

De este relato sobre las actividades que realizan como parte de su entrenamiento, se desprende la idea rectora de “entrenar el cuerpo para las fatigas y el esfuerzo”, cómo entrenamiento un obrero de tiempo completo al servicio del desarrollo de la obra religiosa de la que forman parte. En el caso de esta edición de la escuela que registramos, constantemente se felicitaba a los jóvenes por su compromiso y

entrega a la obra, instándolos en mantenerse firmes en su propósito para el cual contaban con el apoyo de la comunidad de su iglesia. Así, por ejemplo, en la radio de la iglesia uno de sus referentes se refirió a los jóvenes destacando su esfuerzo en mantenerse en ayuno planteando que:

El ayuno, el no comer, nos ayuda a sensibilizar nuestros o²dos para o²r la voz de Dios, no lo hacemos para que El haga lo que nosotros queremos, sino para hacer lo que £l quiere que nosotros hagamos, esò el venga tu reino y h§gase tu voluntadò(é). El ayuno debilita la carne, si le podemos decir no a la comida, le podemos decir no al pecado, no a la tentaci· n, el ayuno fortalece el dominio propio[141]

De esta forma, entendemos que el ayuno como práctica religiosa propia del ascetismo cristiano pensada como un tipo de tecnología del yo es importante en dos sentidos: es un ejemplo claro de las formas de la agencia en que se puede performar una norma para dar cuenta del control corporal desde el cual se busca proyectar una imagen del creyente en este caso como un "joven comprometido", expresando así su pertenencia a la comunidad espiritual. Y a la vez, en términos subjetivos y recuperando los relatos los jóvenes participantes plantean que a través del profundo trabajo pastoral combinado con la oración logran una experiencia con lo sagrado de gran intensidad.

Si bien el ayuno y las prácticas devocionales intensivas son unas formas en que se expresa la gestión de la corporalidad, el control del ejercicio de la sexualidad juvenil es el campo por excelencia donde se busca producir un tipo de cuerpo dócil, y donde también se despliegan las indisciplinas. Al respecto, queremos retomar una anécdota de campo -que a los fines analíticos de este apartado- resulta sumamente rica por el tipo de conflicto desatado donde se cruzan nociones de corporalidad, música, normas y prohibiciones. El caso en cuestión se trata de una situación que se produjo con Miguel, un joven músico quien integraba el grupo de adoración de una de las iglesias en las que desarrollamos trabajo de campo. Notamos que Miguel si bien asistía a las reuniones, durante un mes aproximadamente fue reemplazado de su rol de guitarrista en el grupo de

[141] Registro de campo, Radio amanecer 20 de agosto de 2013.

adoración. Gracias a cierta confianza y familiaridad que fuimos logrando a través del tiempo compartido, le preguntamos cual era el motivo por el cual no estaba participando, a lo que nos respondió que no podía tocar en el grupo de adoración porque había sido "apartado" por el pastor debido a una falta que había cometido. Indagando supimos que Miguel llevaba unos meses saliendo con una joven que no es cristiana, y en una ocasión mantuvo relaciones sexuales con ella. Pasados unos días, su "conciencia" hizo que se lo contara al pastor sabiendo que había cometido una falta grave. Cómo consecuencia de este hecho, el pastor lo amonestó retirándolo del grupo de adoración durante un período de tiempo, debido a que consideraba que a consecuencia de su falta Miguel no se hallaba en el estado de pureza y santidad que se espera de quien debe ministrar con la música. Es decir, con su falta al mandato de castidad lo que Miguel habría roto es ese pacto de comunión con Dios, arriesgando la posición privilegiada que tenía al integrar el grupo de adoración. Así, en su caso "la carne" le había ganado al espíritu, aunque luego sintió el arrepentimiento por lo que confesó esta situación al pastor y aceptó el castigo.

Para el análisis de esta situación de campo recuperamos la perspectiva foucaultiana referida al control de la sexualidad y las tecnologías del yo y su relación con la confesión y el castigo. Como plantea Foucault:

"Existe una diferencia significativa entre las prohibiciones sobre la sexualidad y las demás prohibiciones. A diferencia de lo que ocurre con otras prohibiciones, las prohibiciones sexuales están íntimamente relacionadas con la obligación de decir la verdad sobre sí mismo (…). La conducta sexual más que cualquier otra se somete a reglas muy estrictas de secreto, decencia y modestia, de tal modo que la sexualidad se relaciona de una forma compleja y extraña, a la vez con la prohibición verbal y con la obligación de decir la verdad, así como con el hecho de esconder lo que se hace y con el descifrar lo que uno es" (2000: 45- 46). En esta línea sostiene que la sexualidad "no es lo que estamos obligados a callar, es lo que estamos obligados a confesar" (2000: 159). Foucault destaca la confesión cómo forma de poder disciplinario, dado que a través de la confesión el sujeto

habla de sí mismo, se produce así una vigilancia interna que luego se brinda a las autoridades que interpretan ese discurso para luego instaurar el castigo[142].

La confesión, entonces, es una forma de poder que se ejerce sobre los individuos para que puedan indagarse, explorarse y luego descubrirse ante otro superior. Hay un régimen para presentarse ante una autoridad y que esta autoridad juzgue la falta y defina el castigo con el que puede repararse el error cometido. En el caso que presentamos, una cuestión que nos interesa resaltar es que desde la mirada cristiana el ejercicio de la sexualidad que realizó Miguel no se trata de un acto privado, sino que es una falta que se aborda de modo relacional, su acción no sólo incide en su vida y en la de su novia, sino que afecta al grupo en su conjunto, pues uno de sus aspirantes a ser ministro musical se "desvió" dando un mal ejemplo a sus compañeros. A su vez, en el caso de su novia cobra peso la imagen construida sobre la mujer como "amenaza de la carne" (Citro, 2009:311) quien tienta y consiente para que se deje librado el deseo de "la carne", lo cual en la visión evangélica se produce por sostener un noviazgo con una joven que no es cristiana.

Es interesante además considerar el acto de la confesión y la situación por la cual Miguel da cuentas ante el pastor, quien como figura de autoridad se dedica a la escucha, el análisis y sobre todo la corrección y orientación del penitente, en especial, en casos cómo éste donde lo que emerge claramente es que se trata de una infracción sexual, ligada a no cumplir con la sexualidad legítima. A su vez, si pensamos en la sanción aplicada, observamos que en este caso se buscó adecuar la penitencia ajustándola a la función o el lugar que tenía el joven en el grupo religioso. Así, Miguel una vez que develó la verdad sobre su infracción se supo que su cuerpo no se hallaba en santidad, sino que el mismo estaba

[142] Foucault sostiene que mediante un ajuste de las prácticas de confesión cristianas, el cuerpo comienza a ser el baluarte de los pecados, razón por la cual debe ser interrogado y puesto en palabras por cada individuo. Así, el cuerpo se inserta en unas relaciones de poder al confesarse el sujeto ante aquellos que ostentan las claves interpretativas: los sacerdotes pastores, los médicos, los psiquiatras, entre otros. (2000: 162).

contaminado y es por ello que se consideró que en esta condición no puede tocar la guitarra, pues no se puede entrar en comunión con Dios cuando el cuerpo no está en un estado de pureza.

Encontramos en particular que estas formas de regulación y de autovigilancia se condensan en el extendido consejo de "Huir de las pasiones juveniles", considerando que la juventud como etapa del ciclo vital es un momento donde las pasiones desbordan al joven, afectándolo en sus decisiones y generando consecuencias en su vida. El siguiente párrafo es un fragmento de la exposición de un orador en el marco de un taller para jóvenes referido a la sexualidad juvenil, donde se encuentra esta visión sobre los cuidados del cuerpo:

La biblia aconseja, huye de las pasiones juveniles, no es que no vas a tener pasiones, las vas a tener pero huye, el s² siempre lo tiene uno, siempre tenes el picaporte del lado de adentro (é) cuando el joven empieza a decir me tengo que cuidar es no mezclarse con lo malo del mundo, cuando te mentalizas que te tenes que guardar, te cuidas y evitas ciertas situaciones, cuando le das prioridad al esp²ritu, ***el espíritu vence a la carne****, cuando todo es la carne y le das toda la libertad a la carne viv²s desesperado por todo lo que te pide, pero cuando le das libertad al esp²ritu aplacas a la carne, la carne se somete a tu esp²ritu y eso es santidad, apartarse de las tentaciones. Yo entiendo porque con mi esposa llegamos al Evangelio de jovencitos que si se puede vivir una vida cristiana limpia, equilibrada, todos podemos. El joven que no tiene fuerza se lo ayuda, tenemos un Dios que nos da fuerza y en todo nos ayuda****,*** *cuando uno se sostiene en el Evangelio todo es m§s f§cil, estas bien, tenes mas fuerzas para afrontar las tristezas, y eso est§ bueno, no caminas solo, caminas con ®l, pasas las mismas cosas que los dem§s pero Dios te ayuda y no est§s solo, y eso est§ bueno no? Y no es solamente sacrificio, porque nosotros de Dios recibimos bendici· n, pero si caemos en el pecadoé el pecado trae consecuencias negativas sobre tu vida y te impide recibir todas las bendiciones que Dios tiene para darte*[143]*.*

Como se desprende de este fragmento podemos notar cómo se insta a los jóvenes al autogobierno de sus cuerpos ejercido con convencimiento y compromiso sobre la idea de "guardarse" para el matrimonio, priorizando el espíritu sobre la carne, así se insta a los jóvenes a practicar una espiritualidad intensa para mantenerse en ese estado de santidad y castidad. A la vez es clara la forma en que se insiste en el autocontrol de los cuerpos siguiendo los valores

[143] Registro de campo, Taller "Desafíos del joven cristiano", 15 de noviembre de 2014.

morales cristianos en los que se destaca un esfuerzo por definir, regular y controlar unas formas correctas de sexualidad que tienen a la heterosexualidad como única alternativa posible.

En este sentido, es interesante cómo en distintas publicaciones orientadas a los jóvenes, hay un especial énfasis en señalar lo peligroso de la pornografía y de las relaciones sexuales pre- maritales como prácticas pecaminosas que contaminan el cuerpo[144]. Mosqueira (2014) sostiene que son varios los frentes desde los cuales se aborda los modos adecuados de vivir la sexualidad para los grupos juveniles, siendo la santidad sexual uno de los ejes centrales del proyecto identitario "convencional" juvenil-cristiano (2014: 201). Desde el principio de "dominar el cuerpo para controlar la carne" se construyen maneras adecuadas e inadecuadas de tener un género, donde tanto los estilos corporales y eróticos permitidos y prohibidos plantean una coherencia normativa entre sexo, género y deseo. Dentro de este proyecto identitario convencional -y para evitar desviaciones como fue el caso de Miguel que mencionamos anteriormente-, se insiste especialmente en que los jóvenes formen pareja con otras jóvenes cristianas, adecuándose al mandato de tener un noviazgo con proyección a constituir un matrimonio (donde recién está habilitado el ejercicio de la sexualidad). Para ayudarlos a transitar la etapa del noviazgo y a "guardarse" hasta el matrimonio, se insiste sobre todo en la necesidad de establecer un intenso gobierno de sí mismos para mantenerse en castidad. A la vez, este tipo de

[144] Un libro de producción cristiana que ejemplifica esta posición es el del pastor Ale Gómez (2012) llamado "Las 10 plagas que afectan a la cybergeneración", en esta obra pueden leerse referencias a la masturbación y a la pornografía cómo parte de esas plagas que impactan en especial sobre los jóvenes. La siguiente cita es ilustrativa al respecto: "La pornografía muestra lo que no es natural, no es real, detrás hay expertos que arman todo un ambiente para estimular nuestros sentidos, por eso hay que tener cuidado porque lo que empieza como una diversión por curiosidad, puede terminar en una adicción. En la masturbación estamos tratando de satisfacer nuestro apetito sexual, de una forma inmadura y por eso nos deja con sentimientos de culpabilidad enredados en cuerdas de vergüenza y soledad. Y es lo que Satán busca, estimularse con nuestros sentidos, por eso es que la pornografía lleva a crímenes, violaciones, que terminan con la dignidad de las personas La pornografía que trae la masturbación está destruyendo la trama misma de nuestra sociedad.".

noviazgo debe contar con la bendición del pastor y de las familias de los jóvenes, quienes implícitamente operan reforzando las formas de vigilancia y control para que no se produzcan encuentros íntimos. En la fotografía que sigue se observa parte de una ceremonia de bendición de un noviazgo, donde la joven pareja se presenta ante el pastor junto a sus padres para pedir orientación y acompañamiento espiritual en esta etapa de su relación. En esta ceremonia, el pastor los instó a mantenerse firmes en su propósito de formar un matrimonio "sobre bases bíblicas" y sobre todo buscar "tener intimidad con Dios".

Bendición de noviazgo

Registro de campo, octubre de 2013.

Siguiendo estos lineamientos sobre el autocuidado de los cuerpos juveniles y con la idea compartida que "nadie puede entender a un joven mejor que otro joven", encontramos el caso de Lorena, una líder del grupo de jóvenes de la iglesia "Vientos de cambio", a cargo del espacio de consejería y orientación de jóvenes. Al respecto, en el marco de una entrevista Lorena nos decía:

Vos dec²s cristiano y en seguida piensan en lo religioso y en las prohibiciones, ah no podes hace esto, no podes hacer lo otro, y ac§ nadie te impone nada, no se proh²be, nadie te va a decir ah si sos cristiano no podes hacer esto y aquello, y aquello. No, todo lo podes hacer, pero no todo te conviene, y eso les sorprende a

los j· venes cuando ingresan, que no se les impone nada, sino que se los busca acompa¶ar y despu®s ellos solos toman conciencia y eligen lo que les conviene o no, no es una imposici· n(é) Pasa tambi®n que cuando llegas a la iglesia te ordenas, evitas tomar alcohol, bueno podes tomar una cerveza, pero no te vas a las mezclas, tenes un control, tenes un equilibrio, y pensas no solo en cuidarte, sino en guardarte.

En su relato observamos cómo Lorena plantea una idea referida a la libertad y sobre todo el autocontrol, que se basa en el principio tradicional del "libre albedrío" según el cual la responsabilidad y decisión individual sobre las acciones recae en cada individuo. En éste caso se refería -en particular- a los jóvenes "recién incorporados", es decir, quienes recientemente se habrían convertido al pentecostalismo, a ellos en especial se les brinda un tipo de acompañamiento para que vayan incorporando los principios bíblicos y sobre estas bases comiencen a ordenarse en sus consumos, en sus prácticas y sobre todo en el uso de sus cuerpos. La clave según esta postura se encuentra en no remarcar desde el adoctrinamiento, sino en resaltar el libre albedrío cómo principio bíblico, así se remarca que cuentan con libertad, y en función de ella pueden optar por el "autocontrol", lo que resulta un claro ejemplo de incorporación de estas tecnologías del yo sobre los cuerpos juveniles. Desde esta perspectiva se remarca que el autogobierno de los cuerpos juveniles es lo que permite alcanzar el estado de santidad, es decir, cuando el espíritu domestica a la carne, cuando se logra el control del cuerpo y sobre todo su autogobierno, el joven se encuentra en estado de equilibrio, siendo el principal desafío mantenerse en ese estado de santidad. Al respecto, es interesante remarcar que existe una suerte de incentivo para sublimar el deseo sexual hacia otros intereses, desde la noción de "santidad en acción", se plantea que el ímpetu y la pasión juvenil pueden encauzarse al desarrollo de tareas de evangelización o de aportes al crecimiento de las obras de las comunidades religiosas en las que se congregan, cómo vimos en el caso de la escuela de discipulado.

En relación a esta posición sobre las formas de autocuidado y esta lógica de guardarse emerge una mirada valorativa sobre los "otros jóvenes", la juventud

secular que cuenta con otras experiencias y configuraciones sobre los géneros y la sexualidad. Se plantea por ejemplo, que los jóvenes -y sobre todo las jóvenes- "se inician muy rápido, sin entender, todo por presiones" y que "forzadas por la situación después ¿qué les queda? el vacío de haber sido usadas" (Jimena). Al respecto, en el caso de algunas jóvenes cristianas que se muestran firmes en sus propósitos de mantenerse en castidad nos han comentado de las burlas, rechazos y cuestionamientos que reciben por parte de otras jóvenes, tal como plantea Anarella:

ñLa que dice tener una posici· n distinta de proponerse llegar virgen al matrimonio no te entienden, o piensan que es de otra ®poca, es una presi· n fuerte, pero ah² est§ el ser distinta. Esto es as² porque no lo entienden porque es diferente a lo normal para los par§metros de la mayor²a, (é) pero si una tiene una buena autoestima y sabe que vale por lo que es y no por lo que hace lo va a entender, y no es una obligaci· n, cada cual tiene la libertad de elegir qu® es lo que quiere hacerò

A lo largo del tiempo compartido en diferentes circunstancias, los jóvenes mencionaron haber experimentado situaciones de burla, o de cuestionamiento en lo referido a la sexualidad, evidenciando que esta opción de vivir y cuidar sus cuerpos también les trae sus costos, sobre todo, en las relaciones que buscan establecer con otros jóvenes.

Si bien se plantea una idea de libertad cristiana sostenida en el principio que "todo me es lícito pero no todo me conviene", esta postura también da lugar a complejas articulaciones subjetivas sobre lo que puede o no ser perjudicial para cada joven. En el caso de Miguel que mencionamos al principio, él interpretó su conducta como perjudicial para sí mismo, consideró que debía confesarlo y aceptar el castigo. Sin embargo, informalmente pudimos saber de casos de otros jóvenes quienes no acuerdan con el principio de la castidad obligatoria, planteando que no hay perjuicio personal en contar con experiencias sexuales por fuera del matrimonio, y que "luego rendirán cuentas". A su vez, y con el poder disruptor que puede tener el humor en estos temas, se recupera el dicho popular inspirado en la biblia que dice "el que esté libre de pecado que tire la primera piedra", dando la idea que la castidad propuesta como principio es un ideal difícil de lograr.

También se postula que la sexualidad es un acto privado por lo que critican la actitud de vigilancia y juzgamiento de las vidas ajenas. En el mismo sentido, encuentran que es excesiva la exhortación a los jóvenes sobre las precauciones que deben tener ante las "tentaciones", cuando los adultos y las personas casadas también cometen faltas relacionadas al adulterio o al consumo de pornografía por ejemplo.

Observando y analizando en detalle, podemos reconocer sutiles desplazamientos entre lo normado y las propias interpretaciones que realizan los jóvenes de ello, lo que nos permite reconocer la heterogeneidad de formas en que se habita el cuerpo- territorio en clave juvenil, en el cruce entre lo normado, sus deseos, sus prácticas y experiencias. Siguiendo éste planteo, en el siguiente apartado nos orientamos a indagar las formas en que los cuerpos juveniles cristianos pueden ser comprendidos también como territorios estéticos, generando nuevas miradas sobre las posibilidades y formas de intervenir el cuerpo y dotarlo de otros sentidos donde se puede conjugar lo religioso, lo juvenil y también lo musical.

Los cuerpos juveniles cristianos como territorios est®ticos I

En este apartado nos vamos a enfocar en analizar las prácticas y usos de los cuerpos juveniles como territorios estéticos. Nos interesa considerar de qué formas se expresan en los cuerpos juveniles los cruces entre creencias, estéticas y música y cómo dichos cruces se vinculan con la producción de subjetividades evangélicas en clave juvenil.

Sostenemos en función de los registros que fuimos recogiendo a lo largo del trabajo de campo, que existe por parte de los jóvenes evangélicos una reivindicación del cuerpo como un territorio estético para la reafirmación del sí mismo. Esto se produce porque la apariencia de los cuerpos juveniles es clave en las formas de interacción, en la búsqueda de marcar y comunicar identificaciones y gustos. A la vez, vista en su conjunto, la puesta en escena de la apariencia –la fachada en términos de Goffman- da cuenta de las búsquedas de establecer

diferenciaciones y distinguirse generacionalmente. Es decir que con la gestión de la apariencia estética se pone en evidencia la alteridad juvenil con lo adulto y, en paralelo, la proximidad con los otros jóvenes. Con la apariencia se habilitan formas de proyección del sí mismo, se comunica sentidos, gustos, y producen distinciones. Así como en el apartado anterior analizamos la producción de determinados tipos de cuerpos dóciles en el pentecostalismo, en este apartado nos vamos a centrar en las formas en que los cuerpos juveniles también son observados y practicados en términos estéticos, entre las formas consideradas propias de un cristiano y los límites –siempre porosos- que se intentan delimitar con lo "mundano" en relación a la apariencia y la estética corporal.

Cuando iniciamos los primeros contactos con los jóvenes cristianos, un primer rasgo que quedó registrado en las notas fue el considerar que se vestían de forma "moderna". Es decir, para el imaginario construido sobre un joven religioso el perfil esperado era de formalidad, expresada por ejemplo, en el uso de determinadas vestimentas y de cierto aspecto general que reflejara una imagen "seria". Quizá lo que estaba operando en ese momento era la representación de los jóvenes mormones, o los testigos de Jehová, vestidos de camisa corbata y usando maletines. En contraste, los jóvenes cristianos en general proyectaban una imagen entre rockera y lo que ellos llaman "la onda skater". A su vez, en el caso de las jóvenes sucedía lo mismo, en vez de las clásicas polleras se optaba por mostrar un look que incluía el uso de maquillaje, cabellos de colores, rastas, entre otros rasgos.

Es decir, lo que considerábamos que era lo común y aceptable en términos de apariencia de personas creyentes en un contexto religioso era distinto a lo que encontrábamos en nuestras interacciones con los jóvenes. De allí el interés en pensar de qué forma los jóvenes hacen usos de sus cuerpos como territorios estéticos en el que pueden imprimir distinto tipos de marcaciones, en relación a las formas en que experimentan, viven y actúan sobre sus cuerpos, observando que en estas inscripciones también se pueden incorporar marcaciones religiosas. Partimos de reconocer que las posturas corporales, junto con la vestimenta, los

accesorios, el peinado -esto que Goffman (1997) llamó »la gestión de la apariencia»- se presentan en su conjunto como recurso fundamental de distinción social, etaria y sexo-genérica. Así, los cuerpos juveniles *dialogan* y *son le²dos* de acuerdo con la puesta en escena que se hace de ellos (Tomasini, 2015).

En el caso de los jóvenes con quienes nos vinculamos, ellos en general manifestaban no sentir una presión sobre su forma de vestir, subrayando la idea que cuentan con libertad para mostrarse cómo prefieran en base a su "derecho a la identidad", planteando que:

En elecciones de m¼sica o de vestimenta cada uno puede elegir que le gusta, que esto por ejemplo hace d®cadas no se lo ve²a en el §mbito cristiano, vos ves en otras iglesias est§n preocupados por controlar como se visten y se les proh²be o impone cosas, donde a los chicos los obligan a tener una apariencia prolija, bien peinaditos y van chicas hasta con mantillas como velo y no por eso sos m§s puro. Nosotros defendemos el derecho a la identidad, y que si tenes claro tus valores y principios en nada afecta que te vistas as², o que te peines de tal modo.(Lorena)

A m² me pasa con mi abuelo, que me ve c· mo voy vestido a la iglesia y no lo entiende para ®l hay que ir de camisa y corbata y para m² eso es de viejo, o de los mormones, los pibes vamos como estamos. Adem§s podes estar de traje y corbata y ser terrible estafador, lo importante es lo que lleves adentro, que lo tengas a Jes¼s en el coraz· n. Porque Jes¼s predicaba su palabra de pelo largo, sandalias, y debajo de un §rbol, entonces no podemos estar entre nosotros juzg§ndonos por el pelo, la ropa eso es ser legalista, si al final nadie se salva por su ropa sino por su amor a Dios (Marcos)

En los dos fragmentos citados se observa que se busca establecer una idea del "antes y después" respecto a las convenciones sobre el vestir en el pentecostalismo, cuando hacen referencia a su idea de las décadas pasadas en el caso de Lorena, o la discusión de Marcos con su abuelo respecto a los modos apropiados de concurrir a un servicio religioso. En el mismo sentido, sostienen que en la discusión sobre las convenciones del vestir se establecen aspectos ligados a cómo se experimenta la religión, planteando la distinción entre los cristianos de corazón y los legalistas. Esto se observa en particular cuando plantean que la pureza no está dada por las ropas sino por los valores y principios religiosos y en la referencia a las formas en que predicaba Jesús criticando la mirada evaluadora ocupada en juzgar el aspecto de los otros. Observamos que esta postura refleja

que hay una distancia generacional entre lo pautado desde las instituciones religiosas en décadas pasadas y el mundo vivido por los jóvenes evangélicos actualmente, quienes participan de las pautas culturales juveniles respecto a las estéticas personales. Igualmente en este punto, no podemos obviar que cuando pensamos las convenciones en torno al vestir es importante señalar que existe una mirada más estricta sobre el aspecto de las jóvenes. En particular se plantea que las jóvenes deberán cuidarse de hacer ostentación de sus cuerpos, entendiendo que su exposición en público -y en especial durante actividades vinculadas al culto- puede ser molesta, perturbadora e impactante para los otros. De esta forma, se establece que las mujeres deben estar mucho más conscientes de su cuerpo, de "controlar su sexualidad" "para no distraer". Se toleran ciertas ropas y accesorios, pero existe una especial atención al aspecto personal en los momentos más formales desde una mirada que clasifica desde los parámetros de vestimenta adecuada o inadecuada.

Respecto a las distancias generacionales y las convenciones que regían sobre las estéticas corporales dentro del pentecostalismo en décadas pasadas, es interesante recuperar el caso de Filadelfia, al que hicimos mención en el segundo capítulo cuando presentamos la historia de este grupo musical como una banda pionera del rock cristiano en la Patagonia. En este caso destacábamos la búsqueda de una sonoridad cómo banda que se aproximara a sus gustos musicales influenciados en especial por artistas seculares como Patricia Sosa, Queen, Deep Purple entre otros. Si bien sus canciones estaban atravesadas por claras marcaciones religiosas con un tono de evangelización, la propuesta artística de Filadelfia era criticada por considerarla que distaba de las convenciones sobre la música cristiana en la década del 80'. Tanto Raquel como Adán se referían a que éstas influencias musicales seculares también impactaban en sus performances musicales, en las formas de cantan y en el despliegue corporal en el escenario, lo que podríamos considerar un ejemplo de lo que Mauss llamó la imitación prestigiosa (1973: 405) de músicos seculares de su preferencia. Esta imitación incluía desde los movimientos y la gestualidad hasta el propio arreglo personal, en sus palabras comentaban que:

En la iglesia eran muy estructurados, nos dec²an ñvos no podes cantar as²ò si cantabas con libertad y te mov²as eras mundano! Todo se ve²a cargado de sensualidad, ten²as que cantar con una cara de inocencia, cara de santa, era muy pesado, est§bamos atad²simos (Raquel)

El baile era muy criticado, y te limitaba porque tocando no te pod²as mover. Era un evangelio muy estructurado, que a la larga no serv²a porque la vida no es as². (Ad§n).

Estas críticas de las que eran objeto, hoy son vistas por los jóvenes como parte de las posiciones legalistas centradas en proyectar una imagen de formalidad desde el aspecto y el control de las conductas de los evangélicos, cómo si en ello se expresara el vínculo con las creencias cristianas. Actualmente por lo que registramos a lo largo del trabajo de campo no se manifiestan estas restricciones a las gestualidades y apariencia estéticas de los músicos cristianos. Es más, encontramos que en especial sus gustos y referencias musicales buscan ser mencionadas, a través de una presentación estética que los vincule con algún género o también utilizando por ejemplo remeras de otras bandas musicales seculares. Éste es el caso de los músicos de Consumado y su apariencia basada en la estética del heavy metal y el uso de remeras de bandas populares del género como Dream Theather como marca de su adhesión y su gusto por este estilo musical.

Esta práctica de utilizar prendas como las remeras de bandas con la intención de demostrar el gusto y la afinidad por un grupo musical también es impulsada por Klandestino, otra de las bandas a las que nos referimos en un capítulo previo. Esto pudimos observarlo cuando en el marco de un recital ofrecieron a la venta remeras y gorras con el logo del grupo para sus seguidores. Vemos en esta práctica la búsqueda de estrechar lazos con sus seguidores afianzando así los vínculos con el grupo, a la vez que es una estrategia para sumar visibilidad y dar cuenta de su crecimiento como banda. Conectado a esto, destacamos el lugar que posee entre los jóvenes la remera como prenda de vestir, medio de comunicación y elemento identificador de identidades urbanas, dado que se trata de una prenda de vestir que reúne las características necesarias para servir de vehículo de identificación y/o distinción social, puesto que posee la cualidad de poder exhibir imágenes, frases y slogans que identifican a quien las viste.

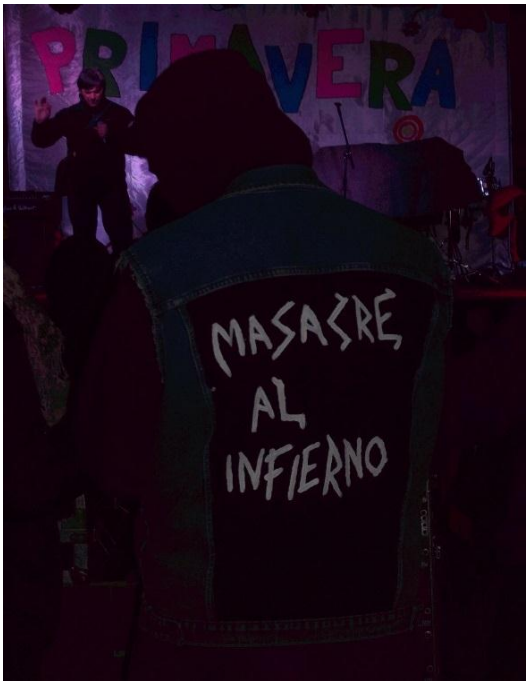
Cómo planteábamos en otro apartado, la idea eje de este capítulo es pensar e indagar las prácticas y experiencias que los jóvenes cristianos realizan desde y a través de sus cuerpos, por lo que buscamos enfocarnos en el cuerpo vivo y practicado, en este caso en particular, pensando cómo mediante las prácticas del vestir se vive el cuerpo como territorio estético en clave juvenil. Seguimos la mirada de Entwistle quien sostiene que ataviarse en la vida cotidiana está relacionado con la experiencia de vivir y actuar sobre el cuerpo, (2002: 10) teniendo en cuenta que el mundo social es un mundo de cuerpos vestidos.

En este sentido, entendemos que también en las decisiones de los jóvenes sobre el vestirse se expresa una tensión entre la uniformidad y la diferenciación: la búsqueda de encajar y conectar con ciertas pautas y estéticas de las culturas juveniles y a la vez diferenciarse como jóvenes cristianos. Desde esta perspectiva es que nos interesa indagar los mensajes que se buscan producir desde los cuerpos juveniles en términos estéticos, hacia quienes van producidos esos mensajes y cómo pueden ser leídos en términos de marcaciones religiosas. De esta forma vemos a las ropas de los jóvenes como un recurso para marcar elementos de singularización, buscando mostrarse hacia el afuera y también hacia los propios, en especial, cuando se trata del uso de ciertas ropas o inscripciones como muestras de la pertenencia religiosa, tal como se observa en estas dos fotografías tomadas durante dos eventos de evangelización[145] en las calles de Comodoro Rivadavia.

En la primer fotografía -tomada en el marco de un festejo del día de la primavera- registramos en particular la campera de jean pues llamo nuestra atención cómo fue intervenida, en especial, que se recupera una estética ligada al heavy metal observable en la tipografía de las letras para expresar una clara marcación religiosa desde la idea evangélica de guerra espiritual, con el mensaje de masacre al infierno.

[145] En el siguiente capítulo analizamos en particular las prácticas de evangelización callejera considerando en particular las interacciones entre lo secular y lo religioso, desde la idea de territorios intersticiales.

Marcaciones religiosas en las ropas



Registros fotográficos de campo, año 2013.

La segunda fotografía la recuperamos cómo un registro de otras formas en que pueden intervenirse las ropas para marcarlas religiosamente. En este caso, los jóvenes del grupo J.P.C –al que hicimos mención en el capítulo anterior- previo a salir a realizar una tarea de evangelización realizaron un stencil con la palabra Jesús para aplicar a sus remeras, con la idea de tener una prenda "que los identificara" para mostrarse en su constitución grupal, explicitando su pertenencia.

II. Los tatuajes como marcaciones corporales.

Si bien sobre el arreglo estético existe cierto consenso, (con mayor énfasis en algunos casos, con pautas más flexibles en otros), hay otros temas como por ejemplo los tatuajes que dan lugar a discusiones y conflictos respecto a "de quien es el cuerpo" y si puede regularse el adorno corporal, aún en casos donde el tatuaje implique una referencia cristiana. Estas discusiones se sostienen en predicaciones, talleres de formación y también en distintos foros y espacios de intercambio entre cristianos en la web donde se discute sobre el valor ético y

estético de los tatuajes, habilitando nuevamente las posturas entre discute los "legalistas" a quienes se les acusa de "religiosos" y los "mundanos"[146].

Entendemos que los tatuajes como marcaciones permanentes en los cuerpos portan mensajes y comunican sentidos, no se trata sólo de imprimir un dibujo bajo la piel, sino de estampar una inscripción que vincula a la persona con las tradiciones o las creencias de un grupo a partir de los significados que se intenta comunicar. Por ello es que nos interesan los tatuajes en varios sentidos , por un lado es una práctica artística y estética que se inscribe en el cuerpo marcándolo de forma permanente, buscando darle una singularidad que lo distinga de otros cuerpos. A su vez, y en relación a esta idea resulta relevante reconocer que esta marcación se ancla en un tiempo –en el momento en que fue realizado- y un sentido respecto a que se busca significar desde lo que se inscribe en la piel desde la idea que sostenemos de pensar los cuerpos juveniles como territorios estéticos. Reguillo en una investigación centrada sobre una banda juvenil en Guadalajara, se detiene a analizar los tatuajes de estos jóvenes planteando que "el tatuaje es una forma de comunicación exclusiva (nosotros frente a los otros), que exterioriza una identidad, sirviéndose del cuerpo como medio de comunicación y de ciertos símbolos que son valorados por el grupo" (1991: 227)[147].

Observamos que los jóvenes expresan en los tatuajes su historia personal y los utilizan como forma de mostrar identificación, buscando plasmar su subjetividad

[146] Como ejemplo de estas discusiones pueden consultarse los siguientes enlaces https://verdadyfe.com/2012/07/19/es-pecado-tener-un-tatuaje/https://evangelio.blog/2012/02/06/una-teologa-de-tatuajes-debe-un-cristiano-hacerse-uno/ https://contralaapostasia.com/2012/08/12/una-generacion-de-evangelicos-de-cabellos-largos-aretes-y-tatuajes-que-el-senor-reprenda-al-diablo/

[147] Es interesante para nuestro abordaje, la tipología que construye respecto a los tatuajes relacionados con lo terrenal y lo cotidiano (nombres, objetos como guitarras, corazones) y otros vinculados a lo supra terrenal y lo sagrado (vírgenes, cristos, calaveras, figuras de dragones).Para la autora los tatuajes vinculados a lo sagrado son la expresión objetiva de un repertorio de símbolos extraídos de un fondo común que subyace en la memoria colectiva, es decir que los tatuajes implican el tatuaje es la exteriorización de un mundo previamente aprehendido (1991: 26)

en su cuerpo como territorio estético. De esta forma, a través de los tatuajes los jóvenes están emitiendo mensajes que testimonian tanto distintos momentos de su vida y sus emociones, cómo sus gustos y preferencias. A la vez es de considerar que los tatuajes tienen un tiempo, una temporalidad, remiten a un momento o una circunstancia en que fue realizado –por ejemplo el cierre o apertura de un determinado ciclo biográfico - y un deseo o búsqueda que no son necesariamente las del presente en que se exhiben. Así, el cuerpo se transforma en un espacio intervenido, que pone de manifiesto la trayectoria de vida, la sociabilidad, los gustos y elecciones en función de los cuales se proyecta una imagen social cómo un claro ejemplo de gestión de la propia corporalidad.

Los tatuajes portan un significado, y cómo mencionábamos anteriormente remiten al contexto particular en que fue realizado. Esto pudimos observarlo en distintos testimonios de jóvenes que escuchamos a lo largo del trabajo de campo, nos encontramos con situaciones en donde se mostraban los tatuajes de la "otra vida": símbolos de equipos de futbol o de bandas de rock, o de la pertenencia barrial, entre otros. Esos tatuajes de la "otra vida", aparecían resignificados e integrados al testimonio actual cómo evidencia que muestra de dónde fue sacada la persona por Dios y en lo que ahora se ha convertido. Así, el cuerpo sigue estando presente, aunque reorientado, y actualizado de modo permanente en este tipo de relatos autobiográficos que se exponen hacia los otros con fines de expresar el giro biográfico, a partir de la conversión al evangelismo.

Otro tipo de tatuajes que pudimos registrar son los que se realizan los jóvenes cristianos con la idea de marcar en sus cuerpos su vinculación con sus creencias religiosas[148], entre estos tatuajes se encuentran, por ejemplo, símbolos como la cruz y los peces, o también referencias a versículos bíblicos. En general, los datos

[148] Respecto a los tatuajes con contenido religioso esta temática ha sido escasamente abordada con la excepción de la tesis de Hourquebie (2012) centrada en el caso de jóvenes institucionalizados en situaciones de conflicto con la ley penal. En este trabajo indaga como se vincula lo individual y lo intersubjetivo en el tipo de tatuajes de estos jóvenes, en especial los asociados a referentes de la religiosidad popular como San La Muerte y el Gauchito Gil, destacando en particular la relación de reciprocidad con estas figuras en que se juegan sentidos de protección ante favores recibidos (2012: 163).

que tenemos sobre éstos tatuajes surgen de haberlos observado en distintas situaciones, en especial, en eventos de formación -como los congresos de jóvenes- donde confluían grupos de distintas regiones del país. Así, los registros que tenemos de los relatos de estos jóvenes sobre sus tatuajes provienen de diálogos breves e informales, comentarios o referencias al paso, que de todos modos buscamos recuperar pues consideramos que resulten potentes para la interpretación que presentamos sobre los cuerpos juveniles como territorios estéticos. Un caso que nos interesó fue de Gisela quien en su antebrazo tenía tatuado Juan 3: 16, cuando nos acercamos y le consultamos sobre su tatuaje hizo mención que era una frase "muy significativa" para ella, y que con el tiempo, se había dado cuenta que "se puede evangelizar desde el tatuaje, porque abre la conversación", dado que "no sabes cuantas veces en el micro, en distintos lugares me preguntan qué significa y ahí les digo y así ya estoy evangelizando". El versículo bíblico al que hace mención Gisela dice: "Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, más tenga vida eterna". Su tatuaje si bien representa una marcación religiosa bien acentuada, solo se revela a quien se interese por él, de ahí la idea que a través de esta inscripción puede evangelizar de una manera alternativa.

Dos tatuajes más pudimos observar en un joven durante un encuentro de formación, uno de ellos decía "Todo lo puedo en Cristo que me fortalece" y el otro era la proyección de la figura de Jesús de perfil. En una conversación informal, pudimos acercarnos y preguntarle sobre estos tatuajes y su postura respecto a las miradas que critican que los cristianos se realicen tatuajes desde la idea del "cuerpo templo de Dios". Al respecto expresaba que: "pienso cómo cristiano que no está mal tenerlos para nada y más aún si te haces uno con pasajes bíblicos". A lo que agregaba que: "a quienes me critican les digo que a mí me importa tanto lo que creo que me animo a hacer algo que lo voy a tener para siempre, yo no les digo ni que está bien ni está mal, es mi decisión y en todo caso le debo rendir cuentas a Dios no a la gente".

En su relato surge con fuerza la relación con la temporalidad, entendemos que con su tatuaje como marcación lo que busca dar cuenta es de su filiación religiosa, que se va a sostener en el tiempo y que, a la vez, está allí siempre presente, cómo recordatorio del sentido con el que fue realizado. Vemos también que en sus palabras se percibe que mantiene una conexión emocional con este versículo en particular, probablemente vinculado a las circunstancias en que fue realizado y remite también a lo que pareciera un mantra de protección, una especie de referencia a la que puede acudirse como signo de su conexión con lo sagrado[149]. Además la referencia a que no va a rendir cuentas a la gente, sino solo a Dios, reafirma esta idea de la conexión personal con lo sagrado por lo que se minimiza las opiniones o juicios de valor que puedan hacer quienes desde otras posiciones critican a quienes portan tatuajes.

Otro tipo de tatuajes que registramos es el caso de los jóvenes músicos que se tatúan el instrumento musical de su preferencia. En las siguientes fotografías observamos dos de estos casos, en el primero se trata de Facundo un joven que integra una banda de reggae cristiano “Siloh” proveniente de la ciudad de Rawson, quienes han visitado la ciudad como banda invitada para un evento de jóvenes. En la segunda imagen se encuentran Bruno -el cantante de Klan Destino- junto a su abuelo, en honor de quien se tatuó el acordeón.

[149] Ensayamos estas interpretaciones considerando que los jóvenes cuando se refieren a sus tatuajes no los explican argumentando y explayándose al respecto, sino que priorizan plantear que se trata de un gusto personal. En algunos casos puntualmente se refieren a una situación o decisión personal donde confluye el gusto estético con el sentido ético de considerar que se sienten libres de intervenir su cuerpo según sus deseos.

Registros fotográficos de campo fig. 4 y fig. 5 fotografía personal de Bruno.

Un primer punto que destacamos es que en caso de los músicos el tatuarse el instrumento musical que ejecutan representa una forma de imprimir en su cuerpo el gusto por dicho instrumento, a la vez que visibilizan y comunican a los otros su condición de músicos, dando cuenta así del valor que tiene en la constitución de su subjetividad la música como actividad. Un pequeño detalle que nos llamó la atención, es que en ambos casos tanto el teclado como el acordeón fueron representados en movimiento, siendo ejecutados, es decir, no se buscó mostrar el instrumento inerte sino la capacidad de los músicos para a través de ellos producir sonoridad. Entonces, aunque lo que está en primer plano es la representación del instrumento, lo que lo subyace es la capacidad de los músicos para operar en ellos y así producir música.

En el caso de Bruno en particular, su tatuaje del acordeón es interesante para pensar las formas en que se busca expresar la transmisión generacional del gusto por la música, fijando en su cuerpo una memoria familiar y religiosa. Planteamos esto, pues el tatuaje de Bruno fue realizado cómo reconocimiento del lazo afectivo que tiene con su abuelo, de quien en sus palabras “heredó” el gusto por la música. El abuelo de Bruno -“Don Brocca” para la comunidad de su iglesia- es reconocido

como uno de los miembros fundadores del Movimiento Cristiano y Misionero una de las iglesias evangélicas pioneras de la ciudad de Comodoro Rivadavia. En la década del 60' Don Brocca participaba de las campañas de evangelización callejera tocando el acordeón, instrumento que de por sí tiene una carga especial para él dado que lo adquirió y aprendió a tocarlo en Chile de donde es originario y donde también se vinculó al pentecostalismo popular y luego lo trajo consigo al migrar a la Patagonia. Considerando el valor familiar y su importancia como instrumento asociado a la predicación callejera en las primeras décadas del evangelismo pentecostal en la ciudad, entendemos que la acción de Bruno de tatuarse el acordeón en su brazo es una forma de establecer una continuidad en la fe ligada también al gusto musical.

Estos tatuajes son ejemplo de cómo éste tipo de inscripciones en la piel pueden ser utilizados para fijar una memoria en el cuerpo. En este sentido, destacamos el papel de archivo que posee un cuerpo tatuado, en tanto se constituye en una forma de conservar memorias y vivencias, junto a la posibilidad de volver al presente circunstancias transcurridas en el pasado. Así, el tatuaje permite un juego de temporalidades, ya que en este caso esa referencia al abuelo predicando a través de la música puede hacerse presente, visible y conocida a los demás y a la vez carga con un sentido de trascendencia en función de su carácter imborrable.

Por último y resumiendo parte de lo expuesto sobre los cuerpos juveniles cristianos y sus usos estéticos, quisiéramos plantear un breve contrapunto con un trabajo referido a las marcas religiosas en los cuerpos evangélicos pentecostales de Setton y Algranti (2007). Siguiendo la argumentación de estos autores, encuentran que en las comunidades evangélicas pentecostales se busca construir una imagen de sí que muestre los signos de la bendición de dios. Esos signos de bendición se reflejan en tres valores ejemplares: la prosperidad, como una actitud emprendedora, superadora; la sanidad exterior e interior: a través de la presentación de un cuerpo cuidado y saludable y por último, el liderazgo, como capacidad de acción, servicio e influencia. Aquí, quisiéramos mostrar un punto de

contraste respecto a las “marcas” y prácticas corporales de los grupos de jóvenes evangélicos. Consideramos, en base a nuestro trabajo de campo, que para el caso de los grupos jóvenes, son otros los valores que se buscan expresar corporalmente. La sanidad, el liderazgo y la prosperidad, pueden ser marcas y valores ponderados en los grupos adultos, mientras que lo que notamos atendiendo en particular a lo desarrollado en este apartado, es la relevancia que posee para los jóvenes experimentar su creencia en un marco de “actualidad”, es decir, contemporáneo a las pautas de las culturas juveniles urbanas, por ejemplo, a través de la búsqueda de estéticas similares a los de los otros jóvenes. Esto pudimos verlo en particular en el análisis que presentamos sobre las estéticas corporales, la gestión de su apariencia -junto al caso de los tatuajes- de los jóvenes cristianos donde se ponen en juego expresiones de singularidad y, a la vez, la identificación con los “otros” jóvenes. En el mismo sentido, los jóvenes cristianos manifiestan su crítica a las tradicionales divisiones entre lo secular y lo evangélico planteando que pueden “vivir el evangelio como un estilo de vida” (Lago, 2013), en el cual se pondera el ser divertido, pasarla bien, y vivir “lo más normal posible”.

Se desprende de lo expuesto que en torno a la indumentaria se juegan normas, valores y consideraciones que ponen en discusión lo aceptable, lo correcto y hasta lo estratégico, dado que para los jóvenes la gestión corporal de su apariencia resulta clave para generar formas de interacción y visibilizar desde lo estético los modos en que experimentan su identidad juvenil cristiana. También es de considerar que lo ligado a la estética de los cuerpos tiene una lógica relacional pues genera la interpretación de otros sobre el aspecto, la estética o las propias marcas sobre el cuerpo. Esto pudimos verlo en particular en el caso de los tatuajes, pues mientras las generaciones adultas ponen el acento en su sentido transgresor, los más jóvenes destacan el sentido estético y la libertad de elegir y decidir qué imagen buscan proyectar en sus cuerpos como territorios estéticos.

Corporizar la m½sica I.

En este apartado queremos enfocarnos en analizar las relaciones entre música- jóvenes- creencias y corporalidad, en particular, observando distintas experiencias en que la música se corporaliza. Cómo desarrollamos previamente, destacamos las distintas posibilidades que ofrece la música entre los jóvenes para conectarse con sus creencias evangélicas, y vivirlas junto a otros creando espacios de sociabilidad y de encuentro en clave juvenil. En este caso, queremos presentar una mirada sobre las relaciones música- creencias y corporalidad, analizando experiencias donde la música se corporaliza y en función de ello, los jóvenes perciben que establecen conexiones con lo sagrado. El primer caso que presentamos se trata de lo que podríamos llamar una forma de liberación o de sanación espiritual y el segundo caso se vincula a las practicas corporales de los jóvenes provocadas o vinculadas a la música más ligadas a espacios de devoción religiosa. Por ultimo quisimos incorporar igualmente otro tipo de experiencias de corporizar la música pero en el marco de un recital donde lo que prima es el goce, el disfrute de la música.

Un punto de partida para este desarrollo es pensar las relaciones entre cuerpo y música, entendiendo que toda práctica vinculada a la música es realizada con y desde el cuerpo. Al respecto recuperamos a Frith quien sostiene que "todo hacer música implica el cuerpo-en-la-mente, ampliando la visión de las formas en que la gente participa en la música, con el cuerpo multisensorial, al tiempo que con la "mente" emocional, a la vez que intelectualmente" (1998: 128). Así, dudando de las concepciones dualistas según las cuales los estados emocionales internos se manifiestan, expresan o reflejan a través de la corporalidad, reconocemos a la música como una expresión estética con gran capacidad para la generación de estados emocionales intensos, no solo para expresarlos sino para crearlos.

II. Sanar con la m½sica

Dentro de estos estados creados por la música en el universo evangélico, son muchos los ejemplos y circunstancias donde la música opera creando y dando

lugar al desarrollo de distintas situaciones. Una de ellas, es la sanación de los cuerpos juveniles, punto que se vincula con las formas en que se representa el cuerpo, los males, la relación entre lo secular y lo religioso, desde lo que le acontece en el cuerpo y las formas en que puede intervenirse con la intención de sanarlo. En este punto, nos proponemos indagar una experiencia donde se pone en juego la idea eje de este capítulo del cuerpo como territorio, el cual puede ser habitado tanto por espíritus malignos como por el espíritu santo. Nos interesa analizar cómo opera la música, desde la idea de lo que la música habilita y permite que acontezca y cómo esto se vincula con las experiencias religiosas de corporizar lo sagrado. Para ello, vamos a desarrollar casos narrados por nuestros entrevistados respecto a situaciones donde se produjo una liberación espiritual para expulsar demonios que tenían tomados los cuerpos de jóvenes. Al respecto, es clave considerar que la concepción evangélica pentecostal del cuerpo como vehículo del alma y el espíritu, vincula las experiencias corporales tanto de salud como de malestar o enfermedad, con aspectos relacionados al mundo espiritual, ya sea por la relación con Dios y el Espíritu Santo, o bien por la influencia de espíritus malignos que perturban la posibilidad de que la persona viva de acuerdo a la voluntad de Dios.

Pensando específicamente en el caso de la música para sanación, encontramos el caso de Raquel, cantante de Filadelfia, quien cuenta con una trayectoria de más de 20 años con la banda musical, participando además activamente en su iglesia con los grupos juveniles. Nos interesa su caso pues ella posee una mirada sobre las potencialidades de la música para construir y generar efectos espirituales. Así lo explicaba en sus palabras:

Le pasan cosas diferentes a la gente escuchando m½sica, hay algunos que te dicen Que copado lo que ustedes hacenò ñme llego al alma, me siento bien, me siento en pazò y entendimos despu®s de tanto tiempo de estar en esto que la m½sica tiene un poder terrible, o te destruye o te levanta. Y como nosotros apuntamos a deshacer la obra del diablo, porque sabemos que en el sonido, en la m½sica, en la voz hay un poder, nosotros sabemos que en nuestra m½sica est§ el esp²ritu santo y eso lo tenemos re claro y que por eso nuestra m½sica siempre le va a hacer bien a las personas. y bueno la gente que quiere estar bien se acerca y dice quiero eso, y bueno as² recuperan la libertad.

En su relato busca explicar que en su música se encuentra una carga espiritual, que es lo que le otorgaría el poder para establecer esa conexión con lo sagrado y de esa forma operar de modo terapéutico. Esa carga espiritual deviene del propósito que se plantean como proyecto musical y de sus propias trayectorias como músicos cristianos que exploramos en el capítulo 2. En relación a los poderes que le atribuye a la música que ellos producen, destaca que la misma cuenta con inspiración divina, por ello entiende que genera otro impacto, distinto de la música secular. En este punto, por ejemplo, en el marco de una entrevista Raquel hizo mención a un momento conflictivo que se produjo cuando estaban tocando en un espacio público durante una campaña de evangelización y allí uno de los asistentes comenzó a insultarlos y a agraviar a todos los presentes, llegando a una situación de violencia. En este contexto, la reacción de ellos fue subir la intensidad de la música, cantar con más fuerza, remarcar los estribillos de la canción que tenían una mayor "carga" religiosa como una forma de "dar batalla" para aplacar a quienes los estaban abucheando. En sus palabras, plantea que situaciones cómo estas se producen porque "cuando el enemigo está siendo destruido busca defenderse, y desde esos pibes se manifiesta, *el diablo los estaba usando para incomodar, porque hab²a un poder sobrenatural de dios,* que estaba saliendo con nuestra música". En el caso de estos jóvenes lo que ellos entienden es que "están tomados", es decir, que a su entender hay demonios que los habitan y hacen visible su presencia en los cuerpos generando este tipo de comportamientos. De aquí se deriva esa estrategia de reforzar la música como herramienta para hacer guerra espiritual, recurriendo a acciones tales como subir el volumen, repetir como una especie de mantra ciertos fragmentos de las canciones, apelar a quienes están escuchando sumen sus voces para darle intensidad y sobre todo acentuar la carga emotiva de la situación. En este caso, el cuerpo de este joven es tratado como un territorio habitado, ocupado por fuerzas malignas que se manifiestan, lo que da lugar a una situación de enfrentamiento en la cual se recurre a la música como arma para sanar, pacificar y liberar ese cuerpo de las fuerzas que lo hacen expresarse de esos modos. De esta forma, y siguiendo la idea expresada en el capítulo previo respecto a lo que la música

permite o habilita, encontramos que la música en el universo evangélico también puede operar propiciando que a través de ella se produzca una sanación[150] en ese cuerpo- territorio.

Además de estos usos de la música en el marco de tareas de evangelización, Raquel traslada parte de estos sentidos terapéuticos de la música a su trabajo secular, donde se desempeña como tallerista de música en un Centro estatal para la atención de adicciones. Al respecto, es interesante los modos en que busca combinar sus principios religiosos y sus experiencias musicales en torno a las formas en que se puede operar sobre los cuerpos juveniles con las propias condiciones de un trabajo público. Así lo expresaba en sus palabras:

Yo como digo el trabajo es trabajo y yo les hablo de Dios a los chicos pero no tanto como quisiera porque ah² hay muchos profesionales, y esto es un lugar de la Provincia, entonces uno tiene que ubicarse donde est§. Aunque hablando con el psic· logo el me dejo que les hablara de Dios y que los invitara a la iglesia, as² pueden estar contenidos, f²sica, emocionalmente y espiritualmente. Y bueno ellos me han dado permiso para que yo les hable abiertamente de Dios, tampoco estoy todo el tiempo ñDios, Dios, Diosò, sino que los invito a la Iglesia, oro por ellos. En mi trabajo tengo contacto con j· venes, muy problem§ticos, hace 3 a¶os que estoy ah² como Profe de M½sica. àPor qu® me contrataron? Porque ellos dicen seg¼n sus reglas de la psicolog²a y eso que la m½sica hace bien a las personas, entonces me contrataron para ense¶arles a cantar, a hacer ejercicios que a trav®s de la m½sica los ayude a salir de ese estado. Y bueno como yo creo que la m½sica tiene un poder curativo vamos para adelante. Me ha pasado que cuando la persona est§ muy ida he tenido que cantarles, por locura adicciones, canto, canto canciones de adoraci· n a Dios y la gente sale de su estado enajenado y as² hemos visto el efecto que hace la m½sica en las emociones, es que la m½sica es un hilo muy importante para conectarte con Dios. Cuando vos adoras con m½sica la m½sica te pasa por todos los sentidos, estas adorando cantando con una linda melod²a, pero es todo tu ser, alma cuerpo y esp²ritu todo conectado para adorar a Dios.

[150] En este punto es interesante recuperar los estudios de Csordas sobre los católicos carismáticos y sus prácticas de sanación ante casos de posesión demoniaca (2011: 69). Csordas al analizar estas prácticas no piensa al cuerpo como un estado con sus fronteras exteriores-interiores traspasadas por un demonio invasivo, sino, como sujeto productor de aquello que lo habita. Entonces el espíritu maligno no está primero fuera del cuerpo, antes de tomar posesión de él, y luego en su interior, una vez que lo poseyó, sino que tanto el primer estado –de salud como el segundo –de turbación- cuentan con el cuerpo como agente perceptivo.

En su relato, es claro las formas en que entiende que en su trabajo secular cuenta con una importante vía para llevar adelante prácticas donde combina el sentido terapéutico de la música, con la evangelización. Para ello, estratégicamente busca el modo de presentar el mensaje religioso de forma un tanto "camuflada", contando además con la habilitación de los profesionales del Centro de Salud. Esta mirada parte de considerar que el joven que atraviesa un estado de adicción se encuentra padeciendo un mal que puede resolverse a través del poder de la música que le permite lograr esa conexión con lo sagrado. Subyace en esta postura una mirada sobre el joven que posee una relación conflictiva con el consumo de drogas, como un adicto, un poseso, sin capacidad de decidir sobre sí mismo pues tiene el cuerpo habitado por fuerzas demoniacas. Se piensa así a las drogas como una "plaga", enviadas por el Diablo a quien se le atribuye la capacidad de tomar los cuerpos juveniles. En este punto, es clave atender al lugar que posee el Diablo como la "otredad", la alteridad, a la que puede enfrentársele a través de la música de adoración como un medio para llevar adelante formas de guerra espiritual.

A la vez, en las palabras de Raquel se destaca la idea según la cual la restauración o cura de las adicciones de los jóvenes se logra primero generando a través de la música la conexión con Dios, y luego con su conversión incorporándose a la comunidad religiosa[151]. En este punto, recuperamos el estudio de Csordas sobre las sanaciones carismáticas donde sostiene que una cura religiosa puede ser entendida como una dinámica de persuasión que envuelve una construcción de un nuevo mundo fenomenológico para el enfermo. Así "en el ritual de cura el enfermo es persuadido a re direccionar su atención a nuevos aspectos de su experiencia o a percibir su experiencia según una nueva óptica, vuelta no al estado anterior o a la enfermedad, sino a la inserción en un nuevo contexto de experiencia" (1983:346). De esta forma se proyecta que el joven adicto logre comprender su padecer no como fruto de su decisión sobre sí

[151] Sobre la relación entre pentecostalismo y drogas referimos a los trabajos de Míguez (2009), Castilla (2013) y Camarotti y Guelman (2013) en los cuales se abordan los dispositivos evangélicos de atención a jóvenes con problemas de adicciones.

mismo, sino que lo comprenda desde el marco interpretativo que propone el pentecostalismo respecto a las drogas como plagas de inspiración demoníaca a las que puede vencerse. Una vez que comprende las razones de sus adicciones, sigue el proceso de recuperación y compromiso con el desarrollo de una vida acorde a los principios evangélicos operando como un viraje en su trayectoria biográfica.

Otra experiencia de lucha espiritual donde se recurrió a la música como herramienta de sanación religiosa nos fue narrada por Isaías, un referente de jóvenes de la iglesia Vientos de Cambio. Nos interesa en su caso que desde su mirada plantea un contraste con las visiones más extendidas de la guerra espiritual como un aspecto central en la visibilización del pentecostalismo. Así se refería a este tema:

Los diablos y demonios existen, y uno a trav®s de las acciones le da legalidad. Mi posici· n es que existen, pero no hay que plantearlo tan abiertamente, soy partidario de usar cautelosamente lo de la guerra, porque no hay que generar miedos ni confusiones, ni tampoco usarlo como caballito de batalla. No es la clave, para empezar hay que hablar de restauraci· n, de recuperar la identidad, la autoestima. (é) En confianza, puedo contar que particip® de la liberaci· n de un joven delincuente, que hab²a entrado en v²nculos con San la muerte, oramos con la guitarra cantamos distintas canciones, estuvimos as² un tiempo cantando, dando fuerzas con nuestras voces y al chico le paso de todo ese rato, no te lo podes imaginar todo lo que ten²a adentro pero bueno la m½sica de dios pudo m§s y lo liberamos.

Entendemos que en su relato está implícita una crítica a las iglesias del tipo neopentecostal que utilizan la idea de guerra espiritual como una de las principales estrategias para presentarse y desarrollar acciones para el crecimiento de sus comunidades. En tono de broma, Isaías contaba que estas iglesias ofrecen que “la gente venga a buscar milagros no a Jesús”. A su vez, en respuesta a esta crítica, cuando se refiere a buscar la restauración personal percibimos cierto desplazamiento hacia discursos que incorporan elementos de la psicología, haciendo foco en el sujeto individual y su trayectoria de vida, la cual puede ser reencauzada a partir de la conversión al pentecostalismo. Por otro lado, en la referencia a la práctica de sanación del “joven delincuente” -quien entiende que

estaba vinculado a la figura de San la muerte[152]-, se reitera la idea del uso de la música para generar estados de emocionalidad intensos y así, liberar el cuerpo-territorio tomado por fuerzas demoníacas. Igualmente en su relato, encontramos cierta distancia con el planteo de Raquel, pues Isaías considera que a través de las acciones individuales se les da legalidad, es decir, desde su mirada -si bien se considera la presencia de fuerzas que toman el cuerpo- se reconoce que son las propias decisiones y acciones que realiza, en este caso el joven en cuestión, las que habilitan y permiten el hecho de que el Diablo opere sobre los cuerpos. Entonces visto así, se reconoce una capacidad de agencia sobre la propia vida y en las acciones que se desarrollan en ella y que son justamente las conductas inapropiadas las que darían lugar a la posesión demoniaca. En este punto cabe pensar que se reconoce a cada sujeto con capacidad para discernir y reconocer en el marco del pentecostalismo las conductas apropiadas de las que no lo son. Así, desde la mirada tradicional las conductas inapropiadas serían las que parten de "la carne" y no "del espíritu", mientras que en la posición que representa Isaías éstas se refieren a las que son destructivas o afirmativas de la identidad personal, de la propia autoestima. Esta postura entendemos que representa una forma de desplazamiento de las visiones conservadoras, y se aproxima a concepciones del bienestar individual, a discursos más propios del psicoanálisis, o de las visiones ligadas al new age[153].

III. La m½sica te pasa por el cuerpo

Luego de presentar estas experiencias en donde exploramos las formas en que dentro del universo pentecostal se utiliza a la música como una herramienta para

[152] Es conocida la pregnancia del culto a San La muerte entre los sectores populares y en particular su relación con el mundo delictivo. Sobre todo se destaca el hecho que se trata de un tipo de santo que "da", pero también "pide y quita", por lo que se establece con él una relación de pacto y de intercambio de favores para contar con su protección. Para ampliar véase Míguez (2008: 181-90) y Hourquebie (2012: 144- 170).

[153] Al respecto remitimos al trabajo de Semán y Bataglia (2012) sobre el cruce entre el discurso del psicoanálisis y lo religioso en el caso de Bernardo Stamateas.

desarrollar prácticas de sanación de los cuerpos juveniles, en este punto buscamos avanzar en la perspectiva propuesta sobre la relación entre música y corporalidad, centrándonos en las prácticas corporales mediante las cuales los jóvenes evangélicos experimentan con la música en términos más lúdicos ligados al disfrute o el "gozo".

Entendemos que una cualidad de la música es que se trata de un arte encarnado temporal y espacialmente y es aquí donde reside parte de su poder para provocar intensas experiencias y afectos en sus ejecutantes y audiencias. (Citro: 2012: 175). En su estudio sobre las comunidades evangélicas tobas Citro destaca el rol de la corporalidad y la música en la generación de sensaciones y emociones intensas y subraya como éstas últimas "son re-intensificadas al superponerse y replicarse colectivamente" (2012:79), dando lugar a la vivencia del *gozo*. Seguimos esta perspectiva para abordar las prácticas de los jóvenes evangélicos considerando dos tipos de circunstancias: los llamados momentos de devoción y los de alabanza.

Como medio de acción expresiva y de comunicación con lo sagrado, el cuerpo ocupa un lugar central en las ceremonias religiosas, esto se observa en particular en los espacios de adoración o devoción, los cuales se caracterizan por ser momentos donde contacta a la divinidad expresando sentimientos de gratitud, amor. Estos espacios suelen estar conducidos por un pastor o líder de jóvenes quien a través de sus palabras remarca el sentido de adoración acompañado de distintos tipos de música como herramienta para construir un clima de emotividad que permita sentir o conectarse con lo sagrado. En general se recurre al piano desde el cual se "ministra" como vimos en el capítulo anterior, también pueden acompañar algunas personas haciendo coros. Durante el trabajo de campo registramos en general que quienes participaban manifestaban sentir un momento de intimidad con Dios, que en algunos casos los llevaba a pedir perdón por faltas

o malos sentimientos, y en otros se establecía una especie de diálogo donde se le habla a la divinidad reconociendo sus atributos[154].

En esta situación de devoción, el cuerpo resulta clave para poder establecer esa conexión con lo sagrado y lograr sentir que desciende el espíritu santo y los atraviesa en sus cuerpos. Un gesto muy particular de este momento es mantener una mano en el aire y otra sobre el corazón, con los ojos cerrados y el cuerpo en posición de reverencia, cómo se observa en la primera fotografía. En la segunda imagen, se encuentra Pablo, un líder de jóvenes quien sintió el "llamado" hacia esa joven que se encontraba "quebrada" pidiendo ayuda y perdón.
En estos momentos, disponiendo el cuerpo se solicita la presencia de Dios, se lo busca atraer hacia cada uno y se le ofrece el corazón, para que el espíritu santo descienda y beneficie a los fieles invadiendo sus cuerpos. La presencia del espíritu santo se manifiesta de distintos modos, generando diferentes posturas corporales como arrodillarse, alzar las manos, y en algunos casos desmayos. Cuando comentan sus sensaciones en estos momentos los jóvenes con los que tratamos refieren experimentar "un calor profundo" o "un fuego interior" que los lleva a sentir luego un estado de liberación, bienestar y gozo producto de la manifestación del Espíritu Santo en su cuerpo.

Desde nuestra perspectiva, entendemos que estas formas de manifestar devoción a Dios a través de un conjunto de gestos pueden ser considerados modos somáticos de atención, comprendidos cómo: "formas culturalmente elaboradas de atender a y con nuestro propio cuerpo a los contextos que incluyen la presencia corporizada de los otros" (Csordas, 1993: 138). En este caso, lo que los jóvenes manifiestan es que perciben la presencia del Espíritu Santo lo que crea una relación con el "otro sagrado": Jesús, Dios, o el Espíritu santo.

[154] Por ejemplo se refieren a que Dios es "hermoso", "único", "eterno", etc.

Reunión de jóvenes en una iglesia evangélica pentecostal

Fuente: Registros fotográficos de campo 2014.

Aquí, recuperamos a Csordas quien propone que en vez de percibir al "otro sagrado" proyectado como una majestad cósmica, es necesario entenderlo como un "otro íntimo", una alteridad, que si bien se imagina como sagrada es íntima, (Csordas, 2004:168).

A su vez, en el caso de los jóvenes -y en especial cuando se trata de cristianos de cuna- entendemos que éstos "modos somáticos de atención" se vinculan a sus experiencias de socialización en los grupos infantiles, cómo desarrollamos previamente. En espacios como las escuelitas bíblicas pudimos ver cómo opera la "imitación prestigiosa" (Mauss, 1974: 405), de los niños hacia sus maestros-tutores, es decir a través de ellos aprenden cuando se levantan las manos, cómo posicionarse para orar, cuando hay que saltar, siempre en relación a las distintas emociones que se busca alcanzar: serenidad y calma en los momentos de adoración, alegría y éxtasis en la alabanza. Recalcamos éste punto, pues consideramos que los jóvenes cuentan con experiencias a partir de las cuales han

aprendido practicas corporales que se sedimentan en el cuerpo, como una “memoria incorporada” de sensaciones y gestualidades.

Junto a estas prácticas de devoción que atraviesan y se producen desde el cuerpo, nos interesa retomar otras formas en que la música se corporaliza, considerando los modos en que la música es experimentada y elaborada en la práctica por aquellos que la escuchan. Buscamos así atender los distintos modos en que los jóvenes evangélicos participan de la música, en particular, en los recitales de música “cristiana”. Es decir, si en el apartado anterior nos enfocábamos en los momentos de devoción cristiana y en como a través de la música se generan situaciones en las cuales los jóvenes encuentran modos de conectarse con lo sagrado, en este punto en particular, queremos indagar otras formas de conectarse con la música pero en un contexto distinto donde cobra más peso el disfrute lúdico de la música que lo devocional.

En este caso, presentamos datos del registro de un taller para jóvenes que en su etapa final contó con la presencia de Klan Destino quienes se presentaron como banda invitada para ofrecer un recital de cierre de la actividad. En particular, queremos abordar dos situaciones vinculadas a la relación música y corporalidad:

-el traslado de gestualidad y los guiños con elementos de la cultura popular juvenil

- la realización del pogo como una práctica que da cuenta de la corporalización de la música

Entendemos que ambas situaciones reflejan formas juveniles de manifestar la idea respecto a que la música “te pasa por el cuerpo”, en el sentido del disfrute y el gusto por vivirla encarnadamente, en espacios constituidos cómo propios y en clave juvenil.

Cómo vimos anteriormente cuando abordamos el proyecto musical de Klandestino, esta banda tiene un estilo musical que mixtura elementos de reggae, del ska y en algunas canciones suman el ritmo de cumbia, cómo en la canción “Amor en falta”. Cuando ejecutan esta canción se produce un momento especial

del recital a partir de las interacciones que se dan con los asistentes. Mientras los músicos improvisan una suerte de coreografía balanceando trompetas hacia un lado y hacia otro, Bruno el cantante comienza a bailar y dirigiéndose al público les dice: “cumbia nena”, e improvisa una suerte de “pasos” de cumbia, acompañado por movimientos de cadera, dando la vuelta en el lugar y con las manos agitándose, señala al público que lo imita generando un cuadro bastante cómico. Destacamos esta situación en particular porque encontramos que resulta un punto interesante para observar como los jóvenes trasladan gestos y prácticas entre distintos ámbitos, recuperan gestualidades e interpelaciones consideradas propias de la música tropical, a un recital de una banda en una iglesia cristiana, en el marco de un contexto festivo. Al respecto, cuando conversábamos con uno de los músicos sobre estos ritmos nos planteaba que:

Queremos la fiesta, el aguante, nosotros hacemos una m½sica que es para divertirte, entonces es l· gica bailar, saltar. La biblia dice que David danzaba y vos no sabes que movimientos hac²a, pero te imaginas que es de alegr²a y nuestra m½sica busca eso. Entonces llevar alegr²a y buena onda para nosotros no tiene nada de malo, es moverse al ritmo de la m½sica.(Pablo)

.Jóvenes bailando una canción de Klan destino

Registro de campo recital, noviembre de 2014

Sin embargo, si bien entienden que los jóvenes pueden divertirse con la música, también se presentan condicionamientos a los modos en que puede moverse el cuerpo y sobre todo las "intenciones" con las cuales se baila como lo planteaba Lorena:

Nosotros ac§ bailamos cumbia, c· mo todo el mundo, nos divertimos usando la m½sica y el baile, pero siempre con la intenci· n de divertirse, no de incitar al otro, de seducir, o de entrar en manoseos. Tenemos la libertad y despu®s es saber c· mo usarla, pensamos que uno puede dominarse a s² mismo y manejarse, y decir: hasta ac§ lo hago con una intenci· n sana y despu®s de ac§ ya lo hago con la intenci· n de seducir. Eso se ve en el caso de las chicas, si una baila sabe que no da menear y moverse provocativamente, porque ah² ya no hay buena intenci· n.

Se desprende de este fragmento que la clave reside en el autocontrol de los cuerpos juveniles, -como desarrollamos en el apartado ligado a los controles y discursos sobre el cuerpo juvenil- y sobre todo, en el caso de las jóvenes, se incrementa el sentido de autovigilancia debiendo considerar los efectos que pueden producir en los varones. Se refuerza así, la imagen de las mujeres y su "carne" que "amenaza". Así, se puede experimentar con la música divertirse, bailarla, pero siempre se debe estar consciente de las formas en que los cuerpos femeninos pueden comunicar mensajes de erotismo, de este modo, se aduce la libertad individual, libertad que debe expresarse en acatar lo normado.

Así como la canción "amor en falta" genera este guiño con el público, la canción "Grito", es uno de los temas más significativos de la banda con el cual suelen cerrar sus presentaciones. En el contexto de este recital se produjo una suerte de diálogo entre la banda y el público, momento en el cual fue donde se evocó claramente la pertenencia cristiana desde la pregunta *ñ¿Cu§ntos tienen a Jes½s en su coraz· n?¡*, en ese momento, se escucharon unos gritos de exclamación, mientras que otros levantaban las manos, queriendo indicar su presencia. A lo cual, desde el escenario Bruno les dice: *ñLa gente de afuera espera mucho m§s de nosotros debemos demostrar que Jes½s es diversi· n, es felicidad, es amor, esas cosas tenemos que gritar, entonces vamos a decir: Grito!, no nos van a ser*

callar/ Los que creemos vamos a estar/ Grito! No nos van a ser callar/ Donde queremos vamos a estarò

Esta situación fue el punto donde más claramente emergieron las marcaciones cristianas, dando lugar a un sentido del "nosotros". En este momento, los jóvenes más seguidores de la banda iniciaron el pogo como una forma de apoyar el mensaje del grupo. Entendemos que el pogo es un claro ejemplo de la experiencia de corporizar la música con movimientos y gestos que trascienden los de la cotidianeidad. En sí, el pogo como práctica corporal, implica una forma de "estar juntos" abrazados, saltando, generando contactos más o menos amortiguados entre los cuerpos, lo que implica un gran gasto de energía, pues se hace pogo "hasta no dar más".

Reconociendo las dificultades en expresar verbalmente lo que se siente corporalmente, en las breves referencias que hacían los jóvenes respecto al pogo y a sus sensaciones al participar en él, nos comentaban que en esas circunstancias "sienten la energía", "la potencia de la música que te hace mover". Es de considerar que el pogo se da en ciertos momentos, en particular, se realiza en los temas musicales con más aceptación del público, en este caso entendemos que se produjo por el modo en que se interpeló a los jóvenes asistentes a reconocerse como cristianos, planteándoles además que deben mostrarse más activos y comprometidos desde su condición de cristianos.

Volviendo al pogo como una práctica vinculada a corporalizar la música, encontramos que este contacto potente entre los cuerpos jóvenes marca una clara oposición a las interacciones corporales que rigen para el mundo adulto y contrasta con las formas de control "institucional" de la afectividad, expresada en las prohibiciones y regulaciones respecto a besarse, tocarse o "estar demasiado juntos". En otras circunstancias, registramos que el pogo ha dado lugar a tensiones con miembros adultos debido a que lo consideraban "muy brusco", y también de modo más irónico hemos escuchado referencias críticas al "gasto de energía" que supone, en contraste con otras formas en que "esa energía puede usarse para provecho". Este ejemplo da cuenta de las diferencias generacionales

en torno al cuerpo, su uso, y la valoración pragmática de los grupos adultos, en contraste con el uso más lúdico y ligado al disfrute que observamos en los jóvenes que participan en estas performances musicales.

Conclusiones

Para presentar las conclusiones de este capítulo, vale recordar la propuesta presentada en el inicio del mismo referida a la idea de abordar la relación entre corporalidad y creencias desde una mirada caleidoscópica, con la intención de observar y analizar diferentes prácticas sobre el cuerpo que en su conjunto nos permitieran comprender distintos aspectos sobre las visiones y experiencias en torno a la corporalidad en el marco del evangelismo pentecostal. Así, iniciamos este recorrido presentando distintos autores de referencia en el campo de las ciencias sociales que nos aportaban categorías, conceptos y formas de abordar las corporalidades factibles de ser incorporados al análisis propuesto sobre los cuerpos juveniles evangélicos cómo territorios.

En el caso específico de este estudio encontrábamos una complementariedad entre las dos grandes corrientes del pensamiento social que se centraron en el cuerpo: mientras que el posestructuralismo ofrece el potencial para comprender el cuerpo como un objeto socialmente constituido, eje de discursos y representaciones, desde la fenomenología podemos comprender las creencias como experiencias corpóreas. En este sentido, es que desarrollamos la idea del cuerpo territorio de creencias, pensando al cuerpo juvenil como una construcción social cruzada por discursos, normas, prácticas y disputas de sentido, a la vez, que es el cuerpo el territorio donde la creencia se asienta, se produce y exterioriza. Entendemos que la noción del cuerpo -templo engloba una relación con el cuerpo, que da lugar a toda una serie de discursos sobre los cuidados que se deben implementar en él, y en paralelo, se relaciona con la concepción subjetiva del cuerpo como templo del Espíritu Santo vinculad a las experiencias religiosas que se vivencian.

Presentamos un desarrollo de estas ideas partiendo de analizar las formas en que desde el pentecostalismo se busca producir los cuerpos dóciles, a través de prácticas de disciplinamiento, reconociendo las formas en que operaban las tecnologías del yo en los cuerpos juveniles. En un segundo momento, nos centramos en indagar los cuerpos juveniles como territorios estéticos, considerando los modos en que en la gestión de la apariencia y en las marcas corporales se comunican sentidos subjetivos ligados a las formas en que experimentan su pertenencia religiosa. Y por último, nos centramos en las experiencias de corporizar la música y utilizarla en circunstancias de guerra espiritual y de devoción religiosa dando cuenta de los modos en que la música opera permitiendo establecer conexiones con lo sagrado.

Como forma de resumir lo desarrollado, destacamos que en relación a los cuerpos juveniles como territorios de creencia que generan sentido, activan, transforman y reproducen, es posible reconocer tensiones de varios tipos: entre la reproducción y la agencia, entre la disciplina y el empoderamiento y entre la normalización y la personalización. Sobre estas bases, en nuestro enfoque priorizamos atender a las prácticas, para pensar desde allí como se estaban produciendo y articulando sentidos sobre el cuerpo juvenil cómo territorio.

Respecto a las formas en que reconocemos tensiones entre la reproducción religiosa y la agencia juvenil en lo referido a las formas de vivir y experimentar sus creencias religiosas, encontramos que los jóvenes si bien practican ciertos mandatos, también disputan sutilmente normas y sentidos sobre las regulaciones de los cuerpos juveniles.

A lo largo del desarrollo del capítulo pudimos reconocer como emerge la concepción adulta sobre la juventud, según la cual se piensa a lo juvenil como etapa liminar que requiere de una atención especial, sobre todo desde las normas morales. Esto implica el pensar a las y los jóvenes como seres incompletos, que van camino a ser, y por ello, la necesidad de encauzarlos, sobre todo a partir del desarrollo de actividades donde subliman sus energías y las vuelquen al trabajo pastoral, presentándose así como uno de los vectores que aporten al crecimiento

de sus comunidades religiosas. Se considera además que los jóvenes son seres de especial cuidado por las posibilidades de desviarse, debido a las características que se les atribuye en este ciclo vital ligadas al desborde pasional. Por ello, la idea rectora que los jóvenes necesitan ser acompañados y tutelados, lo que da lugar a prácticas como la bendición del noviazgo o la aplicación de castigos disciplinarios cómo desarrollamos el caso del joven que fue apartado de su rol como músico de adoración.

Igualmente como mencionábamos previamente, la agencia juvenil no sólo se expresa desde la subversión a las normas, sino también en las formas en que son vividas y experimentadas. Entonces, también la agencia juvenil puede observarse en las formas en que se acatan ciertas normas por ejemplo, en la decisión de mantenerse en castidad, o en participar de un espacio de formación intensivo, practicando el ayuno religioso como forma de aprender el dominio del propio cuerpo.

Dentro de la gestión de la corporalidad todo lo relativo al ejercicio de la sexualidad cuenta con un especial énfasis dentro del pentecostalismo. Cómo vimos en particular se insiste en el autogobierno de los cuerpos combinado con la idea del libre albedrío, es decir, que se cuenta con libertad para aceptar estos mandatos. De igual modo todo lo relativo al ejercicio de la sexualidad no se la piensa solo de forma personal, sino que se considera que las faltas relacionadas con la sexualidad son relacionales, pues afectan no solo al joven en cuestión sino a sus pares. Por ello, cómo pudimos ver, los jóvenes en estos contextos incorporan las tecnologías del yo, según las cuales son llamados a establecer un intenso cuidado de sí mismos con el fin de corregirse y explorarse en sus conductas para que cuando cometan faltas, deban confesarse ante otro superior para que los oriente y castigue. En este aspecto es donde emergen claramente los contrastes y diferencias entre los jóvenes que deciden acatar la norma y los que sutilmente plantean que la castidad no representa un valor en sí, sino que estas prohibiciones son vistas como normas tradicionales pero de difícil cumplimiento en los contextos actuales.

Un punto donde se expresa claramente los contrastes y similitudes con las juventudes seculares es en lo referido a la gestión estética de sus cuerpos. En esta cuestión dimos cuenta de cómo intervienen los valores, reglas, principios, creencias y supuestos respecto a las formas en que se puede hacer uso de los cuerpos y, en particular, enfatizamos las formas en que los cuerpos juveniles dialogan y son leídos desde la gestión de su apariencia. Observamos que los jóvenes cristianos evangélicos hacen uso de sus cuerpos territorios con fines estéticos para poder inscribir marcas que personalicen esos cuerpos, los distingan generacionalmente y, a la vez, los muestren próximos a las pautas estéticas de los otros jóvenes, por ejemplo mediante sus elecciones al vestir según las cuales se practica el cuerpo territorio estético en clave juvenil.

En torno al cuerpo y su vestimenta encontramos que hay intentos por construir un tipo de apariencia que busque proyectar los propios gustos y la libertad con que cuentan para intervenir sus cuerpos desde la idea de que son propios. En este sentido, registramos también como el desarrollar otras formas de gestionar sus cuerpos pone en disputa las convenciones sobre el vestir y los códigos tradicionales sobre la apariencia, lo que da lugar a una diferenciación al nivel mismo en que se experimenta lo religioso: como cristianos legalistas o como cristianos de corazón. Es decir, están los que viven su adscripción religiosa de forma tradicional centrados en mantener y observar las convenciones, y quienes plantean que su vínculo religioso existe desde lo personal, atravesado por sus propias interpretaciones de lo que consideran correcto.

Una de estas formas de intervenir el cuerpo que nos interesó en particular es el caso de los tatuajes que se realizan los jóvenes con referencias cristianas, los cuales entendemos representan un tipo de marcación religiosa. En torno a los tatuajes emerge la disputa sobre los usos del cuerpo convencionales en el marco del evangelismo pentecostal, y los planteados por los jóvenes que sostienen que el tatuaje es una marcación que puede usarse para expresar su identificación religiosa. Al respecto destacamos el tatuaje como un tipo de marcación que expresa la subjetividad de quien lo porta, remite a un tiempo, a experiencias, un

momento particular y un sentido con el que fueron realizados: de protección, agradecimiento, el gusto personal o el deseo de reafirmarse identitariamente.

Siguiendo esta lógica de la mirada caleidoscópica exploramos la relación cuerpo música y creencias para el caso de los jóvenes cristianos centrándonos en tres puntos: el despliegue de prácticas de guerra espiritual, las experiencias de devoción y el goce, disfrute o entretenimiento vinculado a participar junto a otros de un evento musical.

Encontramos un claro ejemplo de cómo el cuerpo juvenil se percibe como un territorio cuando presentamos los casos en que se desarrollaba la liberación espiritual, en relación con la imagen de la juventud como un momento del ciclo vital que requiere una atención especial por las decisiones que se toman, las cuales pueden habilitar que el cuerpo sea tomado por fuerzas malignas. Es interesante el poder que le otorgan a la música tanto con fines terapéuticos cómo para operar en los cuerpos, generando estados de alta emocionalidad que permiten establecer una conexión con lo sagrado.

En el caso del recital pudimos notar cómo la música posibilita la emergencia de nuevas prácticas, multiplicando agencias y dando lugar así al desplazamiento de ciertos sentidos tradicionales sobre los usos habilitados de la música en contextos religiosos, reconociendo la performatividad de la música para la socialización de códigos y gestualidades. Este punto, nos remite a buscar comprender las prácticas corporales y la agencia de estos jóvenes quienes a través de la música –como arte encarnado- despliegan prácticas cómo el pogo, con el sentido de expresarse junto a otros y experimentar así sentidos colectivos de pertenencia al evangelismo pentecostal.

Por último, nos parece un desafío en los estudios de la corporalidad intentar superar la perspectiva representacional para poder captar otro tipo de saber, el corporal, que en relación a nuestro interés por indagar las formas en que la

creencia se expresa, nos conduce a comprender que la creencia existe en el cuerpo, es decir no se expresa a través de, sino que existe encarnadamente.

Cap²tulo 6. Territorios intersticiales

A lo largo de la tesis, venimos postulando la idea de entender la pertenencia al pentecostalismo como un territorio que se habita y cuenta con distintas dimensiones que nos propusimos explorar, pensando la historia, la relación entre creencias- música y el lugar del cuerpo como una dimensión de ese territorio. Siguiendo esta línea argumental, en el caso de este capítulo -que es además el que cierra la obra- queremos detenernos en pensar los bordes, las fronteras de este territorio, poniendo el foco en particular en la evangelización, es decir, en las actividades que se desarrollan para difundir el mensaje cristiano y propiciar la transmisión de la creencia. Entendemos que la evangelización como tarea o "como mandato" es un espacio muy rico para explorar y poder dar cuenta de las disputas, matices, miradas y prácticas que se despliegan en esa zona de bordes o intersticios. Consideramos cómo territorios intersticiales a los espacios fronterizos, de bordes entre las creencias y lo secular, donde los jóvenes evangélicos a partir de las formas en que se habita la condición juvenil y el pentecostalismo desarrollan acciones de evangelización destinadas a los otros jóvenes.

Durante el trabajo de campo que venimos realizando en distintas comunidades evangélicas escuchamos en reiteradas oportunidades frases como: "una vez que te convertís, recibís la salvación y junto con ella una caña para pescar a nuevos cristianos", el mismo mensaje en otras iglesias más tradicionales referencia a que "el deber de cada cristiano es ir con el mensaje" o "llevar las buenas nuevas". Al respecto, postulamos que las tareas de evangelización resultan claves para comprender e indagar las relaciones, diálogos y representaciones de los grupos evangélicos sobre los "otros" hacia los cuales dirigen estas acciones, a la vez que da lugar a cambios y adaptaciones en el discurso y las prácticas en relación al grupo al que se busca llegar con sus "códigos". En este punto sostenemos que la evangelización constituye una vía interesante para el análisis de estas prácticas reconociendo la capacidad de agencia de los grupos juveniles para cuestionar y dinamizar las formas de habitar la ciudad y el pentecostalismo como territorios de pertenencia.

Siguiendo estas ideas el objetivo central de este capítulo es explorar las prácticas de evangelización llevadas adelante por los jóvenes evangélicos, considerando las instancias de formación y capacitación y en particular las tareas desarrolladas luego en los espacios públicos de Comodoro Rivadavia. El segundo objetivo, se centra en comprender estas experiencias considerando la búsqueda de encuentro con los grupos juveniles locales, atendiendo a las estrategias que despliegan para propiciar la difusión del mensaje religioso. Pensamos a las actividades de evangelización como una práctica producida en relación con:

- las creencias evangélicas pentecostales y su énfasis en la evangelización como deber cristiano

–La lectura e interpretación de este deber en nuevos códigos postulados por las industrias culturales cristianas y sus apropiaciones estratégicas de otros lenguajes

- Las referencias, acuerdos, interpretaciones, interpelaciones y críticas de esos saberes

-Y la propia práctica, es decir el salir al encuentro del otro joven intentando "evangelizarlos" --es decir transmitir la creencia- utilizando distintas estrategias desde las cuales habitan y practican el territorio urbano en clave juvenil.

Por último, y siguiendo la idea de los diálogos y contrastes que se producen en los bordes e intersticios, en el último apartado presentamos desde una perspectiva de reflexividad la recuperación de experiencias y aprendizajes fruto del trabajo de investigación.

Como punto de partida presentamos las coordenadas teóricas que guiaron el enfoque propuesto. Para ello, recuperamos aportes de la geografía cultural y de los estudios sociales de juventudes en su mirada sobre las prácticas de los jóvenes en relación al espacio y cómo a través de las mismas, habitan a la vez que producen, sentidos sobre el pentecostalismo.

Entendemos a la evangelización en dos tiempos, por un lado la propia formación o entrenamiento interno, es decir, en el interior de las comunidades evangélicas, considerando miradas, posturas, debates y cuestionamientos sobre la evangelización, para ello recuperamos distintos datos provenientes de la participación en congresos de "entrenamiento" juvenil. Junto con la observación y participación en estas capacitaciones, también registramos etnográficamente el desarrollo de actividades de evangelización en terreno, es decir, en el marco de espacios públicos considerados propios de las juventudes locales. En este caso nos interesa analizar las propias estrategias desplegadas, relevando tanto las prácticas consideradas clásicas (como es la entrega de folletos en la vía pública) y las formas más alternativas como pueden ser la pintada o (graffitis) en espacios públicos donde los jóvenes buscan plasmar en diferentes espacios mensajes cristianos. Por último, como mencionábamos previamente incluimos una revisión de la propia experiencia en términos de reflexividad, considerando que otro borde de este territorio de creencias es el referido a abordar grupos evangélicos desde una mirada académica y con una perspectiva etnográfica.

Coordenadas te· ricas: Religiones, creencias y espacio p¼blico

Buscando herramientas analíticas para abordar el problema propuesto sobre la evangelización juvenil en los espacios públicos –en el caso particular de C. Rivadavia- recuperamos la mirada de varias perspectivas en diálogo: la geografía cultural, los estudios urbanos y los estudios de juventud. Esto se debe a que entendemos que el mismo objeto en su complejidad requiere ser visto de varios puntos para poder analizar las prácticas de evangelización en los espacios públicos vistos como territorios intersticiales.

Partimos de pensar la ciudad, recuperando el planteo de Caggiano y Segura quienes refiriéndose al campo de los estudios urbanos plantean que existen dos metáforas habituales para estudiar la ciudad (2014: 36). La primera de ellas es un modelo heredado de la sociología de la escuela de Chicago que representa al espacio urbano como un mosaico, en los que se privilegia el estudio de las

posiciones entre los distintos grupos de modo más o menos autónomo. La segunda metáfora que es la que nos interesa recuperar para enfocar nuestro trabajo, es la imagen de la ciudad como flujo, en la que se enfatiza la dinámica y fluidez de la vida urbana. Desde esta perspectiva se representa al espacio urbano como un ámbito cambiante, dinámico introduciendo el interés por las interacciones entre actores, para prestar atención a los usos, apropiaciones, relatos y prácticas que producen espacio.

Sobre la idea de la ciudad como flujo y llevado a nuestro caso, conectamos éste enfoque sobre lo urbano con aportes de la geografía cultural religiosa, en particular, con miradas que se han centrado en como las experiencias religiosas vehiculizan relaciones sociales, conflictos y negociaciones, al constituir y poner en evidencia los vínculos con el territorio (Roshendal, 2005: 3). Desde esta perspectiva se busca superar la rígida división entre espacios sagrados y profanos según la cual los espacios sagrados son algo diferente y separado de los espacios ordinarios. Así, esta mirada propone correrse de la sacralidad como una cualidad *perse* de los espacios y situarla en el plano de las prácticas espaciales de los sujetos, entendiendo que lo sagrado no aparece como lo opuesto a o profano, sino que es una textura que se activa dando cuenta que la relación espacialidad/ religiosidad es compleja, dinámica y relacional[155] (Flores, 2016, 4-5).

Carballo y Flores (2016) plantean que una de las particularidades que tienen los territorios y sus paisajes es el constante dinamismo, producto de su relación con el afuera. Ese dinamismo se vincula con las prácticas, así como con el movimiento, con el constante fluir, dando como resultado un mapa religioso inestable y en constante transformación. Se concibe entonces que "los territorios de lo sagrado y de lo simbólico son resultado de la sedimentación histórica, donde pueden convivir

[155] Un ejemplo de esta mirada es el trabajo de Flores sobre jóvenes peregrinos en Luján (2015) en la cual incorpora la mirada sobre las formas que adopta la práctica del peregrinar en clave juvenil, lo que incluye por ejemplo modificaciones en los usos de los espacios, generándose una ruptura entre la tradicional distinción entre espacio sagrado y profano lo cual habilitaba o restringía ciertas prácticas. Siguiendo al autor en el caso de los jóvenes peregrinos se genera una ruptura de este modelo tradicional de espacios/prácticas sagrada(os) y espacios/prácticas profanas dado que estos "nuevos peregrinos" activan la sacralidad o profanidad en determinados momentos a través de sus acciones en el territorio (2015: 130- 131)

(o no) componentes de disímiles improntas religiosas en el espacio, generando una especie de collage que se muestra no como capas sucesivas, sino como producto de una mezcla constitutiva (2016: 18)". En relación a estas improntas religiosas, acordamos en pensar que la presencia de marcas religiosas en el espacio público pone en evidencia las intersecciones entre prácticas y lugares, de allí el interés en reconocer esas inscripciones que se imponen en el territorio y comprender el sentido que los sujetos y grupos le atribuyen[156].

Recuperamos a Reguillo Cruz, en su mirada sobre la ciudad pensando los vínculos de los grupos sociales con el territorio considerando que: "cada grupo social crea topografías de diversa índole, religiosas, laborales, lúdicas, económicas, etc. Cuya articulación constituye un mapa estable que organiza y orienta la vida social de un grupo. Los tránsitos, los recorridos, las prácticas, las interacciones se desarrollan de acuerdo a los patrones establecidos por ese mapa, que se actualiza en las maneras en que el grupo entiende, usa y nombra el espacio" (2005: 78). Así, el territorio no puede considerarse como mero "contenedor de los hechos sociales, como escenario o telón de fondo en el que se desarrolla la acción. El territorio se nos aparece como una construcción social en las que se entretejen lo material y lo simbólico, que se interpenetran para dar forma y sentido a la vida de grupo, que se esfuerza por transformar mediante actos de apropiación –inscribir en el territorio las huellas de la historia colectiva- el espacio anónimo en un espacio próximo pleno de sentido" (2005: 79). Pensamos así el territorio en permanente construcción, posible de ser indagado y leído desde diversos puntos, entendiendo que pueden producirse identificaciones , sentidos de pertenencias, reproducción y cambio, y que por ejemplo marcar una pared también tiene que ver con los gustos y emociones involucradas en el hecho de pintar un muro, por lo cual no puede verse de modo neutro sino que está

[156] Al respecto una producción que rescatamos y resulto inspiradora para este artículo es la mirada de Galera (2014) respecto a cómo las marcas religiosas en el espacio público (en su caso se centra en altares de figuras de la religiosidad popular) facilitan prácticas religiosas extra-institucionales, a la vez que nos permite reflexionar sobre la manera que se experimentan las creencias en la vida cotidiana como parte del paisaje urbano.

atravesado por la subjetividad y otros fines en los que se cruzan las estéticas y las creencias co- produciéndose en clave juvenil.

Un punto de partida para este trabajo fue la pregunta vinculada a los modos en que los jóvenes experimentan la ciudad. Nuestra mirada parte de pensar la juventud desde su heterogeneidad como constructo social y condición que se observa a partir del abordaje histórico, situacional y relacional de las practicas, discursos y representaciones. Desde el campo de estudios sobre juventud se encuentran distintos tipos de trabajos que se han centrado en los modos en que se conjuga la relación entre espacio público y subjetividades juveniles. (Chávez, 2010, Chaves y Segura, 2015, Magnani, 2002, 2015, entre otros). Recuperamos estas miradas para observar las prácticas culturales de los jóvenes cristianos pensando que producen espacios y lugares en sí, por lo que resulta clave atender a las cualidades de "apropiación, movimiento temporalidad y contingencia, pues a través de las prácticas cotidianas los jóvenes construyen, reproducen, cuestionan o transforman los lugares sociales que ocupan" (Segura y Chaves, 2015: 14). En este sentido, cobra importancia analizar las practicas juveniles urbanas indagando "el uso del espacio urbano, la circulación a través de éste, la posibilidad de apropiación de los espacios públicos, los modos de aparecer y tornarse visible, -todo resultado de la negociación con otros actores e instituciones- que constituyen las instancias cotidianas en que los jóvenes buscan conquistar un lugar y un tiempo en el espacio social" (Segura y Chaves, 2015: 21).

En particular, pensamos a la evangelización como practica urbana recuperando el planteo de Magnani (2002, 2015) quien propone trabajar sobre éste tipo de prácticas para analizar las redes sociales que articulan junto a los espacios y recorridos que va moldeando, atendiendo también a las trayectorias y circuitos, puntos de encuentro y mediaciones por medio de las cuales los individuos habitan, usan y significan la ciudad (2002: 13). Desde esta perspectiva abordamos la evangelización juvenil cristiana como práctica cultural urbana. Entendemos que en ella se ponen en juego miradas e imágenes sobre el "otro" joven y los espacios urbanos que ocupa, desde los cuales se busca aproximarse y generar otras

formas de ocuparlo e intervenir en dichos espacios. Así observamos en la realización de actividades de evangelización cómo se ponen en juego imágenes relatos y formas de uso sobre el territorio urbano, que -vistos desde los grupos juveniles cristianos- nos permite acercarnos a comprender su capacidad de agencia para producir sentidos sobre las formas en que experimentan sus creencias y las prácticas que habilita.

Al respecto y siguiendo el planteo de otros apartados de esta tesis[157] existe una tendencia a analizar las prácticas culturales juveniles acentuando el carácter "crítico" y "contestario" de las mismas, sin ponerlas en contexto o sin problematizar las mediaciones necesarias que inciden en ellas. Por ello, entendemos que aún buscando reconocer y visibilizar la capacidad de agencia juvenil no se debe perder de vista tanto el carácter reproductivo como transformador de estas prácticas. Llevado a nuestro caso, entendemos que es posible acercarse tanto a las disputas e impugnaciones que los jóvenes producen sobre la evangelización, como también la reproducción sobre los sentidos más tradicionales, en especial, si se tiene en cuenta que en torno a la evangelización lo que está en juego es la transmisión de la creencia .

Desde esta perspectiva consideramos que el abordaje propuesto puede aportar otra mirada sobre la presencia de los evangélicos en el espacio público a partir del enfoque puesto en las prácticas juveniles[158]. Dado que las producciones académicas que abordan la presencia y el desarrollo de actividades evangelísticas en el espacio público se enfocan particularmente en los vínculos o cruces entre lo religioso y lo político[159]. En ese sentido, quizá lo novedoso de nuestro trabajo sea aportar otra perspectiva para pensar las interacciones y marcaciones del espacio

[157] Véase la tensión en términos de agencia en la producción de cuerpos dóciles en el pentecostalismo, página 277.
[158] En esta línea se inscribe un trabajo realizado en los inicios de esta investigación cuando abordamos la participación de un grupo de jóvenes evangélicos en un evento tradicional cómo es el desfile del día del estudiante, allí pensamos la presencia en el espacio público y el posicionamiento que buscaron reflejar como jóvenes cristianos en relación al matrimonio igualitario (Lago, 2011).
[159] Vease por ejemplo para el caso de jóvenes cristianos en el espacio público el trabajo de Mosqueira y Carbonelli (2010b).

público, con una perspectiva religiosa pero con el foco puesto en las prácticas de los jóvenes cristianos, en el cruce entre religión, creencias y cultura.

Este enfoque es el que guía los siguientes apartados, en el primero de ellos nos centramos en el registro de un Congreso juvenil cristiano buscando comprender las redes y conexiones que se producen dentro del universo cristiano para abordar la evangelización, considerando en particular los discursos de referentes de la evangelización provenientes de la llamada industria cultural cristiana y las propias lecturas, interpretaciones y disputas que plantean los jóvenes sobre estas miradas. Luego, en el siguiente apartado abordamos en particular las estrategias, recursos y posturas respecto a la evangelización, atendiendo en particular a las experiencias de los jóvenes cristianos. Siguiendo esta perspectiva buscamos atender a como los jóvenes mediante sus "astucias furtivas"(De Certau, 2008:1) tienen la capacidad de abrir un espacio original para reactualizar -en cierta forma- lo que constituye un mandato cristiano cómo es el hecho de "llevar la palabra" y para ello despliegan distintas prácticas desde tradicionales –por ejemplo la entrega de folletos- a otras mas alternativas como es el caso de los graffitis, para acercarse a las pautas de las culturas juveniles urbanas con las cuales buscan dialogar.

Conexiones la industria cultural cristiana y la evangelizaci· n

En este apartado vamos a centrarnos en desarrollar y analizar una dimensión de la evangelización vinculada a las formas en que se busca capacitar y aunar un discurso sobre las formas más estratégicas de llevar adelante esta tarea. En relación a las estrategias y los modos a partir de los cuales presentar el mensaje a los sectores juveniles, se encuentran una serie de bienes tales como libros, cd, cursos y talleres orientados a la capacitación en nuevas formas de evangelismo "urbano" "callejero" o "juvenil" provenientes de las industrias culturales cristianas. Nos referimos a la oferta de cursos y congresos de formación para jóvenes

generada desde ciertos espacios nucleares dentro de la industria cultural evangélica, donde se busca capacitar a los jóvenes y aunar un discurso sobre las formas más estratégicas de llevar adelante para "dar el mensaje".

Como hicimos mención en un capítulo previo[160] las industrias culturales cristianas y su posición en la producción- distribución y consumo de bienes representan una dimensión clave para comprender al pentecostalismo, en especial, porque en éstos bienes se combinan y reactualizan ciertos núcleos de sentido sobre las creencias evangélicas, se sedimentan ciertos significados, códigos y léxicos y también se abren nuevas discusiones. Por ello, siguiendo el objetivo de este capítulo en relación a analizar las prácticas de evangelización, en éste apartado nos centramos en analizar distintas experiencias de campo vinculadas al registro de un Congreso Juvenil Cristiano que registramos en Comodoro Rivadavia en 2014 y 2015. Nos interesa el congreso para poder reconocer los vínculos e intercambios entre referentes de un sector de la Industria Cultural cristiana - los oradores y talleristas- los productores locales –como organizadores y mediadores- y los jóvenes participantes, con la intención de explorar y poder dar cuenta de las disputas, matices, miradas y prácticas que se despliegan en esa zona de bordes o intersticios.

Si el deber de todo cristiano es ser "pescador de hombres", es decir, dar a conocer el mensaje de salvación a otros, se considera necesario encarar este deber con determinación y compromiso. Para ello se debe estar preparado, entrenado y contar con cierto saber respecto a los mejores modos de "ganar seguidores para Cristo". En esta línea de capacitar a los sectores juveniles evangélicos se destaca en particular la productora Especialidades Juveniles, la cual es una empresa centrada en la producción de contenidos cristianos con presencia y ramificaciones a lo largo del continente americano[161] y de donde provienen principalmente los oradores y conferencistas considerados "expertos". En este punto, entendemos

[160] Véase capítulo 3, página 146 y siguientes.
[161] Para un análisis centrado en la producción cristiana de contenidos véase la tesis doctoral de Mosqueira (2014) donde se presenta una reconstrucción de la productora Especialidades Juveniles y de los actores y redes que la conforman.

que los congresos operan como instancias de formación, son capacitaciones, espacios donde se aprenden contenidos, se fijan conceptos, nociones, expresiones claves para compartir un horizonte común como jóvenes cristianos. A la vez, observamos que a través de ellos es posible ver las conexiones entre lo propuesto por las industrias como espacios nucleares junto a las mediaciones de escala más lo local, en la que se fijan convenciones pero también se producen disidencias.

Un punto de partida para comprender los usos y apropiaciones de estos bienes producidos desde las industrias culturales es reconocer la oferta de literatura especializada referida al ministerio juvenil[162]. Por recomendación de una líder conocimos uno de estos libros enfocados en la evangelización, el cual se titula "Agarofobia[163]" del predicador Junior Zapata, el cual forma parte del conjunto de textos del catálogo de Editoriales cristianas. El libro Agarofobia sostiene como tesis principal que existe una especie de miedo de la iglesia cristiana actual en salir hacia el mundo, en "llevar la palabra", por lo cual se estaría produciendo un estancamiento de las comunidades evangélicas. En este punto nos interesó en particular que al hacer un diagnóstico sobre la situación actual y enfatizar sobre todo la importancia de la evangelización se recupera el ejemplo de Lutero.

ñTenemos que entender que como cristianos no tenemos una misi· n. Como cristianos somos la misi· n. El p¼pito no es el ¼nico lugar en que se debe predicar. Nuestros pastores y l²deres no son los ¼nicos autorizados para anunciar el evangelio. Ha llegado el d²a de democratizar el evangelio y su liderazgo, de desmonopolizarlo y sacarlo de la iglesia y llevarlo a las masas a los individuos. Es hora de acercarles el evangelio a nuestros amigos y amigas y no de forzarlos a ir donde el evangelio est§ guardado (é). Cuando Mart²n Lutero decidi· publicar la Biblia en alem§n en 1522 el esc§ndalo adquiri· proporciones revolucionarias. El liderazgo de la iglesia se levant· en protesta unificada usando el pulpito como plataforma de cr²tica contra la infamia de traducir las Sagradas escrituras al lenguaje del pueblo (é) Hoy en d²a, en alg¼n sentido seguimos teniendo la misa y leyendo la biblia en lat²n. El mundo no nos entiende. El mundo no comprende el

[162] La productora Especialidades Juveniles posee un extenso catálogo de libros enfocados en el "ministerio juvenil exitoso" que puede consultarse en http://especialidadesjuveniles.us/

[163] El libro iiene una estructura similar a otros tipos de libros del "evangelismo juvenil" donde se toma como punto de partida una historia de base bíblica o la experiencia de vida de alguien y la forma en que operó la divinidad para vincularla luego con alguna reflexión sobre "cómo puede actuar Jesús en la vida de las personas" y la "forma de hacer que todos lo conozcan".

evangelio porque se lo damos en un idioma que no es capaz de entender (2009: 20- 22)

En especial, observamos que se presenta una reactualización de ciertos aspectos nodales del protestantismo como la idea del "sacerdocio universal" según el cual todos pueden ser siervos de Dios y cualquier escenario cotidiano puede ser un espacio donde se pueda llevar la palabra en la vida diaria. También es de destacar que se recupera el ejemplo de Lutero utilizando la imprenta, para vincularlo con la idea de utilizar las innovaciones tecnológicas al servicio de la difusión de los contenidos evangelísticos y así revolucionar la cultura, siempre considerando hacia quienes se orienta el mensaje y cuáles son los códigos más adecuados.

Retomando la pregunta por la evangelización, continuamos desarrollando la experiencia de participar en un congreso juvenil cristiano, el cual nos interesa para poder reconocer los vínculos e intercambios entre referentes de un sector de la industria cultural cristiana - los oradores y talleristas- los productores locales –como organizadores y mediadores- y los jóvenes participantes, con la intención de explorar y poder dar cuenta de las disputas, matices, miradas y prácticas que se despliegan en esa zona de bordes o intersticios

Respecto a los productores locales, en el trabajo de campo prestamos especial atención a quienes estaban a cargo de producir este tipo de eventos para jóvenes cristianos. Así, conocimos a la pareja de Andrés[164] y Verónica -referente del grupo Frecuencia Joven del Tabernáculo- quienes llevan adelante todas las tareas previas de organización y coordinación para el desarrollo de las capacitaciones, tutorías y congresos. En el marco de una entrevista Andrés hizo referencia a su trayectoria y al trabajo que desarrollan juntos, comentando que con el tiempo él se orientó en especial a todo lo referido a la técnica del sonido, centrado en la premisa de "ofrecer calidad" y ayudando con los requerimientos técnicos claves

[164] Andrés es hijo del pastor fundador de la iglesia del Movimiento Cristiano y Misionero conocido como el Tabernáculo al que hicimos mención en distintos apartados de la tesis por ser un espacio donde desarrollamos el trabajo de campo.

para lograr esa calidad tanto para bandas cristianas o seculares. Así lo cuenta en sus palabras:

Comenc® a dedicarme a la producci· n de eventos porque se empez· a dar traer bandas para los congresos, y yo me empec® a meter desde lo musical. Antes nosotros ten²amos que rogar que quisieran ver, llamando y contactando con representantes, insistir, insistir, con Marcos Witt estuve 3 a¶os escribi®ndole al representante hasta que se dio. Hoy por hoy nos llaman, nos contactan, quieren a tal? Les interesa tal artista? Y ah² evaluamos si nos da el costo o no, esto lo hacemos con la organizaci· n Frecuencia joven, con mi esposa, yo agarre todo lo que es producci· n y log²stica, siempre buscando lo mejor, estoy en todos los detalles. Ella hace m§s la b¼squeda de los conferencistas y los invitados, los contactos con Buenos Aires y con otras iglesias, ahora tambi®n estamos trabajando en extensi· n con Buenos Aires con un curso de Especialidades Juveniles. Es como un posgrado de un a¶o, es un d²a al mes, de 9 a 17, est§ pensado para el liderazgo juvenil, hay psic· logos, orientadores. A ellos los contactamos porque han venido para los congresos, quedo la buena onda y se dio la posibilidad de traerlos para darle una posibilidad a los l²deres de formarse, y vienen de ac§ de Comodoro y tambi®n de la zona Caleta, Las Heras, Rawson, Madryn.

En su relato, se nota la forma en que marca un antes y un después en el mundo de la producción cristiana cuando se refiere a la dificultad para lograr contar con la presencia de Witt, en contraste con la situación actual donde es mayor la oferta que reciben de distintos músicos, lo cual da cuenta de las conexiones existentes entre distintas escenas musicales y de cierta forma que Comodoro resulta atractivo para la realización de este tipo de presentaciones. También es de considerar el caso de Verónica-, quien estando al frente de una organización así y llevando adelante todas las tareas de coordinación, logística y sobre todo el manejo económico- ejemplifica los espacios que se habilitan en torno a las industrias culturales cristianas para desarrollar una carrera profesional.

Cómo parte de estas tareas, se encuentra la propia selección de bandas, solistas y conferencistas con los que van a trabajar en la cual se cruzan distintos criterios, desde los económicos, hasta “el impacto” que hayan generado las conferencias de los distintos invitados, la disponibilidad, entre otros. En otros casos se trata de propuestas que ya vienen diagramadas como es el caso del curso de Especialidades Juveniles, que ya cuenta con un programa y capacitadores a cargo

de cada uno de los bloques. Lo interesante de estas formas de capacitación es el modo en que se establecen conexiones con las distintas localidades de la región, posicionando así a Comodoro como ciudad cabecera de Patagonia.

Andrés y Verónica manejan una agenda de trabajo que como mencionamos incluye las visitas de bandas, pastores invitados y en especial el Congreso Juvenil Patagónico que es el que mayor interés y trabajo demanda pues se ha constituido en lo que ellos llaman “un clásico de la juventud”. Esto se debe a varios factores, lleva realizándose durante más de 10 años seguidos, se presentan oradores y bandas musicales “de nivel internacional” y genera una convocatoria a nivel regional donde asisten grupos de distintas ciudades y pueblos de Patagonia. Es de reconocer que para que este “éxito” sea posible, se activan en particular las redes y conexiones de las distintas iglesias, quienes buscan a través de sus jóvenes tener presencia en este tipo de eventos que suele reunir aproximadamente 2000 asistentes.

La estructura de los congresos se sostiene a lo largo de las distintas ediciones: son 3 días intensivos, donde se combinan las plenarias –espacios de escucha de los oradores- , los talleres - donde se producen principalmente los intercambios, consultas y están enfocados en ciertos temas puntuales- y por último, los conciertos de cierre de cada jornada como espacios de adoración. Las siguientes dos imágenes corresponden a los flyers de difusión del congreso en su primer edicion (2001) y la última que registramos que fue en 2015..

.

Congreso Juvenil 2001

Congreso Juvenil 2015

Fuente. Archivo de la productora Frecuencia Joven.

Claramente pueden observarse los cambios en la estética y la forma en que se busca convocar a los asistentes. En la imagen de 2001 se presenta una cita bíblica que remite a la idea de una generación acompañada del dibujo de un guerrero dispuesto al combate.En cambio, el flyer de 2015 busca convocar desde la noción de "Sinergia" haciendo referencia en su estética a las conexiones y fluidez, destaca en especial a los conferencistas y músicos invitados traves de publicar su imagen. Además, se plantea la necesidad de inscribirse previamente –y aunque no lo menciona- la participación tiene costo

En el marco del Congreso "Entrenando a nuestra generación" (2014), uno de los oradores invitados fue Christian Hoof, en otra oportunidad estuvo Félix Ortiz, y entre los organizadores estaba la idea que viniera Junior Zapata. Todos estos oradores son referentes del campo de la formación cristiana de jóvenes, siguiendo la definición de Mosqueira pueden ser vistos como "starts preachers", es decir:

“actores nucleares que poseen un lugar destacado como productores de bienes culturales destinados al público juvenil (libros, revistas, programas) o conferencistas en eventos (congresos, campamentos, recitales, convenciones). Quienes también forman parte del cuerpo docente de institutos de enseñanza (2014: 116). Pudimos observar que la visita de este tipo de “pastores estrella” es esperada y anunciada como una suerte de celebridades, famosos por su prestigio y reconocimiento nacional. Esto de cierta forma es utilizado para dar cuenta que “Patagonia existe en el mapa”, es decir, hay conexiones e interés tales que permiten que se produzcan las visitas, las cuales a su vez hacen que el Congreso gane notoriedad y tenga mayor repercusión.

Para de alguna forma mantener el equilibrio entre los “pastores estrella”, se busca sumar algún pastor local quien suele “hacer la bajada” de un discurso más general a las particularidades de la región. Este fue el caso del pastor Maxi Gianfelicci proveniente de la ciudad de Rawson, quien en su intervención destacó que quería referirse en especial a la Patagonia “como lugar especial, como una región encendida por el fuego del espíritu santo”. Comentó que para preparar su participación una de las primeras cosas que hizo fue buscar datos en Wikipedia. Y que en esa búsqueda encontró dos cosas interesantes que quería compartirlas con la audiencia. La primera de ellas se refería a que la “Patagonia es la región más evangélica del país”, para explicar esta característica recuperó datos de la Encuesta del CEIL- CONICET (2008) haciendo la observación que se trataba de datos precisos porque “ojo que es seria, es una encuesta científica la hizo gente del Conicet”. De los datos arrojados por la encuesta destacó, sobre todo, que en Patagonia se estima que dos de cada diez personas son evangélicas. Siguió su intervención presentando datos del SEDRONAR respecto al consumo de droga en la franja etaria de 15- 19 años, destacando en particular que eran las provincias patagónicas las que encabezan los mayores porcentajes de consumo. Lo que también se vinculaba con otras estadísticas sobre el suicidio, donde según él, también las provincias patagónicas tendrían altas tasas de suicidio entre los jóvenes –aunque no preciso el origen de esta información-. Estos datos fueron la base del resto de su presentación, destacando en cierta forma la contradicción

que encontraba entre el hecho que la Patagonia sea la región “más evangélica” y que a la vez sea la que posee mayores índices de consumo de drogas y suicidios en la franja etaria mencionada. Recuperando estos datos, instó a los jóvenes asistentes a repensar su compromiso evangélico señalando que: “*Esta generaci· n es la que tiene que hacer la diferencia, dar vuelta las estad²sticas, ganar la pulseada. Por eso hoy nuevamente es necesario hacer el avivamiento en el ¼ltimo conf²n de la tierra*”.

Nos interesó en particular su intervención pues nos muestra las distintas formas en que un discurso o un saber científico circulan y es apropiado por agentes religiosos, recuperando el criterio de autoridad y el peso social que tienen las instituciones académicas. A la vez, también es notoria la forma en que utiliza “el poder del número” para comunicar y sostener su argumento sobre las particularidades de la región Patagónica en relación a otras zonas del país, aspecto en el que también hemos profundizado en otros apartados de esta tesis[165].

Volviendo a la evangelización como “problema de las nuevas generaciones de cristianos”, en el marco de una edición de este Congreso pudimos registrar interesantes aportes para analizar posicionamientos respecto a si es realmente un “deber” el evangelizar, si dicha tarea se encuentra en crisis en el contexto actual, y también cuáles pueden ser las mejores y más efectivas herramientas para “llevar el mensaje a toda criatura”. En este sentido, desde las comunidades evangélicas se suele presentar esta tarea con una estrategia de dos pasos: el primero es formarse, capacitarse “adentro”, es decir participando en distintas actividades de formación específica tales como talleres, plenarios y capacitaciones. Una vez completado el entrenamiento, se continúa con la salida al “afuera” para el desarrollo específico de las tareas de evangelización.

Tanto en la convocatoria cómo en el desarrollo de estos plenarios, encontramos el planteo de ciertos problemas referidas a cómo evangelizar en un idioma que los jóvenes entiendan, cuáles pueden ser las estrategias más efectivas para llevar el

[165] Véase Capítulo 2, el territorio en su dimensión histórica, página 81 y siguientes.

mensaje cristiano, vinculados a interrogantes mayores respecto a si existe una crisis en la evangelización, y si ésta crisis es una crisis de espiritualidad. Uno de los talleres más importantes sobre la evangelización juvenil estuvo a cargo de Christian Hoof. Comenzó su discurso citando el libro de su esposa -"Tribus urbanas, una guía para entender las subculturas juveniles en la actualidad"- y planteo de modo irónico la pregunta sobre si los cristianos son una subcultura, es decir, sí por los hábitos compartidos, el lenguaje – hablar de bendiciones, corderos, ovejas, unción, redención- , la estética- uso de corbatas, vestimenta formal y los lugares que frecuentan –iglesias, células, librerías cristinas- pueden ser considerados así, o por lo menos así son vistos por los "otros".

àPor qu® tenemos que ser reconocidos a cien metros de distancia por la forma de vestirnos, por la corbata y la biblia bajo el brazo y no podemos ser reconocidos en cambio por el testimonio de las obras que estamos haciendo en la ciudad? Si fu®ramos conocidos por las obras, ser²amos mucho mas relevante para la sociedad. Lo dijo Jes¼s en Juan 3: 35, ®l dijo que ²bamos a ser conocidos por el amor y no siempre somos conocidos por eso, sino por usar la Biblia, por decir Aleluya a cada rato, y esas son cosas superficiales (é) Ustedes tienen que ser conocidos por otras cosas, ustedes tienen que operar c· mo j· venes activadores urbanos y sobre todo sociales, c· mo j· venes que bendicen a la comunidad, como agentes de cambio de esta ciudad.

En su exposición, al referirse a la acción social plantea una postura acorde a la imagen del "joven misionero" "agente de evangelización", que parte del llevar una vida siguiendo los principios cristianos y que se sostiene en las acciones de evangelización. En este punto, durante este plenario se remarcó que no alcanza con "portarse bien", y pensar que por sí misma el llevar una vida ordenada implica dar testimonio, sino que deben prepararse para "ganar almas", lo cual sigue siendo la obligación de todo cristiano. Así visto, el predicar, el presentar el evangelio a otros es la clave para evidenciar una fe viva, que se expresa para alcanzar a los otros.

Luego del receso de almuerzo -momento de sociabilidad y cierto relajo entre los jóvenes que comentaban lo escuchado en un clima informal- siguió el taller sobre juventudes actuales. El eje de este taller era la necesidad de comprender a las juventudes actuales, partiendo de reconocer las principales problemáticas. Este

espacio nos interesa para acercarnos a conocer las miradas que existen sobre ese "otro joven" al que se espera llegar con el mensaje cristiano desde una perspectiva relacional. En una pizarra se fueron enumerando los distintos males que afectan a la juventud: la droga, la depresión, la falta de sentido a sus vidas, el suicidio, el bulling, el sexo casual, la falta de amor y contención, entre otros. Al respecto, fue interesante la intervención de Sila, un joven líder de célula, quien planteó: ñlos temas claves para el trabajo con jóvenes son familia y autoestima, lo más estereotipificado son hablar de adicciones, alcohol, drogas, o cosas extremas, pero no todos están en esa, y todo nace de acuerdo a la autoestima que uno tenga, como se trate, como actúa, todo eso se basa en la autoestima". En su intervención es interesante la crítica a un imaginario común respecto a la "juventud- problema" lo cual remite claramente a una posición adultocéntrica que ve en el joven un "sujeto de riesgo". También vemos en esta intervención otro cruce entre discursos, donde el mensaje cristiano se nutre y recupera perspectivas que podemos pensar están más ligadas a miradas del psicoanálisis enfocadas en el sujeto en sí, por eso la referencia a la autoestima.

En esa ocasión el principal Orador Adrian Intrieri[166], hizo referencia que para comprender a los jóvenes actuales es necesario atender a los contextos actuales desde la óptica de la posmodernidad. En este sentido, planteó que debe entenderse a la posmodernidad como un nuevo período donde los supuestos de verdad son criticados, rechazándose la idea de verdades absolutas, por lo cual hablar que "la palabra" es "la verdad", una fórmula tradicional del evangelismo ya no resulta efectiva.

La posmodernidad que es el tiempo en que nos encontramos nos lanza un nuevo desaf²o, el desaf²o de cambiar, pero cambiar àqu®?. Cambiar la forma de trasmitir nuestro mensaje (é). Hoy necesitamos un evangelio posmoderno, es decir un evangelio que contiene el mismo mensaje, la misma sustancia, la misma verdad, el mismo poder transformador, el mismo fervor que el de antes, pero su forma de llegar a la nueva generaci· n posmoderna debe ser diferente. Esta generaci· n se ha vuelto ap§tica al mensaje del evangelio, no porque este sea aburrido o este falto de verdad, o falto de creatividad, sino porque los que la ense¶amos la hemos hecho de una forma aburrida, falta de verdad y creatividad. Necesitamos cambiar

por fuera pero sin cambiar por dentro, podemos marcar una diferencia en la sociedad, en la cultura, en la ciencia, en la pol²tica sin comprometer nuestros valores y principios

Entonces se planteó que sí el objetivo central de la evangelización es llevar la verdad, pero los sentidos de verdades absolutas son rechazados, ¿cómo puede entenderse el "ser evangélico" en estos contextos actuales?. Luego se habilitó un espacio para las preguntas y consultas de los jóvenes sobre la consigna de cómo mejorar las estrategias de evangelización, siguiendo la idea eje de presentar un evangelio "posmoderno". Si bien este era el punto en cuestión, las intervenciones de los jóvenes apuntaron a sus propias experiencias y en algunos casos cuestionaron ciertas convenciones. Así, por ejemplo, un joven ese refirió a burlas que sufre con sus conocidos y amigos que lo llaman "Flanders[167]". Pablo – un joven integrante de la iglesia anfitriona- se refirió a que "le da vergüenza" hablarles a desconocidos, luego de haber experimentado el rechazo en varias oportunidades. Otro joven pidió la palabra y preguntó directamente: "¿Es necesario salir a evangelizar? Si a la larga todos llegan a la iglesia por alguna situación, por enfermedad o algún problema, y así Dios los trae directamente, porque la verdad cuando salimos siento que nadie me cree mucho el mensajeò Retomando esta idea, una asistente comentó lo siguiente*:* "Yo en mi caso prefiero dar un buen testimonio con mis acciones, llevando una vida correcta, pienso que de esa forma las personas creen más rápido que hablando demasiado".

En este punto pudimos observar un aspecto crítico al interior de las comunidades evangélicas, referido a cómo se conjuga el mandato tradicional de evangelizar a las condiciones actuales. Sobre todo lo que puede ser visto como ciertos "costos de la pertenencia" en las burlas, en haber percibido el descreimiento, y de cierta forma, la crítica solapada a las posibilidades de llegada del mensaje dado, cuando como en el último caso se mencionó la postura de testimoniar con las "buenas obras". Cómo respuesta, Hooff planteó que: *ñEs tan simple hablar de Cristo. Bueno no es simple, es complicado hablar simple. Hay que estudiar lo que se va a*

[167] Se refiere a un personaje de Los Simpsons, quien es un miembro activo de una iglesia protestante.

decir, y sobre todo pensar en quienes van a estar escuchando, pero seguros de que tenemos la verdadò

En este punto se produjo el siguiente diálogo:

Joven -Tampoco los evang®licos somos due¶os de la verdad

Orador - Si somos due¶os!, porque Jes½s dijo ñyo soy el camino, la verdad y la vida, nadie viene al Padre si no es por m²ò, y si lo seguimos es porque somos due¶os de la verdad, o estamos errados en el camino de fe que elegimos?

A continuación, retomó parte de los comentarios de los asistentes haciendo eco de las dificultades en "llevar el evangelio" por lo que propuso la búsqueda de "nuevos envoltorios", mas adaptados a la actualidad, para a través de ellos poder presentar el evangelio pero con creatividad. Instó no dudar, y a en un mundo de incertidumbres "sostener las certezas de estar en lo correcto".

En los espacios de pausa entre los talleres, de modo informal pudimos escuchar la crítica compartida por varios jóvenes respecto a que esa idea de "cambiar los envoltorios" es "puro marketing", "es darle más manija a lo que hacen ellos, a comprar sus libritos, sus cursos, así te venden el paquete". Vemos así cómo en la mirada de los jóvenes hay posiciones críticas, que interpelan a los discursos de estos referentes, sobre todo, considerando el lugar del que provienen y cómo ello se cruza con cierto afán comercial, ligado a los distintos bienes y productos que se ofrece desde la industria cultural cristiana.

De estos congresos de formación destacamos dos aspectos. Por un lado, la conformación de la "grilla" da cuenta de las redes y conexiones existentes entre referentes nacionales y líderes locales, entre los considerados "expertos" y quienes producen localmente estos eventos, siguiendo criterios donde se cruza lo ligado a las creencias cristianas con lógicas comerciales y las propias tendencias e intereses que buscan desarrollar. Por otro lado, podemos reconocer la flexibilidad del discurso de estos expertos que recuperan nociones de disciplinas académicas, donde podemos ver la permeabilidad del discurso evangélico a otras

influencias de áreas del saber, de la psicología[168], de los estudios culturales al referirse al concepto de "sub- culturas", y a las Ciencias Sociales en general en el diagnóstico de la contemporaneidad como "posmodernidad".

Si bien se apuesta a dotar de un protagonismo central a la juventud como un actor clave en la continuidad de la creencia, siguiendo los postulados construidos desde el "saber experto", los propios jóvenes participantes en ciertos casos también buscan poner en tensión e interpelar estos discursos, tanto desde la recuperación de sus propias experiencias como desde la crítica a los criterios comerciales y los intereses económicos que entienden están detrás de estos referentes. Por ello es que dan cuenta que para alcanzar a esos otros resulta clave reconocer los rasgos propios de esos jóvenes, sus gustos e intereses –los que también pueden ser compartidos por los jóvenes evangélicos dada su condición generacional- para desde allí, desde esos intersticios propiciar el encuentro.

A la calle. Pr§cticas de evangelizaci· n juvenil I.

"Hay que disponer de un tiempo para salir a nuestra ciudad, porque la iglesia no es todo, hay más cosas afuera y hoy nuestra ciudad nos está pasando factura por estar tanto tiempo escondidos. Tenemos que juntarnos y decir acá estamos presente somos la luz y la sal para Comodoro", así comenzaba su discurso Lorena, líder de jóvenes del Movimiento Cristiano y Misionero, e integrante del grupo interdenominacional que llevan adelante el proyecto "Revolucionando Comodoro". Este grupo se ha formado hace algunos años y se activa en particular durante el mes de agosto para concluir el 21 de septiembre con una celebración de la primavera "con valores cristianos". Tienen como objetivo desarrollar una campaña de evangelización que apela en particular a los grupos juveniles de la ciudad, desde la idea eje de "revolucionar Comodoro". Para ello, buscan combinar tareas de solidaridad y colaboración con instituciones –por ejemplo realizan visitas recreativas a Hogares de Ancianos, ayudan limpiando y pintando el Hospital

[168] Al respecto un ejemplo paradigmático de lo anterior podría pensarse por ejemplo en los libros –*betsellers*- de Bernardo Stamateas analizados por Semán y Bataglia (2012).

Regional- con actividades de evangelización en el espacio público que tiene como punto convocante el uso de la música. Pablo un joven integrante de otra comunidad evangélica, también hacía referencia a la necesidad de atraer a otros jóvenes por lo que era necesario "seguir sumando". Para ello, plantea que hace falta una nueva mirada dado que: *ñ*no hay fronteras para la evangelización, nuestra tarea es buscar nuevas estrategias que nos ayuden a llegar a los jóvenes con la palabra del señor, pero para ello tenemos que ser creativos y sobre todo tener presencia en el afueraò

Siguiendo el discurso de Lorena, resulta interesante el modo en que se resignifica la idea de ser "luz y sal". Esta idea remite a una concepción tradicional del ethos pentecostal, referido al rol que pueden tener los cristianos en el "mundo secular"[169]. Pero en el caso de los jóvenes, esta idea de "ser sal y luz" se vincula con el tener presencia en el "afuera", realizando tareas de solidaridad, o de ayuda con instituciones sociales y de esa forma "impactar". Desde esta perspectiva se suele apelar a la figura de Jesús "en las calles" junto a los más humildes, los enfermos, como referente de la acción criticando a su vez a quienes se centran sólo en los aspectos doctrinales, lo que ellos llaman "religión". En este modo de asociar lo religioso a lo doctrinario pudimos notar que la crítica implícita es hacia el catolicismo y sus estructuras, las que para ellos solo se concentran en las figuras de autoridad y "no en Jesús que es el que cambia vidas". A la vez, al plantear que "la ciudad nos está pasando factura por estar tanto tiempo escondidos", podemos notar una mirada crítica hacia la división tradicional entre iglesia-mundo, sosteniendo que esta postura debe revertirse para presentar una forma de "estar en el evangelio" orientados a lo social, a las "buenas obras", a dejarse ver pero a través de acciones que impacten en los otros[170] y presentando el mensaje en "nuevos envoltorios".

[169] Al respecto sobre esta idea encontramos producciones académicas referidas a las intervenciones de actores evangélicos en la política (Wynarczyk, 2009)

[170] Esto por ejemplo es notorio en proyectos como "Revolucionando Comodoro" o campañas del tipo "Comodoro es tuya" en los cuales se observa la relación que plantean los grupos evangélicos locales a partir de su mirada diagnóstica sobre las realidad de la ciudad –sobre todos sus males- y

Al considerar los datos de campo sobre las actividades de evangelización que realizan los jóvenes cristianos en Comodoro recuperamos el planteo de Magnani (2002, 2015) quien propone al abordar una práctica social urbana prestar atención a las redes e interacciones que dicha práctica articula, junto a los espacios y recorridos que va moldeando Magnani (2002: 13). Así, consideramos que las prácticas de evangelización juvenil pueden ser vistas desde esta perspectiva, considerando las redes que esta práctica articula, -qué como observamos en el apartado anterior- se vincula a los espacios de capacitación y las conexiones que se establecen entre lo local y otras tendencias de plano más internacional. Y también, ya a nivel de pensar la evangelización "en terreno" pensar sus lógicas de preparación, sus tiempos, espacios y los diálogos que se promueven entre distintos escenarios.

Observamos que en el universo evangélico al encarar las tareas de evangelización, se insiste en pensar hacia quienes va dirigido el mensaje y en función de ello diseñar la mejor estrategia. Por ejemplo, en el caso de los grupos juveniles se remarca la frase compartida respecto a que "nadie como un joven para llegarle a otro joven". Es más, en el caso de los jóvenes que llevan adelante estas campañas, algunas veces ellos mismos vienen de haber atravesado un proceso de conversión y recuerdan estas experiencias planteando que en su caso fue clave "que *viniera alguien como yo y me hablara como yoò* Por ello la importancia –y en algún sentido hasta el "deber"- de tener presencia pública y desde allí, salir al encuentro de ese otro joven al que se espera llegar con el mensaje cristiano.

Sobre estas bases, un punto de partida clave es el ubicar los espacios juveniles de referencia para poder ir hacia el encuentro con ese otro. En nuestro caso, el lugar de referencia para encontrar a los jóvenes en el espacio público se da sobre todo

---

los aportes que pueden hacer ellos vinculando así la evangelización con tareas de acción solidaria, vinculado a la idea de llevar la "santidad en acción".

los días viernes en el centro[171]. El centro en sí, ocupa siete cuadras que van desde la plaza a la costanera, siendo el eje la calle San Martín. El día viernes por la tarde- noche es el momento y el día clave para que los jóvenes se acerquen al centro, produciendo importantes concentraciones en esta zona. Si bien no es posible reconocer con exactitud el inicio de esta costumbre, podríamos señalar a grandes rasgos que es la década del 90', un punto donde se extiende esta práctica de "tomar el espacio público" por parte de los grupos juveniles, entre los que se encuentran: estudiantes de colegios secundarios, universitarios, artistas callejeros y jóvenes de distintos estilos. Durante la tarde y hasta las primeras horas de la noche, la avenida San Martín se colma de jóvenes que la transitan, simplemente andando por la misma, o sino ocupando dos espacios puntuales: la plaza 83 y la plaza del ferroportuario[172].

A partir de nuestras observaciones y charlas con los jóvenes que ocupan estos espacios, notamos que el centro es visto como un espacio idealizado, que si bien se ajusta a la demarcación catastral de la ciudad también opera como centro en relación a ser pensado cómo el "corazón de las cosas" (Geertz, 1994). Ir al "centro" implica mostrarse y ver a los otros, un "centro" en que el día viernes "está todo el mundo". Así, un lugar que durante el día es de paso, se constituye durante la noche en un espacio de intercambio que permite encontrar a "todo el mundo" en escasos metros. El "centro" no sólo es lejos del barrio, además, se va al "centro" con otra vestimenta y en otros horarios, sólo o en grupo siempre buscando la interacción con el otro. Así, los jóvenes al recorrer y ocupar el centro lo practican

[171] Cabe aquí considerarla distribución espacial de Comodoro Rivadavia y su matriz ligada a una división entre la zona norte y zona sur de la ciudad -como la presentamos en el capítulo inicial- en las cuales el punto de encuentro entre ambas es el "centro" donde se concentran la presencia de las instituciones de gobierno y de educación, allí también está el principal área comercial y es una costumbre asentada en el uso "la vuelta por el centro".

[172] Un rasgo llamativo en la distribución de la ciudad es la ausencia de una plaza central, siguiendo la idea de la plaza cívica que operaría como eje de las conmemoraciones políticas. En respuesta a esta ausencia, se cuenta con la plaza 83, una plaza que corresponde al patio trasero de la primera escuela pública de la ciudad. Además Desde hace unos cinco años aproximadamente a partir de la refacción de la ex estación del Ferrocarril y su constitución como un museo ferroportuario, se habilito una plaza seca que pronto fue ocupada por los jóvenes como un espacio de encuentro y sociabilidad. Estos dos emplazamientos están marcados como lugares juveniles a partir de la regularidad de sus encuentros, sus andares y formas de visibilizarse en función de los cuales se construye un sentido de nosotros ligado a espacios y practicas situadas.

en el sentido planteado por De Certau (1996:129), por lo que cobra valor distinguir las retóricas del andar (De Certau, 2008:11) para pensar la ciudad practicada, sus flujos y territorios.

Desde esta perspectiva, buscamos analizar un recorte de los "territorios juveniles" locales[173], en particular dos espacios concretos como son las plazas 83 y la del Ferroportuario, para observar las modalidades de uso, las experiencias y las prácticas culturales que despliegan los jóvenes cristianos con el objetivo de desarrollar actividades de evangelización sobre este lugar. Pensando también que estos espacios urbanos operan como territorios de anclaje emocional, afectivo e identitario, de encuentro, siendo una zona de bordes, donde nos interesa observar los intersticiales entre lo "religioso" y lo "secular" en clave juvenil.

Concentramos nuestro trabajo etnográfico en estas dos plazas: la 83, y la del Museo Ferroportuario, espacios en los cuales se concentran a jóvenes con estilos diversos, algunos alternativos y otros no, donde se combina la práctica del skate con partidos de fútbol, y distintas expresiones musicales algunas improvisadas (guitarras, percusión) y otras más organizadas como presentaciones musicales. En los paredones linderos a la plaza hay varios tipos de graffitis, y otras pintadas de tipo mural, algunas remiten a denuncias sociales respecto a casos de desapariciones locales, conflictos ambientales, entre otros.

En estos espacios acompañamos a distintos grupos de jóvenes cristianos mientras realizaban tareas de evangelización. En general, lo que observamos fue que con anticipación se planificaba la actividad, acordando quienes irían, definiendo los horarios y personas y teniendo en cuenta el recurso que iban a utilizar. Vale

[173] Mientras los jóvenes toman el espacio, para instalar otra temporalidad distinta y distante de los usos cotidianos de la principal avenida, los grupos adultos identifican el espacio público como un espacio con limitaciones, que van de desde la inseguridad al deterioro, y que en el marco de los días viernes se acrecienta por la "invasión" de los jóvenes. Al respecto, uno de los ediles municipales ha presentado un proyecto de ordenanza para limitar el uso de la plaza del Museo, prohibiendo ciertas prácticas como el skate y el arte callejero. De todos modos, esta costumbre instalada por los jóvenes de estar en la plaza también fue advertida por los adultos como una posibilidad de desarrollo comercial. Así entorno a la plaza comenzaron a aparecer comercios orientados al público juvenil, creando una zona de consumo , lo que implica una suerte de especialización del lugar fruto del juego entre los intereses de mercado y las prácticas juveniles.

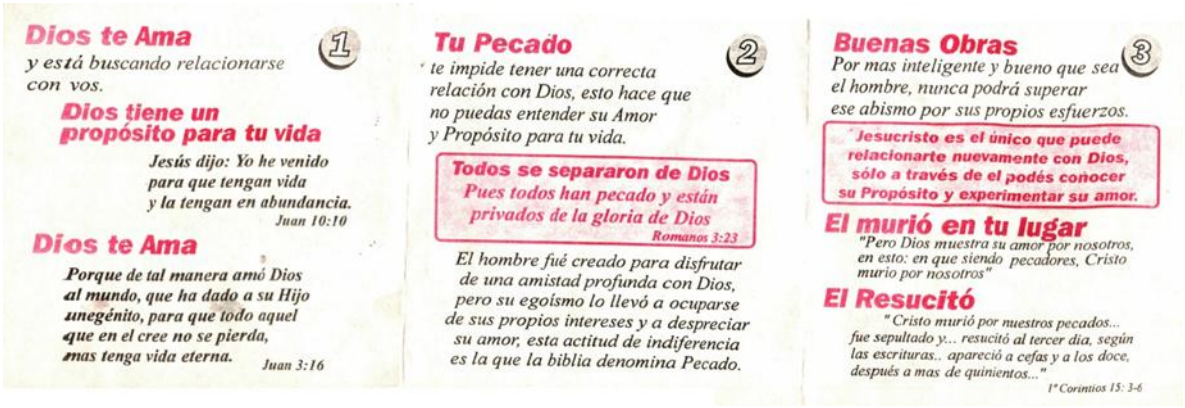
aclarar que en particular hay un ciclo o un período que va de finales del Congreso juvenil al que hicimos mención –finales de julio- a los festejos del día de la primavera a finales de septiembre. Para algunos la participación en el Congreso genera sus "impacto" en los grupos de jóvenes más comprometidos, que entienden que la capacitación que recibieron debe ponerse a prueba en la acción. Además, se remarca la idea de tener una presencia extendida en el tiempo, es decir que no sea algo esporádico, sino más estable de forma tal que se los referencie en relación a la permanencia en determinados lugares. De esta forma, si un viernes lograron establecer un contacto breve con algún joven, pueda reactivarse la semana siguiente si logran ubicarlo en el mismo sitio. Vemos aquí cómo se busca practicar ciertos sitios, para lo cual el tiempo pasado allí, es una forma de apropiarse, de darle un uso particular y producir así otro sentido sobre el ocupar dicho espacio.

Un recurso que utilizan como "rompehielos" para iniciar una conversación con los jóvenes es el repartir folletos y volantes de distinto tipo, en general, éste tipo de folletos son producidos por compañías editoriales y llegan desde las iglesias centrales a las distintas filiales. Cuando les consultamos buscando mayores precisiones sobre el origen y la producción de este material no pudimos obtener mayor información al respecto, entendemos que en cierta forma pareciera estar "naturalizado" el contar con cantidades de este tipo de volantes disponibles para distintas actividades de evangelización, sin preguntarse demasiado más por su existencia.

En distintas oportunidades acompañamos estas panfleteadas, para ello agrupados de a dos y con los folletos en mano se acercaban a distintos grupos de jóvenes se los ofrecían y a partir de allí buscaban iniciar una conversación presentándose como jóvenes cristianos. Si bien en algunos casos estos folletos posibilitan conocer a otros jóvenes- pudimos observar esta situación en el caso de una chica que había asistido a una iglesia, luego se apartó durante un tiempo y les manifestó cierto interés en sumarse al grupo- en general lo que prima es la indiferencia.

En las siguientes imágenes pueden observarse en primer término una vista del folleto entregado en la plaza del Ferroportuario. Luego presentamos dos fotografías registros de distintos momentos del desarrollo de actividades de evangelización en el espacio público, en particular los viernes en el centro.

Panfleto usado en actividades de evangelizacióm



. Jóvenes cristianos en una esquina céntrica

. Intervención callejera

Fuente: Registros fotográficos propios, 2014- 2015.

En los folletos es bien notable las claras marcaciones religiosas que poseen, se apela a la idea que “Dios tiene un plan para tu vida”, lo cual se vincula a la idea cristiana que Dios tiene un propósito para la vida de cada persona, y que ese

propósito solo puede ser revelado si se “recibe a Cristo”, pues “cuando Jesús entra en tu vida todo va a cambiar”. De esta forma se promueve un mensaje que busca dar sentido a la propia existencia, sosteniendo que los jóvenes a quienes abordan pueden alcanzar en términos subjetivos sus máximas capacidades y desarrollarse siguiendo ese plan que otorgaría un nuevo significado y un giro en la trayectoria biográfica. Este discurso, dependiendo de a quién y la empatía que se genere en la interacción entre los jóvenes, puede dar lugar a una reflexión sobre la situación actual de vida y la propia proyección futura, lo cual habilita una posibilidad de que permee o por lo menos se abra un dialogo más reflexivo. Igualmente, es de reconocer que en base a nuestras observaciones las reacciones más extendidas que pudimos registrar por parte de los jóvenes a quienes se buscaba llegar con el mensaje cristiano iban de la indiferencia a una tolerancia tensa y sobre todo burlas y bromas de distinto tipo.

En la figura 2 se encuentran retratados dos jóvenes pertenecientes al grupo J.P.C. (Jóvenes para Cristo) de la iglesia Asamblea de Dios, ellos se ubicaron en una esquina céntrica, en los alrededores de una de las plazas mencionadas, donde instalaron una pequeña mesa identificada con la iglesia de pertenencia. Si bien también repartían folletos, aquí el rompehielos o la estrategia para iniciar el dialogo era solicitarles a los jóvenes que pensaran sobre los temas que les preocuparan, relativos a sus problemas y dificultades. El planteo era que pudieran escribir sobre sus preocupaciones y depositarlas en la urna para que después ellos las retomaran e incluyeran en sus oraciones. Así, buscaban establecer el contacto solicitando que en el mismo papel incluyeran algún dato para poder luego contactar a la persona y saber si “había recibido el poder de la oración”.

Otra forma de mostrarse en el espacio público que registramos, fue el uso de pasacalles con un mensaje cristiano tradicional como es la idea de que “Jesús te ama”. En este caso la estrategia era detenerse y extender el cartel durante el semáforo mientras en los alrededores otros jóvenes repartían folletos a quienes conducen pero sobre todo buscaban acercarse e “impactar” en quienes caminaban. Aquí el efecto un tanto sorpresivo de la interrupción del transitar

cotidiano también nos habla de la forma en que leen este espacio y en función de ello buscan intervenir en él y cargarlo, dotarlo de nuevos usos. En ésta actividad observamos que si bien no hubo un mayor impacto en los destinatarios de la acción, si fue valorada de modo positivo por los jóvenes que participaron, en especial por considerar que se trataba de una forma creativa de llevar el mensaje y mostrarse a su vez a sí mismos como jóvenes cristianos, planteando que “no se trata de adonde queremos ir, sino adonde el señor nos quiere llevar”.

En distintas oportunidades pudimos registrar momentos en los cuales se daba una especie de evaluación sobre los resultados de estas actividades, sobre todo, las más tradicionales del estilo volanteada realizadas en el marco del viernes en el centro. Así, ciertos jóvenes plantearon que sintieron vergüenza ante la indiferencia de los otros jóvenes, qué lograr espacios de dialogo e interacción resulta una tarea mucho más compleja de lo que se plantea, y que no se trata de una cuestión de fe ni de convicciones, sino que la propia falta de creatividad en los modos que buscan abordar a los “otros” es la causa del escaso impacto que generan.

Esta mirada respecto a la necesidad de sumar nuevas estrategias para el desarrollo de las tareas de evangelización es compartida por otros jóvenes, quienes hacen una mención crítica ante las posiciones tradicionales respecto al mandato de evangelizar, y sobre todo enfatizan que para llegar a los jóvenes *ño va m§s el discurso de la condena, que hay que cambiar porque siò* y que de nada sirve entregar el volante *ñsi sabes que dos pasos m§s van y lo tiranò* Sobre este punto cuando conversamos con ellos en el marco de una entrevista grupal, nos comentaban que:

Yo les quiero hablar a los j· venes pero no con el casette de ñDios te ama y te va a cambiarò, tampoco podes caer con la postura de decir lo m²o es la posta, esta es la verdad y ávos sos un pecador! y como pecador arrepentite ya!, que adem§s no tiene sentido porque por un lado le dec²s Dios es amor, y despu®s que se arrepienta porque est§ condenado (Pablo)

A los j· venes hay que llegarles de otra manera, cont§ndole que no te aburr²s que adentro de la iglesia y no es que nos juntamos a leer la biblia, hacemos asados,

salimos a dar una vuelta al centro, jugamos al futbol, a la play, y la m½sica que es lo que m§s ayuda , (Marcos).

Es claro cómo en estos relatos se manifiesta una posición crítica a lo que entienden como las formas tradicionales de presentar el mensaje cristiano. En función de ésto sostienen que hay que desarrollar otros modos, los cuales deben presentarse de un modo más actualizado, buscando llegar al joven partiendo de comprender sus gustos, que a la vez entienden son similares a los suyos en lo que respecta a las formas de "estar juntos" y compartir espacios de encuentro en clave juvenil.

Para llegarles de otra manera, resulta clave entonces encontrar esos espacios intersticiales, es decir esos espacios donde se parte de lo común, de lo que pueden compartir generacionalmente, siendo la música y las prácticas estéticas dos aspectos claves dentro de los territorios juveniles. En este sentido, es de considerar que el gusto musical como actividad posiciona a los jóvenes entre sí, por ejemplo, a partir del compartir el gusto por un género musical lo que permite establecer relaciones, vínculos y formas de estar juntos.

En el marco de la plaza de los viernes, y atendiendo a la importante convocatoria de jóvenes en ese lugar, comenzaron a presentarse bandas musicales de distintos géneros, aunque en general la mayoría eran de rock, y en menor medida reggae y ska. Estas iniciativas se caracterizaron por la "autogestión", aunque luego comenzaron a recibir parte de ayuda por parte de la Secretaria de Cultura de la Municipalidad local, principalmente en lo referido a los aspectos técnicos como por ejemplo los equipos de sonido. A través de conexiones con otras bandas amigas, los grupos cristianos Scraft y Klandestino[174], comenzaron a insertarse en este espacio. Ellos comentan respecto a estas presentaciones que: "lo de las plazas esta bueno porque llegas a gente que ni lo espera, que va caminando pasa por la plaza escucha, le gusta y se queda". Participar en estos espacios intersticiales, supone para los jóvenes cristianos cierta adaptación en su discurso, principalmente en las "marcaciones cristianas". Este uso de las marcaciones

[174] Para más información relativa a la constitución y trayectorias de estas bandas remitimos al capítulo 2.

cristianas de modo más o menos cifrado responde a una estrategia para salir al "afuera", donde se diluye en parte el sentido- deber de la evangelización, y cobran peso otros sentidos ligados a la música.

En una entrevista que realizamos junto a los jóvenes integrantes de una banda cristiana llamada Scraf, el cantante nos decía:

ñsi vamos a una plaza y digamos la verdad y te pones a cantar lo mismo que cantar²as si estuvieras en la iglesia, si no es creyente lo vas a espantar. Dec²s Dios Jes¼s y como que choca. Si por ah² dec²s Dios no tanto, pero si dec²s Jes¼s o Iglesia como que de entrada ah² si choca por eso bandas que buscan salir afuera, y llevar el mensaje a la gente de afuera, no es que lo disfrazamos, sino que hay que buscar otros m®todos para llegar a la gente, tenemos que buscar la manera"

Vemos en este punto una mirada atenta a las formas en que pueden llegar con el mensaje cristiano a través de su música, que se centra en pensar cuáles modos pueden ser los más adecuados, desde una posición sensible a las condiciones de recepción. Por ello, a través del recurso de presentar marcaciones religiosas débiles- en sus canciones y también en sus performances- apelan a una identidad juvenil genérica, así, su música, los estilos elegidos y los espacios donde se presentan se encuentran a medio camino entre diferentes territorios, pero con puntos de intersección que son los que buscan acentuar. A la vez, también es de considerar que el optar por este tipo de estrategias genera conflictos con sus propias comunidades de pertenencia, en especial, con los sectores adultos que en general tienen posiciones que cuestionan que "falta esa pasión de ir a las calles a buscar almas" lo cual observan se expresa en un mensaje cristiano "lavado".

Siguiendo con el planteo de analizar la evangelización como una práctica cultural urbana, en el próximo apartado vamos a presentar otra forma de dialogo y encuentro en esta zona de bordes entre "lo juvenil" y "lo cristiano" que encontramos en la exploración de estos territorios. Nos referimos en particular a las marcaciones cristianas que se realizan en el espacio público, tanto graffitis como pintadas, las cuales entendemos que representan modos alternativos de llevar adelante la evangelización poniendo en juego las relaciones entre creencias y estéticas.

Pr§cticas de evangelizaci· n II: Graffitis y pintadas cristianas

Dentro de estas prácticas de evangelización "callejera", nos interesa en especial los graffitis o pintadas con contenido cristiano que se encuentran en el área céntrica de la ciudad, los cuales en su mayoría fueron producidas por jóvenes evangélicos. En este apartado proponemos una mirada que busca aproximarse a las prácticas de evangelización desplegadas por los jóvenes en el cruce entre lo juvenil, la estética y las creencias religiosas en el espacio urbano. Vamos a abordar, en particular, un tipo de práctica cultural que es el graffiti cristiano, el cual representa un tipo de marcación en el espacio público que puede ser leído como una estrategia de evangelización en clave juvenil, en el que pueden indagarse tensiones y continuidades respecto a las formas de habitar el espacio urbano y el pentecostalismo como territorios.

En torno a la idea eje de territorios intersticiales y en relación también a las formas de desarrollar la evangelización callejera, nos interesa analizar los graffitis y pintadas religiosas. Esta intervención artística callejera es definida como "inscripciones en el espacio público (…) relacionado con el campo de las culturas jóvenes, caracterizados por ser en líneas generales marcas efímeras y no institucionales, y cuya condición anónima y más o menos clandestina hace difícil el reconocimiento de sus productores" (Kozak, 2004: 35). De esta forma, el graffiti incluye a las inscripciones, palabras, firmas (con nombres propios o apodos), dibujos y diseños, pintados, marcados o dibujados en lugares como edificios, estructuras, monumentos, de forma más o menos furtiva con la intención de marcar el espacio urbano e imprimirle nuevos sentidos.

El graffiti representa una marca, que nos lleva necesariamente a pensar en el espacio público y las posibilidades de ocuparlo e imprimirle distintos sentidos. Los jóvenes graffiteros cristianos destacan la elección de los espacios públicos porque allí pueden mostrar su arte, exponerlo libremente, y a la vez, entienden que al exhibirse la gente que transita por esos sitios puede reconocerlos, más jóvenes pueden incorporarse y así pueden impactar en ese "otro". De este modo, el territorio urbano es configurado y diagramado desde otra perspectiva, no es una

construcción dada desde el Estado y las instituciones hegemónicas, sino una construcción socialmente concebida y renovada de manera constante. Se plantea entonces, la necesidad de repensar las fronteras entre lo público y lo privado para abordar las particularidades de las prácticas de los y las jóvenes, señalando que la inscripción territorial resulta un elemento central en el análisis de las prácticas culturales de los jóvenes.

Entendemos que abordar fenómenos sociales como el graffiti constituye un reto novedoso, pues implica abordar un tipo de práctica que se caracteriza por su carácter híbrido, volátil, difuso y en algunos casos efímeros, pero que a la vez es parte de nuestro entorno cotidiano. En nuestra mirada buscamos atender al graffiti como práctica y como manifestación artística, reconociendo a los jóvenes cristianos como sujetos con capacidad de agencia para producir, negociar y dinamizar la cultura evangélica. Sin desconocer la polisemia de las imágenes, hacemos el ejercicio de analizarlas reconociendo que la selección, el orden y lo que sugerimos o interpretamos podría también verse en otras claves de interpretación. En nuestro caso las pensamos como un tipo de práctica cultural urbana desde la que se busca comunicar, transmitir un mensaje y con él distintos sentidos sobre lo evangélico cristiano en clave juvenil.

Del corpus presentado hay dos grafitis que podemos analizar considerando todas las etapas, dado que acompañamos a los jóvenes a realizarlos y pudimos registrar sus opiniones y posturas respecto a esta práctica. En otros casos, sólo contamos con el registro fotográfico de pintadas que fuimos descubriendo recorriendo espacios juveniles de la ciudad, a los cuales encontramos de modo azaroso, sobre estas imágenes dado que no contamos con más datos ensayamos un tipo de interpretación respecto a los lugares elegidos, el tipo de marca y los posibles sentidos de quienes fueron sus realizadores.

Cómo mencionábamos anteriormente, para los jóvenes evangélicos es necesario desarrollar nuevas estrategias para la evangelización y es el graffiti una de esas herramientas que en sus palabras puede ser entendido como una proclama sobre sus creencias religiosas. Así lo planteaba Carlitos:

ñNosotros marcamos la diferencia, porque vamos entregando la palabra de Jes¼s a la ciudad. Con los graffitis empezamos porque tenemos conocidos que saben y nos fueron ense¶ando, lo que hacemos es ir armando los bocetos y los s§bados despu®s de la reuni· n sal²amos a pintar. Consegu²amos la pintura, pinceles, de cosas que nos van dando y en la calle en el centro nos van viendo, mientras graffiteamos siempre hay j· venes que se acercan les interesa lo que hacemos, y ah² empezamos a charlar y si el joven est§ dispuesto le damos la palabra para m² hay que salir a las calles, as² tambi®n se puede llevar la palabra a las calles, es predicar de otra formaò

Tanto en su relato como en otros momentos es notable la imagen construida respecto a que "solo un joven puede evangelizar a otro joven", sobre la idea que existen particularidades de la condición juvenil que solo pueden comprenderse desde una perspectiva generacional. En este punto, en las palabras de Carlitos se destaca el perfil autogestivo de la actividad relacionada con aprender las técnicas junto a conocidos, conseguir los elementos y luego proponerse transmitir el mensaje cristiano pero de un modo que obvia las formalidades de los modos tradicionales de evangelizar como vimos previamente.

Las figuras 1 y 2, fueron realizadas por jóvenes integrantes del grupo JPC "Jóvenes para Cristo" un agrupamiento juvenil perteneciente a la iglesia Asamblea de Dios, con el cual nos vinculamos en especial durante el inicio del trabajo de campo en el período 2013- 2015[175]. Estos graffitis cuentan con la particularidad de haber sido analizados por el grupo, diseñando distintos bocetos hasta elegir las figuras definitivas. La primera imagen representa un graffiti realizado sobre un cartel utilizado para la venta publicitaria, la fotografía que lo registra fue tomada por nosotros durante su elaboración, por lo que tenemos más datos y referencias informales, producto de compartir el proceso entre que se gestó la idea y su materialización. Al respecto, durante los días previos hubo por parte de los jóvenes reuniones informales de organización del trabajo previo, presentando los bocetos y a la vez buscando los materiales y herramientas para su realización. En

[175] A grandes rasgos podemos mencionar que el grupo se hallaba conformado por 40 jóvenes aproximadamente, entre los cuales se encontraban tanto "cristianos de cuna" como jóvenes "conversos", es decir en el primer caso se trataba de jóvenes que fueron criados y socializados en el marco de una familia cristiana que se congregaba en esta iglesia, mientras que en el otro caso son jóvenes quienes mas recientemente se adscriben al pentecostalismo, reconociendo que este proceso de conversión implica una forma de movilidad religiosa que se produce paulatinamente y que por lo tanto atraviesa distintas etapas e intensidades de adhesión.

la decisión de elegir este cartel pesó la visibilidad que posee el mismo por su ubicación estratégica sobre una de las principales avenidas de la zona céntrica y la circulación de personas –sobre todo jóvenes- por el lugar.

Graffiti en cartel publicitario

Graffiti en plaza céntrica

Registros fotográficos propios, 2014- 2015.

Al observar la imagen en detalle se destaca el nombre del grupo y una figura que representa a Jesús en una actitud que puede verse como divertida y cómplice con el aerosol en la mano y dando señales de aprobación con el gesto del ok. Vemos en la construcción de la imagen una representación de Jesús "juvenilizado", es decir, si bien cuenta con una vestimenta clásica sus gestos dan cuenta del apoyo a la práctica del graffiti y se lo ve en una actitud positiva a partir del gesto de su sonrisa. Destacamos este tipo de representación porque nos parece un claro ejemplo de la distancia generacional que se busca delimitar con las representaciones más tradicionales de la figura de Jesús, como podría ser la clásica imagen del Cristo sufriente durante su crucifixión. Esta imagen de Jesús junto a la mención de Comodoro Rivadavia son a nuestro entender marcaciones religiosas fuertes, dado que inscriben esta imagen en la tradición cristiana de un modo explícito, no dando lugar a dudas a que se trata de una imagen religiosa. A la vez, la idea de Comodoro "Ciudad de Dios" también presente en la figura 2 se vincula con una idea evangélica de "ganar la ciudad para Dios", se ancla en una mirada religiosa centrada en la búsqueda de evangelizar y dar guerra espiritual en todas las regiones. Otros detalles de este graffiti es que esta firmado y datado en

la fecha que se realizó, lo que se vincula la búsqueda de registrar la autoría y dejar constancia de cuando fue realizado. Al respecto y como ejemplo del carácter fugaz de este tipo de prácticas este graffiti duró apenas unas semanas[176].

La figura 2 también fue realizada por los jóvenes del grupo JPC por lo que mantiene varias similitudes con la anterior. En este caso se trata de una composición donde se distinguen un conjunto de elementos: el logo de la Iglesia, la figura de un predicador, el nombre del grupo JPC, el aerosol y el lema de "Ciudad de Dios". Es un graffiti realizado dentro de una plaza céntrica que constituye uno de los principales espacios de encuentro de los jóvenes comodorenses, (prueba de este uso es que la pared ya contaba con distintas firmas o "tags" de graffiteros que fueron cubiertas con el fondo celeste que se observa en la fotografía). En él encontramos marcaciones religiosas fuertes vinculadas a la combinación del logo de la iglesia construido con la cruz atravesando un corazón y la figura del varón, quien apunta con su dedo a quien lo observe invocando la idea que "Jesús te busca", en lo que podría verse como una forma de reclutamiento . El aspecto formal de esta figura vestida de traje y portando lo que parece una Biblia contrasta con la forma en que se pintó el nombre del grupo JPC con el agregado del adjetivo "urbano" y el uso de una tipografía particular con colores llamativos. En esta forma de representar el nombre del grupo lo que puede notarse es la búsqueda de apelar a una identidad juvenil y donde lo urbano se cruza con la idea de lo "callejero" como forma popular. En el mismo sentido, el aerosol vuelve como signo emblema de la cultura del graffiti a partir de las posibilidades que brinda para marcar el espacio. De este modo, el par que se construye entre lo juvenil- urbano como una adjetivación es utilizado con la intención de buscar cercanía e inscribirse en un estilo artístico, donde se combinan elementos que pueden tomarse como novedosos para el universo evangélico con otras invocaciones más tradicionales, ligados a las formas

[176] Si se observa en una esquina de la imagen se nota una inscripción, "la 38" la cual es una agrupación sindical petrolera quienes luego ocuparon el cartel tapando el graffiti con una propaganda política. Esta situación fue usada como parte de las objeciones que argumentaban sectores adultos de la iglesia respecto al sentido transgresor de haber pintado sobre un cartel sin autorización de sus propietarios o de quienes habían pagado por su valor publicitario.

de evangelización clásicas como es la imagen del pastor de traje portando la biblia.

El segundo grupo de imágenes con las que trabajamos tienen otras características pues no se tratan de graffitis en sí, sino de pintadas, trazos hechos de forma espontánea, sin el diseño ni la combinación de elementos que observamos en las imágenes anteriores. Este carácter espontáneo o fugaz hace que no contemos con datos sobre sus realizadores o precisiones sobre el momento en que fueron hechos, aunque de todos modos, consideramos que resultan valiosos para el análisis y sobre todo para pensar las formas de intervenir y marcar el espacio con un sentido cristiano.

En estos casos se trata de pinturas que no tienen ni una composición ni una estética graffitera, aunque estén y en cierta forma dialogan con otras pinturas y marcas que pueden verse como juveniles en especial considerando los sitios donde se hallan.

Pintada en una vereda céntrica

Pintadas varias en una pared

Registros fotográficos propios, 2015

La inscripción “Cristo viene” fue realizada en una vereda de la principal avenida céntrica en un punto neurálgico de la ciudad, lo que da cuenta de un sentido de la ubicación sumamente estratégico. Por su tamaño resulta muy visible para los transeúntes, los cuales como pudimos observar en algunos casos, evitan caminar

sobre ella directamente y realizan un pequeño rodeo para esquivarla. Interpretamos que la frase remite a lo que puede considerarse una proclama clásica del evangelismo como es anunciar la venida de Cristo para propiciar la conversión de quienes quieran “ser salvos”.

La segunda pintada donde se lee “Jesús vida”, llamó nuestra atención pues se encuentra ubicada en un muro junto a otras pintadas, en lo que puede verse como la búsqueda de sumar voces a la polifonía de una pared. El cuadro general de la pared remite a varios tipos de pintadas, expresadas en los distintos trazos y los diferentes colores que componen la imagen, que en general se trata de pintadas de tipo espontáneas. Observamos la pintada de Lucka Pietro, que hace referencia al nombre de un joven que se identifica con uno de los barrios -Francisco Pietrobelli- caracterizado por ser uno de los barrios propio de los sectores populares de la ciudad, el dibujo de los cinco puntos es otra referencia conocida como “la muerte del policía” siendo casi un ícono de los conflictos y la alteridad que se busca construir con la policía como agencia de represión del Estado. “La Uno” y el símbolo que lo acompañan parecieran referirse a otro grupo juvenil de la ciudad, y en este caso, lo que nos pareció interesante fue atender a la que parece una cruz invertida junto a la pintada, en una especie de sello distintivo. Así, entre estas imágenes, la pintada de “Jesús vida” busca resaltar de forma distintiva, mostrando un contraste con las otras pintadas pero, a la vez, sin dejar de establecer una especie de diálogo juvenil en función de compartir el espacio y la práctica de marcarlo.

Por último, la tercer imagen de este grupo de pintadas se trata de una intervención en un mural realizado por jóvenes del Instituto de Bellas Artes de la ciudad y se encuentra en una de las paredes laterales del edificio.

Mural intervenido

Registro fotográfico de campo, 2015

Esta imagen nos resultó interesante por la propia práctica de intervenir marcando un mural, intentando inscribirle un nuevo sentido. Si lo observamos en su conjunto, el mural tiene en sí un mensaje que se muestra crítico al consumo, así, puede verse un hombre de traje y corbata con su cabeza convertida en un maletín de donde salen notas, quien está en el piso dando la idea que esta agobiado, y hacia él se acerca una figura más "hippie",- de aspecto informal contrastando con el hombre de corbata- quien le ofrece una flor. Esta última figura, la del hombre hippie que se acerca al otro desde la idea de que "a todos nos falta algo" , es a la que se identificó con Jesús escribiendo su nombre en la bandera que porta. Es decir, quien intervino este mural hizo una lectura del mensaje y sobre todo, de la idea de que esa falta que es común a todos puede superarse a partir del encuentro con Jesús, lo cual implica una visión común a los grupos evangélicos y se vincula a las otras referencias que observamos en los graffitis por ejemplo el que tenía la leyenda de Jesús te busca. A partir de esta lectura se interviene el dibujo colocando el nombre de Jesús, dándole así un sentido evangelizador a un mural que tenía otro sentido en su diseño original.

Entendemos que el sentido generacional de este tipo de prácticas se expresa cuando se atiende a los cuestionamientos que se realizan desde ciertos sectores adultos dentro de las iglesias evangélicas. En particular, pudimos registrar opiniones referidas a estas pintadas como "una agresión un ataque a la propiedad -tanto sea pública o privada- que impacta en la imagen que proyectan sobre los grupos cristianos". En otra oportunidad, se les recriminó a los jóvenes que ellos como cristianos deberían estar "marcando la diferencia", no imitando lo que hacen otros jóvenes, sobre todo, desde una mirada adulta que liga estas expresiones artísticas a lo vandálico. Al respecto, las respuestas de los jóvenes apuntaban a defender al graffiti como arte y no vandalismo, y en referencia a pintar en si los lugares públicos sostenían que justamente: "como son públicos son de todos, y todos podemos usarlo". A su vez, y en relación a lo evangelístico, planteaban que "los caminos para testimoniar a Jesús son infinitos", por lo que defendían la apuesta a la creación artística y al graffiti como forma de arte urbano con lo que se "puede poner el nombre de Jesús en la calle", siempre desde la idea de la necesidad de "salir del templo". En este punto, y como estrategia de evangelización, los jóvenes encuentran que con el graffiti se puede producir otro tipo de interacción, más ligada a impactar en lo cotidiano a través de quien lo observa y esa también ya puede ser vista como una forma de evangelizar pero con otros códigos.

Por último, y buscando apoyar la idea de los territorios y sus flujos, quisiera recuperar una anécdota de campo[177]. En una oportunidad que volvía de madrugada luego de haber compartido una noche de las del Café Pub que hice mención en el capítulo 4, tomé un remis y durante el viaje se inició una charla con el conductor quien al verme tomar el auto en la puerta de una iglesia evangélica me consulto al respecto. Le conté mi interes en conocer el "mundo evangélico" en Comodoro lo cual preparo el terreno para que Armando- tal era el nombre del joven remisero- me comentara su "testimonio", el cual incluía la muerte de un familiar, una extraña enfermedad y su posterior depresión-. Durante todo el

[177] Cambio aquí el tono de la escritura para poder incorporar la voz personal en relación a la anécdota de campo.

trayecto fuimos conversando, luego me ofreció una tarjeta de la remisería donde anotó el nombre y los horarios de su iglesia invitando a que me acercara cuando quisiera. De esta conversación lo que apunté brevemente en el registro fue una idea que hoy recupero: la posibilidad de "evangelizar remiseando", es decir, la estrategia de Armando para entablar conversación con los eventuales pasajeros, la cual podía estar referida a la música de las radios cristianas que solía escuchar, o las calcomanías que operaban como "marcaciones religiosas" del vehículo. Entiendo que este ejemplo da cuenta de otra de las estrategias en que se despliega la evangelización, en este caso de modo móvil, es decir, el joven remisero circulando por los distintos puntos de la ciudad y mientras cumple con su horario laboral, encontró la posibilidad de seguir el mandato de evangelizar, actualizando en cierta forma el mandato del sacerdocio universal. Considero que esta breve anécdota es de utilidad para pensar los distintos flujos y movimientos en el territorio, así, moviéndose por él también pueden hallarse espacios de bordes, intersticiales con los cuales se busca llegar al "otro". En este sentido, y recuperando la idea de los movimientos en los bordes, quisiera detenerme en presentar una última zona de intersticios referida al propio análisis y reflexividad respecto a los recorridos de esta investigación.

Otros bordes e intersticios. Reflexividad

En este último apartado quiero detenerme en especial en presentar una mirada sobre lo que significó el proceso de investigación de la que esta tesis busca dar cuenta, desde una perspectiva entendida como reflexividad. Como sostiene Guber, en torno al término reflexividad confluyen prácticas teóricas, de campo y de sentido común. Considera esta autora que existen tres dimensiones de la reflexividad que están permanentemente en juego en el trabajo de campo: la reflexividad del investigador en tanto miembro de una sociedad o cultura; la reflexividad del investigador en tanto investigador (con su perspectiva teórica, sus interlocutores académicos, sus hábitus disciplinarios y su epistemocentrismo; y las reflexividades de la población que estudia. (Guber, 2011: 46). Buscamos recuperar

estas dimensiones para el análisis de la propia experiencia del trabajo de campo que desarrollamos con grupos evangélicos pentecostales.

Entiendo que desde los inicios del trabajo de campo la reflexividad opera de modo relacional e implica un encuentro entre la reflexividad del investigador y la de los sujetos que estudia. Por ello, el peso de la subjetividad de quien investiga -la cual desempeña un papel activo en el conocimiento- y de allí el valor en indagar reflexivamente acerca de los supuestos, el sentido común, el lugar en el campo y las condiciones en las que desarrolla su labor. Igualmente vale aclarar que la reflexividad no implica simplemente relatar la biografía del investigador, sino explicitar cómo se pone en juego su lugar en la realización del campo y qué tipo de saber y qué tipo de conocimiento produce eso.

En este sentido, la reflexividad como actitud estuvo presente en el diseño de la investigación, en las distintas estrategias metodológicas desplegadas, en el análisis de los datos y por supuesto en la escritura, pues entiendo que de poco sirve ser reflexivo en la realización del trabajo de campo y luego abandonar esa actitud al momento de escribir. Si bien busqué que la escritura en si estuviera atravesada por la propia reflexividad de la experiencia, es en este último apartado donde aparece de modo más desarrollada , quizá porque al final de recorrido puede re verse el proceso y comprender aspectos nuevos.

Varios trabajos han explorado las tensiones, los problemas epistemológicos y metodológicos que presenta el estudio de creencias y religiones, entre ellos se encuentran Wright (1998) Ceriani (2000), Spadafora (2003), Cabrera (2010), Ludueña (2011) entre otros[178]. En particular, me interesó especialmente el trabajo de Spadafora quien plantea como problema la necesidad de indagar y discutir el modo en que intervienen en el trabajo etnográfico con comunidades religiosas dos

[178] He tomado contacto con ellos a lo largo de la investigación y en distintas circunstancias han sido inspiradores para los distintos inconvenientes y dudas que se presentan en el devenir del trabajo de campo. a la vez cursé dos seminarios de doctorado en esta línea de cruce entre lo metodológico y la reflexividad donde fui presentando distintos episodios del trabajo de campo que busco recuperarlo para esta última etapa.

tipos de prejuicios: los propios de la disciplina antropológica –centrados en la valorización de lo prístino, lo auténtico y lo nativo-, y los derivados de las creencias que tienen como referente implícito el modelo de la religiosidad católica (2003: 137). De esta forma, se postula la necesidad de abordar críticamente las vías de conocimiento en las que se "cree" y, a la vez, las que "se crean" en torno a las interacciones generadas durante el trabajo de campo con esos otros, ya no distantes, lejanos y exóticos, sino cercanos, urbanos y próximos[179].

Para presentar y recapitular la experiencia, la relación con el trabajo de campo y la propia línea de la investigación, quisiera ir presentando distintas tensiones. La primera de ellas se refiere a aspectos personales y biográficos, luego continúo con el ingreso y la primera etapa de desarrollo de trabajo de campo junto a las tensiones con distintos interlocutores académicos y por último, las propias reflexiones sobre mi condición de "comodorense" es decir, nativa, lo que trajo el desafío del extrañamiento.

Tomo como punto de partida algunos aspectos personales y biográficos. Al recuperar mi biografía, tomé conciencia que fui criada en un hogar no- católico, por lo que no fui bautizada ni participe de ninguna de las experiencias comunes a mis compañeros de la primaria como la comunión, confirmación y demás instancias, lo cual ya en ese momento me generaba cierta extrañeza (pero a la vez era vivido como un alivio). En paralelo, debo decir que si bien no había formación religiosa en mi familia, si existía una cierta cercanía con lo que hoy puedo plantear como el universo de creencias protestantes, sobre todo, por los vínculos de vecindad con familias evangélicas, Testigos de jehová y adventistas entre otros todo en un barrio popular. En mi casa podían encontrarse la biblia de

[179] En este punto cabe la pregunta por la alteridad, por nosotros ante el otro religioso. Entendiendo que en las motivaciones y experiencias de las personas que asisten a los cultos religiosos se configuran modos de ver, ser y representarse el mundo. Por ello la sugerencia de siempre volver a la pregunta antropológica en tanto extrañamiento ante el objeto de estudio y reconociendo la alteridad de ese otro "como miembro de una sociedad, como portador de una cultura, como heredero de una tradición, como representante de una colectividad, como nudo de una estructura comunicativa de larga duración, como iniciado en un universo simbólico, como introducido a una forma de vida diferente de otras, (en definitiva) como resultado y creador partícipe de un proceso histórico específico, único e irrepetible." (Krotz; 2004:20).

los pastores, el libro de historias bíblicas de los Testigos de Jehová – leídos por mí como cuentos-, las revistas Despertar y Atalaya, libros de alimentación saludable adventista, junto a folletos de distinta procedencia, todo eso formaba parte de un conjunto de textos que circulaban cotidianamente junto al diario y otras revistas.

Mientras estudiaba mi carrera de grado solía realizar distintos trabajos eventuales como forma de contar con ingresos económicos. Y justamente, la primera vez que fui a un culto fue por circunstancias de trabajo, acompañando a quienes alquilaban los equipos de sonido para una iglesia en formación que se reunía en una escuela los domingos. Como parte del equipo de sonido, el trabajo consistía en estar antes armando los equipos y luego quedarse al final a desarmar y cargar todo y durante las 3 horas que duraba el culto, estar atenta a ayudar si fuera necesario, aunque en general se trataba de un tiempo de espera. Así, durante un mes fui observadora no participante, mirando entre curiosa y descreída todo lo que pasaba, recuerdo que me interesaba observar los distintos momentos del culto y cómo cada uno tenía un clima especial. En ese momento trabajaba dando clases en distintos secundarios y la cuestión juvenil ya me atraía como tema de investigación, así que empecé a pensar la posibilidad de hacer el cruce entre juventudes y religión como posible tema de investigación.

Un par de años después, en 2011 formé parte de un equipo de investigación en el que nos proponíamos caracterizar lo que nos parecía un fenómeno muy extendido en las ciudades patagónicas, como era el crecimiento de las iglesias evangélicas. Un primer paso para vislumbrar la expansión de estas iglesias (particularmente entre los barrios y asentamientos de sectores populares) fue cartografiar la presencia de las mismas. El trabajo consistía en recorrer los distintos barrios de la ciudad para registrar la presencia de las iglesias evangélicas, por ello, cuando nos encontrábamos con una de ellas la tarea marcarlas en el mapa, tomar algunas fotografías y de ser posible, conversar con algún miembro de cada iglesia. Así, muy tímidamente me acerqué una mañana la sede central de la Iglesia Asamblea de Dios, ubicada en el corazón de la “zona roja” de la ciudad (caracterizada por la alta presencia de los llamados departamentos “vips”, whiskerías, cabarets y oferta

de sexo en las calles). Allí me recibió una joven con quien conversé sobre algunas de las actividades que realizaban desde la Iglesia y brevemente le comenté el trabajo que estábamos desarrollando desde la universidad. Si bien tenía algunas referencias de la Iglesia, en particular por algunos afiches callejeros desde donde se invitaba a participar en las campañas de fe y milagros por la bendición de la ciudad, todavía no comprendía el grado de participación de los jóvenes para el desarrollo de este tipo de actividades. Esta joven, me permitió tomar algunas fotografías, conversamos muy amigablemente y al despedirme me invitó a acercarme los días sábado por la noche para las reuniones del grupo de jóvenes "J.P.C" Jóvenes para Cristo.

Así, buscando establecer el primer contacto me acerque un sábado un rato antes que comenzara la reunión de jóvenes , para ese momento ella ya les había comentado a sus compañeros sobre nuestra visita y del trabajo que veníamos realizando, por lo que para todos pasé a ser "la chica de la universidad". Aquella vez me quedé al culto como "prueba" de lo que sería el trabajo de campo, prueba que me dejo varios sinsabores. Sentí una incomodidad que me acompañó durante horas, hacer palmas constantemente, cambiar de lugar, pararse, sentarse, cerrar los ojos, etc., todo me parecía sobreactuado, fingido, exagerado. Durante las tres horas que duró la reunión fui rotando entre participar en el culto aplaudiendo, concentrándome en registrar mentalmente lo que estaba sucediendo y retirarme un poco del centro de la escena sentándome en el fondo del salón, para observar desde allí, lo que sucedía (y a su vez, distenderme de la presión que significaba estar entre las primeras filas). En ese contexto estaba postulándome a una beca doctoral para estudiar a este grupo, lo que me generaba aún más inquietudes, pensaba en ese momento que iba a tener que "soportar" muchas horas más de este tipo.

Meses después, cuando tuve los resultados positivos de la presentación a la beca doctoral volví a la Iglesia para comentarles la novedad. Todos me felicitaron entre abrazos y bendiciones, el resultado positivo fue comentado durante el culto y

usado como ejemplo del poder de la oración, de cómo todos tenemos un propósito en la vida, y que me hubieran otorgado la beca implicaba un "llamamiento divino". Luego Pablo –el líder de jóvenes de ese grupo, quien luego sería uno de ms informantes claves- dijo tres cosas que fueron puntos fundantes para mi presentación ante el grupo de jóvenes

- Que mi presencia representaba que ya habían logrado cierta notoriedad en la ciudad, "pues vienen de la universidad a conocernos"
- Que a través de mi trabajo ellos como grupo iban a ser conocidos en otras instancias lo cual podía resultarles muy propicio para expandirse: "ella va a hablar de nosotros en nuevos espacios a los que nosotros no llegamos, lo que nos puede servir para que nos conozcan otras personas"
- Y por ello, instaba a todos a colaborar conmigo en lo que fuera necesario: " Piensen que ella está investigando esto como estudiante de la universidad, les va a hacer preguntas, capaz alguna entrevista, o encuesta, no sé bien, lo que ella necesita la ayudan"

Al respecto, entendí luego, que es imprescindible analizar y entender cuál es el sentido práctico que los distintos interlocutores otorgan a nuestro rol para comprender de qué manera nos construyen, para ir de a poco negociando el rol asignado y las expectativas que surgen de nuestra presencia. En este caso, si bien se trataba de una mirada positiva, fue complejo ir delineando un rol un poco más amplio, que no implicara quedar fija dentro de la clasificación local como el personaje de "la chica de la universidad" y el recurrente ejemplo del llamamiento divino que dio como fruto que obtuviera la beca. Recuerdo cómo los jóvenes se acercaban, se presentaban mientras me daban las tradicionales "bendiciones", a las cuáles yo respondía con un poco adecuado "gracias".

En este punto es clave reconocer que los sujetos que estudiamos también buscan encontrar explicaciones y hasta alguna funcionalidad a nuestra presencia en su cotidianeidad. En este caso, una de las lecturas posibles fue ver en mi presencia como investigadora una fuente de prestigio, una espectadora dispuesta a escuchar, proveniente del afuera "de los lugares a donde no podemos llegar", en

este caso, los ámbitos universitarios. A la vez , que “venga gente de la universidad” fue interpretado como un reconocimiento a la labor que vienen desarrollando este grupo de jóvenes en la ciudad, que hizo que personas que pertenecen a la universidad –como alta casa de estudios y lugar de referencia del conocimiento- se interesaran en ellos. La credencial de ingreso fue entonces ser conocida como “la chica de la universidad”.

El pedido de Pablo a que colaboren conmigo en lo que necesitara fue de gran utilidad para el desarrollo de las entrevistas, tanto en ese primer grupo –JPC- como en otros casos donde bajo el “efecto bola de nieve” me iban presentando o sugiriendo a nuevos entrevistados. En general, me encontré con jóvenes gustosos de hablar de sí mismos abiertos a dialogar e intercambiar ideas, en este punto el desafío fue intentar superar el relato del tipo testimonio para obtener un relato no institucionalizado de sus vidas. También, sucedía que cuando se trataba de narrar experiencias de vida no había inconvenientes, si costaba un poco más abordar aspectos más sensibles, como los conflictos que mantenían con los pastores o su posicionamiento respecto a la sexualidad entre otros.

Para ello, fue clave ensayar otras formas de conversación más informales con el objetivo de lograr otro tipo de diálogos no tan estereotipados, y a la vez entender que había preguntas e interrogantes sobre mi persona, por ejemplo, en muchas oportunidades fui consultada respecto a si “ya conocía al Señor”, y si estaba sintiendo “el llamado”, sobre mis gustos musicales y los propios avances del trabajo. También a lo largo del trabajo busqué recuperar el valor de las anécdotas de campo (Da Mata, 1999: 174) pues entendí que las mismas dan cuenta de las mediaciones, de la forma artesanal y paciente en que se construyen los vínculos con nuestros informantes.

De esta forma pude generar vínculos e interacciones que me permitieron conocer otros aspectos de los que normalmente llevaba apuntados como guía, entendiendo que “solo hay datos cuando hay un proceso de empatía corriendo de lado a lado” (Da Mata, 1999: 177). Esa empatía fue muy importante para mí, pues me permitió contar con una gran colaboración para la consulta de fuentes

documentales, registros fotográficos y archivos de las propias instituciones. Sin el acceso a este tipo de fuentes, no hubiera podido reconstruir el proceso histórico de la presencia de los grupos evangélicos tal como se desarrolla en el segundo capítulo. La condición de ser estudiante también generó cierta empatía, pues entiendo que por un lado es un concepto familiar y conocido, y por el otro lado el o la estudiante es visto como un profesional en formación, es decir, es alguien que está en "carrera", por lo que requiere palabras de aliento y apoyo en su trabajo, lo que en mi caso incidió en la excelente predisposición para trabajar en las distintas comunidades evangélicas. Si bien prefería el trabajo de campo, en algunos casos entendí que para algunas personas la entrevista era una especie de reconocimiento, esto pasó en especial con los músicos, quienes en tono de broma planteaban que cuando fueran famosos los iban a entrevistar pero de la revista Rolling Stone. También sucedió que estando en un programa de radio se comentara mi presencia y que previamente había entrevistado al conductor, lo cual representaba "el orgullo de ser reconocido como una voz autorizada" del evangelismo local, o también, que en un recital se hiciera mención a mi presencia con el mensaje en tono cómico de que "nos están estudiando"

El comentario respecto a que mi trabajo podía ser un llamamiento junto a la idea que "vos con tu trabajo vas a hablar de nosotros en otros lugares" -como si fuera un agente propagandístico- me generaba gran incomodidad. De modo similar a la experiencia de Díaz Iglesias en su estudio sobre un ritual de su pueblo natal (2005),también experimenté como un problema las expectativas puestas en la investigación, en particular, lo referido los "alcances" y sobre todo los "aportes" que pudiera generar como contribuciones. Al respecto, en este momento espero no decepcionar esas expectativas y que encuentren en estas páginas algunas de esas contribuciones que esperaban, y de antemano me disculpo si quizás los decepcione con un trabajo que está pensado en una lógica académica.

Junto al encuentro, la permanencia en estas comunidades para atender a las prácticas de los jóvenes, abrió el primer problema señalado por Guber (2004) referido a cierta oposición entre "observar" lo que sucede en las interacciones de

los miembros de la cultura estudiada, y "participar" interviniendo en dichas situaciones. En especial, durante el devenir del trabajo de campo participar en los encuentros de culto me resultó cada vez más complejo, no solo en términos subjetivos, sino también para el propio grupo que luego de varios meses se preguntaban "porque no me convertía". Así, la pregunta repetida sobre si estaba sintiendo el llamado pasó a la acción concreta cuando durante una reunión el líder preguntó quién quería recibir a Cristo en su corazón y yo -con los ojos cerrados participando del círculo- sentí una mano en la espalda que firmemente me llevaba al frente. Ahí me paralicé y resistí esa mano cómo empujándola, y sentí que era un momento límite para ese tipo de registros de campo, que mi presencia ya era problemática porque era claro que no iba a "convertirme". Entiendo hoy que esta situación que me llevo a pensar la idea de fronteras y bordes en la evangelización[180].

Mientras hacía campo también cursaba, y en una clase recuerdo en particular que el profesor hizo referencia al cuerpo etnógrafo y de su capacidad de percepción subjetiva en la observación participante (poniendo como ejemplo su trabajo con monjes de clausura) y cómo ese mundo nativo produce cambios en el cuerpo-etnógrafo, en la cualidad de las percepciones vividas por él y en la experiencia sentida desde su cuerpo. Señalando la necesidad de tener una reflexión crítica sobre estos procesos de interpelación, las emociones vividas, los cambios en los modos de percibir lo que acontece y la implicancia del cuerpo y los sentidos, entendiendo que pueden ser capitalizados en términos de "imaginación etnográfica" (Ludueña, 2011) lo que permite elaborar y reformular nuestras hipótesis de trabajo. A partir de allí, fui más sensible a mi propia corporalidad y a

[180] Como plantea Guber desde las distintas posturas que retoman el concepto de reflexividad existe cierto consenso en comprender que "no es posible el conocimiento social desde la absoluta des-implicación: sostener la exterioridad del investigador sería creer que el sentido proviene de las cosas mismas y no de las situaciones en que esas "cosas" son dichas, invocadas y puestas en escena por actores concretos" (2014: 23). Así planteado el conocimiento "no resultaría de los datos recolectados en el trabajo de campo, sino de su propio devenir, de las circunstancias en que el investigador es incorporado, discutido, resistido y hasta expulsado (2014: 24)

registrar y dar cuenta los propios cambios en el cuerpo- etnógrafo, de estas reflexiones surgieron varias de las ideas del capítulo sobre corporalidad

En este punto del trabajo de campo, sintiendo que el registro en las iglesias ya estaba "saturado"[181] y recuperando a la vez mi interés en la música como fenómeno social, me orienté a realizar trabajo de campo en los recitales de música. Allí, claramente participar era más sencillo y hasta más gustoso en lo personal que en las reuniones de culto, y además, rápidamente reconocí que eran espacios donde se generaban otro tipo de interacciones. En los recitales encontraba otras "formas de estar juntos" –a lo Simmel- donde había un encuentro generado desde el gusto, y se generaban otros vínculos con el cuerpo, con el mensaje cristiano que circulaba con otros códigos, y donde también se visualizaban otras estéticas y marcaciones distintas.

A la vez, tanto los encuentros de culto como los recitales también me aportaban a pensar el lugar del cuerpo en el evangelismo pentecostal. La idea de involucrarse en "cuerpo y alma" y atravesar así las distintas etapas y climas (que podían ir desde el pogo a la sensibilidad en minutos), siempre comprendían involucrarse desde el cuerpo, lo que visto desde una perspectiva reflexiva me llevó a considerar las posibilidades del mismo para conectarse y constituirse como un territorio, donde la creencia se crea y se expresa.

Así como nos presentamos en el campo[182], también nos vamos presentando en las distintas instancias en que hablamos de nuestro trabajo de investigación. En congresos, seminarios o en charlas informales se vuelve a producir la situación de tener que presentarse, comentar el tema y los avances o "hallazgos" de la investigación. Al respecto, en varias oportunidades me vi en la situación de tener

[181] Ceriani (2000: 20) se refiere en especial a ciertas consecuencias de participar "activamente" en la vida sociorreligiosa de la comunidad, que producen dilemas éticos derivados de esta participación, y el consecuente "stress de campo" ante situaciones que ponen a prueba nuestros presupuestos teórico- metodológicos y/o existenciales.

[182] Acordamos en entender que toda presentación al campo, y en el caso específico del campo religioso, es un fenómeno constante y progresivo, no algo que se establezca de una vez y para siempre; siempre estamos de alguna manera "presentándonos" en el campo (Ceriani Cernadas, 2000: 15)

que “defender el tema” y en cierta forma, justificar porque los jóvenes evangélicos y sus prácticas, en especial las vinculadas a la música, podían constituir un tema legítimo de investigación. En una oportunidad, en un taller de tesis el profesor –referente de los estudios sobre catolicismo- planteo que mi caso era una ejemplo de un “simpático caso de estudio, pero no para un doctorado”. Ni la pregunta por la experiencia de los jóvenes en términos de estudiar la transmisión de la creencia, ni el interés por estudiar un área de vacancia, ni las particularidades de la región patagónica, como parte de los argumentos que plantee en aquel momento pudieron convencerlo[183].

En otros casos, los sospechosos de no tener el status para el nivel de doctorado fueron los propios sujetos de la investigación, en particular los grupos evangélicos. Esto implicó un constante ejercicio de discusión y deconstrucción de términos, significados, estereotipos y preconceptos propios del sentido común y de las visiones mediáticas sobre los grupos pentecostales considerados como “sectas”, “chantas” y a la negación de lo que podríamos llamar la capacidad de agencia de los mismos fieles en el marco de estas comunidades, al considerarlos sujetos irracionales a quienes se les “lavaba la cabeza”.

Los prejuicios académicos también se encuentran sobre la música, con preguntas por ejemplo referidas a la “función” de la música, para “adoctrinar” “reclutar” a los jóvenes, sin pensar los sentidos que adquiere la música para quienes la escuchan, oscureciendo así las lógicas, la capacidad de agencia, la complejidad de relaciones y vínculos que constituyen el “mundo social cristiano” pensando desde Becker. En este punto, contactar con el grupo Contrapuntos y su iniciativa de constituir un campo de estudios sobre música y consumos, significó un gran aporte a mis reflexiones y lecturas sobre qué significa la música para quienes la

[183] De este momento recuerdo varias cosas, pero una que me resultó clave y en la que insisto es en la importancia de considerar los lugares en la producción de conocimiento, desde que sitios estamos trabajando, para poder comprender las desigualdades y diferencias en términos de “prestigio” que tenemos quienes iniciamos carreras académicas por fuera de los circuitos de las grandes universidades.

producen, la escuchan, la ponen en circulación, a que habilita la música y con qué tramas y experiencias generacionales se vincula. A la vez, también me llevó a pensar el gusto, la construcción del gusto musical y cómo en torno al mismo se ponen en juego debates sobre sonoridades, moralidades, valores y conductas.

Spataro plantea el interrogante sobre qué tipo de música elegimos estudiar, dando lugar a la reflexión sobre el rol que cumplen las propias subjetividades, gustos musicales y vínculos personales en la construcción de nuestros objetos de estudio y en las metodologías que implementamos (2015: 136). En mi caso particular, debo reconocer que de la música producida por los jóvenes evangélicos opté por ciertos géneros, privilegiando algunos proyectos musicales sobre otros, por ejemplo, hice pocos registros de lo que se conoce como "música de adoración" en general ejecutada por cantantes solistas. Preferí los agrupamientos musicales como proyectos de grupos, sobre todo los integrados por jóvenes o que apuntaban en especial a este sector y que habían logrado cierta notoriedad. Entendía que en torno al grupo podían observarse aspectos de mí interés como las formas de sociabilidad de estar juntos en clave juvenil, y las estrategias dadas para construir su música.

Una experiencia prolongada en el campo requiere de un trabajo constante de escuchar, observar, analizar y dudar mientras se recorren los mismos pasos, o el mismo ciclo de actividad, en este punto quisiera también considerar algunos aspectos vinculados a mi condición de nativa, es decir, de estudiar procesos que suceden en la ciudad donde vivo. En mi condición de comodorense nyc (nacida y criada) y con 30 años viviendo en la misma ciudad tuve la necesidad de transformar lo exótico en familiar (Da mata, 1999: 174), a la vez, que buscaba realizar la misma operación para transformar lo familiar en exótico. A raíz de mi desconocimiento del mundo evangélico un punto de partida fue buscar capitalizar esa extrañeza para ir descubriendo las convenciones, normas, tradiciones y reglas que constituyen y están en juego en cada interacción, para desde allí buscar aproximarse a las relaciones, disputas y tensiones en torno a las mismas.

Transformar lo familiar en exótico desde mi condición de nativa, tuvo mucho que ver con replantear mis formas de recorrer la ciudad, así acompañando a los jóvenes en sus actividades y encuentros fue conociendo nuevas zonas y barrios. Seguir sus formas de transitar, ocupar y marcar la ciudad significó para mí ver "otro Comodoro", conocer distintas capas y dimensiones. También, buscaba mantener el ojo atento a los avisos, folletos, publicidades de las distintas actividades, campañas o recitales que se hicieran junto al oído alerta a las canciones, sus mensajes o marcaciones. Volviendo a la ciudad, parte de este trabajo fue repensar su configuración, sus particularidades, la matriz petrolera y la heterogeneidad poblacional, todos temas que busque desarrollar al presentar el campo de estudio.

Otro aspecto que me resultaba familiar era el ir a recitales de música en distintos escenarios locales, en el proceso de la investigación lo exótico fue ver esas dinámicas y formas de sociabilidad entre músicos y público, pero tratándose de música que en ciertos casos tenía una carga religiosa. "Sos una groppie evangélica", era el chiste que me hacían amigos y colegas cuando hacía mención a mi presencia reiterada en los recitales de las bandas y los momentos de sociabilidad que compartía con mis jóvenes informantes.

Al respecto la mirada puesta en lo juvenil también en algún momento dio lugar a la necesidad de repensar ciertos supuestos que estaban latentes en la perspectiva que estaba adoptando en la tesis, y que gracias a la lectura y los intercambios críticos con distintos interlocutores pude reconocer. Me refiero en particular a ver en los jóvenes el referente empírico del cambio social, cayendo así en una construcción idealizada de la juventud, como si fuera una condición implícita el ser "contestarios" y críticos de por sí a las estructuras consideradas más tradicionales. En este punto, de a poco fue comprendiendo -algo que hoy parece un tanto obvio, pero que fue clave en determinadas instancias de la investigación- el lugar de los jóvenes en los procesos de reproducción social, acatando a normas tradicionales como puede ser el mandato sobre la castidad donde también esta puesta en ejercicio la capacidad de agencia para el autocontrol. Siempre buscando

centrarme en la comprensión analítica de sus prácticas y experiencias intentando evitar la mirada evaluadora de las mismas.

En este sentido, es que fui intentando virar y ampliar la forma en que comprendía sus prácticas culturales, considerando sobre todo las formas en que se relacionaban con sus comunidades, desde diferentes posiciones que podían variar a lo largo del tiempo. Así y en función de lo extendido del trabajo de campo, pude ir siguiendo distintas trayectorias de los jóvenes cristianos con los cuales me vinculé, observando diferentes formas de movilidad que incluían desde ser líderes de grupo un tiempo y luego desvincularse, o por el contrario, volver a la comunidad de la iglesia donde se socializaron como "cristianos de cuna", retomar el contacto y lograr insertarse en nuevos roles –por ejemplo en las radios- hasta otros que optaban por formar parte de equipos misioneros viajando por el continente. Así, fue que intenté buscar comprender estas formas de movilidades y la multiplicidad de posiciones dinámicas desde los cuales se podía habitar el pentecostalismo como un territorio.

Hammersley y Atkinson (1994: 228) plantean que normalmente en las investigaciones que se basan en el trabajo etnográfico se suele hacer mención a las fases iniciales del trabajo de campo: negociar el acceso al campo, cómo se interpreta el rol del investigador, pero lo que no se visibiliza son los "últimos días en el campo"[184]. Etapa que implica irse despidiendo de personas y actividades para adquirir nuevas rutinas más ligadas al desarrollo de la escritura, buscando que la misma recupere distintas situaciones vividas y pudiera reflejar matices, contrastes y disidencias en las prácticas y experiencias de los jóvenes cristianos con quienes nos vinculamos.

En lo personal, acuerdo con el planteo de Rockwell respecto a que "la experiencia etnográfica es una forma de metamorfosis" (2009: 202), en el sentido que

[184] En este punto recupero la idea de Da Mata referida al "antropological blues" (1999: 176), esa mezcla de sensaciones y emociones ligadas al trabajo de campo producto de la carga subjetiva y emocional y del registro personal de las vivencias que se produjeron junto a esos "otros".

transforma nuestro conocimiento y nuestro ser, nos interpela en las formas de sentir a partir del encuentro con el otro. En este punto, entiendo que el trabajo de campo transforma –en ciertas formas- nuestra manera de pensar y de mirar, incluso de ser. Así, en esta última etapa puedo percibir que conocer el mundo evangélico implicó todo un proceso de desconstrucción de sentidos para poder desprenderme de ciertos prejuicios –tanto disciplinares, como ideológicos y hasta de sentido común. Esto me permitió realizar un cambio de óptica para poder ampliar el horizonte analítico y comprender no tanto el "porqué" son creyentes, sino más que nada, descubrir las múltiples trayectorias de creencias, pensando sobre todo que les habilita creer y cómo lo experimentan en clave juvenil.

Conclusiones

En este capítulo nos centramos en desarrollar una mirada sobre los bordes o intersticios del evangelismo pentecostal entendido como un territorio de creencias. Postulamos la idea de territorios intersticiales para abordar los bordes o intersticios que se generan entre lo "secular" y lo "cristiano", desde un enfoque centrado en las experiencias juveniles de evangelización. Postulamos que las prácticas de evangelización juveniles son un interesante punto para analizar esas interacciones en los bordes de estos territorios juveniles y los territorios de creencia. En especial, sostenemos que la adscripción al evangelismo se resignifica en el marco de estos espacios intersticiales, en estas zonas de bordes, donde lo común es lo juvenil y es ésta condición utilizada tanto para establecer continuidades, cómo para generar contrastes generacionales respecto a cómo se experimenta la adscripción al evangelismo pentecostal. Nos interesó detenernos a pensar estos bordes pues observamos que en estos espacios intersticiales, y en la búsqueda de establecer contactos con el "otro joven", es que se generan movimientos de innovación conjugados con tradicionalismos.

Nos referimos a continuidades o tradicionalismos considerando que la presencia en el espacio público de evangélicos predicando en las calles constituye una

marca de los pentecostales, tal como lo planteamos en el capítulo 2 cuando nos referimos a la historia de este movimiento y destacamos cómo el desarrollo de prácticas de evangelización callejera –donde también la música poseía un lugar destacado- fue un punto de conflicto y operó de modo negativo en la representación social de este grupo. Buscando pensar los cambios y continuidades, también encontramos en los discursos -tanto de referentes de la industria cultural cristiana como en las propias voces de los jóvenes cristianos- la recuperación de nociones nucleares del protestantismo clásico respecto a la idea del sacerdocio universal, y sobre todo, las posibilidades de vincularse con los códigos y tendencias culturales contemporáneas como estrategia para presentar un mensaje cristiano "actualizado". Observamos tensiones generacionales y disputas por el sentido tradicional de la evangelización en la búsqueda de los jóvenes de experimentar sus creencias en clave juvenil, siguiendo la perspectiva adoptada en esta tesis que busca atender a la capacidad de agencia de los jóvenes como productores y dinamizadores de la cultura evangélica a partir del contacto con las pautas de culturas juveniles urbanas. Por ello, el enfoque propuesto se centró en observar las prácticas de evangelización para visualizar y problematizar las prácticas culturales de los jóvenes y cómo en sus acciones se configuran movimientos constantes de búsquedas de renovación en estos territorios intersticiales.

Los aportes teóricos desde el cruce entre territorio- religión- creencias y prácticas nos orientaron en la mirada propuesta respecto a que son los sujetos quienes producen el territorio y, a través de sus prácticas, inscriben, marcan y pueden activar la sacralidad del mismo. En este punto, es clave discutir y erosionar las miradas tradicionales que sostienen la división entre lo sagrado y lo profano, para poder reconocer las múltiples intersecciones entre prácticas y lugares para desde allí comprender el sentido que los sujetos y grupos le atribuyen a espacios y territorios en relación con sus creencias. A lo largo del trabajo, buscamos analizar la evangelización como una práctica cultural urbana siguiendo el planteo de Magnani (2015), partiendo de un enfoque que atendiera a la ciudad reconociendo elementos que la constituyen, pero que también son producidos y practicados por

quienes la habitan, desde una mirada atenta al dinamismo y las formas fluctuantes en que se practican este tipo de espacios urbanos.

Ponemos el acento en los jóvenes produciendo espacios a través de sus prácticas culturales, en función de las cuales entendemos despliegan su capacidad de agencia, tanto para la reproducción como para sutiles transformaciones sobre la evangelización como mandato. Esos cambios o transformaciones, las observamos en particular en la búsqueda de acercarse al otro joven desde la presencia compartida en espacios y momentos constituidos como propios de jóvenes. Así, en las distintas actividades de evangelización que analizamos encontramos una postura por parte de los jóvenes cristianos quienes entendían que eran ellos los que cruzan bordes, "salen" de sus espacios habituales para ir al encuentro del otro joven, buscando interpretar que sitios y cuales estrategias pueden ser las más efectivas para llegar con el mensaje cristiano. También, es de considerar que de las prácticas analizadas encontramos claramente dos tipos: por un lado, las que podemos llamar institucionales, es decir prácticas que son elaboradas y desarrolladas siguiendo la adscripción a un grupo cristiano en particular –como fue el caso de los jóvenes del grupo Jóvenes para Cristo (JPC) de la iglesia Asamblea de Dios-. Por otro lado, prácticas cómo los graffitis y en especial las pintadas, –o el ejemplo final de la evangelización en movimiento desde el remis- representan modos más individuales, eventuales y con menor relación con las iglesias o instituciones de pertenencia.

En esta dirección de pensar a la evangelización como práctica cultural urbana reconociendo las distintas posturas y vínculos que están en juego, nos acercamos a las redes y conexiones que se ponen en juego en torno a la evangelización cómo "mandato", para lo cual nos concentramos en las miradas más institucionales, es decir, las vinculadas a posiciones nucleares surgidas desde las iglesias de pertenencia de los jóvenes y de oradores referentes de las industrias culturales cristianas. En el marco de las notas etnográficas que presentamos respecto a la capacitación, era notable la forma en que los jóvenes manifiestan dudas sobre el sentido de la tarea de evangelización, en particular, la idea que es

un deber de todo cristiano. De hecho, en su postura se crítica las formas en que se plantea la evangelización -y también al lugar de las industrias produciendo bienes específicos desde una lógica comercial-, buscando erosionar ese sentido del deber a partir de la búsqueda de otras alternativas para propiciar el encuentro con el "otro" en esos espacios intersticiales, pero en clave juvenil.

También es de considerar que los bordes o intersticios también pueden ser pensados en relación a la circulación de los discursos, los préstamos y referencias a citas de autoridad, y a marcos conceptuales de las ciencias sociales (como el diagnóstico sobre la situación actual partiendo de definirla como un contexto de posmodernidad). Éstos diálogos y conexiones entre distintos espacios de saber y la forma en que se busca adaptar, sostener y aunar un discurso sobre la evangelización, da cuenta de la movilidad y permeabilidad de las creencias evangélicas y las diversas prácticas que se ponen en juego para su producción.

Sobre los tiempos, espacios y límites de la evangelización, se destaca la lectura del territorio que realizan los jóvenes cristianos, una mirada analítica y estratégica sobre los espacios y los momentos en que buscan desarrollar las actividades, interpretando así hábitos y costumbres locales arraigadas entre los jóvenes. A lo largo del trabajo buscamos remarcar cómo los jóvenes a través de sus prácticas inscriben cartografías propias en una ciudad como Comodoro, con sus múltiples marcas y recorridos. En este sentido, consideramos que experimentan la ciudad a partir de la forma en que circulan por ella, la practican, en sus múltiples recorridos en los que impregnan sus "marcas" a partir de sus experiencias, lenguajes y formas de sociabilidad. Los jóvenes cristianos al ocupar determinados espacios públicos –plazas específicas, calles, murales y pintadas en zonas específicas- buscan ser vistos asociados a modos de ser, de mostrarse y agruparse, propios de los jóvenes en Comodoro Rivadavia. De esta forma, a partir del "estar allí" cuando se producen las mayores concentraciones de jóvenes también están practicando y apropiándose de estos espacios, pero con la intención de mostrar su "diferencia" desde su reconocimiento como jóvenes cristianos, diferencia que también busca ser expresada en términos generacionales respecto al "otro" adulto.

En particular, observamos la forma en que lo juvenil opera como un marcador identitario en el universo cristiano desde el que se explicitan críticas a los modelos tradicionales, a la vez, que de a poco se van desplazando sentidos dando lugar a una multiplicidad de formas de practicar y experimentar las creencias en clave juvenil. De allí, que presentarse como jóvenes cristianos exponentes de "un estilo" en el espacio público y en función de ello desplegar distintos modos de llevar adelante la evangelización constituye un modo particular de habitar la ciudad, de producir sentidos y estar juntos como jóvenes cristianos, poniendo en juego su alteridad con los "otros" jóvenes y también con los "otros" adultos.

En relación a los tiempos de la evangelización como práctica, observamos que en el caso de iniciativas ligadas a sus iglesias de pertenencia existe una lógica de dos tiempos: primero entrenarse, capacitarse y coordinar la actividad, para luego si ir al terreno, salir "a las calles", siendo el lugar clave por excelencia -en relación a lo que planteamos antes- el viernes en el centro durante algunas horas. Se busca sobre todo mantener una presencia constante en los mismos sitios y horarios para que se los reconozca y asocie desde su permanencia en estos espacios, lo que es una forma de ocuparlos y practicarlos. Además, entendemos que es posible reconocer un ciclo dentro de estas actividades, que incluye el período que va de julio –cuando se produce el Congreso o "entrenamiento" de los jóvenes cristianos- a septiembre cuando se concluye con las celebraciones de la primavera (otro festejo considerado "propio" de los sectores juveniles de la ciudad).

Encontramos distintos tipos de estrategias y recursos utilizados para propiciar el contacto y generar formas de interacción con esos otros jóvenes. Lo más "tradicional" es la entrega de folletos combinado con la utilización de "urnas de oración", donde se depositan pedidos de solución para determinados problemas. Observamos en esta práctica que se busca remarcar la idea del pentecostalismo como una fe con poder para intervenir y modificar situaciones problemáticas, a la vez, que se postulan ellos como los referentes e intermediarios ante Dios. Junto a estos formatos más tradicionales se destaca la utilización de la música y también del graffiti cristiano para la evangelización, donde lo que se busca es convocar

desde el gusto, para establecer otras relaciones más impregnadas de cercanía, de compartir códigos, estilos y estéticas en clave juvenil pero con marcaciones cristianas (las cuales se habilitan u ocultan estratégicamente, lo que da cuenta de la adaptación y permeabilidad de los discursos cristianos por parte de los jóvenes). En este sentido, al pensar en el desarrollo de las actividades de evangelización se debe considerar que estas prácticas no solo dicen lo explícitamente dicho, por ejemplo en un folleto que se entrega o en la convocatoria a sumarse a un recital de una banda cristiana, sino que fundamentalmente dicen en su hacer: en función de mostrarse en el espacio público poniendo en juego tácticamente distintas marcaciones, hay una forma de decir que entienden por “ser cristiano”.

Por último, el apartado referido a la reflexividad consideramos que representaba una forma de comprender otros aspectos de esos bordes del territorio de creencias que postulamos. Esos bordes están vinculados a los desafíos y dificultades que se presentan al abordar objetos de estudio que ponen en duda certezas y enfoques disciplinares sobre las creencias y religiones, y que también impactan en la propia subjetividad de quien lleva adelante este tipo de investigaciones. De esta forma, presentar un recorrido sobre el proceso de la investigación desde una perspectiva de reflexividad entendemos que permite acercarse a la “cocina de la investigación”, para dar cuenta de las decisiones y opciones teóricas- metodológicas, de las implicancias subjetivas y de las formas en que luego reelaboramos esto para volcarlo en la escritura y en la construcción del enfoque dado a esta tesis.

Conclusiones finales

Un punto de partida en esta investigación estuvo dado por el reconocimiento de ciertas transformaciones en los abordajes del fenómeno religioso en las Ciencias Sociales que, entendemos, habilitaron nuevas preguntas para estudiar las religiones y creencias, más allá de la discusión entre “su declive” o su “crecimiento”. Esas nuevas preguntas inspiran, a su vez, otras miradas e investigaciones en las que buscamos inscribirnos para comprender las permanencias y los cambios, las experiencias, las prácticas, los vínculos y las relaciones ligadas a los modos de creer en cruce con la producción de cultura, y desde perspectivas que consideran los clivajes de edad.

A lo largo de estas páginas, se ha podido conocer y comprender distintas formas en que los jóvenes cristianos comodorenses producen y son producidos en el marco del evangelismo pentecostal, al cual pensamos como un territorio de creencias que se habita. Asimismo, buscamos caracterizar este territorio considerando las distintas dimensiones que lo constituyen: históricas, estéticas, físicas, corporales, intersticiales a partir de las prácticas y experiencias de los grupos juveniles, con el propósito de reconocer cambios, permanencias, disputas y resignificaciones de las creencias.

La idea del evangelismo pentecostal como un territorio de creencias con dimensiones que lo constituyen fue el eje que utilizamos para organizar la obra, con el fin de que cada capítulo pudiera dar cuenta de las características y análisis de cada una de estas dimensiones. Así, postulamos que el evangelismo pentecostal puede ser considerado un territorio de creencias que se habita, y que ese habitar se caracteriza por dinámicas vinculadas a la fluidez y la movilidad que despliegan los sujetos, en relación a este marco de creencias que, si bien cuenta con sedimentaciones, también está en constante producción.

En esta línea, iniciamos la tesis presentando la dimensión histórica del territorio, rastreando e historizando la presencia evangélica pentecostal en la región

patagónica. Luego, avanzamos en la indagación centrándonos los vínculos entre música, creencias y los sectores juveniles cristianos con la intención de comprender y analizar sus prácticas culturales para pensar desde allí cómo experimentan y co-producen creencias evangélicas. Continuamos considerando el lugar del cuerpo como otra dimensión, visto como un territorio en sí desde la idea nativa del "cuerpo-templo" atendiendo en un sentido dual: tanto a los discursos y regulaciones sobre el cuerpo juvenil como al propio uso que los jóvenes hacen de sus cuerpos a manera de territorios estéticos y a los modos en que se conectan con lo sagrado encarnando sus creencias. Por último, siguiendo la idea eje de abordar al evangelismo pentecostal como un territorio, orientamos la mirada hacia la zona de bordes, de límites "con el mundo" considerando, en particular, la evangelización como práctica a través de la cual rastrear estrategias, conexiones e intersticios entre lo juvenil, lo local, lo evangélico y lo secular.

En este sentido, partimos del registro de experiencias juveniles situadas en una ciudad patagónica, sobre la base de comprender y analizar sus prácticas culturales, para pensar desde allí, cómo experimentan la creencia evangélica. Desde estas bases, buscamos orientarnos hacia un enfoque relacional dialéctico, para poder relacionar diferentes dimensiones del objeto de estudio y así, comprender un conjunto de prácticas, relaciones, significaciones diversas y heterogéneas a través de las cuales se co-producen a las juventudes cristianas

Finalmente, concluimos subrayando cuatro ideas eje que pueden considerarse resultados de ésta investigación[185].

I. Un modo de abordar la creencia desde su producción social.

Como ya mencionáramos en la introducción, un punto de partida para este estudio fue considerar que se debe interrogar el creer: no dar por sentada la existencia de sujetos creyentes, sino detenerse en analizar cómo se cree, qué posibilita el creer, y qué tipo de prácticas motiva y habilita. De esta manera, buscamos no

[185] Presentamos estos puntos por separado a fines expositivos y buscando dar claridad al lector, aunque los mismos son complementarios y se articulan entre sí.

presuponer la existencia de jóvenes cristianos, sino partir del cuestionamiento sobre el *creer* en los jóvenes. Con esta perspectiva, nos acercamos a la indagación de la producción, transmisión, circulación de la creencia, junto a las disputas, y desplazamientos de sentidos que realizan los sujetos desde su capacidad de agencia.

Al referirnos a las creencias, partimos de una definición general que entiende que creer se trata de sostener una confianza acordada en estatutos de verdad, en función de la cual se crean adhesiones y vínculos. En este sentido es que entendemos que las creencias –sobre todo, en el caso evangélico pentecostal que fue el abordado– no se encuentran únicamente ligadas al dogma, sino que el creer se produce relacionalmente, en tramas; y a partir de estas tramas se establecen formas de pertenencia a una comunidad, a un espacio compartido, un "estar juntos" al estilo simmeliano, en diferentes etapas y escenarios, y con distintos fines e intereses tal como ha sido presentado a lo largo de los capítulos.

Así, entender a la creencia producida relacionalmente nos llevó a detenernos y explorar algunas de esas instancias que abarcan espacios tales como: las escuelitas bíblicas, donde se pone en juego la socialización familiar; distintas formas de interacciones formales –reuniones de culto, congresos de formación, campañas, campamentos, retiros– e informales; espacios dentro-fuera y en los bordes de las instituciones. Además, en nuestro análisis, cobró peso atender a los consumos de distintos bienes –en los cuales la música posee un lugar destacado– a través de los que circulan, se sedimentan, pero también se interpelan formas de entender las creencias y sobre todo, de experimentarlas.

Al respecto, entendemos que lo esencial "no es el propio contenido de lo que es creído, sino la invención, la producción imaginaria del vínculo que, a través del tiempo, funda la adhesión de los miembros al grupo que forman y a las convicciones que los vinculan" (Hervieu-Léger, 2005: 137). Para pensar dicho vínculo resulta clave atender a la transmisión de la creencia, observando los modos de relacionarse con las creencias aprendidos, experimentados como así también, puestos a prueba en distintos momentos. En este punto, interesa

igualmente reparar en los que la creencia habilita y el cruce entre creencias, estéticas y música para observar allí cómo dichos cruces se vinculan con la producción de subjetividades evangélicas en clave juvenil.

En este sentido, postulamos que resulta clave superar la división entre creencia y prácticas, a partir del lugar del cuerpo, entendiendo que la creencia existe en el cuerpo; es decir, no se expresa a través de él, sino que existe encarnadamente. Esto se observa al considerar que una característica central en el pentecostalismo es que la adhesión a este marco de creencias se expone o externaliza desde el cuerpo, el cual constituye un medio para expresar distintas experiencias vivenciadas por el fiel (descenso del espíritu santo, sanaciones). A su vez, el cuerpo también es clave para presentar los signos de santidad, esto es, mostrar que es un cuerpo que vive de acuerdo a los preceptos cristianos. Sobre el cuerpo como territorio, además, se proyectan regulaciones y deberes que se anclan en interpretaciones de las creencias, que son también plurales y relativizables por los sujetos quienes pueden subvertir, acentuar, disputar y también, acatar y reproducir mandatos.

Respecto a la transmisión de la creencia nos interesó acercarnos a comprender el aprendizaje, es decir, cómo se produce la familiarización de las creencias, atendiendo en particular al caso de los niños que participan en las escuelitas bíblicas como espacios de socialización religiosa. Si bien nuestro interés estaba puesto en los jóvenes cristianos, entendimos que era clave comprender relacionalmente lo juvenil en contraste con los imaginarios y prácticas de la niñez, y observar también los vínculos de los jóvenes con los niños. En el caso de los cristianos de cuna, además, el paso por estos espacios era reconocido como una etapa formativa significativa para el conocimiento de los valores y principios cristianos y el establecimiento de una relación con la música, dada su utilización como un recurso destacado en aprendizaje.

Quisiéramos destacar un sentido poco explorado de la transmisión de la creencia, que en general, se piensa como algo que se produce generacionalmente desde los padres a los hijos. En nuestro campo, dimos cuenta de que la transmisión

también se produce en otro sentido, puesto que el niño –y también el joven– pueden oficiar de nexo entre la familia y la iglesia como otro ejemplo de la capacidad de agencia para producir y poner en movimiento *el creer*.

Siguiendo con la idea de la transmisión de las creencias evangélicas y las diversas prácticas que se ponen en juego para su producción, pusimos el foco en la evangelización como práctica. En ella se ponen a la luz sentidos sobre el deber o los mandatos cristianos tradicionales, como por ejemplo, la recuperación de nociones del protestantismo clásico como el sacerdocio universal, la oferta de bienes –como cursos y distintos materiales de las industrias culturales cristianas- y el propio interés de las instituciones en desplegar tareas de evangelización con el fin de sumar fieles y reforzar la adhesión de sus miembros a través de su compromiso con este deber.

A la vez, observamos que para pensar la transmisión de la creencia, la evangelización resulta un espacio rico para reconocer matices, miradas y prácticas que se despliegan en esa zona de bordes donde la creencia se cruza, se pone en juego con otras y en ese movimiento produce desplazamientos. Éstos pueden ser referidos a las propias prácticas y estrategias desde las cuales presentar el mensaje cristiano, donde se destacan, sobre todo, las que se vinculan con las estéticas y los gustos juveniles seculares, como vimos en el uso de la música y de los graffitis. Asimismo, en las tareas desplegadas para la evangelización podemos ver las formas en que se lee el territorio local, el espacio urbano en sí. Los jóvenes cristianos interpretan el espacio público fijando presencia en ciertos lugares que buscan ser cargados con otros sentidos, con marcaciones cristianas. Esto da lugar a un registro relacional de la evangelización interesante para seguir explorando considerando los acuerdos, interpelaciones y críticas que se producen en esta zona de bordes entre lo cristiano y lo que no lo es.

II. Mostrar un evangelio en movimiento produciéndose, pero también con sedimentaciones históricas y con capacidad de inscribirse localmente.

En esta tesis propusimos una mirada del pentecostalismo en Comodoro Rivadavia, con la intención de superar la idea del "campo de estudio", o alguna referencia general al contexto, así buscamos comprender las propias características de la ciudad, y en ella, a los grupos evangélicos desplegando su capacidad de inscribirse en la historia y en las tramas de la ciudad.

Al respecto, nos referimos a los modos en que la matriz petrolera configuró modos específicos de vinculación social, al ser una ciudad caracterizada por la heterogeneidad poblacional y la diversidad religiosa y de creencias. Como un primer acercamiento, buscamos reconocer la presencia evangélica en la ciudad. Para ello presentamos una cartografía en la que se observa una marcada presencia física de templos evangélicos en la zona sur de la ciudad y cómo superan en número a los demás grupos religiosos. A partir del análisis de estos datos, encontramos que la concentración de templos evangélicos se corresponde con los barrios con mayores índices de N.B.I y de población extranjera, lo cual da cuenta del perfil y de la orientación hacia los sectores populares del evangelismo local.

Al ser un campo no explorado[186] en la región, entendimos que era imprescindible reconstruir la historia del movimiento evangélico pentecostal pensando desde Comodoro y, en relación con tendencias y ciclos del evangelismo a nivel nacional e internacional. Para ello, partimos de atender a las particularidades de la región patagónica, considerando imaginarios y representaciones sobre las posibilidades de la Patagonia para distintos tipos de proyectos religiosos, lo que se refleja en términos de diversidad de creencias. Ya acercándonos a los grupos evangélicos, en especial, planteamos que la migración chilena es clave para comprender las

[186] En este punto, buscamos con esta investigación contribuir a los estudios sociales sobre juventudes y pentecostalismo, con un estudio de caso por fuera de las áreas trabajadas –CABA- . En ese sentido, también intentamos aportar a la historiografía local y regional presentando un estudio sobre la región patagónica en una ciudad petrolera como es Comodoro Rivadavia.

características que adquirió el movimiento evangélico pentecostal. Buscamos mostrar la particularidad de este proceso proceso migratorio de los grupos chilenos y su relación con el pentecostalismo, presentando una periodización ligada a los ciclos de la ciudad en relación a la matriz petrolera –en el vaivén entre etapas de boom/crisis-. Establecimos en la historia local del pentecostalismo tres períodos:

- Desde 1958 a los años 70: etapa de conformación de las primeras iglesias ligadas a redes de familias chilenas

-Desde los 70 a finales de los 80: etapa de institucionalización y conflictos, donde la etnicidad operó de modo negativo dando lugar a la generación del estigma "chilote canuto".

-Desde los 90 a la actualidad: el pentecostalismo comodorense busca inscribirse en las propias tramas sociales locales, ganar visibilidad social y reivindicar su compromiso con la ciudad.

En esta mirada histórica, ya los jóvenes y la referencia a la "fuerza juvenil" aparecían como un marcador identitario, en base a lo cual entendemos se fueron sedimentando ciertos sentidos respecto a los modos de creer, vinculados al compromiso con la obra, al salir a la calle y al uso de la música como estrategia para "actualizar" el pentecostalismo local.

Esta capacidad de los grupos evangélicos de inscribirse en Comodoro Rivadavia aparece con claridad en la lectura que hacen de la ciudad, de sus tramas, sus problemáticas, los modos en que incide la "cultura del petróleo". En este punto, buscamos visibilizar cómo las características de Comodoro enfatizaron algunos rasgos del pentecostalismo local mostrando su capacidad de adaptarse, releer problemáticas locales y, desde allí, buscar intervenir bajo la idea de "ministrar" la ciudad. Esto se vio particularmente reflejado en la inundación que sufrió la ciudad en abril de 2017. En esta situación, las comunidades evangélicas se destacaron por el despliegue de un conjunto de actividades solidarias para colaborar con los afectados. Así, habilitaron los espacios de sus iglesias para recibir a personas

evacuadas, los jóvenes en particular se organizaron en cuadrillas para ayudar en las propias tareas de limpieza y refacción de las viviendas afectadas, y realizaron también distintas iniciativas para reunir donaciones para preparar alimentos en los momentos de la emergencia. Esta actitud fue ponderada por los medios de comunicación y rápidamente se establecieron comparaciones con la iglesia católica y su escasa participación en las tareas de ayuda social, en contraste con los grupos evangélicos que se movilizaron rápidamente para colaborar con las tareas solidarias. En este punto, encontramos un claro ejemplo de las formas en que los grupos evangélicos han buscado inscribirse en las tramas de la ciudad a lo largo del tiempo, al enfatizar su compromiso con la ciudad, ganando visibilidad y reconocimiento público.

Siguiendo esta idea sobre un evangelio en movimiento, buscamos reconocer los distintos tipos de movilidades en relación a este territorio de creencias. Para observar estos movimientos, buscamos mantener cierto equilibrio entre el dentro/ fuera del marco de las iglesias evangélicas como instituciones, es decir, poder ir de los espacios nucleares institucionales a los bordes; y de las escuelas bíblicas, los congresos de formación y las reuniones de culto a espacios informales de interacción y sociabilidad, como recitales, programas de radio, juntadas, etc. De esa forma, comprendimos la vida institucional de las iglesias junto a otras dimensiones más ligadas a lo afectivo, los vínculos de amistad, las posibilidades de agenciar y de producir cultura, producto del enfoque etnográfico y de los vínculos que establecimos durante el trabajo de campo. Esto nos permitió reconocer a un evangelismo más plural y heterogéneo con matices no siempre reconocibles en las miradas superficiales, o las centradas en las posiciones discursivas de los líderes pastorales.

El trabajo de campo nos permitió reconocer que no hay una correspondencia unívoca entre los discursos de las instituciones, los especialistas y los propios jóvenes cristianos, sino que los jóvenes cristianos, dentro de este territorio de creencias, construyen sus modos de habitarlo entre las opciones que se les

ofrecen y las propias que van constituyendo. En ese proceso de construirse un modo de habitar, es clave poner de relieve la heterogeneidad de experiencias que incluyen: la “conversión”, el desarrollo de una carrera creyente que conduzca hacia posiciones de liderazgo, profesionalizarse y trabajar alrededor de la música, las radios y las productoras cristianas; o también, participar esporádicamente, retirarse y dejar de congregarse. Reconocer esta heterogeneidad nos permite comprender la fluidez y las formas dinámicas en que puede habitarse el pentecostalismo como territorio de creencias, en nuestro caso particular, en clave juvenil.

Al respecto, postulamos que los jóvenes movilizan el creer, lo diversifican al ponerlo en diálogo con otros interlocutores entre lo que se propone y lo que se recrea, generando una tensión entre la innovación-reproducción relevante para pensar los cambios y continuidades, las transformaciones y relecturas dentro del pentecostalismo en relación a las creencias. Vale aclarar que estas transformaciones, en la mayoría de los casos, tratan de poner en duda y relativizar ciertos postulados; generan entonces algún cambio de acento en el mensaje sin por ello generar rupturas en relación a los aspectos nucleares del pentecostalismo. De todas formas, destacamos la capacidad de agencia de los sujetos juveniles y la relevancia de atender a sus prácticas para acercarnos a comprender las formas dinámicas del pentecostalismo como territorio de creencias.

III. Visibilizar a los jóvenes cristianos y su capacidad de agencia

Cabe aquí la pregunta de por qué optar por los jóvenes como grupo o sector de estudio. Al respecto, entendemos que pensar a los jóvenes en particular representa una vía para entender el devenir de las creencias y la relación que los sujetos tienen con ello. Entendemos que los jóvenes cobran relevancia en relación a la perdurabilidad, la transmisión, la continuidad de las creencias y la producción social de la creencia.

A lo largo del trabajo, remarcamos la forma en que se postula lo juvenil como una marca de pertenencia desde la cual se explicitan posicionamientos de distinto tipo, dentro de las cuales es posible encontrar posiciones más críticas y otras que no lo son. Pensar este *territorio de creencias,* abordarlo y querer cubrir sus ramificaciones –siempre con el foco puesto en los jóvenes, en sus prácticas y relaciones–, requirió detenerse en lo interpretativo para poder visibilizar las características y el mundo de la juventud cristiana: sus espacios lugares, tiempos, tramas, conexiones, visiones y argumentos.

En este sentido, es relevante explorar las formas en que opera lo juvenil como condición social dentro del pentecostalismo, entre quienes se consideran jóvenes cristianos y otros sectores y grupos desde una mirada relacional, atenta a las distintas vías desde las que se construyen sentidos sobre lo juvenil cristiano. En especial, si partimos de entender a la juventud como construcción social y no como un dato en sí mismo, es clave analizar las relaciones entre los jóvenes, sus prácticas, producciones y consumos, a través de los cuales los mismos devienen jóvenes.

Respecto a los sentidos sociales que se asignan y se crean sobre los jóvenes cristianos, encontramos que el uso del lema “nosotros, los jóvenes” representa una alusión a sí mismos desde lo positivo, condensando en sí atributos ligados al empuje, la entrega, “la fuerza de la juventud” para emprender la “renovación de las estructuras”. Lo juvenil también se asocia a la novedad, y con ello viene la demanda por actualizarse y seguir las tendencias del mundo, pero marcando la diferencia. Esto lo pudimos ver en los tempranos años 70, donde los jóvenes de las primeras iglesias ya se presentaban como “la esperanza patagónica” que prometía “salir de una meseta de estancamiento”, cuando su presencia en la zona era reciente. Registramos las demandas por un cristianismo “actualizado” con los músicos de Filadelfia y la forma en que buscaban experimentar con la música, desplazar los límites sobre lo habilitado en lo que entendían era “mover las estructuras”, pero desde adentro. En relación al mostrarse actualizado, emergen los contrastes y similitudes con las juventudes seculares. Éstos pueden

observarse en el peso de lo referido a la gestión estética de sus cuerpos, en sus búsquedas de establecer diferenciaciones y distinguirse generacionalmente de los otros adultos y también de la juventud secular desde el cuerpo, las prácticas, los consumos y los posicionamientos.

Desde otras posiciones más adultocéntricas, encontramos sentidos duales sobre lo juvenil. Por un lado, se postula a la juventud como una etapa que va de la adolescencia a la adultez, que requiere de una atención especial para que los jóvenes se preparen para el mundo adulto caracterizado por la "madurez". El horizonte de la juventud cristiana concluye con la conformación de una familia propia. En los sectores más ligados a las instituciones será un camino que se inicia con un "noviazgo cristiano" con fines de matrimonio; en otros, se trata de uniones libres del control paternal, aunque de todas formas en general son vínculos que no se corren de los roles de géneros establecidos tradicionalmente.

En relación a este punto, emerge otra mirada sobre la juventud cristiana considerada un sector de riesgo. Se los considera seres inestables, de especial cuidado, atravesados por las "pasiones juveniles" lo que los conduce a tentaciones y búsquedas que pueden alejarlos o generarles dudas y replanteos sobre su pertenencia a este territorio de creencias. Aquí cobra peso todo lo referido a las normas morales relativas al control de los cuerpos, los consumos, los deseos y el comportamiento esperado de un cristiano.

Como seres incompletos, que van camino a ser, los sectores juveniles del evangelismo también son pensados como los herederos y, en algún sentido, la continuidad de sus comunidades. Esto pudimos observarlo, en particular, en el énfasis dado a las tareas de evangelización, no solo como modo de llegar con el mensaje cristiano a los otros, sino también, para reforzar el compromiso y la identificación de los propios jóvenes cristianos.

Una distinción interesante que registramos, en varias situaciones donde había cierta polémica o disenso en las interpretaciones del marco de creencias pentecostal, era la idea de que existían "los legalistas" y "los cristianos de

corazón". Los legalistas podrían ser considerados quienes sostienen posiciones más ortodoxas respecto a la interpretación del texto bíblico y en función de ello, tienen posturas conservadoras respecto a temas tales como: la música, la apariencia del cristiano, la relación con el mundo, entre otras. Por su parte, los cristianos de corazón –sector al que se adscriben los jóvenes– ponderan valores y atributos vinculados a un cristianismo popular, fundado en las acciones, en tener presencia pública y criticar sobre todo el rigorismo de las costumbres tradicionales. Es interesante considerar que las posiciones de crítica e inconformidad respecto a las "estructuras tradicionales" también representan un camino para constituirse como un referente juvenil, para ocupar un espacio.

Asimismo, pusimos el foco en las prácticas y experiencias de los jóvenes cristianos para indagar cómo ponen en juego su propia condición juvenil y despliegan su capacidad de agencia como productores y dinamizadores de la cultura evangélica. En este sentido, planteamos que a través de sus prácticas, despliegan su capacidad de agencia tanto para la reproducción, como para pequeñas transformaciones en el evangelismo pentecostal, que como territorio de creencias presenta un entramado relativamente permeable. En él, queremos destacar el lugar de los jóvenes como sujetos creativos y dinamizadores de la cultura evangélica, que a través de sus reelaboraciones subjetivas generan distanciamientos, desplazamientos o también reconversiones de aspectos tradicionales de este marco de creencias.

Decimos que los jóvenes cristianos a través de sus prácticas despliegan su agencia produciendo sentidos, desplazando normas y también continuando otras. Aquí vale detenerse en reconocer que la agencia juvenil no solo se expresa desde la subversión a las normas, sino también en las formas en que son vividas y experimentadas. Al respecto, registramos tensiones de varios tipos: entre la reproducción y la agencia, entre la disciplina y el empoderamiento, y entre la normalización y la personalización, entre otras posibilidades.

En las prácticas y experiencias vinculadas a la música encontramos en particular una zona para observar estas formas de la agencia juvenil en la exploración de estilos, la construcción del gusto y con ello el consumo y la circulación de música, sobre este punto vamos a avanzar en particular en el próximo apartado.

Aquí queremos destacar que un punto para observar la agencia juvenil respecto al habitar el evangelismo pentecostal como territorio, es el referido a los cuerpos juveniles, pensados en dos dimensiones: desde lo normado y desde lo vivido. Los cuerpos juveniles están inscriptos en tramas de significación que proyectan regulaciones, deberes y formas de vivenciar el cuerpo. Para indagar estas tramas propusimos una mirada caleidoscópica, intentando reconocer las múltiples dimensiones que implican la gestión de la corporalidad juvenil cristiana y la heterogeneidad de formas en que se habita el cuerpo como territorio, en clave juvenil, en el cruce entre lo normado sus deseos sus prácticas y experiencias.

Desde la idea nativa del “cuerpo como templo”, es decir, como espacio que se debe preservar en santidad, se proyectan diversos modos de producir cuerpos juveniles dóciles, a través del disciplinamiento “de la carne” como requisito para lograr un estado de pureza, necesario para establecer conexiones con lo sagrado. Aquí se debe reconocer la agencia puesta en juego en el mantenerse en castidad, sostener un ayuno, participar en una vigilia de 24 horas de oración como ejemplos de prácticas donde la creencia opera sobre el cuerpo.

Asimismo, mostramos cómo los jóvenes cristianos acatan y también disputan lo normado sobre los usos de los cuerpos, en particular, en el cruce entre creencias-corporalidad y música se generan resistencias, acatamientos y sutiles desplazamientos de sentido sobre cómo operar sobre su cuerpo para marcarlo, cargarlo de sentido y poder comunicar su subjetividad a través de él. Sobre la música como recurso, medio y material en relación con las dinámicas de la creencia avanzaremos en el último apartado.

IV. Abordar la relación entre evangelio y cultura, creencias y estéticas

El último punto en el que queremos detenernos se refiere a la relación dialéctica entre creencia y estéticas. Al respecto, postulamos que la creencia produce estéticas, a la vez que las manifestaciones estéticas movilizan creencias. Llevado al caso particular de la relación entre juventudes cristianas evangélicas y música, planteamos que hay una coproducción, en el sentido que los jóvenes cristianos generan músicas que, a la vez, los constituye al crear y recrear sentidos sobre lo juvenil, en diálogo con tendencias seculares.

Teniendo en cuenta lo que observamos en nuestro campo, la música es uno de los principales vectores de construcción de subjetividad juvenil cristiana. Sostenemos que la música representa una dimensión clave del evangelismo como territorio de creencias por su capacidad de expresión y producción de sentidos sobre "lo evangélico" en clave juvenil y generacional al poner en discusión los vínculos e intersecciones con los espacios seculares.

En los jóvenes cristianos observamos usos, convenciones, prácticas y experiencias que intervienen en la actividad musical respecto de las posibilidades de innovación, reproducción y desplazamientos de sentidos sobre distintos puntos que queremos recuperar.

Desde su lugar de productores de bienes, al analizar la producción musical cristiana nos enfocamos en ver las marcaciones cristianas fuertes o débiles. En torno a estas marcaciones se ponen en evidencia –o se camuflan– referencias al mensaje cristiano. La opción de marcar sus canciones o no, ya pone en cuestión el mandato tradicional según el cual la música debe servir para llevar el mensaje cristiano.

En el análisis sobre las cuatro bandas musicales que presentamos –Filadelfia, Scraf, Consumado y Klan Destino– pudimos distinguir distintos momentos de las iglesias, de la industria cultural cristiana y de la propia escena local. Todo ello impacta en la experimentación con géneros y estéticas juveniles, el uso –u omisión– de marcaciones religiosas en las canciones y los vínculos y tensiones

con la escena local. Así dimos cuenta que las distintas marcaciones se relacionan a los propios contextos y momentos históricos, claramente observables en el caso de Filadelfia banda “pionera” del rock cristiano en los 80 en contraste con las bandas más contemporáneas, donde encontramos marcaciones débiles, más cifradas que se explican desde la búsqueda de abrirse a circuitos más allá de los ámbitos cristianos.

En relación al punto anterior referido a las marcaciones, encontramos otro aspecto que representa a nuestro entender un desplazamiento referido a los vínculos con lo no- cristiano, –que se conoce en términos cristianos como “el mundo” – y las formas en que pueden participar y vincularse con la escena local.

Para indagar dichas conexiones y relaciones buscamos pensar desde lo situado, es decir, las propias características de la escena musical. Consideramos el peso de lo local, para reconocer cómo las características de la ciudad impactan en la forma en que se produce música en ella, a la vez que la música expresa los vínculos y conexiones con la ciudad. A lo largo de la investigación, dimos cuenta que las relaciones con la escena local no están exentas de contradicciones y conflictos, y que, en este punto, es clave el lugar de las marcaciones cristianas de la música y del discurso de los propios músicos y las formas en que se activa o no su distinción como jóvenes cristianos. La misma se activa –estratégicamente– a través de sus comportamientos, consumos y sobre todo, en el contenido de las letras, de distintas formas que van desde el rechazo al etiquetamiento bajo el rótulo “música cristiana”, hasta el camuflaje de las pertenencias, y en otros casos, la reivindicación de su carácter “distinto”.

En relación a los vínculos con el mundo, un punto a considerar es el propio mercado, con sus lógicas comerciales sobre la producción y circulación de la música. En las bandas cristianas con las que trabajamos, encontramos que en general se trata de producciones más autogestivas; se muestran críticas a las industrias culturales cristianas y sus discográficas por la falta de apoyo a iniciativas que surgen por fuera de los circuitos ya consagrados que se encuentran en los grandes centros urbanos. Solapadamente, hay críticas a los bienes

producidos desde las productoras cristianas (como son los cursos de capacitación, y las visitas de los pastores y músicos “estrellas”).

Igualmente, respecto a la pregunta por la relación con el mercado, también es de considerar que la música es una vía para construir una carrera profesional, especializándose en determinadas áreas como vimos en el caso de Andrés y su estudio de grabación, de Raquel trabajando desde la enseñanza del canto, o de Isaías en la radio como referente y difusor de la producción musical cristiana. Observamos de este modo, que la música constituye otra vía para construir una trayectoria de liderazgo y que, a través de ella, pueden gestarse nuevos estilos de ser jóvenes cristianos y referentes de lo juvenil, para lo cual es clave mostrarse culturalmente “actualizado”.

Este punto se conecta con otro desplazamiento referido a los límites en la experimentación con géneros y estéticas juveniles. De esta manera, presentamos discusiones y tensiones respecto a los géneros musicales “habilitados” para producir música cristiana, dando cuenta que en estas disputas lo que estaba en juego es la carga ética y estética de los distintos géneros musicales. Esta carga condensa valores y atributos que distinguen a quienes se identifican con ellos, posicionando a los jóvenes cristianos ante los otros jóvenes, y ante los otros adultos al definirlos generacionalmente.

Aquí cabe también la pregunta por el gusto musical. En nuestro caso, propusimos una mirada atenta a reconocer cómo el mismo se configura, las instancias y circunstancias en que se construye y, en especial, lo que habilita en lo referido a los modos de vinculación. Mostramos que el gusto musical en las comunidades cristianas está en juego en distintos escenarios de socialización y sociabilidad cristiana –escuelitas bíblicas, reuniones de culto, el Café Pub, recitales, campañas de evangelización y las interacciones mediadas por las tecnologías entre las radios, redes sociales y Youtube–. Destacamos el lugar de las experiencias con las nuevas tecnologías, las cuales permiten producir distintos tipos de prácticas, habilitan usos y formas de interacción social, junto a la posibilidad que dan para el despliegue de la agencia para marcar, compartir,

producir y circular contenidos y proyectar una imagen de la propia subjetividad desde el gusto.

En relación a las continuidades –lo nuevo en lo viejo–, planteamos que las distintos tipos de prácticas y experiencias vinculadas a la música posibilitan interacciones y sociabilidades en clave juvenil, «modos de estar juntos» al estilo de Simmel. Esto lo observamos al explorar los distintos usos que los jóvenes cristianos hacen de la música y cómo la misma opera ayudando a la construcción de la situación, tanto sea de momentos donde se busca “dar la palabra”, como también para la recreación y construcción de un sentido de “nosotros” como jóvenes cristianos.

Aquí, cobra peso el lugar de la música para establecer conexiones con lo sagrado, lo cual de por sí no es un invención propia del evangelismo, pues si observamos otras creencias y religiones es probable que en todas encontremos el uso de la música y el canto como recurso para establecer una conexión espiritual. En nuestro caso, lo que presentamos es una mirada que buscó plantear esa relación con lo sagrado desde la vivencia de la creencia encarnada, es decir, cómo en esa búsqueda de conexión el cuerpo es donde se produce la creencia, y no solo el espacio en que se “manifiesta”.

En conclusión, la música crea experiencias a partir de las cual los jóvenes cristianos consiguen reconocerse a sí mismos y como grupo a partir de constituir y sostener un acuerdo ético y estético centrado en su interpretación de las creencias evangélicas, con acentos, reafirmaciones y virajes en el sentido que le otorgan a los modos en que pueden habitar este territorio de creencias. De ese acuerdo se conforma un tipo de sensibilidad que da lugar a particulares entramados de relaciones donde se cruzan lo individual, lo grupal, lo social, lo local, lo artístico y la propia dinámica y fluidez de la producción de las creencias. De aquí, la relevancia que entendemos tiene seguir pensando lo que la música habilita, produce o ayuda a construir en términos de vínculos sociales y de producción de creencias.

Como en toda investigación durante el proceso –y en particular en las instancias de cierre–, es posible identificar nuevas temáticas sobre las que puede profundizarse en futuros estudios. Al respecto, entendemos que sería de interés abordar particularmente: la producción de géneros y discursos sobre los lugares sociales de varones, mujeres, familia; las relaciones entre los evangélicos cristianos y otros cultos –considerando las representaciones en juego, las pugnas, los vínculos, comparaciones y contrastes–; y el lugar de las nuevas tecnologías, en especial, las posibilidades que ofrecen para la circulación de discursos, vinculaciones, construcciones de redes y la producción de contenidos. Todo lo mencionado abre nuevas vías que, junto a lo que pudo haber quedado pendiente en esta investigación, aspiramos a retomar y seguir trabajando en futuras investigaciones.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Adorno T. W. y Horckeimer, M. (1994). *Dial®ctica de la ilustraci· n. Fragmentos Filos· ficos*. Madrid. Trotta.

Adorno, T. W. (1962). "Moda sin tiempo. Sobre el jazz". En: *Prismas. La cr²tica de la cultura y la sociedad*. Barcelona. Ariel. Pp.126-141

Agulhon, M. (2009). *El c²rculo burgu®s. La sociabilidad en Francia, 1810-1848*. Buenos Aires. Siglo Veintiuno Editores.

Algranti, J. (2006): Notas para el estudio de las comunidades pentecostales. en: *Scripta Ethnologica*, Vol. XXVIII, pp. 95- 120.

Algranti, J. (2007): La insurrección de las minorías: el caso del pentecostalismo. Aportes para una revisión critica del concepto de campo religioso en la Argentina, en: *Interpretaciones Revista de Historiograf²a y Ciencias Sociales de la Argentina*. pp. 1 – 37.

Algranti, J. (2007b). Tres posiciones de la mujer cristiana. Estudio sobre las relaciones de género en la narrativa maestra del pentecostalismo, en *Ciencias Sociales y Religi· n/ Ciencias Sociais e Religiao*, Año 9, Nº 9, Porto Alegre. 165-195.

Algranti, J. (2010): P*ol²tica y Religi· n en los m§rgenes. Nuevas formas de participaci· n social de las mega- iglesias evang®licas en la Argentina*. Buenos Aires. Ediciones CICCUS.

Ameigeiras, A. (1994). Socialización y adoctrinamiento religioso: El caso de los jóvenes misioneros de la Iglesia de Jesucristo De Los Santos De Los Últimos Días (Mormones). *Sociedad y Religi· n* (12), 49-67.

Arduino, E. (2013): Identidades en tránsito. Reterritorialización religiosa en la Argentina Contemporánea. *XVII Jornadas de Alternativas Religiosas en Am®rica Latina*. Porto Alegre. Brasil.

Ariès, P. (1987). *El ni¶o y la vida familiar en el antiguo r®gimen*. Madrid. Taurus.

Aróstegui, J. (2001): *La investigaci· n hist· rica: Teor²a y m®todo*. Barcelona. Crítica.

Bachiller, S. (2015). *Toma de tierras y dificultades de acceso al suelo y en la Patagonia central*. Buenos Aires. UNPA Edita- Miño Dávila.

Baeza, B. (2006). "Chilenos y bolivianos en Comodoro Rivadavia, (Chubut)", en Grimson, A. y Jelin, E. (Comps.), *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires. Prometeo, pp. 353-378.

Baeza, B. y Grimson, A. (2011). Desacoples entre nivel de ingresos y jerarquías simbólicas en Comodoro Rivadavia. Acerca de las legitimidades de la desigualdad social. *Revista Mana: Estudos de Antropologia Social.* PPGAS-Museu Nacional(2) 337-363.

Baeza B. y Lago, L. (2015). "Expansión urbana, religiosidad católica y barrios chilenos en Comodoro Rivadavia (1950- 1973)", en Nicoletti, Ma. Andrea, Nuñez, P. y Nuñez, A., *Araucan²a y Norpatagonia III. Discursos y representaciones de la materialidad,* UNRN, Bariloche. pág. 209- 231.

Baeza, B. (2012): El caso de los migrantes chilenos evangélicos y la expansión del pentecostalismo en Comodoro Rivadavia (Argentina), en *Revista Cultura y Religi· n*, Vol VI, Nª 1, pp. 204- 220. Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile**.**

Baeza, B. y Lago, L. (2015). "Expansión urbana, religiosidad católica y "barrios chilenos" en Comodoro Rivadavia, (1950- 1973)", en: Nicoletti M., Nuñez P. y Nuñez A. (eds). *Araucan²a-Norpatagonia III. Discursos y representaciones de la materialidad* .Bariloche: UNRN. 2015. pp. 208- 228.

Baeza, B. y Lago, L. (2016): Sentidos acerca del peronismo y kirchnerismo: tensiones generacionales y disputa territorial en el caso chubutense. *Revista Textos y Contextos desde el sur*. vol. 2 p. 49 - 67

Balardini, S. (2004). "Políticas de juventud en Argentina. Balance y perspectivas". En Gerber, E. y Balardini, S. (Comps.) *Pol²ticas de juventud en Latinoam®rica. Argentina en perspectiva*. Argentina. FLACSO.

Bandieri, S. (2005). *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires. Sudamericana.

Barth, F. (1976): *Los grupos ®tnicos y sus fronteras.* México. Fondo de Cultura Económica.

Barrionuevo, N. (2016): Trabajo petrolero y desigualdades de género en Comodoro Rivadavia: reactualizaciones históricas. *Identidades*, Dossier 3, Año 6. pp. 88-109.

Becker, H. y Pessin A. (2006) A dialogue on the ideas of World and Field, en *Sociological Forum*, vol. 21, nº 2. Pp. 275-286.

Becker, H. (2008). *Los Mundos del Arte: sociolog²a del trabajo art²stico*. Buenos Aires. Editorial de Quilmes.

Becker, H. (2009a). *Outsiders: hacia una sociolog²a de la desviaci· n*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Becker, H. (2009b). *Trucos del oficio: c· mo conducir su investigaci· n en ciencias sociales*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Benedetti, A. (2011) "Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea". En: Souto, P. (coord.) *Territorio, Lugar, Paisaje. Pr§cticas y conceptos b§sicos en geograf²a.* Buenos Aires. Colección Libros de Cátedra, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, pp. 11-82.

Benzecry, C. (2012): *El fan§tico de la · pera: etnograf²a de una obsesi· n*. Buenos Aires. Siglo Veintiuno Editores.

Bjerg, M. (2001): *Entre Sofie y Tovelille: Una historia de los inmigrantes daneses en la Argentina (1848- 1930)*. Buenos Aires. Biblos.

Bianchi, S. (2004). *Historia de las religiones en la Argentina. Las minor²as religiosas*. Buenos Aires. Sudamericana.

Blanco, J. (2008). Componentes identitarios del imaginario de la Juventud Obrera Católica. *Cuadernos de Historia. Serie econom²a y Sociedad*, 10, 83-118.

Blanco, J. (2011). "Las distintas juventudes de la Iglesia en Argentina a mediados del siglo XX. Los casos de la Juventud de Acción Católica y la Juventud Obrera Católica". *Letras Hist· ricas*, 4, pp. 139-160.

Blanco, R. (2014). *Universidad ²ntima y sexualidades p¼blicas. La gesti· n de la identidad en la experiencia estudiantil.* Miño y Dávila. Buenos Aires.

Blanco, R. (2016). *Escenas militantes. Lenguajes, identidades pol²ticas y nuevas agendas del activismo estudiantil universitario*. Grupo Editor Universitario. Buenos Aires.

Bohaslavsky, E. (2009). *El complot patag· nico. Naci· n, conspiracionismo y violencia en el sur de Argentina y Chile (siglo XIX y XX)*. Buenos Aires. Prometeo Libros.

Bonvillani A., Palermo, A., Vázquez, M. y Vommaro P. (2008). Aproximaciones a los estudios acerca de juventud y prácticas políticas en la Argentina (1968–2008). *Revista Argentina de Sociolog²a* 11(6). Pp. 44–73.

Bordes M. y Algranti, J. (2014). El sentido de la adhesión. Un análisis de la construcción de significados en el marco de situaciones sociales evangélicas y terapéuticas alternativas, (Buenos Aires, Argentina), en *Revista Colombiana de Antropolog²a*; vol. 50 pp. 219 – 242.

Bordón, M. y Quintana, C. (2015*). Grave es la vida, Jovial es el arte. Estudio sobre grupos art²sticos juveniles en Comodoro Rivadavia*. Tesis de Comunicación Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. UNPSJB.

Bourdieu, P. (1986). “Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo". En: Materiales de sociología crítica. Madrid. La Piqueta, pp.183-194.

Bourdieu, P. (1988). *La distinci· n. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid. Taurus.

Bourdieu, P. (2007). *El sentido pr§ctico*. Madrid. Taurus.

Bourdieu, P. y Wacquant L. (2014): *Una invitaci· n a la Sociolog²a reflexiva.* Buenos Aires. Siglo XXI Editores.

Braslavsky, C. (1986). *Estudios e Investigaciones sobre juventud en Am®rica Latina, Balance y Perspectivas*. Serie Estudios nro.15, Buenos Aires: FLACSO CELAJU.

Budiño, M. (1971). *Comodoro Rivadavia, sociedad enferma*. Buenos Aires. Editorial Hernández.

Bucholtz, M. (2002). “Youth and cultural practices” in: *Annual Review of Anthropology* 31:525–52.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los l²mites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires. Paidós.

Cabrera, P. (2005). “El cuerpo en la espiritualidad carismática católica de Buenos Aires”. VI *Reuni· n de Antropolog²a del Mercosur*. Montevideo – Uruguay.

Cabrera, P. (2010). “Volver a los caminos andados”. *Revista Nuevas Tendencias en Antropolog²a*, 1, 5-88.

Caggiano, S. y Segura, R. (2014). Migración, fronteras y desplazamientos en la ciudad. Dinámicas de la alteridad urbana en Buenos Aires. *Revista de Estudios Sociales*, N° 48, Bogotá, pp. 29- 42.

Camarotti, A y Di Leo, P. (2007). Cuerpos juveniles y consumos de drogas: entre la negación y la recreciación. *Revista Ciencias Sociales*. Buenos Aires. pp. 34 – 35.

Camarotti, A. y Guelman, M. (2013). Tensiones en los sentidos y experiencias juveniles en torno a los consumos de drogas, en *Salud Mental y Comunitaria*. vol. 3 p. 69 – 78.

Cantón, M. (2008). “Secularización, extinción y retorno de las religiones. Reflexiones desde la antropología social” en: Bericat Alastuey, E. (coord.): *Ei fen· meno religioso: Presencia de la religi· n y la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla. Centro de Estudios Andaluces.

Cantón, M. (2009). “Simbólica y política del Diablo pentecostal”, En: *Revista Cultura y Religi· n*, Universidad Arturo Prat, Vol. 3, N°1.

Carini, C. (2012). *Etnograf²a del budismo zen argentino: rituales, cosmovisi· n e identidad*. Tesis de Doctorado en Ciencias Naturales. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.

Castilla, Ma. Victoria y Lorenzo G. (2013). Consumo de pasta base/paco, prácticas de rescate y religiosidad pentecostal, en: *Sociedad y Religi· n* Nº39, Vol. XXIII (2013), pp. 54-78.

Carballo, C. (2009), *Cultura, territorios y pr§cticas religiosas*. Buenos Aires. Prometeo.

Carballo, C. (2012): La corporalidad como nuevos territorios de espacialidad religiosa en: Espaço *e Cultura*, N. 32, pp.61-78.

Carbonelli, M. (2009). Desde el barrio: perspectivas acerca de la actividad política de pastores evangélicos en el Conurbano Bonaerense. En *Ciencias Sociales y Religi· n*, año 11 Nº 11, pp. 107–129.

Carbonelli, M. y Mosqueira, M. (2010a). —Militantes del Señor: cosmología y praxis evangélica sobre el espacio público. *Sociedad y Religi· n*, 20 (32/33), 108-123.

Carbonelli, M. y Jones D. (2015). Igualdad religiosa y reconocimiento estatal: instituciones y líderes evangélicos en los debates sobre la regulación de las actividades religiosas en Argentina (2002-2010). *Revista Mexicana de Ciencias Pol²ticas y Sociales,* 225, pp. 139-168.

Carli, S. (2006). La experiencia universitaria y las narrativas estudiantiles: una investigación sobre el tiempo presente. *Universidad y Sociedad,* núm. 25, pp. 29-46.

Carli, S. (2012). La sociabilidad estudiantil en las universidades públicas. Perspectivas teóricas y horizontes de investigación. *Pensamiento Universitario* número 25.

Carozzi, M. (1993). “Contribuciones del estudio de los nuevos movimientos religiosos a la sociología de la religión: una evaluación crítica”. En A. Frigerio (comp.) *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales I* (pp. 15-45). Buenos Aires. CEAL.

Carozzi, M. y Frigerio, A. (1994). “Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos”. En: *El estudio de la religi· n a fines del siglo XX* (pp. 17-53). Buenos Aires. CEAL.

Carozzi, M.(2002). Creencias: Lo que no es cuerpo para las ciencias sociales de la religión. *Religiao e Sociedade*; vol. 22 pp. 77 – 91.

Carrizo, G. (2008) “Hombres, soldados y mecánicos de la Patria. La construcción de la identidad masculina en el Colegio Salesiano Dean Funes”. *Jornadas de Historia de la Patagonia*, San Carlos de Bariloche.

Carrizo, P., Jaramillo, A. y Rojas, P. (2016): “Experiencias de formación laboral: análisis y reflexiones sobre políticas de juventud en Comodoro Rivadavia. 2013- 2015”. *V Reuni· n de Investogadrxs en Juventudes de Argentina*, Rosario, UNR.

Cattaruzza, A. (1997). El mundo por hacer: una propuesta para el análisis de la cultura juvenil en la Argentina de los años setenta. *Entrepasados*, 13, 67-76.

Cernadas Ceriani, C. (2013): La religión como categoría social, encrucijadas semánticas y pragmáticas. en *Revista Cultura y Religi· n*. Vol. VII, N° 1, pp. 10- 29.

Cernadas, C. (2000). “Algunas reflexiones sobre la presentación del etnógrafo en contextos religiosos”. *X Jornadas sobre Alternativas religiosas en Am®rica Latina*.

Cernadas, C. (1998). *Utop²a y milenarismo en la Iglesia Adventista del S®ptimo D²a*. Tesis de Licenciatura en Antropología socio-cultural, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Chaves, M. (2009). Investigaciones sobre juventudes en la Argentina: estado del arte en ciencias sociales 1983-2006. *Papeles de trabajo*, 2 (5), 1-111.

Chaves, M. (2010). *J· venes, territorios y complicidades: una antropolog²a de la juventud urbana*. Buenos Aires: Espacio Editorial.

Chaves, M. y Nuñez P. (2012). Youth and Politics in Democratic Argentina: Inventing Traditions, Creating New Trends (1983-2008), en: *Young - Nordic Journal of Youth Research*. vol. 20 p. 357 – 376.

Chaves, M.; Cortés, F.; Flaster, G.; Galimberti, C. y Speroni, M. (2013). En busca de nuevas cartografías para un campo de estudios en consolidación: balance y perspectivas a seis años del informe ‘Investigaciones sobre juventudes en Argentina: estado del arte en ciencias sociales 1983-2006. *Sudam®rica. Revista de Ciencias Sociales,* (2), 37-62.

Chaves, M. y Fidalgo Zeballos, E. (Coords.) (2013). *Pol²ticas de infancia y juventud. Producir sujetos y construir Estado.* Buenos Aires. Espacio Editorial.

Chaves, M. y Segura, R. (2015). *Hacerse un lugar: circuitos y trayectorias juveniles en §mbitos urbanos*. Buenos Aires. Editorial Biblos.

Chaves, M. y Fuentes, S. (2016). *Experiencias juveniles de la desigualdad. Fronteras y merecimientos en sectores populares, medios altos y altos*. Grupo Editor Universitario. Buenos Aires.

Ciselli, G. y Enrici, A. (2008). *El viaje de los Dioses - Migraci· n, creencias y folklore en Comodoro Rivadavia*. Comodoro Rivadavia. Vela al Viento Ediciones Patagónicas.

Citro, S. (2000). El cuerpo de las creencias. *Suplemento Antropol· gico*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica 35 (2). Pp. 189-242

Citro, S. (2000b). El análisis del cuerpo en contextos festivo-rituales: el caso del *pogo. Cuadernos de Antropolog²a Social*, 12, 225-242.

Citro, S. (2004). "La construcción de una antropología del cuerpo: propuestas para un abordaje dialéctico". En: *Anales del VII Congreso Argentino de Antropolog²a Social, Simposio: propuestas para una antropolog²a del cuerpo*. Villa Giardino, Córdoba, s/d.

Citro S. (2009): *Cuerpos significantes. Traves²as de una etnograf²a dial®ctica.* Buenos Aires. Biblos.

Citro, S. (2012): *Cuerpos plurales. Antropolog²a de y desde los cuerpos*. Buenos Aires. Biblos Culturalia.

Citro, S., Bizerril, J. y Menelli, Y. (2015). *Cuerpos y corporalidades en las culturas de las Am®ricas*. Buenos Aires. Biblos.

Coffey, A. y Atkinson, P. (2003): *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigaci· n*. Medellín. Editorial Universidad de Antioquía.

Cohen, N. (2004). Las migraciones tradicionales y las migraciones recientes: percepciones diferenciales. En *Documentos del Trabajo del Instituto Gino Germani*.

Coicaud, S. (2015): *La educaci· n en ciudadan²a como construcci· n de subjetividad pol²tica. J· venes, escuela y proyecto*. Buenos Aires. Editorial Miño y Dávila.

Corsiglia, L. (2014). *J· venes piqueteros y encapuchados. Algunas preguntas sobre las marcas de lo plebeyo en las formas de la acci· n colectiva*. La Plata. UNLP Editora.

Cosso, P. (2014). Sanaciones y experiencias carismáticas en el catolicismo contemporáneo. La corporización del Espíritu Santo en "la renovación" carismática salteña**.** *Cultura y Religi· n*. Vol.VIII /Nº2/julio-diciembre 2014/pp.112-128.

Cox, H. (1993). "Jazz and Pentecostalism". *Archives de sciences sociales des religions*, Vol. 84, pp. 181-188.

Cohen, S. (1991). *Rock culture in Liverpool: popular music in the making*. Oxford. Clarendon.

Cohen, S. (1999). "Scenes", en Horner y Swiss (eds). *Key terms in popular music and culture.* Oxford. Blackwell.

Crespo, E. (1991). *Los Campamentos Petroleros Estatales de Comodoro Rivadavia*, 1901 – 1957, Informe Final de Investigación, UNPSJB, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales (Inédito).

Csordas, T. (1983). The retoric of transformation in ritual healing. En *Culture, medicine and psychiatry* 7.pp. 333–375.

Csordas, T. (2004). Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity and Theory of Religion. *Currently Antropology* 45(2). Pp. 163- 184.

Csordas, T (2011a [1993]). "Modos Somáticos de Atención", en: Citro, S. (coord.), *Cuerpos Plurales. Antropolog²a de y desde los cuerpos*. Buenos Aires. Biblos. pp. 83-104.

Da Matta, R. (1999). "El oficio del etnólogo o como tener 'antropológical blues'". En *Constructores de Otredad.* Antropofagia, Buenos Aires. pp. 172-178.

Daroqui, A., López, A. L. y Cipriano, R. (2012). *Sujetos de castigos. Hacia una sociolog²a de la penalidad juvenil*. Rosario. Homo sapiens ediciones.

Da Silva Catela, L. (1994). *Juventud divino tesoro. Estudio comparativo sobre j· venes mormones de las Iglesias San Mart²n (Rosario-Argentina) e Botafogo (Rio de Janeiro-Brasil).* Tesis de Maestría*.* Río de Janeiro. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

De Certeau, M. (1996). *La invenci· n de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. México. Universidad Iberoamericana.

De Nora, T. (2004*). Music in everyday life*, Cambridge. Cambridge University Press.

De Ipola, E. (1997). *Las cosas del creer*. Buenos Aires. Espasa Calpe.

De la Torre, R. (2002): “El campo religioso una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical”, en: *Revista Universidad de Guadalajara,* núm. 24, pp. 45- 50.

De La Torre, R. (2008). La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global. *Ciencias Sociales y Religi· n*, 10 (10), pp. 49-72.

D’ Epinay, C. (1968): *El refugio de las masas*, Santiago. Ediciones del Pacífico.

D´Epinay, C. (1970). “¿Evangelización o inmigración? Geografía social del protestantismo”. En: Villalpando W. (ed.). *Las iglesias del trasplante. Protestantismo de inmigraci· n en la Argentina*. Buenos Aires. Centro de Estudios Cristianos.

Díaz Iglesias, S. (2005). Hacer etnografía en la propia comunidad. Problemas de expectativas, atribuciones y responsabilidades. En *Revista de Antropolog²a Experimental,* N° 5, Universidad de Jaén, pp.1- 11.

Diez Tetamanti, J. (2012). Espacio Derivado y Espacio Delegado. El descarrilamiento de lo local en Comodoro Rivadavia, en: *Margen* N° 65 – julio 2012.

Di Leo, P. y Camarotti, A. (2016). Relatos biográficos y procesos de individuación juveniles en barrios marginalizados de Argentina”, en: *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ni¶ez y Juventud*. Manizales.

Dominella, V. (2015). Espacios de sociabilidad, redes sociales de la renovación católica y militancia contestataria en Bahía Blanca (Argentina), entre 1968 y 1975. *Cultura y Religi· n*; vol. IX pp. 102 – 128.

Dominella, V. (2014). Afinidades y tensiones entre religión y política en las trayectorias de los militantes de la Juventud Obrera Católica en Bahía Blanca, (1968-1975). *Ciencias Sociales y Religi· n*, p. 39 – 57.

Dominella, V. (2012). Memorias de la militancia y la violencia política de integrantes de la Juventud Universitaria Católica en Bahía Blanca (1968-1975). *Sociedad y Religi· n*, 22 (37), 12-54.

Douglas, M. (1991 [1966]). *Pureza y peligro. Un an§lisis de los conceptos de contaminaci· n y tab¼* Madrid. Siglo XXI.

Douglas, M. (1988). *S²mbolos Naturales. Exploraciones en cosmolog²a*. Madrid. Alianza Editorial

Edwards, A. (1998): Los inmigrantes Boers en Comodoro Rivadavia. Causas y características de su asentamiento. *Revista Patag· nica de Historia Oral,* Año 2, Nro. 2. Universidad Nacional de la Patagonia Austral.

Elias, N. (1993) *El proceso de la Civilizaci· n. Investigaciones sociogen®ticas y psicogen®ticas.* Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Elías, N. Y Scotson, J. (2000). *Os Establecidos e os Outsiders*. México. Jorge Zahar Editor.

Entwistle, G. y otros (2012). “Música, identidades y juventudes. Aproximaciones teóricas para su investigación en ciencias sociales”. *Punto Cero*, Año 17 – N° 25 – noviembre 2012. pp. 47-54.

Entwistle, J. (2002). *El cuerpo y la moda. Una visi· n sociol· gica*. Barcelona. Paidós.

Escudero, B. y Baeza, B. (2009). “Los espacios públicos en Comodoro Rivadavia. Plazas, jóvenes estudiantes y lugares de encuentro”. *Proyecto. Los j· venes y el espacio p¼blico: la*

recuperaci· n de las plazas del barrio, una tarea de todos. Secretaría de Extensión Universitaria. Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco

Espinosa, M. (2017): "Misiones evangélicas euro-norteamericanas entre guaraníes del Noroeste Argentino (1890-1960)". *Revista del Museo de Antropolog²a*. vol. 10. s/p.

Espinosa, M. (2015): "Indígenas y misioneros: génesis y representaciones de una misión evangélica en el ingenio La Esperanza". *Revista Brasileira de Hist· ria das Religi»es*. vol. 8 pp. 125 – 143.

Esteban, M. (2004). *Antropolog²a del Cuerpo. G®nero, Itinerarios Corporales, Identidad y cambio.* Barcelona. Ediciones Bellaterra.

Facchinetti G. (1998). Los bóers del Chubut, una colonia olvidada. en *Cuadernos del Sur- Historia 27.* Bahía Blanca.

Febvre, L. (2010 [1927]). *Mart²n Lutero. Un destino*. México. Fondo de Cultura Económica.

Feixa, C. (1998). *De j· venes, bandas y tribus*. Barcelona. Ariel.

Fernández, N. (2016). "Participación juvenil, militancias católicas y lógicas de empoderamiento en Acción Católica Argentina (ACA) y Scouts de Argentina (SAAC)", ponencia presentada en la *V Reuni· n de Investigadoras/es en Juventudes,* Rosario.

Fernández, S. (2015). "Religión, etnia e identidad: Nota sobre la danza y la rueda espiritual quom", en Renold J. (edit): *Religi· n: Estudios antropol· gicos sobre sus problem§ticas*, Buenos Aires. Biblos Culturalia.

Finnegan, R. (2002). ¿Por qué estudiar la música? Reflexiones de una antropóloga desde el campo, en *Trans. Revista Transcultural de M¼sica*, núm. 6, junio, 2002, Sociedad de Etnomusicología. Barcelona. España.

Finnegan, R. (2003). Música y participación. *Revista Transcultural de m¼sica*, núm. 7. Sociedad de Etnomusicología. Barcelona. España.

Flores, F. (2015). Espacialidades peregrinas: el caso de la peregrinación juvenil a pie a Luján. *Espaco e Cultura,* UERJ, RJ, num. 37, pp.116-136.

Flores, F. (2016a). Espacialidad y religiosidad: encuentros y desencuentros teórico- metodológicos. *Revista Cultura y Religi· n*. Vol. X, n° 1, pp. 3- 16.

Flores F. y Carballo C. (2016b). *Una cartograf²a inestable de lo sagrado. Territorios, fiestas y paisajes peregrinos. Cartograf²as sociales de lo sagrado en el siglo XXI*. Buenos Aires.

Flores F. y Seiguer P. (2016c). *Experiencias plurales de lo sagrado: la diversidad religiosa argentina.* Buenos Aires. Imago Mundi.

Foucault, M. (1991). *Tecnolog²as del yo y otros escritos afines*. Barcelona. Paidós.

Foucault, M. (1992). *Microf²sica del poder*. Madrid. La Piqueta.

Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisi· n.* Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber.* Tomo I, México, Siglo XXI.

Foucault, M. (2008). *Los anormales.* Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Frigerio, A. (1993). “Perspectivas actuales sobre conversión, deconversión y —lavado de cerebro en nuevos movimientos religiosos”. En A. Frigerio (comp.) *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales I* (pp. 46-80). Buenos Aires. CEAL.

Frigerio, A. y Wynarczyk, H. (2008). Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, 2 (3), 227-260.

Frith, S. (1996), “Música e identidad” en Hall, A.; Du Gay, *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu editores. Buenos Aires–Madrid.

Frith, S. 2001). “Hacia una estética de la música popular”. En F. Cruces et al. (Eds.), *Las culturas musicales. Lecturas en etnomusicolog²a.* Madrid. Ed.Trotta.

Frith, S. (2015). *Ritos de la interpretaci· n. Sobre el valor de la m½sica popular*. Buenos Aires. Paidós.

Fuentes, S. (2012a). “Jóvenes católicas: posicionamientos, circuitos y matices en sectores medios-altos. En A. Zaffaroni (coord.) *Estudios sobre juventudes en Argentina II. L²neas prioritarias de investigaci· n en el §rea j· venes/juventud: la importancia del conocimiento situado*. Salta. Universidad Nacional de Salta-ReIJA. pp. 361-378.

Fuentes, S. (2012b). Catolicismo y educación sexual: tradiciones y prácticas ¿divergentes? en una escuela católica bonaerense. *Sociedad y Religi· n*, 22 (38), 142-183.

Fueyo, L. (2012): *Oro negro. J· venes Petroleros. Representaciones sociales en torno al consumo*. Tesis de grado. Facultad de Periodismo y Comunicación social. Universidad Nacional de La Plata

Gago, M. (2016): “Trayectorias educativas de jóvenes pertenecientes a familias migrantes en Comodoro Rivadavia”, ponencia presentada en la *V Reuni· n de Investigadoras/es en Juventudes*, Rosario.

Galera, C. (2014), “Marcas religiosas en la ciudad. Altares “oficiales” y “populares” en las plazas porteñas”. *I Seminario de J· venes Investigadores en Ciencias Sociales y Religi· n*. FLACSO.

Garma, C. (2000). Del himnario a la industria de la alabanza: un estudio sobre la transformación de la música religiosa. *Ciencias Sociales y Religi· n*, 02 (02), 63-85.

Garma Navarro, C. (2007) “Hijo de pastor, lo peor. Apostasía y desafiliación religiosa entre los pentecostales de segunda generación en México”, en Farfán Rivera C. y Juárez Cerdi, E. (coord.): *M§s all§ del esp²ritu: Actores, acciones y pr§cticas en Iglesias Pentecostales*. México. Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Gatto, E. (2016) “Nuevos sonidos, nuevos negros. Freedoms songs, soul y funk en Estados Unidos 1955- 1979”. *Primer Jornada de Estudios Sociales de la* música. Facultad de Trabajo Social. La Plata.

Garrica Zucal J.; Gallo G.; Semán P. y Spataro C. (2011). Introducción. *Revista Argentina de Estudios de Juventud*. p. 4 - 40

Geertz, C. (1994), “Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder”. En: *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretaci· n de las culturas*. Barcelona. Paidós.

Giddens, A. (1995). *La constituci· n de la sociedad. Bases para la teor²a de la estructuraci· n.* Buenos Aires. Amorrortu Editores,

Giménez Béliveau, V. y Mosqueira, M. (2011). “Lo familiar en las creencias y las creencias en lo familiar: familia, transmisión y religión en la Argentina actual”. *Revista Cultura y Religi· n*, 5 (2), 154-172.

Ginzburg, C. (1999).*Mitos, emblemas e indicios. Morfolog²a e historia.* Barcelona. Gedisa.

Goffman, E. (1997). *La presentaci· n de la persona en la vida cotidiana.* Buenos Aires. Amorrortu

Grignon, C y Passeron J. (1992). *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en la sociolog²a y en literatura*. Buenos Aires. Nueva Visión.

Groppo, L. (2000). *Juventude: ensaios sobre sociologia e hist· ria das juventudes modernas*. Rio de Janeiro. Difel.

Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires. Paidós

Guber, R. (2011). *La etnograf²a: m®todo, campo y reflexividad*. Buenos Aires. Siglo XXI

Guemureman, S. (2014). Los «unos» y los «otros». Del tratamiento judicial que reciben los adolescentes y jóvenes que cometen delitos. *Ciencias Sociales*. p. 40 – 50.

Guemureman, S. (2015): *Adentro y afuera. Juventudes, sistema penal y pol²ticas de seguridad*. Buenos Aires. Grupo Editor Universitario.

Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnograf²a: M®todos de investigaci· n*. Barcelona. Paidós.

Hebdige, D. (2004). *Subcultura, el significado del estilo*. Barcelona. Paidós.

Hennion, A. (2002). *La pasi· n musical*. Barcelona. Paidós.

Hennion, A. (2010). Gustos musicales: de una sociología de la mediación a una pragmática del gusto. *Comunicar*, nº 34, v. XVII,

Hervieu-L®ger, D. (*2004)*. *El peregrino y el convertido. La religi· n en movimiento*. México. Ediciones del Helénico

Hervieu–Léger, D. (2005) [1993]. *La religi· n, hilo de memoria*. Barcelona. Herder.

Hobsbawm, E. (1998). *Historia del Siglo XX*. Buenos Aires. Crítica Grijalbo Mondadori.

Hourquebie, N. (2012). *Comunicaci· n situada: Textos, texturas y contextos como signos representativos de una identidad diferencial entre j· venes institucionalizados en conflicto con la ley penal.* Tesis doctoral. UBA**.**

Infantino, J. (2013). La cuestión generacional desde un abordaje etnográfico. Jóvenes artistas circenses en Buenos Aires. *Ðltima D®cada*. Año: 2013 vol. 21 p. 87 – 113.

Infantino, J. (2010). Prácticas, representaciones y discursos de corporalidad. La ambigüedad en los cuerpos circenses. *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*. Vol. 1 p. 49 – 65.

Infantino, J. (2009). Cuerpos circenses: la corporalidad como dimensión de análisis de las identidades juveniles. En *Revista Observatorio de Juventud*. vol. 6 p. 47 – 58.

Jacinto C. y Chitarroni, H. (2010): Precariedades, rotación y movilidades en las trayectorias laborales juveniles. *Estudios del Trabajo*, Nº39/40. Páginas 5- 36.

Jones, D. (2008). *Sexualidad y adolescentes. Pr§cticas y significados relativos a la sexualidad del adolescente residente en Trelew (Chubut).* Doctorado en Ciencias Sociales UBA.

Jungblut, A. (2010). O uso religioso na Internet no Brasil. *PLURA, Revista de Estudos de Religi«o*, vol.1, nº 1, p. 202-212.

Jungblut, A. (2007). A salvação pelo rock: sobre a cena *underground* dos jovens evangélicos no Brasil. *Religi«o e Sociedade*, 27 (2), 144-162.

Jungblut, A (2002). Os evangélicos brasileiros e a colonizacao da Internet. *Ciencias Sociales y Religi· n*, Porto Alegre, año 4, n 4, p. 149 166, oct. 2002.

Kessler, G. (2008). "Las transformaciones en el delito juvenil en Argentina y su interpelación a las políticas públicas". En Potthast, B., Ströbele-Gregor, J. y Wollrad, D. (eds.). *Ciudadan²a vivida, (in)seguridades e interculturalidad*. Buenos Aires. FES / Adlaf / Nueva Sociedad.

Kornblit, A. M., Camarotti, A. C. y Di Leo, P. F. (2011). *Prevenci· n del consumo problem§tico de drogas*. Argentina. Programa Nacional EPAyCID.

Krauskopf, D. (2005). Desafíos en la construcción e implementación de las políticas de juventud en América Latina. *Nueva Sociedad*. Pp. 141-153.

Kriger, M. (2007). *Historia, Identidad y Proyecto: Un estudio de las representaciones de los j· venes argentinos, sobre el pasado, presente y futuro de la naci· n*. Tesis de doctorado. FLACSO. Buenos Aires.

Kropff, L. (2008). *Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre j· venes mapuche*. Tesis doctoral Universidad de Buenos Aires.

Kozak, C. (2004). *Contra la pared. Sobre graffitis, pintadas y otras intervenciones urbanas.* Buenos Aires. Libros del Rojas. UBA.

Lago, L. (2011). S.O.S Familia. El grupo Jóvenes Para Cristo ante el matrimonio igualitario en Comodoro Rivadavia". *Cultura y Religi· n*, 5 (2), 137-153.

Lago, L. (2013). "Esto no es religión es un estilo de vida. Jóvenes y pentecostalismo en Comodoro Rivadavia". En J. Algranti (dir.) *La industria del creer: sociolog²a de las mercanc²as religiosas* (pp.255-276). Buenos Aires: Biblos.

Lago, L. (2014). "La joda cristiana. Prácticas de sociabilidad entre jóvenes pentecostales comodorenses". En R. Borobia (coord.) *Estudios sobre Juventudes en Argentina III: De las construcciones discursivas sobre lo juvenil hacia los discursos de las y los j· venes.* General Roca: PubliFadecs Uncomahue – ReIJA.

Lago, L. (2014) "Salesianos y evangélicos en Comodoro Rivadavia. Prácticas y representaciones sobre el sujeto joven". VI Jornadas de Historia de la Patagonia, Universidad Nacional de Comahue.

Lago, L. (2016a). El cuerpo como territorio de creencias. Un análisis sobre la relación entre corporalidad juvenil y música cristiana evangélica. *Revista Question* Vol. 1, N.º 52 (octubre-diciembre 2016), pág. 42- 56

Lago, L. (2017). “Chilenos y canutos. Apuntes sobre la historia del movimiento evangélico pentecostal en Comodoro Rivadavia, 1958- 1983”, en *Araucan²a- Norpatagonia: la fluidez, lo disruptivo y el sentido de la frontera*, compiladores: Paula Núñez, Andrés Núñez, Carolina Odone Brenda Matossian y Marcela Tamagnini., Universidad Nacional de Rio Negro, UNRN Edita.

Levi, G. y Schmitt, J. (Dir.) (1996). *Historia de los j· venes*. Madrid. Taurus.

Lima Rizende, G (2013). La racionalización de la música como perspectiva analítica: aporte teórico para la reflexión sobre las relaciones entre música y religión. *Revista Transcultural de m½sica*, núm. 17. Sociedad de Etnomusicología, Barcelona. España.

Lionetti L. y Míguez D. (2010). *Las infancias en la historia argentina: Intersecciones entre pr§cticas, discursos e instituciones (1890- 1960*). Rosario. Pro historia ediciones.

Livon- Grossman, E. (2004). *Geograf²as imaginarias. El relato del viaje la construcci· n del espacio patag· nico*. Rosario. Beatriz Viterbo.

López, S. (2003). *Representaciones de la Patagonia. Colonos, cient²ficos, pol²ticos (1874-1914)*. La Plata. Ediciones al margen.

Lopez, A. (2010). *Procesos de reforma legal e institucional del sistema penal juvenil en la Provincia de Buenos Aires.* Tesis de maestría, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

Ludueña, G. (2002). El silencio como práctica de ascesis corporal en una comunidad de monjes benedictinos. *Quaderns de l'Institut Catal¨ d'Antropologia,* Nº. 17-18, 2002, págs. 65-78.

Ludueña, G. (2011). “Cuerpo etnógrafo y cuerpo etnográfico”. II Clase virtual Seminario Métodos y técnicas de investigación. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Maestría en Antropología Social. Agosto – diciembre de 2011.

Mahmood, S.(2006). Teoría feminista, agencia e sujeito liberatório: algunas reflexoes sobre o revivalismo islámico no Egipto. *Etnogr§fica,* Vol. 10: 121- 158.

Mallimaci, F. (Dir.) (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.

Magnani, *J. (2002)*. De perto e de dentro: notas para una etnógrafia urbana. *Revista brasileira de Ci° ncias Sociales*, vol.17, n.49, pp.11-29.

Magnani, *J. (*2015). De cerca y de adentro: la mirada etnográfica, en: Chaves, M. y Segura, R. *Hacerse un lugar: circuitos y trayectorias juveniles en §mbitos urbanos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Mansilla Agüero, M. (2002). Nacidos en la calle. De la construcción bestial del predicador callejero a su construcción como patrimonio cultural .*Si Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos*, vol. VII, núm. 1. pp. 187-206

Mansilla Aguero, M. (2007).Despreciados y desechados. Itinerario de la canutofobia en Chile en la primera mitad del siglo XX. *Revista Cultura y Religi· n* Universidad Arturo Prat , Vol. 1, Nº. 2,. s/pág.

Mansilla Aguero, M. (2011). Una aproximación sociológica del cuerpo en la religión. Las representaciones sociales del cuerpo en el pentecostalismo chileno (1920 a 1940). *Revista Persona y Sociedad*. Vol. XXV, Nº 3. Pp. 81-106

Mansilla Agüero, M. (2012). Del trago al trigo. Imágenes del alcoholismo en el pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX. *Revista Estudios Cotidianos.* 1:1. pp. 6-22

Mansilla Agüero, M. (2014): *La cruz y la esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX* (Segunda Edición), México: Editorial Manda-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe UNAM-Universidad Arturo Prat.

Manzano, V. (2010b). “Ha llegado la —nueva ola‖: música, consumo y juventud en la Argentina, 1956-1966”. En I. Cosse, K. Felitti y V. Manzano (Edits.) *Los '60 de otra manera: vida cotidiana, g®nero y sexualidades en Argentina* (pp.17-19). Buenos Aires: Prometeo.

Marcus, G. (2001). Etnografía en el sistema/mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11 (22), 111-127.

Margulis M.(ed.) (1994) *La cultura de la noche: Vida nocturna de los j· venes en Buenos Aires*. Buenos Aires. Espasa Calpe.

Margulis, M. (1996). *La juventud es m§s que una palabra* .Buenos Aires. Biblos.

Margulis M. (2003). *Juventud, cultura, sexualidad. La dimensi· n cultural en la afectividad y la sexualidad de los j· venes de Buenos Aires*. Buenos Aires. Biblos.

Mármora, L. (1971): *Migraci· n al Sur. Argentinos y chilenos en Comodoro Rivadavia*. Buenos Aires. Ediciones Libera.

Marques, D. y Palma Godoy, M. (1991): *Comodoro Rivadavia en tiempos de cambio,* Comodoro Rivadavia. Ediciones Proyección Patagónica.

Márquez, D. (1997). “Crisis ocupacional y programas para la generación de empleo: Algunos indicadores para el análisis de Comodoro Rivadavia, 1990-1995”, en Salvia A. *La Patagonia privatizada*, Buenos Aires. CEA-CBC.

Marques, D. (2011) “Hacia una relectura de las identidades y las configuraciones sociales en la historia petrolera de la ciudad de Comodoro Rivadavia y en la Cuenca del Golfo San Jorge”. IV Jornadas de Historia Social de la Patagonia.

Marshall W.y otros (2010). Los circuitos sociosónicos del reggaetón. *Revista transcultural de m½sica*. N° 14.

Marx, K. (1976). *Manuscritos econ· mico- filos· ficos de 1884*. México. Cultura Popular.

Mendes Diz A. (2010). *Usos del tiempo, violencias, consumo de drogas y sexualidad en j· venes en espacios recreativos nocturnos en tres ciudades argentinas*. Informe de investigación- Instituto Gino Germani.

Mauss, M. (1974): *Sociolog²a y antropolog²a*. Madrid. Editorial Tecnos.

Mena, I. (2008). «El ascetismo pentecostal gitano y la gestión corporal. Una aproximación desde la antropología del cuerpo». Revista Atenea N°13. Barcelona. Universidad Autónoma de Barcelona

Miguel, G. (2013). “Radiofonía evangélica: producción cultural, mediaciones y religiosidad en frecuencia modulada”. En J. Algranti (dir.) *La industria del creer: sociolog²a de las mercanc²as religiosas*. Buenos Aires. Biblos. pp. 277-299.

Miguel, G. (2015). Medios de comunicación y cultura evangélica. Perfiles mediáticos y vinculaciones transnacionales de las comunicaciones evangélicas. *Revista Ciencias Sociales*. p. 96 – 101.

Miguel, G. (2017). Milagros en la radio: Intersecciones entre comunicación y religiosidad popular. *Sociedad y religi· n*, *27*(47), pp. 60-82.

Míguez, D. (2000a). Conversiones religiosas, conversiones seculares. Comparando las estrategias de transformación de la identidad en programas de minoridad e iglesias pentecostales. *Ciencias Sociales y Religi· n*, 2 (2), pp. 11-30.

Míguez, D. (2000b). Jóvenes en riesgo y conversión religiosa. Esquemas cognitivos y transformación de la identidad en iglesias pentecostales e instituciones de minoridad. *Sociedad y Religi· n*, 20/21, pp. 5-24.

Míguez, D. (2001). La conversión religiosa como estrategia de supervivencia: Los pentecostales y el descenso social durante la década perdida. *Intersecciones en Antropolog²a*, 2, pp.73-89.

Míguez, D. (2002a). "Inscripta en la piel y en el alma. Cuerpo e identidad en profesionales, pentecostales y jóvenes delincuentes". *Religi«o e Sociedade*, 22 (1), pp. 21-56.

Míguez, D. (2002b). El pentecostalismo popular en la Argentina. Las lógicas de la expansión del pentecostalismo durante el siglo XX. *Anuario IEHS*, 17, pp. 163-199.

Míguez, D. (2006). "Estilos musicales y estamentos sociales. Cumbia, villa y transgresión en la periferia de Buenos Aires" en: Míguez, D. y Semán, P. (comp.). *Entre santos, cumbias y piquetes*. Buenos Aires. Biblos.

Miguez, D. (2008). *Delito y cultura: los c· digos de la ilegalidad en la juventud marginal urbana.* Buenos Aires. Biblos.

Millenaar, V. y Jacinto, C. (2015). "Desigualdad social y género en las trayectorias laborales de jóvenes de sectores populares. El lugar de los dispositivos de inserción", en: Mayer L., Llanos, D. y Unda, R. (Compiladores): *Socializaci· n escolar: experiencias, procesos y trayectos,* Abya Ayala Ecuador. Universidad Politécnica Salesiana - CINDE – CLACSO.

Morales Schmuker, E. (2013). "Las misiones anglicanas y la colonización galesa en el sur argentino: una aproximación a la situación socio-religiosa de los territorios patagónicos, ca. 1840-1883". En Rodríguez A. (Ed). *Estudios de Historia Religiosa argentina (siglos XIX y XX)*. Rosario. Prohistoria-EdUNLPam.

Morduchowicz, R. (2008). *La generaci· n multimedia: significados, consumos y pr§cticas culturales de los j· venes*. Buenos Aires. Paidós

Mosqueira, M. (2012). Perdonar setenta veces siete: procesos de conformación y transformación de subjetividades juveniles en una iglesia pentecostal del conurbano bonaerense. *PLURA Revista de Estudos de Religi«o,* 3(1), pp. 114-129.

Mosqueira, M. (2013), "Cristo rock: una aproximación al mundo social del rock cristiano", en Algranti, Joaquín (dir.) *La industria del creer. Sociolog²a de las mercanc²as religiosas,* Buenos Aires. Biblos

Mosqueira, M. (2014), *Santa Rebeld²a. Construcciones de Juventudes evang®licas en comunidades pentecostales del Ćrea Metropolitana del Gran Buenos Aires*. Tesis doctoral. UBA-Buenos Aires.

Moulian, R. (2009). Somatosemiosis e identidad carismática pentecostal. *Cultura y Religi· n*, Vol. 3, Nº 2, 188-198.

Nicoletti, M. A. (2007). "Los salesianos y la conquista de la Patagonia: desde Don Bosco hasta sus primeros textos escolares e historias oficiales". *Revista Tefros.* Vol. 5, N° 2.

Nicoletti, M. A. (2008). *Ind²genas y misioneros en la Patagonia. Huellas de los salesianos en la cultura y la religiosidad de pueblos originarios*, Buenos Aires. Ed. Continente.

Nuñez, P. y Fuentes S. (2015). Estudios sobre construcción de ciudadanía en la escuela secundaria argentina: tendencias y categorías en las investigaciones en la última década (2002-2012). *Espacios en blanco. Serie Indagaciones.*

Núñez, P.; Vázquez, M y Vommaro, P. (2014). "Entre la inclusión y la participación: una revisión de las políticas públicas de juventud en la Argentina actual". En Cubides, H.; Borelli, S.; Unda Lara, R. y Vazquez, M. (Comp.). *Juventudes, pol²ticas y participaci· n en Am®rica Latina*. CLACSO.

Palermo, H. (2014). Fisonomías sociales en Comodoro Rivadavia y experiencias obreras en torno al trabajo petrolero. *Intersecciones en Antropolog²a*, vol. 15, núm. 2.

Pascuchelli, N. (2012). Grupos de Rock y Evangelismo. El impacto de nuevas creencias religiosas en la producción artística (área metropolitana de Buenos Aires). *Mitol· gicas,* vol. XXVII, pp. 21-31

Panotto, N. (2014). Pentecostalismo y construcción de identidades socio–políticas. *Desaf²os*, (26–2), pp.73-96.

Panotto, N. (2016). Rostros de lo divino y construcción del ethos socio-político: relación entre teología y antropología en el estudio del campo religioso. El caso del pentecostalismo en Argentina. *Debates do Ner*.

Palazzo, M. (2010). *La juventud en el discurso: representaciones sociales, prensa y chat*. Doctorado en Humanidades, Universidad Nacional de Tucumán.

Peters, S. (2016). Petróleo, política y sociedad en Chubut. Reflexiones teórico-conceptuales en torno al rentismo. *Revista Identidades*. Dossier 3, Año 6. Septiembre 2016. pp. 144-164.

Plesnicar, L. (2012). *La juventud en las Conferencias Intergubernamentales sobre Pol²ticas de Juventud en Iberoam®rica (1980-2000)*. Doctorado en Ciencias Sociales. FLACSO.

Pineau, M. (1996). Los sudafricanos miraron al Atlántico. La migración bóer a la Argentina. *II RIHA*, pp. 273- 277.

Pinheiro Leitão, M. (2006*). Na pista da f® m½sica, festas e outros encontros culturais entre os evang®licos no Rio de Janeiro*. Tesis doctoral. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Pinheiro Leitao, M. (2008): "Juventudes, experiencias musicales y religiosidad" en Cornejo, Mónica; Cantón, Manuela y Llera Blanes, Ruy (coords.) [2008] *Teor²as y pr§cticas emergentes en antropolog²a de la religi· n.* Serie, XI Congreso de Antropología de la FAAEE, Donostia, Ankulegi Antropologia Elkartea.

Pomes, A. (2011): *Violencia entre j· venes de Km5. Avatares de las luchas por el territorio*. Tesis de maestría en Trabajo Social. UNLP.

Portelli, A. (1991). "Lo que hace diferente a la Historia Oral". En Schwarztein, Dora. (comp.): *La historia oral*. Buenos Aires: CEAL. p 36- 52.

Puglisi, R. (2011). La performance del Om en grupos Sai Baba, un caso de fusión cuerpo-mundo. *Sociedad y Religi· n*. Vol. 21(36): 9-36.

Puglisi, R. (2014). Repensando el debate monismo versus dualismo en la antropología del cuerpo. *Cuadernos de Antropolog²a Social*. Nro. 40, pp. 73-95.

Rabelo M. (2014): “A articula de corpos e espacos no candomble” en: Oro, Ari y Tadvaldd (comp.): *Circuitos religiosos: Pluralidade e interculturalidade*. Porto Alegre. Cirkula. Pp. 235- 253.

Reguillo, R. (1991). *En la calle otra vez. Las bandas: identidad urbana y usos de la comunicaci· n*. México. Iteso.

Reguillo, R. (2000). *Emergencia de las culturas juveniles. Estrategias del desencanto.* Buenos Aires: Norma.

Reguillo, R. (2000a). *El lugar desde los m§rgenes. M½sicas e identidades juveniles.* Nómadas, 13, 40-55.

Reguillo, R. (2005). *La construcci· n simb· lica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicaci· n*. México: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

Reguillo R. (2012). Navegaciones errantes. De músicas, jóvenes y redes: de Facebook a Youtube y viceversa. *Nueva ®poca*, núm. 18, julio-diciembre.

Renold, J. (2011). *Antropolog²a del pentecostalismo televisivo*. Buenos Aires: Biblos.

Reynoso, C. (2006*). Antropolog²a de la m½sica: de los g®neros tribales a la globalizaci· n.* Buenos Aires. SB Ediciones.

Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnogr§fica: historia y cultura en los procesos educativos.* Buenos Aires. Paidós.

Salvia, A. (Comp.) (2008). *J· venes promesas. Trabajo, educaci· n y exclusi· n social de j· venes pobres en la Argentina post-crisis.* Buenos Aires. Miño y Dávila.

Sautú, R. y otros (2012). *Manual de Metodolog²a*, México. Clacso.

Sautú, R. (2005): *Todo es teor²a. Objetivos y M®todos de investigaci· n*. Buenos Aires Ediciones Lumiere.

Scharagrodsky P. y Cornelis S. (2013): “Modelar la masculinidad cristiana: prácticas corporales en los Exploradores Argentinos de Don Bosco (primera mitad del siglo XX)”, en: Rodriguez A. (edit), *Estudios de Historia Religiosa argentina (siglos XIX y XX),* Rosario. Prohistoria ediciones

Scharagrodsky, P. (2009). “En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Gimnástico: prácticas corporales, masculinidades y religiosidad en los Exploradores de Don Bosco en la Argentina de principios de siglo XX”. *Educar em Revista*, (33), 57-74.

Schettini, P. y Cortazzo, I. (2015): *An§lisis de datos cualitativos en la investigaci· n social.* Editorial de la Universidad de La Plata. La Plata.

Schwarstein, D. (2003). Efervescencia memorialista. *Palabras y silencios. Revista de la Asociaci· n Internacional de Historia Oral*. Vol. 2, No.1. pp.18- 26.

Schwarzstein, D. (2001). *Una introducci· n al uso de la Historia Oral en el aula.* Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Segato, R. (1991).Algunas propuesta para el estudio del cambio religioso: la expansión evangélica en la puna jujeña. *Sociedad y Religi· n*, n 8. pp. 41-68.

Segato, R. (2006). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Ju§rez*. Buenos Aires. Tinta Limón.

Segato, R. (2008). "La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad" .En: *Am®rica Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desaf²os para el di§logo*. Aurelio Alonso (Compilador). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Seiguer, P. (2009).Los inicios de un debate: el lugar del protestantismo histórico en la Argentina. *Revista Iberoamericana*, IX, 34, Madrid, pp. 163- 168.

Semán, P. y Wynarczyk, H. (1994). "Campo Evangélico y Pentecostalismo en la Argentina". En A. Frigerio (comp.) *El Pentecostalismo en la Argentina.* Buenos Aires: CEAL.

Semán, P. (2006a). "El pentecostalismo y el rock chabón en la transformación de la cultura popular". En D. Miguez, y P. Semán (Edits.), *Entre santos, cumbias y piquetes: las culturas populares en la Argentina reciente* (págs. 197-218). Buenos Aires. Biblos.

Semán, P. (2006b). *Bajo continuo: exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. Buenos Aires. Gorla.

Semán, P. y Gallo, G. (2008). Rescate y sus consecuencias. Cultura y religión solo en singular. *Ciencias sociales y Religi· n,* 10 (10), 73-94.

Semán, P. y Vila P. (2008). La música y los jóvenes de los sectores populares: más allá de las 'tribus'. *En Revista Transcultural de M½sica*, num. 12, s/p.

Semán, P. (2010). De a poco mucho: las pequeñas iglesias pentecostales y el crecimiento pentecostal . *Revista Cultura y Religi· n,* 4 (1), 16-35.

Semán, P. y Battaglia, A. (2012). De la industria cultural a la religión. Nuevas formas y caminos para el sacerdocio. *Civitas - Revista de Ci° ncias Sociais,* vol. 12, núm. 3, pp. 439-452.

Semán, P. (2013). Las industrias culturales y la transformación de campo religioso: procesos y conceptos (prólogo). En J. Algranti (dir.) *La industria del creer: sociolog²a de las mercanc²as religiosas.* Buenos Aires: Biblos.

Setton, D. (2013), "El delicado sonido de la Cábala: la negociación del sentido en la proyección de un producto musical", en Algranti, Joaquín (dir.) *La industria del creer. Sociolog²a de las mercanc²as religiosas*, Buenos Aires: Biblos.

Setton, D. y Algranti, J. (2009). Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires. *Alteridades*, 19(38), pp. 77-94.

Setton, D. (2015). Algunas claves para el estudio sociológico de los judaísmos contemporáneos. *Ciencias Sociales UNQ*, Nº 88, pp. 58-63.

Silba, M. (2010). *Vidas Plebeyas: cumbia, baile y aguante en j· venes del Conurbano Bonaerense*. Doctorado en Ciencias Sociales UBA.

Simmel, G. (2002) "Sociabilidad" en *Sobre la individualidad y las formas sociales*, (Universidad Nacional de Quilmes Ediciones: Buenos Aires.

Simmel, G. (2011[1882]). *Estudios psicol· gicos y etnol· gicos sobre m½sica*. Buenos Aires: Gorla.

Silba, M. (2011). Identidades subalternas: Edad, clase, género y consumos culturales. *Revista Ðltima D®cada. s/p.*

Silba, M. (2012). Vidas Plebeyas: masculinidades, resistencias y aguante entre varones jóvenes pobres del Conurbano. *Papeles de Trabajo. Revista electr· nica del IDAES*. vol. 6 pp. 160 – 176.

Silba, M. (2015). Reproducir y transgredir el mandato de género: experiencias cotidianas en un grupo de mujeres jóvenes y pobres del Conurbano Bonaerense. *Revista Kairos*. vol. 19 pp. 1 – 26.

Spadafora A. (2003). La circularidad de la experiencia de campo: poder y desigualdad en la producción del conocimiento. *Campos* 4.pp. 135- 153.

Straw, W. (1991). Systems of articulation, logics of change: scenes and communities in popular music. *Cultural Studies*, vol. 5, No. 3. Pp. 361-375.

Svampa M. y Viale E. (2014) *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires. Katz editores.

Tarducci, M. (2002). *Servir al marido como al Se¶or: las mujeres pentecostales desde una perspectiva de g®nero.* Tesis doctoral. Buenos Aires. Universidad de Buenos Aires.

Tarducci, M. (2005). "Sólo respondo al llamado de Dios: El precario liderazgo de las pastoras pentecostales". *AIBR. Revista de Antropolog²a Iberoamericana,* 40, pp. 1- 21.

Tennekes, H. (1984). *El movimiento Pentecostal en la sociedad chilena*. Iquique. Universidad Libre de Amsterdam.

Torres, S. (2001). La inmigración chilena a Comodoro Rivadavia. *Revista de estudios trasandinos nÛ5*, Santiago de Chile. s/p.

Torres, S. (1995). *Two oil company- towns in Patagonia: European inmigrants, class and ethnicity, 1907- 1933.* Tesis doctoral. Rutgers University.

Usach, N. y Freddo, B. (2016): "Dispersión y fragmentación socio espacial en el crecimiento reciente de una ciudad petrolera de la Patagonia argentina", en: *Papeles de Poblaci· n*, vol. 22, núm. 90, octubre-diciembre, 2016, pp. 265-301 Universidad Autónoma del Estado de México.

Tomasini M. (2015). Feminidades juveniles, cuerpos y producciones estéticas en la escuela secundaria. *Revista Iberoamericana de Educaci· n*. no. 68 pp. 117-136.

Urresti, M. (2000). "Paradigmas de participación juvenil: un balance histórico", en Balardini S. (ed.) *La participaci· n social y pol²tica de los j· venes en el horizonte del nuevo milenio*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 177–206

Urresti, M. (2003). "La dimensión cultural del embarazo y la maternidad adolescente". En: Margulis y otros. *Juventud, Cultura e identidad.* Buenos Aires. Biblos.

Urresti, M. (2008). *Ciberculturas juveniles.* Buenos Aires. La Crujía.

Urresti, M., Linne J. y Basile D. (2015). *Conexi· n total. Los j· venes y la experiencia social en la era de la comunicaci· n digital*. Buenos Aires. Grupo Editor Universitario.

Valcarezza, N. (2012). Para Dios vos sos su hijo. Creencia religiosa, género y sexualidad en un grupo pentecostal de evangelización de travestis prostituidas. *Tem§ticas,* 20 (40). Pp 179- 202.

Vallverdú, J. (2007). Mi cuerpo es un templo de Dios. Carisma y emoción en los sistemas religiosos. *Iztapalapa* 62-63, año 28, pp. 135-154

Vázquez, M (2015). *Juventudes, pol²ticas p¼blicas y participaci· n : un estudio de las producciones socioestatales de juventud en la Argentina reciente* . Buenos Aires. Grupo Editor Universitario.

Vasilachis de Gialdino, I. (2006). *Estrategias de investigaci· n cualitativa*. Barcelona. Gedisa.

Vila, P. (1985). "Rock nacional: Crónicas de la resistencia juvenil". En Jelin, E. (comp.), *Los nuevos movimientos sociales*. Buenos Aires. CEAL

Vila, P. (1996). Identidades narrativas y música. Una primera propuesta para entender sus relaciones. *Revista Transcultural de m½sica*, n. º 2.

Vila, P. (2002): "Música e identidad. La capacidad interpeladora y narrativa de los sonidos" en *Cuadernos de Naci· n. Tomo M½sicas en transici· n*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Villa, A. (2009). *Sexualidades, relaciones de g®nero y de generaci· n: perspectivas hist· rico culturales en educaci· n*. Buenos Aires. Noveduc.

Villa A., Infantino J. y Castro G. (2012). *Culturas juveniles. Disputas entre representaciones hegem· nicas y pr§cticas.* Buenos Aires. Espacio Editorial.

Von Storch, M. V. (2002). "El impacto social de la privatización de YPF en Comodoro Rivadavia". *Estudios de Trabajo* 24.pp. 68-102.

Wainerman, C. y Sautú R. (2001). *La trastienda de la investigaci· n*. Buenos Aires. Ediciones Lumiere.

Weber, M. (2011[1920]). *La ®tica Protestante y el esp²ritu del capitalismo*. México. Fondo de Cultura Económica.

Williams, J. G. (2017). La historiografía y la construcción del pasado en Chubut: representaciones de la colonización galesa y su relación con los pueblos originarios en tres libros de historia provincial. *Identidades*, Dossier 4, Año 6, pp. 80-94.

Wortman, A. (2016). La institucionalización mercantilizada del creer en la era de la individualización de lo social. *Sociedad y Religion* Nº45, Vol XXVI (2016), pp. 155-169.

Wortman, A.; Kemenade, S.; Ollier;M y Macri,M (1987). *Juventud viejos y nuevos problemas en la Argentina contempor§nea.* Buenos Aires. Documento de trabajo CELAJU.

Wortman, A. (1991). *J· venes de la periferia*. Buenos Aires: CEAL.

Wright, P. (1998). Etnografía y existencia en la antropología de la religión. *Sociedad y Religi· n*, N° 16/17. pp. 63 74.

Wynarcyk, H. (2015). "Religión, Estado y pluralismo, panorama en transición: Iglesia y Estado en la Argentina: Un estudio en la perspectiva del campo religioso formado por las iglesias evangélicas", en Renold, J. (edit): *Religi· n, estudios antropol· gicos sobre sus problem§ticas,* Buenos Aires. Biblos Culturalia.

Wynarczyk, H. (2009). *Ciudadanos de dos mundos. El Movimiento evang®lico en la vida p¼blica argentina 1980-2001*. San Martín: UNSAM Edita.

Wynarczyk, H. (2010). *Sal y luz a las naciones. Evang®licos y pol²tica en la Argentina (1980-2001)*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Wynarczyk, H., Semán, P. y De Majo, M. (1995). *Panorama actual del campo evang®lico en Argentina.* Buenos Aires. Facultad Internacional de Estudios Teológicos.

Yudice, G. (2007). *Nuevas tecnolog²as, m½sica y experiencia*. Barcelona. Gedisa

FUENTES

LIBROS CRISTIANOS

Gómez A. (2012). *Las 10 plagas que afectan a la cybergeneraci· n*. Miami: Editorial Vida.

Hoof, M. (2009). Tribus urbanas. Una guía para entender a las subculturas juveniles en la actualidad. Miami: Editorial Vida.

Zapata, J. (2009): *Agarofobia. El miedo que paraliza a la iglesia*. Miami: Editorial Vida.

Archivos consultados

Archivo Fotográfico Iglesia Evangélica Pentecostal Argentina

Archivo fotográfico Colectividad Sudafricana

Archivo radial FM. Del Mar, programa Rescatando la Historia.

Relevamiento provincial de cultos (2012- 2013), Secreataria de Relaciones Institucionales Provincia del Chubut . Ordenanza municipal 11616/14-

Fuentes periodísticas.

A.A.V.V. Cincuentenario de Comodoro Rivadavia, 1951

Revista nacional Confirmado noviembre de 1963.

Duplatt, A. “El mito del petróleo” en: Suplemento Especial del Diario Crónica “108º Aniversario Comodoro Rivadavia”, 23 de febrero de 2009.

Jaime, E. “La babel del sur”. Informe especial, Revista Dom. Comodoro Rivadavia, septiembre de 2012.

PADRON DE ENTREVISTADOS

Gustavo Gomez	Pastor Iglesia Luterana	03 de octubre de 2011
Cristina Primo	Pastora I. “Vientos de cambio”	21 de marzo de 2012
Martín Blackie	Colectividad Bóer	9 de septiembre de 2012
Juan Schlebush	Colectividad Bóer	11 de septiembre de 2012
José Luis Selán	Pastor Asamblea de Dios	15 de octubre de 2012
Benjamín Alvarado	Presidente Consejo de Pastores	4 de noviembre de 2014
Carlos Cevallos	Pastor Iglesia Pentecostal Argentina	14 de abril de 2015
Hernán Pérez.	Pastor “Tabernáculo de la Fé”	23 de febrero de 2015
Viviana Almirón	Concejal Municipal de Comodoro Rivadavia	20 de octubre de 2014
Isaías Sepúlveda	Operador Radial Fm. “Roca eterna”	15 de agosto de 2014
Pablo Joandet	Líder de jóvenes- Misionero Asamblea de Dios	23 de noviembre de 2014
Daniela Ortiz	Ex maestra auxiliar de escuelitas bíblicas	15 de marzo de 2015

Entrevistas grupales

Pablo, Carlos y Franco	Grupo “Jóvenes para Cristo”	18 de junio de 2012
Carlos y Silvina	Grupo “Jóvenes para Cristo”	30 de junio de 2012
Emanuel, Vanesa y Karina	Grupo “Jóvenes para Cristo”	15 de julio de 2012
Lorena, Jimena y Anarella	Grupo “Jóvenes Vientos de Cambio”	05 de noviembre de 2013
Adán y Raquel	Grupo Filadelfia	30 de julio de 2014

Germán, Diego, Elías y Marcos	Grupo Scraf	05 de abril de 2014
Bruno, Pablo, Sila y Nicolás	Grupo Klan Destino	20 de marzo de 2014
Diego y Daiana	Escuelita Bíblica “Rayito de sol”	03 de noviembre de 2014
Andrés y Verónica	Productora Redención Records	08 de febrero de 2015