

Formas modernas de creer. Algunas notas sobre las prácticas culturales de los/las jóvenes cristianos pentecostales en Comodoro Rivadavia¹

*Modern ways of beleiving. Some notes
on cultural practices of Pentecostal Christian youth
in Comodoro Rivadavia*

Luciana Lago

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales (UNPSJB)

CONICET/ IESyPPat

lucianalagocr@gmail.com

Resumen

En este artículo nos proponemos presentar algunos avances de nuestra investigación referida a las formas de religiosidad de los grupos de jóvenes cristianos en la ciudad de Comodoro Rivadavia. Vamos a considerar en particular los modos en que estas formas de religiosidad se expresan en clave generacional, lo que implica reactualizaciones doctrinarias, cambios en torno a lo normado institucionalmente y ciertas tensiones con las generaciones precedentes.

En relación al dilema sobre de qué manera “vivir una vida cristiana en un mundo moderno” en estos grupos de jóvenes surge la cuestión del “estilo de vida cristiano” como una elección y una forma de distinción que se liga a los modos como reelaboran los sistemas de normas y prohibiciones de sus iglesias en clave generacio-



nal. En este sentido, sostenemos que indagar en las prácticas religiosas de los sectores juveniles representa un modo de aproximarse a la dinámica de las formas religiosas producto de la interacción generacional, lo que nos permite comprender cambios, transformaciones –y también continuidades– en torno a los sentidos y los modos en que es experimentada su adscripción religiosa.

Palabras clave

jóvenes - pentecostales - estilo - generaciones

Abstract

In this paper we put forward present our research regarding ways of religiosity of Christian youth groups in the city of Comodoro Rivadavia, considering in particular the ways in which these forms of religion are expressed in different generations, which implies doctrinal re-actualizations, changes around institutionally regulations and certain tensions with previous generations.

Around the dilemma on how to "live a Christian life in a modern world" in these youth groups raises the issue of "Christian lifestyle" as a choice and as a form of distinction. This is linked to the ways in which they re-elaborate the rules and prohibitions of their churches in terms of generation belonging. In this sense, we argue that the analysis of the religious practices of youth groups represents a way of approaching the dynamics of religious forms product of generational interaction, allowing us to understand changes, transformations –and continuities– around senses and the ways in which their religious affiliation is experienced.

Keywords

young – pentecostal – style - generations

Sobre la presencia protestante y pentecostal en Comodoro Rivadavia

Un posible punto de partida desde el cual indagar la presencia de protestantes y pentecostales en la Patagonia argentina, es la encuesta nacional realizada a fines del 2007 en el marco del proyecto “Religión y estructura social en la Argentina del siglo XXI²”, la cual arroja algunos datos interesantes respecto a la diversidad religiosa en el país. En líneas generales la encuesta reafirma la condición creyente de la sociedad argentina al sostener que nueve de cada diez entrevistados manifiestan creer en Dios, de los cuales entre el grupo etario de los jóvenes entre 18 a 29 años los creyentes representan el 85,1 %. Los datos destacan el pluralismo y la diversidad presentes en el campo religioso, siendo los grupos evangélicos la primera minoría alcanzando el 9 % ante el 76% representado por los católicos. Considerando las particularidades regionales, la Patagonia es la región con más alta concentración de evangélicos alcanzando el 21,6 % de la población.

En Comodoro Rivadavia la centralidad de la explotación minera ligada al petróleo como principal actividad económica ha signado una serie de rasgos particulares a lo largo de su historia, iniciada hacia 1901. Básicamente desde la instalación de la ex empresa estatal YPF y otras de capitales extranjeros, se conformó un mercado de trabajo que atrajo a trabajadores de origen europeo, de migrantes internos y limítrofes de origen chileno. Esta heterogeneidad poblacional también se manifestó a nivel religioso, generándose un tipo de pluralismo, 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.

En el caso particular de Comodoro Rivadavia la presencia de iglesias protestantes es muy temprana y se vincula desde principios del siglo XX a los grupos migrantes bóers³. Para este grupo su adhesión a la iglesia reformada –de corte calvinista– representó una forma de conservar su identidad reforzando aspectos étnicos. Así, su pertenencia religiosa se transformó en un instrumento idóneo para la reinvención de la identidad (Bjerg, 2001, p. 47), oficiando de refugio étnico y –a la vez– de espacio de diferenciación con los “otros” criollos o también migrantes pero católicos.

Respecto a la presencia pentecostal, ésta se liga principalmente a la corriente migratoria proveniente del sur de Chile. Los grupos chilenos migran en número significativo a mediados de la década de los cuarenta y en particular durante la Gobernación Militar⁴ (1946-1955) dada la demanda de mano de obra para la construcción de obras públicas en el marco de los planes quinquenales del peronismo, incorporándose como mano de obra no calificada. La llegada de estos migrantes dio lugar a la instalación de las iglesias bautistas –de corte pentecostal– en los “barrios altos” de la ciudad, ligados al estigma de una religión de “chilotes y canutos” (Lago, 2013b, p.15).

Antes de continuar avanzando, partamos de reconocer las principales características del Pentecostalismo como movimiento religioso. El pentecostalismo, que es una corriente que surge en el interior del protestantismo norteamericano a principios del siglo XX, se desarrolló en América Latina de forma exponencial a partir de la década de los se-

senta. 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. 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, etc. (Wynarczyk y Semán, 1995). Otro rasgo de esta corriente son sus formas de culto, las cuales se distinguen del protestantismo histórico por el carácter festivo de las mismas y la gran expresividad que se manifiesta en el uso de distintos cánticos como forma de alabanza. A lo anterior se agrega la rápida capacidad de conectarse con experiencias propias de la religiosidad popular (Semán, 2006, p. 57), aun adaptándolas a sus singulares interpretaciones.

Respecto a la presencia pentecostal en Argentina, Semán y Wynarczyk (1995, pp. 33-34) señalan dos momentos claves: el primero corresponde al período 1920-1940 y se vincula a misiones de iglesias extranjeras de raíz estadounidense. Al segundo momento lo sitúan en los años cincuenta destacando en particular la campaña del evangelista Tommy Hicks, dada su relevancia en términos numéricos. En la misma línea Bianchi (2004, pp. 223-228) señala, en particular, los vínculos de Hicks con el presidente Perón y el impacto que dejó su campaña en términos de repercusión social, marcando una impronta distinta en los perfiles que, a partir de allí, adquirirían los líderes pentecostales argentinos.

Si bien ambos autores coinciden en sus periodizaciones y en destacar la campaña de Hicks como un momento

clave en torno al desarrollo del pentecostalismo en Argentina, consideramos que ello no puede generalizarse para todo el territorio argentino. En el caso particular de la región Patagónica y en base a nuestro trabajo de investigación con iglesias pentecostales, encontramos que la presencia de esta corriente se vincula en particular a los grupos migratorios de origen chileno, donde el pentecostalismo se encontraba ampliamente extendido entre los sectores populares⁵.

Años más tarde la llegada de migrantes internos y limítrofes también pentecostales generó que el pentecostalismo, como corriente religiosa se tornara más plural y diverso en su composición, dejando de ser una religión particular de los grupos de chilenos. Luego del retorno a la democracia, el marcado y sostenido crecimiento de las iglesias pentecostales incidió en el desarrollo de vínculos políticos que dieron lugar a su legitimación pública, lo cual es notorio, por ejemplo, en el desarrollo de campañas de evangelización en espacios públicos. Desde la década de los noventa se produjo la proliferación de distintas iglesias principalmente entre los barrios de sectores populares de la ciudad. Actualmente las iglesias pentecostales reconocidas por el Concejo de Pastores local son 50, sin embargo, la cantidad de “pequeñas iglesias” que proliferan en los sectores de expansión poblacional, duplica el número de las oficialmente reconocidas. Esta situación se asemeja a la descripta por Semán (2010, p. 29) respecto a las pequeñas iglesias de barrio.

Considerando la temprana presencia de grupos protestantes y pentecostales en la ciudad, con varias generaciones de conversos pentecostales, podemos notar que el campo religioso local se ca-

racteriza por el pluralismo religioso y por la legitimidad obtenida por los pentecostales en la escena pública y cultural (más acentuada en los últimos 30 años)⁶. En este sentido, consideramos que esta pluralidad es un rasgo particular en comparación con lo señalado en investigaciones que toman como unidad de análisis la situación nacional, por lo que requiere una atención especial; mucho más si se considera que se trata de un caso en que los procesos migratorios han sido recurrentes a lo largo de la historia de la ciudad, lo que ha generado un contexto propicio para el desarrollo del pluralismo religioso extendido (D'Épinay, 1968).

Pensar la religiosidad de los jóvenes cristianos en perspectiva generacional

En torno al crecimiento de las comunidades pentecostales, ciertos trabajos académicos se han centrado en el análisis de los procesos de conversión o de llegada al evangelio (Frigerio, 1993; Frigerio y Carozzi, 1994). Sin embargo, un número creciente de protestantes y pentecostales han nacido y crecido dentro de estas minorías religiosas. Son creyentes de segunda generación, y en algunos casos de tercera generación, de padres e incluso abuelos pentecostales. Tal como señala Garma Navarro (2007, p. 278), su número y proporción aumentará gradualmente, por lo que el impacto de esta tendencia amerita una reflexión al respecto.

En relación a los estudios enfocados en los sectores juveniles y el pentecostalismo encontramos como principales antecedentes los trabajos de Corpus (2008), Garma (2000, 2007) y los estudios de Pinheiro (2008) y Jungblut (2007) para el caso mexicano y brasileiro

respectivamente. En Argentina junto a los trabajos de Semán (2006, 2008), Míguez (2000, 2002) se registran las producciones de Mosqueira (2012) y Lago (2013a, 2013b y 2011).

En los trabajos referidos al pentecostalismo, es una constante la pregunta por las posibles causas del crecimiento de esta corriente religiosa (Frigerio, 2007, Stoll, 1990). En nuestro caso optamos por que nuestras preguntas giren en torno a los propios cambios que podemos observar en el seno de estas comunidades religiosas, en las cuales los sectores juveniles se destacan por desarrollar distintas acciones y prácticas que buscan separarse de las formas más estandarizadas de las generaciones precedentes.

Entre estos jóvenes, la relación con el mundo y con su iglesia es distinta de la de sus padres, dado que no tuvieron que convertirse, a la vez que generacionalmente surge la necesidad de marcar una diferencia en el modo en que desean experimentar su religiosidad en términos culturales más “actualizados”. Al respecto resulta valioso incorporar la noción de generación. Siguiendo a Alessandro Cavalli:

Se habla de generación cuando se desea poner énfasis en el hecho de haber nacido o vivido durante los años cruciales del desarrollo de un ambiente cultural particular, marcado por sucesos específicos así como históricos, singulares, que han dejado una huella permanente sobre las formas como los individuos sienten, piensan y actúan (cit. en Garma Navarro, 2007, p. 288).

El hecho de pertenecer a un período específico “propio” es común a una

generación y es lo que la diferencia de otros períodos previos y sucesivos. En un sentido similar, acordamos con Mannheim (1928) en comprender a la generación como una conexión que se basa en una construcción sociohistórica, cultural y situada, producto de una ruptura que tiene que ver con la creación e innovación. Este autor plantea también que la “situación generacional” consiste en “estar expuesto a ciertos fenómenos socio-culturales similares” (Mannheim, 1961, p. 48).

Consideramos sumamente útil la noción de generación, dado que visibiliza la condición de jóvenes y habilita la revisión de su constitución desde la perspectiva histórica y, a su vez, advierte sobre el mundo adultocéntrico y el juego de poder en función del cual se establecen normas, clasificaciones y miradas sobre la juventud. Por otro lado, el reconocimiento de las generaciones posibilita promover espacios para problematizar la propia condición generacional, de modo de tornarla consciente configurando espacios de subjetivación.

Dentro de estos “fenómenos socio-culturales similares”, los medios de comunicación y las nuevas tecnologías son decisivos en la configuración de nuevas formas de sociabilidad juvenil (Morduchowicz, 2008). Así, los jóvenes, a partir de sus consumos culturales, pueden definir formas de identificación/diferenciación social, que repercuten en los modos de vida, en los patrones socioculturales, en el aprendizaje y fundamentalmente en la interacción social (Reguillo Cruz, 2000, p.25).

En este contexto para los jóvenes pentecostales se plantea el dilema: ¿Cómo vivir una vida cristiana en un mundo “moderno”? Cómo mencionábamos anterior-

mente, gran parte de los jóvenes que participan en este tipo de iglesias provienen de familias cristianas y su socialización se produjo dentro de la religión evangélica, pero desean experimentar la religión de modo diferente a como la han vivido su padres, a la vez que aspiran a una experiencia más protagonista y más “actualizada” en términos culturales.

Muchas iglesias son conscientes de estas circunstancias, por lo que se plantean distintas estrategias de retención de estos jóvenes “cristianos de cuna”. Entre estas estrategias se habilitan nuevas posibilidades para expresarse y para predicar mediante el teatro, el graffiti y principalmente la música. Así y todo, en base a nuestro trabajo de campo etnográfico en distintas comunidades pentecostales, pudimos notar que dentro de los grupos de jóvenes se manifiesta una marcada movilidad en términos de abandono o desafiliación religiosa, y también en lo que podríamos llamar un “transitar” por distintas creencias y comunidades religiosas.

En el siguiente apartado presentamos una serie de testimonios de jóvenes que se refieren a estas situaciones de tránsito y movilidad religiosa. A través de estos relatos es posible ver cómo se reflejan posturas respecto al modo en que experimentan los sujetos jóvenes la tradicional división iglesia/mundo, las motivaciones a partir de las cuales abandonan/retornan a las iglesias de las que formaban parte y la incidencia de su historia familiar entre otros aspectos.

Pablo, Bruno y Karina: entre la iglesia y el mundo

Es una preocupación común en las iglesias pentecostales el hecho de que mu-

chos jóvenes nacidos y socializados en la fe cristiana, a partir de cierta edad, cuando amplían sus círculos de amistades a través del trabajo o el estudio, se alejan, o en algunos casos abandonan por completo, la comunidad de la iglesia, volcándose al “mundo”. En ese desborde e interacción con el mundo comienzan los cuestionamientos respecto a la validez de ciertas prohibiciones –por ejemplo las relacionadas con el propio aspecto–, las elecciones de música, el consumo de alcohol, las salidas nocturnas y las relaciones sexuales fuera del matrimonio.

En líneas generales, en base a nuestro trabajo de campo pudimos observar cómo los jóvenes cristianos suelen mantener relaciones con otros grupos de referencia como sus compañeros de estudio o de trabajo, pero también se evidencian lo que podríamos llamar los “costes de pertenencia”. Estos costes se relacionan con la importante cantidad de tiempo que demanda la participación en este tipo de grupos religiosos que en general es reclamada por los familiares debido al tiempo que pasan fuera de sus hogares. Respecto a sus amistades surge el tema de ciertas limitaciones que tienen los jóvenes para participar en salidas recreativas (por ejemplo asisten a cumpleaños, pero no van a boliches o pubs bailables). En estas interacciones emergen representaciones negativas que se reflejan en apodos como “Flanders”⁷, o burlas sobre el posicionamiento cristiano respecto a la castidad y al ejercicio de la sexualidad fuera del matrimonio.

A continuación iremos presentando las historias y trayectorias de tres jóvenes cristianos –dos varones y una mujer–, donde se reflejan formas de movilidad religiosa que implican tanto el ingreso a una comunidad religiosa desde

una lógica de “conversión”, como también el caso de jóvenes cristianos que toman una distancia –temporal– respecto a los sistemas de normas de sus iglesias de referencia.

Conocimos a Pablo hace un par de años cuando iniciábamos nuestro trabajo de campo, en ese entonces él era uno de los líderes del grupo juvenil “Jóvenes para Cristo” de la iglesia “Asamblea de Dios” y tuvimos la posibilidad de entrevistarlo en profundidad, intentando reconstruir su trayectoria religiosa.

La historia de Pablo incluye dos tipos de movilidad: geográfica y religiosa. Nació en el 1992 en un pequeño pueblo rural de la provincia de Buenos Aires. Debido a ciertas dificultades económicas por la falta de trabajo la familia fue trasladándose por distintos pueblos hasta que, a partir de comentarios de algunos familiares, decidieron radicarse en Comodoro Rivadavia aproximadamente en 2003. Dado que no contaban con recursos económicos debieran asentarse en un barrio popular donde Pablo comenzó a experimentar situaciones periódicas de violencia.

Para iniciar sus estudios secundarios optó por una escuela católica –coordinada por sacerdotes salesianos– destinada en particular a jóvenes de sectores populares donde se hace hincapié en la formación en oficios (carpintería, albañilería) pero donde la educación religiosa tiene un lugar destacado. Allí participó en la escuela confesional, aunque luego fue sintiéndose decepcionado porque:

“Solo conocí algo de religión, pero aprendí muy poco, entendía poco, aprendí a recitar el padre nuestro y otros rezos pero más por imitar a los

otros que por una cosa religiosa. Todo eran misas, confesiones, padre acá, padre allá, todo muy formal (...) Antes rezaba de memoria, ahora aprendí a orar, que es otra cosa, es hablar con Dios, con el corazón”

Tiempo después y ya en una comunidad pentecostal se mostraba muy crítico respecto a estos aprendizajes por considerarlos memorísticos, repetitivos, basados en la historia y la doctrina. A la vez las críticas al formalismo venían acompañadas de un descreimiento sobre el lugar de la iglesia católica y su llamada “opción por los pobres”, en contraste con las escasas acciones sociales que desarrollaban en el barrio en que residía.

Años después Pablo junto a otros amigos formó una banda de heavy metal, con ellos fue de a poco adentrándose en el mundo de la “magia negra”, participando en algunos rituales que incluían el infringirse dolor a través de cortes y laceraciones en la piel. En esta situación y dado que se sentía fuera de control, le comentó esta situación a una vecina quien lo puso en contacto con el pastor de la iglesia “Asamblea de Dios”. Allí, luego de una serie de encuentros Pablo experimentó su “conversión” –al relatarla es notorio como prima lo que podemos llamar un modelo paulino marcando un antes y después de la conversión–, en la que tuvieron lugar experiencias físicas tales como temblores, espasmos y desmayos, entre otras. A partir de su conversión se dedicó plenamente a las actividades religiosas participando activamente de las distintas tareas desarrolladas por su iglesia, amplió su formación bíblica y en breve fue designado líder de jóvenes. Fue en ese contexto cuando le realizamos una entrevista en profundidad sobre su trayectoria.

Un año más tarde volvimos a acercarnos a la Iglesia, y ya no formaba parte del grupo de jóvenes. Conseguimos contactarnos con él quien nos manifestó el estar atravesando “una crisis en su liderazgo” por lo cual había tomado la decisión de retirarse de la iglesia. Actualmente si bien no participa de ninguna comunidad religiosa, todavía comparte el espacio con una banda musical de rock que si bien no es pentecostal, está integrada por un par de jóvenes cristianos.

Así como Pablo, que luego de su conversión al pentecostalismo vive una etapa de distanciamiento con la iglesia, esta situación es todavía más común en el caso de jóvenes de segunda generación, es decir jóvenes que nacieron en familias ya cristianas, por lo que fueron socializados en esta fe sin vivir la experiencia de la “conversión” como una elección personal. A continuación presentamos la historia de Karina y Bruno quienes se separaron de sus iglesias por un tiempo, pero luego retomaron el contacto en función de un tipo de convocatoria donde la música ocupa un lugar destacado.

Karina tiene 22 años, y estudia para ser maestra de educación primaria. Los tiempos que le demandaba el estudio y ciertos conflictos que tuvo con algunos jóvenes de la iglesia hicieron que durante algún tiempo estuviera “perdida”. Si bien Karina pertenece a una familia cristiana, ciertas “malas juntas” y amistades que ella considera perjudiciales la llevaron a apartarse de la fe. Durante esa etapa comenzó a vivir experiencias que antes le habían estado vedadas, en sus palabras “probó de todo”, mantuvo una relación amorosa que concluyó de mala manera, lo que le generó una profunda depresión. Al verla en esa

situación sus padres contactaron al líder de jóvenes del grupo al que Karina asistía y luego de varias conversaciones y de recuperar el contacto con el grupo, ella pudo *“salir de ese estado depresivo, de tristeza y falta de deseos de vivir gracias a reencontrarme con el señor, y sentir su amor nuevamente”*. Ese reencontro se produjo a partir de la insistencia de ciertos jóvenes de su iglesia quienes constantemente la convocaban a participar nuevamente en las actividades de la iglesia, en especial aquellas vinculadas a la expresión artística como el teatro y la música y no al tradicional “culto de los domingos”.

Dentro de los grupos cristianos, al considerar que la salvación es individual, la “conversión” o el “encontrarse con el Señor” también puede darse en jóvenes criados en una familia cristiana o de segunda generación. Es más, se dan casos como el de Karina en que se permite un alejamiento de la Iglesia para que experimenten situaciones críticas, para luego descubrir y reencontrarse con su fé y tener su “segunda conversión”. Así, al pasar por el “pecado”, ella cuenta con un relato de gran eficacia simbólica como es el tener una experiencia para testificar.

Una situación similar es la de Bruno, hoy cantante de una banda de *reggae ska* llamada *Klan Destino*. Los abuelos de Bruno fueron parte de la comunidad fundadora de la iglesia Tabernáculo de la Fe en la década de los sesenta, sus padres fueron criados y socializados en esta Iglesia y años más tarde se ordenaron como pastores, (actualmente este matrimonio está destinado a una obra misional en Facundo, un pueblo rural del centro de la provincia). Bruno, tercera generación de pentecostales, comenta cómo es vivir con la

“marca” de ser un hijo de pastor y a la vez nieto de los fundadores de una de las iglesias más importantes de la ciudad:

*“Ser hijo de pastor es tener una carga extra, es como que el hijo de pastor tiene que ser el modelo, y capaz algún día salís, o hacés algo fuera de lo normal y empiezan los comentarios «el hijo del pastor esto o aquello». Es una mochila pesada porque no siempre podés ser «el hijo perfecto». A mí me pasó, me alejé un tiempo, quise vivir otras cosas con otra gente, nada de otro mundo, ir al boliche, ponerme en pedo⁸, pero bueno, ya fue, porque me di cuenta que eso no me llenaba y esto que estoy haciendo con la música sí.”*⁹

Garma Navarro ha llamado la atención sobre la apostasía y desafilación de los hijos de pastores en México partiendo del extendido dicho popular “Hijo de pastor, lo peor” (Garma Navarro, 2007, p. 280). La carga extra sobre la conducta de los hijos de pastores se produce porque se espera que ellos cumplan las normas religiosas de manera estricta, porque se vincula a la idea de que si el pastor como líder de la comunidad religiosa falla en su familia, también puede fallar en la conducción de la iglesia. Por ello, desde las iglesias pentecostales se manifiesta un particular esfuerzo para retener a los hijos de pastores y dirigentes. En el caso de Bruno esa retención fue vehiculizada a partir del incentivo para la formación de la banda musical.

En los testimonios presentados se destaca la relevancia que tuvo para ellos la participación en actividades ligadas a la expresión musical en su “retorno” a sus comunidades religiosas de referencia. En este sentido, y en base a nuestro trabajo de campo, pudimos observar cómo

mo desde las iglesias cristianas se insiste en “no perder a los jóvenes”, para lo cual se han flexibilizado ciertas normas y prohibiciones, a la vez que los jóvenes van teniendo un mayor margen de autonomía, desde el cual resignifican y reelaboran algunas de estas prohibiciones bajo la idea de vivir la fe como “un estilo de vida”.

Marcar la diferencia desde el estilo

Ser un joven cristiano demanda, a priori, acordar y sostener una serie de valores y prácticas religiosas que pueden representar una forma de distinción. En este sentido, a través de nuestro trabajo de campo encontramos que esta distinción en muchos casos es expresada como un “estilo de vida”. En general el término se utiliza no como categoría interpretativa o heurística sino como sustantivo de uso cotidiano. Se lo encuentra asociado a la idea de forma de vida: como estilo de vida, como cualidad, manera, condición, modo de hacer. Al respecto, una primera definición del término la podemos tomar de Bourdieu:

El estilo de vida es un conjunto unitario de preferencias distintivas que expresan, en la lógica específica de cada uno de los subespacios simbólicos – mobiliario, vestimenta, lenguaje o he-
xis corporal – la misma intención expresiva, principio de la unidad de estilo que depende directamente de la intuición y que el análisis destruye al recortarlo en universos separados (1983, p. 82).

Esta definición puede tomarse como un punto de partida reconociendo críticamente que el “estilo de vida” en la forma que lo manifiestan los jóvenes

cristianos no representa la expresión sistemática, ni el reflejo de la posición en el espacio social en términos de Bourdieu. Consideramos que la idea del “estilo de vida” implica principalmente una forma de diferenciación pero respecto a las generaciones previas, que en el caso de muchos de estos jóvenes son las de sus padres y/o abuelos. En una lógica doble, observamos cómo se intenta marcar por un lado esta diferenciación con los modos de vivir la religiosidad de las generaciones precedentes y a la vez se busca “acortar” esta diferenciación con las pautas culturales de las culturas juveniles urbanas, redefiniendo así la tradicional división “iglesia/mundo” expresada en los discursos institucionales.

Observamos que para los grupos juveniles evangélicos la idea de “estilo de vida” viene seguida de una negación de la clasificación de su fe en términos de religión. Este rechazo se funda en una concepción de la religión como imposición ideológica, dogmática, criticando así solapadamente al catolicismo, y a su “inerte tradicionalismo” (Ceriani Cernadas, 2013, p. 16). Este autor remarca que en el caso de los evangélicos pentecostales es clave reconocer el énfasis que ponen en el carácter no mediado de la relación de los sujetos con la divinidad, en la elección personal de esta adscripción, por lo que el término religión es confrontado, erosionando sus sentidos con otras categorías más inclusivas desde las perspectivas de los actores, como es la idea del “estilo de vida” cristiano.

Son múltiples y muy variadas las formas de diferenciación que marcan estos jóvenes con las generaciones precedentes. Al respecto, y en base a lo expuesto anteriormente, consideramos que un lugar donde se evidencia esa diferencia con el “otro” adulto, es a partir de la

significación que le otorgan a la música los jóvenes cristianos en sus prácticas religiosas y en su cotidianeidad. Entendemos junto a Frith (1996, p. 184) que la música –prescindiendo de su género musical– puede ser analizada como una actividad social, una experiencia, una metáfora de la identidad, y que la misma cumple diferentes funciones de acuerdo con las necesidades de cada una de las personas y grupos. Y el amplio espectro de estilos musicales actuales también están para esto: “para desmarcar las generaciones nuevas de las viejas y para dotar de signos de identidad a los diferentes ámbitos humanos, grupos, o colectividades de nuestra sociedad” (Pérez, 1995, p. 17)

Así como este “estilo” implica cambios respecto a cómo “ser pentecostal”, también encontramos continuidades respecto a ciertas cualidades y valores vinculados a un “ethos cristiano”, entre los que se destacan: manifestar un compromiso constante con la figura de Jesús, la idea de “vivir el evangelio” como una relación personal con Dios, que se experimenta en la cotidianeidad (más allá del marco institucional de su iglesia) y en el respeto de principios como la honestidad, la cordialidad y el auto disciplinamiento.

El estilo de vida cristiano desde las prácticas

En este apartado describimos y analizamos algunas de las prácticas culturales de los jóvenes cristianos, indagando en las formas de negociación de ciertas normas y prohibiciones cristianas, resignificadas en torno a la idea de un estilo de vida cristiano. Entre las múltiples prácticas de estos jóvenes, expondremos aspectos ligados a la construcción de una

“fachada” a partir de la vestimenta y el adorno personal, el uso de las redes sociales, los cambios y continuidades con las generaciones precedentes en torno a las reuniones de culto y en particular el uso de la música cristiana.

Tal como sostiene Reguillo Cruz:

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, autodotarse de formas de autorreconocimiento que sobrepasan los márgenes institucionales (2000, p. 25).

En las entrevistas y encuentros con los jóvenes cristianos, notamos la importancia que ellos le otorgan a su aspecto y vestimenta, a la portación de *piercings* y/o tatuajes, al igual que los jóvenes seculares. Al respecto, cuando les consultamos comentaron lo siguiente:

“Vos decís cristiano y en seguida piensan en lo religioso y en las prohibiciones, ah no podés hacer esto, no podés hacer lo otro, y acá nadie te impone nada, no se prohíbe (...) nosotros defendemos el derecho a la identidad, y que si tenés claro tus valores y principios en nada afecta que te vistes así, o que te peines de tal modo” (Isaías, 20 años).

“A mí me pasa con mi abuelo, que me ve cómo voy vestido a la iglesia y no lo entiende. Para él hay que ir de camisa y corbata y para mí eso es de viejo, o de los mormones, los pibes vamos como estamos. Además vos predicás con lo que hagas, con tus acciones, yo me puedo vestir de saco y corbata y ser terrible estafador” (Bruno, 19 años).

Como sostiene Le Breton (1995) el cuerpo constituye el asiento de la subjetividad a la vez que expresa los códigos de la cultura. En el caso de los jóvenes, la vestimenta y la música constituyen una de las más importantes mediaciones para la construcción de identidades juveniles. Tomando algunos aportes del interaccionismo simbólico desde la perspectiva de Goffman (1981), consideramos que el aspecto físico y el modo de vestir poseen una significatividad como parte de la “fachada” personal, a través de la cuál los jóvenes se presentan dentro de sus grupos sociales.

En los relatos que presentamos previamente es notable la manera en que a través de la vestimenta estos jóvenes buscan diferenciarse del “otro” adulto (como en la discusión de Bruno con su abuelo respecto al modo “adecuado” de vestirse para asistir a la Iglesia), y cómo a la vez desde la elección de ciertas ropas y peinados buscan presentarse de un modo similar a los “otros” jóvenes. Por otro lado, son críticos de las posiciones más tradicionales de ciertas iglesias respecto al recato e imposición/prohibición de determinadas prendas, por considerar que no se vinculan necesariamente con los valores y principios cristianos. Sin embargo, en las observaciones de campo pudimos notar de qué manera los espacios marcan pautas diferenciales de vestimenta para los géneros, por ejemplo en reuniones de culto o en eventos recreativos nocturnos las mujeres deben estar mucho más conscientes de su cuerpo y de “controlar su sexualidad” en relación con los jóvenes varones.

En torno a las reuniones de culto, distintos autores han llamado la atención sobre las transformaciones de la experiencia religiosa en el contexto actual, lo que ha dado lugar al desarrollo de

nuevas formas de culto, innovando en los rituales y en la liturgia. En el marco de estas innovaciones se encuentra la incorporación de toda una serie de bienes culturales procedentes de las llamadas industrias culturales religiosas, en las que se desataca la producción de música “gospel”, o la llamada “industria de la alabanza” (Garma Navarro, 2000).

Uno de los espacios en que pudimos notar los distintos usos y posibilidades de la música cristiana producida desde estas industrias religiosas fue en el marco de las reuniones de culto para jóvenes. Participando de una de ellas pudimos conocer un género nuevo: el reggaetón cristiano. El reggaetón secular ha generado debates sobre su apropiación cultural, su mérito estético y sobre todo la crítica por el contenido sexual en sus letras (Gallucci, 2009) y las referencias al derroche material, a las fiestas descontroladas y al consumo de drogas. En el caso del reggaetón cristiano se conserva el ritmo y la estética del reggaetón secular, 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 también a la reflexión y a la conversión de otros artistas¹⁰.

El uso y la proyección de videos de reggaetón cristiano en estas reuniones de culto, y en otras reuniones de socialización, derivó en ciertas críticas por parte de algunos integrantes adultos de la comunidad de fieles. Luisa y Roberto –un matrimonio con cierta incidencia en la estructura organizacional de la Iglesia– plantean que se estaría cerca de llegar a una situación de “libertinaje”, si se sigue con estas “modas de imitar al mundo”, y que de seguir así “se está volviendo muy fácil ser cristiano”.

El reggaetón, dado su estética, modo de ser bailado –el perreo– y las letras que hacen referencia a gran parte de las prohibiciones de todo cristiano (consumo de alcohol, sexo irresponsable, violencia, etc.) provoca la resistencia y oposición 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 (Lago, 2013, p.269). A la vez, sostienen que dado que es un género ya conocido por los jóvenes “qué mejor que escucharlo pero con un mensaje que te edifique” y que “se puede cantar a Dios de todas formas”.

Así como en estas reuniones de culto se encuentran elementos de novedad y ruptura con las formas tradicionales de liturgia, también es importante marcar ciertas continuidades con las prácticas de las generaciones adultas. En este sentido, en primer lugar, lo que no se modifica es el lugar predominante de los textos bíblicos, su lectura e interpretación, aunque desde una perspectiva que busca retomar y ejemplificar historias bíblicas a partir de situaciones cotidianas. En este punto, un claro ejemplo es la recuperación de la “parábola del hijo pródigo” con su secuencia de pecado-arrepentimiento-perdón, para explicar y exponer las historias de jóvenes de segunda generación como los casos de Bruno y Karina presentados anteriormente.

Otro punto que quisiéramos destacar respecto a las prácticas de estos jóvenes es el marcado uso de las redes sociales, en particular Facebook, tanto para comentar como para difundir las distintas actividades que desarrollan. También a través de

los muros se busca “dar la palabra”, recurriendo a testimonios, versículos bíblicos, o compartiendo videos de música cristiana, entre otras posibilidades. Al respecto Jungblut (2002, p.17) 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. En este caso, es en el perfil de los grupos con que trabajamos (“Jóvenes para Cristo” y “Jóvenes vientos de cambio”, junto a los perfiles de sus líderes y colaboradores) donde encontramos que abundan proclamas y distintos tipos de “marcaciones” religiosas, las cuales son consideradas formas estratégicas para establecer y consolidar los vínculos con otros jóvenes fuera del espacio institucional de la Iglesia.

Uno de los lugares extrainstitucionales donde solemos realizar trabajo de campo son los recitales de bandas cristianas. En varias oportunidades me ha sorprendido la escasa presencia de “marcaciones religiosas” tanto en el espacio como en los dichos de quienes participan. Al consultarle a Isaías, uno de los organizadores de un recital a beneficio, nos comentó

“Ponerse a orar, o a dar la alabanza es caer en los lugares comunes que se espera de un grupo religioso, nosotros quisimos diferenciarnos... En un momento habló uno de los músicos pero porque él quiso, y habló de tener una elección de vida distinta, eso fue como lo más cristiano del evento... nosotros quisimos hacer algo diferente y siempre marcado el tema de la libertad, de mostrar que no porque seas cristiano sos un anormal, que somos así porque elegimos este estilo de vida” (Isaías).

Remarcar que como jóvenes cristianos eligen un “estilo de vida”, implica una toma de distancia respecto a los discursos religiosos más institucionalizados, sosteniendo que pueden vivir su religiosidad de un modo distinto al estandarizado por las generaciones adultas; lo que consideramos un aspecto clave para comprender la experiencia de estos jóvenes.

A modo de cierre

A lo largo del trabajo buscamos exponer distintos rasgos de las formas en que se expresa la religiosidad de los sectores juveniles pertenecientes a iglesias pentecostales en una ciudad como Comodoro Rivadavia, donde la presencia de este tipo de instituciones es notoria y se encuentra muy extendida.

A la vez, a través de las historias de jóvenes como Pablo, Karina y Bruno intentamos presentar algunos de los rasgos y motivaciones que influyen en las movilidades religiosas en términos de entrada/salida de sus iglesias de referencia. En este sentido, también la cuestión de vivir la fe cristiana como un “estilo de vida” puede representar otro modo de movilidad, si se considera cómo desde esta posición se flexibilizan o desplazan algunas de las normas más tradicionales respecto a lo que podría llamarse el “ethos cristiano”. Esto último puede notarse en función de las prácticas culturales de estos jóvenes, por ejemplo en las innovaciones presentadas respecto al uso de la música, tanto en el marco de las reuniones de culto como en los recitales de música cristiana. Así, quisiéramos destacar que a través del estudio de las prácticas de los jóvenes pentecostales es posible acercarse y conocer algunas de las claves de las transformaciones religiosas, y del tránsito de ciertos valores y creencias en la experiencia de los fieles.

El estilo de vida cristiano implica una forma de distinción con respecto no sólo a los “otros” jóvenes, sino también respecto a las generaciones precedentes. Este último aspecto es aún más notorio cuando se trata de jóvenes segunda generación, es decir jóvenes que han sido criados y socializados en comunidades religiosas pentecostales. En este caso son jóvenes que viven el pentecostalismo como una religión “heredada” –y hasta impuesta en algunos casos– por lo que requieren encontrar otros modos de vivir su religiosidad en términos culturales más actualizados y en diálogo con las culturas juveniles urbanas. De esta forma, actualizan y marcan su postura en torno al tradicional debate acerca de la intersección entre lo secular y lo religioso o “el estar en el evangelio” o “estar en el mundo”.

Notas

- 1 Una versión previa de este artículo fue presentada como ponencia en la IX RIFREM (Reunión de investigadores del Fenómeno Religioso en México), El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, 16, 17 y 18 de mayo de 2013.
- 2 Disponible en <<http://www.ceilpietate.gov.ar/areasinv/religion/relproy/encuesta1.pdf>>
- 3 En el caso de los migrantes bóers se trata de una migración planificada con el gobierno argentino. Entre 1902 y 1905 arribaron distintos grupos familiares quienes se asentaron en las tierras que les habían sido concedidas formando la Colonia Escalante –distante de Comodoro Rivadavia a 70 km–. Esta colonia representó 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 distan-

cia. En este sentido las pautas matrimoniales de grupo fueron marcadamente endogámicas, lo cual se evidencia en los extendidos lazos de parentesco que muchas familias conservan en la actualidad (Edwards, 1998).

4 En el contexto de la Segunda Guerra Mundial, dada la consideración del valor estratégico que poseía la zona, en particular por el recurso del petróleo, dentro de los Territorios Nacionales de Chubut y Santa Cruz se creó la Gobernación Militar, con capital en Comodoro Rivadavia. Esta nueva forma de organización política y territorial redundó en un importante crecimiento económico y poblacional de la ciudad.

5 El más difundido estudio sobre el movimiento pentecostal chileno es la obra de Christian Lalive D' Epinau (1968), en la cual indaga el crecimiento del pentecostalismo en Chile basándose en la historia de este país y destacando el concepto de anomia, frente a esta situación el pentecostalismo se habría presentado como una nueva estructura que viene a reemplazar el modelo de la Hacienda tradicional. Al respecto es interesante el aporte de Hans Tennekes (1984) quien discute y profundiza el concepto de anomia usado por D' Epinau, concibiendo al pentecostalismo como respuesta a una búsqueda de comunidad, señalando a la vez que el éxito del pentecostalismo en los sectores populares se debe a la existencia de ciertos rasgos de esta religión como la preocupación por los problemas concretos de la existencia diaria, vinculados por ejemplo a la búsqueda de salud y/o trabajo

6 Como ejemplos que ilustran esta legitimidad en la escena pública podemos citar la "bendición de las puertas de la ciudad", una actividad que se realiza anualmente en la ciudad y que es organizada por el Consejo de Pastores junto a las autoridades municipales locales. La misma consiste en demarcar los principales puntos de ingreso a la ciudad, luego se realiza una oración por la prosperidad de la ciudad y se "proclama"

la liberación de las llamadas "plagas" que afectan a la ciudad (la inequidad, la violencia, la trata de personas, entre otras).

7 Este apodo se refiere a un personaje de "Los Simpson", devoto fiel de una iglesia protestante.

8 Se refiere a alcoholizarse.

9 Bruno, 21 años, entrevista personal realizada en junio de 2012.

10 Para el consumo de esta música no se requiere de capital económico, gran parte de la discografía está disponible para ser "bajada" de sitios como You Tube y el más reciente God Tube.

Bibliografía

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

Bjerg, María (2001). *Entre Sofie y Tovelille: Una historia de los inmigrantes daneses en la Argentina (1848-1930)*. Buenos Aires: Biblos.

Bourdieu, Pierre (1983., "Gostos de classe e estilos de vida", *Coleção Sociologia*, S.P., Ática, pp. 82-108.

Carozzi, Ma. Julia. & Frigerio Alejandro (1994). "Los estudios de conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas métodos y hallazgos" en *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX*, CEAL, Buenos Aires.

Ceriani Cernadas (2013). "La religión como categoría social, encrucijadas semánticas y pragmáticas". En *Revista Cultura y Religión*, Vol. VII, n° 1, pp. 10- 29.

Corpus, Ariel (2008). Tesis de maestría: *Jóvenes tzeltales presbiterianos y sus prácticas divergentes. Los mensajeros de Cristo en la Iglesia*



Gólgota de El Corralito, Oxchuc. CIESAS, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social

D'Épinay, Lalive (1968). *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno* (1968). s/d

Espinoza Mariana (2009). "El sentido de elegir y la experiencia de hacerlo. Un estudio socio-antropológico sobre evangélicos en Santiago del Estero". En *Trabajo y sociedad: Indagaciones sobre el trabajo, la cultura y las prácticas políticas en sociedades segmentadas*, Número 13, vol. XII, 2009. Santiago del Estero

Farfán Rivera Carolina y Juárez Cerdi, Elizabeth (2007). *Más allá del espíritu: actores, acciones y prácticas en Iglesias Pentecostales*. México: Centro de investigaciones y Estudios superiores en Antropología Social: El Colegio de Michoacán

Frigerio, Alejandro (2007). "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina". En Carozzi, M.J. & Cernadas Ceriani, C –Coord.- *Ciencias Sociales y Religión América Latina*. Perspectivas en debate, Bs As, Biblos:

– (1993). "Perspectivas Actuales sobre Conversión, De conversión y "Lavado de Cerebro". En *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*, vol. I. A. Frigerio, compilador. Buenos Aires: CEAL. 1993. Págs. 46-80.

Frith, Simon. (1996). "Música e identidad". En Hall, Stuart.; Du Gay, *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu editores. Buenos Aires –Madrid

Garma Navarro, Carlos (2007). "Hijo de pastor, lo peor. Apostasía y desafilación religiosa entre los pentecostales de segunda generación en México" en Farfán Rivera Carolina y Juárez Cerdi, Elizabeth, *Más allá del espíritu: actores, acciones y prácticas en Iglesias Pentecostales*. México: Centro de investigaciones y Estudios superiores en Antropología Social: El Colegio de Michoacán.

– (2000). "Del himnario a la industria de la alabanza. Un estudio sobre la transformación de la música religiosa". En *Ciencias Sociales y Religión*. Año 2, n°2, pág. 63-85. Porto Alegre.

Gallucci, María José (2008). Análisis de la imagen de la mujer en el discurso del reggaetón. *Opición* [online]. abr. 2008, vol.24, no.55 p.84-100. [consultado el 10 Agosto 2011], Disponible en: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1012158720080000100006&lng=es&nrm=iso

Goffman, Erving (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu editores. 1era. edición 1959.

Jungblut, Airton (2007). A salvação pelo Rock: sobre a "cena underground" dos jovens evangélicos no Brasil. *Religião & Sociedade*. n. 2. v. 27. ago. 2007. Rio de Janeiro. p. 144-162.

– (2002). Os evangélicos brasileiros e a colonização da Internet. En *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, año 4, n 4, p. 149 166, oct. 2002.

Lago, Luciana (2011). "S.O.S Familia. El grupo «Jóvenes para Cristo» ante el matrimonio igualitario en Comodoro Rivadavia". En *Revista Cultura y Religión*, Vol. V, N° 2 (Diciembre del 2011) pp.137-153

Lago, Luciana (2013a) "Esto no es religión, es un estilo de vida. Jóvenes y pentecostalismo en Comodoro Rivadavia". En Algranti, Joaquín (coord.) *La industria del creer: sociología de las mercancías religiosas*, Buenos Aires, Biblos

Lago, Luciana (2013b). "Protestantes y pentecostales en Comodoro Rivadavia. Cruces entre formas de religiosidad y procesos migratorios en Patagonia durante el siglo XX". Ponencia presentada en las XVI Jornadas Interescuelas/ Departamento de Historia, Universidad Nacional de Cuyo, 2 al 4 de octubre de 2013.

Le Breton, David (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión

Mannheim, Karl. (1961). *Diagnóstico de nuestro tiempo*. FCE: México.

– (1993 [1928]). “El problema de las generaciones”. En *Revista Española de investigación sociológica*. N° 62, Pp. 193-242.

Miguez, Daniel (2002). “Inscripta en la piel y en el alma. Cuerpo e identidad en profesionales, pentecostales y jóvenes delincuentes”. En *Religiao e Sociedade*, vol. 22, n° 1.

– (2000). “Jóvenes en riesgo y conversión religiosa. Esquemas cognitivos y transformación de la identidad en iglesias pentecostales e instituciones de minoridad”. En *Sociedad y Religión*, n° 20/ 21, Buenos Aires.

Morduchowicz, Roxana (2008). *La generación multimedia: significados, consumos y prácticas culturales de los jóvenes*. Buenos Aires: Paidós.

Pinheiro Leita, Marcia (2008). “Juventudes, experiencias musicales y religiosidad”. En Cornejo, Mónica; Cantón, Manuela y Llera Blanes, Ruy (coords.) *Teorías y prácticas emergentes*

en antropología de la religión. Serie, XI Congreso de Antropología de la FAAEE, Donostia, Ankulegi Antropología Elkarte [en línea] <www.ankulegi.org>. Consultado el 05 de marzo de 2013

Reguillo Cruz, Rossana. (2000). *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Buenos Aires: Norma.

Semán, Pablo (2010). “De a poco mucho: las pequeñas iglesias Pentecostales y el crecimiento pentecostal. Conclusiones de un estudio de caso”. En *Revista Cultura y Religión*, Vol. 4, N° 1. Disponible en http://www.revistaculturayreligion.cl/articulos_vol4_num1_abril_2010.htm . (Consultado el 10 de febrero de 2011).

Stoll, David (1990). *Is Latin America turning protestant?* Berkeley. U.C. Press.

Tennekes, Hans (1984). *El movimiento Pentecostal en la sociedad chilena*. Iquique: Universidad Libre de Amsterdam

Wynarczyk, Hilario y Semán, Pablo (1995). “Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina”. En *El Pentecostalismo en la Argentina*. Alejandro Frigerio (comp.) Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.