

7, 8 Y 9 de Mayo, El Calafate

Estado, Sujetos y Poder en América Latina. Debates en torno a la desigualdad

Mesa 14: Contextos, relaciones y prácticas de producción de infancia en América Latina

Ponencia

Prácticas y representaciones sobre la infancia en contextos religiosos. Notas sobre los grupos de niños/as en comunidades evangélicas de Comodoro Rivadavia.

Prof. Luciana Lago. (UNPSJB/ CONICET- IESyPPat). lucianalagocr@gmail.com

Resumen

La siguiente ponencia se inscribe en un trabajo de investigación en proceso sobre las prácticas culturales de los grupos juveniles evangélico- pentecostales en Comodoro Rivadavia. En esta línea -y en base a mi trabajo de campo-pensar relacionamente a lo juvenil me remite necesariamente a indagar las formas de diálogo, cooperación y diferenciación de estos grupos juveniles con los sectores infantiles tanto de sus iglesias de base como de otros grupos.

En este sentido una de las primeras preguntas que guían el siguiente trabajo se refiere a las características generales de los procesos de socialización religiosa de niños/as y jóvenes en este tipo de comunidades religiosas, considerando los espacios, las prácticas y principalmente los atributos ideológicos y simbólicos que les son asignados y/o apropiados a estos grupos.

En torno a los modos en que se pretende realizar la transmisión de las creencias a los niños, resulta clave considerar ciertos bienes culturales provenientes tanto de las industrias culturales evangélicas como de las propias producciones locales orientados a los niños – y también a sus grupos familiares- en los cuáles pueden rastrearse una serie de discursos sobre la propia condición de la niñez y el modelo prototípico de la “familia cristiana”.

Introducción

Todos los días sábados Diego junto a su esposa y algunas mujeres colaboradoras de la Iglesia “Tabernáculo de la Fe”, organizan la “Horita feliz”, un espacio de juegos, donde también se merienda y sobre todo se intenta “enseñar la palabra”. A la casa de Diego donde funciona la Horita feliz llegan alrededor de 50 niños del barrio, algunos de los cuales pertenecen a familias cristianas mientras que la gran mayoría no. La experiencia de pasar 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. Los esfuerzos de Diego y sus compañeras se replican en distintos espacios y hogares, así a lo largo del tiempo muchos niños/as participan en estos espacios donde se intenta enseñar el mensaje religioso para su formación moral.

Este trabajo intenta acercarse a los sentidos en juego en espacios de socialización religiosa infantil –como es la horita feliz y otras actividades - , buscando reconocer las representaciones y las prácticas que se despliegan en torno a los niños/as desde las comunidades evangélicas, en una ciudad patagónica como Comodoro Rivadavia.

El enfoque puesto en la socialización nos lleva a pensar las formas en que se promueve y/o desarrolla la transmisión religiosa (Hervieu- Léger, 2004) entre los distintos grupos etariamente delimitados, considerando igualmente las distintas formas de pertenencia que pueden darse en torno a las comunidades evangélicas.

La indagación está guiada por las siguientes preguntas orientadoras: ¿Cómo se promueve/produce la transmisión religiosa entre los grupos infantiles? ¿Qué prácticas religiosas se desarrollan orientadas específicamente a los grupos infantiles? ¿De qué forma se presenta el discurso religioso a este sector específico? ¿Cuáles son las representaciones sociales en juego en torno a la niñez desde los grupos evangélicos? ¿Qué significa creer para los niños/as que participan de estos espacios religiosos? En relación a las actividades desarrolladas específicamente para los niños/as ¿qué

vínculos se establecen entre lo “religioso” y lo “secular” (Estado Municipal, vecinos, padres no creyentes, entre otros).

Abordar este tipo de temáticas desde las ciencias sociales conlleva distintas dificultades vinculadas a las distintas lógicas que existen entre el “campo académico” y el “campo religioso”. El encuentro de subjetividades resultado del trabajo etnográfico no está exento de tensiones y circunstancias complejas de ser comprendidas desde el “afuera”. En este punto es interesante el aporte de Manuela Cantón Delgado, quien desde la antropología de la religión plantea:

“Los científicos sociales que nos ocupamos de las religiones tenemos que transformar nuestra mirada para escudriñar entre los propios vecinos, entre los “otros próximos”, el surgimiento de prácticas religiosas refractarias a la lógica científica y portadoras de una racionalidad distintiva con la que no nos queda más remedio que aprender a dialogar para entender y mapear los nuevos imaginarios, movimientos y organizaciones religiosas (...) el surgimiento de nuevos agentes sociales, nuevos espacios organizativos, nuevas lógicas y lenguajes. (2008:296).

Consideramos que para acercarnos a esos “otros próximos” es clave el desarrollo de una metodología cualitativa, que nos permita conocer e indagar sobre las prácticas religiosas de estos grupos, los sentidos e imaginarios circulantes, los espacios de culto, los distintos agentes y roles en juego, entre otros aspectos. Sobre estas bases optamos por una metodología centrada en una perspectiva etnográfica, combinando la observación participante en distintos espacios religiosos orientados a los grupos infantiles (encuentros como “la Horita feliz”, escuelitas bíblicas, reuniones de culto, campañas de evangelización), con entrevistas y sobre todo intercambios informales con los referentes de dichas actividades y los niños/as que participan en ellas.

Es nuestra intención con este estudio aportar al reconocimiento de otras realidades, y otras experiencias en torno a las cuales se producen sentidos sociales sobre la/s infancias desde una institución religiosa, quien a la vez promueve la formación moral de estos niños como una forma afianzarse en las próximas generaciones.

El trabajo está estructurado en dos partes, la primera de ellas se inicia con una caracterización del Pentecostalismo en Argentina, junto al análisis de algunos datos propios de la región patagónica. Luego se presentan las coordenadas teóricas que sustentan el trabajo referidas a los modos en que la niñez es indagada desde las Ciencias Sociales, en relación al eje del problema de este estudio referido a la transmisión religiosa. En una segunda parte, se presentan algunas notas propias del trabajo etnográfico realizado en el marco de una comunidad evangélica ligadas a las preguntas de indagación que orientaron el trabajo de investigación y que intentan ser respondidas en las conclusiones.

Breve caracterización del Pentecostalismo en Argentina y en la región patagónica

Surgido en Estados Unidos a comienzos de siglo, el pentecostalismo puede ser definido como “un movimiento religioso que postula la “actualidad de los dones del ‘Espíritu Santo’, la oportunidad de un encuentro personal con la divinidad y, más laxamente, la afirmación de la de intervenciones divinas en la vida cotidiana de los creyentes” (Semán 2006: 199).

El uso de las emociones es parte fundante de la identidad y a la vez es fuente de la estigmatización del pentecostalismo evangélico (Algranti, 2008). El culto pentecostal se caracteriza por el uso constante de la música y la palabra para crear distintos estados que pueden generar llantos, risas, alegría, emociones que se expresan bailando, saltando, en forma de espasmos y desmayos, etc.¹. Además de movilizar estos estados, en torno a la expresividad de las emociones se construyen lazos sociales de identificación y pertenencia a las comunidades pentecostales, a la vez que despliegan una capacidad inagotable de significación de las propias prácticas religiosas.

¹ La estigmatización del pentecostalismo por el uso de las emociones en sus encuentros de culto se explica en parte por la primacía de un modelo de devoción ligado a los modos del catolicismo más clásico, donde la fe se expresa desde el silencio, la quietud y actitudes un tanto más “pasivas”.

En términos religiosos, la región Patagónica guarda una dinámica particular que la convierte en un objeto de atención especial. Si tomamos los datos elaborados por la Encuesta Nacional de Religiones y Creencias (CEIL- CONICET 2008) encontramos dos rasgos que caracterizan y distinguen a la vez a la Región Patagónica de otras áreas del país:

-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 %.

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 primer minoría religiosa superando la media del país.

Estos rasgos pueden explicarse si se consideran procesos históricos ligados a las formas que adquirió el catolicismo en la región Patagónica, principalmente ligado a la presencia de los grupos salesianos (Nicoletti, 2008). En el caso de la ciudad de Comodoro Rivadavia a partir de la década del 50' la corriente migratoria proveniente del sur de Chile, dio lugar a la instalación de las primeras iglesias pentecostales en los "barrios altos" de la ciudad, ligadas al estigma de ser una religión de "chilotes y canutos" (Lago, 2013 b). A partir de la apertura democrática los grupos pentecostales ganaron en visibilidad, lo que junto a su crecimiento numérico y las distintas acciones sociales que venían desplegando en los barrios de sectores populares de la ciudad, hizo que se generaran vínculos con las distintas administraciones municipales lo que generó cierta forma de legitimidad en la escena pública de la ciudad (Baeza, 2012).

La presencia de grupos pentecostales desde hace más de cuatro décadas da lugar a que existan dentro de estas comunidades ya varias generaciones de evangélicos. Ésta situación genera nuevos problemas vinculados a la “contención” y “retención” de los propios fieles, sus familias e hijos y a ciertos desplazamientos respecto a cómo se concibe la pertenencia este grupo religioso. Dado que desde el pentecostalismo se considera que lo sagrado se manifiesta de múltiples formas no solo en el culto sino también en la vida cotidiana, cobra relevancia el estudio de las condiciones de interacción, gestos, ritos y prácticas que expresan, moldean y hacen posible el acto de creer (Algranti, 2008: 134)

Para pensar e intentar comprender estos modos en los cuáles se expresan estas formas de ser cristiano, partimos de preguntarnos sobre que significa creer para quienes adhieren al pentecostalismo. En este sentido recuperamos el trabajo de Algranti (2013) quien 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. 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 (Algranti, 2013: 21).

Uno de los principales objetivos de este trabajo está centrado en comprender la experiencia de los/as niños/as que forman parte de dichas comunidades, en los distintos espacios desde los cuáles pueden “habitar” ese territorio de creencias. Para continuar acercándonos al cruce niñez- religión socialización en el próximo apartado presentaremos algunas de las coordenadas teóricas respecto a la construcción de la infancia.

Pensar la infancia desde las Ciencias Sociales

Como punto de partida para pensar la categoría *niñez tomamos* el enfoque histórico, desde el cuál se presenta a la niñez como el resultado de una compleja construcción social que responde tanto a condiciones de carácter estructural, cuanto a sucesivas revoluciones en el plano de los sentimientos.

En este sentido se destaca el aporte de la obra de Philippe Áries (1987), quien plantea que la emergencia del moderno concepto de infancia habría ocurrido en los siglos XVI y XVII, siendo la familia y la escuela quienes cumplen un papel clave en la consolidación y reproducción ampliada de esta categoría. Una de las críticas al planteo de Áries se centra en la necesidad de incluir el problema de la socialización. Es decir, no solo habría que examinar cómo los padres veían a sus hijos sino también como veían la función paterna (Pollock, 1990 citado en Lionetti y Míguez, 2010: 14)

En este sentido, la infancia como 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. Familias, iglesias, sistemas educativos, pedagogos, autoridades vecinales –entre otros- componen la compleja trama en la que se constituyen como emergentes prácticas, discursos, imágenes y normas en torno a la niñez. Por ello, resulta clave pensar a la infancia desde nuevas perspectivas, es decir más allá de la mirada enfocada en como desde las agencias públicas se busca instituir a la niñez. Por ello, cobra importancia comenzar a indagar en las tramas de sociabilidad (familiares, vecinales), donde la acción de esas agencias y políticas públicas es solo una parte de un conjunto de prácticas que dan lugar procesualmente e historizadamente a las condiciones de la niñez (Lionetti y Míguez, 2010: 32)

Desde la Antropología de las edades también se busca pensar a la edad como estructurante de la práctica social (Feixa, 1997, Kropff, 2011). Dentro de esta línea se propone incluir perspectivas que analicen la dinámica de los grupos y los grados de edad, analizando juventud, niñez y vejez en tanto categorías que remiten a los grados de edad como arenas constituidas sobre la base de interpelaciones específicas y de reelaboraciones que implican agencia. Se propone igualmente 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).

Sobre estas bases es que nos interesa indagar la experiencia de la niñez evangélica, indagando el los modos en que es representada, y las prácticas que se despliegan en torno a estos grupos desde una concepción crítica de la “socialización” religiosa.

Sobre la socialización y la transmisión religiosa

El concepto de socialización ocupa un lugar central en la teoría sociológica y remite al tema general de la producción de la subjetividad. Desde una mirada clásica se considera a la socialización como un proceso mediante el cual un individuo incorpora una lengua, una serie de normas y valores y va construyendo su subjetividad en relación al medio social en el que vive. Así se privilegia a la sociedad sobre el individuo que es visto como un efecto o construcción social.

Las transformaciones actuales de las sociedades contemporáneas complican este modelo explicativo de la socialización, al mismo tiempo que los cambios ocurridos en las relaciones y las instituciones sociales introducen dosis crecientes de complejidad en lo referido a la construcción de subjetividades. En este punto recuperamos el enfoque propuesto por la sociología de la transmisión religiosa (Hervieu Léger, 2004) la cual busca distanciarse de una perspectiva dominante en la sociología de la religión centrada en el poder religioso. El enfoque desde esta perspectiva, deja de estar en las formas de administración, la gestión de las instituciones religiosas para centrarse en la dinámica del creer, en su reproducción, donde las nuevas generaciones en relación con la memoria de las instituciones tienen un lugar preponderante en la continuidad de la religión.

Desde esta línea se afirma que la fuerza de las creencias religiosas reside en la dinámica de la memoria y de su transmisión como un proceso complejo. En este sentido y siguiendo a la autora es indispensable renovar los acercamientos clásicos a

la transmisión religiosa, lo que implica repensar a la socialización no desde un modelo de transmisor activo- destinatario pasivo, sino reconociendo las negociaciones que se producen a partir del encuentro de subjetividades.

La familia cumple un rol central en la transmisión de la creencia como de la increencia religiosa². 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). Así lo que se transmite familiarmente no es solo una religión concreta con sus ritos y dogmas, sino la relación que la familia tiene con lo religioso y con lo espiritual³.

Como antecedentes de este planteo encontramos escasos trabajos que den cuenta de la experiencia de los niños y su socialización en torno a un marco de creencias en el dentro de una comunidad religiosa (en nuestro caso evangélica). Como excepción encontramos el trabajo de Mariana García Palacios (2013) referido a las creencias de los niños toba en una comunidad urbana del Gran Buenos Aires, en el cual la autora vincula desde su trabajo etnográfico etnicidad, educación, niñez y religión. En nuestro caso la mirada está puesta en los espacios y experiencias de socialización de los niños/as de un barrio popular de Comodoro Rivadavia, entendiendo que la identidad religiosa de los mismos se construye en el tiempo, por ser el resultado de una trayectoria de identificación, en el contexto de sus grupos de pertenencia.

² 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).

³ Estas autoras destacan también que lo familiar funciona como un canal de transmisión de lo religioso y a su vez lo religioso asiste en la labor de integración y continuidad familiar a través de ritos (bautismo, casamiento, entre otros).

Comunidades evangélicas- pentecostales en Comodoro Rivadavia

Comodoro Rivadavia, es una de las principales ciudades patagónicas orientada desde su fundación en 1901 principalmente a la explotación petrolera. Este tipo de actividad económica –llevada adelante hasta su privatización por Y.P.F, y luego por empresas privadas de capitales extranjeros- ha marcado el perfil socioeconómico de la ciudad, siendo el petróleo un gran foco de atracción para migrantes de distintas procedencias (europeos hasta la década de 1950, migrantes internos “del norte”, chilenos y paraguayos, entre otros).

Dentro de Comodoro Rivadavia, uno de los barrios más antiguos y donde desarrollamos nuestro trabajo de campo es el Stella Maris. Este barrio costero, uno de los más antiguos de la ciudad, siempre fue considerado un área periférica donde tempranamente se instalaron frigoríficos y pesqueras, las cuales favorecieron el desarrollo del principal basural de la ciudad. En este contexto a partir de la década del 30- 40' fueron instalándose las primeras familias de origen chileno, quienes alternaban el trabajo informal en la construcción con el empleo por quincenas en los frigoríficos y pesqueras. Destacamos como dato el origen chileno de estas familias dado que consideramos que la presencia de pentecostales evangélicos en Comodoro Rivadavia, como en otras ciudades de la Patagonia central se encuentra estrechamente vinculada a este grupo migratorio, lo cual ha incidido en la representación y estigmatización de esta religión (Lago, 2013).

Una marca del barrio a lo largo de sus más de setenta años de historia es la contaminación ambiental: de sus aguas por el vertido de aguas sucias provenientes de las cloacas de la ciudad, los efluentes de los frigoríficos y pesqueras junto a otros residuos provenientes de la actividad petrolera, y de los suelos por la presencia del basural de la ciudad. En estas condiciones, en los últimos años, junto a los grupos de viviendas más antiguos comenzaron los “asentamientos” u “ocupaciones ilegales” ., ligados a los intentos de distintos grupos familias que buscando resolver el problema habitacional optaron por la ocupación ilegal de tierras fiscales, donde fueron construyendo pequeñas casillas, las cuales carecen de servicios básicos o los mismos

se resuelven a través de conexiones clandestinas. A diferencia de las llamadas “villas miseria” del Gran Buenos Aires, estas ocupaciones no siempre son protagonizadas por desocupados o sectores bajo la línea de la pobreza, sino por trabajadores. En el caso de la ciudad de Comodoro Rivadavia, estamos ante una población con niveles de ingreso superiores a la media del país, pero con un déficit crónico de viviendas, lo cual da cuenta que el problema no es tanto la construcción sino el acceso a la tierra en sí (Baeza y Grimson, 2011).

Dentro del barrio existe una activa vida religiosa destacándose dos grandes capillas católicas y en la zona de las ocupaciones los grupos pentecostales. Uno de estos grupos con los que venimos desarrollando el trabajo de campo forma parte de la iglesia evangélica “Tabernáculo de la Fe”, la cual es una de las principales iglesias de la región patagónica, perteneciente a la denominación movimiento cristiano y misionero⁴. La presencia de una célula de trabajo pastoral en este barrio se fue gestando en torno a redes propias tejidas entre referentes de la iglesia junto a vecinos y dirigentes barriales orientadas a la ayuda social de familias que viven en el basural y el ofrecimiento de donaciones. Desde la mirada de la iglesia los problemas sociales y económicos que enfrentan las familias y vecinos son producto de comportamientos y prácticas consideradas desviadas de los patrones morales que propone el pentecostalismo. Así problemáticas sociales complejas como la violencia, la pobreza estructural, son comprendidas como resultado de la promiscuidad y la negación de los mandatos religiosos entendidos como “el plan de Dios para tu vida”.

Las iglesias evangélicas en general poseen una estructura flexible que posibilita un activo trabajo de proselitismo orientado a la difusión del mensaje religioso y al crecimiento de sus comunidades a partir de la incorporación de nuevos fieles. Para esto, desarrollan distintas estrategias institucionales e individuales articuladas en

⁴ La historia de la iglesia en la ciudad de Comodoro Rivadavia se remonta a la década del 60', cuando un grupo de familias chilenas ya pertenecientes a este movimiento fundan el primer templo en uno de los “barrios altos”, llamados así por encontrarse sobre la ladera de un cerro en los márgenes de la ciudad. A medida que la iglesia fue creciendo en número de fieles comenzaron a tener presencia en otras zonas, principalmente en lo que se conoce como el “primer cordón” de la ciudad. A su vez, el crecimiento numérico de esta comunidad fue dando lugar al desarrollo de vínculos con autoridades políticas a nivel municipal y provincial, lo que incidió en su visibilidad y legitimidad pública.

espacios como las “casas de oración”, los “anexos”, junto a la posibilidad de desarrollar una carrera pastoral a través de la formación de nuevos líderes orientados a los distintos ministerios de la Iglesia (de mujeres, hombres, matrimonios, jóvenes, pre-adolescentes y la escuelita dominical para los niños). Estos ministerios constituyen un espacio que agrupa a los fieles según la edad, el sexo, el estado civil, problemáticas e intereses comunes, estructurando la experiencia de los fieles en base a enseñanzas, oraciones, lecturas bíblicas y charlas informales.

Creencias y prácticas religiosas en grupos infantiles pentecostales. Notas etnográficas.

Diego es quien oficia de maestro principal a cargo de la “horita feliz” en el barrio. En su caso, él comenta haber sentido “el llamado para trabajar con los niños”, por ello ofreció el espacio de su casa para llevar adelante los encuentros con los chicos los días sábados por la tarde. Presentó su idea a los líderes pastorales de la iglesia como un proyecto personal, vocacional, para el que solo solicitaba una ayuda para poder ofrecerles a los chicos la merienda. Un punto que se destaca del caso de Diego es el modo en que vehiculizó sus redes vecinales para llevar adelante su proyecto orientado a los niños del barrio, contactando a referentes barriales, autoridades de la escuela pública, del club deportivo, que junto a otros miembros de la iglesia acompañan a los chicos durante el año.

La organización de la iglesia en algunos sentidos relativamente flexible, permite el desarrollo de iniciativas personales -como la de Diego- siempre que la acción sea tendiente a reforzar la presencia de la iglesia en ese barrio. De este modo, las Iglesias se constituyen en un espacio de pertenencia e identidad donde los miembros pueden, con el tiempo, ocupar posiciones de liderazgo o llevar adelante actividades más complejas como pueden ser campañas de oración, o de “llamado” de nuevos creyentes.

En el caso de los adultos, “maestros” y “asistentes” durante la escuelita bíblica y la Horita Feliz, pudimos notar como éstos construyen un modo de interacción a partir de sus presupuestos en relación a la infancia. Estos presupuestos parten de una mirada

estereotipada de lo que socialmente se considera como atributos de la niñez: niños únicos e irrepetibles, dentro de una etapa de la vida que para muchos es 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, falta de educación y cariño. A su vez, una parte considerable de los chicos que asisten a estas actividades son hijos de migrantes –paraguayos y bolivianos- lo que genera en los responsables adultos que emerjan ciertos estereotipos en relación a las familias migrantes, atribuyendo un carácter cultural a la violencia física hacia los niños, como una “marca” indisociable de sus “costumbres” étnicas-nacionales.

Justamente la mirada de niño incompleto justifica una visión del rol pastoral, según lo que dicen éstos, centrado 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.

Cuando conversábamos con Diego respecto a los objetivos de las actividades que coordina con los chicos del barrio nos decía:

“Buscamos que los niños experimenten la cercanía y el poder de Dios, a través de la música y las canciones el chico puede liberarse de sus cargas para así poder recibir a Jesucristo (...) Queremos enseñarles que pueden tener una buena vida, que aprendan que Dios los ama y tiene un plan para su vida (...) La idea es también que los chicos traigan a sus familias, las sanen desde adentro”

Durante el tiempo que compartimos en los encuentros de la “Horita feliz” y la “Escuelita Bíblica”, llamó nuestra atención observar como los chicos experimentan este tiempo como un espacio donde pueden expresarse con mucha espontaneidad, lo que da lugar a cierto “desorden tolerado”. Es decir, puede estar el maestro narrando alguna historia bíblica mientras parte del grupo de chicos juegan o están corriendo por el espacio que funciona como aula, sin que ello implique ningún tipo de llamado de atención por ejemplo.

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/as 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, 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.

La utilización de la música a través de distintas canciones tiene un lugar destacado durante los encuentros y en base a nuestras observaciones pudimos notar como la misma es acompañada con una excelente predisposición por parte de los/as chicos/as. En general, se busca que las canciones 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”*.

Algunas de las letras de las canciones que pudimos escuchar dicen lo siguiente:

“yo tengo un amigo que se llama Jesús”“así así así se a adora a Dios.. Cerrando los ojitos, con las manos arriba.. abriendo el corazón” “los árboles se mueven, los conejos saltan, las flores se saludan y yo como un niño canto para Dios”

Este tipo de canciones se caracterizan por su simpleza y a la vez por proponer el uso del cuerpo en relación a la música. Destacamos este punto, pues consideramos que la música es un elemento clave en la socialización religiosa de los chicos/as que participan de estos encuentros; a la vez es notable cómo a través de las canciones lo que se aprende no es necesariamente el “contenido religioso”, sino más que nada se aprende o incorpora las reacciones y comportamientos tomado como “adecuados” para sostener la práctica religiosa. Esto se vincula con el propio perfil de las prácticas religiosas de los grupos pentecostales las cuáles están mediadas por el uso del cuerpo, el despliegue de las emociones propiciado en parte por la utilización de la música.

Respecto al origen de estos bienes musicales muchos de ellos son producciones de propias de lo que se conoce como las “Industrias Culturales Cristianas”, éstas industrias incluyen desde productoras especializadas en determinados sectores (o nichos en términos más de mercado) algunas de las cuales cuentan con redes de distribución llegando a ser comercializadas en librerías cristianas, a pequeñas producciones más de tipo locales, es decir surgidas en la propia comunidad de una iglesia particular. A la vez, existen sitios de internet donde es posible descargar materiales, tipo “recursos didácticos” orientados específicamente por edades y niveles en la formación religiosa.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo nos propusimos indagar y caracterizar una experiencia de socialización religiosa en niños y niñas dentro de una comunidad evangélica pentecostal en la ciudad de Comodoro Rivadavia. Nuestro interés estaba centrado en comprender los modos en que se produce –o no- la “transmisión religiosa” en éstos grupos, que contenidos se intentan transmitir, de que modos y que representaciones entran en juego en base a las interacciones que se producen en estos espacios.

Desde la perspectiva adoptada se busca pensar las dinámicas del creer, considerando las distintas dimensiones desde las cuáles se pueden habitar esos “territorios de creencias”, lo que implica 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 contextos de gran vulnerabilidad social.

Combinado con recursos y pautas de formación provenientes de la llamada industria cultural cristiana, con sus biblias, devocionales y canciones para niños, sumado a los propios recursos y actividades llevadas adelante por maestros, auxiliares, lo que se puede aprender en estos espacios es lo que podríamos llamar una forma de “sensibilidad cristiana”.

Así, lo que se aprende no es necesariamente los aspectos doctrinarios del mensaje evangélico, sino los modos corporales que corresponden a una práctica religiosa: juntar las manos para orar, tomarse de las manos, expresar alegría en el momento de la alabanza, entre otros. También se pueden incorporar una serie de conceptos que forman parte de lo que podríamos llamar el léxico pentecostal: Señor, gloria, espíritu santo, y principalmente un modo de relacionarse en el mundo evangélico donde la fe es considerada fe en acto, viva, que solo se realiza en su expresión y se conoce por sus efectos.

De este modo, la búsqueda de la enseñanza religiosa no se reduce a un conjunto de reglas a acatar por cuya observancia o no es posible llegar a Dios, al contrario, pudimos notar que es poco el lugar de los formalismos, más aún si se considera la propia demanda de los chicos y chicas ligadas al deseo de jugar, de expresarse lúdicamente y sobre todo de compartir con sus pares.

BIBLIOGRAFIA

Algranti, Joaquín (2013): *¿Qué significa creer? Aproximaciones al estudio de la cultura material de los grupos religiosos*. X Jornadas de Sociología de la UBA. Mesa 5: Pensar la religión

Algranti, Joaquín (2008) "Emoción, dramaturgia y política. Los juegos de la experiencia religiosa en el neo-pentecostalismo", en Mallimacci, Fortunato (Comp.) *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires: Colihue

Ariès, Philippe:(1987) *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid: Taurus.

Baeza, Brígida y Grimson, Alejandro. (2011) "Desacoples entre nivel de ingresos y jerarquías simbólicas en Comodoro Rivadavia. Acerca de las legitimidades de la desigualdad social", *Revista Mana: Estudios de Antropología Social*. PPGAS Museu Nacional

Bucholtz, M. (2002): "Youth and cultural practices" in: *Annual Review of Anthropology* 31. Disponible en www.linguistics.ucsb.edu/faculty/bucholtz/articles

Cantón Delgado Manuela (2008); "Secularización, extinción y retorno de las religiones. Reflexiones desde la antropología social" en: Bericat Alastuey, E. (coord.): *Ei fenómeno*

religioso: Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.

Feixa, Carles (1997) "Antropología de las edades" en J. Prat & A. Martínez (eds). *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona: Ariel. Disponible en Biblioteca virtual de ciencias sociales www.cholonautas.edu.pe

García Palacios, Mariana (2013): "Monjas, asesinatos y apariciones. El rumor y la alteridad religiosa en el contexto de las experiencias formativas de los niños de un barrio toba de Buenos Aires", *X Reunión de Antropología del Mercosur*, Córdoba

Giménez Beliveau Verónica y Mosqueira Mariela (2011): "Lo familiar en las creencias y las creencias en lo familiar. Familia, transmisión y religión en la Argentina actual", en *Revista Cultura y Religión*, Universidad Arturo Prat: Iquique, Chile.

Hervieu Leger, Danielle (2004): *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México: Instituto Cultural Helénico

Kropff, Laura (2010): "Apuntes conceptuales para una antropología de la edad": en *Avá. Revista de Antropología*, núm. 16, enero-julio, 2010 Universidad Nacional de Misiones. Argentina

Lago, Luciana (2013 b): "Protestantes y Pentecostales en Comodoro Rivadavia. Cruces entre formas de religiosidad y procesos migratorios en Patagonia durante el siglo XX". *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Universidad Nacional de Cuyo

Lionetti Lucía y Daniel Míguez (2010): *Las infancias en la historia argentina: Intersecciones entre prácticas, discursos e instituciones (1890- 1960)*, Rosario: Pro historia ediciones

Mallimacci, Fortunato (dir) (2013): *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires: Biblos.

Nicoletti, María Andrea (2008): *Indígenas y misioneros en la Patagonia. Huellas de los salesianos en la cultura y la religiosidad de pueblos originarios*, Buenos Aires: Ed. Continente.

Semán, Pablo (2006): *Bajo Continuo: exploraciones descentradas en cultura masiva y popular*, Bs Aires: Editorial Gorla

.