

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

LUCIANA LAGO<sup>1</sup>

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 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. Los esfuerzos de Diego y sus compañeras se replican en distintos espacios y hogares, 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 tiene como principal objetivo indagar los sentidos en juego en espacios de socialización religiosa infantil –como es la “horita feliz” y otras actividades–, buscando reconocer las representacio-

---

<sup>1</sup> Becaria doctoral (tipo II-CONICET). Docente investigadora en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de la Patagonia. Correo electrónico: lucianalagocr@gmail.com.

nes 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 dis-

tintos 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, que 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 con 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 las 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. 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.<sup>2</sup> 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.

En términos religiosos, la región patagónica guarda una dinámica particular que la convierte en un objeto de atención especial. Si se toman los datos elaborados por la Encuesta Nacional de Religiones y Creencias (CEIL- CONICET, 2008) se encuentran 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 éstos 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 primera 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 de los años 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

---

2 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”.

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 .

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 pentecostales. Esta 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 sólo 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 cuales se expresan estas formas de ser cristiano, partimos de preguntarnos sobre qué significa creer para quienes se 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 cuales 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 cual se presenta 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 sólo habría que examinar cómo los padres veían a sus hijos, sino también cómo veían la función paterna (Pollock, 1990 citado en Lionetti y Miguez, 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 la infancia desde nuevas perspectivas, es decir más allá de la mirada enfocada en cómo desde las agencias públicas se busca instituir a la niñez. En este sentido, cobra importancia comenzar a indagar en las tramas de sociabilidad (familiares, vecinales) donde la acción de esas agencias y políticas públicas es sólo 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 juven-

tud, 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 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 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 referente 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 o en 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 la socialización no desde un modelo de transmi-

sor 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 religiosa.<sup>3</sup> 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, a los afectos, a las prácticas más que la reproducción de contenidos doctrinarios (Beliveau y Mosqueira, 2011: 156). Así, lo que se transmite familiarmente no es sólo una religión concreta con sus ritos y dogmas, sino la relación que la familia tiene con lo religioso y con lo espiritual.<sup>4</sup>

Como antecedentes de este planteamiento se encuentran escasos trabajos que den cuenta de la experiencia de los niños y su socialización en torno a un marco de creencias dentro de una comunidad religiosa (en este caso, evangélico pentecostal). 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.

Al interrogarnos sobre las dinámicas del creer y su reproducción, encontramos que la música es un elemento clave para la socialización de los nuevos creyentes –en este caso, niños–. En este sentido, pensamos en la música como un artefacto cultural producto de la creación humana a la que se le pueden investir múltiples sentidos, que puede circular de distintos modos en el ámbito de lo social (préstamo, compra, des-

---

3 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).

4 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).

carga), por lo que lo musical no se agota en las transacciones económicas de las industrias culturales (Entwistle, 2012). La música constituye parte fundamental de la vida cotidiana, colabora a la construcción de sentidos de pertenencia de representaciones en torno a quién es uno.

Siguiendo esta línea se recuperan las aportaciones de Frith (2003), quien sostiene que debe investigarse cómo 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. Para nuestro caso de estudio, este planteo nos aporta otra perspectiva para reconstruir el proceso de socialización religiosa de los grupos evangélicos infantiles, dado que lleva a considerar la performatividad de la música para la socialización de códigos, gestualidades y un léxico a partir del cual se construye una imagen para sí y para los otros.

Retomando este planteamiento, en particular en el apartado de las notas etnográficas, previamente y como forma de acercarse al objeto de estudio, se presenta una caracterización del campo donde se desarrolla el presente trabajo.

### *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 a cabo hasta su privatización por la empresa Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF), 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). La ciudad posee una población estimada por distintas organizaciones civiles y educativas, e incluso por los gobiernos municipal y provincial, de hasta 300.000 habitantes; aunque sin datos oficiales que lo confirmen a raíz de la impugnación local de la medición del último censo.<sup>5</sup>

---

5 De acuerdo a los datos arrojados por el censo nacional 2010 del INDEC, el departamento Escalante –al que pertenece la ciudad– tiene 186.583 habitantes y es uno de los más densamente poblados de la provincia a la vez que uno de los que más se expandieron en relación al censo anterior del año 2001 (con un crecimiento del 29.9%). Comodoro Rivadavia, de acuerdo a la misma fuente, tiene una población de 177.038 habitantes.

Dentro de Comodoro Rivadavia, uno de los barrios más antiguos y donde se desarrolla el presente 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, los cuales favorecieron el desarrollo del principal basural de la ciudad. En este contexto, a partir de la década de los 30 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, principalmente 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 también 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 de 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, se trata de una población con niveles de ingreso superiores a la media del país, pero con un déficit crónico de vivienda, 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 evangélicos pentecostales. Uno de estos grupos, con el que se viene 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 Misionero.<sup>6</sup> 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, vecinos y dirigentes barriales orientados 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 y 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 ello, desarrollan distintas estrategias institucionales e individuales articuladas en espacios como las “casas de oración”, o los llamados “anexos” que funcionan como pequeñas sedes satélites del templo central. Otra posibilidad es desarrollar una carrera pastoral a través de la especialización como líderes orientados a los distintos ministerios de la Iglesia (de mujeres, hombres, matrimonios, jóvenes, preadolescentes y la escolita 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 con base en enseñanzas, oraciones, lecturas bíblicas y charlas informales.

---

6 La historia de la iglesia en la ciudad de Comodoro Rivadavia se remonta a la década de los 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.

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 sólo 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 orientó sus redes vecinales para llevar adelante su proyecto dirigido 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 escuela bíblica y la “horita feliz”, pudimos notar cómo éstos construyen un modo de interacción a partir de sus presupuestos en relación con 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 con 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 los pastores–, 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.

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 cómo 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 intentan registrar los datos de los familiares para convocarlos a participar de las actividades de la iglesia, en un intento de 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. Así, en general, encontramos dos perfiles de familiares los que ya pertenecen a la comunidad evangélica y se congregan y los padres que

no. En el caso de estos últimos, cuando les consultamos su opinión sobre la participación de sus niños en estas actividades destacaban el hecho que el/ la niño/a “se entretiene y está en un espacio cuidado”, aunque también nos comentaron su desconcierto respecto al contenido y los discursos circulantes con frases como “yo del todo no entiendo lo que hacen, pero mi nena viene contenta”. En el caso de otros familiares que forman parte de la comunidad, es decir que en términos nativos “ya están en el evangelio”, destacaban positivamente que los niños comiencen su formación religiosa de pequeños, lo cual puede favorecerles en su futuro: “es mejor que conozcan de chico, que yo que conocí a Jesús de grande, después de haber vivido muchas cosas malas”.

La utilización de la música a través de distintas canciones tiene un lugar destacado durante los encuentros y con base en nuestras observaciones pudimos notar cómo la misma es acompañada con una excelente predisposición por parte de los/as chicos/as.

Pudimos observar cómo en distintos espacios, recreativos o más formales, la música está siempre presente, transversalizando las actividades, propiciando la creación de ciertos “climas” que pueden ser de exaltación y alegría, o momentos más reflexivos relacionados con la enseñanza de contenidos bíblicos. La música también potencia la influencia de otros agentes de socialización como los maestros y líderes de los grupos de niños quienes recurren a ella tanto como elemento lúdico como también para la regulación y el aprendizaje del llamado “buen comportamiento”.

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 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 con 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 en-

cuentos; 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 incorporan las reacciones y comportamientos tomados como “adecuados” para sostener la práctica religiosa. Subrayamos la función de la música en la socialización religiosa dado que la misma contribuye a conformar un tipo de sensibilidad que supone, a su vez, una posición ética y estética en la sociedad. Esto se vincula también con el propio perfil de las prácticas religiosas de los grupos pentecostales, las cuales están mediadas por el uso del cuerpo y 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 propias de lo que se conoce como las “Industrias culturales cristianas”. Reconocer estas industrias culturales implica considerar 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. Estas 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 local, 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.

Dentro de la cultura material que rodea la experiencia de socialización de estos niños podemos encontrar tanto bienes producidos desde las llamadas “industrias culturales”, junto a otros bienes, tales como láminas, juegos, cuentos y relatos producidos localmente. Por ejemplo, para la realización de láminas alegóricas a una campaña en particular o a alguna fecha destacada dentro del calendario evangélico (Pentecostés, Navidad, entre otros) se convoca a los niños y niñas a que participen en su elaboración, dejando estampados en ellas sus nombres y el de sus familias, las que suelen agruparse bajo el lema “Niños y familias de Dios”.

Uno de los rasgos más destacables del universo evangélico en general es la decisión deliberada de colocar la Biblia en el centro de la experiencia religiosa de los creyentes. Durante los años que dura la formación cristiana iniciada en las “escuelitas bíblicas” y continuada en espacios de educación cristiana más formales, el texto bíblico es abordado de modo tal que los creyentes aprendan las formas específicas de leer, comprender y experimentar su mensaje. En el caso de

las experiencias de los niños y niñas que participan del espacio de las escuelitas bíblicas con los cuales hemos trabajado, su primer contacto con el texto bíblico se produce a partir de la lectura y en algunos casos interpretación de ciertos pasajes de la Biblia, llamados las “historias bíblicas”, las cuales al adaptarse en contenido al público infantil suelen adoptar 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.

Mientras compartíamos tiempo con el grupo que coordinaba Diego, una niña se acercó y nos preguntó: “¿Querés que te muestre mi Biblia?”, a lo cual otras niñas se acercaron para también ellas mostrar sus biblias, los colores, los “brillitos” y calcomanías con que las habían decorado como parte de la intención de ajustarlas a su gusto y a las tendencias circulantes a nivel global. Así, en la contratapa de su Biblia convivían un pastor con sus ovejas –en referencia a la figura de Jesús– con las princesas de Disney junto a su nombre y el de una de sus amiguitas. Cuando les pregunté para qué usaban la Biblia, me respondieron que además de llevarla siempre que iban a alguna actividad de la iglesia, les servía para “orar para no tener miedo, y para que Dios te ayude y no te pasen cosas malas”.

En conjunto, los datos presentados evidencian que el proceso de apropiación de los contenidos religiosos en los niños/as siempre es activo. Pero si bien los niños y las niñas no reproducen los sentidos propuestos por los adultos, tampoco éstos pueden ser entendidos por fuera de sus experiencias formativas.

## 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 estos grupos, qué contenidos se intentan transmitir, de qué modos y qué representaciones entran en juego con base en 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 cuales 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 son 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 sólo se realiza en su expresión y se conoce por sus efectos. En el aprendizaje de estos modos de experimentar la adscripción religiosa, destacamos particularmente el lugar clave que posee la música como un elemento clave en la socialización e incorporación de hábitos, expresiones y gestualidades que en su conjunto remiten a lo que llamamos “sensibilidad cristiana”.

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. ✿

#### FUENTES

Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina (CONICET-CEIL). Director: Dr. Fortunato Mallimaci. Coordinador: Dr. Juan Cruz. Esquivel Asistente: Lic. Gabriela Irazábal, Agosto de 2008.

## BIBLIOGRAFÍA

- Algranti, J. (2013). *La Industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas* (Dir). Buenos Aires: Ciccus.
- Algranti, J. (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.
- Áries, P. (1987). *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid: Taurus.
- 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. En *Revista Maná: Estudios de Antropología Social*. PPGAS Museo Nacional.
- Bucholtz, M. (2002). Youth and cultural practices. In: *Annual Review of Anthropology* 31. Disponible en: [www.linguistics.ucsb.edu/faculty/bucholtz/articles](http://www.linguistics.ucsb.edu/faculty/bucholtz/articles).
- Cantón Delgado, M. (2008). Secularización, extinción y retorno de las religiones. Reflexiones desde la antropología social. En: Bericat Alastuey, E. (Coord.). *El fenómeno religioso: Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.
- Entwistle, Gabriel y otros. (2012). Música, identidades y juventudes. Aproximaciones teóricas para su investigación en Ciencias Sociales. En *Punto Cero*, Año 17, Núm. 25, pp. 47- 54.
- Frith, S. (2003). Música e identidad. En: Hall, Stuart y Du Gay, Paul (Comp.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Feixa, C. (1997). Antropología de las edades. En J. Prat & A. Martínez (Eds). *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona: Ariel.
- García Palacios, M. (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, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Instituto Cultural Helénico.

- Kropff, L. (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, L. (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/Departamento de Historia*. Universidad Nacional de Cuyo.
- Lionetti L. y Míguez D. (2010). *Las infancias en la historia argentina: Intersecciones entre prácticas, discursos e instituciones (1890- 1960)*. Rosario: Pro historia ediciones.
- Mallimacci, F. (Dir). (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires: Biblos.
- Nicoletti, M. A. (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, P. (2006): *Bajo Continuo: exploraciones descentradas en cultura masiva y popular*. Buenos Aires: Editorial Gorla.