

V Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata, 2008.

"Jóvenes en movimiento". Comunidades cristianas y territorialidad: flujos y anclajes. .

Mosqueira, Mariela.

Cita:

Mosqueira, Mariela (2008). "Jóvenes en movimiento". *Comunidades cristianas y territorialidad: flujos y anclajes. V Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-096/433>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/edBm/Xgq>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

V Jornadas de Sociología de la UNLP
I Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales
“Cambios y continuidades sociales y políticas en Argentina y la región en las
últimas décadas. Desafíos para el conocimiento social”
La Plata, 10, 11 y 12 de diciembre de 2008

Mesa J 27: *“Identidad, memoria y territorio. Formas de la Religión en sociedades contemporáneas”*

Coordinadores:

Dra. Verónica Giménez Béliveau (UBA – CONICET); vgimenez@ceil-piette.gov.ar

Mg. Damián Setton (UBA – CONICET); dsetton@ceil-piette.gov.ar

Título: *“Jóvenes en movimiento”. Comunidades cristianas y territorialidad: flujos y anclajes.*

Autora: Lic. Mariela Analía Mosqueira (FCS – UBA y CEIL PIETTE – CONICET)

E-mail: marielamosqueira@gmail.com

Introducción

Partiendo de una interrogación más ambiciosa a cerca de las formas de lo religioso y la construcción de las identidades socio-religiosas juveniles en las sociedades contemporáneas; este trabajo se propone, en esta oportunidad, presentar algunas reflexiones preliminares y trazar algunas tentativas líneas de análisis, fruto de un incipiente trabajo de campo (aún en proceso), en el seno de comunidades cristianas – evangélicas, centrando nuestro interés en las grupalidades juveniles.

En este artículo, nuestra intención es detener nuestra atención en la “movilidad” que portan los “sujetos-cuerpos” juveniles. Especialmente, intentaremos analizar los circuitos que delinean estos tránsitos, cuáles son sus anclajes y cómo esta “movilidad” impacta en la construcción identitaria juvenil.

Asimismo, nuestro análisis intentará articular algunas reflexiones e interrogaciones a cerca la construcción de la territorialidad en la modernidad tardía y sobre las potencialidades de la religión en la producción de estas territorialidades.

Metodológicamente, el trabajo de campo está siendo desarrollado apelando a una

triangulación de técnicas al interior de la tradición cualitativa, a saber: etnografía (clásica y virtual) y entrevistas en profundidad.

Territorialidad y Religión en la Tardo-modernidad.

Partiendo del interrogante sobre la construcción de la territorialidad en la modernidad tardía y sobre las potencialidades de la religión en la producción de dichas territorialidades, nos hemos acercado al innovador aporte de Rita Segato (2007), el cual nos ha permitido desplegar una mirada de conjunto respecto del eje territorio-religión en las sociedades actuales.

En principio, es necesario destacar que territorialidad debe comprenderse, siguiendo a Segato (2007:33), como “forma de estar y experimentar el territorio”. Territorio, en este planteo, es “realidad estructurada por el campo simbólico y, así como el *espacio* es del dominio de lo real, supuesto pero inalcanzable en sí y sólo accesible en los formatos que la fantasía y la ideología, o la ciencia, le permiten asumir, el *territorio* es la dimensión económico-política de esta realidad imaginaria, e involucra su propiedad, administración y estrategias defensivas campo de la fantasía de dominio del sujeto y de la ideología patriótica o nacionalista de un pueblo” (Segato, 2007:72). Por lo tanto, territorio implica apropiación política – económica del espacio por parte de un sujeto (individual o colectivo), lo cual supone la presencia de las categorías de dominio y poder y en esta lógica, territorio supone frontera y si hay territorio y frontera es indisociable la idea de *Otro*. En este sentido, el territorio se vincula intrínsecamente con la identidad, ya que “es el escenario del reconocimiento; los paisajes (geográficos y humanos) que lo forman son los emblemas en que nos reconocemos y cobramos realidad y materialidad ante nuestro propios ojos y a los ojos de los otros” (Segato, 2007:73). Así, el territorio aparece como un espejo, como una representación que nos representa.

Establecido esto, la autora vincula las formas de territorialidad con la historia de las formas de gobierno desarrolladas en la discursividad Foucaultiana, que por cuestiones de espacio no desarrollaremos en detalle en esta oportunidad. Lo interesante para nuestro análisis es poner de relieve, siguiendo el razonamiento de Segato, la emergencia de un nuevo orden territorial en las sociedades actuales, el cual es conceptualizado por la autora como un “*colonialismo de red*”, donde lo que se despliega es un desplazamiento de la función y el papel de la técnica del *poder pastoral*

detectados por Foucault, a saber: “1. por un lado, no es ya el estado que controla las técnicas de individualización y masificación de la sociedad que habita el territorio bajo su administración, sino que redes diversificadas que recortan la unidad de su territorio son controladas por nomenclaturas internas que llevan las técnicas del poder pastoral, por un lado, a reencontrarse con sus antecedentes religiosos y, por el otro, a independizarse del territorio y del gobierno de estado; y 2. su fin último no es ya exclusivamente la aprehensión y sujeción de los miembros a partir del conocimiento y control de su interioridad, sino la producción activa de una exterioridad unificada y de una unificación espectacularizada. El poder pastoral se vuelve nuevamente, como en sus orígenes, religioso, y la religión pasa a constituir unidades políticas que se dividen el territorio a la sombra de un estado debilitado y cada día más inexpresivo” (Segato, 2007: 323).

Por lo tanto, ante el declive de los estados nacionales, organizaciones y corporaciones de nivel intermediario (como por ejemplo las Iglesias Evangélicas) comienzan a administrar y a controlar cotos territoriales. Así, el territorio se desprende de sus anclajes fijos y adquiere movilidad y fluidez. En este sentido, la autora, plantea un desacoplamiento entre pueblo-rebaño y territorio. La población en este nuevo orden territorial, adquiere una consistencia y una materialidad inusitada, porque se origina en su propia cohesión y no ya en el anclaje a un territorio fijo. Así, estos nuevos pueblos que funcionan como “patrias” se constituyen como tales por un sentido de unidad que se fundamenta en fidelidades de orden confesional y es por esto que se vuelve crucial, para afianzar el sentido de grupo, la inversión en *íconos – emblemas* de baja densidad.

De este modo, la heráldica que los sujetos-cuerpos transportan va a demarcar la existencia de territorio, ya que “*la identidad no es generada porque se comparte un territorio común sino que es la identidad la que genera, instaure, el territorio*” (Segato, 2007: 316).

Estos pueblos-rebaño se construyen y se espectacularizan como “pueblos diferenciados”, ya que la exhibición de su “diferencia”, más que la profundidad de la misma, es su mayor capital para la disputa por recursos (humanos, materiales e inmateriales) en esta nueva configuración territorial.

Así, estos pueblos diferenciados “negocian”, con los diferentes estados nacionales con los que interactúan por su transversalidad, reconocimiento y estatus de existencia dentro de las diferentes jurisdicciones nacionales y, debido a su cohesión y

existencia, logran apropiarse de porciones de influencia y control en diferentes esferas de poder (económica, política, etc.).

Asimismo, la autora plantea que en las sociedades actuales, se despliega una “coacción estructural a la elección” y al alineamiento en por lo menos una *patria-red* y la consecuente exhibición de su marca, ya que se presentan como uno de los únicos canales para la lucha por recursos y derechos¹.

En este orden de ideas, la autora bosqueja el desarrollo de un proceso que se dirige hacia una “tribalización” del estado-nación, ya que “el estado mismo y la República pasan a ser percibidos como espacios pasibles de este fraccionamiento entre colectivos políticos de base religiosa, étnica, partidaria, u otra, internamente jerarquizados, que pasan a dividirse el capital simbólico y material de lo que antes era percibido genéricamente como *lo público*” (Segato, 2007:314)

Por lo tanto, siguiendo a Segato, entre los diferentes modelos religiosos existentes, el que se basa en una *territorialidad móvil* sobre un espacio sin marcas, es el que responde al nuevo orden territorial actual y marca la experiencia religiosa contemporánea. En este sentido, la territorialidad de una Iglesia está garantizada por la marca diacrítica plasmada en los cuerpos-fieles y en los espacios que red de fieles ocupa y transita. La cohesión y el movimiento de la feligresía-rebaño son las que producen un efecto de “*anexión blanda*”, ya que la misma capacidad de agregación de los sujetos-cuerpos va constituyendo y conquistando nuevos espacios.

Para finalizar, la autora plantea que las *religiones de superioridad moral* se presentan como más afines al nuevo orden territorial que se configura en las sociedades actuales, ya que “son monopólicas y pretenden controlar con exclusividad, como colectividades, las avenidas de acceso al bien y a la redención (...). La retórica de estas religiones se alimentan de un discurso de *superioridad moral* y afirma la cohesión del grupo precisamente en los signos de “moralidad” exhibidos por sus miembros.” (Segato, 2007: 344)

Comunidades cristianas y territorialidad: ¿Patrias Cristianas?

¹ Esto también fue señalado para el ámbito Latinoamericano en general por Ana Celia Perera Pintado (2008) en el trabajo “Redes transnacionales, representaciones sociales y discursos religiosos en Cuba” publicado en Aurelio Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. CLACSO, Buenos Aires.

Establecido esto, quisiéramos ahora presentar algunos resultados preliminares fruto de un trabajo de campo incipiente (y aún en proceso) en el seno de diversas comunidades cristianas – evangélicas y procurar articularlos e interrogarlos a la luz del eje religión-territorialidad, precedentemente desarrollado.

A partir de nuestra experiencia de campo hemos detectado ciertos elementos que al compararlos y colocarlos en un mismo nivel de análisis, despliegan una tendencia de conjunto que podrían bien vincularse con el planteo desarrollado por Rita Segato.

Efectivamente, la religión cristiana – evangélica puede ser pensada como una religión de *superioridad moral* ya que se presenta como el único acceso legítimo hacia el bien y la redención, en este sentido, tendría puntos de afinidad con el nuevo orden territorial pues, en tanto corporación u organización, posee una lógica que podríamos denominar de “conquista territorial”, no solo de “espacios” de visibilidad o poder, sino que, fundamentalmente, se aprecia una lógica de conquista de “cuerpos” entendidos como “territorios”. Esto se observa claramente, en los diferentes discursos emanados desde las diversas organizaciones cristianas, donde el objetivo central es “afectar a toda criatura”² para que sea “salva” y así “poblar el cielo y despoblar el infierno”³:

*“(…) tener una visión de victoria, para aquellos que son conquistadores, necesitamos este tipo de visión para poder afectar a otras personas, para poder afectar nuestras familias, nuestros amigos y compañeros y que puedan decir de nosotros “esta es una persona diferente (...)”*⁴ (Carlos, líder juvenil cristiano)

“Conquista”, “misión”, “guerra”, “victoria”, “afectar”, “campana”, “impacto”, entre otras, son una constante en los relatos cristianos. Este recurso al “lenguaje bélico-

² Extraído de www.ungidos.com, web cristiana juvenil, quienes para afirmar este objetivo general citan el siguiente versículo: “Y les dijo: *Id por todo el mundo y predicar el evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado, será salvo; mas el que no creyere, será condenado*” (San Marcos 16.15-16)

³ Agostinelli de Hooft, María José (2008) *Tribus urbanas: una guía para entender las subculturas juveniles en la actualidad*, Visión producciones, Buenos Aires, p.239. La autora es Pastora Juvenil de la Unión de las Asambleas de Dios y esposa del Vice-Presidente de ACIERA.

⁴ Nota de campo 12-09-2008: Conferencia – Taller: *Caminando en Victoria*, en el marco de la Jornada Juvenil Cristiana: “*Pisando fuerte, dejando huellas*” realizada en Iglesia evangélica pentecostal “*Camino a la Vida*”, en el Partido de San Martín, Provincia de Buenos Aires.

militar”, como estrategia discursiva, nos permite entrever una dinámica territorial expansiva o, en palabras de Segato, una lógica de *anexión blanda*.

La *movilidad* (con su consecuente desacoplamiento territorial) de las organizaciones cristianas, es una clave central para comprender su afinidad con el nuevo orden territorial. En este orden de ideas, podríamos pensar junto a Segato, a las comunidades cristianas en términos Patrias Cristinas, ya que presentan una fuerte cohesión interna, que espectacularizan y afianzan mediante la inversión en *íconos-emblemas* y a su vez, presentan lógicas operativas de corte transversal (transnacional, transcultural y transgeneracional, entre otros).

El “mega festival-conferencia cristiano” llevado a cabo por la Asociación Luis Palau en la ciudad de Buenos Aires en Marzo de este año, puede ser presentado como un claro ejemplo en donde se puede observar la dinámica territorial de las “Patrias Cristianas” con sus respectivas lógicas operativas “*trans*” y móviles.

El evento evangélico, permitió el despliegue “heráldico” de las “Patrias Cristianas” en el centro simbólico y geográfico más sensible de la identidad nacional argentina: el Obelisco de Buenos Aires. El trabajo etnográfico realizado durante esa jornada, nos ha permitido retener imágenes que reflejan la producción territorial cristiana en la *iconicidad* transportada por los *cuerpos-fieles*.



Banderas, remeras, gorros, binchas con inscripciones del tipo “Jesús es amor”, “Dios te ama”, “100% cristiano”, “Jesucristo pasión de vida”, “Jesucristo: ayer, hoy y siempre”, eran tan sólo algunos de los *íconos-emblemas* de baja densidad, que los *cuerpos-territorios* cristianos portaban y que en ese mismo movimiento, creaban *Patria*.

En el Festival cristiano, claramente, puede verse la *movilidad* y la *lógica de red* de la territorialidad que producen estas “patrias cristianas” si se hace blanco en las diferentes articulaciones que hicieron posible la realización del mismo. La Asociación Luis Palau, organizadora del evento, es una organización de corte transnacional que articula diferentes nodos (geográficos, políticos, económicos, humanos, etc.) con la finalidad de “impactar” territorialmente en diferentes espacios urbanos alrededor del mundo⁵, para ello, ha creado un “concepto moderno de gran convocatoria popular en grandes ciudades”⁶: el Festival – conferencia, que “enmarcado con el eslogan de "Buena Música y Buenas noticias" se presenta [como] un espectáculo digno de competir con la puesta en escena de las grandes presentaciones más taquilleras del mundo. Grupos musicales de varios ritmos desfilan uno tras otro deleitando a miles que se acercan al lugar del evento motivados por una fuerte campaña publicitaria y la invitación de miles de personas que desean transmitir las buenas noticias del evangelio, invitan a sus amigos y conocidos. Luego de unas tres horas de música, Luis Palau entrega un mensaje de aliento y esperanza que *impacta* la vida de las personas y desafía a *encolumnarse* en una *contra-cultura* que eleve el concepto de familia. Expone sobre temas sociales que afectan al ser humano, la autoestima, la superación, la felicidad, la paz y el amor.”⁷

“Impactar”, “Encolumnar”, son las premisas fundamentales de este tipo de manifestación cristiana, esto es: forjar y ganar territorio. El acto cristiano, tiene una función doble: por un lado, afirma la cohesión interna y al mismo tiempo, “espectaculariza” su unidad hacia el exterior, como “pueblo diferenciado”. En otras palabras, el Festival – Conferencia, en tanto ritual comunicativo, tiene la finalidad doble

⁵ El festival conferencia se ha realizado por ejemplo en: Argentina, México, Costa Rica, España, Egipto, Perú, EEUU, Francia, Chile, Turquía, Nicaragua, entre otros.

⁶ Extraído del sitio web: www.luispalau.net

⁷ Extraído del sitio web: www.luispalau.net, el destacado es mío.

de exhibir y ostentar a los propios y a los otros: la propia fuerza, la cohesión, los recursos y el control territorial que detentan y que tienen la capacidad de detentar⁸.

El evento cristiano, realizado en la Ciudad de Buenos Aires, entonces, formó parte de una estrategia de visibilización, de presencia y, por lo tanto, de marca territorial por parte de las “Patrias Cristianas”, que no sólo imprimió sus *íconos- emblemas* en el espacio urbano del Obelisco, sino que los extendió al espacio físico y simbólico de la ciudad y del país en su conjunto, como lo testimonian la intensa repercusión mediática⁹, las campañas gráficas en afiches, carteles en parques y hasta en lunetas de colectivos.

De alguna forma, la Patria Cristiana, se dio cita en el Obelisco para “ser contada”, para “ser vista” y en un mismo movimiento, para poder anexar más territorios y disputar recursos. Bien podemos incluir este tipo de acciones en lo que Mallimaci ha categorizado como “...distintas estrategias de presencia, que responden tanto a la situación en el campo evangélico, como al interior del campo religioso y esto en su relación más global con el conjunto del Estado y la Sociedad...” (1996: 273).

La disputa y negociación de recursos y reconocimiento por parte de la “Patria Cristiana”, implicó una serie de articulaciones con el Gobierno de la Ciudad (que fue uno de los principales interlocutores que avaló y gestionó el evento), con el Gobierno Nacional y con diferentes sectores del espectro político y económico nacional y mundial. En este sentido, el evento evangélico puede ser considerado un auténtico acontecimiento político. Asimismo, esto puede verse, claramente, si hacemos blanco en una de las demandas centrales expresada por la “Patria Cristiana” en el festival: una nueva reglamentación para los cultos en Argentina, según el diario confesional El Puente, el mismo Palau “...insistió en que todos los cultos deben ser reconocidos por igual ante la ley. También pidió la rápida resolución del debate por una nueva ley de cultos...” (2008:4).¹⁰

⁸ Sobre esta lógica dominio territorial y de exhibición de fuerzas, sugiero ver el trabajo de Rita Segato (2004).

⁹ Respecto de la repercusión mediática del evento evangélico sugiero ver Carbonelli, M. y Mosqueira M. (2008).

¹⁰ Inclusive Rubén Proietti, uno de los pastores locales organizadores del evento, leyó una carta alusiva. En la misma declaraba que “...*los evangélicos predicán la palabra de Dios sin pedir nada, salvo ser iguales a otros argentinos. Aún no lo hemos conseguido. La ley vigente fue establecida por un régimen no democrático...*” (El Puente, abril de 2008)

Ahora bien, la lógica móvil y “trans” de las “Patrias Cristianas”, también puede vislumbrarse en las estrategias de “conquista” de “cuerpos-territorios-juveniles”. Para abordar esta temática, haremos foco en el libro elaborado por la Pastora Maria José Hooft: “*Tribus Urbanas: una guía para entender las subculturas juveniles de la actualidad*”, al que tuve acceso en mi experiencia de campo.

Este libro está fundamentalmente destinado a líderes y pastores juveniles y se presenta como una guía para la comprensión y la evangelización de las grupalidades o subculturas juveniles urbanas (léase: punks, góticos, emos, floggers, rollingas, etc.). En la narrativa cristiana analizada, se observa una comprensión de la juventud en términos de “campo misionero que precisa ser alcanzado” (Hooft, 2008:29) o, en otras palabras, los jóvenes son visualizados como *cuerpos/grupalidades-territorios* a ser *conquistados* y *anexados*.

La autora recurre al concepto de *transculturación*, tomado de la literatura misionera cristiana y plantea: “[la necesidad de] ver a las subculturas juveniles como una oportunidad de misiones transculturales, porque de hecho lo son, y debemos alcanzar a esos jóvenes con el mensaje del evangelio del mismo modo en que nos esforzamos por alcanzar a cualquier habitante de un país remoto (...) la Iglesia no solo debería aceptar este tipo de misión como válida, sino además formar obreros especializados (...) y sostenerlos al enviarlos” (Hooft, 2008:29) Así, entiende la transculturación como un modo de “pernear la cultura dominante, influyendo en todos los estratos de ella (...) Jesús habló de ser sal y luz, y habló de ser levadura; estos tres elementos permean, se infiltran y hacen lo suyo para transformar el medio que los rodea” (Hooft, 2008: 29-30).

En este orden de ideas, la autora propone producir en las grupalidades juveniles urbanas un proceso de transculturación entendido como “inserción en una cultura ajena, en el cual se reconocen y se respetan los rasgos propios de esa cultura pero se busca redimirlas, como es el plan divino” (Hooft, 2008:33). La estrategia propuesta por la autora, es la de insertarse en las grupalidades juveniles adoptando su estética, lenguaje, códigos, gustos y poco a poco ir minando la “raíz” que nutre a la “tribu” urbana que es su ideología, esto es, vaciarla de contenido político-ideológico y llenarla con la heráldica y contenido cristianos y en ese mismo movimiento, conquistarla. Así, la autora plantea: “Que nuestros jóvenes se unan a un grupo de *rappers*, con tanta excelencia y creatividad como ellos, pero con letras que transmitan vida y alegría en vez de la queja y enojo que caracterizan a esa tribu. (...) Que aprendan a hacer *graffitis* (en

muros permitidos) y que decoren la ciudad con positivas. Que le dejen el ritmo pegadizo al *reggaetón* o la *cumbia villera*, y en sus letras haya un mensaje de paz y esperanza en medio de tanta rebeldía a la autoridad y odio por la marginación. En una palabra, eso es transculturizar. Eso es que la cultura de Cristo penetre y transforme las subculturas juveniles sin aniquilarlas” (Hooft, 2008: 30)

Entre las diferentes estrategias propuestas en el libro para la conquista de los *territorios – cuerpos – juveniles*, se va planteando la necesidad de una renovación y una adaptación teológica del mensaje cristiano a los tiempos actuales: “Estamos en una época en que la posmodernidad nos plantea un desafío. Es un desafío transcultural, transgeneracional, teológico, eclesiástico y paradigmático. Es necesario que entendamos que la sociedad ha evolucionado y debemos evolucionar con ella.” (Hooft, 2008: 193). Esto claramente puede ser enmarcado en la lógica planteada por Rita Segato, en términos de la necesidad de un *diseño efectivo* de los *íconos-emblemas* cristianos. En esta lógica, la autora recomienda que para la estrategia evangelizadora de las *territorialidades juveniles*, entre otras cosas, es necesario: “adecuar (no disfrazar) el mensaje a los términos modernos, usando situaciones actuales para presentarles el evangelio. Hablarles con términos o códigos que conocen (...) Por ejemplo, un drogadicto tal vez pueda entender que ser llenos del Espíritu Santo es como darse una “inyección del espíritu” (...) El punto es que comprendan.” (Hooft, 2008: 240). Asimismo, recomienda que “el mensaje central sea Jesucristo, no la iglesia “xx” o el pastor “xx” porque Jesús es el que salva” (Hooft, 2008: 240) y exhorta a “evitar el uso de jerga evangélica, la que instantáneamente levanta barreras entre nosotros y los jóvenes de las tribus urbanas” (Hooft, 2008: 239)

Por lo tanto, como se puede observar, el *diseño efectivo* de la *heráldica* que porta la “Patria Cristiana” en su conquista territorial, supone un doble movimiento de *desacople* y *achatamiento*, esto es, al perder profundidad teológica, doctrinaria o ideológica, el símbolo se “achata”, se vuelve “superficial” y a la vez, “móvil”. En estos términos, el signo o ícono de lo “*cristiano*” se vuelve flexible y puede adaptarse a cualquier *terreno-cuerpo*.

“Jóvenes Cristianos en Movimiento”: flujos y anclajes

Luego de presentar las precedentes líneas de análisis, a partir de la articulación del eje religión-territorialidad con algunos elementos relevados en nuestro incipiente

trabajo de campo, podríamos concluir diciendo que esta articulación nos permite detectar ciertas tendencias o lógicas de conjunto, en el nivel “organizacional” de las comunidades cristianas, pero que, en algún punto, no nos permite capturar, en todo su sentido, la experiencia subjetiva al interior de estas lógicas. Es por ello, que en este apartado final, centraremos nuestro análisis en las subjetividades juveniles cristianas, con el objetivo de vislumbrar cómo es procesada y vivenciada su experiencia subjetiva de “creyente o fiel” al interior de estas comunidades religiosas caracterizadas por la *movilidad*, o en otras palabras, cómo viven su experiencia de cuerpos-territorios en las “Patrias Cristianas” que ellos, también, forjan.

Al adentrarnos en las comunidades juveniles cristianas, una de las primeras cosas que hemos detectado es la *movilidad* que presentan sus cuerpos. En general, nos encontramos con “jóvenes transnacionales”, que están temporalmente en la Iglesia como “misioneros”.

En nuestro trabajo de campo tuvimos acceso a la historia de una de estas subjetividades juveniles en movimiento. A partir del relato de Martita, entonces, intentaremos vislumbrar los flujos y los puntos de anclaje que los “*cuerpos – territorios – juveniles*” delinean al interior de las “*Patrias Cristianas*”.

Martita, tiene 17 años y es de San Salvador. Está temporalmente en la Argentina ya que, “*Dios puso en su corazón*” que debía venir a misionar a estas latitudes porque la misión en su tierra había concluido. Su “*principal objetivo en Argentina es llegar a otros jóvenes, explicarles lo que yo siento y que haya un cambio en ellos... que ellos se puedan formar como líderes.*” Su misión en esta tierra, según sus palabras, no es tarea fácil ya que: “*Si bien siento que hay una gran necesidad, es muy difícil hablar con otras personas, acá no me siento preparada... no es mi territorio, no es fácil, acá la gente es muy fría y tiene creencias muy raras... tengo amigos que creen mucho en esto de la metafísica...*”

Aunque su principal objetivo en Argentina es, “*ganar jóvenes para el Señor*”, indagando en su relato pudimos vislumbrar una motivación de segundo orden: la capacitación. Martita, vino también a estudiar a Buenos Aires y actualmente, estudia diseño de joyas en la Universidad de Palermo.

Es importante destacar que a pesar de la corta edad de Martita, ella vive sola, ya que su familia no pudo acompañarla, por cuestiones laborales. Al profundizar en esta cuestión tan llamativa, hemos detectado un punto de anclaje en la fluidez: “*Me vine acá no tenía ningún apartamento, ni ningún hotel reservado, nada... Vine con mi mamá y el*

novio de ella (...) Le pedimos a Dios, que la Iglesia que me tuviera guardada, estuviera cerca de mi departamento... fueron muchas revelaciones y mucha, mucha fe... y Dios lo puso... es increíble que la Iglesia me quede a 3 cuadras de la Facultad... me lo puso perfecto, fue increíble... estábamos caminando buscando apartamento y vimos “Buenos Aires Templo”... yo me fui a buscarla en “Inter” y nos encantó y fuimos...”

Martita, continúa el relato contándonos que su madre tuvo una reunión con el Pastor de la Iglesia y que le encargó a éste el cuidado espiritual, moral y personal de su hija, y desde ese entonces, los miembros de la Iglesia son su *familia* y el pastor su *tío*, es más, en los ámbitos sociales en donde Martita interactúa se refiere a ellos de ese modo y en ninguna circunstancia, pone de manifiesto los vínculos reales (pastor-fiel o fiel-fiel) porque según ella, *los siente de ese modo* y también por *cuestiones de seguridad*.

Así, la Iglesia en tanto que “cristiana”, aparece como un punto de anclaje, como un espacio de protección, de familiaridad, de pertenencia, de confianza que atraviesa naciones, culturas, costumbres, denominaciones. Los padres de Martita confiaron en el Pastor, por el *signo* que su cuerpo portaba que era el mismo que el de ellos y el de su hija: todos pertenecían a la misma patria, la “Patria Cristiana”.

El signo “*cristiano*”, más allá de cualquier denominación particular, entonces aparece como la garantía pues supone hablar un mismo lenguaje, tener las mismas perspectivas, compartir los mismos valores: *“Yo me di cuenta que no es que seas de una condición, lo importante es que creas en Dios y que te guíes por La Palabra (...) No es que yo me voy a considerar de las Asambleas de Dios o Cuadrangular porque yo no creo en eso... sería como una religión general, yo creo en Dios y soy cristiana, eso no lo cambio: Soy Cristiana.”*

Como podemos observar, la identidad de Martita se ancla fuertemente en su pertenencia religiosa, por encima de cualquier otra referencia identitaria. Esto, también, se refleja, claramente, en la experiencia fallida de vinculación con una joven salvadoreña aquí en Argentina: *“Éramos muy diferentes, a pesar de que fuéramos del mismo país, nuestras perspectivas eran muy diferentes, hay cosas que yo no veo normales, y ella sí... El ser del mismo país no nos unió, de hecho hay muchos salvadoreños aquí, pero yo no me siento igual que ellos... yo me siento más igual a alguien como yo... a un cristiano... mis amigos ahora son los chicos de la Iglesia...”*

Este fuerte anclaje identitario en el referente “cristiano”, por encima de cualquier otro, también, pudimos vislumbrarlo en el incipiente trabajo etnográfico virtual que estamos desarrollando en el seno de comunidades juveniles cristianas que circulan e

“impactan” en el ciberespacio. Por ejemplo, en el foro cristiano www.ungidos.com (una de las principales páginas de circulación cristiana-juvenil), ante la pregunta por el significado que tenía para ellos el sitio web, los usuarios respondían:

“(...) es para mi un lugar de refugio, de gozo donde tengo amigos que aunque quizás nunca conoceré en persona pero que están conmigo en los momentos de mas tristeza en mi vida. Con ustedes lloro y me río y recibo un buen consejo cuando mas lo necesito (...)” (Caritas)

“Es mi 3a casita donde puedo compartir, aprender, reír mucho, opinar, hacer amiguitos lindos y preciosos, donde puedo adorar y alabar a Dios. Es como el mundo pero en la computadora, son tantos los ke [sic] participan, son de Colombia, Argentina, Estados Unidos, Perú, Australia, México...etc. Todos lejitos pero juntos en un mismo sentir, unidos alabando a Dios. (LuvGod)

“Nos permite ayudar y ser ayudados, reconfortar y ser reconfortados y hace las veces de elemento de unión entre todas las personas que hablan castellano como si de una única y gran familia se tratara. Ojala no desaparezca nunca este foro, lugar de encuentro para ricos y pobres, abierto para todos aquellos que quieran, juntos, vivir la experiencia de Cristo Jesús en sus vidas, ¡mil bendiciones! (Carlos 101)

“Un lugar donde encuentro mucho amor cristiano, amor que me encanta ver como esta repartido por todo el mundo; significa un bello lugar en el que puedo hablar cómodamente y en el cual he recibido mucho apoyo, consuelo y donde con cada una de las oraciones me encuentro mas cerca de ustedes” (Mar)

Por lo tanto, la circulación al interior de las Patrias Cristianas (sean virtuales o no) junto con su lógica móvil, aparece en los relatos juveniles, también, como un punto de anclaje ante la fluidez de la tardo-modernidad, ya que les permite generar fuertes lazos de afectividad y sociabilidad y encontrar espacios de protección y contención. Así, podríamos pensar a las Patrias Cristianas como *territorios móviles* de pertenencia y adscripción identitaria, a partir del cual, es posible para el sujeto juvenil, producir, encontrar y anclar un sentido ante un mundo incierto. En palabras de Martita, entonces:

“los jóvenes andan buscando un sentido, y los que somos cristianos ya tenemos ese sentido.”

Bibliografía Citada

Alonso A (comp.) (2008), *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. CLACSO, Buenos Aires.

Carbonelli, M y Mosqueira, M (2008) “Okupas” *Construcción mediática del cuerpo evangélico y disputas por el espacio público*. Ponencia presentada en las XII Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación: “Nuevos escenarios y lenguajes convergentes”. Rosario, 16, 17 y 18 de octubre de 2008

Mallimaci F (1996). “Protestantismo y política partidaria en la actual Argentina” en Gutiérrez, T (comp.) *Protestantismo y política en América latina y el Caribe*. Cehila. Lima.

Segato, R. (2004) “Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez”, Brasilia, disponible en: www.agende.org.br

----- (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de política de la Identidad*. Prometeo. Buenos Aires.

Fuentes Citadas

www.ungidos.com

www.luispalau.net

Diario “El Puente”

Agostinelli de Hooft, María José (2008) *Tribus urbanas: una guía para entender las subculturas juveniles en la actualidad*, Visión producciones, Buenos Aires.