

**¿Como nuestros padres han creído?
Jóvenes evangélicos y desafiliación eclesial en México**

As our parents have believed?
Young evangelical and ecclesiastical disaffiliation in Mexico

Ariel Corpus¹
UNAM
arielcorpus@gmail.com

Resumen

Recientemente los estudios que articulan el fenómeno juvenil con el religioso han tenido que plantearse la problemática de la distancia creciente que tienen los jóvenes con las instancias religiosas convencionales. En esta discusión el presente artículo pretende ponderar algunos argumentos y maneras de acercarse al fenómeno para comprender que ciertamente los jóvenes evangélicos en México se distancian de las instituciones que regulan la fe, ponderando nuevas formas de religiosidad, de modo que los jóvenes ya no deben responder “a dónde pertenezco”, sino, “dónde me identifico”.

Palabras claves: jóvenes evangélicos, juventudes, religión, desafiliación eclesial.

Abstract

Recently, studies that link the youth phenomenon with the religious have had to consider the problem of the growing distance that the young people have with the conventional religious authorities. In this discussion this article aims to weigh some hypothesis and ways of approaching the phenomenon to understand that certainly the evangelical youths in Mexico are becoming distanced from the institutions that regulate the faith, pondering new forms of religiosity, so that young people should no longer answer "where i belong"; but, "where i identified".

Keywords: young evangelicals, youths, religion, disaffiliation ecclesial.

Introducción

¿Cómo nuestros padres han creído? La pregunta que da nombre a este artículo hace referencia a la segunda parte del libro de la especialista francesa Danièle Hervieu-Leger, *La religión, hilo de memoria*. Se retoma como una forma de cuestionar si las posteriores generaciones de conversos a una religión continúan creyendo como sus padres. Por ello, se aborda el fenómeno de la desafiliación de las generaciones jóvenes de las instituciones religiosas, en particular las evangélicas.

Tanto el fenómeno juvenil como el religioso son temas que la literatura científica empieza abordar de manera conjunta. Décadas atrás cuando los estudios de ambos fenómenos tomaron sus respectivos cauces se daba por sentado que lo religioso no tenía cabida para los jóvenes. Esta visión puede entenderse bajo el paradigma de la secularización que en los trabajos sociológicos y antropológicos permeaba. Sin embargo, la realidad daba cuenta de una diversidad en el campo religioso mexicano.

A la par de éste paradigma, el desinterés de los juvenólogos por las formas de agregación religiosa se debe a la irrupción en un momento de la historia de un tipo de juventud que se expresaba en por lo menos tres sentidos donde los jóvenes fueron vistos como estudiantes, como varones y como urbanos. Lo cual no debe entenderse como producto de una maquiavélica elección, “sino el resultado de complejos procesos sociohistóricos que catapultaron a la escena pública a los jóvenes como actores sociales emergentes. Es decir, los jóvenes se volvieron visibles no mediante un acto de prestidigitación académica, sino a partir de sus protagonismos en el espacio público” (Reguillo, 2010: 9).

Quienes estudiaban a los jóvenes pensaban en ellos individuos secularizados, al entender por ello una lejanía con la religión, cuyas formas contestatarias permitieron la construcción de un objeto de estudio. Por su parte, los investigadores del fenómeno religioso, principalmente antropólogos, no daban cuenta de una diferencia etaria al interior de las comunidades que abordaban, de modo que sus etnografías no reflejaron las divergencias juveniles que construían formas del creer en su propia clave.

No obstante, hasta hace poco tiempo en algunas ramas de las ciencias sociales –como la antropología, sociología y, en menor medida, la historia– la vinculación entre jóvenes y religión empieza a tomar camino propio, al establecer un marco conceptual y categorías pertinentes para establecer dicha conexión. La tarea no es sencilla. El desarrollo teórico que algunos trabajos han establecido pondera o el factor juvenil como el más pertinente, o el religioso para entender las transformaciones estructurales. Lo que está pendiente es desarrollar un marco de comprensión que atienda el tema como tal: jóvenes y religión. Además, construir un engranaje teórico que responda lo que pasa en las sociedades latinoamericanas. A la par, ver de qué manera los individuos construyen sus propias maneras de creer, ya sea al margen o de modo paralelo a la institución.

Pese a esta tarea inconclusa, es evidente que los trabajos al respecto buscan hacer una cartografía de la relación entre algo que no se había vinculado. Estos trabajos son algunas publicaciones, artículos y ponencias en congresos especializados²

En México, han propiciado un campo fértil del tema, como se verá brevemente en el estado de la cuestión.

En este trabajo se hablará de la desafiliación institucional, por la cual se entiende la manera en que los jóvenes, particularmente los evangélicos, se alejan de las instancias de socialización religiosa, aunque no necesariamente de lo religioso. Ello habla del propio sentido que le dan a la experiencia religiosa, individualizada pero permeada de conexiones y redes con otros individuos que transitan los mismos senderos. Tal fenómeno se empieza a percibir en algunos trabajos (Vázquez, 2000; Garma, 2007; Vázquez Mendoza 2005, 2007; Corpus, 2008, 2010).

En este trabajo se abordan algunos argumentos que pueden explicar la desafiliación de los jóvenes de sus instancias religiosas en México. A su vez, se ponderan algunas líneas de trabajo que pueden dar cuenta de las transformaciones ocurridas en las últimas décadas y que pueden dar cuenta de la gestación de nuevas comunidades religiosas que sobrepasan, o sencillamente no se interesan por los marcos denominacionales de las minorías religiosas en este país, genéricamente conocidos como evangélicos.

Para dar cuenta de ello, se proponen tres causas o razones a modo de un ejercicio interpretativo que permiten dar cuenta de la desafiliación. Para sostenerla, se usará una metodología que recupera algunos datos cuantitativos reflejados de diversas encuestas, lo que servirá de ejemplo para comprender el fenómeno; material empírico con base en un estudio de campo inicial; una entrevista a profundidad; y, el uso de bibliografía especializada que empieza a estudiar la problemática. Cabe señalar que los datos y la bibliografía que refieran a otros países de América Latina servirán para fortalecer el argumento que se sigue. En ningún momento se trata de comparar las distintas realidades pues cada una amerita un marco interpretativo particular y, consecuentemente, otro estudio.

Así, en primer lugar se realiza un breve estado de la cuestión que indica dónde se ubica el objeto de estudio; en segundo lugar se abordan algunos elementos conceptuales para entender la transformación de lo religioso en los jóvenes; en tercer lugar se argumentan tres razones por las cuales los jóvenes evangélicos se alejan de las instituciones que han normado el sentido del creer; en cuarto lugar se aborda la manera en que los jóvenes evangélicos han construido nuevas formas de agregación religiosa situada a la par de las instituciones; cierra el presente artículo con algunas consideraciones finales que abren preguntas para un trabajo posterior.

1.-Jóvenes evangélicos en México

En México existen 7,616 Asociaciones Religiosas (AR) registradas ante la Secretaría de Gobernación (Segob), de las cuales 3,222 son católicas y 4,393 pertenecen a otras tradiciones religiosas. Si se parte de un axioma weberiano, cada religión construye un ideal salvífico donde los jóvenes experimentan su relación con lo sagrado (Weber, 2008). Esto es importante porque habla de la manera en que se pueden construir juventudes en su sentido sociológico, y no tan sólo de jóvenes dentro de las iglesias, como dato etario. Es enriquecedor para el debate en torno a la vinculación ya que posibilita entender cómo se construyen tipos de juventudes a la par de organizaciones tradicionalmente adultas.

Si bien algunos trabajos existentes en la materia que convoca el presente trabajo se han desarrollado desde tiempo atrás, no han logrado generar el debate en torno a este tema de estudio. No se puede descartar el aporte de Enrique Luengo (1993) quien se interesó por estudiar un tipo particular de jóvenes: el universitario. Sin embargo, se enfocó en una institución en particular. Se suma el aporte de Javier Navarro Briones (1998) que empezó a visualizar la diversidad religiosa y las formas en que las iglesias socializan a sus jóvenes.

Actualmente los trabajos que consideran a los jóvenes como creyentes han ido en aumento, e incluso son elaborados por jóvenes investigadores. Pese a ello, para este trabajo se tomarán en consideración algunas investigaciones que refieren tan sólo a la participación de los jóvenes dentro del mundo evangélico.³

El debate tiene dos caminos que se pueden interpretar a partir de la lecturas de las investigaciones. En primer lugar, la manera en que se construyen las juventudes a partir de la experiencia propia en las iglesias; en segundo lugar, la manera en que estas juventudes tratan de escapar del dominio institucional y desprenderse de los cuadros burocráticos que las regulan.

En el primer segmento se pueden presentar algunas iniciativas de trabajos de corte históricos presentados en congresos especializados, como el de Eliseo Vilchez (2010) y el de Carlos Torres (2010). Ambos abordan los procesos de socialización de comunidades protestantes. Torres, al trabajar con fuentes de la iglesia metodista en el siglo XIX encontró que a los jóvenes les inculcaban valores religiosos y cívicos encaminados a lograr un estilo de juventud cristiana basado en aspectos espirituales (como las celebraciones rituales), de servicio social (como labores altruistas en hospitales), de moralidad (como las campañas de temperancia, y en contra del juego y el tabaquismo) y en el ámbito educativo (como la promoción de la lectura, el conocimiento de la historia y literatura y la formación de bibliotecas). En este mismo sentido, Vilchez pondera cómo los espacios juveniles denominados Sociedades de Esfuerzo Cristiano fueron importantes entre 1890 a 1930 para consolidar liderazgos autónomos de las misiones estadounidenses, para lo cual fue indispensable contar con espacios de formación al interior de las instituciones religiosas. También, con una reciente tesis sobre la historia del movimiento evangélico, Alejandra Ortiz (2012) documenta la gestión, el desarrollo y las crisis de la organización llamada Compañerismo Estudiantil, donde aborda a los jóvenes evangélicos universitarios. Estos trabajos son esfuerzos que comienzan a problematizar la participación juvenil tomando como base las fuentes históricas. No obstante, los dos primeros se reducen a documentos exploratorios y sin otro afán de entender los procesos de formación juvenil. El tercer trabajo está mejor logrado, recurre a una metodología donde las historias de vida permiten comprender cómo se construye esta agrupación juvenil frente a factores estructurales.⁴

El segundo segmento de trabajos se percata de la distancia que las nuevas generaciones de evangélicos tienen con la religión donde han sido socializados, o en su caso, buscan nuevas instancias más laxas para desarrollar su práctica religiosa. En sus tesis de maestría Jainité Rueda (2008) compara dos generaciones de presbiterianos y analiza de qué modo las narrativas que construyen lo sagrado se conforman por referentes disímiles. Mientras que para los padres, la iglesia era un espacio sumamente importante, para las nuevas generaciones deja de tener significado si no se suma a interacciones más amplias. Vázquez Palacios (2000) y Vázquez Mendoza (2005; 2007) analizan cómo los jóvenes de tradiciones religiosas evangélicas buscan los grupos juveniles neopentecostales por considerarlos más laxos y afines a una religiosidad práctica y sencilla. De ese modo, las pastorales realizadas por Amistad Cristiana e Impacto Juvenil, que estudian respectivamente, tienen mayor éxito en cuanto que atraen a la población joven a sus actividades que las iglesias convencionales. Ariel Corpus (2011) abordó la distancia que poco a poco los jóvenes indígenas pertenecientes a una iglesia protestante empiezan a tener con respecto a las convenciones litúrgicas al desarrollar divergencias que potencialmente se pueden traducir en cambios de religiosidad. Alberto Hernández (2011) y su equipo de investigación dan cuenta de qué manera la música juega un papel importante en las nuevas formas de religiosidad juvenil. Carlos Olivier y Lourdes Jacobo (2013) exploran las representaciones del cuerpo juvenil dentro de las iglesias pentecostales en la zona metropolitana de la Ciudad de México.

Estos trabajos abren un panorama importante en la relación entre jóvenes y religión, particularmente entre los evangélicos. Permiten orientar un debate en torno a la distancia que los jóvenes tienen de las formas convencionales de organización religiosa, mas no la lejanía de las maneras de creer que ya no se sustentan en alguna estructura convencional con una *praxis* regulada por cuadros burocráticos que administran los bienes de salvación.

2.-El desgaste de lo religioso en los jóvenes

Cabe decir que no se puede negar el carácter estructurante de las instancias del creer. Ellas han moldeado muchas prácticas religiosas de los jóvenes. Pero tampoco se debe omitir la capacidad de agencia que tienen los individuos quienes construyen nuevos marcos de referencia para legitimar lo religioso. Este debate que bien puede remitir a la propuesta de Giddens (2006) es importante. Precisamente, los marcos normativos donde se estructura la socialización de los jóvenes tienen menor relevancia para ellos, pues ponderan una nueva forma de religiosidad al margen, o de modo paralelo a la institución.

En México, esto se observa en el proceso de diversificación religiosa, del que se puede señalar algunas cosas. En primer lugar, da fe de cómo se ha conformado el campo religioso mexicano mediante la oferta existente para los individuos que desean participar de la religión de su preferencia. En segundo lugar, de cuenta de la competencia, cada vez mayor, que hacen otras religiones a la Iglesia católica. A más opciones y con la fractura del monopolio los individuos han podido gestar maneras diferentes de religiosidad que no siempre transitan por los derroteros que las instituciones demandan.

Ante esta crisis institucional emergen disposiciones individuales de los creyentes para dar cuenta de la manera en que pueden construir mediante prácticas, acciones y narrativas, una fe autónoma de los grandes discursos institucionales que moldeaban las formas del creer en lo cotidiano. Patrick Michel lo dice así:

[...] el individuo ya no acepta que se le dé una respuesta normativa a la demanda de sentido que él expresa. Esta desvinculación entre sentido y norma indica la entrada a un universo plural, donde lo universal ya no presenta entonces dificultades. Al estar regido por la subjetividad, este universo contemporáneo del creer tiene una circulación fluida en todas sus partes, es inmediatamente reactivo a cualquier referencia estructurante, que remita a algún tipo de estabilidad cualquiera, excepto que esta estabilidad se plantee como puramente operatoria, por no decir transitoria (Michel 2009: 656).

Si bien los procesos estructurales no explican del todo las razones de los individuos para acercarse o distanciarse de una religión, sí dan referencias que permiten entender cómo en su modo institucional lo religioso se va debilitando debido a que los individuos ponderan su experiencia a la par, o encima de la institución. Este fenómeno ha sido importante para los científicos sociales que se dedican a observar la religión como objeto de estudio.⁵ Lo que indica Michel, es que los sentidos fluyen de manera plural desvinculándose de las normas convencionales que por mucho tiempo mantuvieron las instancias al tener el monopolio de los bienes salvíficos.

Las investigaciones sobre el fenómeno religioso en México se han preocupado por enfatizar que las creencias no son un fenómeno estático, sino cambiante y en constante movilidad dada la agencia de los individuos y la fractura simbólica de las instituciones que articulaban el creer religioso, pero que hoy ya no contienen la capacidad que los creyentes tienen para dotar con nuevos significados sus prácticas y creencias. Como cita Hervieu-Léger:

El empuje de la racionalidad instrumental que caracteriza a las sociedades modernas no ha hecho retroceder, ni un ápice, la necesidad de creer. Pero si bien la creencia prolifera en la misma proporción que la incertidumbre generada por la rapidez de los cambios en todos los campos de la vida social, ésta se fundamenta cada vez en menor medida, en fórmulas de la creencia ofrecidas por las religiones institucionales. En estas sociedades se han colocado la autonomía del sujeto en sus propias bases, los individuos elaboran, de un modo cada vez más independiente, sistemas de creencia propios que corresponden a sus aspiraciones y a sus experiencias (Hervieu-Leger 2008: 15).

Existe un fragmento poblacional que ejemplifican muy bien estas fracturas y el modo en que construyen sus creencias cada vez más autónomas de las instancias convencionales del creer; se sitúan en determinado rango de edad y por su generalización se denominan jóvenes. Ellos no permanecen inmóviles ante el devenir, ya que son capaces de articular viejas prácticas con nuevos discursos, seguir creyendo en una entidad trascendente y no pertenecer a iglesia alguna; hacerlo a su manera; combinar varias creencias o, simplemente, dejar de creer.

Es menester entender que las identidades socioreligiosas no son trayectorias lineales como bien ha mencionado Carlos Garma, al hablar de “movilidad religiosa” (Garma, 2000), en lugar de conversión. De igual modo lo hace Renée de la Torre al referir como “religiosidades nómadas” (De la Torre, 2012) los trayectos donde ciertos individuos se adscriben a una y otra religión o practican uno u otro rito sin problema alguno y de un modo transversal a la institución religiosa. Al ser identidades culturales, se encuentran en una constante hipérbole que se reconstruye en la interacción social (Valenzuela 2011).

Los debates en torno a la individuación empiezan a tomar camino en el estudio del fenómeno religioso, ya que por mucho tiempo se privilegió la institución por encima de los creyentes, pero lo que el dato empírico referido en el breve estado del arte páginas arriba sugiere, es un proceso de distancia con respecto a los bienes simbólicos de salvación otorgados por la institución y, por ende, la construcción de trayectorias religiosas que están al margen o, por lo menos, paralelas a las instancias encargadas de la socialización religiosa. Si bien las instituciones del creer no dejan de tener importancia, parece ser que cada vez agotan su capacidad de otorgar las certezas que demandan los individuos.

En el caso de los jóvenes, una parte de este fenómeno se puede comprender por diversos factores. En este artículo se mencionan tres. El primero es la diversificación del campo religioso. A partir de la década de los sesenta el Censo de Población y Vivienda dan cuenta de una disminución gradual del catolicismo frente a la emergencia de nuevas expresiones religiosas (De la Torre y Gutierrez 2007). El segundo es un proceso de desinstitucionalización de lo religioso, donde la importancia de ciertos ritos, prácticas y formas de creer centradas en la institución y emanadas de ella, han dejado de tener peso para los individuos. Se suma a ello una menor participación en las actividades de la comunidad religiosa. En tercer lugar se encuentra un proceso de plurisocialización religiosa, ya que la interacción de los individuos, y en mayor medida de los jóvenes, se sitúa en múltiples espacios. Es decir, la iglesia deja de ser el único lugar donde interactúan los jóvenes.

Para ejemplificar cómo lo religioso en su carácter institucional deja de tener suma importancia, se puede revisar algunas encuestas que deben ser entendidas como un panorama general, mas con cierta cautela. No es el interés hacer un ejercicio de comparación pues las variables en los cuadros que se presentarán no son propicias para a ello. La información presentada es, como indica en el texto, sólo a modo de ejemplo y sustento del argumento que se trata.

Los resultados de la Encuesta Nacional de Juventud 2005 realizada en México señalan que los agentes más importantes para transmitir la religión a los jóvenes son, para el caso de

Guanajuato (considerado el bastión católico del país) y Nuevo León: los padres y la iglesia, contrario al interés propio (cuadro 1).

Cuadro 1						
Agente socializador de la religión para los jóvenes						
Estado	Padres		Iglesia		Interés propio	
Guanajuato	54.6%		31.4%		4%	
	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
Nuevo León	54.9%	57.7%	24.8%	25.3%	11.7%	8.4%

Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta Nacional de Juventud 2005

Estos datos son significativos porque dan un panorama en dos regiones del país. Por otra parte, en Chiapas, un estado con diversidad religiosa de México, se observa la participación de los jóvenes en alguna organización de carácter religioso (cuadro 2).

Cuadro 2	
Participación de los jóvenes en una organización religiosa en Chiapas	
Hombres	Mujeres
19.61%	26.72%

Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta Nacional de Juventud 2005

Es interesante que en el estado con mayor diversidad religiosa los jóvenes que participan en alguna organización religiosa sea escasa. En otros países, también los datos cuantitativos permiten conocer la participación, cercanía o bien, los modos de creer que los jóvenes manifiestan tener (cuadro 3).

Cuadro 3	
Jóvenes que participan en alguna organización religiosa	
Jóvenes que participan en alguna organización religiosa en México (15 a 20 años)	
Hombres	Mujeres
16.6%	37.8%
Jóvenes que participan en alguna organización religiosa en El Salvador	
22.1%	
Jóvenes que se sienten cercano a una religión en Chile	
2000	2003
31.1%	23.1%
Jóvenes que afirman creer en Dios en Argentina (18 a 29 años)	
85.1%	
Jóvenes que creen en Dios mediante una institución eclesial en Argentina	
16.8%	

Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta Nacional de Juventud (México); Encuesta Nacional de Juventud (El Salvador); Cuarta Encuesta Nacional de Juventud (Chile); Primera Encuesta sobre valores y actitudes religiosas en Argentina (Argentina).⁶

Sin afán de dar una explicación contundente y general a raíz de estas encuestas, es importante observar que las formas de creer de los jóvenes se alejan de las instituciones, al ser esto así caben preguntar si los jóvenes dejan de creer, o de qué modo lo hacen, así como los motivos o

razones para que los relevos generacionales no tengan eficacia. Por ello, en el siguiente apartado señalaré algunos argumentos generales al respecto.

3.-Razones de la desafiliación: tres argumentos

Las razones de la desafiliación de los jóvenes de las iglesias evangélicas pueden ser varias, para el ejercicio que ahora se hace se proponen tres. La primera de ellas es que el mundo juvenil al interior de la mayoría de iglesias evangélicas han tenido que lidiar con un sistema burocrático de administración de la fe que ve estos espacios como lugares de tránsito rumbo a un mundo adulto. Impide con ello las divergencias necesarias para la construcción de una juventud con sus propias lógicas de diferenciación, más que etario, social, frente a los jóvenes que no son o no se sienten parte de alguna herencia religiosa (Lemus 2002).

Cabe hacer una precisión conceptual, una distinción entre jóvenes –como grupo poblacional– y juventudes –como construcción sociológica–. Por el primero, se entiende a individuos determinado por una edad biológica, un segmento poblacional. Por juventudes, se entiende las formas de expresión que los jóvenes elaboran a partir de su situación biológica y social, que los liga necesariamente a lo juvenil, como un concepto plural, social, histórico y construido en la interacción de relaciones de poder entre una cultura homogénea y la propia, adulta y juvenil. Además, se definen, no sólo por las representaciones que las instancias hacen de ellos, sino por el modo en que se expresan por medio de estilos de vida heterogéneos.

Ya Pierre Bourdieu señaló que la juventud no es más que una palabra y por lo tanto un dato construido a partir de un enfoque biológico cuyo interés desenmascara una relación de poder:

[...] la edad es un dato biológico socialmente manipulado y manipulable; muestra que el hecho de hablar de los jóvenes como una unidad social, de un grupo constituido, que posee intereses comunes, y de referir estos intereses a una edad definida biológicamente, constituye en sí una manipulación evidente (Bourdieu 1990: 164-165).

Manipulado por cuanto se tiene una idea de lo que es la juventud a partir del dato etario, es decir, la edad; y manipulable en cuanto se tiene la idea de aquello en que debe llegar a convertirse, un adulto responsable. Sí, la juventud no es más que una palabra, pero es "... una categoría construida, pero las categorías son productivas, hacen cosas, son simultáneamente productos del acuerdo social y productoras del mundo" (Reguillo, 2000: 24). Por estas razones no es extraño que las pastorales evangélicas hayan sido eficaz hasta décadas atrás, y que aún sean importantes para otros contextos como el indígena (Corpus, 2011). La razón es que permitía reproducir las creencias centradas en la instancia reguladora, que llevarían a los jóvenes rumbo a una fe adulta como la única válida. Sin embargo, al ser un modelo impuesto, actualmente no tiene correspondencia alguna con los mundos de adscripción donde se desenvuelven los jóvenes. Como ejemplo, lo que cita un joven presbiteriano:

Algo que no me gustaba era que yo veía a unos pastores que predicaban muy bien y enseñaban cosas que estaban muy interesantes pero eran tan aburridos. Todos los niños se salían, todos los niños estaban jugando afuera pero mi papá me decía: "no, tu vienes a aprender" y entonces me quedaba a escuchar. Pero sí me aburrían mucho. Entonces yo siempre decía que quiero enseñar esto porque vale la pena que lo hagan así, que se emocionen (Sánchez, B. Entrevistado por el autor).

El entrevistado, un pastor joven, plantea la enseñanza en términos del imaginario que se tiene sobre lo adulto y sobre las instituciones: lo "aburrido". El otro lado de la moneda es el reverso a este sistema institucional al señalar que el mismo mensaje se puede dar de un modo

diferente, al grado de que “se emocionen”. Estas diferencias hablan de que las formas adultas de administrar los bienes simbólicos mediante la institución no tienen correspondencia con los intereses juveniles y no captan la atención para esa población.

En segundo lugar, como dan cuenta las investigaciones de Carlos Garma entre pentecostales de tercera generación (Garma 2007), no resultaría extraño pensar que los jóvenes evangélicos ya no sienten la misma atracción por lo religioso como sus padres o abuelos. Es simple, ellos no decidieron su fe, no experimentaron un cambio radical de vida y no conocieron la ruptura simbólica que implica la conversión.

En su tesis de maestría, Jainite Rueda, analiza los significantes y los significados religiosos de jóvenes presbiterianos de varias generaciones, encuentra las distinciones entre ambos. Al respecto señala:

Si hacemos una comparación de las narraciones expuestas en cada uno [sic] de las entrevistas hechas a los adultos como a los jóvenes, nos damos cuenta que los fundadores tenían una meta clara y específica de su labor dentro de la iglesia, la cual estaba sujeta al crecimiento de la congregación a través del trabajo evangelístico y la construcción del templo; sin embargo una vez logrado el objetivo, el esfuerzo cristiano se convierte en un espacio de integración e identificación con otros jóvenes cristianos, con quienes se comparte la misma creencia y el *modus vivendis* del ser presbiteriano en México (Rueda 2008: 150).

En Chile, Evguenia Fediakova también ha abordado estas distancias generacionales. Los resultados de sus investigaciones le permiten decir que en la medida en que los jóvenes evangélicos se profesionalizan forman una nueva ciudadanía que pondera actitudes liberales y secularizadas:

... comienzan a crear su visión de mundo y emitir juicios de otras personas no a partir de las convicciones religiosas, sino de posturas más seculares. En su comunicación con el mundo comienza a prevalecer no una intransigente moralidad religiosa, sino apertura hacia el otro y la disponibilidad [de] construir [sic] las relaciones sociales desde la inclusión y respeto a la diversidad (Fediakova 2010: 113).

En las generaciones jóvenes, esto se traduce incluso en formas lingüísticas de hacer proselitismo. Si bien el interés es el mismo, es decir, difundir su religión como la única válida, las maneras son más secularizadas y distantes de aquellas prácticas institucionales de modo que puedan ayudar a las personas a pasar un buen rato, más que a “salvarse de una condenación eterna”, como indica el entrevistado con respecto al papel que tiene la música para los jóvenes:

Pero sea como sea, el hecho de que me escriban, "oye, la canción que hiciste me ayudó cuando mi mamá estaba en el hospital", "me ayudó para levantarme". Hay una canción que ahorita hice con mi nueva banda que se llama *La noche terminó*, entonces me han dicho, "oye, yo he sentido que mi vida ha estado así, que me sale todo mal, que no vale la pena seguir, pero que siempre me puedo levantar de nuevo", o sea, hasta gente no cristiana, a amigos se los pongo y les ha animado. Y eso para mí es una responsabilidad, transmitirles alegría, que se la pasen bien en un concierto, igual hay conciertos cristianos donde se la pasan regañándose y a mí no me gusta eso, mejor que se la pasen bien, que se lleven un mensaje inspirador (Sánchez, B. Entrevistado por el autor).

El entrevistado resalta algunos elementos de la manera en que se puede acercarse a los demás jóvenes sin hablar un lenguaje religioso, e incluso sin querer difundir un mensaje salvífico, sino para que se “animen”, que tengan “alegría” y que la “pasen bien”. Finalmente un elemento que se debe destacar es que el mensaje que se da no tiene como centro a Jesús. Al menos esto se deja ver en la entrevista, ya que se trata de dar un “mensaje inspirador”.

En tercer lugar, la segunda, tercera o cuarta generación de evangélicos en México buscan otras maneras de acercarse al mundo. Los primeros conversos fueron construyendo una cultura evangélica situada alrededor del templo, el culto, la evangelización, la moral, etc., pero siempre lejos de aspectos socioculturales e identitarios que definían a la sociedad. Ellos marcaron una distinción clara frente a la otredad. Para la reciente generación de jóvenes hay atenuaciones importantes. Se puede ser cristiano sin desvanecerse de la sociedad, se puede construir una cultura evangélica con formas sincréticas que permitan matizar las diferenciaciones sociales entre los evangélicos, como minoría religiosa, y la sociedad.

El siempre marginado mundo evangélico, o como diría el escritor Carlos Monsiváis, a esos “a los que nunca se les ha permitido sentirse en posesión de ciudadanía” (Monsiváis, 2008: 149), han lidiado con formas más o menos de aceptación frente a la sociedad mexicana, mayoritariamente católica y guadalupana.⁷ En su afán de distinguirse han creado marcos normativos en materia de conducta alejándose de las convenciones de integración social. Este refugio, llamado en algunos casos como “huelga social”, sólo se ha levantado a partir de la participación política, pero con fracasos en la lucha por su reconocimiento. Es por ello que las formas de adscripción juvenil se han convertido en una opción válida con buenos resultados.

A modo de ejemplo, Pablo Semán y Guadalupe Gallo, al dar cuenta del matiz que la banda de rock cristiano Rescate ha hecho con el mundo musical secular argentino, señalan: “Si admitimos que ni la cultura ni la religión son entidades homogéneas, podemos admitir que tanto la cultura juvenil como la religión evangélica poseen segmentos diversos que pueden contrastar o alejarse de diversas formas entre sí” (Semán y Gallo 2011: 81). Para el mismo entrevistado, el rock no sólo es un elemento que transmite alegría, ánimo e inspiración, también se difumina con la cultura de modo que permite transmitir mensajes diferentes. Una anécdota de su vida permite ver cómo estas maneras sincréticas al tomar elementos de la “sociedad secular” y resignificarlos con sus causas, permiten atraer a jóvenes dentro de sus propios espacios y territorios simbólicos:

El black metal, por ejemplo en Noruega lo utilizaban así para hacer rituales satánicos. Pero de repente hubo unos músicos de Australia que hicieron una banda que se llamaba Horde, y que hicieron su estilo de música holly and black metal y los firmó una disquera de black metal mundial secular, y ellos así por ejemplo decían “invierte la cruz invertida” y cosas así, sus canciones bien chistosas, pero hablaban sobre las cosas satánicas que estaban mal y que Dios rompía eso, fue interesante, al momento yo decía que no puede haber black metal cristiano Al principio [me conflictuaba], después vi lo que hacían y que los amenazaban y amenazaron a la disquera los mismos grupos, que por qué que producían cantantes cristianos así, que eran muy buenos musicalmente. Pero después dije, están haciendo una labor. Tenía ese conflicto en mi mente pero una vez vino como en el 2002, una banda que se llamaba Antidemon, de Brasil, me impactó. Fui a verlos a la arena López Mateo, los trajeron los de alcance subterráneo. Fui a verlos y tocaron, tocaron Sepulcro Vacío, Débora y estaba llenó el lugar de gente no cristiana, cuates vestidos de vampiros así se paran en las esquina como locos los tipos. Y yo fui porque quería oír esos de Brasil, me quedé impactado de la manera en cómo estos cuates hacían su labor dentro de las tribus urbanas de los dark y black metal, y lo hacían con autoridad impresionante. Y al final estos cuates de

Brasil, predicó sus testimonio (Sánchez, B. Entrevistado por el autor).

Como “el vino nuevo no cabe en odres viejos”, los jóvenes han buscado otros canales de interacción con lo trascendente al aprovechar la porosidad de las iglesias. De ese modo la participación juvenil en las iglesias no se reduce a la propia institución, ya que los individuos transitan por diversas sendas para comprender y legitimar lo religioso, de acuerdo a su propia trayectoria y articulan dimensiones que sus padres y/o abuelos no estaban dispuestos a negociar por la convicción de su fe y por la rigidez institucional.

Si bien no se puede refutar la distancia creciente que tienen los jóvenes con la religión, tampoco se puede negar la importancia de la socialización religiosa en la formación de los individuos. Pero para dar cuenta de una religiosidad juvenil es necesario dejar de buscar el vínculo de los jóvenes con la religión dentro de las estructuras eclesiales para encontrarlas de modo transversal en otras prácticas juveniles, justo donde se forma la síntesis entre una cultura evangélica y una cultura juvenil.

Lo que se sugiere es que lo religioso cobra nuevos ropajes que visten a los creyentes que permiten a los creyentes jóvenes buscar espacios alternos donde se desprenden de los cuadros burocráticos. Lo religioso no escapa de los jóvenes, se presenta de modo diverso, complejo, contestatario y subordinado, y “se resuelve a través de las múltiples combinaciones y disposiciones de significados que los individuos elaboran de manera cada vez más independiente del control de las instituciones del creer” (Hervieu-Léger 1999: 126).

Para ejemplificar, al retomar los datos duros y contrastar el afecto religioso con determinadas creencias como el infierno, el pecado y el alma. La encuesta ya citada sobre los jóvenes mexicanos indica una confrontación para reflexionar (cuadro 4).

Cuadro 4	
Jóvenes para quienes la religión es parte importante en su vida	30%
Jóvenes que creen en el infierno	61%
Jóvenes que creen en la existencia del alma	83%
Jóvenes que creen en los milagros	79%
Jóvenes que creen en el pecado	78%

Fuente: Elaboración propia con datos de la Encuesta Nacional de Juventud, 2005

Se podría pensar que ciertas creencias relacionadas con lo religioso no tienen importancia para los jóvenes; no obstante no existe correlación entre el porcentaje tan bajo de aquellos que no consideran a la religión como algo prioritario con aquellos que sí creen en determinados aspectos emanados de la socialización religiosa.

De esta manera, si los jóvenes no están en las instituciones religiosas, si se desafilian de éstas y toman distancia, ¿dónde están? ¿Si la religión otorga sentido y solidaridad, cuáles son las nuevas formas de inclusión social donde se resguardan los jóvenes que sí creen?

4.-Los jóvenes y sus nuevos sentidos de inclusión

No hay que perder la mirada en los propios jóvenes, quienes como segmento poblacional son herederos de las crisis económicas latinoamericanas, el desempleo y la precarización laboral, las incipientes y dudosas democracias, las nuevas formas de represión y autoritarismo por parte del Estado y, más recientemente, los fraudes electorales.

Estas experiencias construyen la confianza o la desconfianza en las instituciones cuyas funciones son velar por el bien común y fomentar el tejido social interno o, como diría Martin Hopenhayn, la cohesión social, y quien entiende por ella el anclaje a instancias que otorgan sentido y moldean expectativas de vida.

En ello, el papel del Estado mexicano es importante para comprender el fenómeno. Para los evangélicos el Estado posrevolucionario logró generar una conciencia ideológica en los proyectos eclesiales que marcharon bajo la misma retórica (De la Luz, 2010). El discurso nacionalista sumado a la laicidad simulada generó una alianza entre los evangélicos y el Partido Revolucionario Institucional, a la par del *modus vivendi* que estableció con la iglesia católica. Con el Estado benefactor, su amparo “al mismo tiempo que adoptaba una retórica populista (obrero y agrarista), instrumentaba políticas de bienestar social, fundaba una serie de instituciones que tenían como objeto proporcionar ciertos servicios sociales y asistenciales a los trabajadores [...]” (Revueltas 1993: 220).

La incursión de jóvenes al trabajo permitió a la larga estabilizarse dado las oportunidades que brindaba tal tutelaje. No así con el modelo neoliberal al que dio pie Miguel de la Madrid (1882-1888) al modificar la política económica en torno a los lineamientos del Fondo Monetario Internacional, lo que a la larga tuvo consecuencias desastrosas:

El modelo está excesivamente abierto al exterior: de una economía cerrada se pasó abrupta y precipitadamente a una de las cinco economías más abiertas del mundo, sin dar tiempo a que la producción nacional se adaptase; no se tomaron medidas para proteger a la industria interna ni se elaboró un plan de desarrollo industrial. Esto ha provocado desde 1992 un estancamiento e incluso quiebras con el consiguiente desempleo (Revueltas 1993: 223).

La generación nacida en estos años es la que está resiente los cambios económicos que han hecho que las brechas sociales se ensanchen y los procesos de exclusión se agraven. No obstante, la precariedad sólo es un elemento de la exclusión, ya que como señala Mayra Buvinić, también se percibe en los sectores donde el individuo es incapaz de participar activamente en el funcionamiento de aspectos tanto políticos como sociales y, además, en el acceso igualitario a las oportunidades que están determinadas por la imposición de ciertos grupos de la sociedad. De modo que la exclusión se puede notar a partir de la invisibilidad social, la pobreza, la desventaja acumulativa, el estigma y la discriminación (Buvinić 2004), aquello que aqueja a los jóvenes. Hopenhayn lo indica así:

... la propia juventud está redefiniendo lo que se entiende por inclusión social. Para muchos jóvenes, esta no radica exclusivamente en el empleo y la educación formal, sino cada vez más en sumarse a la comunicación a distancia, poder integrarse a nuevos espacios físicos por medio de la migración, gestionar recursos y servicios de manera colectiva gracias al uso estratégico de información, participar en redes donde la expresividad y la estética constituyen los campos de reconocimiento recíproco, ser parte de movimientos sociales y asociaciones de pares generacionales para los más diversos fines. Menos estable y más diversificada, la inclusión recrea entre jóvenes sus alfabetos (Hopenhayn 2011: 288).

En este sentido, ante la incertidumbre social generada por los factores estructurales, los jóvenes han dejado de confiar en las instancias encargadas del bienestar social. Las iglesias no se encuentran ajenas a esta desconfianza generalizada, han dejado de dotar el sentido de pertenencia de modo que las grandes confesiones no son capaces para recrear la pertenencia colectiva dado que “los jóvenes son en nuestros días más proclives a un tipo de participación informal, menos estructurada e institucionalizada” (*Ibid*: 297) y a partir de su propia trayectoria o experiencia que se articula a socializaciones cada vez más amplias a los núcleos inmediatos.

Ante la nula capacidad del Estado para coadyuvar al tejido social, la emergencia de nuevas formas de identificación social (Valenzuela, 2009) o las formas de agregación juvenil (Urteaga 2000) son más importantes que las adscripciones hereditarias. Por lo tanto ya no es importante responder “a dónde pertenezco”, sino “dónde me identifico”. Para Rossana Reguillo las formas del creer colectivas además de articular un sentido en la vida, construyen “una mínima noción de pertenencia y lealtad, entre aquellos que se sienten o autoperceben desposeídos o, de acuerdo con nuestra discusión, “desapropiados” de una noción de lugar y de futuro” (Reguillo 2010: 412). Esta participación indica que los sentidos de identificación se desarrollan más allá de los ámbitos locales y actúan dentro de un marco de posibilidades con las propias lógicas de interacción juvenil. Hipotéticamente se puede decir que en las iglesias no se encuentran porque ahí no se articula la dimensión de inclusión.

La religión en los jóvenes puede permanecer aun sin la iglesia, ya que encuentran formas novedosas de fomentar los lazos para formalizar y crear religiosidades sin la necesidad de cuadros burocráticos que administren los bienes simbólicos de salvación, y, con ello, socializar nuevos criterios desde los cuales se revela lo sagrado. De modo que como señala Simmel: “la vida religiosa se presenta como una relación social, intersubjetiva y también como una forma concreta que deriva en distintas modalidades institucionales (iglesias) o menos formalizadas (movimientos, grupos y otras formas cohesivas)” (Citado en Cipriani 2004: 126-127).

En estos marcos de interacción desinstitucionalizada en términos de identificación con respecto a la pertenencia a organizaciones sociales convencionales, los jóvenes participan con más intensidad que generaciones pasadas en espacios menos instituidos, pero más en aquellos que son prácticos y simbólicos, en grupos que “construyen códigos de diferenciación en la elaboración de procesos identitarios” (Hopenhayn 2011: 302). Ciertamente, una juventud con más referentes globales, estéticos y más consumo cultural, pero no por ello menos reflexiva sobre su situación. Por ende, “para los jóvenes, las prácticas de interacción y afectividad asumen un papel muy importante en la construcción de sus nuevo “modos de estar juntos”, en sus formas de agregarse u organizarse en la constitución de sus identidades individuales y colectivas” (Urteaga 2010: 39).

El sentido de pertenencia se busca en otros lugares, lo religioso se mueve de sitio al reconocer en diversos territorios una visión salvífica de la vida, y los jóvenes han innovado en nuevas instancias encaminadas a establecer bienes simbólicos que los distingan de otras generaciones e incluso de sus propios pares; es decir, una cultura juvenil religiosa situada en conflicto y negociación con las instancias del creer, y en síntesis con otras formas de socialización. Al parafrasear a Rossana Reguillo (2000: 37), el que muchos de los jóvenes no opten por prácticas y formas de agrupaciones religiosas institucionales y el hecho de que no parezcan ser portadores de proyectos religiosos explícitos, desde una perspectiva tradicional, puede ocultar los nuevos sentidos de lo religioso que configuran redes de comunicación desde donde se procesa y se difunde lo trascendente.

Conclusiones

Para concluir, es menester plantear algunas interrogantes que abran nuevas rutas de trabajo al respecto de la relación que los jóvenes construyen con lo religioso cada vez con más independencia de la institución.

En primer lugar, hay que definir cómo se presenta la religión en los jóvenes, si como cultura, como adscripción religiosa, como identidad socioreligiosa; es decir, más allá de debatir qué es la religión para los jóvenes, es menester indagar cómo a partir de sus propias disposiciones individuales se presenta lo religioso en sus vida cotidiana. Para ello se necesita

un trabajo etnográfico amplio que en los diversos espacios de interacción juvenil y no meramente en las iglesias.

En segundo lugar, es necesario cuestionar si acaso hay un sincretismo o hibridación entre una cultura juvenil y una cultura religiosa; es decir, como se ha visto, una de las formas de hacer atractiva la religión es por medio de aspectos culturales, como mencionan algunas investigaciones, la juventud, o mejor dicho, las generaciones recientes de jóvenes, tratan de acercar a otros jóvenes mediante la música, pero también el arte, el performance y otras prácticas donde se desenvuelven los jóvenes y a partir de las cuales construyen gustos, estéticas y referencias sociales.

En tercer lugar, es menester ver cómo los jóvenes dan sentido no sólo a su existencia, sino a lo inmediato en términos de supervivencia a partir de la incursión al mercado o a la industria cultural; es decir, al ofertar sus productos e insertándose a un circuito de oferta-demanda dentro del mundo evangélico. De esa manera no se vuelven tan sólo consumidores, también productores de bienes simbólicos legitimados por sus pares y en los círculos donde se desenvuelven.

Finalmente, así como por algún tiempo en los estudios se les vio a los jóvenes como sujetos despolitizados, es decir, carentes de un *capital* con el cual podían participar cívicamente según los criterios institucionales, valdría la pena pasar esta idea al ámbito religioso, de modo que no se trata de que los jóvenes se desentiendan de los procesos religiosos, sólo que para ellos acontece de modo diferente, muchas veces al margen o de manera paralela a las instancias socializadoras del creer, pero ponderando su propia experiencia de vida, la que cuenta para ellos.

Bibliografía

Bourdieu, Pierre. 1990. "La juventud no es mas que una palabra". *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.

Buvinić, Mayra. 2004. "Introducción: la inclusión social en América Latina", M. Buvinić y otros pp. 3-35. Banco Interamericano de Desarrollo. Washington.

Cipriani, Roberto. 2004. Manual de sociología de la religión. Buenos Aires: Siglo XXI.

Corpus, Ariel. 2011. "Divergencias juveniles en el protestantismo indígena de los Altos de Chiapas". Pp. 166-190 en *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional*, coordinado por Alberto Hernández . Colef/UANL/Colmich. México.

_____.2013 "Jóvenes y religión en América Latina: un debate necesario", Mondragón González, Carlos; Carlos Olivier Toledo (coord.), pp. 209-236.

De la Luz, Jael. 2010. *El movimiento pentecostal en México. La iglesia de Dios, 1926, 1948*. México: La Editorial Manda/La Letra Ausente.

De la Torre, Renée y Guitierrez, Cristina, 2005. "Mercado y religión contemporánea". *Desacatos* (18): 9-11.

_____.(Coord).2007. *Atlas de la diversidad religiosa en México*. COLJAL/COLEF/CIESAS/COLMICH/SEGOB/UAQRoo. México.

De la Torre, Renée. 2012. *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: CIESAS.

Fediakova, Evgeunia. 2012. "Juventud evangélica en Chile: ¿Un nuevo modelo de evangelicalismo?". Pp. 103-127 en *La religión en el Chile del Bicentenario*, editado por Miguel Ángel Mansilla y Luis Orellana Urtibia. Concepción: RELEP Ediciones.

Gallardo Pinto, Anita María y Figueroa, Rubén, 2012. "Jóvenes universitarios evangélicos y participación social: una mirada desde los jóvenes de organizaciones internacionales interdenominacionales cristianas en Chile". *Ciencias Sociales y Religión* 14 (16):101-123.

Garma, Carlos. 2000. "Conversos, buscadores y apóstatas. Estudio sobre la movilidad religiosa". Pp. 129-178 en *Perspectivas del fenómeno religioso*, compilado por Roberto Blancarte y Rodolfo Casillas. FLACSO: México.

_____.2007. "Hijo de pastor lo peor: apostasía y desafiliación religiosa entre los pentecostales de segunda generación en México". Pp. pp. 277-296 en *Más allá del espíritu: actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, editado por Carolina Rivera y Elizabeth Juárez. México: CIESAS/El Colegio de Michoacán.

Giddens, Anthony. 2006. *La constitución de la sociedad*. Amorrortu. Buenos Aires.

Hernández, Alberto. 2011. "Jóvenes, música y religión en Tijuana". Pp.31-61 en *Nuevos caminos de la fe: prácticas y creencias al margen institucional*, editado por Alberto Hernández, Alberto. México: Colef/Colmich/UANL.

Hervieu-Léger, Danielle. 1999. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.

_____.2008. "Algunas paradojas de la modernidad religiosa. Crisis de la universalidad, globalización cultural y reforzamiento comunitario". *Versión* (21): 15-29.

Hopenhayn, Martín. 2001. "Juventud y cohesión social: una ecuación que no cuadra". Pp.283-303 en *Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas. América Latina desde una perspectiva global*, compilado por Martin Hopenhayn y Ana Sojo. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Jacobo, Lourdes y Olivier, Carlos. 2013. "La consagración del cuerpo en jóvenes pentecostales: un registro psicológico". Pp.127-146 Carlos Mondragón & Carlos Olivier (Coord.), pp. 127-146. CIALC/UNAM. México.

Lemus, Brito. 2002. "Identidades juveniles y praxis divergente; acerca de la conceptualización de juventud", Nateras Domínguez, Alfredo (coord.), pp. 43-59. UAM/Miguel Ángel Porrúa. México.

Luengo, Enrique. 1993. *La religión y los jóvenes de México: ¿El desgaste de una relación?* Universidad Iberoamericana. México.

Michel, Patrick. 2009. "La "religión", ¿un objeto sociológico pertinente?". *Estudios sociológicos* 27 (80):655-669.

Monsiváis, Carlos. 2008. *El estado laico y sus malquiereientes*. México:Debate/UNAM.

Navarro Briones. Javier. 1998. "La socialización religiosa de los jóvenes en México". *Jóvenes. Revista de estudios sobre juventud* 7: 46-69.

Ortiz Chacón, Alejandra. 2012. “La historia de compañerismo estudiantil, 1953-1998. Estudios sobre el movimiento de universitarios cristiano-evangélicos”. Tesis para optar por el grado de licenciada en historia, Universidad Autónoma de Baja California.

Reguillo, Rossana. 2000. “Las culturas juveniles: un campo de estudio. Breve agenda para la discusión”. Pp.19-43 en *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, compilado por Gabriel Medina Carrasco. México: El Colegio de México.

_____.2010. “La condición juvenil en el México contemporáneo”. Pp.395-429 en *Los jóvenes en México*, coordinado por Rossana Reguillo. México: FCE/Conaculta.

Revue, Andrea. 1993. “Las reformas del Estado en México: del Estado benefactor al Estado neoliberal”. *Política y cultura* 3: 215-229.

Rueda Ramos, Jainite. 2008. “Espacios de formación de los jóvenes mexicanos. El caso de la comunidad presbiteriana: identificación, integración y conversión”. Tesis para obtener por el grado de maestra en pedagogía, Universidad Nacional Autónoma de México.

Semán, Pablo y Gallo, Guadalupe. 2011. “Rescate y sus consecuencias: sincretismo, cultura, religión”. Pp. 64-86 en *Nuevos caminos de la fe: prácticas y creencias al margen institucional*, editado por Alberto Hernández, Alberto. México: Colef/Colmich/UANL

Torres, Carlos. 2010. “La juventud metodista en México. Notas para su historia”. Ponencia presentada en el XIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, mayo de 2010, Nuevo León-México.

Urteaga, Maritza. 2000. “Formas de agregación juvenil”. En José Antonio Pérez Islas (Coord.), pp. Instituto Mexicano de la Juventud. México.

_____.2010. *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*. UAM/Juan Pablos. México.

Valenzuela Arce, José Manuel. 2009. *El futuro ya fue. Socioantropología de los jóvenes en la modernidad*. El Colegio de la Frontera Norte. México.

_____.2011. “Religiosidad, mística y cultura popular”. Pp. 194-217 en *Nuevos caminos de la fe: prácticas y creencias al margen institucional*, editado por Alberto Hernández, Alberto. México: Colef/Colmich/UANL

Vázquez Mendoza, Lucía. 2005. *Los jóvenes y el neopentecostalismo. El caso de la agrupación religiosa ‘impacto juvenil’*. Tesis inédita de maestría. CIESAS, México.

Vázquez Mendoza, Lucía. 2007. “Modernidad y crisis de sentido entre los jóvenes evangélicos. El caso de la agrupación Impacto Juvenil”. Pp.297-317 en *Más allá del espíritu: actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, editado por Carolina Rivera y Elizabeth Juárez. México: CIESAS/El Colegio de Michoacán.

Vázquez Palacios, Felipe. 2000. “El caso de amistad de Xalapa A. C. Los neopentecostalismos como nuevas formas de religiosidad”. Pp.317-329 en *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, editado por Elio Masferrer Kan. ALER/Plaza y Valdes. México.

Vílchez, Eliseo. 2010. “El papel de la juventud en el movimiento protestante en América Latina. El caso de las Sociedades de Esfuerzos Cristianos: 1890-1930”. Ponencia presentada

en el XIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, mayo de 2012, Nuevo León-México.

Weber, Max. 2008. *Economía y sociedad*. FCE. México.

Entrevista

Sánchez, Barush. Entrevista realizada por el autor, 7 de noviembre de 2012 en la Ciudad de México.

¹ Doctorante en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México.

² Me refiero a las siguientes mesas de trabajo en distintos congresos en América Latina: mesa “*Jóvenes y Religión*” en el XIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (mayo del 2010); grupo de trabajo “*Juventudes y Religiones*” en la II Reunión Nacional de Investigadoras/es en Juventudes de Argentina (octubre del 2010); y el grupo de trabajo “*Juventudes y religiones en América Latina*” en las XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina (noviembre del 2011).

³ Para un estado de la cuestión de los trabajos al respecto, se puede revisar “*Jóvenes y religión en América Latina: un debate necesario*” (Corpus, 2013).

⁴ Un trabajo destacable de estudiantes evangélicos es el de María Gallardo y Rubén Figueroa (2012), tomando el caso chileno.

⁵ En algunos debates también se considera la “religión a la carta”, concepto acuñado por Francois Champion y muy usado en los trabajos de Renée de la Torre y Cristina Guitiérrez, donde los “consumos selectivos van conformando un menú de individualizado de formas de creer, pensar y experimentar lo trascendente. Con frecuencia estas religiosidades se representan como creadas por los individuos en la medida en que actúan bajo la lógica del consumo, dentro de un mercado diversificado que ofrece bienes y servicios para experimentar y confeccionar una religiosidad acorde con las necesidades del cliente. En este mercado compiten tanto empresas comerciales, industrias culturales, como las mismas iglesias, religiones tradicionales o nuevos movimientos religiosos, que buscan establecerse de acuerdo con la lógica de la oferta y la demanda. La mediación mercantil opera en relación con la religiosidad en dos direcciones: 1) *la mercantilización de lo sagrado*, que atraviesa y reconfigura a las religiones establecidas, y 2) *la sacralización de las mercancías y del mercado*, que configura formas alternativas de experimentar lo religioso al margen de las iglesias” (De la Torre y Guitierrez, 2005: 10).

⁶ “Encuesta Nacional de Juventud 2010. Resultados generales”. Disponible en la red: http://www.imjuventud.gob.mx/imgs/uploads/Encuesta_Nacional_de_Juventud_2010_-_Resultados_Generales_18nov11.pdf. Consultada en marzo de 2012; Resultados Generales, Encuesta Nacional de Juventud. Disponible en red: <http://www.uca.edu.sv/publica/iudop/Web/2008/Boletin.pdf>. Consultada en marzo de 2012; Cuarta Encuesta Nacional de Juventud. Disponible en red: <http://es.scribd.com/doc/17386492/INJUV-CHILE-Cuarta-Encuesta-Nacional-de-Juventud>. Consultada en marzo de 2012; Primera Encuesta sobre valores y actitudes religiosas en Argentina. Disponible en red: <http://www.ceil-piette.gov.ar/areasinv/religion/relproy/encuesta1.pdf>. Consultada en marzo de 2012.

⁷ Los resultados de la Encuesta Nacional de Juventud 2010 señalan que entre los jóvenes entre 12 y 29 años, el 83% se considera católico y el 9.1% entre protestantes y evangélicos, pentecostal y neopentecostal, bíblicas no evangélicas, oriental, judaica, islámica, nativista, espiritualista y otras religiones no cristianas.