



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
CAMPO DE CONOCIMIENTO: SOCIOLOGÍA

**LA RELIGIOSIDAD VIVIDA DE JUVENTUDES BAPTISTAS EN EL BAJÍO: TRAYECTORIAS,
PRÁCTICAS, EXPERIENCIAS Y TENSIONES**

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

PRESENTA:
MTRA. RUTH ORTEGA SALDIVAR

TUTOR PRINCIPAL:
DR. FERNANDO PLIEGO CARRASCO
IIS-UNAM

INTEGRANTES DEL COMITÉ TUTOR:
DRA. MARCELA MENESES REYES
IIS-UNAM

DR. DANIEL GUTIÉRREZ MARTÍNEZ
EL COLEGIO MEXIQUENSE

CIUDAD DE MÉXICO, 2024



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

La religión vivida se refiere no sólo a la religión tal y como la viven los demás, sino también a la vida tal y como la viven quienes se acercan a la experiencia cotidiana de los demás para conocer la cultura y la historia; se refiere, en otras palabras, a la coyuntura de dos mundos vividos en el estudio de la religión.

Robert Orsi

Índice general

Agradecimientos	6
Introducción.....	8
Planteamiento del problema	9
¿Quiénes son la minoría bautista?.....	13
Creencias	15
Convención Nacional Bautista de México	17
Bautistas en México	19
El Bajío, México	22
Estado del arte juventudes evangélicas en México y América Latina	25
Capítulo 1 La religiosidad vivida: punto de partida teórico y metodológico de la investigación.....	30
Introducción.....	30
1.1 El <i>canon</i> de la religiosidad vivida: Robert Orsi, Meredith McGuire y Nancy T, Ammerman	32
1.1.1 Las prácticas.....	36
1.1.2 Los objetos materiales	39
1.1.3 Los cuerpos	40
1.1.4 Las emociones y los sentidos	41
1.1.5 Los espacios y el tiempo.....	43
1.2 Enfoques latinoamericanos	43
1.3 Caminos metodológicos	49
1.3.1 La construcción y análisis de datos	52
1.3.2 Hallazgos no considerados en mi metodología inicial	56
1.3.3 Consideraciones éticas.....	58
1.3.4 Nota sobre mi posición en el campo.....	58
Conclusiones.....	59

Capítulo 2 Condición juvenil y prácticas de incorporación bautista en una organización juvenil de El Bajío	60
2.1. La condición juvenil en la iglesia bautista.....	61
2.1.1 Juventudes estudiantes y empleadas.....	66
2.1.2 Juventudes líderes en la iglesia	70
2.2. Fronteras y rupturas y prácticas de incorporación	72
2.2.1 Identificaciones, fronteras y rupturas con la denominación	72
2.2.2 Nacer en “cuna cristiana” y el principio voluntarista de las sectas.	80
2.2.3 Movilidad religiosa familiar e individual.	84
Conclusión	88
Capítulo 3 Prácticas recurrentes y su significación en la vida cotidiana	90
3.1 La oración como conversación, práctica relacional y movilizadora del cuerpo.....	91
3.1.1 Las formas de definir la oración desde las juventudes	91
3.1.2 La oración como medio de vinculación con otros.....	93
3.1.3 La oración como práctica movilizadora del cuerpo	96
3.2 La lectura de la Biblia en dos prácticas: devocional y estudio	102
3.2.1 El devocional o “la búsqueda íntima de Dios”.....	102
3.2.1 Lectura por conocimiento o “la búsqueda profunda de significado”	106
3.2.3 “En línea con Dios” o la irrupción de TICs en la religiosidad.....	107
3.2.4 La Biblia como artefacto de la religiosidad y vinculación con otros	110
3.3 El ayuno, el conocimiento y la súplica.	118
3.4 El servicio como práctica movilizadora de la fe.....	119
7.4.1 Servir dentro de la iglesia.....	121
7.4.2 Servir fuera de la iglesia.....	123
Conclusión	126
Capítulo 4 Experiencias con Dios: dimensiones emocionales, sensoriales y el actuar de lo sagrado	129
Introducción.....	129

4.1 La experiencia con Dios: su dimensión emocional.....	132
4.1.1 El enojo y el amor.....	132
4.1.2 La angustia del “¿por qué?”	137
4.1.3 Seguridad cognitiva y angustia material.....	141
4.2 La experiencia con Dios: su dimensión sensorial	148
4.2.1 El traslape de experiencias: la experiencia estética con Dios	148
4.2.2 Sentir a Dios por medio del abrazo	151
4.3 La experiencia con Dios-actor	154
4.3.1 Dios habla	155
4.3.2 Dios ayuda.....	158
Conclusión.....	161
Capítulo 5 Vivir la moralidad cristiana: tensiones y contradicciones en la vida cotidiana	163
Introducción.....	163
5.1 Escenarios de la vida cotidiana donde emergen las tensiones y contradicciones	164
5.2 Feminismo	169
5.2.1 Concepciones sobre el feminismo entre las juventudes	169
5.2.2 Simpatía y adscripción al feminismo.....	177
5.3 Aborto.....	179
5.3.1 Posturas reflexivas.....	180
5.3.1 Posturas fundamentalistas.....	183
5.4 Noviazgos y sexualidad.....	184
5.4.1 De la amistad con propósito al matrimonio	185
5.4.2 Moral sexual.....	190
Conclusiones.....	192
Conclusiones generales: <i>Presbibauticostés</i> o el vaivén de cruzar de fronteras.....	194
Referencias	203
Anexos.....	222

Anexo 1 Mapa de localización de El Bajío	222
Anexo 2 Guion de entrevista	223
Anexo 3 Formulario de Google	225
Anexo 4 Tabla de registro de emociones, sensorialidad y corporalidad.....	228
Anexo 5 Aviso de privacidad y consentimiento de uso de datos.....	229
Anexo 6 Acuerdo de confidencialidad y no divulgación	231

Índice de gráficas, ilustraciones y tablas

Gráfica 1 Pirámide de población bautista en México	20
Gráfica 2 Distribución por sexo de participantes	66
Ilustración 1 Experiencia de la condición juvenil y de la filiación bautista.....	61
Ilustración 2 Especificidades bautistas	73
Ilustración 3 Formas en las que actúa Dios.....	155
Tabla 1 Participantes en la investigación	12
Tabla 2 Escolaridad de jóvenes bautistas en México.....	20
Tabla 3 Tipos de ocupaciones de jóvenes bautistas que trabaja en México	21
Tabla 5 Condición de estudiantes y empleadas/os	68
Tabla 6 El feminismo desde la perspectiva de las juventudes bautistas	170

Agradecimientos

Agradezco al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías por la beca, durante seis semestres para la realización de esta investigación.

Mi mayor agradecimiento con la Confederación Regional de Jóvenes Bautistas Zuriel “Cimentados en Cristo”, quienes amablemente me permitieron escuchar sus historias, leer su pasado y cantar con ustedes. Esta investigación es para ustedes, su entusiasmo y pasión me inspiró a profundizar en sus narraciones e indagar en las mías.

Estoy profundamente agradecida con mi comité tutorial: Dr. Fernando Pliego Carrasco gracias por su comprensión desde 2019 que ingresé al doctorado y me animó a suspender un año para dedicarme a los trabajos de maternidad. He valorado mucho el respeto que manifestó por las decisiones que tomé a lo largo de la investigación y los comentarios precautorios para mejorar el trabajo.

Gracias Dra. Marcela Meneses por la recomendación de textos sobre juventudes y por la orientación en aspectos metodológicos. El “Laboratorio de investigación en tiempos y contextos extraordinarios” impartido en 2022 junto con la Dra. Marcela Amaro, fue de especial utilidad para pensar los registros de datos cualitativos. Gracias también por recomendarme buscar a la Dra. Olga Sabido, quien me introdujo al mundo de las emociones y la sensorialidad.

Gracias Dr. Daniel Gutiérrez-Martínez por su cuidadosa lectura impulsándome a reflexionar sobre la vigencia de ciertos conceptos y llevándome a cuestionar aspectos teóricos que yo daba por sentado.

Gracias también Dra. Judit Ester Bokser Misses por sus comentarios a la investigación en el marco del semanario metodológico y en el examen de candidatura. Gracias Dra. Cristina Mazariegos por leer mi trabajo con entusiasmo, por tus comentarios y recomendaciones. Te conocí en el marco del “Seminario interdisciplinario: Las emociones de ida y vuelta. El registro etnográfico de la dimensión afectiva en la investigación social” impartido junto con la Dra. Frida Jacobo, ese espacio también me llevó a introducirme en la exploración de las emociones desde las ciencias sociales.

Gracias a Samuel por el acompañamiento, motivarme a continuar cuando yo quería darme de baja, por escuchar mis reflexiones, por alentarme a realizar la estancia en Boston y recordarme que los roles de género nunca nos habían atado y ellos no impedirían que me

fuera. Gracias por estar todo el tiempo. Gracias Mirai Irene por tu paciencia, tu compañía desde que estabas en el vientre en el proceso de admisión, mientras leía, escribía, íbamos a las actividades de la Confederación y esperarme cuando me fui a la estancia de investigación. A mi mamá, Milka, por apoyarme en todas mis etapas formativas y a mi abuelita Ruth, que no deja de preguntarme cuándo voy a dejar de estudiar.

Amyra Cruz quien ayudó con transcripciones de entrevistas, gracias por tu respeto y confidencialidad a estas historias.

También tengo un inmenso agradecimiento con el Dr. Gustavo Morello, quien se tomó el tiempo de platicar sobre mi investigación y hacer comentarios que enriquecieron la versión final durante la estancia de investigación en Boston College.

Gracias a familiares, amistades y colegas que estuvieron al pendiente de este proceso formativo y de investigación durante cinco años. Valoro su interés y las porras que me echaron.

Gracias Dios, tú eres mi vaivén.

Introducción

Y Dios empezaba como a incomodar mi corazón porque dije “yo quiero ir a las plenarias porque en algún momento me gustaría servir ahí”. Asisto a las plenarias digo que yo quiero estar en el equipo de trabajo, estuve un año, el siguiente año pues yo ya formaba parte del equipo y ahora fui tesorera. Después pasa un año y ahora vicepresidente y pasa un año y presidente. O sea, así fue como creciendo. Y durante ese lapso cuando yo era vicepresidente, tenía poco, la UNBJ¹ me llama y me dice que quiere que forme parte de la directiva también de los jóvenes, pero a nivel nacional ¡a nivel México! En edificación cristiana. Entonces yo estuve orando como “Dios bueno tú, tú responde, tú guíame” porque yo también decía como...Dios empezaba a poner en mi corazón “en algún momento vas a estar en la UNBJ”. Pero como que los de la UNBJ tienen 27 años, están como grandes, entonces yo dije “no pues de aquí a que llegue”. Pero pues me hablaron cuando yo tenía 19 años, entonces pues Dios también me permitió entrar a servir ahí y pues Dios también fue confirmando ya no estoy en la alabanza, ya no estoy con los niños, sino estoy trabajando en el ministerio juvenil y ministerio de adolescentes, discipulado. Entonces pues Dios ahí confirmó y dentro de todo eso pues Dios ha empezado a trabajar con mi familia también pues tiene ese anhelo de servirle Dios está moviendo mucho su corazón. Como familia servimos en la iglesia, cada uno en sus ministerios.

En este fragmento se puede apreciar el recorrido de una persona por diferentes ministerios de la iglesia; el ascenso en la jerarquía organizacional; la plasticidad de la categoría juventud; la agencia de Dios quien confirma decisiones y cambia corazones; las emociones que se producen en el marco de la iglesia, como alegría por las promociones ministeriales; y también las prácticas como la oración, por medio de la cual se habla con Dios, o el servicio, actividad a través de la cual se muestra la madurez espiritual y la buena relación con Dios.

Esta investigación indaga en las prácticas y las experiencias de la religiosidad bautista de juventudes bautistas en El Bajío, el punto de partida es la religiosidad vivida, acercamiento teórico-metodológico que pretende desafiar la mirada sociológica atada al

¹ Unión Nacional Bautista de Jóvenes

secularismo del siglo XX y centra su atención a “lo que la gente hace”, independientemente de los dogmas, las reglas, las autoridades y la tradición.

Planteamiento del problema

La presente investigación entrelaza a la sociología de la religión y los estudios sobre juventudes para comprender cómo se manifiestan en la vida cotidiana la religiosidad y la espiritualidad de un grupo de jóvenes particulares.

Me interesan las juventudes creyentes y practicantes, específicamente bautistas. Al mencionar *practicantes* hago referencia a juventudes que son activas en sus congregaciones o en palabras de Ariel Corpus representantes de la “lealtad, entendida como el compromiso asumido y una participación dentro del marco institucional, en ocasiones de liderazgo” (Corpus, 2020, p. 12). De esta forma tomo distancia del conjunto de investigaciones que se interesan por juventudes que se encuentran al margen de la iglesia y recrean sus creencias fuera de los lineamientos institucionales (Corpus, 2011, 2013, 2014; Garma Navarro, 2007). Sin embargo, no estoy dando por sentado su lugar frente a la institución y tampoco considero que la apropiación del conjunto de creencias sea pasiva. Al referirme al grupo como practicantes, aludo a su asistencia y compromiso constante, pero ello no quiere decir que exista una correspondencia factual entre el canon, su vida cotidiana y quiénes dicen ellas y ellos que son, mucho menos que sean receptoras/es pasivos de doctrinas, valores, éticas y comportamientos.

La idea anterior me lleva a plantear que este estudio se encuentra en el marco de una religión, en tanto los bautistas son una institución con un sistema de creencias (dogmas) y prácticas con una tradición ligada a una persona, Jesucristo (Berger, 1981; Dobbelaere, 2004; Durkheim, 2014; Luckmann, 1973). Más recientemente algunos sociólogos (Frigerio, 2018; Morello, 2021b; R. A. Orsi, 2007) prefieren hablar de la religión como relación de seres humanos con seres y poderes suprahumanos, pero es importante considerar también a las relaciones intersubjetivas que se construyen *entre* los miembros de una congregación y de éstos *con* personas que no pertenecen a su iglesia ni comparten sus creencias. Por lo tanto, la religiosidad no es un asunto individual o propio de la institución religiosa, sino el despliegue de relaciones sociales mediadas por creencias, espiritualidad, prácticas, valores y comportamientos.

Con ello no pretendo negar la diversidad religiosa ni la autonomía de las personas para adherirse y/o construir espiritualidades distintas a la cristiana, tampoco estoy diciendo que estudiar un grupo en específico sea la mejor forma de entender las creencias en la actualidad. Lo que quiero señalar, es que estas juventudes leales han sido socializadas dentro de una tradición en específico que orienta su visión del mundo y su acción y además cuando asumen posiciones de liderazgo reproducen prácticas en la toma de decisiones, el desarrollo del culto, el estudio bíblico, etc. baste para ello echar un vistazo al archivo de minutas de una organización juvenil en El Bajío. Pero no sólo eso, también innovan y actualizan la organización.

Pero lo que realmente me interesa es comprender cómo se traduce ese conjunto de creencias, dogmas, espiritualidad, prácticas y valores en la vida cotidiana fuera de la iglesia, no solamente al interior de la congregación. Enfatizo esto porque las investigaciones sobre jóvenes y religión se han concentrado en las interacciones dentro de las parroquias y/o iglesias, o, por otro lado, la salida y distanciamiento con lo religioso-institucional. Quiero observar cuánto de ese nutrimento religioso está presente en el trabajo, la escuela, la vida diaria y cómo llegaron hasta ahí es decir, cuáles han sido sus trayectorias o parafraseando a Eva Illouz (2010) qué realidad objetiva yace detrás de la religiosidad y espiritualidad y por qué ciertos significados funcionan y les permiten permanecer en el grupo de adscripción.

Por lo tanto, mi pregunta de investigación es la siguiente: **¿Cómo es la religiosidad vivida de las juventudes bautistas en El Bajío, es decir, cómo experimentan durante su vida cotidiana las prácticas y creencias religiosas; además qué tensiones viven cotidianamente y cómo las resuelven?**

Objetivo general

Conocer cómo es la religiosidad vivida de las juventudes bautistas en El Bajío, concretamente analizar cómo experimentan durante su vida cotidiana las prácticas y creencias religiosas, cómo las innovan; adicionalmente, analizar qué tensiones viven cotidianamente y cómo las resuelven.

Objetivos específicos:

1. Caracterizar a las juventudes bautistas adscritas a la iglesia, quiénes son, cómo llegaron a ser bautistas y a ocupar posiciones de liderazgo.
2. Describir y analizar las prácticas religiosas más recurrentes de las juventudes.
3. Analizar la experiencia religiosa en su dimensión emocional y sensorial.
4. Analizar las tensiones que viven cotidianamente las juventudes bautistas respecto de sus creencias y la vida secular.

Parto desde la *lived religion* o religiosidad vivida, puesto que me ha permitido visibilizar aspectos que al inicio de la investigación ignoraba, incluso me ayudó a plantear de mejor manera el problema y buscar las vías para responder la cuestión. En el capítulo 1 abundaré sobre esta aproximación teórico-metodológica y en el resto de la investigación mostraré cómo me apropié y utilicé el programa.

El motivo de trabajar religiosidad con juventudes es porque en esta etapa de la trayectoria de vida cobra importancia la autonomía respecto de padres, madres u otros cuidadores. Es de especial interés en esta investigación las juventudes que desde la infancia han asistido a la iglesia y en lugar de intercambiar creencias² permanecen afiliadas, pero no de forma pasiva, sino como agentes que innovan en la vida diaria su religiosidad con o sin trascendencia a la institución.

Por otro lado, la elección del grupo minoritario bautista se justifica en primer lugar, por la proximidad, yo misma soy bautista. Esto me ha permitido observar a las juventudes “leales” y conocer las historias de algunas jóvenes que en momentos decisivos de sus vidas han acudido a mí para preguntarme cómo a pesar de seguir estudiando he continuado en la iglesia. Esos acercamientos me hicieron reflexionar sobre las juventudes bautistas, las estrategias que buscan para permanecer en su fe y las formas en que expresan su religiosidad cotidianamente. Investigar un solo grupo me permite delimitar analíticamente sin descartar la posibilidad de hacer una posterior generalización o transferencia de los hallazgos a otros grupos evangélicos, pero eso lo dirá el propio trabajo en el futuro.

² Más que pensar en abandono de la iglesia, sugiero que es una transformación de las creencias (Gutiérrez-Martínez, 2021) o movilidad religiosa (Garma Navarro, 2018), pues considero que hay desafiliación de la institución y lo que ésta representa como bien lo señala Carlos Garma Navarro (2007), pero respecto a las creencias, pueden permanecer o ser intercambiadas por otras, lo que quiero señalar es que los pensamientos y sentimientos subjetivos sobre lo suprahumano permanece, pero enfocado a algo diferente a Dios.

La investigación es de corte cualitativa, busca la comprensión de la religiosidad y la espiritualidad desde la perspectiva de las juventudes que la experimentan. Por ello se privilegió la narración planteando preguntas abiertas que permitieran a las y los participantes extenderse en sus respuestas y profundizar en ellas con más cuestionamientos. También fue importante la realización de observaciones participantes en espacios juveniles eclesiales como cultos, campamentos (en línea y fuera de línea) y actividades de servicio social.

Durante esas actividades las juventudes fueron invitadas personalmente a participar en la investigación. Registré el contacto de treinta personas interesadas, de las cuales, veinte respondieron a las llamadas telefónicas y accedieron a participar. La Tabla 1 muestra los seudónimos de quienes concedieron una o dos entrevistas, la edad, ciudad donde residen y su ocupación.

Tabla 1 Participantes en la investigación

No.	Nombre	Edad	Ciudad	Ocupación
1	Delia	23	Querétaro, Qro.	Estudiante/empleada servicios
2	Alysa	21	León, Gto.	Estudiante/Ayudante de finanzas marroquería
3	Elián	24	Querétaro, Qro.	Misionero/Estudiante de pedagogía
4	Alida	26	Querétaro, Qro.	Profesora/artista plástica
5	Elena	29	Querétaro, Qro.	Abogada
6	Apolo	30	Querétaro, Qro.	Trabajador de la industria
7	Aquiles	24	León, Gto.	Filósofo/docente
8	Fausto	37	Querétaro, Qro.	Ingeniero en industria de autopartes
9	Briseida	27	León, Gto.	Psicóloga/docente
10	Aria	21	Irapuato, Gto.	Estudiante de odontología
11	Ágata	20	Irapuato, Gto.	Ama de casa
12	Alekos	17	San Miguel de Allende, Gto.	Estudiante de mecatrónica
13	Nikos	24	Irapuato, Gto.	Contador público en industria

				automotriz
14	Lina	22	Manuel Doblado, Gto.	Estudiante de medicina
15	Demetrio	25	Irapuato, Gto.	Ingeniero en industria de enfriamiento
16	Hypatia	19	León, Gto.	Nutrición
17	Penélope	22	Querétaro, Qro.	Empleada doméstica
18	Alexis	28	Celaya, Gto.	Diseñador gráfico
19	Katerina	19	Celaya, Gto.	Estudiante de música
20	Petros	32	Aguascalientes, Ags.	Diseñador gráfico

Fuente: Elaboración propia, 2021

La primera entrevista la realicé el 24 de febrero de 2021 y la última el 30 de julio de 2022. Las observaciones se registraron entre marzo de 2021 y julio de 2022. En el primer año fueron de manera virtual, pues de esa manera llevaron a cabo actividades como el campamento y el concurso de talentos a causa del confinamiento por la pandemia de COVID-19. En 2022 las actividades de la Confederación Regional de Jóvenes Bautistas “Zuriel” (CRJB) fueron regresando a la presencialidad paulatinamente y las observaciones las realicé en los lugares donde se llevaron a cabo.

De las 20 entrevistas 8 fueron de manera presencial, de esas, 6 las realicé en la ciudad de Querétaro y 2 en Manuel Doblado, Gto. lugar donde se encuentran las instalaciones del campamento de la CRJB. 12 entrevistas fueron por medio del software de videochat Zoom.

¿Quiénes son la minoría bautista?

La historia de los bautistas, desde su propia óptica tiene diferentes caminos, algunos más realistas que otros. De acuerdo con Justo Anderson (2015) hay tres corrientes historiográficas: la primera la denomina “teoría de la relación antipaidobautista” pues coloca los orígenes del grupo en diferentes movimientos religiosos de la historia europea. La segunda, “teoría de la sucesión apostólica” afirma que este grupo se produjo en la época de la iglesia primitiva y se ha conservado en el tiempo, a través de diferentes movimientos

disidentes a lo largo de los siglos hasta la actualidad. Finalmente, la tercera corriente “teoría de la restitución separatista” sitúa el origen de los bautistas en Inglaterra en el siglo XVII, específicamente, el suceso fundacional es el rechazo al bautismo infantil aproximadamente en 1633. No es el propósito de esta investigación hacer un recorrido histórico del grupo religioso en cuestión, sin embargo, hay que resaltar que las controversias y la falta de acuerdo en la historiografía bautista muestra las disputas al interior del grupo por detentar la “verdadera” historia del origen “real” del grupo. Entre más cercana al primer siglo se posicione su origen, tanto más “pureza en el evangelio” se predica.

La historiadora bautista Rubí Barocio (2013) vincula a los bautistas con el movimiento protestante del siglo XVI, específicamente con los anabautistas quienes se negaron a bautizar niños y niñas, proclamaban libertad para leer la Biblia, buscaban la destrucción de la autoridad papal y se oponían a la guerra. Hacia los siglos XVII y XVIII los bautistas se extienden por Inglaterra y llegan a Estados Unidos, desde donde emprenden trabajo misionero a otros países, incluido México.

Por otro lado, Genaro Zalpa (2015) ubica a los bautistas en la tradición evangélica estadounidense que surge en Estados Unidos en un contexto específico, producto de su historia³ (independencia, consolidación del estado, esclavitud, etc.), sus leyes (la enmienda que proclama libertad para elegir la religión de la preferencia del individuo) y momentos específicos de la constitución del campo religioso norteamericano (como los avivamientos del siglo XVIII). Del primer Gran Despertar (*Great Awakening*) se derivan cuatro características propias de los evangélicos y que heredarán los bautistas: 1) énfasis en la relación personal del creyente con Cristo, 2) la práctica de los predicadores itinerantes, 3) la predicación por parte de laicos y no sólo de pastores ordenados y 4) la centralidad del nuevo nacimiento (Zalpa, 2015, p. 190). Del Segundo Despertar, permanece hasta la actualidad el imperativo del evangelismo.

Señalo esta brevísima trayectoria histórica porque tiene trascendencia en el sentido de identidad de los creyentes bautistas, sobre todo desde las élites conformadas por pastores y en algunos de los jóvenes entrevistados que apelan al “legado histórico” del grupo (ver capítulo 2). Establecer fronteras de diferenciación con otros grupos evangélicos,

³ A decir de Nancy T. Ammerman (1990), los bautistas apoyaron el movimiento de independencia, puesto que era conveniente para su expansión y libre práctica, es decir, sin la atadura de la iglesia anglicana en las colonias, tenían libertad de bautizar personas adultas y predicar sin la autorización de la iglesia oficial.

protestantes y principalmente con el catolicismo es una tarea constante en el programa educativo y discursivo tanto de iglesias locales como de las asociaciones de iglesias. A través de la historia se ha utilizado la evidencia de la “pureza del evangelio” y el conjunto de principios bautistas para demostrar la cercanía a Jesús, a los apóstoles y a la iglesia primitiva. Esto tiene consecuencias en la dinámica de las iglesias al instaurar relaciones únicamente al interior de la denominación, incluso en el reglamento interno de la Convención Nacional Bautista (2017a) se establece que no participarán con instituciones ecuménicas, salvo que no se comprometan sus principios.

Desde sus inicios en México y la fundación de la CNBM en 1903, los bautistas se negaron a establecer vínculos ecuménicos o interdenominacionales prevalecientes “en aquel entonces” (Anderson, 2004, p. 40), esto con referencia al Plan Cincinnati de 1914, el Congreso de Panamá de 1916 y la Conferencia Nacional de 1919, en los que distintas juntas misioneras (metodistas, presbiterianos, congregacional y discípulos de Cristo⁴) se organizaron para planear actividades conjuntas de trabajo misionero, así como la distribución geográfica del país, a decir de Jean-Pierre Bastian, por medio de estas acciones “las sociedades misioneras decidieron racionalizar su labor y no competir entre sí en un mismo sector” (1994, p. 154).

Se puede apreciar entonces una nacionalización de la obra o el trabajo bautista, es decir, desprenderse del tutelaje norteamericano en rubros financieros, de misiones y toma de decisiones en la Convención y en iglesias locales, así como la colocación de mexicanos en instituciones de enseñanza teológica, médicas y editoriales. Hay una recuperación de los ajustes de la nueva Constitución de 1917 y se aprende a vivir en el México posrevolucionario.

Creencias

Las doctrinas están conformadas por veinte *verdades* contenidas en la Biblia que explican las creencias centrales, en general de evangélicos y protestantes, ellas pueden diferir de grupo a grupo. Específicamente las mostradas a continuación, junto con los principios bautistas, pueden mostrar la especificidad discursiva y de prácticas de los bautistas frente a

⁴ Estos grupos de acuerdo con las misioneras de Discípulos de Cristo, Ruth Rebecca Leslie y May Ella Wilson (1971). En cambio, Gonzalo Báez-Camargo (Bastian, 1999) recuerda que los presbiterianos no participaron del Plan Cincinnati.

otros grupos evangélicos y protestantes, así como las herencias del protestantismo y la modernidad.

1. Las sagradas escrituras
2. El verdadero Dios
3. El hombre
4. La salvación es por gracia
5. Regeneración
6. El arrepentimiento y la fe
7. La justificación
8. El propósito de la gracia divina
9. La santificación
10. La perseverancia de los santos
11. La ley y el evangelio
12. La iglesia verdadera
13. El bautismo cristiano
14. La cena del Señor
15. El día del Señor
16. El gobierno civil
17. La segunda venida de Cristo
18. El juicio final
19. El cielo y el infierno
20. Mayordomía

Por otro lado, los principios bíblicos ponen a interactuar diferentes doctrinas para conformar una *verdad* más extensa e incuestionable, son propios de los bautistas y definen una parte central de su identidad colectiva, ya que señalan que pueden “diferir en cuanto a algunas doctrinas (Escatología: el milenio, el rapto, etc., Eclesiología: comunión abierta, cerrada o semiabierta o semicerrada, etc.), pero no podemos diferir en cuanto a los principios y seguir siendo bautistas” (Convención Nacional Bautista de México A.R., 2017a, p. 165). Los principios encausan la razón de ser de la denominación y los proyectan hacia afuera con responsabilidades específicas frente al *mundo*. Éstos son:

1. El principio cristológico
2. El principio bíblico
3. El principio eclesiástico
4. El principio sociológico
5. El principio espiritual
6. El principio político
7. El principio evangelístico

Estos principios pretenden dejar en claro la forma de conducirse de las iglesias bautistas y sus adherentes partiendo del señorío de Jesucristo en todas las áreas de la vida y expresada en una ética cristiana, en la economía y en la ecología. La autoridad máxima es la Biblia y específicamente el Nuevo Testamento. A través del principio eclesiástico establecen reglas concernientes al bautismo y la membresía a la iglesia local, teniendo en cuenta que forman parte de una iglesia universal –a la manera de la comunidad imaginada de Benedict Anderson. Así mismo expresan la separación entre iglesia y estado, la autonomía de la iglesia local, el respeto a otras creencias y el imperativo de evangelizar como estilo de vida.

He enfatizado que en esta investigación interesa la religiosidad vivida de las y los jóvenes, sin embargo, considero necesario describir el grupo al que pertenecen y presentar al lector o lectora que desconozca sobre bautistas, quiénes son estos. Ello no quiere decir que el análisis vaya a versar en contrastar la cotidianidad de las juventudes y la concordancia con las creencias oficiales, por el contrario, pensar en cómo vivencian su espiritualidad y religiosidad implica sobrepasar los límites de las doctrinas y los principios para encontrar la creatividad y las maneras de revitalización de una religión fuera de los marcos institucionales por medio de la cotidianidad. Puede que estos dogmas trasciendan a la vida cotidiana o tal vez ni siquiera los conozcan.

Convención Nacional Bautista de México

La Convención Nacional Bautista de México (CNBM) es una organización que agrupa a iglesias desde 1903 con el fin de “coordinar esfuerzos, estrategias y recursos para que las iglesias asociadas a la CNBM hagan discípulos de Cristo en México y en el mundo” (Convención Nacional Bautista de México A.R., 2017a). Hasta 2017 el número total de iglesias adscritas y que diezmaban era de 581. Esta forma de organización es heredera de la

Convención Bautista del Sur de Estados Unidos, institución que centraliza los lineamientos doctrinales, los espacios de formación teológica, la producción editorial y los encuentros entre las iglesias que pertenecen a ella.

La CNBM está constituida por cinco órganos: asamblea general, comisión coordinadora, mesa directiva, departamentos auxiliares y comisión de vigilancia. Los departamentos auxiliares dirigen a grupos de creyentes por edades o género como la Unión Nacional Femenil Bautista Misionera de México “Sara A. Hale”, la Unión Nacional Varonil Bautista Misionera de México, la Unión Nacional Bautista de Jóvenes (UNBJ) y la Alianza Ministerial. Por otro lado, la CNBM está compuesta por convenciones regionales a lo largo del país ya sea que a) agrupen varias entidades federativas como El Bajío, La Huasteca o La Laguna; b) dentro de una entidad federativa haya varias confederaciones como Veracruz y Chiapas; o c) una entidad represente una convención como Guerrero y Michoacán. Ambas convenciones, la nacional y la regional, agrupan y promueven actividades para las iglesias, pero no tienen injerencia en la organización de la iglesia local, la responsabilidad de ésta en cambio es diezmar a las dos convenciones.

Hacia finales de 2023 la Convención regional Zuriel de El Bajío propuso sectorizar en norte (Aguascalientes), centro (Guanajuato) y sur (Querétaro) con el propósito de fortalecer el trabajo de las iglesias en cada estado, conformar una mesa directiva y posteriormente convertirse en una convención regional cada estado.

De acuerdo con la presidenta de la UNBJ, ésta se enfoca en jóvenes, pero se unen a la visión que tiene la directiva de la CNBM respecto de la misión, la gran comisión y siembra de iglesias así mismo como departamento auxiliar tienen su propio lema, su propia visión y misión pero en vínculo siempre con la Convención. Es un espacio donde se promueven actividades para el crecimiento espiritual de las juventudes y expansión del evangelio, así como de amistad y compañerismo. En la administración 2019-2021 había 50 jóvenes trabajando en alguno de sus cinco ministerios; de las 70 uniones de jóvenes activas en todo el país unos 500 jóvenes están participando activamente y de acuerdo con cálculos de la presidenta, (si hay 1800 iglesias de la CNBM y hay 10 jóvenes en ellas como mínimo) la UNBJ cuenta con aproximadamente 18000 mujeres y hombres jóvenes.

De forma similar la UNBJ también se subdivide en confederaciones correspondientes a las convenciones regionales que en total suman 48. El espacio de

investigación de este proyecto lo constituye la Confederación Regional de Jóvenes Bautista Zuriel “Cimentados en Cristo” de El Bajío fundada en 1961 y con actividades recurrentes como campamento en semana santa; una actividad de asistencia social en enero llamada “Zurietón” en el que recolectan juguetes para donar a comunidades marginadas; actividades deportivas y de talentos; y cultos en conjunto que convocan a jóvenes de iglesias de la Confederación.

La sectorización arriba mencionada repercutirá en la Confederación ya que las actividades y reputación del trabajo juvenil quedará en Guanajuato, quedando Querétaro y Aguascalientes excluidos, puesto que las juventudes de esos estados tendrán que conformar sus propias organizaciones y actividades.

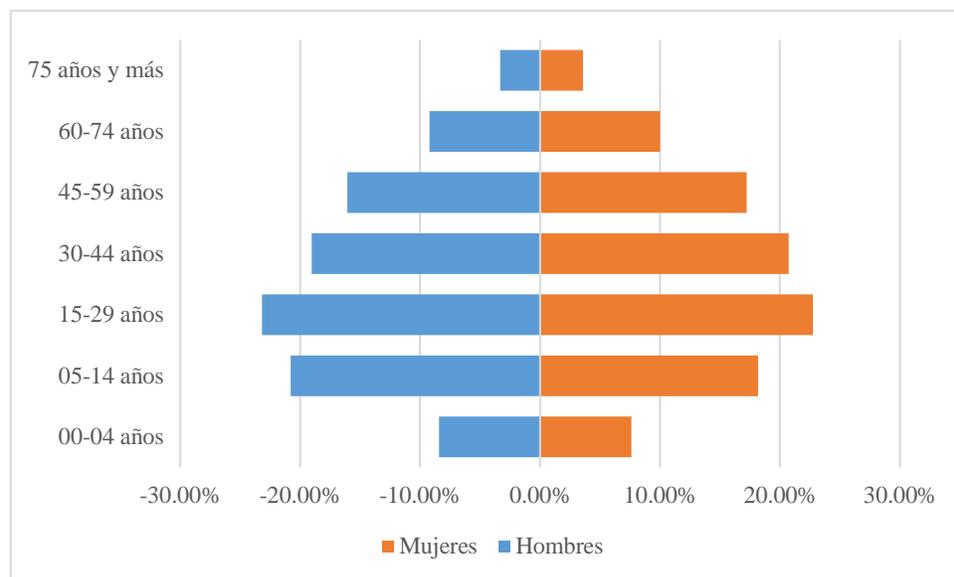
Bautistas en México

Para tener una primera impresión de quiénes son las y los jóvenes bautistas en México, se presentan los datos cuantitativos de aquellas personas que declararon la adscripción bautista en el levantamiento del Censo 2020. Antes de detenernos en los números, vale decir que esta pregunta fue abierta y posteriormente codificada de acuerdo a la clasificación de religiones del INEGI. Por mi experiencia dentro del campo evangélico he observado que aunque las personas estén adscritas a una denominación sea pentecostal, presbiteriana, bautista, etc. hay quienes a pregunta expresa “¿cuál es tu religión?” responden “cristiano” o “evangélico”, por ello tengo la impresión de que dentro de las categorías “cristiana” y “evangélica” del INEGI hay otro número significativo de pentecostales, presbiterianos, bautistas, etc. Por otro lado, hay que recordar que el cuestionario se aplica a una persona del hogar mayor de 18 años que informa sobre los demás miembros que habitan esa vivienda, por lo tanto, los menores de esa edad no responden qué religión profesa, sino que la persona adulta indica esta información.

De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2020 (INEGI, 2021c) en México hay 143 133 bautistas, de los cuales, 22.93% son jóvenes de entre 15 y 29 años. En el Bajío, región compuesta por Aguascalientes, Guanajuato y Querétaro se encuentra el 1.90% de los bautistas y 1.70% de la población entre 15 y 29 años. La siguiente pirámide de población muestra la distribución por sexo y grupos de edad, en ella se puede notar que la

mayor concentración de bautistas se encuentra en el grupo antes mencionado que declararon profesar la religión bautista.

Gráfica 1 Pirámide de población bautista en México



Fuente: INEGI. Censo de Población y Vivienda 2020. Tabulados del Cuestionario Básico

De la población bautista de 15 a 29 años 36.8% trabajan, 23.6% se dedican a quehaceres del hogar y 24% son estudiantes, el resto no trabaja 6.1% o se encuentra en otras actividades (INEGI, 2021b). La escolaridad de este grupo poblacional se muestra en la Tabla 1, en ella se puede apreciar que la mayoría cuenta con educación básica y media superior, hay que leer este dato teniendo en cuenta que algunos están en condición de estudiantes en niveles superiores o ya se encuentran en el espacio laboral.

Tabla 2 Escolaridad de jóvenes bautistas en México

Nivel	Porcentaje
Ninguno	4.1
Preescolar	0.1
Primaria	13.4
Secundaria	35.4
Preparatoria o bachillerato general	29.1
Bachillerato tecnológico	2.9
Estudios técnicos o comerciales	1.1

Normal de licenciatura	0.9
Licenciatura	12.4
Especialidad	0.1
Maestría	0.6
No especificado	0.1
Total	100.0

Fuente: INEGI. Censo de Población y Vivienda 2020. Muestra Cuestionario Ampliado
 Datos ponderados a través de variable Factor de expansión

En la siguiente tabla se desagregan las ocupaciones de las personas de 15 a 29 años que declararon trabajar al momento del levantamiento de la encuesta.

Tabla 3 Tipos de ocupaciones de jóvenes bautistas que trabaja en México

Ocupación	Porcentaje
Funcionarios, directores y jefes	1.1
Profesionistas y técnicos	16.7
Trabajadores auxiliares en actividades administrativas	4.3
Comerciantes, empleados en ventas y agentes de ventas	12.7
Trabajadores en servicios personales y de vigilancia	4.5
Trabajadores en actividades agrícolas, ganaderas, forestales, caza y pesca	26.0
Trabajadores artesanales, en la construcción y otros oficios	9.1
Operadores de maquinaria industrial, ensambladores, choferes y conductores de transporte	6.4
Trabajadores en actividades elementales y de apoyo	18.6
Ocupaciones no especificadas	0.7
Total	100.0

Fuente: INEGI. Censo de Población y Vivienda 2020. Muestra Cuestionario Ampliado
 Datos ponderados a través de variable Factor de expansión

La concentración de actividades en agricultura, ganadería y pesca cobra mayor significado cuando se observa que el mayor número de bautistas en México se encuentra en Chiapas con 24.63% de población, estado con costa y actividades agrícolas, además las actividades de apoyo lo son para agricultura, industria y transporte. El 16.7% que se despeña como profesionista se corresponde con el 12.4% que tiene nivel de licenciatura, estas cifras se pueden comparar con las características de iglesias miembros de la CNBM

que en su mayoría se encuentran en áreas urbanas, además la confederación Zuriel promueve un modelo de joven estudiante con aspiraciones profesionales.

El Bajío, México

El Bajío no es una región *per se*, considero que, aunque sea un espacio material, es una categoría construida en diferentes dimensiones, ya sea como región geográfica, región socioeconómica, región sociopolítica o región religiosa. A continuación, detallo a qué se refieren estas etiquetas.

En primer lugar, El Bajío ha sido construido desde los estudios de región y geografía y desde ese lugar de enunciación el punto de partida es su ubicación: el centro-occidente mexicano. Ha sido denominado así por sus características ecológicas y de vegetación natural –zona biogeográfica– esto de acuerdo con Pablo Serrano Álvarez (1992) quien sigue a un conjunto de historiadores y geógrafos que sostienen la condición de homogeneidad de la región, no sólo en el nivel geográfico y territorial (clima, altura sobre el nivel del mar y valles agrícolas) sino incluso a nivel económico, social y cultural. Acorde a esta tradición, los estados –no en su totalidad– que comparten la región son: Guanajuato, Jalisco, Michoacán y Querétaro.

Hasta antes de 1940 fue una de las principales regiones agrícolas del país, posteriormente, hacia la década de 1960 se transformó en una región industrial basada en manufacturas tradicionales, de ahí que desde las ciencias económicas se señale al Bajío como región socioeconómica. Esta forma de construir al Bajío deja fuera a Michoacán e incorpora a San Luis Potosí. Jordy Micheli-Thirión y José Eduardo Valle-Zárate (2020), limitan aún más la región, dejando fuera a San Luis Potosí. Estos autores señalan la modernización industrial de los tres estados (Aguascalientes, Guanajuato y Querétaro) insertas en la última fase del desarrollo estabilizador y en tránsito hacia la exportación en el marco de la globalización.

Hacia la década de 1990 la industria automotriz entra en auge y durante la segunda década del siglo XXI, tiene también un auge la industria aeroespacial. Hay, sin embargo, una diversificación de la industria al interior de los estados (Cañedo Barrera, 2012), Aguascalientes tiene industria textil, equipo de cómputo y equipo de transporte. Guanajuato

concentra en León la producción de artículos de piel y cuero y Silao la industria automotriz. Y Querétaro con industrias de bebidas, alimentos, automotriz y aeronáutica.

En esta tradición, el Bajío se convierte en una región estratégica por su comunicación con el norte del país y el Valle de México; además es valorado por su potencial logístico y tamaño: 140 parques industriales especializados en: automotrices, aeronáuticos, alta tecnología e innovación (Zubiría Maqueo, 2022).

En el estudio realizado por Micheli-Thirión y Valle-Zárate (2020) se enfatiza la desconcentración del sector terciario fuera de la Ciudad de México, particularmente de los servicios avanzados (información en medios masivos; servicios financieros y de seguridad; servicios profesionales; científicos y técnicos; dirección de corporativos y empresas; servicios de apoyo a los negocios y manejo de desechos; y servicios de remediación) y su aumento en el Bajío, es decir, mayor instalación de este sector en la región y también mayor aporte al PIB nacional. Para ellos, esta emergencia de los servicios avanzados demuestra “una nueva fase del desarrollo local” (pág. 86).

De las y los participantes en esta investigación hay quienes se encuentran en relación directa o indirecta con la industria, hay tres empleados de la industria automotriz y uno en enfriamiento; nueve en servicios, de los cuales, una está en avanzados; cuatro estudiantes de servicios y un estudiante del sector secundario.

En tercer lugar, se ha construido El Bajío en términos políticos y sociales, según Pablo Serrano Álvarez (1992), el Bajío ha tendido a preservar ciertos rasgos tradicionales, especialmente en el periodo posrevolucionario y modernizante. Su planteamiento afirma que al ser “agrícola *par excellence*, católica hasta la médula, tradicionalista por convicción, conservadora en todos los órdenes de la vida” (1992, p. 38), durante la primera mitad del siglo XX, El Bajío fue a contracorriente. Después de la revolución, y con el cobijo de los atributos antes señalados, la sociedad abajeña abrigó al movimiento cristero y al sinarquista. Serrano Álvarez es contundente al señalar que ambos movimientos “encontraron su cauce de acción, de expresión y de fuerza en el Bajío” (1992, p. 39), convirtiéndose incluso en “característicos de la identidad regional”. Por su parte Hugo Santos Gómez (1992) afirma que es “muy sugerente” el vínculo que pudo existir entre “el sinarquismo como movimiento social, que en lo fundamental aglutinó campesinos [...] y las

haciendas, a las cuales la mayoría de los sinarquistas abajeños estaban fuertemente vinculados, mismas que fueron afectadas por la reforma agraria” (1992, p. 100).

Juan José Gutiérrez Álvarez (1992) y Hugo Santos Gómez (1992) ponen el acento en la dimensión campesina del movimiento pues apuntan el cruce entre el malestar de un sector, los campesinos, respecto de políticas de gobiernos revolucionarios, tales como la reforma agraria. Santos Gómez (1992) demuestra la concentración de adherentes al movimiento en el Bajío (Guanajuato, Michoacán y Querétaro) seguido de Jalisco, San Luis Potosí y Aguascalientes.

El sinarquismo fue la cristalización de una relación en tensión entre la iglesia católica y el estado, además se le puede ver también, como movimiento social que sintetizó la oposición entre católicos y revolucionarios. Previo a la emergencia de la Unión Nacional Sinarquista, el movimiento cristero representó la acción armada e ideológica en contra de la revolución mexicana y de la Constitución de 1917, con ello pretendían la restauración del liderazgo y poder político y económico de la iglesia católica. Posterior a los acuerdos o “arreglos” de 1929, con el que se finalizaba la cristiada, en 1937 se funda la Unión Nacional Sinarquista (UNS), como acción político-social desde la cual se contraatacaba al estado modernizador y anticlerical. De acuerdo con Aguilar y Zermeño (1992) el modus vivendi de la iglesia católica, posterior al veintinueve, significó la aceptación de su derrota frente al estado liberal revolucionario, mas no su pasividad, ya que por medio de reformas que dan más protagonismo a los laicos (nueva acción católica) junto con el movimiento legionario (desde el Vaticano) darán forma y acción a la UNS.

El Bajío también ha sido construido en términos sociopolíticos como un espacio conservador con fuerte arraigo al Partido Acción Nacional (PAN), cuyos orígenes estuvieron ligados a la UNS y la iglesia católica. Este partido de derecha cobró protagonismo hacia la década de mil novecientos ochenta como interlocutor del estado neoliberal mexicano y con el comienzo de sus triunfos en los comicios estatales. A finales del siglo pasado también se revitalizó con personajes de la derecha católica, liberal y conservadora, y la derecha empresarial. Además, sus miembros provenían de tres ámbitos diferentes: organizaciones empresariales como la Coparmex, organizaciones vinculadas a la iglesia católica y en menor medida organizaciones civiles de ultraderecha como el Yunke (Hernández Vicencio, 2008).

La transición del Partido Revolucionario Institucional (PRI) al PAN ocurrió en este periodo en los estados que nos ocupan en esta investigación: en Aguascalientes el PAN comenzó a gobernar en 1998; Guanajuato en 1995 y Querétaro en 1997. Excepto Guanajuato, los otros dos estados regresaron al PRI durante un periodo, Aguascalientes en 2010 y Querétaro en 2009 para nuevamente retornar al PAN al terminar ambos sexenios.

Finalmente, otra forma de concebir al Bajío, y particularmente desde la perspectiva de los bautistas, es como una región religiosa en términos administrativos, es decir, en la división que los grandes grupos protestantes hacen del país (véase Mazariegos [2020] sobre metodistas), el Bajío es una zona regional de trabajo, comprendida por Guanajuato, Aguascalientes y Querétaro. Pero, además, entre los discursos y anécdotas de pastores, el Bajío es etiquetado como una zona “dura, difícil” para el evangelio, a causa del arraigado catolicismo y la resistencia a aceptar la movilidad religiosa. Javier Méndez Pérez (1996) recupera algunas afirmaciones de pastores iniciadores del protestantismo en Querétaro: “la levítica ciudad de Querétaro significó durante casi un siglo un bastión inexpugnable para la entrada del Evangelio” (pág. 44). Por su parte el pastor fundador de la Primera Iglesia Presbiteriana afirmó: “es que en Querétaro siempre han sido muy católicos” (pág. 63).

Todas estas formas de construir El Bajío (región geográfica, socioeconómica, política-social y religiosa) enfatizan la homogeneidad y la integración de la región, sin embargo, como se verá a lo largo de esta investigación, las juventudes dejan ver heterogeneidad y disidencias respecto de su condición juvenil, abajeña y bautista.

Estado del arte juventudes evangélicas en México y América Latina

A continuación, presento trabajos que se han interesado por las juventudes evangélicas y las formas en que se han acercado a éstas. La estrategia de búsqueda fue a través de la Biblioteca Digital UNAM, Redalyc, Scielo y bibliotecas de la Universidad Autónoma de Querétaro. El corte temporal comprende a partir de 2015 a 2020 (año en que se inició la investigación); el espacio geográfico lo limité a América Latina pues en las investigaciones empíricas encontré similitudes significantes entre los campos religiosos de la región, a diferencia de investigaciones de origen español, donde las juventudes expresan y practican religiosidades muy distintas y donde la realidad social religiosa es diferente. Comenzaré

hablando de Ariel Corpus, especialista en México en el tema juventudes evangélicas y posteriormente indicaré qué encontré en las investigaciones revisadas.

En México el antropólogo Ariel Corpus (2011, 2013, 2014, 2018, 2020, 2022) ha dedicado especial interés académico a la relación jóvenes-religión, específicamente en grupos evangélicos. En sus textos se puede apreciar la atención que presta a las juventudes como agentes activos en el campo religioso. Por otro lado, también deja de manifiesto el distanciamiento entre las juventudes y las instituciones o burocracias religiosas, sin que esta separación suponga la no religiosidad o no espiritualidad de las y los jóvenes. Paralelamente a ese proceso afirma la incapacidad de las iglesias para retenerlos dejando de ser un grupo de pertenencia exclusivo y el único espacio donde los bienes de salvación estén disponibles. En los márgenes institucionales, por lo tanto, se pueden encontrar a jóvenes con experiencias religiosas autónomas. En el capítulo Jóvenes y religión en América Latina: Un debate necesario (2013) Corpus presenta un breve estado del arte en el que habla de investigaciones realizadas en México, Argentina, Chile y Brasil, en ellas las tendencias son jóvenes y movimientos pentecostales, cómo se vinculan elementos de las culturas juveniles a lo religioso como la música, la identidad y la corporalidad, la ética y la experiencias dentro y fuera de las comunidades de fe.

Los enfoques desde donde se aborda a las juventudes creyentes son variados, a Mónica Alexandra Canto Pérez (2018) le interesa la interacción comunicativa en grupos pequeños de jóvenes pentecostales en Mérida, Yucatán, por lo tanto el análisis gira en torno a las disposiciones comunicacionales que se despliegan desde el inicio de la reunión hasta el final, todos ellos con el fin de llevar a las y los participantes a experimentar a Dios durante el encuentro. Natalia Soledad Fernández (2017) analiza los sentidos que otorgan jóvenes a sus comunidades de fe mismas que funcionan como comunidades de sentido a través de la sociabilidad y la pertenencia, dotando de otro significado a la parroquia además del religioso. En un trabajo posterior, la misma autora (Fernández, 2020) explora cómo se construye institucionalmente a la y el joven y las maneras concretas de la expresión juvenil dentro de las parroquias.

El acercamiento a partir de la identidad se encuentra en los siguientes trabajos: Débora L. Chami Paz et al (2018) analizan la relación identidad-grupo de pertenencia en jóvenes judíos masortí de la ciudad de Córdoba, Argentina a través de cuatro ejes 1) su

sentido de pertenencia a la comunidad; 2) las prácticas, ritos y costumbres; 3) los sentidos construidos en relación a la formación judaica y 4) su relación endogrupal y exogrupal. Esta investigación problematiza el concepto de identidad judía en relación a criterios de inclusión/exclusión vinculados a nociones de etnicidad y nacionalidad. Por su parte, Miguel Ángel Mansilla y Carlos Piñones-Rivera (2017) averiguan las intersecciones entre ser aymara, evangélica, mujer y joven para dar cuenta de la construcción de lo que denominan *flujos de identidades*, es decir, la identidad no es fija y coherente sino fragmentada y en ocasiones contradictoria. Por este motivo hay momentos en que alguna dimensión de la identidad toma protagonismo en el discurso, por ejemplo, ser aymara antes que evangélica. En ambas dimensiones de la identidad las mujeres jóvenes expresan que son discriminadas o minimizadas por cuestión de género, frente a ello resisten y luchan contra el machismo. Dos elementos de la identidad étnica se superponen a la identidad religiosa: la lengua y el territorio.

Nadia Arellano Tapia (2020) analiza el proceso a través del cual mujeres jóvenes creyentes resignifican su identidad política y religiosa respecto al aborto y al feminismo y la forma en que esto contribuyó a asumir una posición por el derecho a decidir sobre sus cuerpos y establecer una imagen distinta de Dios de manera individual y dentro y fuera de la institución religiosa.

La investigación de Jonas Kalmbach (2018) presenta la relación existente entre pentecostalismo, clase y juventud, es en la iglesia donde los jóvenes encuentran sentido a un destino fatalista en el contexto de la pobreza y la marginación. Al encuentro con la terapéutica pentecostal resignifican su pasado y se convierten en dueños de sus decisiones a partir de una purificación espiritual.

A pesar de las diferencias en las matrices de las investigaciones hay un conjunto de tópicos que son comunes a éstas. En primer lugar, los espacios físicos donde la experiencia religiosa se expresa, por un lado se encuentran los ámbitos dentro de las iglesias evangélicas como las *células*, grupos etarios o de género que se reúnen semanalmente para compartir temas con perspectiva bíblica y difundir el mensaje de salvación (Canto Pérez, 2018; Kalmbach, 2018). Natalia Fernández (2017) muestra cómo algunas parroquias en Buenos Aires, Argentina pueden ser espacios de disputa entre la población adulta y la joven, ésta define la apropiación del lugar a través de marcadores juveniles como el rock, el

pop y la estética. El siguiente conjunto de investigaciones se centra en espacios para-eclesiales en los que jóvenes se reúnen para compartir vivencias que en las iglesias son juzgadas o reprimidas como la sexo-diversidad, Mónica Treviño (2020) ejemplifica esto con los siguientes lugares: Café Queer, Libres por Amor, Comunidad Espiritual Cuir de Puebla y Experiencias Solidarias. En relación a las culturas juveniles Ariel Corpus (2018) mapea los lugares en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México donde jóvenes evangélicos se apropian de espacios ajenos a los templos, allí las interacciones no sólo son de expresión de las creencias sino de camaradería y sociabilidad, ellos son: a) los creados por la pastoral juvenil (esta forma podría agruparse con la de Canto Pérez, 2018 y Kalmbach, 2018) como Heavens Rock Café, Comunidad Metal y Casa Demi; b) comerciales o lugares lúdicos ajenos al mundo religioso por ejemplo Hard Rock Café, Legendario Bombay, Comic Rock Show, Exa Live, UTA bar, Salón Bolívar y Bar Monky Bussines; y c) espacios de tránsito como jardines, calles, baldíos y glorietas.

Un segundo elemento a resaltar es la agencia de los actores juveniles dentro de sus comunidades de fe ya sea promoviendo pastorales alternativas (Treviño Álvarez, 2020) o recreando aquellas que ya están institucionalizadas (Canto Pérez, 2018; Fernández, 2020).

En el rubro de las metodologías todos los estudios son cualitativos, utilizando principalmente la entrevista como medio de recolección de información. Los ejes son los siguientes: entrevistas a profundidad (Arellano Tapia, 2020; Canto Pérez, 2018; Corpus, 2020; Fernández, 2017, 2020; Mansilla & Piñones-Rivera, 2017). De la mano de las entrevistas la observación participante es un recurso constante para aprehender la relación juventud-religión (Canto Pérez, 2018; Fernández, 2017, 2020; Kalmbach, 2018; Mansilla & Piñones-Rivera, 2017). También aparece la técnica de grupos de discusión (Chami Paz et al., 2018; Mansilla & Piñones-Rivera, 2017; Treviño Álvarez, 2020) en el que se convoca a las juventudes a conversar sobre identidad y sexo-diversidad.

Para los fines de esta investigación, los hallazgos encontrados hasta este momento en las investigaciones pueden clasificarse en dos rubros: a) abordaje de las juventudes creyentes desde dentro de la institución religiosa y b) abordaje de las juventudes creyentes desde fuera de la institución religiosa. En el primer rubro se encuentran las investigaciones de Débora Chami Paz, María Florencia Scudieri y Débora Imhoff (2018), Mónica Alexandra Canto Pérez (2018), Natalia Soledad Fernández (2017, 2020) y Jonas Kalmbach

(2018) pues se interesan en analizar cómo interaccionan las juventudes dentro de las iglesias o escuelas, ya sea a través de la comunicación, en la resignificación de discursos y en experiencias de fe renovadas (en contraste con las expresiones tradicionales).

Por otro lado, el abordaje de las juventudes creyentes desde fuera de la institución religiosa se encuentra en Mónica Treviño Álvarez (2020), Nadia Arellano Tapia (2020), Ariel Corpus (2018), Miguel Ángel Mansilla y Carlos Piñones-Rivera (2017) ya que salen de los lugares oficiales para explorar cómo viven su fe en la vida cotidiana. Aunque no están enmarcadas explícitamente en el enfoque de la religión vivida, el contenido es compatible con ese marco teórico pues explican de qué manera hacen posible el conjunto de creencias en otras áreas de su vida. Además de esto evidencian las tensiones que viven las juventudes y las formas en que negocian diariamente las creencias, normas y valores con otras visiones del mundo, por ejemplo, visibilizan la doble discriminación de jóvenes sexo-diversas o feministas dentro de sus iglesias por declarar una orientación diferente a la heterosexual o por apoyar el derecho a decidir y la segunda discriminación dentro de los grupos activistas LGBTQ+ o feministas por presentarse como cristianas.

Capítulo 1 La religiosidad vivida: punto de partida teórico y metodológico de la investigación

Introducción

Para comenzar a dar respuesta a la pregunta sobre la experiencia, las prácticas y las tensiones en la vida cotidiana de las juventudes bautistas, comenzaré presentando el enfoque de la *lived religion* o religiosidad vivida. Más que una teoría, es una aproximación para repensar la religiosidad y la espiritualidad desde otros lugares, como es la vida cotidiana.

Esta última ha tenido eco en las últimas décadas en sociología, no es de extrañar entonces la emergencia paralela entre ambos enfoques. Como bien señala Maurizio Ghisleni (2017) “las sociologías de la vida cotidiana” es una etiqueta genérica bajo la cual se congregan teóricos y teóricas de muy variadas escuelas como el interaccionismo simbólico, la etnometodología, la fenomenología, el marxismo y el feminismo. Hay nombres tan conocidos como Henri Lefebvre, Michel De Certeau, Ágnes Heller, Pierre Bourdieu y Anthony Giddens. A pesar de la heterogeneidad de autores y autoras, el sociólogo italiano encuentra un “programa de investigación” con algunos aspectos comunes como lo son: considerar los procesos de pequeña escala, atender la experiencia personal, reorientar el análisis a las actividades diarias y la descripción de la realidad social como eventos emergentes y expresión de significados negociados (Ghisleni, 2017, p. 530). Es en este escenario de las actividades diarias donde la religiosidad vivida rastrea qué hace la gente con sus creencias, cómo las vive fuera de espacios sagrados e institucionales.

Aunque la religiosidad vivida es reconocida por ser el enfoque que explícitamente se ha centrado en la vida cotidiana, no se puede negar que desde la sociología clásica ha habido algunos roces con la cotidianidad, aunque no tengan ese propósito originalmente.

En las obras de Max Weber aparecen con más claridad aspectos de la vida cotidiana como la ética, el trabajo y las emociones. En Durkheim, sin embargo, es más problemático puesto que le interesaba encontrar la esencia de la religión y el rol de ésta en la constitución de sociedades. Ello no quita que analice la emociones, pero como constitutivas de la efervescencia de rituales sagrados en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*.

Quienes comienzan a cuestionar la teoría de la secularización lo hacen precisamente porque, en la vida cotidiana a pesar de la modernización, la penetración del discurso

científico y la diferenciación de las instituciones, personas comunes abrazan distintas creencias y las reinventan en el contexto de la modernidad (Hervieu-Léger, 2005).

La aproximación de Grace Davie a la vida cotidiana trata de responder la siguiente pregunta en el contexto europeo: “¿qué relación mantienen dichas personas con lo que consideran religioso o espiritual y qué diferencia supone la presencia de ésta en la esfera de su vida?” (2011, p. 297). Para dar respuesta a la interrogante cuestiona la supuesta diferenciación institucional planteada por José Casanova afirmando que más bien hay una “tendencia a la desdiferenciación”. Por ejemplo, se pregunta si el nacimiento y la muerte se definen únicamente en términos médicos o si hay en ellos alguna resonancia religiosa. Ambos aspectos de la trayectoria de vida la llevan a dudar de una completa diferenciación en la vida moderna.

De la socióloga británica es importante resaltar la forma en que evidencia cómo hay aspectos de la vida cotidiana que aparentemente están secularizados, pero en cambio están embebidos de creencias sobrenaturales no necesariamente institucionalizadas. Además, en lo visto hasta ahora en este texto, nadie se ha preguntado por las y los jóvenes como ella cuando habla de edad, es cierto que no lo hace de forma exhaustiva, pero abre el camino para pensar desde un grupo etario cómo experimentan la religión y la modernidad.

Hacia finales del siglo XX en Estados Unidos emerge la *lived religion* y explícitamente manifiesta su interés por conocer a la gente ordinaria como actores religiosos (Knibbe & Kupari, 2020) dentro y fuera de las instituciones religiosas. El *canon* está constituido por: David D. Hall quien es el primero en introducir el concepto en *Lived religion in america: toward a history of practice* (1997), en cuya obra se inaugura el acercamiento a la religiosidad en la vida cotidiana de las personas. En el momento en el que Hall escribe, afirma que la *lived religion* en Estados Unidos apenas tiene resonancia, a diferencia de *la religion veçue* que goza de una trayectoria más amplia en la sociología de la religión francesa y entre historiadores sociales (Hall, 1997b), quienes exploran “el impacto e influencia de la fe en la vida diaria de las personas” (Katajala-Peltomaa & Toivo, 2021, p. 3). Este texto fundador entiende la religiosidad vivida como “una manera de hacer historia religiosa americana” (Hall, 1997a, p. vii). El libro citado reúne los textos de las y los participantes de un curso con la misma temática en Harvard Divinity School en 1994 y muestra el esfuerzo por mirar de forma distinta la manifestación de la religión en Estados

Unidos, de ahí que defienda los acercamientos etnográficos, dirija la atención a las ambivalencias y las contradicciones y se interesen en la vida diaria y las prácticas de las personas comunes.

Robert Orsi escribe desde la sociología e historia de la religión, para él la religión no puede estar separada de la vida cotidiana y mucho menos de las condiciones materiales en las que ella se expresa. Orsi por su cuenta ancla el neologismo en la frase existencialista “experiencia vivida”, ya que es en la casa, el trabajo, la calle y otros lugares profanos donde se construyen significados. Puesto que investigar la religiosidad desde esta perspectiva es indagar en lo que la gente hace (*what people do*), Orsi afirma e invita a un trabajo “fenomenológica y radicalmente empiricista” (1997, p. 7). Como hallazgos se encontrarán también resistencia, disidencia y subversión en lugar de armonía, consenso y legitimación. Y esto se vuelve un reto para la *lived religion*: examinar la coexistencia de la disciplina y la resistencia.

Finalmente, en el cuerpo de fundadoras y fundadores están las sociólogas y profesoras eméritas Meredith McGuire y Nancy T. Ammerman. Este enfoque ha tenido eco también en América Latina de la voz principalmente de Gustavo Morello.

En su célebre texto *Ensayos sobre metodología sociológica* Max Weber afirma que no son las conexiones “de hecho” entre “las cosas” el fundamento de una ciencia, sino que “las conexiones *conceptuales* entre *problemas* están en la base de la labor de las diversas ciencias” (1958, p. 57). A continuación, trataré de establecer relaciones conceptuales, no sólo entre las autoras y el autor, considerados el canon de la religiosidad vivida, sino que además les haré dialogar con otras y otros autores ajenos al campo de la religión en ciencias sociales y en la sociología.

1.1 El canon de la religiosidad vivida: Robert Orsi, Meredith McGuire y Nancy T, Ammerman

En tanto su interés versa sobre el individuo, las autoras y el autor critican severamente las formas institucionalizadas de entender a la religión, Meredith McGuire (2008) demuestra que el concepto tiende a ser normativo ya que ha incorporado ideas del sentido común sobre cómo *debe* ser el compromiso de las y los afiliados y la coherencia que *debe* existir entre las creencias y las prácticas; empíricamente la socióloga norteamericana encuentra en cambio, que la religión es multifacética, desordenada y contradictoria. En ese sentido

Nancy T. Ammerman (2014) evidencia cómo algunas y/o algunos investigadores, al modo de los profesionales de la religión, frecuentemente están buscando la consistencia entre la naturaleza de Dios, la salvación y la Biblia adscritos a una membresía que reconoce un conjunto de creencias oficiales, para ella, estos son indicadores útiles, pero no para conocer la religión en la vida cotidiana. Previamente Robert Orsi (2007) había planteado esta problemática al afirmar que desde la academia ocasionalmente hay distinciones entre religiones “buenas” o “malas” o entre religiones “reales” y otras que no lo son por su ausencia de sistematicidad cosa que obstaculiza el estudio del fenómeno. Esta diferenciación entre religiones reales y pseudo religiones también ocurren en el sentido común, esto lo ejemplifica cuando presenta a sus estudiantes escenas de personas yendo por agua a la gruta en la iglesia de Santa Lucía en el Bronx, al estudiantado no le parecía muy religioso, y por tanto para ellos estas actividades no eran dignas de ser estudiadas como “religión” estrictamente hablando (Orsi, 1997).

La apuesta de la *lived religion* al investigar la religiosidad en la vida cotidiana de las personas, es encontrar la lógica práctica del conjunto de creencias en las actividades, rutinas y experiencias del día a día, aunque para una mirada dogmática resulten inconsistentes, heterogéneas, complejas y desordenadas, es ahí donde la y el sociólogo podrían centrar el análisis para tener un espectro más amplio de cómo se expresa la religión en sociedades contemporáneas. Esto no significa desvincular al individuo de las instituciones pues “comprender la religión cotidiana requiere una postura más abierta, pero sin desechar las instituciones y las ortodoxias. Al igual que la religión institucional no es toda la historia, la atención a la espiritualidad sin instituciones sesga el panorama” (Ammerman, 2014, p. 6).

Respecto a la secularización, Ammerman (2007) afirma que “las señales” son evidentes: los lugares de adoración están vacíos, la asistencia a servicios religiosos es baja, la capacidad de las iglesias de orientar las normas y valores ha disminuido, con esos signos parece que el mundo es secular. Sin embargo, en la vida de las personas se expresan muy variadas formas de religiosidad, de ahí que a la *lived religion* le interese cómo se experimenta la religión en la modernidad en diferentes ambientes.

El trabajo de Kelly Besecke (2007) es ilustrativo de la tesis anterior ya que demuestra la transformación de la religiosidad al investigar la “espiritualidad reflexiva”, es

decir, la forma en que individuos buscan sabiduría y significados en textos sagrados, pero rechazando las lecturas literalistas. Lo interesante de su texto es que quienes componen a este grupo de creyentes son individuos con altos niveles de formación, como educación superior o posgrados, la autora señala que si nos ajustáramos a la aparente asociación, derivada de Max Weber, que explica cómo a mayores grados de educación hay declive de la religiosidad, no bastaría para comprender los grupos de estudio bíblico que ella analiza, y de acuerdo con esta lógica “los estadounidenses modernos que observé deberían haber demostrado un secularismo altamente racionalizado, rechazando la religión en favor de la racionalidad científica”, en vez de eso, encuentra que tienen una crítica del amplio literalismo que constituye “al fundamentalismo religioso como al reduccionismo científico” (Besecke, 2007, p. 173).

En relación a la espiritualidad Ammerman (2014, p. 23 y ss.) problematiza las vías metodológicas que tradicionalmente se han utilizado para acceder tanto a la religión como a la espiritualidad y se pregunta si en verdad la espiritualidad es tan individual que es imposible encontrar “huellas culturales” en ella. Para dar respuesta a esta cuestión comienza preguntando a las y los participantes de su investigación “¿Qué crees que es la espiritualidad?”, de las respuestas abstrae tres “paisajes culturales” que demuestran cómo sus definiciones de espiritualidad están embebidas de recursos institucionales y culturales. El primero es el *paisaje teísta*, relacionado con Dios y prácticas que relacionan a las y los enunciantes con él, así como encuentros místicos y el establecimiento de un territorio donde se manifiestan actores divinos. Aquí la huella cultural es más evidente, pues el lenguaje, los símbolos y las historias son compartidos con miembros de sus comunidades de fe. Al segundo paisaje la socióloga lo denomina *extra-teísta* y expresa las experiencias que no dependen del Dios cristiano o de otros, pero en las que hay una trascendencia, algo más allá de lo ordinario, el asombro de la naturaleza, la belleza, el interior. Y por último el tercer paisaje, la *espiritualidad ética*, tiene que ver con vivir una vida virtuosa caracterizada por ayudar a otros, superar el egoísmo y buscar lo que es correcto (2014, p. 45).

Meredith McGuire alerta sobre los riesgos que puede traer la división entre espiritualidad y religión, ya que se puede caer en señalar lo que es correcto y lo que no es, por ello en sus investigaciones los utiliza indistintamente pues considera que ambos dan

cuenta de la “forma en que los individuos atienden las cuestiones religiosas o espirituales” en sus propios términos, en un momento y contexto determinado (2008, p. 6).

Una vez enunciada la estrechez de las definiciones de *religión* y la coexistencia de ésta y *espiritualidad*, las y los autores expresan lo que es el corazón de la religión vivida, el estudio de las y los individuos “no expertos” (*non experts*) o laicos, aquellos que Max Weber (1987, p. 211) denomina los “objetos de la religiosidad” en contraposición a los “virtuosos” de la religiosidad, que representan la práctica ejemplar y el estilo de vida prescrito.

Tradicionalmente se ha hecho investigación empírica partiendo de los expertos, chamanes, sacerdotes, brujos, pastores, etcétera, para comprender la función o la sustancia de la religión en la vida social. Se han estudiado las organizaciones en su formación, estructura, reproducción y relación con otros campos como el político o el económico. Sin embargo, las personas que no constituyen los núcleos de poder que se encuentran fuera de la toma de decisiones han sido abordadas en menor medida y cuando se hace investigación a partir de ellas es en el marco de la institución, durante el culto, por ejemplo.

A este interés en los laicos Frigerio (2018) lo denomina “la perspectiva desde abajo” en tanto se halla enraizada en las prácticas cotidianas de gente común. Interesa lo que personas ordinarias hacen con sus vidas religiosas más allá de la institución, qué prácticas rutinarias se encuentran insertas en sus vidas y qué vínculos existen entre los aspectos materiales y espirituales en ellas.

Para tener una comprensión más amplia de religión y religiosidad que abone tanto a los debates sobre estos conceptos como de espiritualidad, es necesario buscar las experiencias fuera de los lugares de la creencia, pero sin obviar el contexto de la institución y la ortodoxia. Nancy T. Ammerman afirma que permanecer en la institución “no es la historia completa” (2014, p. 6), Meredith McGuire dice que lo que la religión oficial promueve como religioso “sin duda, es una parte de la imagen, pero no necesariamente la mejor para enmarcar” la religión vivida (2008, p. 16), y Gustavo Morello asevera que la religiosidad vivida “reconoce a los creyentes como creadores legítimos de prácticas religiosas y está abierta a prácticas extra-eclesiales” (2017, p. 21).

Para dar sentido a las prácticas de las y los individuos, es necesario conocer no sólo el contexto religioso sino el cultural, procediendo de esta forma se visibilizan aspectos que

contribuyen a enriquecer la experiencia religiosa. Por ejemplo, McGuire (2008) vincula las prácticas con condiciones étnicas, políticas, educacionales, económicas, artísticas y de salud. Muestra cómo una mujer de origen mexicano vive la compañía de la Virgen de Guadalupe mientras conversa con ella durante el día; mujeres y hombres que tienen momentos reveladores espiritualmente, mientras lavan los trastes, hacen jardinería, bailan o mecen a un bebé. Lo que la socióloga norteamericana pretende mostrar es que una mirada así, mostrará que no hay divisiones tajantes entre lo sacro y lo profano o secular en términos de Danielè Hervieu-Léger (2005), sino que las experiencias numinosas ocurren en lugares y momentos seculares.

Los recursos que alimentan las experiencias religiosas provienen de diferentes espacios y esto se comprende por la complejidad y pluralismo que caracteriza a sociedades modernas. Las afiliaciones no son exclusivas y las prácticas se intercambian de una esfera a otra, así por ejemplo existen casos como el presbiteriano zen que mezcla dos tradiciones distintas y las hace coexistir en su vida diaria sin que ello genere contradicciones en el individuo que además es un profesor universitario, este actor sería un ejemplo de lo que Peter Berger denomina “pluralismos de discursos religiosos en la mente del individuo” (2016, p. 151).

Lo que la religiosidad vivida permite observar es la fluidez de la religiosidad y espiritualidad en la vida cotidiana, en las rutinas, lugares como la casa, el trabajo, la escuela, la calle. Además del sentido que los individuos atribuyen a situaciones y entornos fuera del ámbito eclesial (Roldán & Pérez, 2020a, p. 29).

Uno de los mayores hallazgos de la religiosidad vivida es mostrar cómo y dónde se manifiestan las creencias cuando no se está en los lugares sagrados. La insistencia en poner atención a la vida cotidiana ha dado como resultado que se encuentren cuatro ámbitos de la religiosidad vivida: las prácticas, los objetos materiales, los cuerpos y los espacios.

1.1.1 Las prácticas

Para Nancy T. Ammerman (2014), las prácticas son un conjunto de acciones que cobran sentido a través de la estructura social en la que están insertas y por el lugar que las personas ocupan en un campo social. Para hablar de prácticas espirituales en sus investigaciones se remite a lo que los propios participantes definen y además las sitúa en

algún lugar entre “el ideal transformador intencional y la promulgación inconsciente de prescripciones estructurales” (2014, p. 57), es así que se da cuenta que no son simples hábitos ya que en ellos hay agencia de las personas y también la huella cultural de donde provienen esas prácticas. Posteriormente Ammerman (2021a) entra en diálogo con Theodore R. Schatzki (2001), para quien las prácticas sociales son el conjunto de actividades humanas corporizadas, mediadas materialmente y organizadas alrededor de una comprensión práctica compartida.

De este encuentro la autora llama nuestra atención, especialmente, sobre el *conjunto* de actividades, que son socialmente reconocidas, y por lo tanto las distinguimos, pero además sabemos cómo responder a ellas. También suponen una *comprensión práctica* puesto que demandan de las personas averiguar qué pasa en una situación dada, clasificar esa información, evaluar a las personas y nuestra relación con ellas, e imaginar cómo explicamos nuestra acción. Este procedimiento, cognitivo, está enmarcado en “patrones de acción social construida” en los que son visibles tanto estructuras sociales, como la agencia de los actores. Por lo tanto, la práctica religiosa, no es la repetición sin reflexionar ciertas demandas institucionales, pero tampoco con creaciones originales y espontáneas de individuos. ¿Qué hace distintas a las prácticas religiosas de otras prácticas sociales? La dimensión espiritual, es decir, “la capacidad de percibir realidades no ordinarias entrelazadas con el mundo ordinario” (Ammerman, 2021a, p. 25), en otras palabras, hay una conciencia de “algo más”, en el mundo tangible.

En consecuencia, mostrará que las prácticas varían en cada persona dependiendo del contexto religioso del que provenga, entre evangélicos las dos prácticas más comunes son la oración durante el día y el estudio de la Biblia; entre las y los católicos hacer promesas a los santos o vírgenes y/o peregrinaciones. Aquellos que están fuera de religiones judeo-cristianas, las prácticas son más variadas, como la lectura en sí misma, la meditación, asistir a marchas por la justicia o escuchar música sea sacra o secular.

Considero que en los primeros textos de Nancy T. Ammerman (Ammerman, 1987, 1997, 2007, 2014) la perspectiva carece de lo que Andreas Reckwitz (2002b) afirma es el núcleo de las prácticas: la interconexión de actividades corporales, actividades mentales, el conocimiento de fondo, estados de emoción y cosas. A continuación, me detengo en cada

aspecto puesto que creo enriquecen los acercamientos a las realidades juveniles de esta investigación.

Para el sociólogo alemán las prácticas son actividades corporales rutinizadas, mueven el cuerpo, lo entrenan y forman una especie de performance corporal. En tanto actividades mentales las prácticas provocan una forma de entender el mundo, muy vinculado a ello quienes llevan a cabo las prácticas tienen conocimiento de fondo, colectivo y compartido sobre cómo realizarlas –*know how*–, no de forma automática, puesto que los agentes se apropian de la práctica, la interpretan y la innovan. En cuanto a los estados de emoción o excitación corporal –afectos– provocados por las prácticas, confieren significado a diferentes “objetos afectivos” tales como personas, cosas e ideas (Reckwitz, 2016b, p. 122). Estas últimas expresadas en entidades trascendentes como la religión. Para él llevar a cabo una práctica es percibir y utilizar los sentidos de una forma específica ya que ésta no sólo pone en marcha el conocimiento, sino que también activa los sentidos y la percepción de los sujetos y objetos del entorno tanto como la autopercepción (Reckwitz, 2016a). Finalmente, las cosas o artefactos son “componentes integrales de las prácticas” ya que también participan en las prácticas sociales, son interpretados, pero también se aplican, se utilizan, se manejan, se intercambian (Reckwitz, 2002a). Para el sociólogo, es central que la teoría social contemporánea visibilice y les dé un lugar a los objetos, puesto que las prácticas sociales no se componen únicamente de seres humanos y sus relaciones intersubjetivas, sino también de actantes no humanos, sean artefactos o seres trascendentes.

Considero de gran utilidad poner en diálogo esta perspectiva con la religiosidad vivida justo por esta última afirmación, primero, porque les da un lugar a los objetos de las prácticas, las emociones y al cuerpo, aspectos centrales en la *lived religion* como se verá en los siguientes párrafos. En segundo lugar, da una visión más profunda de las prácticas al vincularle los cinco elementos arriba descritos. Por ejemplo, más adelante en esta investigación profundizaré en las prácticas de leer la Biblia y orar. Como dice Nancy T. Ammerman, no son actividades rutinarias vaciadas de sentido, en ellas hay agencia, pero además están cargadas de emociones, una oración con lágrimas y de rodillas pidiendo por la salvación del padre, muestra cómo se moviliza el cuerpo, el miedo, la esperanza, el hormigueo en el cuerpo y la mente.

Sin profundizar tanto, Meredith McGuire (2008, 2016) arguye incluso que la religiosidad genera un “sentido de conexión” con nuestra comunidad espiritual, puesto que con ella compartimos memorias, prácticas y emociones. Para ejemplificarlo recurre al canto como una experiencia sensorial en el marco de la religiosidad. No es sólo producir sonido, sino que requiere atención, tiempo y co-presencia con los otros, es de este modo una práctica intersubjetiva. Basándose en Alfred Schutz, explica el hacer música juntos como un proceso en el que se aprehende la experiencia subjetiva y emocional del otro, donde se comparte el sentir y el tiempo.

Otro aspecto central desde el punto de vista de Andreas Reckwitz es que en las prácticas no se piensa en las personas sino en actividades. Para la religiosidad vivida en cambio sí es importante situar histórica, social y culturalmente a las personas y sus actividades.

1.1.2 Los objetos materiales

Para Reckwitz las prácticas muestran la interconexión entre los seres humanos y las cosas. Específicamente en las prácticas religiosas McGuire (2008) afirma que los objetos materiales son objeto de deseo (en las oraciones) pero también son vías para llegar al poder divino. Encontró que a la Biblia se le atribuye poder divino en sí misma, se le da diferentes usos para edificación, inspiración, adivinación (leyendo aleatoriamente una sección), para hacer juramentos, para elegir nombres para sus hijos, para decorar un espacio, etc. Pero, además, como se verá en esta investigación, se le atribuye significado en relación a otras personas, no sólo a la divinidad. Las biblias están dedicadas, evocan un momento (la quinceañera, la boda o el momento de conversión), se les aprecia y por ello cuando están desgastadas se mandan empastar. En tanto objeto insertado en un mundo social –el evangélico, protestante, cristiano– las personas le dan sentido y se transforma en una extensión del cuerpo (Sabido Ramos, 2021b) religioso –la forma de tomar la Biblia, de hojearla, de olerla. De vuelta con Meredith McGuire (2008), tanto la Biblia como otros objetos (joyas, cuadros, ropa, instrumentos musicales, etc.), forman parte de prácticas, relaciones y experiencias significativas.

Nancy T. Ammerman (2014, 2021) por su cuenta, incluye, en la categoría “materialidad de la religiosidad vivida”, no sólo los objetos, sino los espacios, ya sean

construcciones litúrgicas como templos o mezquitas, el hogar, la naturaleza, el territorio o el ciberespacio. Dentro de esos espacios interactúan otros objetos, tales como los íconos en una parroquia o en un altar hogareño, pero también pueden estar en las billeteras, junto a fotografías de la familia. Esta materialidad, además interactúa con los cuerpos, las emociones y las prácticas religiosas. En síntesis, los objetos y los espacios encapsulan la identidad y la relación que se tiene con ese “algo más” fuera de la realidad.

1.1.3 Los cuerpos

Las y los estudiosos de la religiosidad vivida son insistentes en que las prácticas están *encarnadas*, es decir, no hay separación entre la experiencia espiritual o religiosa y el cuerpo, ésta no sucede en la mente o el *espíritu*, sino que se encarna en la materialidad de las personas que es su cuerpo. Meredith McGuire le denomina “prácticas encarnadas” para referirse a “aquellas actividades rituales y expresivas en las que los significados y comprensiones espirituales se incrustan en el cuerpo y se realizan a través de él (por ejemplo, los sentidos corporales, las posturas, los gestos y los movimientos)” (2007, p. 188). La socióloga reconoce la marginación que históricamente se ha construido en torno a la corporalidad y las emociones desde la Reforma, especialmente en el cristianismo que tendió a ser más cognitivo y “civilizado” por cuanto no involucró al cuerpo en su religiosidad como otras religiones consideradas paganas. Específicamente el baile fue considerado pecaminoso, un medio para provocar el pecado o una distracción de la piedad. McGuire relata la afirmación de un pastor bautista a principios del siglo XX, según él “de las 500.000 mujeres caídas en los Estados Unidos, más de 300.000 empezaron en el salón de baile”. Esto es interesante, porque como se verá más adelante las y los jóvenes consideran a los cultos pentecostales como incorrecto justo por su efusividad y atención al cuerpo.

La corporalidad se evidencia en las posturas para orar, en los movimientos, en la danza, la forma de dirigirse a un altar hogareño, en la jardinería y en las prácticas de sanación. Específicamente estas últimas son una muestra de la materialidad de la creencia y la in-corporación de las prácticas. El cuerpo cobra relevancia incluso en la meditación, la contemplación, las dietas y la forma de vestirlo. Finalmente, los tatuajes pueden ser vistos como prácticas de sacralización (*sacralization practices*) (Morello, 2021a); vías por las

cuales se expresa la apropiación del cuerpo, la autonomía, creatividad y negociación con grupos de pertenencia (Morello et al., 2021); son signos de pertenencia y muestra de una relación con lo sagrado (Ammerman, 2021); o pueden ser la muestra de pertenencia a una comunidad de fe “segura” que acepta a las personas tal cual son (Ibarra, 2021).

A la interrelación entre mente, cuerpo y espíritu para mejorar la salud o mantener bienestar se le denomina holismo y es una forma de entender la enfermedad a los márgenes de la medicina moderna, racional y centrada en el objeto enfermo. Las prácticas para curar enfermedades están enraizadas en la experiencia de las personas que no disocian cuerpo y espiritualidad sino que entrelazan emociones, mentes, relaciones sociales y expresiones espirituales y religiosas y cuerpo de manera simbólica, por ejemplo a través de rituales individuales o grupales, posturas, gestos, palabras, meditaciones e imposición de manos (McGuire, 2008, p. 138).

En suma, para la religiosidad vivida los cuerpos importan porque los humanos no son espíritus sin cuerpo, además la espiritualidad y la religiosidad suceden en el cuerpo, en las emociones y en la mente (McGuire, 2007, 2016).

1.1.4 Las emociones y los sentidos

Meredith McGuire (2007, 2008, 2016) es insistente en criticar las aproximaciones cognitivas y basadas en las creencias cuando se estudia a la religión, de ahí su llamado a “tomarse en serio”, otras formas de recordar, compartir, hablar, crear, lo sagrado, en suma, de vivirlo. Por esta razón, las emociones se convierten en otra vía para acceder a esas experiencias y narraciones. Antes mencioné que para Andreas Reckwitz las prácticas sociales se constituyen de distintos elementos interconectados entre sí, es necesario entonces recordar, que las emociones no pueden separarse de la corporalidad, la sensorialidad y los objetos, la materialidad, el conocimiento compartido y la estructura social. La distinción elaborada hasta este momento –las prácticas, los objetos materiales, los cuerpos, las emociones– no es más que analítica, para mostrar los puntos de encuentro entre la teoría de las prácticas sociales y la *lived religion*, no quiere decir, que la religiosidad se exprese de forma seccionada.

A la religiosidad vivida le ha interesado poner atención a las emociones, considerando que éstas no son sinapsis neuronales que ocurren en la mente de un individuo,

o reacciones incontrolables e irracionales, sino que son sociales, se comparten y se pueden aprender, por ejemplo, en un culto pentecostés, en una lectura de cartas o en un ritual dedicado a la Santa Muerte. De manera similar a como lo plantea Andreas Reckwitz, al referirse a un orden social de los afectos, Nancy T. Ammerman (2021a) afirma que las emociones están socialmente estructuradas, pero además intuye que las tradiciones religiosas, también esperan la expresión de ciertas emociones. Por ejemplo, se espera que las mujeres sean las portadoras de la emotividad y los hombres permanezcan inexpresivos.

En estrecha vinculación a la corporalidad y las emociones, se encuentran los sentidos (Sabido Ramos, 2021a). Como señalé más arriba, en el pensamiento de Reckwitz, cada orden social es también un orden sensorial, y prestar atención a las prácticas incluye visibilizar los regímenes sensoriales, es decir, cómo se movilizan la vista, el oído, el tacto, el olfato, el gusto, pero también otras percepciones más extensas, ahí es donde Reckwitz coloca a las prácticas estéticas, no aquellas tradicionalmente conocidas como ver pinturas, ver películas o escuchar música, sino otras más elaboradas puesto que movilizan los sentidos, el cuerpo, la atención psíquica, órdenes de conocimiento y artefactos (2016a, p. 64) por ejemplo, jugar fútbol o practicar algún deporte.

Nancy T. Ammerman le nombra la estética de la religiosidad vivida (*lived religious aesthetics*) puesto que toma en cuenta las dimensiones arriba señaladas, pero completa el análisis poniendo “atención a cómo se organiza la experiencia sensorial para transmitir un sentido de lo sublime” (2021a, p. 141), en consecuencia, para la socióloga toda práctica religiosa tiene una estética también. Meredith McGuire (2016), desde su categoría de prácticas espirituales encarnadas, muestra la sensorialidad y la percepción a través de hacer música. Esta actividad, involucra atención, co-presencia y tiempo. Pone en movimiento sensaciones físicas, tal como la respiración profunda para mantener notas, la concentración, escuchar la propia voz y la del resto, observar y poner atención a quien dirige (el coro o grupo de alabanza, en el mundo evangélico, por ejemplo). El uso del tiempo provoca una experiencia de unidad, pues se debe entrar juntos en determinado compás o guardar silencio en otro. La práctica de hacer música en escenarios religiosos o espirituales refleja y reproduce una forma de experiencia espiritual.

En la religiosidad practicada por los agentes hay un entrecruce entre el cuerpo, las emociones y los sentidos, “Y así es como una persona se vincula emocionalmente, no solo

cognitivamente, a una comunidad y a una tradición religiosa; así se construye ese hilo de memoria que es la religión” (Juárez Huet et al., 2023, p. 45).

1.1.5 Los espacios y el tiempo

Para Nancy T. Ammerman (2014) una indagación sobre la religiosidad fuera de los espacios sagrados, comienza en el hogar y en los ciclos de vida. La espiritualidad y las prácticas religiosas se expresan en el ordenamiento de la casa, en las relaciones de parentesco o amistad de quienes habitan.

Por ejemplo, las maneras para vincular lo divino en el hogar para mujeres católicas es a través de altares a santos o vírgenes, personas protestantes lo hacen por medio de otros objetos como cuadros con versículos bíblicos, estampas en los vehículos, música cristiana, orar cuando se toman alimentos, o cuando se lavan trastes, etc.

La *lived religion* se expresa en las rutinas del hogar, etapas del ciclo de vida, la sacralización de espacios y de tiempos, dietas con trascendencia espiritual, tatuajes, peregrinaciones y portación de símbolos. Lo que estas manifestaciones cotidianas muestran es que las creencias son importantes, pero para este enfoque lo son más las prácticas que le dan sentido y significancia en la vida de las personas. Un elemento más es que no hay una línea divisoria entre lo sacro y lo profano a la manera de Durkehim, ambas esferas son un continuum en la vida diaria y no un dicotomía que se opone, por el contrario se convierten en prácticas cotidianas de sacralización (Ammerman, 2014; Morello, 2021c).

A decir de Kim Knibbe y Helena Kupari (2020) el interés por estos aspectos responde a las influencias provenientes de otros campos teóricos como la fenomenología, las teorías del cuerpo o *embodiment*, teorías de las prácticas, el feminismo y teorías de la vida cotidiana.

1.2 Enfoques latinoamericanos

Aunque los y las principales constructoras e impulsoras de esta nueva aproximación a la religión se encuentran en Estados Unidos y parten empíricamente de la sociedad norteamericana, con sus especificidades, la utilidad y atracción que ha generado fuera de sus fronteras ha dado como resultado que en otros lugares se esté apropiando y contextualizando la *lived religion*, ya que “este modelo reconoce las particularidades

culturales y las características religiosas de las diferentes geografías e historias” (Morello, 2017, p. 21).

Previo a la popularización de la *lived religion* en América Latina, distintos académicos daban cuenta de la relación entre la institución y los individuos a través de la *religiosidad popular*. Ésta, evidencia la tensión entre modernidad y tradición, además subraya la dimensión comunal de la religión y privilegia la creatividad de las y los creyentes comunes y corrientes (De la Torre, 2012; Morello, 2021c; Morello et al., 2017; Pereira Arena & Morello, 2022). A pesar de que ha sido cargada de descalificación con adjetivos peyorativos como inferior o avocada sólo a estudiar supersticiones, ha sido un instrumento analítico útil para visibilizar la agencia, apropiación e innovación del catolicismo en la vida cotidiana. De acuerdo con Renée de la Torre (2021) ambos enfoques, la religiosidad vivida y la religiosidad popular pueden complementarse para una mejor comprensión del fenómeno religioso en México.

Sin embargo, la religiosidad popular no da cuenta de esa forma heterodoxa de creer y practicar las religiones protestantes y evangélicas, aunque Aldo Ameigeiras (2008) incluye al pentecostalismo en su análisis de religiosidad popular, el concepto no explica la expansión de este tipo de iglesias entre estratos sociales adinerados y su incursión en espacios de toma de decisiones en algunos países latinoamericanos, en estos casos lo popular vinculado a la pobreza no tiene sentido (Morello et al., 2017).

Siguiendo las tesis de Peter Berger, Danièle Hervieu-Léger, Grace Davie y Nancy T. Ammerman, Gustavo Morello afirma que “hay interacción entre modernidad y religión, pero el resultado no ha sido la disminución de la religiosidad, sino su transformación” (2021b, p. 2). La especificidad del trabajo del argentino tiene tres características, la primera es que presenta a América Latina como una región en la que la modernidad siempre estuvo abierta a las expresiones religiosas y por ello se ha mostrado menos secular que Europa o Estados Unidos.

En segundo lugar, hace énfasis en mostrar que la religión para las y los latinoamericanos se expresa como relación con lo suprahumano, es decir, con Dios, Jesús, espíritus, personas muertas o energía, materializándose en sus cuerpos y emociones durante la cotidianidad (sueños, altares, promesas, oraciones, encendido de veladoras).

Y tercero, la tesis central del sociólogo y jesuita es que en América Latina se vive en una modernidad encantada, una articulación diferente entre la modernidad y la religión que muestra la religiosidad fuera de las religiones y la religión practicada en la ciudad. Por encantada refiere a la “conexión con poderes suprahumanos presentes en la vida diaria más allá de las instituciones religiosas, dentro y fuera de ellas, una conexión que recibe influencias de diferentes fuentes” (Morello, 2021b, p. 177).

Otras vías por las cuales la religiosidad vivida ha tenido eco fuera de las fronteras estadounidenses son las revistas académicas. En 2017 la revista italiana *Visioni LatinoAmericane* dedicó un número especial al análisis de la religión en América Latina y Europa desde la perspectiva de la *lived religion*; los artículos están centrados en el catolicismo. El texto de Verónica Roldán (2017) versa sobre la metodología utilizada en la investigación comparativa entre América Latina y Roma; el resto se enfocan en distintas ciudades y países: Córdoba, Argentina (Rabbia & Gatica, 2017); en Lima, Perú (Romero et al., 2017) y Uruguay (Pereira & Brusoni, 2017). A este conjunto de investigaciones les interesa mostrar la autonomía de las personas respecto de la institución y los otros espacios fuera de los contornos parroquiales desde donde se practica la fe, como la familia, la colonia, la escuela y el espacio público. Todo esto en el contexto de pluralismo religioso.

Posteriormente, en 2020 *Sociologias* dedicó también un número especial a la religiosidad vivida en tres ciudades latinoamericanas: Córdoba, Lima y Montevideo, con el interés de indagar en la experiencia religiosa, la vida cotidiana y los procesos de desinstitucionalización de la vivencia religiosa (Almeida, 2020). En este caso la atención estuvo centrada en grupos protestantes, y algunas y algunos de quienes habían estudiado al catolicismo en *Visioni LatinoAmericane*, ahora llevan la religiosidad vivida a otra parte del espectro del cristianismo, entre ellas, Verónica Roldán y Rolando Pérez (2020b) y Catalina Romero y Veronique Lecaros (2020). En estos textos también se pone atención al pluralismo religioso, la conversión y la construcción de la otredad (Costa et al., 2020; Rabbia, 2020).

En 2022 la *Revista de Estudios Sociales* en un número temático discute la religiosidad vivida desde América Latina. A diferencia de los números descritos previamente, en este tienen más relevancia las materialidades, la corporalidad y las emociones (Pereira Arena & Morello, 2022). Hay más centralidad en las prácticas (Ospina

Enciso & Ibarra Padilla, 2022); la materialidad y su vinculación con la migración (López Olivares & Odgers Ortiz, 2022); la corporalidad y los afectos manifestados en ciertas prácticas (Urzúa-Martínez & González Franzani, 2022).

En 2019 Hugo H. Rabbia, Gustavo Morello, Néstor Da Costa y Catalina Romero (2019) compilaron bajo el título *La religión como experiencia cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*, un conjunto de textos que parten del enfoque de religiosidad vivida para responder las preguntas sobre la experiencia de trascendencia en contextos de transformación religiosa; la articulación de la creatividad y las instituciones religiosas y los cambios en la manera de vivir la religión por generaciones, género, edades, niveles socioeconómicos y momentos de la vida.

En otros espacios editoriales se ha dado más atención a la materialidad de la religiosidad, por ejemplo los altares (Salas & De la Torre, 2020) y tatuajes (Morello, 2021a). El conjunto de textos que componen el libro colectivo *De la religiosidad vivida a la religiosidad bisagra. Experiencias de lo sagrado en el México contemporáneo* (Juárez Huet et al., 2023) dan cuenta de este giro hacia las emociones, los cuerpos y los objetos.

Por otro lado, Nahayeilli Juárez Huet, Renée de la Torre, y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2023) han hecho su propia lectura de la religiosidad vivida y la han adaptado a su larga experiencia en el campo del estudio de la religión. Ellas como otras y otros (De la Torre, 2012; Pereira Arena & Morello, 2022) han señalado que la búsqueda de la religión en la vida cotidiana, no es un asunto nuevo en la academia mexicana y latinoamericana, especialmente para la antropología. Afirman que retomar la *lived religion* “ofrece un acercamiento a los estudios de religiosidad popular desde México ya que ambos parten de centrar su perspectiva en la del actor religioso y no en la institución, su doctrina o su normatividad” (Juárez Huet et al., 2023, p. 37).

Las investigadoras defienden a la religiosidad popular como perspectiva teórica que se interesó mucho antes por conocer la agencia de las personas creyentes. Afirman además que su uso no ha sido despectivo para señalar una religión vulgar o inferior, como en la academia estadounidense, sino que ha buscado la “intervención, apropiación, resignificación y resimbolización” que hacen las personas en contextos latinoamericanos de las doctrinas y las prácticas. Es este espacio donde se negocia “el sentido práctico de la religión” (Juárez Huet et al., 2023, p. 39).

Siguiendo a Anna Fedele y Kim E. Knibe, Juárez et al (2022), concuerdan en que la religiosidad vivida desatiende los impactos de los religioso en el espacio público, por lo tanto son necesarios esfuerzos analíticos extra para encontrar qué lugar ocupan las biografías y las narraciones en el espacio sociohistórico.

Además de la crítica anterior también señalan que la religiosidad vivida peca de individualista, y descuida las relaciones de poder, de ahí que ellas rediman la propuesta con su concepto de *religiosidad bisagra* (Juárez Huet et al., 2023; Juárez Huet, Torre, et al., 2022). Por medio de este dan cuenta de la religiosidad actual en México caracterizada por “su capacidad articuladora, su transversalidad y un intenso dinamismo que implica un reto de definición”, además

es necesario hacer un esfuerzo por reconocer los distintos grados de adhesión o de individuación de la religiosidad vivida, y con ello destacar también los procesos de intermediación de otras fuentes de sentido trascendental y de vivencia sobrenatural como las comunidades intermedias (clubes, asociaciones, barrios, familia), y las instituciones seculares que generan valores normativos y estéticos que constantemente transversalizan y redefinen las identificaciones religiosas (2022, p. 124).

No todo es crítica por parte de las investigadoras mexicanas, también le reconocen a la religiosidad vivida el hacer a un lado la preeminencia de la institución y las doctrinas, en favor de las prácticas y experiencia del propio agente religioso.

Considero que los señalamientos críticos antes señalados también pueden ser subsanados si se le pone más atención a las prácticas en tanto situadas socialmente, por ello, más arriba mencioné la necesidad de traer a la discusión la teoría de las prácticas sociales de Andreas Reckwitz, pues desde ellas se puede tener una visión más amplia de su anclaje sociohistórico, discursivo y de poder.

La religiosidad vivida es una propuesta reciente y con alta aceptación en el mundo académico porque permite voltear la mirada fuera de los espacios tradicionalmente

sagrados para encontrar las formas de experimentar creencias, seres suprahumanos, vivencias trascendentales y ver la creatividad de las personas para manejar los bienes de salvación de maneras pragmáticas, es decir, un individuo tiene una entrevista de trabajo y el día anterior ora a Dios pidiendo “gracia delante de los hombres” para ser admitido, la petición es sobre un asunto secular independientemente las formalidades de la religión, pero adicionalmente puede cargar consigo algún objeto para que le traiga buena fortuna en la entrevista.

Las investigaciones llevadas a cabo en Estados Unidos han mostrado esto a través de grupos de personas heterogéneas en sus religiones y espiritualidades, hay jóvenes, adultos y ancianos, individuos que están afiliados y comprometidos con una institución religiosa y quienes nunca han asistido a un templo y sin embargo se consideran espirituales.

Aquí es útil traer las definiciones de religión de Alejandro Frigerio (2018), Gustavo Morello (2020) y Robert Orsi (2007) en tanto enfatizan una *relación humana con* seres, poderes, Dios, la divinidad o lo suprahumano. Esa relación se expresa a través de la religiosidad, es decir, prácticas concretas y *creencias sobre* los dogmas, doctrinas, valores y prescripciones, todas ellas atravesadas por la espiritualidad propia del grupo religioso, pero que no está exenta de incorporar otras prácticas periféricas (Gutiérrez-Martínez, 2021) que no son aceptados por la institución o son abiertamente rechazados, como en el mundo evangélico leer el horóscopo o hacerse una limpia.

Por lo tanto, entiendo la religiosidad como una relación, entre otras, de personas con lo suprahumano, pero es una relación también con la comunidad que constituye al grupo de creyentes y que lo socializa en las creencias y prácticas oficiales. Afirmo que es una relación entre otras, porque está en vinculación dialéctica con los otros grupos de pertenencia y creo que ellas tendrán influencia sobre la forma de creer y practicar la religión. Las prácticas en la vida cotidiana, que incluye rutinas, relaciones, acciones y procesos sociales en un nivel microsociológico, pero en relación con una estructura social son parte también de la religiosidad. A través de la repetición no sólo se reproduce, sino que se innova, en este caso la religiosidad bautista, también emergen formas novedosas de vivenciar lo sagrado y por supuesto, se negocia la experiencia cotidiana con la sistematicidad y prescripciones de la religión. Por lo tanto, la religiosidad está mediada por una tradición y una comunidad de fe en concreto y por medio de ellas se aprende e

incorporan prácticas, creencias, valores y dogmas. Pero también está mediada por el espacio y la cultura, pues, aunque un grupo religioso tenga coherencia teológica y doctrinal y esté presente en distintos países, como es el caso de los bautistas, las prácticas, la moral y la hermenéutica cambian y se adaptan a la región y al momento histórico que se vive.

Y finalmente, la espiritualidad no la veo en oposición de la religiosidad en tanto implica emociones y experiencias subjetivas, vivas y auténticas. Ya que me concentro en un grupo en particular, no estaría de más partir de una *espiritualidad cristiana* que es trascendente y teísta (Ammerman, 2014; Frigerio, 2016). Arranco de este supuesto con la expectativa de que los datos empíricos me muestren cosas distintas u opuestas y no con la pretensión de imponer teorías a las personas.

1.3 Caminos metodológicos

Decidí que mi punto de partida sería la religiosidad vivida el nueve de diciembre de dos mil veinte. O al menos así lo dejé escrito en el diario analítico que comencé a redactar un mes antes de esa fecha. En ese instrumento registré las reflexiones en torno a cada lectura que hacía, decisiones tomadas en el curso de la investigación, anotaciones en forma de memos que posteriormente se incorporaron a los capítulos y pasos hacia adelante, hacia atrás y hacia los lados en cuestiones metodológicas. También dejé escritas dudas, frustraciones y asuntos imposibles de abarcar en este proyecto.

Sobre la base de la religiosidad vivida establecí dos principales ejes analíticos: las prácticas y las experiencias. Las prácticas son actividades ligadas a la tradición religiosa (bautista) y son vías de expresión de la religiosidad: las formas de incorporación a los grupos (iglesia bautista y grupo juvenil), la oración, la lectura de la Biblia, el ayuno, el servicio y las prácticas morales. Partí de las prácticas institucionales y hegemónicas para explorar después otras distintas. Los capítulos 2, 3 y 5 muestran cómo se realizan el conjunto de prácticas, y como se verá, todas ellas están entrelazadas en las narraciones. Es decir, analíticamente separo la oración, la lectura de la Biblia y el ejercicio de la sexualidad, sin embargo, en los relatos las prácticas están vinculadas: alguien lee un fragmento bíblico, ora por un tiempo y decide finalizar una relación de noviazgo en la que se ha mantenido relaciones sexuales.

Las experiencias tienen que ver con la forma en que se vivencia la espiritualidad teísta cristiana, las formas de imaginar y vivenciar a Dios, Jesús y/o el Espíritu Santo más allá del culto dominical, vía las emociones y la sensorialidad. La experiencia es la dimensión menos palpable de la religiosidad pero que puede ser un catalizador o un resultado de las prácticas arriba mencionadas. Se expresa en las formas que sienten a Dios, lo ven y lo escuchan. Este ámbito es más flexible que el de las prácticas pues hay un margen de movimiento más amplio para sentir, ver o escuchar a Dios; el capítulo 4 deja ver cómo las experiencias pueden estar subordinadas a formas oficiales y convencionales, pero también cómo pueden manifestarse de maneras novedosas y poco frecuentes.

A partir de estos ejes, prácticas y experiencias, emergieron algunos tópicos que demandaban prestarles atención y detenerse a analizarlos. El primero fue la condición juvenil (capítulo 1) y el segundo las tensiones (capítulo 5). Ambos atravesados por las prácticas y las experiencias.

La vía para adentrarme en el mundo de la religiosidad de las juventudes fueron los relatos de vida (ver Anexo 2). Sigo a Daniel Bertaux (2005, p. 36), quien afirma que un relato de vida es un momento en el que alguien relata un episodio de su experiencia vivida, las descripciones, explicaciones y evaluaciones que se narran. El relato de vida no es necesariamente una narración lineal que comienza con el nacimiento y culmina en el momento del encuentro entre participante e investigadora, es más bien una experiencia filtrada a petición de quien la solicita. A través de esta técnica se pretende la comprensión de un mundo social, no de un individuo en particular. Para ello pedí me contaran historias y anécdotas a través de las cuales captaban experiencias y vivencias que ilustraban lo que creen (Ammerman, 2014).

Nancy T. Ammerman –adscrita al giro narrativo- ha propuesto la técnica de las “narrativas espirituales” (*spiritual narratives*), es decir, si partimos del supuesto de que comprendemos, damos sentido y construimos socialmente al mundo a través de las historias, entonces las narrativas espirituales permiten “reconocer que algo de [esas historias] concierne a la vida del espíritu y a las comunidades de discurso en las que se hacen realidad las tradiciones espirituales” (2014, p. 9). Aún más, dejan ver cómo se manifiesta la forma social de la religión a través de la vida diaria en las maneras en que la

gente experimenta e invoca lo trascendente en diferentes esferas de la vida (escuela, trabajo, familia, la calle, etc.).

Estas narrativas espirituales son lo que en la jerga evangélica se conoce como *testimonio*, es decir, platicar a un público (familia, amistades, iglesia, colegas, etc.) lo que Dios ha hecho en sus vidas. Es el medio más común de evangelización persona a persona, pues se narra cómo era la vida sin Cristo, cómo él llegó y la posterior transformación. Esa forma de testimonio será analizada en el capítulo 2 donde se verá su linealidad en forma de guion. El testimonio es además un elemento de la liturgia evangélica, en los cultos dominicales y de oración hay un momento especial para dar gracias y solicitar oración a la congregación. Ahí se narran acontecimientos en los que Dios interviene (ver capítulo 4) y se deja constancia de la experiencia vivida por quien cuenta, el propósito es que el resto sea testigo de esos acontecimientos y su confianza en Dios se fortalezca.

Hasta el momento de la transcripción y relectura me di cuenta de que el formato de algunas secciones de la entrevista respondía a un testimonio de sus narraciones como un testimonio dominical o evangelístico, me di cuenta entonces que esa es la forma como han aprendido a hablar de Dios.

A través de los relatos capté acontecimientos y situaciones que han llevado a las juventudes a adscribirse a la iglesia bautista, cómo es su vida cotidiana y otros espacios de pertenencia puesto que la eclesial no es la única. Exploré dentro de las experiencias religiosas las emociones y los sentidos que se ponen en juego. También las prácticas que despliegan continuamente y las formas en que lo hacen. Vinculado a ello analicé algunos objetos que son parte de esas prácticas, como la Biblia, pues en las entrevistas dejaron ver que ella es una extensión del cuerpo religioso al que intervienen (subrayan, forran, hacen notas en los márgenes) y del que se apropian (tiene una historia, memorizan pasajes, lo llevan al trabajo o la escuela). La música es un elemento muy importante de su religiosidad ya sea por estar en el grupo de alabanza o porque es muy común que estén escuchándola y la utilicen para encontrar alivio o alegría.

Para complementar los análisis y situar de mejor manera las interpretaciones recurrí también a textos del mundo evangélico, desde la Biblia a otros de autoayuda con base bíblica. El motivo de esta decisión se basa en que pastores, maestras/os y otras personas en posiciones de enseñanza recurren a biblias con comentarios, diccionarios, comentarios

bíblicos, enciclopedias bíblicas y otras categorías de libros para preparar sus lecciones. Lo destacable es que algunas ideas o presupuestos externados en las entrevistas no son originales y son fácilmente ubicables en alguno de estos textos. Localizar las fuentes de ciertas afirmaciones fue posible a la experiencia que tuve, años atrás, como empleada de una librería cristiana en la ciudad de Querétaro, la más antigua, la que monopoliza las ventas y a donde la mayoría de evangélicas/os asistían a comprar. Ahí pude darme cuenta qué libros consumen los pastores, qué materiales usan para la escuela dominical, cuáles libros son más vendidos y populares para trabajar con juventudes y finalmente, tuve tiempo y facilidades para leer y ubicar autores, editoriales y asuntos populares.

Por otro lado, integré a la investigación mi conocimiento nativo, porque yo también nací en “hogar o cuna cristiana”, me he congregado en diferentes iglesias por cuestión de migración, he conocido otras por viajes de placer o misionero (como la iglesia subsahariana en Marruecos, iglesias en Sudamérica y Estados Unidos), trabajé en librería cristiana, conozco dichos, chistes, historias, dinámicas.

1.3.1 La construcción y análisis de datos

¿A quiénes entrevisté? Jóvenes en puestos de liderazgo dentro de las organizaciones juveniles, en la actualidad o en el pasado. Ya sea en la unión de jóvenes de la congregación o en la confederación regional, de entre 17 y 37 años y con residencia en El Bajío. La confederación regional de iglesias (a la que está subordinada la confederación juvenil) ha establecido que los estados de Aguascalientes, Guanajuato y Querétaro son los que la conforman, sin embargo, cuando inicié el trabajo de campo me di cuenta de que, por lo menos en las actividades juveniles no hay presencia de personas hidrocálidas. En el archivo encontré que en las plenarias del 2001 (reunión anual donde se presentan informes de actividades y de planeación) las uniones de Aguascalientes informaron que se saldrían de la confederación para constituir su propia alianza y por ello ya no participarían. Una de las explicaciones que me dieron en la mesa directiva, además, es que pocas veces pudieron asistir al principal evento que convoca a la mayoría de las uniones, el campamento. Ya que éste se lleva a cabo durante toda la semana santa y la fecha está en función del calendario lunar; sin embargo, las juventudes del pequeño estado no pueden asistir porque las

vacaciones en Aguascalientes no coinciden con las del resto del país, allá son durante la feria de San Marcos entre abril y mayo.

A pesar de que la Convención regional bautista de El Bajío y su subordinada, la Confederación Regional de Jóvenes Bautistas “Zuriel” adhieran los tres estados antes mencionados a las organizaciones, como lo dije antes, esto no es así en la realidad, y Aguascalientes no formaba parte de las actividades de la confederación al inicio de esta investigación en 2020. Sin embargo, no quise dejar de buscar a una persona, por lo menos, para que participara en la investigación y pudiera ser un punto de quiebre en los discursos más o menos homogéneos de las juventudes entrevistadas en Guanajuato y Querétaro. A finales de 2023 tuve conocimiento de que algunas uniones de jóvenes hidrocalidas han entablado relación nuevamente con la CRJB para integrarse nueva y paulatinamente a las actividades.

La mayoría de las entrevistas las realicé en Zoom, la primera fue en enero de 2021, año en que aún permanecía el distanciamiento a causa de la pandemia. Al inicio no tuve empacho en realizarlas de esa manera, puesto que implicó un ahorro de dinero en traslados a otras ciudades. Sin embargo, mientras las conversaciones avanzaban sentía algo de nostalgia y deseo de estar cara a cara y ver sus gestos, no solo faciales, sino corporales; de la espontaneidad de un encuentro y el ambiente que puede aparecer en el encuentro presencial.

Quienes residen en la ciudad de Querétaro fueron entrevistadas/os de manera presencial en el café cristiano RenovArte, en Toks y en un templo bautista. El café pertenece a un misionero-pastor australiano donde es común que haya estudios bíblicos, conciertos de música y otras actividades evangelísticas. Las y los empleados son jóvenes de diferentes iglesias evangélicas y es un lugar conocido por las y los evangélicos en la ciudad, por lo tanto, muy visitado por este grupo identitario. Decidí realizar entrevistas en ese lugar por su popularidad y para que las y los participantes se sintieran a gusto hablando de su religiosidad.

El lugar no es muy grande, tiene una barra y cuatro mesas, es íntimo, con iluminación tenue, juegos de mesa, libros, biblias, versículos bíblicos escritos en las paredes y música tipo *chill out*. Un par de participantes comieron (era la media tarde) y una más (ex empleada del lugar) tomó una bebida. Durante las conversaciones hubo

interrupciones de los meseros, pero no cortaron el hilo de la plática, es decir, teníamos la actitud de estar en un café, sabes que ocasionalmente estará apareciendo el personal de servicio para hacerte preguntas o llevar alimentos. El ambiente de cafetería, estar cara a cara con la mesa entre nosotras/os, tener acceso a la mirada y el rostro sin cubrebocas, le dio a la entrevista más confianza y fluidez.

Considero que la presencialidad contribuyó a generar confianza, pues dos participantes lloraron cuando relataron episodios de enfermedad de sus padres. En la primera entrevista me paralicé y no supe reaccionar inmediatamente. Estaba con una joven que conozco desde hace años y me contaba sobre el día que internaron a su padre por COVID, dijo “ay ya voy a llorar” junto con risas nerviosas y le dije que no se preocupara; mientras ella tomaba una servilleta, hablaba sobre la paz que sintió ese día y volvía a llorar y a limpiarse las lágrimas. Otra vez le dije que no se preocupara, mientras tomaba su mano y aprobaba el llanto con mi mirada. Al finalizar esa entrevista le agradecí la confianza y nos dimos un fuerte abrazo. Después nos subimos a mi coche y la llevé a su casa.

Las entrevistas de quienes residen en el estado de Guanajuato y Aguascalientes se hicieron a través de Zoom, salvo dos que realicé de forma presencial en el campamento anual de 2022. Por medio de esa plataforma, algunas entrevistas se tornaron acartonadas, sin la misma emotividad de las que realicé cara a cara, lo que me hizo reflexionar sobre la entrevista como un encuentro no sólo social, sino sensorial y afectivo (Pink, 2015).

Establecí contacto por medio de mujeres jóvenes a las que conocí en su infancia y ahora están en la mesa directiva de la confederación. Posteriormente la presidenta de la misma organización me vinculó con otras personas. Además, asistí a las actividades que organizaron, como un culto unido en el mes de marzo de 2022 y el campamento anual en la semana santa en el mismo año. En ambos eventos establecí contactos para realizar futuras entrevistas.

En las transcripciones de las entrevistas se incluyeron todas las palabras, risas y llantos entre corchetes para indicar en qué momento de la narración ocurrieron. También leí junto con ellas y ellos el aviso de privacidad y en los casos presenciales ahí mismo firmaron, no así las entrevistas vía Zoom, pues, aunque lo leíamos en conjunto se los envié en formato PDF y algunas/os me lo devolvieron firmado (ver Anexo 5).

Para ganar más tiempo tuve la ayuda de una estudiante en la transcripción de las entrevistas quien recibió indicaciones precisas sobre qué escribir. Ella también firmó un acuerdo de confidencialidad (ver Anexo 6) para salvaguardar la identidad y datos personales de las y los participantes. Una vez que me las enviaba, las leía junto con el audio para hacer las correcciones necesarias.

Mi intención de desvincularlos de la institución no tenía tanta justificación a la luz de las entrevistas pues sus vidas están ligadas a la de la iglesia, hay quienes pasan todo el domingo en templo, la mitad del sábado y uno o dos días de la semana (por culto de oración o ensayo de grupo de alabanza). Quienes están en la mesa directiva, además, se reúnen frecuentemente y se comunican casi a diario a través de WhatsApp. Por ello, se volvió imprescindible hacer observaciones en las actividades de la confederación, como el culto unido, campamento anual o el festival de talentos, uno en línea y otro presencial.

Como otras organizaciones, la CRBJ también tuvo que adaptarse al confinamiento durante la pandemia y en 2020 y 2021 realizaron su campamento anual de manera virtual. Algunas de sus actividades como cultos y devocionales quedaron colgados en Facebook, lugar al que pude recurrir para observar cómo fue el desarrollo de la actividad durante 2020. Para el segundo campamento virtual estuve más involucrada en la observación y ahí asistí a talleres que no eran transmitidos en Facebook; además participé en un grupo de WhatsApp que estuvo activo durante esa semana de campamento. Otras actividades que se tornaron virtuales en ambos años fueron: el festival de talentos y las mini olimpiadas en forma de concurso de videojuegos.

El análisis lo realicé de la siguiente manera: una primera lectura del texto transcrito fue para encontrar errores ortográficos, fallas en palabras por fragmentos inaudibles de la entrevista o escritura de palabras que por desconocimiento del campo la estudiante colocó sin saber de lo que la persona entrevistada hablaba. Una vez que los textos estuvieron limpios en ese aspecto, procedí a codificar en el software Atlas TI como sigue:

1. Codificación inicial y abierta. En las primeras 4 entrevistas codifiqué de forma abierta acciones, sucesos, opiniones, prácticas, emociones, procesos, etc. De ahí surgieron más cien códigos, por eso pasé a una
2. Codificación focalizada. A partir de los ejes analíticos mencionados arriba (prácticas y experiencias) puse mayor atención a temas, procesos y prácticas en específico. Sin

dejar de ser sensible y estar abierta a modificaciones (Thornberg & Charmaz, 2014, p. 158). Fue así como noté la emergencia de algunos tópicos, como la condición juvenil, las TICs y la Bíblica o las tensiones con el feminismo.

Después de eliminar y fusionar algunos códigos comencé a hacer familias de códigos, a partir de las cuales construí los capítulos con sus respectivas secciones. Tanto en Atlas TI, el diario analítico y un bloc de notas físico, redacté memos que fueron dando cuerpo y forma a los capítulos del 2 al 5. A la mayoría de los códigos les escribí notas sobre lo que entiendo por él, o en el caso de haber utilizado la categoría de la o el entrevistado, anoté qué quiso decir con tal o cual categoría o frase.

1.3.2 Hallazgos no considerados en mi metodología inicial

En las entrevistas exploro si hay algún objeto que sea sagrado o que las y los vincule con la divinidad. En las primeras tres entrevistas la respuesta fue negativa, en la cuarta un joven me dijo “más allá de la Biblia, pues nada”. Eso me dio pie para explorar qué relación tienen con su Biblia en tanto objeto, y aun así las respuestas eran escuetas. Esto me llevó a pensar en una técnica de elicitación sin mi presencia para provocar la reflexión.

En un formulario de Google (ver Anexo 3) redacté dos preguntas y pedí fotografías. A continuación, muestro las preguntas:

1. Edad
2. Sexo
3. Lugar de residencia
4. Piensa en la Biblia que regularmente lees, llevas a la iglesia y tienes cerca de ti ¿qué significa específicamente esa Biblia para ti? (Si tienes más de una Biblia y quieres hablar de ellas también, puedes hacerlo)
5. Teniendo en cuenta la o las biblias que más aprecias, ¿podrías contarme la historia detrás de ella o ellas? (Si te la regalaron, la compraste, perteneció a alguien antes, etc.)
6. Sube 1 o hasta 5 imágenes representativas de tu Biblia y/o biblias, que consideres muestren la relación que tienes con ella. (Dedicatoria, subrayado, desgase, notas, vuelta a empastar, etc.)

7. ¿Autorizas el uso de tus imágenes para la redacción de tesis, publicación de artículos académicos, ponencias, poster académico y/o libros de carácter científico?

Este ejercicio lo piloteé con dos personas y las respuestas me muestran algo que había intuido: la religiosidad es relacional y vincula no únicamente con Dios, Jesús o el Espíritu Santo, sino con personas que aprecian, con lugares especiales, o momentos memorables. Además, las imágenes muestran cómo intervienen y hacen suyo el libro, asunto que desarrollo en el capítulo 3.

¿Cómo exploré las emociones? En las narraciones de las y los participantes fueron constantes las manifestaciones de estados emocionales, ya fuera en el marco de la iglesia y las relaciones ahí establecidas, o en otros contextos, como el laboral. Parto de esas historias, en las que no les pedí explícitamente que me platicaran cómo se vinculan las emociones y su religiosidad. Aunque tengo que admitir que en la primera entrevista sí lo hice y al ver la cara de confusión de la participante y su respuesta de vuelta “¿cómo?”, entendí la torpeza de mi propia pregunta en el guion de entrevista.

Recurrí entonces a la evocación y preferí preguntar si alguna vez se han enojado con Dios o con la iglesia. Pero fue casi similar, la mayoría respondían que no. Comencé a poner mucha atención a las historias, y cuando expresaban alguna emoción, me detenía ahí con más preguntas, de tal manera que profundizaran en el aspecto, sin que la pregunta fuera forzada y confusa como al inicio de las entrevistas. Para el análisis de las emociones y la dimensión sensorial en la religiosidad elaboré una tabla en Excel en la que registré por columnas lo siguiente (ver Anexo 4):

- Qué emociones expresan
- En qué contexto las expresan
- Qué sensaciones expresan
- En qué contexto los expresan
- Hacia qué/quienes sienten/afectan
- Qué quienes les afectan; esas emociones y sensaciones ¿cómo se manifiestan en su cuerpo?
- Cómo se relacionan, en sus narraciones, el cuerpo, las emociones y la sensorialidad
- ¿Qué hacen con esas emociones/sensaciones?

La tabla tuvo 50 filas con entradas como miedo, confort, angustia, nostalgia, tristeza, felicidad, enojo, arrepentimiento, paz, nudo en la garganta, aguantarse, y un largo etcétera. Los hallazgos se encuentran desarrollados en el capítulo 4.

1.3.3 Consideraciones éticas

Además de preguntar si están de acuerdo con la grabación, de entregar el aviso de privacidad y cambiar nombres, he decidido también cambiar algunos aspectos que lleven a la identificación de las y los participantes dentro del análisis como pueden ser estructura familiar, la iglesia a la que hacen referencia, nombres de pastores, fechas y ocupaciones. Ya que el mundo bautista en El Bajío es muy conocido y familiar para quienes lo habitan, estas precauciones pueden evitar una lectura que lleve a etiquetar a quienes participaron en la investigación. Una de mis principales preocupaciones al respecto radica en que alguna vez un pastor me dijo, mientras se frotaba las manos, que ya esperaban ver mi investigación “para ver cómo andan nuestros jóvenes”. Lo último que quiero es que se haga una lectura de mi trabajo para sancionar a las y los participantes por la forma en que viven su fe lejos de la vista del pastor.

Particularmente en el capítulo 5 coloqué las citas textuales de las entrevistas sin el nombre ficticio de quien habló, pues considero que esos asuntos morales son delicados y sancionables en el mundo bautista y lo menos que quiero es que se estigmatice o sancione a las personas que enunciaron opiniones o experiencias.

1.3.4 Nota sobre mi posición en el campo

Escribo *Dios* con mayúsculas más como un gesto al lector y lectora, en el que le indico mi lugar en el espacio social, yo misma soy bautista. Pero no pretendo imponer mis propias creencias a quien lee, por lo tanto, siéntase en total libertad de pensar en el Dios que enuncio, como otro más. En ese sentido soy socióloga y creyente pero no pretendo hacer sociología *en* la religión, sino sociología *de* la religión, es decir, lo prioritario aquí es hacer ciencia independientemente de que el contenido incomode a mi comunidad de fe.

Esta posición contiene dos dimensiones: por un lado “la proximidad social y la familiaridad” (Bourdieu, 2013, p. 530) con el grupo me ha permitido establecer canales de comunicación un poco más horizontales y menos violentos –en el sentido bourdieano. Pero

también ha sido un obstáculo en dos sentidos, el primero, la pertenencia al grupo me cegó por momentos y dejé pasar lo que se “da por sentado” sin cuestionarlo, para ello también fue necesaria la constante “vigilancia epistemológica” y los comentarios del comité tutor. El segundo obstáculo, es que, durante las entrevistas, hubo quienes se disculpaban conmigo –como si yo fuera una autoridad eclesial– por no orar diariamente, por ejemplo; o percibí que no se animaban a externar otras prácticas de la religiosidad que no fueran las institucionales y permitidas, tal vez por temor a que les fuera a corregir.

El momento en el que más percibí una distancia, como mujer e investigadora, fue cuando los varones hablaban sobre el feminismo y el aborto, aunque fueron contundentes en expresar su oposición y críticas, considero que se abstuvieron de profundizar en sus opiniones, pues no vieron en mí una interlocutora que compartiera sus palabras. No fue así con las mujeres, pues aunque algunas de ellas manifestaron su desacuerdo con ambos tópicos, no se detenían para expresarse, hablaban con confianza sin esperar de mí aprobación.

Conclusiones

Hacia el final de su ensayo *Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: Algunas cuestiones teóricas previas*, Danièle Hervieu-Léger afirma que “cuando se intentan construir una perspectiva teórica en sociología, la única cuestión válida es [...] su utilidad práctica. ¿Para qué puede servir todo esto?” (1996, p. 44) se pregunta la socióloga francesa y planteo la misma cuestión aquí.

La utilidad de plantear esta investigación desde la religiosidad vivida es voltear la mirada hacia lo que la gente hace fuera de la institución, del día del culto y de las doctrinas; particularmente las juventudes que permanecen adheridas y no están recreando su religiosidad desde la desafiliación. Se dicen bautistas, están en puestos de liderazgo, pero no podemos dar por sentada una religiosidad pasiva y reproductora de la institución. Es por ello que se vuelve necesaria una exploración más flexible, que salga del templo, pero que a veces requiere volver a él para dar sentido a algunas experiencias de la vida cotidiana.

Capítulo 2 Condición juvenil y prácticas de incorporación bautista en una organización juvenil de El Bajío

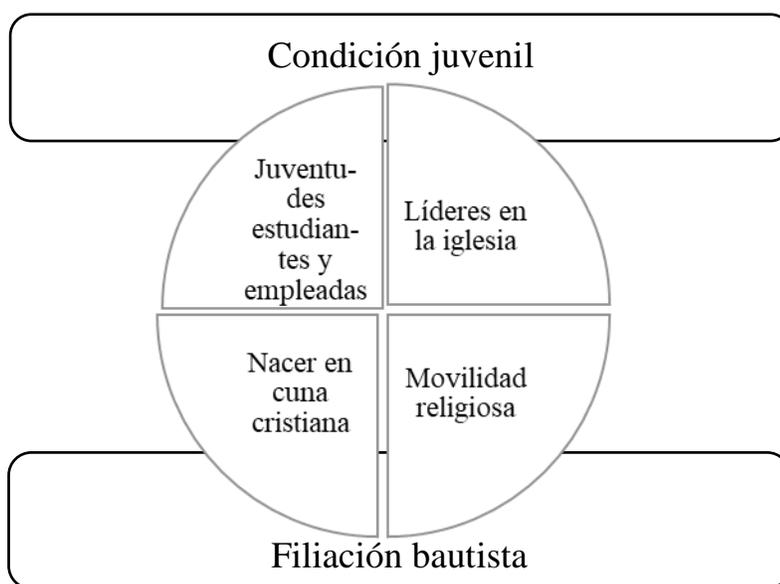
A diferencia de los estudios tradicionales de religiosidad vivida –concentrados en adultos de diferentes tradiciones religiosas–, la presente investigación se ocupa de un grupo de personas adscritas a una religión, la bautista. Por ello, este capítulo tiene por objetivo caracterizar a las juventudes bautistas que se desempeñan o han desempeñado en puestos de liderazgo en la confederación regional de El Bajío o en las uniones de jóvenes pertenecientes a dicha organización. Ellas y ellos son estudiantes, profesionistas, empleadas/os y creyentes. Es importante hacer este recorrido pues como se verá más adelante, la religiosidad y espiritualidad se expresan en los espacios donde estudian, trabajan, se entretienen, se mueven, se congregan y donde habitan. Además, en sus narraciones señalan un fuerte vínculo con su iglesia y las actividades que ahí realizan cotidianamente. Como ya señalé anteriormente la religiosidad está mediada por una tradición y comunidad religiosa, por lo tanto, es aprendida e incorporada. Considero que la espiritualidad teísta no puede ser separada de las prácticas y las creencias, porque es ahí donde los agentes pueden experimentar de formas no convencionales lo sagrado.

Un segundo movimiento es trazar el recorrido por el cual han llegado a ser bautistas, es decir, las prácticas de incorporación a la institución. En las narraciones han mencionado dos caminos, nacer en “cuna cristiana” y la conversión. Es en ambos ámbitos donde la religiosidad es aprendida y aprehendida. Cuando Meredith McGuire habla de los evangélicos en Estados Unidos, afirma que este concepto hace referencia a tradiciones distintas (bautistas, pentecostales, reformados, anabautistas) pero es más útil pensarlas como “recursos culturales” a los que los individuos recurren para desplegar sus prácticas y creencias. De ahí que sugiera indagar en cómo seleccionan, interpretan y usa esa tradición (2008, p. 72). Aspecto que se detallará en la segunda parte de este capítulo.

A decir de Mary Jo Neitz (2011, p. 52), desde la religiosidad vivida la religión es vista como prácticas situadas en el espacio y el tiempo, es decir, no son prácticas esenciales y ahistóricas, están inscritas en un contexto específico y lo más importante, las personas juegan con ellas y las adaptan a sus necesidades.

Con la descripción no quiero fraccionar a las juventudes, sino mostrar la intersección de las posiciones y experiencias y cómo ellas contribuyen a la religiosidad cotidiana (que se desarrollará en capítulos posteriores). Es decir, la condición de estudiantes se expresa en las prácticas como orar para quedar en la universidad o para pasar un examen, u orar con compañeros en el lugar de trabajo. Estas prácticas, sin embargo, han sido aprendidas ya sea en el proceso de crianza (nacer en “cuna cristiana”) o en procesos de conversión (resocialización). Con la ilustración 1 quiero mostrar, de manera gráfica y resumida, cómo organicé los hallazgos expuestos en este capítulo.

Ilustración 1 Experiencia de la condición juvenil y de la filiación bautista



Fuente: Elaboración propia

2.1. La condición juvenil en la iglesia bautista

De acuerdo con Natalia Fernández (2020) los modos de ser joven y de vivir la juventud— para su caso juventudes católicas/os y para el mío, bautistas— son experiencias poco conocidas en la sociología de las juventudes y en la sociología de la religión. Poner la mirada en las juventudes permite develar que la religiosidad y la espiritualidad no trascienden a los grupos sociales, por el contrario, ellas son interpretadas y practicadas con distintos matices dependiendo dónde estén situadas. Como he venido señalando, me

interesa conocer cómo las juventudes usan ese acervo religioso cotidianamente, pero las interacciones, aspiraciones, deseos y problemas juveniles no necesariamente son los mismos que los de los adultos, las infancias u otros grupos sociales. De ahí que sea importante considerar la religiosidad desde la condición juvenil, con el cuidado de no esencializar ni una ni otra.

Para Rossana Reguillo es más útil analíticamente hablar de condición juvenil por cuanto es un

conjunto multidimensional de formas particulares, diferenciadas y culturalmente “acordadas” que otorgan, definen, marcan, establecen límites y parámetros a la experiencia subjetiva y social de las/los jóvenes [además] se refiere a posiciones, categorías, clases, situaciones, prácticas, autorizaciones, prescripciones y procripciones que se asumen como “naturales” al orden vigente y tienden a naturalizarse como “propias” o inherentes a esta franja etaria (2013b, p. 401)

Pensar a las juventudes desde la condición lleva el análisis por dos vías: primero, el orden y los discursos prescriptivos sobre lo que es “ser joven”, o el “deber ser [...] construido desde la mirada adulta” (López Guerrero & Meneses Reyes, 2018, p. 11) y segundo, la apropiación y resistencia de las propias juventudes a las imposiciones culturales, sociales y políticas o en palabras de Maritza Urteaga (2011) la agencia juvenil.

Como lo han señalado los y las juvenólogas (Feixa, 1999; Reguillo, 2010, 2013a; Urteaga, 2011; Valenzuela Arce, 2009) y sociólogos de la talla de Pierre Bourdieu (1990) la juventud es una construcción sociohistórica y arbitraria que no necesariamente se corresponde con un rango de edad. Ya sea que cultural o institucionalmente se espere algo de los sujetos jóvenes (ser rebeldes e innovadores o prepararse para la vida adulta) ellos y ellas resisten y reinventan su condición. La explicación de Petros, un participante de esta investigación es ilustrativa sobre la construcción sociohistórica de la categoría: “en las iglesias bautistas tenemos esta tradición de que tú eres joven hasta que te cases, si te casas a

los 20 dejas de ser joven y si te casa a los 40 pues dejas de ser joven, pero mientras, sigues siendo joven”.

Responder a ciertos atributos juveniles puede ser cuestionado, por ejemplo, al inicio de un par de entrevistas, cuando agradecí su apoyo a la investigación sobre “juventudes bautistas...” un par de mujeres hicieron gestos de asombro acompañados de frases como “¡ah! aún soy joven”, al cuestionarlas por esas expresiones reflexionaron que ya no se sienten tan jóvenes, sino más adultas, puesto que ahora tienen más responsabilidades como un empleo y contribuir económicamente a los gastos familiares. Otro entrevistado narra su incorporación a los cuidados y quehaceres domésticos junto con los nuevos problemas y preocupaciones que esas responsabilidades implican, como signos de adultez. Desde la perspectiva de las mujeres citadas, hay diferentes etapas dentro de la juventud, la primera, mientras estudian preparatoria y parte de la universidad, en la que se les está más permitido (e incluso es deseable) tomar ciertas actitudes de “rebeldía”, como faltar a clases, ir a fiestas y ser rebeldes con sus mamás y papás. Curiosamente un participante, Fausto, mencionó la felicidad y las bromas como atributos propios de la juventud, sobre este participante me referiré después. También distinguen diferencias fisiológicas como tener más energía, aguantar desveladas y escuchar música con volumen alto en el coche.

La segunda etapa que distinguen tiene que ver con rasgos de la vida adulta. A decir de una de las participantes antes citada, que se siente “salero”, está en una época en la que no es ni tan joven ni tan adulta. Uno de los motivos por los que dejó de asistir a la unión de jóvenes es porque hay “chavitas, puras niñas” y no se siente identificada con sus vivencias. Por ello buscó un espacio paraeclesial en el que jóvenes adultos se reúnen en un café a estudiar la Biblia, con ellas y ellos siente mayor igualdad puesto que son profesionistas como médicas, ejecutivos o ingenieros.

Las instituciones han contribuido a ese “sentir salero” ya que fijan la juventud en un rango de edad, por ejemplo, el INEGI considera a las personas en esa categoría si se tienen entre 15 y 29 años. En los espacios juveniles bautistas el rango es un poco más extenso de 13 a 30 años, después de esta edad se les considera “hermanos fraternales”. A esto José Antonio Pérez Islas lo ha denominado “segmentaridad circular”, es decir, “las instituciones sociales generadoras de sentido y normas” califican las clases de edad y establecen una relación entre grupos de edad con ejercicio diferencial de las jerarquías (2010, p. 52).

Desde esta perspectiva se puede entender a las uniones de jóvenes como un espacio tutelar a través del cual se orienta a las juventudes en aspectos espirituales, morales y de toma de decisiones. Por ejemplo, sobre este último rubro se llevan a cabo talleres que tengan que ver con el noviazgo y cómo elegir carreras. Una vez superadas esas etapas, algunos y algunas jóvenes, como las mencionadas anteriormente, no se identifican con las dinámicas del espacio juvenil puesto que no responde a sus nuevas necesidades en tanto empleadas, o casadas, por ejemplo. El retraso del matrimonio como signo de adultez y la permanencia en el hogar de origen extienden la condición de juventud, pero al mismo tiempo la transforman. Estos aspectos son poco tomados en cuenta desde la institución, ya que la mayoría de las iglesias ven en la unión de jóvenes el lugar de tránsito hacia el mundo adulto (Corpus, 2014) como si las vivencias juveniles fueran homogéneas y la travesía lineal.

Paralelamente al cuestionamiento de la categoría “joven” por medio del “sentirse salero”, el matrimonio también es una vía de cuestionamiento a las formas institucionales de entender la juventud puesto que éste o la vida en pareja son la forma de egreso de la unión de jóvenes, o en palabras de Pierre Bourdieu es una de las “*leyes específicas de envejecimiento*” (1990, p. 164) en la institución religiosa que nos ocupa. Ágata una joven de 20 años y con tres de casada continua junto con su esposo asistiendo a la unión de su iglesia, aunque “nosotros ya ni deberíamos de estar con los jóvenes porque estamos casados”. Una de las justificaciones que da es que ella es la mujer joven más grande y por su condición de casada, la responsabilizan de las demás chicas cuando salen a pasear o a realizar actividades de la confederación como el campamento anual. Al cuestionarle por qué ya no deberían asistir, argumentó que el espacio es ciertamente para la preparación del noviazgo:

Ágata: Bueno [estar casada] no es un impedimento, pero hay una, bueno se llama unión de jóvenes, entonces, en ello también aplican temas que van como irlos preparando a si tienen una novia...y [...], cuando ya se casan pues ya no, [ya asisten a clases de adultos] porque no es lo mismo las enseñanzas o los eventos que son específicamente para jóvenes, pues porque ya estamos casados y *según ya somos señores*.

R: pero ¿tú te sientes joven?

A: ¡pues tengo 20! [risas] ¡Sí estoy joven!

Finalmente, una anécdota que ilustra la plasticidad de la juventud en tanto categoría es la siguiente. En el mes de marzo de 2021 fui a un culto unido al que asistieron jóvenes de diferentes iglesias de la ciudad de Querétaro, en el tiempo de los anuncios me dieron un momento para platicarles sobre la investigación y extenderles la invitación a participar. Les di mis datos y también les dije que al final se podían acercar a mí. Así lo hicieron tres muchachos y una muchacha, todos traían cubrebocas. Durante la semana me puse en contacto con los y la voluntaria y realizamos las entrevistas. Al último de ellos, Fausto, lo vi en un Toks. Cuando llegó se sentó y minutos después se retiró el cubrebocas, con ello me di cuenta de que no era “tan joven”, al inicio de la entrevista me dijo que tenía 37 años y posteriormente le pregunté por qué se acercó para participar si la invitación era para jóvenes, dijo que no había escuchado esa parte, y después reflexionó que la edad le muestra que ya no es un joven, además de otros signos como escuchar música clásica y en volumen bajo:

Fausto: ¿Qué otra cosa ya no tolero que sí toleran los jóvenes? Desvelarse, antes podía pasar una noche sin dormir y al siguiente día andaba como si nada, aguantaba a dormir hasta el siguiente, ahorita ya no. Cosas como esas me han hecho entender que ya debo de aceptar mi edad, pero hay cosas que hago que me dicen “eres un chavorruco” [...]

R: ¿Hasta qué edad entonces se es joven?

F: No sé contestarte esa respuesta porque me niego a veces a dejar de ser joven.

De vuelta con Pérez Islas las transformaciones de las trayectorias pueden llevar a las personas a convertirse en “jóvenes *ad infinitum*, de tal manera que se podrá seguir disfrutando la condición juvenil hasta tener 40 o 50 años” (2010, p. 83) ya sea por la

extensión de los estudios, por seguir viviendo en la casa paterna, las dificultades para encontrar trabajo, no reproducirse, o como en los casos señalados antes, Ágata siendo casada o Fausto con empleo e independencia extienden su condición de juventud por los lazos y relaciones que establecen en un espacio pensado para este grupo etario.

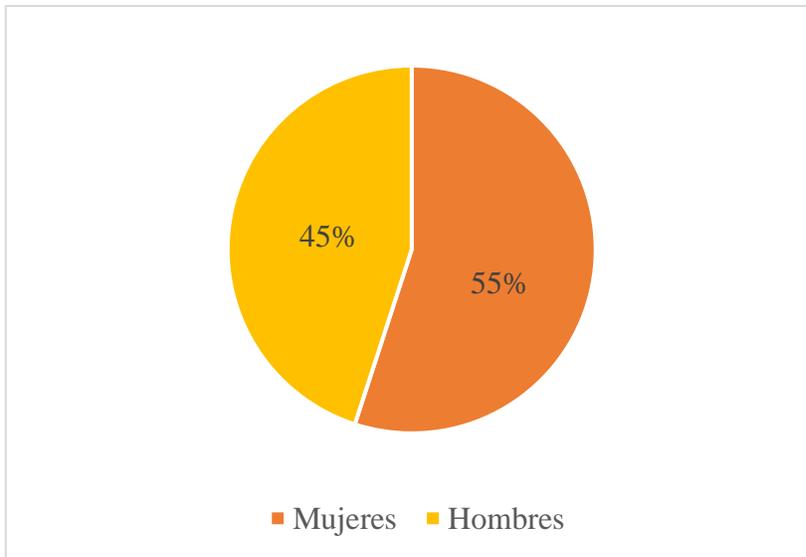
Lo que las reflexiones y narraciones de las y los participantes dejan ver, es que la condición juvenil, experimentada en una institución religiosa, cuestiona las divisiones, los límites y el poder ejercido desde quienes ya no se consideran jóvenes y en cambio tienen la legitimidad –otorgada por la edad y la posición dentro de la institución– de ordenar (Bourdieu, 1990) el lugar que a cada quien le toca y lo que le corresponde hacer ahí.

Y ¿qué tiene que ver esto con la religiosidad? Como se verá más adelante, las prácticas y las experiencias relatadas están atravesadas por la condición juvenil y la tradición religiosa. Por ello es importante este punto de partida y así la información tendrá mayor sentido y coherencia.

2.1.1 Juventudes estudiantes y empleadas

Como mencioné en el apartado metodológico, el contacto con las y los jóvenes fue a través de actividades de la confederación, tales como cultos unidos, campamento, festival de talentos y por medio de amistades. Una vez que me ponía en contacto con ellas y ellos, algunas veces se concretaba la entrevista y otras no, la mayoría de quienes accedieron fueron mujeres, a continuación, muestro la distribución por sexo de las y los participantes en esa técnica de investigación:

Gráfica 2 Distribución por sexo de participantes



Fuente: Elaboración propia

El rango de edad de quienes participaron es de 17 a 37 años y excepto dos mujeres que tienen estudios de bachillerato, la mayoría (18) cuenta con estudios de nivel superior o se encuentra realizando su licenciatura o ingeniería. Los perfiles profesionales son: ingenierías, humanidades (artes, filosofía, psicología y teología), ciencias de la salud (medicina, odontología y nutrición), diseño gráfico y derecho.

En México la población de 15 a 29 años representa el 25% del total de la población (INEGI, 2021a), de esa cantidad el 32% asiste a la escuela. De las y los entrevistados 6 son parte de esa población, se encuentran estudiando licenciatura o ingeniería en escuelas particulares o privadas. Algunas además tienen un empleo y/o becas escolares y con los ingresos pueden apoyar a los gastos familiares o simplemente ir buscando independencia económica, como señala Alida “con la beca y con mi trabajo lo que hago, es yo ya no le pido dinero a mis papás. Pago mi gasolina, pago lo que ocupo, si [son] materiales en la escuela, libretas o si salgo, pues yo ya cubro mis gastos, yo ya no, pues ya no...o sea, sí dependo de mis papás porque ellos pagan comida, renta, y así ¿no? Pero pues cualquier otro gasto mío ya yo lo cubro”.

Este no es un dato novedoso pues Carlota Guzmán Gómez (2004) da cuenta de esta condición en su extenso trabajo sobre empleo estudiantil, donde distingue el empleo por necesidad o el empleo que persiguen para tener mayor autonomía y experiencia, como es el caso de Alida y Delia. Guzmán Gómez también diferencia entre quienes están en condición

de estudiantes y además trabajan y quienes son empleadas/os y estudian, es decir, una actividad es la prioritaria. En el segundo caso suelen ser personas con un empleo y su actividad secundaria son los estudios, ya sea porque los postergaron o por el deseo de llevarlos a cabo. Tal es el caso de una de las entrevistadas quien ejerce su profesión y paralelamente estudia una especialidad en la universidad pública. Otro participante es director de una escuela primaria cristiana, misionero y estudiante de pedagogía en línea.

Tabla 4 Condición de estudiantes y empleadas/os

Estudiantes	Empleadas/os*	Estudiantes empleadas/os	Empleados/as que estudian
Aria	Alida	Alysa	Elián
Lina	Apolo	Delia	Elena
Alekos	Aquiles		
Hypatia	Fausto		
Katerina	Briseida		
	Ágata		
	Nikos		
	Demetrio		
	Penélope		
	Alexis		
	Petros		

Fuente: elaboración propia

*Se incluye el trabajo doméstico no remunerado

La mayoría de las y los participantes (11) son empleadas y empleados exclusivamente como se puede apreciar en la tabla 3. A pesar de los impactos de la COVID-19 desde 2020 en el ámbito laboral en el país con consecuencias como desempleo, las y los jóvenes que tenían un empleo previo a la pandemia continuaron en él, pero de forma remota específicamente quienes laboran en el ámbito educativo. En el caso de Alexis, quien trabaja en el diseño gráfico fue una época de más trabajo ya que los clientes le pedían estrategias para aumentar sus ventas en línea.

Algunas y algunos graduaron de sus licenciaturas o ingenierías entre 2020 y 2021, por lo que relataron las dificultades para incorporarse al mercado laboral. Apolo cuenta que egresó meses después de iniciado el confinamiento y estuvo yendo a entrevistas de trabajo en las que le prometían que le hablarían, sin embargo, no sucedía. Entre tanto estuvo de chofer de UBER y aun después de obtener trabajo hace viajes cuando necesita mayores ingresos. Demetrio en cambio, egresó en diciembre de 2019 y a inicios del 2020 se incorporó al mercado laboral, sin embargo, semanas después de iniciado el confinamiento lo despidieron y no fue sino hasta diciembre de 2021 que obtuvo otro empleo.

También la mayoría (17) viven con su familia de origen o comparten casa con hermanas o hermanos. El resto viven: solo (1), con compañeros de casa en la ciudad donde estudia (1) y con esposo (1). De los 17 que habitan la casa familiar, 13 contribuyen con los diferentes gastos como despensa o servicios.

Más arriba mencioné la plasticidad de la condición juvenil y algunos aspectos cuestionados del tránsito de la juventud a la vida adulta, y el asunto de la responsabilidad es uno de ellos. La responsabilidad se ve manifestada en tener que dar cuentas a empleadores, administrar ingresos económicos, enfrentarse a conflictos en el empleo, cuidar a otros miembros de la familia y contribuir con los gastos del grupo doméstico. Para Alida estas “topadas con la realidad [la dejan] fuera del cuento de hadas” que representa la juventud en cuanto etapa de estudio y relajo. Pero las responsabilidades no significan necesariamente el abandono de la condición juvenil, sino su reflexividad, siguiendo a Eduardo Weiss (2015) si ponemos atención a estas reflexiones, observaremos el proceso de cambio de una persona que madura y se hace cargo de sí misma, yo agregaría, aun cuando continúe en vínculo con grupos juveniles.

Finalmente, durante la realización de las entrevistas pude notar que la mayoría de las y los participantes tienen rutinas muy ocupadas y algunos expresaron deseos de hacer otro tipo de actividades como deporte, salir con amistades, continuar con estudios de posgrado o tener más tiempo para sus devocionales o estudio más profundo de la Biblia y sin embargo no pueden porque el tiempo y las fuerzas no les dan. Como señala Guzmán Gómez (2004) los estudiantes con empleo y en este caso las y los empleados, no son entes pasivos y buscan las estrategias para manejar los tiempos y hacer espacio de formas

creativas para lograr algunas de las actividades que desean dedicarle más tiempo, como se verá más adelante específicamente la oración y la lectura bíblica.

2.1.2 Juventudes líderes en la iglesia

Las juventudes que han egresado de sus carreras y se encuentran laborando son vistos con más madurez y capaces de gestionar su religiosidad de forma más autónoma y con capacidad de orientar a los de menor edad que ellas y ellos. Por eso son líderes de jóvenes al interior de las uniones o en actividades regionales, es decir, están en posiciones de poder y toma de decisiones dentro de la institución.

El principal indicador tomado en cuenta para invitar a alguien a asumir posiciones de liderazgo en el ministerio juvenil, es la madurez, a su vez desagregada en dos dimensiones. La primera es la espiritual, es decir, alguien con una buena relación con Dios, que constantemente ora, lee la Biblia, diezma, ofrenda, evangeliza y sirve en algún ministerio de la iglesia. Esto último está vinculado con el testimonio, ya que el servicio funciona como señal de la relación con Dios y que además se extiende fuera del templo y se resume en una vida recta, que muestre “al mundo” la condición de cristiano a través de prácticas ascéticas como no beber alcohol, no fumar, evitar el sexo premarital, no asistir a fiestas y bailar sensualmente. El testimonio, en otras palabras, son las “cualidades éticas” descritas por Max Weber (Weber, 2019b, p. 326 y ss.), propias de los adheridos a las sectas protestantes estadounidenses (metodistas, bautistas, cuáqueros, etc.) de principios del siglo XX, que fungían como “certificado de calificación ética”, es decir, virtudes ascéticas intramundanas, que aseguraban al resto de la comunidad que el afiliado no frecuentaba tabernas, juegos de cartas, pagaba a tiempo sus deudas, etc. La segunda dimensión de la madurez es la edad, ligada a otro tipo de madurez como el estar estudiando su carrera o incorporados al ámbito laboral.

Las principales actividades que realizan tienen que ver con la toma de decisiones únicamente para el grupo juvenil, la elección de presidente/a y la mesa directiva como secretaria/o, tesorera/o, etc. También organizan diferentes actividades a lo largo del año dentro y fuera de la iglesia. Quienes además son parte de la confederación regional planean las actividades anuales como la recolección de juguetes en enero, el campamento anual, el festival de talentos, actividades deportivas y de competencia, talleres de evangelismo, las

plenarias y el aniversario. Para formar parte de la mesa directiva de la confederación no bastan la madurez espiritual y el testimonio, sino la legitimidad institucional expresada en una carta del pastor que es llevada a la reunión plenaria para la elección de la mesa directiva. Las y los asistentes con el documento, tienen voz y voto en la asamblea.

Quienes son líderes se desempeñan también como animadores para invitar a más jóvenes creyentes y no creyentes a la reunión juvenil o a los cultos. Dentro de las actividades de la confederación también asumen ese papel invitando a tener una relación con Dios constante, a orar, a leer la Biblia y en los momentos lúdicos y de juego a participar con entusiasmo.

Al menos doce de las y los entrevistados, además sirven en el grupo de alabanza, lo que parece ser una *juvenización* de ese ministerio, ya sea tocando el teclado, la guitarra, batería, cantando o en los controles. Por otro lado, también pueden ocupar puestos como en la enseñanza –actividad altamente feminizada en las iglesias– o en tesorería como es el caso de Nikos, pero que está subordinado a otro miembro adulto de la iglesia. Esta subordinación no sorprende, pues, aunque se cuente con la formación profesional para desempeñar el ministerio (finanzas, administración, contaduría) la condición juvenil lo relega ya que en las iglesias es común asociar al “joven” con rebeldía, inmadurez o irresponsabilidad por ello han de estar bajo la tutela de un adulto aunque la o el joven tenga mayores conocimientos técnicos.

Ser agentes activos dentro de la congregación no significa únicamente que reproduzcan a la institución, sino que la unión de jóvenes o la confederación son espacios juveniles de los que se han apropiado y a los que reinventan. Quiero aclarar esto de la mano de Eduardo Weiss (2015), quien estudió jóvenes y escuela desde la experiencia de los propios agentes. Él encontró que “los estudiantes-jóvenes siguen discursos dominantes de las familias, escuelas y medios de comunicación, pero también se emancipan de valores y normas hegemónicos y desarrollan normas, gustos e intereses *propios* al reflexionar y conversar con sus pares” (2015, pp. 1260, énfasis mío), algo similar ocurre dentro de la iglesia bautista –y católica como ha mostrado Natalia Fernández (2020; 2017). Es cierto como señalé antes, que desde el poder adulto se crea el espacio tutelar para dirigir, enseñar y reproducir doctrinas, es decir, socializar. Sin embargo, el proceso no es unidireccional y pasivo, al estar en los puestos de toma de decisiones, las y los jóvenes pueden innovar y

convertir el espacio en uno de socialización intrageneracional, donde aprenden de ellos mismos y entre pares transforman a la institución.

Por otro lado, aunque esta investigación no es sobre la institución, es decir, cómo son las organizaciones juveniles bautistas, cabe destacar lo que Cristina Mazariegos Herrera (2020) denomina juegos de poder en su investigación sobre las femeniles metodistas en León, Guanajuato. Puesto que las y los jóvenes ocupan posiciones de toma de decisiones en las uniones, la confederación o la conragación local, naturalmente emergen conflictos de distinta índole. Por ejemplo, al terminar la entrevista con Penélope caminamos juntas a la parada del camión para ir a nuestras respectivas casas, en la caminata y en el trayecto del camión me platicó que no está de acuerdo con algunas formas operativas de la confederación, una de ellas es que recién se había elegido a la mesa directiva vigente y ella era parte del nuevo grupo, sin embargo, durante el campamento presencial no se le tomó en cuenta en la misma proporción que a otras personas, que desde su perspectiva son más cercanos a la presidenta o de su círculo de amistad. El colmo es que a ella no le dieron radio de comunicación, pero a su antecesor sí, aun cuando ya no ocupaba el puesto. Esta situación la tenía incómoda al momento de la entrevista y planeaba hablar al respecto con la presidenta. Lo que quiero decir, es que, como toda institución, las organizaciones juveniles bautistas no están exentas de conflictos entre sus participantes y la naturaleza de éstos pueden ser por asuntos operativos, de creencias, disputas en las amistades o noviazgos, etc.

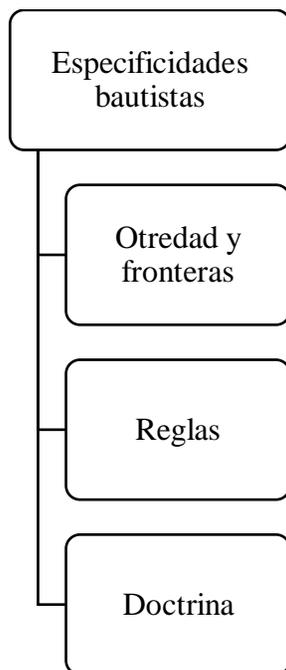
2.2. Fronteras y rupturas y prácticas de incorporación

2.2.1 Identificaciones, fronteras y rupturas con la denominación

El segundo eje que me interesa plantear en este capítulo es el de la adscripción, ya que las prácticas, las experiencias y los significados que atribuyen a su religiosidad están mediados por la tradición religiosa de la que son parte. Quiero resaltar a continuación la capacidad de selección y reinterpretación de las creencias bautistas por parte de las y los jóvenes. Y posteriormente mostrar cómo algunas y algunos de ellos se muestran reticentes a identificarse como bautistas.

Al explicar cuáles son las especificidades de la iglesia bautista, las y los informantes establecen tres líneas diferentes, que se pueden apreciar de manera gráfica en la ilustración 2.

Ilustración 2 Especificidades bautistas



Fuente: elaboración propia

La primera especificidad es la otridad, definiéndose en función de otros. Establecen límites para diferenciarse de pentecostales principalmente, o de corrientes más progresistas al interior de los bautistas, donde son común los cultos emocionales con bailes, gritos, hablar en lenguas o sanaciones. Las siguientes citas muestran estas fronteras establecidas por las y los participantes:

Algunas denominaciones hablan mucho de que fueron al culto, pasaron al frente y se sanaron, no sé si lo has escuchado. Eso como bautistas pues no...o sea yo no dudo que Dios pueda sanar si él dice “sano ahorita”. Pero creo que ya las cosas se manifiestan ya de distinta manera ya no...Bueno yo no he visto, por ejemplo, en los bautistas que alguien te toque, oro por ti y al instante sanaste, como lo dicen otras denominaciones. (Alysa, León, Gto.)

Que también está muy, no sé cómo decirlo, muy satanizado por así decirlo, el hecho de que en las iglesias cristianas haya por ejemplo danza, que en otras iglesias por ejemplo evangélicas o pentecostales pues sí hay más como libertad para cuando estás en la alabanza puedas danzar, brincar, bailar. Y pues en las iglesias bautistas luego no se permite esto incluso hay iglesias donde no se permite ni aplaudir, en el templo no se aplaude. Y eso es muy marcado. Por ejemplo, hace poco fui a una iglesia de estas que son como ministerios que siembran en cada iglesia tipo iglesias muy grandes como, Ancla o Más vida. Hace tiempo fui a una aquí en León y es como muy muy diferente y sí lo sentí muy diferente porque en la alabanza muchos jóvenes, brincando, cantando muy fuerte y de repente entra el pastor y se aplaude y eso es inconcebible en otras iglesias bautistas, sobre todo. Por eso de repente dicen que son *bautristes*. (Aguiles, León, Gto.)

Para Meredith McGuire (2007), esto se explica si echamos un ojo a la historia del cristianismo, y del protestantismo en específico, denominada “la era de la larga Reforma”, ya que tienden a ser religiones más cognitivas y se oponen a las prácticas religiosas y pragmáticas que involucren el cuerpo y las emociones, como curaciones, fertilidad, protección contra la mala suerte, etcétera, de esta manera se privilegió la creencia sobre la práctica.

A decir de McGuire, las autoridades han tratado de controlar estos escenarios que involucran el cuerpo, pero es también ahí donde las resistencias emergen, porque “la gente se ha resistido constantemente a ese control, seleccionando, tomando prestado, adaptando, creando y mezclando diversos elementos culturales en sus propias prácticas religiosas” (2007, p. 189). Así lo muestra Nikos, cuando narra cómo en el campamento anual se dan licencia para gritar, mover el cuerpo, aplaudir, levantar las manos, cerrar los ojos y a nivel técnico usar sintetizador y luces para crear un ambiente sensorial que invite a la movilidad del cuerpo y la expresión de las emociones, tales como llorar.

Relacionada con lo anterior, se encuentra la segunda forma de definir a los bautistas a través de reglas. Por ejemplo, mencionaron algunas iglesias donde es obligación para las mujeres “ir con falda a cierta altura” (Alida, Querétaro, Qro.) o el uso de ciertos instrumentos musicales dentro del templo, o lo que Carlos Garma identificó en su amplio trabajo sobre el pentecostalismo, la introducción del rock a la alabanza. Este debate se extiende en el tiempo y en el espacio, por ejemplo, en Brasil el problema era con las percusiones por la asociación que hacían de ésta con el pecado y el mundo (específicamente con la samba) (Garma Navarro, 2000). Aquiles de León, Guanajuato, ilustra la vigencia de la disputa

Pues he escuchado mucho eso [*bautristes*] porque hay muchas iglesias como te digo, tienen esta división que no tiene que haber música con muchos instrumentos, ni con bajos eléctricos, guitarras, simplemente es una hermana viejita que toca el piano y toca himnos y ya. Sobre todo, en las primeras iglesias de cada ciudad⁵, en la de aquí de León, en la de Guanajuato, en la de Puebla. Por ejemplo, una vez nos invitaron a tocar y recuerdo que no nos permitieron tocar con nada de instrumentos más que cantar porque ahí la única que tocaba el piano era una hermana, precisamente una hermana viejita y solamente ella podía tocar ese piano y solamente algunos himnos.

⁵ La Convención Nacional Bautista de México nombra como “Primera Iglesia Bautista de...” a la primera iglesia de la denominación y miembro de esta organización que se establece en alguna ciudad. Aunque ya exista otra iglesia bautista, pero si no es parte de la Convención, no es denominada “la Primera”.

Posterior a esta descripción Aquiles reflexionó sobre la trascendencia de estas particularidades litúrgicas⁶ en la vida de la iglesia, considerándolas banales, respecto a asuntos más importantes como el estudio de la Biblia:

Yo creo que no tendrían que haber este tipo de divisiones, porque he sabido de iglesias, por ejemplo, en Irapuato hace tiempo una iglesia tuvo una división fuerte a causa de esto, de hermanos que sí querían tener este tipo de alabanza y otros que no, que querían que fuera todavía muy conservador. Entonces yo creo que no debería ser así, que la iglesia se tiene que centrar en que el mensaje y la iglesia sean cristocéntricos y que a raíz de eso quizás todas estas cosas que no son tan importantes, pues no haya tanto problema creo que sí es alarmante el hecho de que una iglesia se divida por simplemente la alabanza, cuando creo que lo que debería ser más importante es cómo se está enseñando la palabra. En este caso tendría que ser basada en el evangelio. (Aquiles, León, Gto.).

Finalmente, ser bautistas significa tener una doctrina con énfasis primero, en el estudio exclusivo de la Biblia, de ella entonces se desprenden los dogmas mencionados por las y los informantes: la salvación, el bautismo por inmersión y la cena del Señor⁷. El lector y la lectora podrán advertir en estas afirmaciones la herencia protestante —estrictamente hablando— de las *solas* luteranas: *sola scriptura*, *sola fide* y *sola gratia*⁸. A decir de las y los participantes

⁶ En la historia litúrgica, este es un debate antiguo, desde Johan Sebastian Bach a quien se cuestionó por introducir elementos que no eran propios de una misa, hasta hace cien años en México y la polémica de introducir el piano al templo, y años después la guitarra.

⁷ Mejor conocida como Santa Eucaristía por la tradición católica.

⁸ Sólo las escrituras, sólo la fe, sólo la gracia.

[Los bautistas] se centran más en Cristo, en la Biblia como lo único, en la fe más que en las obras...mmm...sí yo creo que solamente eso como puros principios bíblicos. (Alida, Querétaro, Qro.)

La salvación no se pierde. Porque hay otras denominaciones que la salvación se pierde o que la salvación es por obras. Pero no, la salvación no es por obras, la salvación es por gracia. (Alysa, León, Gto.)

A diferencia del resto, Petros dio una larga lista de doctrinas cristianas generales y vinculó su tradición directamente con las confesiones de fe de los bautistas de 1896 en Londres y la confesión de fe de Westminster de los presbiterianos. Incluso, fue enfático al señalar que este tipo de conocimiento debe ser dominado por aquellas personas que se hagan llamar bautistas, no para causar más divisiones, sino para sentir apego a una tradición histórica.

Al cuestionarles si se identifican con la denominación de la que son parte, las respuestas fueron distintas y sugerentes analíticamente. De inicio la argumentación de las y los informantes muestra que primero señalan en qué creen y cómo es ser bautista, para después vincularse a esas prácticas y doctrinas, entablar puentes con otras denominaciones o distanciarse de ellas.

Quienes respondieron que sí se identifican con los bautistas, realmente no lo es con el grupo en términos históricos y culturales –como Petros–, pues a Ágata y Aria les gusta el aspecto conservador puesto que no son tan “efusivos”, paradójicamente Aria es parte del grupo de alabanza que en el campamento le da efusividad a los cultos.

La movilidad entre congregaciones y las visitas esporádicas a otras iglesias ha provocado en las juventudes mayor conocimiento de otras tradiciones y relativizar su propia religiosidad y denominación:

Ehm ¿así como tal cual yo crearme cien por ciento bautista? No sé. O sea, porque yo he vivido cosas he ido a más iglesias, no en el afán de cambiarme, pero sí porque te

invitan y así y hay cosas que sí estoy de acuerdo y hay cosas que no. Pero no sé es que eso de tener denominación me conflictúa, o sea no me siento cien por ciento bautista, pero creo que de las que he visto no le suman tanto que al dinero, que más que a la adoración que ahorita está de moda (Alida, Querétaro, Qro.).

No, yo no me identifico como bautista. Se debe mucho a que yo ya he estado en varias iglesias, ya te comentaba hace rato. Yo me identifico como *presbibauticostés*, me gusta el gozo que tienen los *péntes*, de los presbiterianos es la seriedad con la que trabajan y de los bautistas la pasión de mantenerse firme ¿no? Yo lo veo de esa manera, allí yo tengo, no sé si ventaja o desventaja, de haber conocido estas tres iglesias. (Fausto, Querétaro, Qro.)

Estas afirmaciones muestran lo que Joaquín Algranti y Damián Setton denominan “las clasificaciones imperfectas”, es decir, la “zona de encuentro, de actividad, entre agentes sociales y los múltiples escenarios relegados por instituciones de distinto tipo. Allí se negocian, reformulan, adaptan y determinan modalidades complejas de adhesión en donde se exponen la plasticidad de las relaciones sociales” (2022, p. 19). En otras palabras, el *presbibauticostés* o el *penonita*⁹ no responden a lealtades impuestas por los detentores de los bienes de salvación, sino que, a través de su paso por diferentes iglesias, por medio de las relaciones que entablan a través de amistades, noviazgos o matrimonios se identifican más con el cristianismo o el mundo evangélico¹⁰ en términos más amplios, como lo hace Elena de Querétaro: “no lo manejo tanto como soy bautista, [sino] soy cristiana”.

⁹ Pentecostés y menonita.

¹⁰ Meredith McGuire (2008) prefiere usar el término evangélico, como Genaro Zalpa (2015), para referirse a la diversidad de denominaciones que se ajustan a ciertas creencias y prácticas tal como la inerrancia de la Biblia, Jesús es la única vía de salvación y la experiencia de salvación manifestada en la decisión personal por Cristo. Para hablar de las minorías religiosas en América Latina Carlos Mondragón (2013) cuestiona el

Esto muestra que las lealtades no son exclusivas, puesto que se extienden o se diluyen. Así en el polo opuesto se encuentra Apolo, quien niega rotundamente su identificación como bautista:

R: ¿Y qué significa para ti ser bautista?

A: Así, ¿la denominación? ¡Jole realmente nada, porque yo estoy como un poquito en contra de las denominaciones creo que sólo sirven para apartarnos, para dividirnos. Yo una vez estaba platicando con una amiga y le decía que para mí sería igual ser pentecostés, ser bautista, no tiene ningún sentido porque al final de cuentas Dios sólo tiene una iglesia. Jesucristo es bien clarito con la religión que sólo existe una y pues dice que es ayudar a huérfanos, a la viuda. Es la única religión que Jesucristo dejó. Entonces para mí, yo tengo un dicho que le decía a mi hermano, que soy muy bautista para los pentecostés, pero soy muy pentecostés para los bautistas. Entonces no tengo un “ay sí somos más conservadores o son esto son aquello” realmente ese título o esa denominación no significa para mí algo. (Apolo, Querétaro, Qro.)

La pertenencia está arraigada profundamente en las relaciones y la sociabilidad que las y los jóvenes establecen en sus congregaciones y en la confederación. Con sus amigas y amigos se identifican porque comparten vivencias, no así con los discursos que emanan desde la institución, que tienden a ser exclusivistas y altamente doctrinales.

Todas estas creencias oficiales, expresadas en dogmas y las percepciones de las y los participantes, son puestas a prueba fuera del ámbito cognitivo. Se flexibilizan en sus prácticas y en las relaciones que establecen con otros y otras. Es muy importante señalarlo, porque un análisis a este nivel dejaría fuera la creatividad y agencia de las juventudes respecto a la religión a la que se adscriben.

término “protestantismo histórico” (muy socorrido en México, véase por ejemplo Gutiérrez Zúñiga, 2007) y prefiere hablar de “Iglesias evangélicas” puesto que goza de mayor aceptación y autonombramiento.

Para cerrar este capítulo, a continuación, mostraré las vías a través de las cuales se llega a ser bautista.

2.2.2 Nacer en “cuna cristiana” y el principio voluntarista de las sectas.

Como prácticas de incorporación al grupo bautista encuentro el nacer en una familia que ya es miembro o la movilidad religiosa, ya sea familiar o individual.

En su explicación de la desafiliación de las juventudes evangélicas en México, Ariel Corpus (2014) de la mano de Carlos Garma (2007) afirma que “los jóvenes evangélicos ya no sienten la misma atracción por lo religioso como sus padres o abuelos” (Corpus, 2014, p. 38) y por ello salen de las instituciones sin alejarse necesariamente de lo religioso. En contraste, las y los participantes de esta investigación apelan a la tradición (transferencia) cristiana para iniciar su narrativa espiritual y vincularse con la memoria familiar.

La mayoría han mencionado haber nacido en “cuna cristiana” u “hogar cristiano”, es decir, su madre y su padre o uno de ellos o toda la familia como mencionan Nikos y Alida, ya era bautista al momento de su nacimiento, en consecuencia, su socialización primaria y secundaria se desplegó con visiones del mundo y valores propias del cristianismo:

Mis papás se casaron en una iglesia cristiana bautista, pues desde chiquitita yo estuve como con esa educación de la iglesia bautista, entonces como que eso sí marcaba ciertos valores que yo tenía y como ciertas actitudes que siempre me esforzaba por mostrar (Delia, Querétaro, Qro.)

Mi círculo, mis papás y mis hermanos pues, mi mamá es de cuna cristiana, mi papá en su juventud se convirtió. Cuando yo nazco mis papás asistían a la iglesia Siloé cuando nazco nos trasladamos a la PIB de Querétaro. Y siempre he crecido ahí (Elena, Querétaro, Qro.).

Bueno pues yo nací en lo que se dice es cuna cristiana, mis papás ya desde que yo nací eran cristianos. Entonces yo nací, pues yendo a la iglesia, yendo a actividades, campamentos, muchas cosas. Entonces desde chico tuve mucho acceso al evangelio (Aquiles, León Gto.).

Briseida, Apolo, Nikos, Alida, Petros, Alekos y Aquiles reflexionan que ser segunda o tercera generación (los padres, madres, abuelos, abuelas pasaron por un proceso de conversión Garma Navarro, 2018) no es suficiente, pues es necesaria “la decisión personal” de aceptar a Jesús en su corazón. Es decir, la experiencia religiosa es individual y no colectiva. En sus narraciones explican que desde la infancia asistieron a la iglesia y fue en una clase de escuela dominical, en una predicación o en el campamento anual donde tomaron la decisión. Como es bien sabido esta es una de las principales características de “la lógica evangélica, [el] *«born again»* (volver a nacer) implica que un individuo, por más que haya nacido en la tradición evangélica, debe asumir personalmente su adscripción a la fe protestante y plegarse, por voluntad propia, a las normas de su iglesia” (Romero et al., 2020, pp. 70–71). Max Weber (2019b, p. 336) le denominó “principio voluntarista” de las sectas, a través del cual se asocian los calificados, en virtud de pruebas religiosas, entre ellas, el nacer de nuevo.

Esto sin embargo, es cuestionado por Nancy Ammerman para quien existen “guiones culturales hegemónicos” (2014, p. 15) para hablar de la religión, y desde mi perspectiva en especial de la decisión personal de seguir a Jesús, el nacer de nuevo o la conversión. Una anécdota ilustra esa afirmación, recuerdo una reunión de oración, miércoles por la noche, en la que algunos hermanos pasaron al frente a compartir su testimonio de conversión, uno de ellos un hombre anciano, alto, de pelo canoso, narró cómo llegó a la iglesia y empezó a sentir que su vida cambiaba, platicaba otras historias sobre la actuación de Dios en su vida y la de su familia. Paralelamente, la esposa del pastor (la principal detentora de la verdad bíblica en esa congregación) lo veía con desaprobación y sospecha, pues nunca dijo cuándo tomó la decisión de aceptar a Jesús, por lo tanto, para el discurso oficial este hombre no era salvo, ni cristiano. Así lo hacen ver algunas y algunos de los participantes, pero me parece que Briseida lo deja más claro

Briseida: pues mis papás son pastores. Fue difícil la verdad porque tener papás líderes en algún momento te hace creer que eres cristiana y yo siempre llevé esa vida de cristiana y en la secundaria me di cuenta que no era cierto. O sea, como que sí hacía las cosas, pero mi corazón realmente nunca había, como que nunca había tomado la decisión de hacerlo realmente, de seguir a Cristo. Ya cuando me di cuenta de eso fue muy impactante para mí porque fue así de “yo no soy cristiana” y yo todo este tiempo hablando incluso a otras personas, incluso era maestra con los niños. Y ya hasta ese momento fue “wow” qué feo y qué cierto que muchos que crecemos en un hogar cristiano y más los hijos de pastores, un momento en darnos cuenta de eso.

R: ¿y cómo te diste cuenta y luego cómo fue que tomaste una decisión?

B: porque justo en una predicación de mi papá estaba hablando del bautismo entonces fue así como “ustedes *debieron* tener un momento de un antes y un después”. Aunque lleves la vida más buena del mundo siempre hay un antes y un después. Entonces yo estaba pensando como “¿cuál es mi antes y cuál es mi después y qué hice yo para decirle a Dios «sí ven a mi corazón?»” y pues me di cuenta que no lo había hecho, ahí justo en esa predicación. Luego en una reunión de jóvenes fue cuando hicieron ya la invitación y todo y ya fue ahí cuando tomé la decisión. Yo ya era consciente de que debía tomar la decisión y fíjate que hasta eso me tardé como un mes todavía como para entenderlo realmente bien. Y ya tomé la decisión en una reunión de jóvenes (Briseida, Irapuato, Gto., énfasis mío)

De manera similar al relato de Briseida, Petros también explica que nacer en cuna cristiana no es suficiente, pues en la iglesia se debe decir “que tú, en particular como niño

de hogar cristiano, también tienes que pasar por ese momento, de alguna manera reconocer o entender y racionalizar de manera consiente esas cosas que te han ido enseñando, esas historias, de la importancia que tienen para tu vida”.

Estos guiones hegemónicos pueden ser infringidos ya que, en otras narraciones, únicamente relatan su llegada a la iglesia junto con su familia. Incluso hay quienes recuerdan que durante la adolescencia su mamá o abuelita las obligaban a asistir, como a Ágata quien cuenta que durante la secundaria estaba en la iglesia por obligación, pero con el tiempo le fue gustando.

Nikos recurre a la historia familiar para narrar su historia personal, comienza con la conversión de un tío abuelo en Estados Unidos¹¹, quien años después de estar sin comunicarse con su familia, reaparece totalmente transformado y vuelve al terruño predicando el evangelio. Se convierten el abuelo y abuela de Nikos, quienes llevan a la iglesia a su madre adolescente. Después nace el joven entrevistado y también es educado en la iglesia bautista, sin embargo, después del entrecruce de un par de acontecimientos, por un lado dibujar el cielo con base en la descripción apocalíptica y por otro el reciente fallecimiento de un hermano de la iglesia, se da cuenta que las personas que han creído en Jesús son las que van al cielo y de la necesidad que él tiene de ser salvo. Otro medio a través del cual él va reflexionando sobre la condición de pecador es por medio de una campaña evangelística en la que se ilustra de forma gráfica (práctica muy recurrente en el mundo evangélico) el plan de salvación: alguien preparó un pastel y entre todos los huevos de la masa, había uno podrido, al terminar de reunir los ingredientes, les preguntó si se comerían ese pan a lo que respondieron que no, “qué asco”. Acto seguido, la persona que dirigía la actividad, les dijo que así es su vida delante de Dios, puede ser muy buena en todos los aspectos, pero si una sola cosa falla toda la vida se echa a perder y no puede presentarse así a Dios. Estos eventos orillaron al niño a querer con urgencia la salvación, cuestión de la que los pastores dudaron, pues no estaban seguros si a su corta edad entendía lo que significaba “tomar la decisión”, pero de la cual él estaba seguro, y así lo hizo a los 8 años, un 7 de septiembre.

¹¹ En el mundo evangélico en México, son comunes estas historias en las que la migración promueve la movilidad religiosa. Así también sucedió con uno de mis tatarabuelos.

De acuerdo con Carlos Garma (2018, p. 116 y ss.), las segundas y terceras generaciones tienen delante de sí tres alternativas: la primera es el “ascenso y afianzamiento en la institución religiosa en la que se ha nacido”, la segunda, el cambio de fe o iglesia y la tercera la apostasía, es decir la pérdida de la adhesión y el rechazo explícito de la fe o las creencias. Como se ha visto la mayoría de las y los participantes se encuentran en la primera posición, han asumido cargos dentro de los ministerios de su congregación o de la confederación regional. Eso no quiere decir, que al interior de los bautistas no haya movilidad o apostasía, el universo de estudio de esta investigación ha sido el primer grupo de creyentes.

2.2.3 Movilidad religiosa familiar e individual.

Carlos Garma (2018) sugiere hablar de movilidad religiosa en lugar de conversión ya que el segundo es valioso porque es la perspectiva de quien enuncia su historia con énfasis en el cambio drástico a partir de la nueva fe, sin embargo, analíticamente es de mayor utilidad la movilidad para denominar los cambios de adscripción. A su entender, la conversión puede verse como una narrativa vivida a la que califica de “tipo paulino”¹² y se ha transformado en modelo de narración. Esta modalidad sigue la historia paradigmática de Pablo de Tarso contada en *Hechos* 9:1-20: Saulo, un judío que había estudiado con las eminencias de su tiempo y un practicante celoso de La Ley, se dedicó por un tiempo a perseguir, encarcelar, desear y presenciar la muerte de las y los que pertenecieran al Camino (Jesús). De camino hacia Damasco desde Jerusalén un rayo de luz le cayó del cielo tumbándolo al suelo y dejándolo ciego. Él y sus acompañantes escucharon una voz que decía: “Saulo, Saulo ¿por qué me persigues?”. Éste le preguntó quién era y la voz respondió: “Yo soy Jesús a quien tú persigues”. Enseguida le dio instrucciones para llegar a la casa de un discípulo de nombre Ananías, quien oró por él y lo bautizó. Saulo no sólo cambió de rumbo pasando ahora a predicar en diferentes regiones de Asia menor, sino también de nombre: Pablo.

La historia de Apolo puede ilustrar este modelo, en el que quedan muy claros los momentos paulinos, el antes y el después, el hecho sobre natural de escuchar una voz

¹² El modelo incluso ha sido satirizado por el grupo humorístico-musical Les Luthier en la escena El Sendero de Warren Sánchez con las actuaciones de Carlos Núñez Cortés diciendo: “Yo era un desgraciado...Yo era un infeliz...Hasta que...” conoció a Warren.

proveniente de Dios (en el caso de Pablo fue Jesús) y la determinación de cambiar de rumbo:

Soy de cuna cristiana. Pero ahora creo que dentro de todo lo que he aprendido, eso no significa nada, no significa nada nacer en un hogar cristiano porque realmente la relación con Dios es meramente personal [...]

Empezó mi vida en el pecado. Me refundí completamente [...] Pero llegó una materia que estaba relacionada con el neurodiseño, de las funciones del cerebro, de qué manera son receptivas. Esa materia fue una de las cosas que a mí me hizo creer que existía Dios. Me hizo pensar en que cómo es que funcionaba todo tanto a la perfección siempre, cada vez que me despertaba, cuando estaba pensando, cuando estaba dormido, cuando veía, cuando no veía. Entonces yo sí dije “es que todo esto a mí, me hace creer que de verdad Dios está moviendo todo eso, por su poder es que está todo eso”. Sólo estábamos viendo el cerebro, pero si nos vamos a la naturaleza, y luego nos vamos al planeta y luego nos vamos al sistema solar, luego a la galaxia, luego al universo. [Tiempo después en el culto] no recuerdo el tema de la predicación, pero sí recuerdo ese día, de hecho, febrero resulta un mes muy especial para mí, en un contexto espiritual porque fue un domingo de febrero, [...] y el pastor siempre dice “alguien quiere comprometerse, entregarse a Cristo”. Y...y yo escuché algo, no, no, no sé ni cómo explicarlo [...] no fue una voz audible, pero sentí algo que me estaba hablando y me dijo “si no es hoy, no va a ser nunca”. Entonces yo sentí algo que me impactó, en ese momento tuve miedo, no sabía qué hacer y dije “pues bueno, estoy aquí, me voy a comprometer y llévame hasta las últimas consecuencias”. En ese momento yo estaba vacío, me odiaba a mí mismo.

Pero me comprometí, dije “vamos a ver, peor, no puedo estar” (Apolo, Querétaro, Qro.)

El relato anterior así como la historia de Nikos son “relatos ordenados y lineales” (Garma Navarro, 2018) que ya han reordenado las experiencias vividas previamente, y como Apolos, las reúnen en la “vida en el pecado”. Tal como afirma Nancy T. Ammerman (2014), sacar a los sujetos de este guion-narración establecida, es complicado, en su caso fueron necesarios meses de convivencia en sus comunidades religiosas y repetidos encuentros cara a cara.

Es importante destacar también que en el mundo evangélico hay voces disidentes al guion narración de la conversión como es el caso del teólogo Edesio Sánchez Cetina, quien critica duramente este modelo, sobre todo su imposición para quienes nacen en la familia cristiana pues es difícil encontrar ese “antes y después” que exige el “conversionismo”, como él lo denomina. La obligación de convertirse del pecado, la vida mala, el camino torcido o equivocado, desde su perspectiva, lleva a las segundas generaciones de cristianos a ajustar sus vivencias, experiencias y relatos al guion-narración oficial (Protestante Digital, 2012).

Aunque no lo hacen con intenciones críticas, hay quienes no se adscriben al guion-narración de la salvación y puesto que no nacieron en la cuna cristiana, cuentan de forma diferente su llegada a la iglesia bautista. La familia se convirtió y ya que ellas eran niñas, no se les preguntó si querían asistir a la iglesia, simplemente las llevaron y les fue gustando. Aria cuenta que, a partir de una visita del pastor a su tía convaleciente de un aborto espontáneo, en la que se convocó a más miembros de la familia, su mamá comenzó a congregarse junto con ella y su hermano “a mi mamá le llamó la atención y como nosotros estábamos más chiquitos nos empezó a llevar y ahí empezamos a conocer y fue como empezó todo, nos empezamos a involucrar más en lo que es Dios y en el camino” (Aria, Irapuato, Gto.).

De manera similar Alysa relató cómo su mamá se convirtió después de leer la Biblia de forma autónoma y cuestionar a un sacerdote, posteriormente alguien la invitó a una iglesia bautista

Mi mamá pues aceptó a Cristo y nos empezó a enseñar. Nosotros éramos niños ¿no? y ya después yo tomo mi decisión por Cristo. También pequeña, la verdad es que yo, siempre dicen “hay una fecha y la fecha no se olvida” pero yo no tengo una fecha [risas] de hecho varias veces dicen “no, no ha de ser cristiano porque yo no tengo una fecha”, pero yo era pequeña y pues no. O sea, sé que tomé mi decisión por Cristo, pero no recuerdo como una fecha, pues en específico yo recuerdo que creí y sí es verdad y creo en Dios y que él me salvó.

El relato anterior deja ver la penetración del guion narración hegemónico sobre la salvación, pues en contraste con Nikos, Alysa no tiene en su memoria esa fecha especial e incluso la risa nerviosa delata la importancia en las narraciones y discursos sobre “el antes y el después”. Garma señala cómo la experiencia paulina es una “forma anhelada y valorada” (2018, p. 104) para el ingreso en la nueva fe, por ello se comprende la insistente justificación de Alysa en que, *es verdad* que creyó y cree, a pesar de no contar con el guion narración predominante del mundo evangélico.

Por otro lado, hay historias de conversión individual, sin la mediación familiar, como la de Elián, quien fue invitado a un campamento infantil por una misionera estadounidense ahí aceptó a Cristo y gracias a que la misionera pasaba por él todos los domingos comenzó a congregarse e implicarse en la iglesia, a tal punto que después salió de su país, como misionero.

Este guion narración de la salvación se afianzó hacia mediados del siglo XX principalmente en Estados Unidos y en consecuencia en el resto del mundo, o por lo menos a cualquier rincón donde un misionero norteamericano llegara, y México no es la excepción. Específicamente contribuyó la transformación del evangelismo como método de convencimiento y atracción de personas no creyentes al mundo evangélico. La invención de las “4 leyes espirituales¹³” de Bill Bright en 1952, la popularidad de los eventos

¹³ 1) Dios te ama, 2) Todos somos pecadores y estamos separados de Dios, 3) Sólo Jesús puede salvar del pecado y devolverte a Dios y 4) Debemos recibir individualmente a Jesucristo como nuestro único y

evangelísticos masivos de Billy Graham¹⁴ y la práctica de levantar la mano si has hecho la “oración del pecador” y pasar al frente, son eventos que han alimentado históricamente una forma oficial, deseable y legítima de vivenciar y contar la experiencia del encuentro *personal* con Dios. Por ello, se ve la discrepancia de narraciones entre las y los participantes y el teólogo Sánchez Cetina, ya que para los primeros es indispensable mostrar que individualmente llegaron a la decisión, sin la mediación o la palanca familiar, pues como dicen constantemente los pastores, “Dios no tiene nietos”.

Conclusión

El objetivo de este capítulo fue caracterizar a las juventudes bautistas y mostrar las prácticas de incorporación bautistas. En la primera parte quedó evidenciada la elasticidad de la juventud como categoría pues, aunque desde diferentes instancias institucionales se establezcan los grupos etarios y su “deber ser”, son los propios agentes juveniles quienes cuestionan el mandato y continúan siendo parte de la unión de jóvenes aun cuando estén en matrimonio o lejos de la edad asignada a la juventud en la institución religiosa.

Pero los relatos también dejaron ver que los espacios eclesiales pensados para las juventudes no son suficientes para algunas y algunos ya que no cubren las necesidades, aspiraciones o expectativas que tienen, por ello optan por salirse del grupo juvenil y buscar otros grupos paraeclesiales. Es decir, la imposición de modelos de “ser joven” en la institución religiosa no satisfacen y no se corresponden con las vivencias de quienes allí se congregan.

Con estos hallazgos quiero contribuir a la sempiterna discusión en cuanto a la categoría juventud y las preguntas que ésta origina por las propias dinámicas y transformaciones del sujeto juvenil. Cabe preguntarse si son las transiciones las marcan la entrada y salida de la juventud, desde la evidencia empírica de esta investigación, se puede apreciar que no es así, pues, aunque se tenga una formación profesional y se ejerza, se goce

suficiente salvador. Si se ha creído en esto a continuación se dice la oración del pecador, en la que se verbaliza, cada uno de los puntos.

¹⁴ Mi abuelita y mi abuelito solían platicarnos de la visita del ya famoso predicador a México, por allá en 1955 aproximadamente, cuando eran cadetes del Ejército de Salvación. Ambos hicieron de valla en el Estadio Azteca para cuando pasara la estrella del evangelismo masivo.

de independencia económica y se habite su propia casa (condiciones propias de un adulto), la experiencia subjetiva cuestiona la imposición de una condición u otra. Similarmente, el matrimonio, como estado de adultez construido socialmente, también funciona a manera de cuestionamiento, ya que, aunque estén casadas o casados, mantienen vínculos de amistad, compañerismo, camaradería y experiencias que les hacen sentir y vivir como juventudes. Esta misma condición, el matrimonio, sin embargo, también puede experimentarse como se espera socialmente por otras personas jóvenes, y en cambio asumir una adultez inmediata, separándose de los mundos juveniles al día siguiente del matrimonio y referirse a sus coetáneos como “los jóvenes”.

Por otro lado, además de ser líderes con cierto acceso a la toma de decisiones en la congregación y principalmente en los grupos juveniles (unión de jóvenes y confederación regional) también son estudiantes, empleadas/os, estudiantes/trabajadoras/es y amas de casa. Todas estas condiciones se conjugan para conformar una persona que, como se verá más adelante, lleva su religiosidad a otros ámbitos fuera del templo y los tiempos sagrados, además de poner en diálogo sus creencias con discursos seculares y combinar prácticas institucionales con otras de corte estético.

Finalmente, las y los participantes son bautistas o evangélicos de segunda y tercera generación, que de manera voluntaria (Weber, 2019b) han asumido la afiliación a la institución, por medio de lo que he llamado guion narración de la salvación, –basándome en Nancy T. Ammerman (2014) y Carlos Garma (2018)– y que les da la seguridad de ser hijas o hijos de Dios y adscripción institucional a una congregación y a una comunidad universal. De acuerdo con las y los participantes, aunque se adhieran a prácticas ascéticas, evangelicen, oren, enseñen los domingos y ofrenden, todo ello no las y los constituyen en cristianos bautistas pues la decisión personal, voluntaria y pública es la vía de acceso a la salvación y la vida nueva.

Tal como le interesó a Max Weber, el principio voluntarista tiene consecuencias en el modo de vida de las y los creyentes, específicamente en las cualidades éticas. Este asunto lo analizaré en el capítulo 4.

Capítulo 3 Prácticas recurrentes y su significación en la vida cotidiana

Previamente señalé cómo es la experiencia de las juventudes al interior de las iglesias a través de sus reflexiones y cuestionamientos de la categoría juventud y sus posiciones de liderazgo. Posteriormente, indagué sobre el asunto de la adscripción, subrayando las maneras en que seleccionan y reinterpretan la historia, doctrinas, creencias y fronteras con otros grupos evangélicos para justificar su identificación con el grupo bautista. Finalmente, expliqué cómo se constituye el guion narración de la salvación al que la mayoría hacen referencia, sean bautistas de segunda y tercera generación, o se hayan movido desde otra religión.

En este capítulo me centraré en analizar cómo es la religiosidad cotidiana de las juventudes bautistas, principalmente las prácticas institucionales: orar, leer la Biblia, ayunar y evangelizar; aunque indagué sobre otras prácticas alternas en el ejercicio de su espiritualidad, no se externaron, mas tengo la intuición, que la igualdad de adscripción entre las y los participantes y yo, pudo ser un obstáculo para la manifestación de prácticas ajenas al cristianismo.

Como se vio en el capítulo anterior, por cuanto han sido personas socializadas en la tradición bautista, es obvio que reproducen las prácticas que se les han enseñado. Lo que quiero resaltar aquí es que, no es una reproducción pasiva, sino reflexiva. Para ello vuelvo a mi lectura de las prácticas sociales de Andreas Reckwitz vinculada a la religiosidad vivida (Ammerman, 2014; McGuire, 2007, 2008, 2016; Reckwitz, 2002a, 2002b, 2016b) pues considero que son como una lupa que nos permiten ver de cerca y con detalles, la vida cotidiana de las juventudes bautistas, es decir, cómo se apropian de las prácticas, las corporizan, vinculan emociones, expresan conocimiento sobre ellas y utilizan objetos para llevarlas a cabo en distintos espacios como la casa, escuela, espacio público, trabajo, o templo. En este capítulo me detendré a analizar las principales prácticas que fueron mencionadas en las entrevistas: orar, leer la Biblia, evangelizar, ayunar y servir.

En el capítulo anterior señalé que los grupos evangélicos y protestantes (entre ellos los bautistas) se constituyeron históricamente como religión *cognitiva* (McGuire, 2007, 2008), es decir, privilegia el contenido dogmático y las creencias y margina prácticas que involucren el cuerpo o la emocionalidad por considerarlas mágicas, esotéricas y mundanas. Un rastro de este atributo se encontró en las fronteras establecidas por las y los

participantes, sin embargo, la exclusión *per se* de estos aspectos, no quiere decir que de hecho así sea, el mejor ejemplo lo componen los grupos pentecostales. Pero una observación minuciosa a los grupos más cognitivos e históricos muestra que incluso ahí hay una subsistencia de lo que Meredith McGuire (2007, 2008, 2016) denomina *prácticas encarnadas* (o corporales), es decir, actividades rituales y expresivas que involucran, no nada más la mente y el espíritu, sino el cuerpo mismo y en él se insertan significados y comprensiones. A decir de la socióloga, incluso las actividades “interiores”, como la contemplación, involucran posturas, gestos, sensaciones y movimientos.

Por otro lado, la organización de este capítulo responde a necesidades analíticas, sin embargo, en las narraciones y las historias que contaron para exponer cómo viven su religiosidad, las prácticas están entrelazadas, tejidas una con la otra.

Finalmente, quiero destacar cómo en la agencia de las prácticas se expresa también la espiritualidad teísta, en tanto es una experiencia “relevante, inesperada” que “vehicula y comunica” con Dios –en este estudio particularmente– y quienes las narraron no expresaron obligación en sus prácticas o hábitos vaciados sin relevancia en su vida (Rodríguez Fernández et al., 2022).

3.1 La oración como conversación, práctica relacional y movilizadora del cuerpo

3.1.1 Las formas de definir la oración desde las juventudes

La oración es considerado el acto religioso por excelencia y una práctica recurrente que aparece en los estudios cuantitativos sobre religiosidad, por ejemplo, la Encuesta nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México (RIFREM, 2016) señala que el 13.3% de las personas encuestadas acostumbra a practicar cadenas de oración en internet o por celular. Pero más allá de afirmar que se ora diario, semanalmente o algunas veces al mes (Pew Research Center), lo que aquí interesa es cómo se ora, para qué se hacen esas oraciones y en qué contextos culturales están insertas esas oraciones, no importando su frecuencia.

En primer lugar, ¿qué es la oración para las y los participantes? Simplemente, hablar con Dios, expresarle cómo se sienten, “contarle a Dios tal cual son las preocupaciones” (Elián). Apolo reflexiona cómo, “para [él] antes orar era arrodillarse, cerrar los ojos y estar

así [hace una postura encorvada, como posición fetal] pero con el tiempo [ha] entendido que es hablar con Dios y puedes hablar con Dios en todos lados, porque Dios está en todos lados, siempre te está escuchando, siempre te está viendo”. Para Hypatia es “una plática normal”. Las y los participantes razonan sobre el tipo de vínculo que tienen con Dios, y, por cuanto califican de relación personal a ese vínculo, es indispensable mantener comunicación entre ambas partes y la vía es la oración. Es importante resaltar que la oración, aunque sea descrita como comunicación, de hecho, tiene únicamente un emisor y es quien externa estados emocionales, preguntas, peticiones, agradecimientos, intercesiones y alabanzas. La respuesta del receptor se percibe en la mente, la reflexión y los textos bíblicos.

Otras descripciones dejan ver las reglas o prescripciones respecto a la oración, por ejemplo, durante un taller en su trabajo en el que se reflexionaba sobre las emociones, Alida traía a la memoria un conflicto por el que había pasado y se preguntaba “cómo debería actuar un cristiano” a lo que respondía, con oración. Penélope recuerda su infancia levantada a las cinco de la mañana para orar con su familia y quedándose dormida hasta que un día pensó “«no pues voy a empezar a orar arrodillada que es como debería ser» o bueno, *eso dicen*”.

Giuseppe Giordan (2011) es enfático al resaltar que en la oración se muestran “los límites de la condición humana y el poder divino” (pág. 78), por ello se ora para hacer peticiones o intercesiones, sin embargo, creo que no todas las oraciones están insertas en esa relación, por cuanto a veces, es el puro deseo de hablar y expresar lo que se siente o piensa sin necesariamente esperar respuesta del poder divino.

Para mostrarlo resaltaré las formas cómo las y los participantes hablan con Dios, formas no convencionales en las congregaciones o en los manuales antes citados, sino con más familiaridad y espontaneidad. Cuando Alysa recibe una noticia inesperada le dice a Dios “¡wow Dios qué onda!”, pero también en los momentos de desesperación o incertidumbre se le reclama como lo relata Elián: “Señor ¡qué onda! ¿Dónde estás? Tú dijiste que esto y esto”. Como mencioné antes, la oración es entendida como comunicación con alguien de confianza en palabras de Delia “es tener un diálogo personal, verdaderamente tener la confianza de que Dios te está escuchando y sobre esa *creencia* hablar tal cual, abrirte” en la expresión de sentimientos y deseos, pero también en la forma

de hablar y decirle a Dios “no manches”, “no juegues”, “Dios te estoy diciendo”, “bueno Dios pues qué hago. A ver Dios ¿qué? ¿Qué quieres hacer conmigo?” o “Señor es tu chamba, ayúdame a confiar ya”. Delia dice que no se atrevería a hablar así en su iglesia ¿por qué? Ya que la oración es la conversación que se establece con Dios, institucionalmente está sancionada la banalización de este acto ritual que, enmarcado en escenarios litúrgicos, adquiere un aura de sacralidad y reverencia que expresiones como las citadas rompen. Invitar a la oración se torna ambivalente ya que se les dice a las y los creyentes que no es una repetición (en clara oposición y desaprobación del rezo católico) sino que usen sus propias palabras para hablar con Dios, pero, por otro lado, se condena expresiones del lenguaje cotidiano y se privilegian otras de difícil comprensión (“tuya es la honra y la majestad”).

Pero la verbalización de estas expresiones en el ámbito privado también nos lleva a pensar que la oración está insertada en una relación de poder con dos dimensiones. Por un lado, la relación entre la persona creyente y Dios y por otro la persona creyente y la autoridad religiosa, institucional. Tiene más fuerza esta última por cuanto es delante de estas autoridades que se omite hablar de formas coloquiales y con jergas cotidianas.

3.1.2 La oración como medio de vinculación con otros

La oración no es un acto totalmente individual, puesto que, en primer lugar, se aprende a orar (conocimiento de fondo [Reckwitz, 2002b]). Una práctica recurrente con niñas, niños y personas conversas es pedirles que repitan después de una persona experta las mismas palabras de la oración, de esta manera aprenden cómo se hace una oración. Además, hay libros y manuales que enseñan a orar algunos usando como modelo el Padre Nuestro o la oración de Jabes¹⁵ entre otras. De los libros más vendidos en librerías se encuentran: *El*

¹⁵ Padre Nuestro:

“Padre nuestro que estás en el cielo,
santificado sea tu nombre,
venga tu reino,
hágase tu voluntad
en la tierra como en el cielo.
Danos hoy nuestro pan cotidiano.
Perdónanos nuestras deudas,
como también nosotros hemos perdonado a nuestros deudores.
Y no nos dejes caer en tentación,
sino líbranos del maligno”

poder de la mujer que ora, El poder de la esposa que ora, El poder del esposo que ora, de Stormie Omartian; *Cuando una mujer ora por sus hijos* de Gloria Richards¹⁶; *La oración* de Guillermo Maldonado; *A solas con Dios* de John MacArthur y *La oración de Jabes: como entrar a una vida de bendición* de Bruce Wilkinson. En segundo lugar, al interior de las congregaciones la oración pública es una práctica habitual, de ella se aprenden frases, palabras, inicios, cierres y contenidos.

Y finalmente, para argumentar que la oración no es un acto solitario e individual, la oración es relacional, ya que entre personas se piden orar mutuamente por peticiones específicas, ya sea en reuniones presenciales o en los grupos de WhatsApp destinados a este y otros propósitos. Por ejemplo, durante el periodo más estricto de confinamiento por causa de la pandemia, se intensificó el flujo de mensajes en los grupos de WhatsApp y gracias a las plataformas de reuniones virtuales se popularizaron las reuniones de oración. Delia narró cómo era la dinámica de uno de estos grupos: se reunían a las seis de la mañana por Zoom, previamente realizaban una lista de agradecimientos y peticiones que se compartían por WhatsApp y por ellos se oraba en la reunión que convocaba personas de distintas partes del país. Al orar por otras personas se entrelazan las historias personales (enfermedad, balacera, desempleo, etc.) bajo un momento histórico compartido (pandemia, violencia, inflación, etc.). Por medio del intercambio de peticiones las personas creyentes conocen las trayectorias personales (se va a graduar, va a hacer un examen de ingreso, a solicitar empleo, su abuelita se cayó...) y se entablan vínculos de igualdad (“yo también voy a entrar a la universidad”) y solidaridad. Esta última expresada cuando llega la notificación al grupo pidiendo oración por alguien y en el instante hacen una pausa en sus pensamientos para pedir a Dios por la persona, no necesariamente detener la actividad física o transformar la postura corporal radicalmente, sino de manera sencilla recitar en la mente: “Dios ayuda a tal persona que está enferma de covid”. Esta pausa para orar y solidarizarse con otras/os puede fácilmente transferirse a otros ámbitos lejanos del

Oración de Jabes:

“Bendíceme y ensancha mi territorio; ayúdame y líbrame del mal, para que no padezca aflicción”. Véase McGuire, 2008, p. 82 y ss. que hace un excelente análisis de la práctica de la Oración de Jabes entre evangélicos blancos del sur de Estados Unidos.

¹⁶ Entre los hallazgos de Meredith McGuire respecto a la oración, es que las madres han asumido la responsabilidad de orar por sus hijos como una práctica protectora del poder de Satanás (2008, p. 79), no es de extrañar, entonces, los títulos citados.

cristianismo como el mandar buenas vibras o “tener en los pensamientos” a alguien para que supere un momento de crisis.

A este proceso Meredith McGuire (2016) lo denomina *sentido de conexión*, es decir, la identificación con una comunidad espiritual con quien compartimos memorias y experiencias similares, pero además empatizamos y nos solidarizamos espiritual y materialmente.

Como otra relación social, la oración está fuertemente influida por el momento histórico y social en el cual está situada. Por ejemplo, las oraciones de las y los participantes expresan momentos socialmente esperados en personas jóvenes por ello formulan peticiones de orientación para decidir qué carrera estudiar, dónde laborar y por una pareja o esposa/o. En algunas narraciones, la elección de los estudios profesionales está fuertemente vinculada con su vida dentro de la iglesia y las aspiraciones de servicio que tienen. Alysa y Elena ilustran este aspecto, el relato de Alysa además muestra los dos movimientos descritos por Giordan (2011) el primero de la humanidad hacia la divinidad y el segundo de la divinidad hacia la humanidad. El proceso de elección de carrera comienza trayendo a la memoria el deseo de la infancia de “estudiar ingeniería en aeronáutica, o sea toda mi vida yo crecí queriendo estudiar ingeniería en aeronáutica” y la realización del sueño se cristalizaría en el Politécnico Nacional, sin embargo, por cuestiones administrativas debido a la invasión de ciclo, no pudo inscribirse y opta por estudiar algo similar en Querétaro, lugar que no le satisface y por lo tanto regresa a León, mientras tanto

Yo todo ese tiempo estuve orando y yo esperaba que Dios me dijera “estudia justo esta carrera”, pero pues Dios no me respondió de esa forma. Entonces yo empecé a orar y cuando estaba orando Dios me empezaba a poner en la mente ciertas cosas empecé como a discernir y yo dije “bueno, ahorita no sé qué estudiar, pero ya sé cuáles son mis dones, voy a estudiar algo que fortalezca uno de mis dones”. Y ya durante ese tiempo en vez de estar perdiendo el tiempo con año sabático, porque no estaba haciendo nada, estudio algo que fortalezca alguno de mis dones y ya después

durante esa trayectoria veo qué estudiar. Eso fue como lo que Dios me empezó a mover. Yo tenía dos opciones, pedagogía y finanzas, ¡ah! porque mis dones principales es la administración y la enseñanza. Entonces por eso tenía esas dos opciones (Alysa, León, Guanajuato).

La petición de Alysa hacia Dios es que, la saque del dilema en el que se encuentra y le diga específicamente qué elegir: finanzas o pedagogía. La respuesta de Dios se expresa, de acuerdo con el relato, por pasos: “primero cerró las puertas para aeronáutica, de que no me gustara del todo y fue moviendo todo para que yo entrara a finanzas”. Ese “moviendo todo”, incluye cambio de aspiraciones, acceso a becas y aprobación del padre, en conjunto constituyen la percepción de la voluntad de Dios.

Pero los contenidos de las oraciones no expresan únicamente aspectos de la condición juvenil, sino del momento histórico que se vive. Específicamente quienes habitan en Irapuato y Celaya hacen referencia a las oraciones por paz en sus ciudades y la desescalada de violencia e inseguridad que viven cotidianamente. También contaron momentos en los que con más ahínco pidieron a Dios por recuperación de familiares y amistades enfermas de Covid-19 ya fuera en casa u hospitalizadas.

3.1.3 La oración como práctica movilizadora del cuerpo

Poder-sumisión-autoridad

En otro orden de ideas, la oración puede ser analizada por su significado o como práctica social. Al respecto, Carlo Genova (2015) organiza las investigaciones sobre la oración en dos ejes, el primero hace referencia a una idea de la oración con sentido *únicamente* cuando ésta se encuentra acompañada de una *reflexión explícita* sobre el significado de las palabras y los gestos que se despliegan en el acto de orar. Esta interpretación de la oración me parece normativa y jerárquica, pues si pensamos en las oraciones antes citadas de Alysa, Elián y Delia, no reflexionan la selección de sus palabras para dirigirse a un ser suprahumano y sagrado, por lo tanto, no tendrían el estatus de oración. Además, pensar la oración como un acto reflexionado le quita espontaneidad e improvisación, pues, aunque en la socialización religiosa se enseña la forma y estructura de la oración, fuera de los

momentos rituales, la oración es acto dialógico que no sigue reglas, sino que busca vincularse en una conversación-monólogo con Dios.

Por otro lado, analizar la oración como práctica, desde la perspectiva de Carlo Genova, es darle menos importancia a la reflexión explícita sobre las palabras y los gestos, y encontrar el significado en el acto en sí mismo, por ello, cabe tanto el rezo como la oración. Pero más importante, la oración no está necesariamente inscrita en un marco religioso, esta afirmación cobra sentido si se la pone en diálogo con la investigación de Daniel Gutiérrez-Martínez (2021, p. 360) que muestra a población sin adscripción (ateos, agnósticos, sin religión, sin adscripción), pero que suele rezar y hacer oración.

Para complementar esta reflexión y salir de la dicotomía planteada, me gustaría recurrir a Andreas Reckwitz y Meredith McGuire para visibilizar estos y otros aspectos de la oración en tanto práctica social encarnada. Primero, la oración moviliza el cuerpo, la oración no ocurre únicamente en la mente o los labios de quien la pronuncia, sino que es producto de un cuerpo entrenado, ya sea desde la infancia o en el proceso de resocialización religiosa. Las y los participantes refieren diferentes formas de estar mientras se ora: con los ojos abiertos, cerrados, de pie, sentadas/os, de rodillas, rostro y cuerpo en suelo, en el escritorio de la recámara, acostadas/os en cama, mientras caminan, mientras se conduce o van en transporte público o en el escritorio del trabajo. Desde su perspectiva, la postura del cuerpo no hace alguna diferencia en la intervención, la petición, la intercesión o el diálogo que se tenga con Dios como ilustran los siguientes fragmentos

Es a veces como más lo que platico con Dios que lo que realmente cómo esté. Siento que tal vez sea un poco más respetuoso de rodillas, pero sé que Dios me va a escuchar como esté. Pues si ya llego muy cansado que sé, que si me pongo de rodillas me voy a quedar dormido prefiero estar sentado. Una de las cosas que he podido entender es que es más la intención del corazón que la posición (Apolo, Querétaro, Querétaro).

Sabemos que obviamente la postura no, no favorece en nada por así decirlo, no quiero decir que por poner la frente en el suelo, Dios me va a dar lo que le estoy pidiendo o algo así, simplemente es como, ehm...cómo decirlo...como de por ejemplo, cuando pongo la frente en el piso, es cuando de verdad [hay una crisis...en otra ocasión] también me arrodillé pero no por decir, “ay Dios, pues ya me arrodillé, ya me tienes que cumplir” no, no, no para nada simplemente fue como pues doblo mis rodillas Señor para no sé cómo, pues sí es que yo tengo esa idea de que la postura no es nada significativo en cuanto a las respuesta de Dios, sin embargo, sí siento que pues obviamente le agrada a Dios el demostrarnos incapaces, demostrarnos débiles y por eso la postura de estar arrodillado delante de Dios. (Demetrio, Irapuato, Guanajuato)

Dicen que cerrar los ojos ¿no? de que debes de orar cerrando los ojos, tampoco es que sea necesario sino más bien es para que no te distraigas, no tanto porque Dios así lo pide sino para no distraernos porque con los ojos abiertos vamos viendo, pajareando y ya nos desviamos y ya no estamos orando pues (Penélope, Querétaro, Querétaro).

Como se puede apreciar, pesa el significado cognitivo de la oración: orar es hablar con Dios, por ello, lo importante de esta práctica es verbalizar y expresar los sentimientos y pensamientos. Sin embargo, emerge la reflexión respecto a la corporalidad, ¿es más eficaz la oración si se está de rodillas? ¿Dios no escucha si tienes los ojos abiertos? Para las y los participantes las posturas y gestos no intervienen en la respuesta divina, en cambio, interviene en la relación que se tiene con Dios. Demetrio no es el único en afirmar que a Dios le agrada ver a sus hijas e hijos de rodillas o rostro en tierra, pero ¿qué significan estas posturas en el marco de la religiosidad? Primero, se recurre a ellas en momentos críticos de

crisis, conflictos, miedos, incertidumbre, momentos difíciles y peticiones trascendentes. Traeré la narración de Elián para ilustrar la articulación entre el motivo de arrodillarse, el cuerpo y la oración. Contó de una ocasión en la que tuvo un complicado conflicto y al final del día se sentía mal de distintas maneras, hasta le comenzó un dolor de espalda. Al reflexionar sobre ello, se preguntó si ya le había contado todo eso a Dios, a lo que respondió “no, pues no he orado”. Acto seguido se arrodilló y se desahogó y una vez finalizado el momento vislumbró una respuesta al conflicto y el dolor y malestar que padecía, desaparecieron.

Además de lo anterior, por un lado, optar por una postura u otra al orar es una decisión pragmática, pues hay quienes se quedan dormidas/os si están en acostadas/os cama o si están de rodillas, en palabras de Nikos: “he tenido malas experiencias, acostado me voy a volver a dormir y siempre he procurado tener una posición incómoda porque eso también para mí me permite estar atento y mostrar delante de Dios la reverencia que es”. De manera opuesta Apolo y Penélope, se sienten más cómodos de rodillas para dormirse y procuran estar de pie para mantener atención. Y, por otro lado, como se aprecia en la narración de Demetrio y otras no citadas textualmente, la postura simboliza un conjunto de actitudes tales como humildad, debilidad, incapacidad, reverencia, honra, respeto, reconocimiento, alabanza y agradecimiento. Este conjunto de estados se encuentran subordinados al sentimiento de humillación que Eduardo Bericat describe magistralmente como la muerte a los ojos de los demás “alcanzando el cero absoluto de dignidad” (2001, p. 21), es decir, caer de rodillas, como expresa Apolo, es morir delante de Dios y expresar que no se es nada. Y mucho menos se tiene la capacidad de hacer algo siquiera, de ahí que otras participantes dijeran que oran de rodillas cuando imploran y suplican por algo, en otras palabras, se pierde la dignidad y sólo queda la petición sumisa y vehemente apelando a la compasión de Dios.

La oración entonces puede enmarcarse en la relación de poder, antes señalada, persona creyente y Dios. Al representarse a Dios como una autoridad, arrodillarse es una muestra visible (sale del ámbito de lo cognitivo) y corporal de demostrar la subordinación y ceder el control de angustias, temores e incertidumbres, o aspectos materiales como conflictos en las relaciones, la inseguridad en la ciudad, etcétera.

Finalmente, orar de rodillas es por su puesto una prescripción institucional basada en los relatos bíblicos y heroicos de quienes así lo hicieron, como Moisés pidiendo a Yahvé el triunfo bélico de rodillas y con los brazos en alto (cuando se cansó un par de ayudantes los detuvieron) o Jesús en un estado de angustia profunda en el Getsemaní. Esta es una postura bien vista y promovida desde los púlpitos incorporada en el sentido común tal como deja ver Penélope cuando afirma que “es como debería ser, o al menos eso dicen”.

La oración no está recluida en el templo o en la casa, también se ora mientras se va en el camión, en la escuela, en el trabajo o cuando se conduce el coche, como dice Fausto

Puedes hacerlo con los ojos abiertos y yo o voy al trabajo o vengo de regreso, vengo orando, vengo dándole las gracias a Dios o vengo diciéndole a Dios “Dios, hoy realmente sentí odio en mi corazón por esta persona que me hizo hacer esto” o cosas así “perdóname porque hoy dejé que el enojo, la carga de trabajo, el resentimiento anidara en mi corazón, ayúdame a sacarla a liberarme de eso”, entonces también tengo ese tiempo de oración.

La oración vista como práctica social denota su rutinización y recurrencia en la vida cotidiana, por medio de las oraciones matutinas, frases como “lo primero que hago es orar”, “cuando despierto oro”, “siempre oro en las mañanas”, “mi día comienza siempre con una oración” fueron expresadas por diferentes participantes, paralelamente a esas expresiones insinuaban que el día era diferente si no se oraba o incluso para Elián el día era una derrota por no considerar a Dios. La oración, entonces, se convierte en una especie de amuleto que transforma la dinámica que transcurre durante el día. Esto se puede observar también en historias que cuentan cómo les sucedieron accidentes o situaciones desagradables y ellas se explican por medio de la ausencia de una oración antes de comenzar la rutina del día.

Otras formas de rutinización de la oración están presentes cuando describen que las oraciones más largas son las de la noche y la mañana, o cuando –únicamente mujeres– afirman que oran todo el día, Apolo incluso cita la Biblia para enfatizar que se debe “orar

sin cesar”¹⁷. Briseida afirma que “siempre está hablando con Dios”, y explica cómo desarrolla esta actividad

Durante el día sí me tomo como pausitas, eso es lo que justo te digo que me enseñó mi mamá, que mientras estás haciendo algo o estás muy estresada o si necesitas tomar una decisión o así diferentes situaciones, nos detenemos y oramos, pensamos bien las cosas y ya continuamos con lo que estamos haciendo.

Katerina, también asevera que se la pasa orando todo el día, ella es estudiante de música en el conservatorio, por ejemplo, dice

Estoy estudiando algo, vocalizando y es así como de que no puedo, no sé llegar a alguna nota y yo así de “no, sí puedo, sí puedo, Dios ayúdame” o así, o me acuerdo de mis amigos o de alguna petición de oración que dijeron en el grupo de alabanza “no pues, oren por esto” ¿no? y estoy no sé, con mis amigos en la calle y así es como me acuerdo y yo así de “Dios, te pido por mi hermano tal porque...” y así.

Ágata también dice que se la pasa orando todo el día y lo relaciona a su condición de ama de casa

Digamos que no tengo mucho qué hacer porque no tenemos niños todavía, entonces tengo muchos ratitos libres y pues casi siempre estoy ahí en mi cuarto y pues sentada en el escritorio o en mi cama, dejo el teléfono, dejo la tele y me pongo a orar [...] hay un grupo [de WhatsApp] de la iglesia y ahí llegan peticiones de muchos hermanos, está el de jóvenes y a veces independientemente de eso me

¹⁷ Primera Carta a los tesalonicenses, capítulo 5 verso 17.

llaman jóvenes de “oye puedes orar por mí por esto” entonces pues siempre trato de mantenerlos en oración, cuando me buscan e igual cuando no me buscan pero lo recuerdo un poquito más cuando me buscan.

Para cerrar esta sección, quiero resaltar que las innovaciones hechas individualmente a la oración en la vida cotidiana transforman a la estructura social, un primer espacio es la confederación de jóvenes y el segundo, la congregación, cuando llega el domingo y se incorporan otras frases, gestos y palabras a las oraciones. De esa forma hay prescripciones para realizar una oración, pero ésta se interviene y se innova.

3.2 La lectura de la Biblia en dos prácticas: devocional y estudio

3.2.1 El devocional o “la búsqueda íntima de Dios”.

La segunda práctica de la religiosidad de juventudes bautistas que analizaré es leer la Biblia. Como sucede con la oración, la frecuencia de la lectura de la Biblia está asociada a la afiliación a una congregación y al alto compromiso dentro de la comunidad de fe. Esto quiere decir que leer la Biblia es una prescripción inherente a la tradición cristiana. La ENCREER (RIFREM, 2016) encontró que el 52.1% de las y los encuestados acostumbra a leer o estudiar la Biblia, de ese porcentaje el 88.4% son evangélicos.

Las y los participantes refirieron dos formas diferentes de realizar esta práctica, el devocional y el estudio bíblico, o como Nancy T. Ammerman (2014, p. 68) lo denomina: lectura devocional y lectura por conocimiento. Alysa define la lectura devocional de la siguiente manera:

La vida devocional es que todos los días puedas leer un, bueno hay diferentes métodos de hacer devocional, en realidad es el que más le guste a cada persona, hay algunas personas que leen con guías, [...] un devocional es un tiempo pequeño, si tú te quieres estirar una hora pues, está bien. Pero es como unos veinte minutitos, entonces es orar, yo leo esos tres versículos y cuestiono los pasajes, como “a ver qué me están diciendo, ¿hay algún pecado que dejar?, por lo que está diciendo estos versículos, ¿hay un ejemplo que seguir?, ¿hay algo por lo cual agradecer?”. Le hago cinco preguntas al pasaje y anoto lo que voy a llevar de desafío ese día, si es como algún pecado que dejar, bueno pues ese es mi desafío, si es

algo por lo cual agradecer, bueno mi desafío es agradecer por esa persona o escribirle para orar por ella, no sé. Ese es devocional es una disciplina espiritual.

De la cita anterior y otras similares, se desprenden las siguientes propiedades: la duración del devocional, la oración, los métodos, la lectura como espejo y las notas. La mayoría de las y los participantes afirmaron que el devocional es un tiempo breve, de esta característica depende si se le denomina devocional o estudio bíblico, pues, aunque Alysa afirma que te “puedes estirar una hora”, para el resto de participantes ese tiempo ya es el que se le dedica al estudio bíblico.

La lectura devocional normalmente va acompañada de la oración matutina y busca inspiración e invocar el poder divino para el día (McGuire, 2008), en palabras de Demetrio: “te preparas, te alistás para lo que resta del día”. Nikos complementa diciendo que es el tiempo en el que está teniendo su “relación con Dios o esta búsqueda íntima con Dios”.

En las oraciones, no todas/os las/os que afirmaron hacer oración matutina, antes de comenzar la rutina, dijeron que también hicieran devocional; en cambio, quienes afirmaron realizar el devocional, también lo acompañan de una oración. ¿Por qué la oración es necesaria para cualquier lectura bíblica? Todas y todos los participantes parten de la premisa de que Dios habla por medio de la Biblia, incluso Alexis desearía que fuera de otra forma: “sé que Dios me habla de esa forma, a mí me encantaría que Dios siguiera hablando como en los tiempos de antes ¿no?, que escuchabas su voz, pero bueno se habla a través de la oración y a través de la Biblia”. Pero para escuchar *verdaderamente* lo que tiene que decir Dios es necesario llamar su presencia en el acto mismo de lectura, que paralelamente es un acto de revelación en la mente y orientará las actividades del día.

Tal como afirma Alysa existe una amplia oferta de libros y otros productos para realizar el devocional, entre los libros más consumidos y de mayor circulación en México y otros países, se encuentran el *Aposento Alto* y *Nuestro pan diario*. El primero surge en Nashville, Tennessee en 1935, es un pequeño libro publicado bimestralmente y distribuido en diferentes países de los cinco continentes. Las reflexiones son escritas por no-expertos, es decir, personas sin formación en teología. *Nuestro pan diario* comienza en 1938 también en Estados Unidos, este libro es anual con las reflexiones para cada día del año. Además, existen otra variedad de publicaciones de las grandes casas editoriales como Grupo Nelson,

Unilit, Portavoz y Mundo Hispano (antes Casa Bautista de Publicaciones). Hay libros devocionales de menor circulación en el mercado de productos cristianos puesto que son hechos para distribuirse regional o denominacionalmente como por ejemplo el *Anuario de Temas* publicado por la Unión Nacional Interdenominacional de Sociedades Femeniles Cristianas, utilizado en iglesias metodistas e iglesias Discípulos de Cristo. Alida, Nikos, Ágata y Katerina refieren un libro devocional distribuido en la confederación juvenil llamado *Mi meditar con Dios* en el que se lleva registro de qué se leyó durante la semana, cuántos versículos se memorizaron, si hubo devocional diario, si invitaron a una persona a la iglesia y si evangelizaron.

Y hay aún más oferta disponible en línea, ya sea desde las plataformas en las que está disponible la Biblia como YouVersion (o Bible Gateway), seminarios con profesores invitados para la redacción del texto, o blogs de variados autores, no necesariamente respaldados por editoriales o instituciones teológicas educativas.

Alysa también afirmó que hay varios métodos además de los libros, y fueron referidos por las y los participantes. Elián lleva un plan en la aplicación YouVersion para leer la Biblia en un año, desde su perspectiva la lectura bíblica no se trata de “a ver qué me habla Dios o qué voy a leer hoy” al azar, más bien es una inversión pasando tiempo con Dios, pues desde su experiencia, Dios responde con soluciones a asuntos con los que estaba lidiando. Otros participantes también tienen planes de lectura de la Biblia en un año: Apolo lee entre cuatro y cinco capítulos diarios; Hypatia sigue el plan que dieron en su iglesia de tres capítulos diarios; y finalmente Penélope, quien no asistió a educación básica formal, sino que recibió educación en casa¹⁸, aprendió a leer y escribir con la Biblia, una vez logradas esas habilidades comenzó a leer cinco capítulos diarios, a decir de su narración esto lo ha hecho desde los seis años. Lograr la meta de leer la Biblia en un año puede tomar diferentes vías hay quienes leen de principio a fin, es decir, comienzan en Génesis y

¹⁸ *Homeschool* o escuela en casa es un sistema educativo proveniente de Estados Unidos, que consiste en dar educación básica (de los 5 a los 17 años) en casa. Son principalmente familias cristianas que se oponen a la secularización del currículo escolar (rechazan la enseñanza de la evolución, educación sexual, “ideología de género”, entre otras) y encuentran contraposición de valores mundanos y cristianos. Los sistemas educativos de *homeschooling* se han extendido a México, ya sea que se haga escuela en casa, siempre a cargo de la madre o que las escuelas cristianas utilicen los métodos y libros estadounidenses. Una vez terminados los niveles quien acredita la formación es el INEA.

terminan en Apocalipsis. La segunda forma, es leer capítulos de distintos libros paralelamente hasta terminar los sesenta y seis libros, ya sea eligiéndolos individualmente o con guías como *La Biblia en un Año*.

Por otro lado, hay quienes ven el devocional como un ciclo que comienza en la mañana, se extiende durante el día con breves oraciones o meditaciones y termina en la noche con una oración de cierre del día. A quienes les gusta extender la meditación o reflexión bíblica recurren a podcast en Spotify, es el caso de Fausto quien escucha una breve meditación mientras toma alimentos en el comedor de la empresa donde trabaja.

Específicamente en la descripción de Alysa, citada más arriba, las preguntas muestran cómo la lectura del texto se convierte en reflejo, es decir, contrastan el fragmento leído con la biografía personal y las situaciones que están pasando para buscar respuestas o dirección. Nikos lo explica así:

Utilizo la Biblia como un espejo, bueno yo así lo veo ¿verdad? Y digo “al final la Biblia va a ser un espejo que me va a mostrar cómo soy verdaderamente” si hay una promesa que debo de tomar de esta porción de la Biblia que leí, si hay un pecado que tengo que pedir perdón, si hay algo que menciona que yo he hecho o si algo que estoy omitiendo que no estoy cumpliendo y hay algo que qué voy a hacer, es ahí la aplicación, o sea, tomo yo la decisión y junto con mi Señor hablándome a mi vida de que necesito trabajar ciertos aspectos de ello.

No hay que dejar de lado el tipo de textos que componen la Biblia: la primera gran sección el Antiguo Testamento es el texto sagrado de los judíos también con mitos fundacionales, leyes e historias que forjaron la identidad colectiva y hasta nacional de un grupo étnico. Y el Nuevo Testamento es el canon de relatos sobre la vida de Jesús y correspondencias que circulaban entre los primeros grupos cristianos. Las lecturas que promueven los libros devocionales suelen descontextualizar históricamente el texto y sobreespiritualizarlo. Teniendo esto en cuenta se puede comprender de mejor manera la lectura de espejo en la que se compara la conducta, las aspiraciones, los temores o situaciones del lector con la de algún personaje, pero desvinculándolo de su lugar en el texto y más bien ubicándolo en el tiempo en que se hace la lectura. La comparación entre

ambas vidas, por medio de preguntas, es lo que le da vida al espejo, quien lee, ve su reflejo en el personaje, en el pueblo, en la oración, en el regaño, en la parábola, en la ley, etcétera.

Aria en cambio prefiere avanzar su lectura conforme va comprendiendo lo leído no importa si se atasca únicamente en un capítulo por varios días. Otras formas de hacer la lectura devocional es tomar un capítulo de los libros de Proverbios o Salmos de acuerdo al día del calendario, es decir, si hoy es veintidós, entonces se lee el capítulo homólogo con ese número. Katerina no utiliza estos métodos esquemáticos, más bien prefiere elegir un tema en la concordancia bíblica con el que se identifique y leer los pasajes que sugiere.

Como se puede apreciar, la lectura devocional conlleva la creencia en el poder sobrenatural del texto, por cuanto a través de él hablará Dios, no es únicamente inspiración lo que se quiere obtener, es *escuchar* (leer) la voz de Dios. Ya sea por medios más técnicos y metódicos, o al azar, pero con la seguridad de que la figura y voz divina harán presencia.

3.2.1 Lectura por conocimiento o “la búsqueda profunda de significado”

La lectura por conocimiento fue menos expresada en las entrevistas, no así en el cuestionario sobre la Biblia, pero quienes dijeron tener una lectura más profunda que la devocional, mencionaron otros recursos como diccionarios, manuales, comentarios bíblicos, biblias comentadas y consultar traducciones distintas de la Biblia para contrastarlas. Ahora bien, no cualquier material de consulta es a la que se recurre, puesto que la tradición religiosa provee de las herramientas y formas para estudiar la Biblia, por lo tanto, editoriales católicas o cristianas progresistas, no figuran en los libros que se leen.

Entre todo este material de consulta teológico, las biblias de estudio son las más accesibles en costos y contenido, es decir, en lugar de comprar una colección de comentarios bíblicos que puede ir de los diez a los veinte tomos, se opta por un solo libro que contiene introducción a cada sección, datos históricos, doctrina y los comentarios de un teólogo de renombre o un grupo de teólogos legitimados por una editorial o institución teológica. Hay una amplia oferta de este tipo de biblias, ya sea focalizadas en el experto o en algún tema. Por autor una de las más populares y vendidas, al menos en Querétaro, es la comentada por el pastor y teólogo estadounidense-blanco-sureño John McArthur. Otra biblia que data de principios del siglo XX es la *Biblia de Scofield*, considerada una de las primeras biblias que incluía la interpretación de un experto del texto sagrado. A pesar de lo

polémica que resulta ser, sigue siendo solicitada en librerías por grupos conservadores. Otras populares son la *Biblia arcoíris* que utiliza los siete colores del fenómeno óptico, para resaltar temas a lo largo del texto. También están la *Biblia del predicador*, *Biblia arqueológica*, *Biblia de estudio de la Reforma*, *Biblia de estudio Matthew Henry*, *Biblia de estudio Ryre* y un largo etcétera.

Hay también biblias comentadas para mujeres y para hombres, aunque cabe hacer la aclaración que esta clasificación es ambigua, pues en las primeras, los comentarios son enfáticos en la condición de género, pero las ofertadas a hombres lo son únicamente por los tonos de las pastas, o sea tonos oscuros. También hay biblias comentadas por grupos etarios, y ahí entran las orientadas a jóvenes.

Las biblias comentadas son apreciadas por algunas participantes porque les ayudan a contestar preguntas relacionadas con “historia, teología y doctrina” (Delia) y cuando desean comprender o “encontrar a profundidad el significado de algún” (Briseida) fragmento del texto, entonces recurren a esas biblias. Ya sea curiosidad o que tengan que compartir un estudio bíblico con sus pares, la preparación incluye oración y estudio amplio.

Otro aspecto por resaltar es cómo se lee la Biblia, es decir, los lugares, las personas y los artefactos. Los lugares cambian en función del artefacto que se use para leer, ya sea el celular o el libro. El más frecuente es la recámara, es decir, el espacio más íntimo que tienen en casa (salvo una participante que vive en pareja, y tres participantes que habitan con compañeros, el resto vive con su familia de origen). Ahí hay quienes tienen un escritorio o mesa para estudiar y si no la hay la lectura se hace en la cama. El segundo lugar donde se suele leer, es en el transporte público –por medio del celular–, pues se aprovecha el tiempo muerto de la movilidad en la ciudad para echarle un ojo a la Biblia.

3.2.3 “En línea con Dios” o la irrupción de TICs en la religiosidad

Un atributo de la práctica de la lectura bíblica es en qué artefacto leen el texto sagrado, es decir, leen en el libro o en el celular por medio de aplicaciones digitales. Este fue un gran hallazgo para mí puesto que desconocía la popularidad de ciertas aplicaciones, en mayor medida de YouVersion, fundada por Bobby Gruenewald, pastor de la mega iglesia norteamericana Life.Church en 2008 quien se subió al barco del startup desde entonces y goza de más de 100,000,000 de descargas de acuerdo con PlayStore la tienda de Google.

Cuenta con más de mil versiones del texto bíblico, en más de mil idiomas en texto y algunas en audio.

La irrupción de las tecnologías de la información y la comunicación en la religiosidad transforma la relación de las y los creyentes con los objetos y con otras personas. La aplicación YouVersion tiene una amplia oferta de devocionales temáticos: un eje es sobre estados emocionales: amor, ansiedad, sanidad, ira, esperanza, depresión, temor, paz, estrés, paciencia, pérdida, celos, gozo, tentación, orgullo y duda. Otro eje son ámbitos de relaciones: matrimonio, trabajo, liderazgo, divorcio. También por grupos poblacionales como devocionales para mujeres, hombres, adultos jóvenes, juventud y niños (sic). Entre los más populares se encuentran: vida cristiana, sabiduría, propósito, fe y confianza

Una de las características por las que YouVersion es atractiva para poblaciones jóvenes es la personalización, es decir, resaltar con colores los textos bíblicos, marcar pasajes, agregar notas, configurar tipo y tamaño de letra y crear imágenes con base en los versículos leídos y posteriormente compartirlas en redes sociodigitales como Instragram o TikTok y de esa forma compartir con otros sus creencias, dogmas y valores. Otro aspecto que la hace atrayente es que no tienen que cargar con un libro a todas partes, pues la Biblia ya está en otro artefacto que se carga siempre: el celular. Como recién mencioné, eso permite realizar la lectura en el transporte público, en la escuela, el trabajo o el coche familiar. Una tercera característica por la que gusta usar YouVersion es que se pueden realizar devocionales en parejas o grupos. Este uso fue externado por aquellos participantes que dijeron estar en una relación de noviazgo o “en oración” para saber si pueden comenzar ese vínculo.

Sin embargo, aunque estos atributos son atractivos para los usuarios más familiarizados y habituados a las TICs, las y los participantes mostraron resistencia para trasladar toda su vida devocional a la aplicación y al celular. Entre las objeciones que mostraron hacia YouVersion se encuentran las siguientes: primero, leer en el celular cansa la vista y no permite concentrarse puesto que las notificaciones de otras aplicaciones distraen la lectura, por ello prefieren apagar los datos móviles y/o el WiFi o poner el celular en modo avión. A decir de algunas y algunos participantes es más fácil encontrar los pasajes en el libro que en la aplicación, pues la vía es más larga, primero buscar en la lista de libros, después en la lista de capítulos y finalmente en la lista de versículos. En cambio,

en el libro es más rápido cuanto más si ya se ha memorizado la localización de todos los libros. Esto se asocia con la práctica de la esgrima, que según Ágata no se puede hacer con la aplicación.

La esgrima es un juego muy conocido y popular en las iglesias protestantes y evangélicas que toma su nombre del deporte de defensa que usa sable, espada o florete. Ya que el apóstol Pablo se refiere a la Biblia judía como “la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios”¹⁹ el buen manejo del libro se asemeja al buen manejo de la espada en la esgrima. Éste básicamente consiste en encontrar rápidamente el verso que se solicita, primero se dice el número de verso, después el capítulo y finalmente el libro, cuando el facilitador grita “esgrima” comienza la búsqueda y gana la persona que lo encuentre primero, se ponga de pie y lo lea en voz alta. Por ejemplo, se dice “diecisiete, seis, Efesios. ¡Esgrima!”. Esta actividad entrena las manos y dedos para tomar el libro de cierta manera (con el lomo hacia el suelo, los pulgares en el canto y el resto de los dedos en la portada y contraportada); también supone un conocimiento previo, la memorización de los sesenta y seis libros y el número aproximado de capítulos, así como que en el centro de la Biblia se encuentra el libro de Salmos. El juego pues, no sólo promueve el conocimiento de principio a fin de la Biblia, sino el apego afectivo a una Biblia que con el tiempo se llega a conocer y manejar con más facilidad, pues se puede calcular dónde está un profeta menor o una pequeña carta, como Judas. Esta habilidad no se tiene con otra Biblia con la que no está familiarizada la persona, o con una Biblia nueva con hojas pegadas entre sí.

Una tercera objeción es que la mediación de la tecnología parece alejar al lector o lectora de Dios. Como mencioné más arriba, la seguridad de que Dios habla por medio de la Biblia, se fragiliza cuando ésta migra a una tecnología como el celular, donde comparte espacio con aplicaciones de mensajería, de videos y multitud de información en los exploradores web. Demetrio formula esa reflexión de la siguiente manera:

Obviamente en el teléfono también se puede [leer] y hasta es más fácil y todo, pero como que así en físico, la Biblia, como que siento que me apego más a lo que se establece en la misma Biblia [...] yo lo veo así como una relación con cualquier otra

¹⁹ Carta escrita a los Efesios capítulo 6 verso 17.

persona, no es lo mismo mensajearse con alguna persona a platicar así de frente, tons yo siento que más o menos es así, en aplicación es como si estuviera como, como en línea con Dios más o menos por así decirlo y ya en el libro es como si estuviéramos así frente a frente, así es como lo siento. Te digo me gusta hacerlo de las dos maneras pero siento que ya con el libro es como si literalmente estuviera literal sentado así a un lado de Dios.

El uso de las metáforas “estar en línea con Dios” y “mensajearse” describe una condición de no presencia cara a cara y corporal, esto parece una contradicción, puesto que nadie ha visto a Dios, sin embargo, como señalé antes la creencia basada en que por medio de la oración y lectura de la Biblia Dios habla, puede indicar que para las y los creyentes, Dios *habita o es* la Biblia.

3.2.4 La Biblia como artefacto de la religiosidad y vinculación con otros

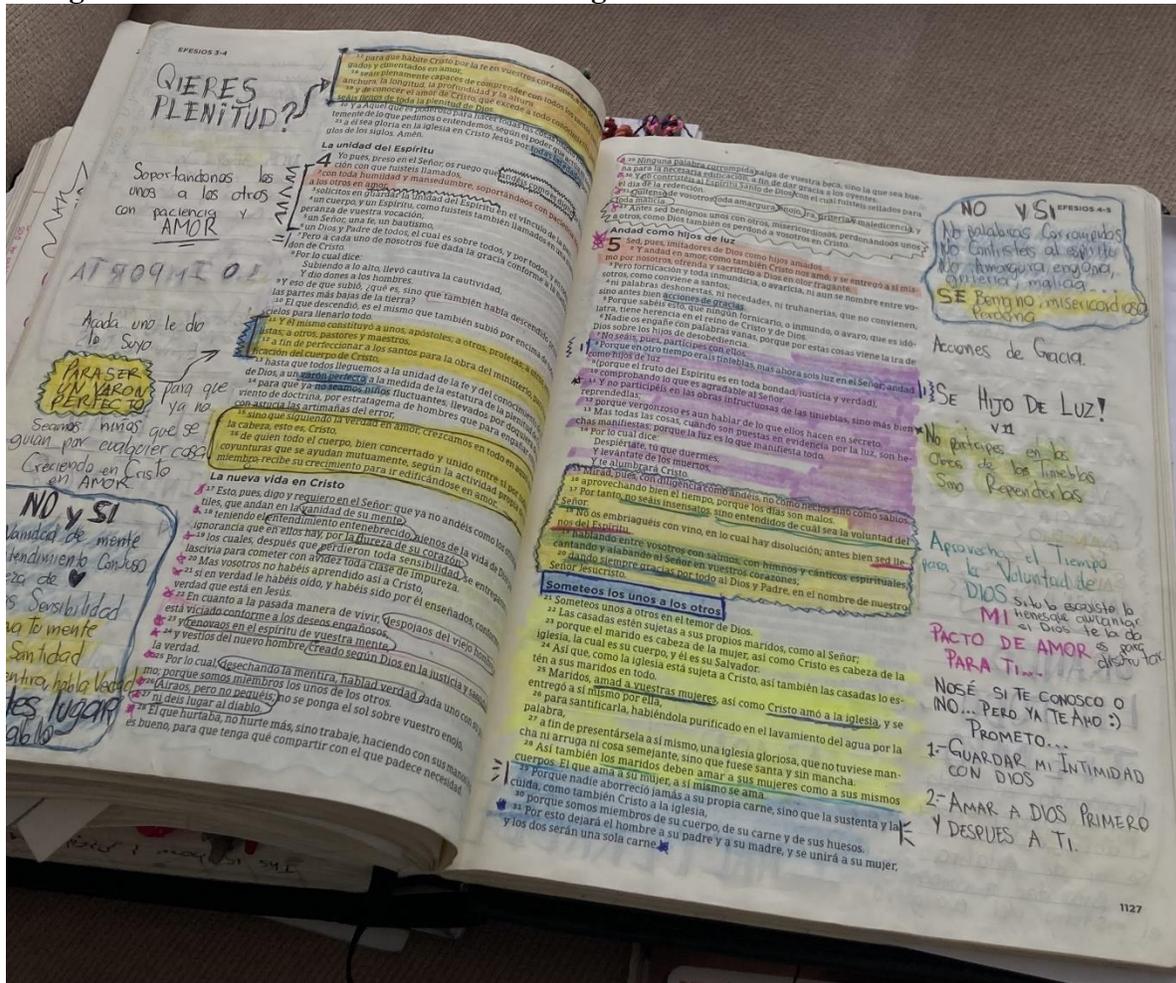
Además de señalar la relación mística que se mantiene con la Biblia, puesto que por medio de ella Dios habla, también quiero resaltar al libro en cuanto objeto de la religiosidad y detonador de afectos. Para explorar este asunto me inspiré en la sociología visual (Suárez, 2012) y las técnicas de elicitación de la etnografía sensorial (Pink, 2015; Sabido Ramos, 2021a). Hice un formulario en Google donde les pregunté qué significado tiene en su vida la Biblia de uso diario y pedí, además, que anexaran fotografías del libro que mostraran aspectos importantes, tales como la personalización. El cuestionario lo envié a las veinte personas que participaron en la entrevista y ellas y ellos a su vez la compartieron, sin embargo, únicamente doce personas la respondieron. En esta sección del capítulo integraré las imágenes autorizadas por sus autoras o autores como parte de los datos recabados durante la investigación. No están para ilustrar, sino como referencia del análisis llevado a cabo a continuación.

A pesar de recibir pocas respuestas, no dejan de ser ricas y reveladoras. En primer lugar, hay una apropiación del artefacto por medio de la personalización y la vinculación del mismo con la identidad o como Gilberto Giménez (2016) le denomina, *apego afectivo a*

objetos materiales que constituyen el conjunto de atributos particularizantes de la identidad. En otras palabras, el libro se interviene, se subrayan líneas o párrafos que han trascendido en sus vidas, pues por medio de ellos Dios les ha hablado o prometido algo. Algunas técnicas de la marginalia son útiles para profundizar en las intervenciones que las y los lectores hacen en sus biblias. De principio hay que decir que las anotaciones hechas en un libro denotan a un lector activo frente a un texto, y este es el caso de quienes compartieron fotos y explicaciones de su lectura.

Las intervenciones se pueden clasificar en: anotaciones, resaltados, subrayados e ilustraciones. Las anotaciones pueden ser interpretaciones de versos, párrafos o capítulos. Por ejemplo, en la fotografía 1, Plutarco tiene un apunte “Mi pacto de amor para ti. No sé si te conosco (sic) o no...pero ya te amo :) Prometo: 1. Guardar mi intimidad con Dios 2. Amar a Dios primero y después a ti”. Este comentario es una interpretación individual del verso a un lado que reza: “Maridos, amad a vuestras mujeres, así como Cristo amó a la iglesia y se entregó a sí mismo por ella”. Plutarco resaltó un conjunto de párrafos y además subrayó el imperativo de amar a sus mujeres y la afirmación del amor de Cristo por la iglesia. Independientemente del sentido original de este texto y su contexto histórico, Plutarco se apropia de un par de renglones, asume que hablan a su persona y hace una promesa –muy común en el mundo evangélico-protestante– no tener sexo prematrimonial y amar más a Dios que a la pareja.

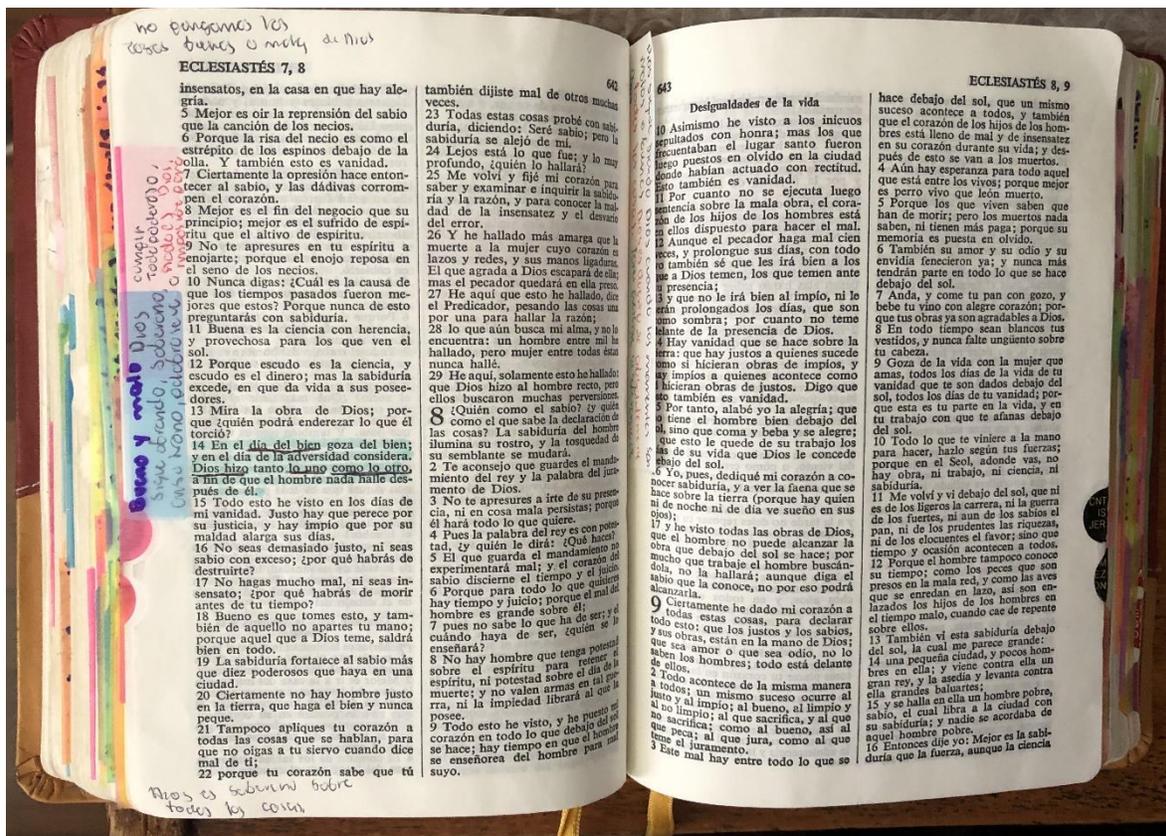
Fotografía 1 Comentarios en Biblia de margen ancho



Plutarco, 2022. Usada con permiso

Xenia, quien no cuenta con la Biblia de margen ancho, hace las anotaciones en notas adhesivas y por ello son más cortas y concisas, como su interpretación del bien y la maldad, basada en el verso subrayado del libro del Eclesiastés.

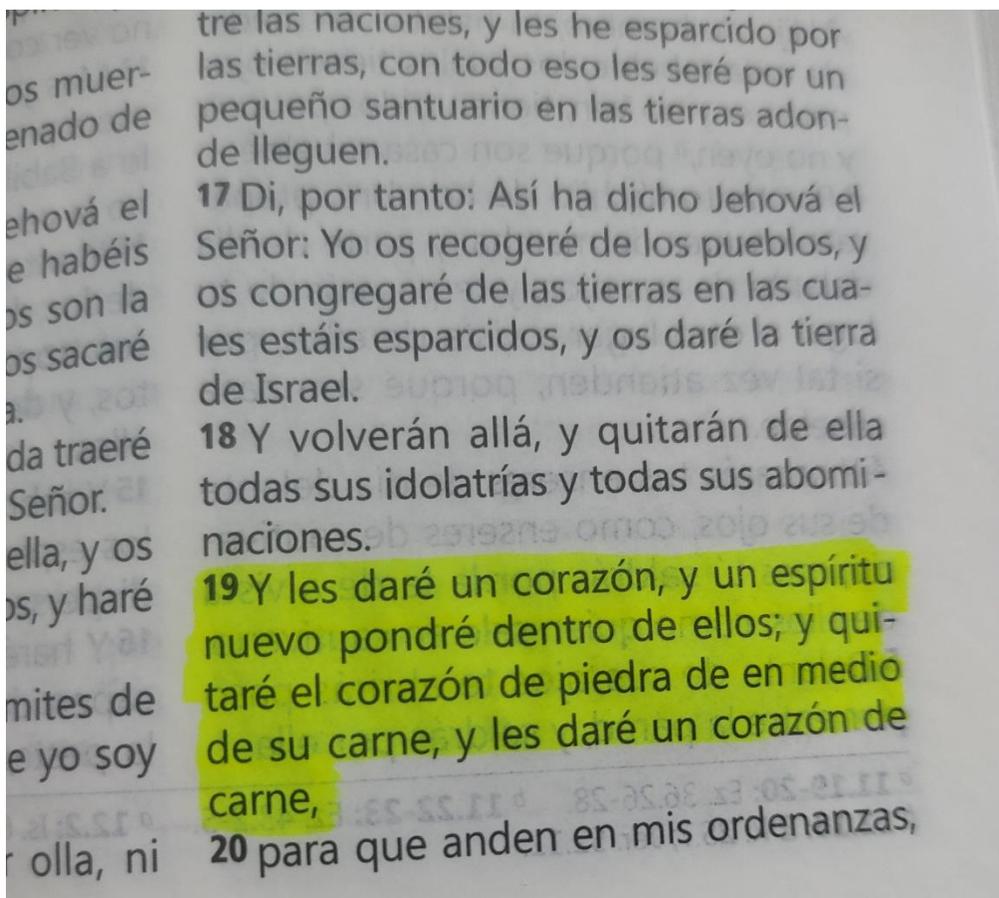
Fotografía 2 Comentarios concisos por falta de espacio



Xenia, mayo 2022. Usada con permiso

Penélope, por ejemplo, durante la entrevista enfatizó la metáfora del corazón duro o frío, diciendo que por un largo tiempo huía del sufrimiento, el dolor y la expresión de emociones, hasta que le pidió a Dios que quebrantara su corazón y así sucedió. La imagen que compartió para la investigación fue un fragmento subrayado donde la misma metáfora aparece.

Fotografía 3 Metáforas bíblicas llevadas a la vida individual



Penélope, mayo 2022. Usada con permiso

Los resaltados y subrayados están presentes en líneas que son importantes para las y los lectores, como se puede apreciar en el ejemplo de Penélope. Empero, la mayoría de los resaltados no son racionalizados, es decir, no se les atribuye un significado al color. En el caso de Nikos no es así, pues en entrevista por medio de zoom intercambió cámaras de su celular para explicar, con mucho entusiasmo, cómo organiza su lectura. Tiene un sistema de clasificación del resaltado: naranja, indica algo que tiene que cambiar en su vida; verde, indica una verdad o afirmación de parte de Dios, algo que hará; y finalmente rosa, un dato histórico.

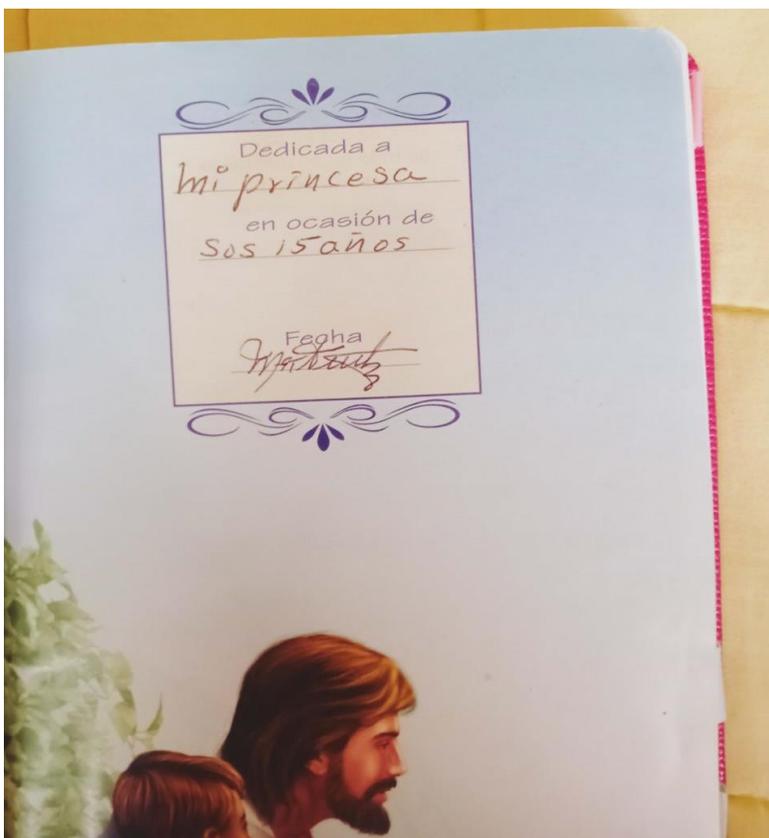
Entre las herramientas que utilizan se encuentran, lápices, plumas, marcadores, notas adhesivas de diferentes tamaños y separadores en secciones especiales o para marcar la lectura diaria. Por otro lado, la localización de las anotaciones es en los márgenes de la hoja, entre las dos columnas que componen la página y/o en la parte superior o inferior del

texto. También al final del libro en hojas que están en blanco u hojas sueltas que fungen también como separadores.

Esta inclinación a la marginalia no es exclusiva de quienes participaron en la investigación, es una práctica común en el mundo cristiano, por lo que es aprendida y reproducida en el marco de una comunidad. No es de extrañar entonces, el deseo de tener una Biblia con margen ancho para poder realizar las anotaciones con mayor holgura y sin tantas limitaciones en el espacio.

Pero la Biblia en tanto artefacto, no nada más es útil y significativo para la religiosidad, sino para las relaciones afectivas, ya que vincula con otros, es el medio que fortalece y mantiene viva la memoria de familiares y amistades. Ya sea con la abuelita que padece una enfermedad, o el abuelito fallecido, la Biblia que regalaron recuerda el cariño que se tenían mutuamente. Es llamativo que la mayoría respondieron que sus biblias fueron regalos, de sus papás, abuelas, abuelos, hermana, pastor o amistades. El libro entonces es el símbolo del vínculo entre ambas partes y no es nada más la vía de interlocución con Dios.

Fotografía 4 Dedicatorias²⁰ y memoria I

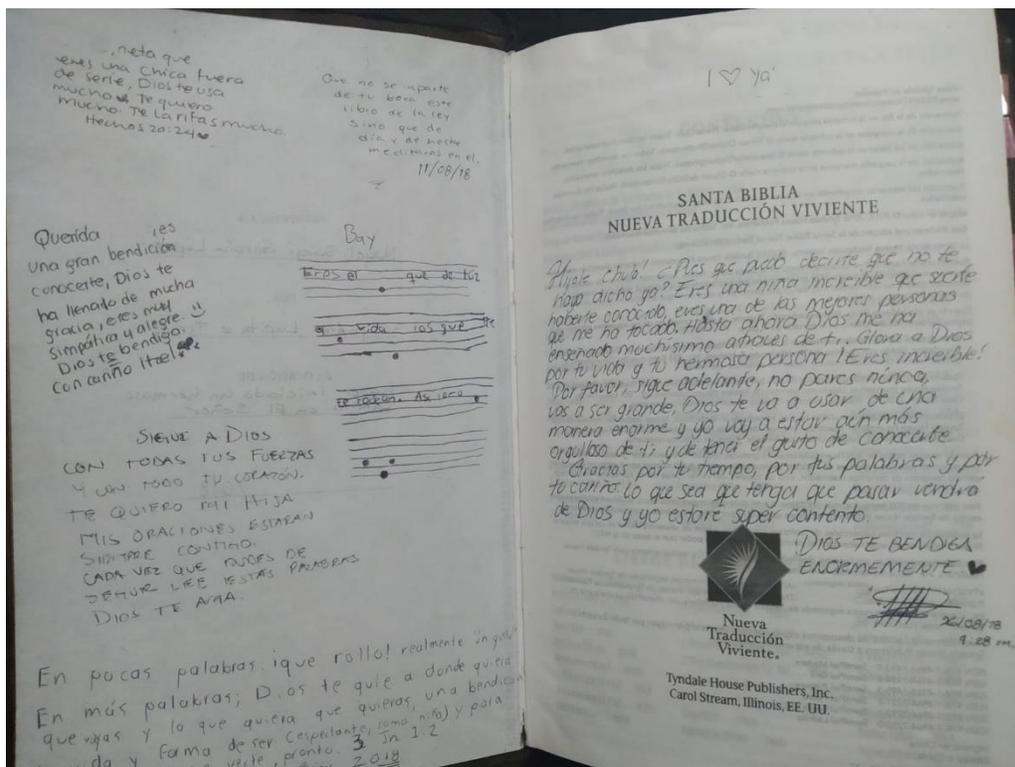


Cassandra, junio 2022. Usada con permiso

La Biblia, además recuerda eventos sobresalientes de la trayectoria de vida, como la celebración de los quince años, graduaciones o el primer sueldo. Es una práctica extendida en el cristianismo entregar biblias en otras ceremonias como bodas, o en el catolicismo en la primera comunión. Por ello no es de extrañar que algunas de las participantes compartieran la importancia de la Biblia de sus quince años. Para Teodoro en cambio, la Biblia de uso regular es apreciada porque se la obsequiaron sus padres el día de su graduación, en la cena especial de celebración que organizaron. Con ella acompañaron un mensaje que conserva: no importa los éxitos que logre, Dios es el dador de esas dádivas y a él debe tener en primer lugar. La Biblia entonces contribuye a la construcción de un sentido de conexión (McGuire, 2016), con una comunidad –otros cristianos– y con la familia que comparte las mismas creencias.

²⁰ Los nombres propios de todas las fotografías fueron borrados para mantener su anonimato.

Fotografía 5 Dedicatorias y memoria II



Delia, mayo 2022. Usada con permiso.

Las biblias también son estimadas por ser la primera que se compra con su propio dinero, ya sea una edición comentada, empastada en piel o vinil, o con margen ancho. Este valor afectivo es comprensible puesto que, en el mercado, las biblias rústicas son las más baratas aproximadamente cien pesos, pero las biblias que mencionaron son más caras. Por ejemplo, la que tiene márgenes amplios puede costar entre quinientos ochenta a setecientos noventa pesos. Las biblias comentadas van de los novecientos a los dos mil doscientos pesos. Es decir, estas mercancías no son accesibles para todos los consumidores, por ello quienes ingresan al campo laboral, uno de los primeros gastos que hacen es en una Biblia que estuvieron deseando y por fin pueden comprar. El hecho de que sea por voluntad propia la adquisición de la Biblia es importante porque, desde su perspectiva, hay un interés genuino en leer y estudiar el texto sagrado. Otro elemento asociado a la elección de su Biblia, es que pueden adquirir una versión distinta a la tradicional en el mundo evangélico y

protestante, la Reina-Valera 60²¹, las más mencionadas fueron la Nueva Versión Internacional y la Nueva Traducción Viviente, ambas con lenguaje contemporáneo.

3.3 El ayuno, el conocimiento y la súplica.

La tercera práctica institucional mencionada discursivamente en las entrevistas es el ayuno. Digo discursivamente porque quienes enlistaban las *disciplinas espirituales* propias de sus creencias mencionaron esta disciplina, pero enseguida se disculpaban por no haberla realizado nunca o una vez.

Siguiendo la propuesta de Andreas Reckwitz (2002b), las prácticas sociales se constituyen de conocimiento colectivo y compartido, de un saber hacer, querer y sentir. Precisamente las y los participantes explicaron que no sabían muy bien qué es el ayuno (Katerina), ser ignorante en el tema (Alida) y no tener la comprensión total de cómo funciona (Petros) y por lo tanto no tienen la seguridad de realizarlo, puesto que no saben si es simplemente dejar de comer o hay otras normas que regulen la práctica.

Pero hay quienes sí ayunan y siempre va de la mano de la oración, sobre todo de las peticiones en las que imploran y suplican por algo, necesidades o intereses urgentes, ya sea individuales, o intercesiones por otras personas o el mundo. ¿Para qué ayunan? Se expresaron tres motivos. El primero, tener mayor acercamiento con Dios, usar el ayuno para vencer pecados que interferían en la relación y por medio de la oración –que se hace cuando el estómago ruge por hambre– aproximarse a Dios. El segundo motivo es cuando hay eventos en la iglesia como campañas evangelísticas, se convoca a toda la congregación a participar y de manera colectiva pedir por la salvación de las almas a las que se predicará. Fausto relató su reciente experiencia de ayuno, pues una semana antes de la entrevista en su iglesia se llevó a cabo un culto unido que convocó a uniones de jóvenes de iglesias de la ciudad y él fue el predicador. El evento lo tenía ansioso por el hecho de predicar la Palabra y por temor a que no llegaran asistentes. Finalmente, el día del culto asistieron unas treinta y seis personas y quedó satisfecho con su sermón. Elián también relató ocasiones en las que la iglesia ha convocado al ayuno, uno de los más recientes, la guerra en Ucrania, por lo que la intercesión principal versó sobre la paz en esa región del mundo.

²¹ Traducción al español por Casiodoro de Reina en 1569, con revisiones de Cipriano de Valera en 1602 y revisiones posteriores en 1862, 1909, 1960 y 1995.

Y el tercer motivo, expresado por un par de hombres, es por una novia, en un caso y por una esposa en el otro. Fausto recurre al ayuno tres veces a la semana, comienza por la cena y culmina con la comida al siguiente día. Una de las principales peticiones es por una novia, puesto que se siente en una edad madura, hay en su tono y gestos una expresión de urgencia por encontrar una pareja con la cual pueda casarse y tener hijos. Apolo en cambio no está buscando una novia, pues además de que no cree que el noviazgo sea bíblico, él quiere una esposa, que ame a Dios tanto que para él “resulte humanamente conquistarla” y además quiera seguirlo a donde Dios lo lleve. Justo esa semana se encontraba orando y ayunando por esa petición, pues encontró a la mujer que él creía cumplía con esas características, el día de nuestro encuentro fue un jueves y el domingo siguiente ella le externaría cuál fue su decisión.

Nikos por su cuenta dijo con indiferencia que sólo había ayunado una vez porque en la iglesia se incentivó a hacerlo. Pero con entusiasmo platicó que llevó a otro ámbito la práctica, es decir, la abstención y por algún tiempo no utilizó el celular hasta las tres de la tarde. Por cuanto creía que pasaba demasiado tiempo en el dispositivo y eso lo distraía y quitaba tiempo de otras actividades importantes, entonces emprendió el ayuno de celular.

3.4 El servicio como práctica movilizadora de la fe

El servicio es mencionado recurrentemente como una práctica dentro y fuera de la iglesia. Este se puede entender como la prestación de actividades y la donación de tiempo y habilidades, sin remuneración material o económica, pero sí una retribución simbólica que será material en el cielo. Es un voluntariado necesario para que la organización religiosa funcione y se mantenga viva. Se constituye de dos elementos, por un lado, los dones espirituales y por otro los talentos.

Respecto a los dones espirituales, al interior del cristianismo se encuentra la creencia de que ellos son una dádiva de Dios a los creyentes para llevar a cabo el trabajo para Dios, dentro de la iglesia, son, en síntesis, *habilidades sobrenaturales especiales*. Basándose en las cartas escritas por Pablo, el dogma consigna que existen los siguientes dones: profecía, evangelismo, pastoreo, servicio, enseñanza, exhortación, repartición, presidir, misericordia, sabiduría, palabra de ciencia, fe, sanidad, lenguas e interpretación de lenguas.

Esta creencia lleva a las personas a una intensa búsqueda de los dones que se les ha otorgado, para entonces saber qué trabajo realizar dentro de la congregación. El relato de Alysa es ilustrativo, pues contó con denuedo cómo le pidió a Dios saber cuáles eran sus dones y oraba “Dios muéstrame qué es lo que [quieres], donde quieres que yo te sirva yo quiero servirte por completo, muéstrame mis dones, muéstrame mis talentos, muéstrame el ministerio en el que quieres que yo esté”. Tras un año de persistencia, no hubo respuesta y ella insistía “Dios te estoy diciendo que quiero servirte, pero ¿por qué no me muestras cómo quieres que yo te sirva? Tan fácil que es decirme «este es tu ministerio» y ya, o sea «estos son tus dones» y ya”. El servicio entonces, no es un voluntariado espontáneo únicamente, sino que está orientado por las habilidades sobrenaturales acaecidas con el nuevo nacimiento y sujeto a lo que Dios exprese.

Los dones además son atributos que constituyen la identidad por cuanto son parte de la respuesta a la pregunta ¿quién soy?, no sólo es la dimensión religiosa (Giménez, 2009) a secas, sino que ésta se desglosa en “tengo la habilidad de evangelizar, de hablar en lenguas...” No es extraño entonces que la mayoría de las y los participantes, cuando les pregunté a qué se dedican enunciaron también qué actividades realizan en la iglesia, pues además de ser estudiantes, amas de casa o empleadas/os son músicos en la alabanza, líderes de jóvenes, maestras/os, etcétera.

Para tener mayor seguridad respecto a los dones, es frecuente el uso de cuestionarios de tipo pruebas estandarizadas para encontrar los dones que se tiene y saber específicamente en qué ministerios se puede trabajar. Otra vía menos precisa, es ensayar o pasar por diferentes ministerios hasta encontrar aquél donde se sientan a gusto, pero principalmente, donde vean *resultados* de su trabajo. Alysa relata que comenzó en el grupo de alabanza, donde cree “que es casi en donde la mayoría estamos cuando a veces no sabemos qué”. Sin embargo, no estuvo del todo contenta; también dio clases a niñas y niños en edad preescolar, y ahí tampoco sintió que fuera su lugar. Fue hasta que llegó a un puesto administrativo en la confederación de jóvenes de El Bajío como tesorera y otro en la unión nacional cuando se dio cuenta de las habilidades que poseía y la forma de utilizarlas.

Quienes hacen un recuento de su trayectoria de servicio, puntualizan el gusto por ayudar a la gente o acomedirse en algunas actividades en el templo, principalmente a barrer o recoger sillas. Hay una conciencia entonces, del voluntariado hecho con gusto, sin

pesares, que jerarquizan desde barrer hasta actividades administrativas. Salvo el pastor, quien sí recibe un salario por su trabajo, el resto es trabajo gratis justificado en el servicio a Dios para mantener funcionando una organización.

Por otro lado, se encuentran los talentos, que no son habilidades sobrenaturales, sino aptitudes, algo para lo que se es bueno. Algunos de ellos van de la mano de la formación profesional o de oficios y se aprovechan para algunas tareas dentro de la iglesia. A continuación, desgloso el servicio, como fue descrito por las y los participantes como dentro de la iglesia y fuera de ella.

7.4.1 Servir dentro de la iglesia

Aunque algunas actividades de servicio se llevan a cabo el día domingo, ellas ocupan tiempo de preparación durante la semana. Es el caso de la alabanza, el ministerio más socorrido por las y los participantes y al que anteriormente calificué de juvenizado por la concentración de personas jóvenes en él. Esta es una actividad atractiva ya que implica aprender a tocar un instrumento musical que puede ser usado en otros ámbitos de la vida y para mamás y papás puede representar un ahorro en los gastos de crianza, pues no pagan clases de música. Todas y todos los que expresaron formar parte del grupo de alabanza, dedican uno o dos días para los ensayos de este momento litúrgico dominical. Hay quienes aprovechan para tener un tiempo devocional colectivo, es decir, leer la Biblia y orar ya que están reunidos.

Servir en la alabanza lleva dos propósitos, el primero poner ante Dios un talento, ya sea tocar un instrumento o la voz y segundo, adorar. El primer rubro, dedicar a Dios la habilidad tiene dos vertientes: por un lado, Briseida narró la explicación recibida de su padre, respecto a los levitas, quienes se dedicaban a servir únicamente a Dios con todos sus talentos. En días paralelos a ese esclarecimiento, le pidió permiso para asistir a un concierto, pero se lo negó, justamente haciendo la semejanza con los levitas, si ellos dedicaban todo lo que tenían a Dios, entonces ella también debía hacerlo, y eso implica saltar y aplaudir únicamente a Dios y no a otras personas. Esta actitud la llevó hasta sus límites, pues Briseida toca su guitarra y canta únicamente alabanzas, nunca toca canciones que no sean dedicadas a Dios. El objeto y la voz se consagran o apartan para fines sacros y no profanos.

Alekos en cambio, desde la infancia tuvo formación musical de parte de su madre, quien además lo motivó a ser parte de una orquesta donde aprendió a tocar instrumentos como saxofón, clarinete, piano, guitarra, bajo, batería y voz. Actualmente él es el baterista en el grupo de alabanza de su iglesia y realizar esa actividad tiene dos significados importantes, por un lado, ese instrumento es su esencia, su pasión y los canaliza hacia Dios como adoración, y por otro lado, es una forma constante de vinculación con su madre, que ya no habita la misma ciudad a causa de divorcio. Previo a ese suceso ella era la líder del grupo de alabanza y ese era un espacio que compartían, no sólo en la dimensión religiosa, sino en el marco de su relación materno-filial. Por ello, los instrumentos y la música son también un vínculo que lo liga afectivamente con su madre.

Otra de las actividades mencionadas por las y los participantes fue la enseñanza. Hay quienes dieron clases a niñas y niños, pero después de un tiempo abandonaron ese ministerio porque se dieron cuenta que no lo hacían bien o no les gustaba. Hay quien da clase a adolescentes y les resulta más sencillo por la cercanía de edad. Y finalmente, Petros cada domingo, en el tiempo de escuela dominical, da clase a adultos y Demetrio en algunas ocasiones, cuando el pastor le solicita, puesto que es diácono. Petros afirma que es una actividad que le gusta y disfruta, pero además siente la necesidad de prepararse mejor, y estudiar teología para ayudar a los hermanos a entender mejor la Biblia, para que conozcan doctrina. Para él es importante que sepan responder la pregunta que antes yo le había planteado “¿por qué eres bautista, qué creen los bautistas?”, que su congregación conozca los dogmas, pero principalmente el “legado histórico, para determinar si nos identificamos o no con él, pero al menos conocer[lo]” y mantener vivo el hilo de la memoria (Hervieu-Léger, 2005).

Un conjunto de actividades que también desempeñan algunas y algunos de los participantes son el manejo del equipo de sonido y las redes sociodigitales. Como bien señaló Olga Odgers (2022), la pandemia abrió camino para incorporar a las juventudes a este tipo de tareas, pues hubo pastores que no estaban relacionados con redes sociodigitales como Facebook o Youtube, y mucho menos tenían conocimiento de cómo transmitir por medio de éstas los cultos dominicales. Pero las generaciones jóvenes, nativas del mundo digital, sí. Ellos, (principalmente hombres) se encargaron, durante más de un año de realizar grabaciones, acomodar sonido y hacer transmisiones.

Otros quehaceres de los que forman parte son la tesorería y finanzas de la iglesia y la confederación, como Nikos y Alysa. El primero estudió contaduría y la segunda, finanzas, por lo tanto, realizan contabilidad básica, estados de cuenta y estados financieros. Nikos, además, es el tesorero de la confederación juvenil y además de administrar el dinero también administra recursos materiales. Alysa, por su lado, desde que estudiaba sintió que Dios quería usarla con los conocimientos que estaba adquiriendo para enseñar a los “creyentes [a] tener una mejor administración de sus recursos”.

Hay ministerios, que, en la jerarquía institucional, tienen más responsabilidades, pero, además, mayor simbolismo, como es ser diácono. Este es un rol al que explícitamente se le atribuyen características y responsabilidades en la Biblia, pero que históricamente se ha ido adaptando. Los diáconos están enseguida del pastor y en conjunto suelen tomar decisiones respecto al funcionamiento de la iglesia. Obviamente sólo varones asumen el rol, y aunque aseguran que no está negado para las mujeres, tampoco se promueve que ellas sean diaconisas. Como señalé más arriba, Demetrio es diácono en su iglesia, ya que tradicionalmente son hombres adultos o ancianos los que están en ese ministerio, le cuestioné cómo llegó a ese puesto, su respuesta fue que los anteriores habían renunciado y no había nadie más en la iglesia, por lo que el pastor lo invitó. Ese “no hay nadie”, hace referencia a hombres, pues las iglesias están compuestas por mayoría de mujeres, pero como la institución es patriarcal y machista, las tareas “importantes” como predicar y diaconado les están negadas y por lo tanto se eliminan otros filtros como la edad o soltería, incorporando de esa forma a varones jóvenes.

7.4.2 Servir fuera de la iglesia

La segunda dimensión del servicio es cuando se ejerce fuera de la congregación. El servicio, en tanto donación de actividades y tiempo se extiende a la vida familiar y laboral, principalmente. El servicio fuera de la iglesia se entiende de dos formas: como el regalo de conocimientos y habilidades a otros y también, como el ejercicio de la profesión ya que es tomada como un servicio a Dios, quien recompensará en el futuro su labor. Ayudar a otros, es la síntesis de ese servicio. Una vez más, estas divisiones tienen fines analíticos, sin embargo, hay un entrelazamiento entre ambas.

Voy a explicar lo anterior citando a Elena, una abogada. Ella narró la forma en que eligió su profesión de la siguiente manera: desde que era niña deseó ser médica pediatra, pues las ciencias de la salud son profesiones desde las cuales es evidente el servicio que se le da a Dios. Sin embargo, mientras estudiaba la preparatoria, le había atraído una materia de derecho y paralelamente su unión de jóvenes asistía a un albergue infantil de manera mensual a contar historias bíblicas con títeres, payasos y otras representaciones escénicas. También llevaban regalos y jugaban con las niñas y los niños. Recuerda la siguiente oración mientras decidía qué estudiar: “Dios que sea una carrera, donde yo te pueda servir, donde yo pueda ayudar a los demás a través de mi carrera”. Fue así que eligió derecho. Ahora que ejerce en una notaría, el ayudar a los demás como vía de servicio a Dios se manifiesta con pequeñas acciones, como la consulta de expedientes, ya que en juzgados o notarías le dicen a las personas que es necesario que consigan un abogado –aun para la consulta de un caso–, cuando lo único que ocupan es una breve orientación que Elena les da, a veces en la banqueta.

Relatos similares externaron Hypatia y Lina, estudiantes de nutrición y medicina, respectivamente, quienes ven en la práctica profesional (aunque sea remunerada) una ayuda a otras personas y un paralelismo con Dios, pues Lina afirma que su formación y su fe se vinculan en el aspecto de la sanación, así como Dios sanó a muchas personas, ella con el conocimiento que obtenga, en un futuro también podrá sanar. A Hypatia en cambio, le gusta escuchar a las personas y ayudarlas con sus problemas, se imagina en su consultorio escuchando a sus pacientes hablar de sus dificultades y ella ayudándoles con la alimentación y evangelizando.

En otro orden de ideas, hablaré respecto a las artes y su relación con el servicio. En un polo se encuentra Alida, licenciada en artes plásticas, quien refiere al “propósito”, del que tanto se habla en la iglesia; para ella era muy obvio que si hubiera sido médica va a las misiones y ya está sirviendo a Dios, sin embargo, con las artes, ¿cuál era el propósito? Entre varias respuestas que ha ido encontrando, resaltó una. Tiempo después de egresar de su carrera, le ofrecieron empleo en un preescolar como maestra de arte, sus primeros pensamientos fueron que las personas a esa edad no entenderían nada de historia del arte, sin embargo, después de un minucioso estudio de los planes de la Secretaría de Educación

Pública, se dio cuenta que la enseñanza de la disciplina en ese nivel escolar se refería a otra cosa.

Alida contó con mucho entusiasmo y excitación lo emocionante que es para ella ver la cara de niñas y niños cuando describen e interpretan obras plásticas, en su interior hay un “click” motivador de un sentimiento que confirma “estoy haciendo lo que debería estar haciendo. O sea, tal vez no estoy pintando versículos o escenas bíblicas, pero sí relaciono el arte con Dios: es hablar de todo lo que tú eres”. Para ella, motivar indagaciones de las infancias sobre *La creación de las aves* de Remedios Varo y su posterior interpretación – “Maestra, ¿esto es un sueño?”– son muestras de que está sirviendo a Dios en la contribución de formación de “mejores personas”, sensibles a expresiones artísticas, educadas en inteligencia emocional, perceptivas al mundo.

En el polo opuesto, Penélope tiene una visión menos secular y más medieval sobre al arte: ésta debe estar al servicio de Dios. Tal como Alida, le parecía que hay talentos que evidencian su utilidad en el servicio a Dios, como ser escritora, evangelista o música, pero “¿Cómo voy a servir a Dios pintando?”, se preguntaba. La respuesta comenzó a llegar de voz de un pastor que vio las pinturas hechas por Penélope, y le hizo ver que tiene “potencial”, además de motivarla a aspirar a más –ya que su pretensión era casarse, tener hijos y que la mantuvieran–, también la hizo reflexionar sobre su confianza en Dios y sus capacidades y no estar cumpliendo el propósito de Dios en su vida.

En la construcción de su narración, vincula a este hecho el siguiente. Esa misma mañana, durante su devocional, leyó en el libro de Éxodo el relato sobre la construcción del tabernáculo del pueblo judío en el desierto, entre quienes participaron se encontraba Bezalel a quien Dios “llenó de capacidad creativa” o en palabras de Penélope de un “espíritu artístico” (Éxodo, 31:3 NVI). Por la noche, en su cama, mientras trataba de dormir, unió su lectura devocional con la exhortación del pastor y de ahí concluyó “que sí se puede usar el arte, Dios usó a Bezalel para crear todas esas cosas hermosas que se describen en la Biblia”. Su visión del arte cambió a partir de ese día y aunque no ha tenido formación en artes plásticas, sino que ha practicado desde los ocho años, asegura que usará ese talento para llevarlo a los templos y tratará de vender sus obras y por medio de ellas hablar al mundo de Dios, piensa que montar instalaciones en galerías sería una gran oportunidad para que la gente conozca a Dios por medio de sus obras.

Como se puede apreciar por medio de ambos relatos, hay dos formas totalmente distintas de ver el arte como vía de servicio a Dios, una más secular y otra más religiosa. Estas aproximaciones las retomaré posteriormente para analizar cómo se experimenta la relación con Dios, específicamente por medio de la experiencia estética, categoría a la que Alida recurrió para expresar el paralelismo entre ambas experiencias.

Conclusión

Anteriormente cité de Max Weber (2019, 336) que las *consecuencias* del principio voluntarista tienen importancia sobre el modo de vida, como mostré en este capítulo, en la adhesión a prácticas institucionales como son orar, leer la Biblia, ayunar y servir. En tanto prácticas de la vida cotidiana, de lo presupuesto y no debatido (Schutz), las y los participantes no se plantean cuestionarlas y tampoco considerar y llevar a cabo otras actividades y clasificarlas como espirituales. Al indagar en las entrevistas sobre otras prácticas, las respuestas fueron negativas, pues no cabía en su imaginario y normatividad otras formas de expresión de su religiosidad. La excepción fue una mujer que solía hacer yoga con el objetivo de ejercitarse y en algunas ocasiones, cuando había meditación guiada al final ella prefería orar.

Pero lo presupuesto y no debatido, no está sujeto únicamente al mundo de la vida cotidiana, sino a un sistema de creencias también. La falta de búsqueda de otras experiencias y prácticas religiosas, obedece a lo que Enzo Pace (2011) califica de tensión entre el poder y el empoderamiento en el ámbito de la espiritualidad, es decir, los detentores de la ortodoxia escrutan, vigilan y establecen fronteras para evitar la desviación de las creencias respecto a lo sagrado. Y resulta efectivo, cuando las y los participantes califican de “mundanas”, mágicas o incorrectas a esas otras prácticas como el yoga, la Wicca, el esoterismo, etc.

Ahora, al ser prácticas institucionales no es de sorprender la recurrencia en las narraciones de culpa por no realizarlas diariamente. Es decir, hay una claridad cognitiva de qué es lo prescrito y permitido, pero no siempre se cumple al pie de la letra como es requerido desde los púlpitos. Como señalé con anterioridad, la creencia fundamental en la Biblia como voz literal de Dios, y en la oración como una conversación “como cualquier otra” con Dios, son detonadoras de la culpabilidad, pues si esas son las dos principales vías

de acercamiento a Dios, el no realizarlas con frecuencia, es signo de separación entre ellas, ellos y Dios. Y esto trae *consecuencias*, en otros estados emocionales, por ejemplo, una participante expresó, que “hay días en los que sí de plano se [le] va o se [le] hace tarde” para orar antes de salir de su casa y en esas ocasiones, “ya valí”, porque ve las cosas diferentes o tiende a enojarse más; Elián, otro participante, considera que es un día de fracaso. Es decir, la religiosidad, comprendida de creencias y prácticas, deriva en actitudes y expectativas durante el día, ya sea porque sí se oró o porque no. Y la interpretación de lo que sucede en la jornada de actividades diarias está sujeta a la condición de haber pasado tiempo con Dios.

Otra reflexión con la que quiero cerrar este capítulo es la referente al continuum entre religiosidad y espiritualidad. Como señalé anteriormente, para la religiosidad vivida y otros sociólogos como Alejandro Frigeiro (2016) o Daniel Gutiérrez-Martínez (2021), la dicotomía religión-espiritualidad, es superada desde la experiencia de las personas, puesto que, en tanto agentes, se mueven entre una y otra. En palabras de las y los participantes, estas prácticas institucionales de la religiosidad, son nombradas como “disciplinas espirituales”, es decir, en su rol de normas llevadas con regularidad y constancia, son el medio por el que el mundo espiritual-teísta es vivido: la oración es conversar con Dios, la lectura de la Biblia es Dios hablando, el ayuno es un tiempo de cercanía con Dios y el servicio es la expresión pública de esa relación con Dios. Lo que quiero señalar, es que si bien es cierto que la afiliación marca la adhesión oficial a una religión y puede ser limitante, como señalé párrafos arriba, sin embargo, al interior de esas restricciones, pueden tener “experiencias vivas, auténticas y personales de lo sagrado, realmente significativas” (Frigerio, 2016, p. 211).

Profundizaré sobre este asunto en el siguiente capítulo, en el que recurriré a sus historias, a las narraciones en las que detallan en las experiencias vivas momentos de oración, de respuestas de Dios, etc.

Y finalmente, otra tesis que mostré en el capítulo, la religiosidad como actividad relacional, que no sólo es mediadora entre los individuos y lo sagrado, sino, entre personas. Las prácticas de la religiosidad no sólo comunican con Dios, también vinculan con otras personas, ya sea pensando en ellas –orar, interceder por ellas–, recordándolas en los objetos

que regalaron o firmaron –biblias, instrumentos musicales, accesorios, trabajos de escuela dominical.

Capítulo 4 Experiencias con Dios: dimensiones emocionales, sensoriales y el actuar de lo sagrado

Introducción

La experiencia religiosa como objeto de defensa y como objeto de investigación, tiene una larga tradición que se remonta al siglo XIX en Europa occidental y particularmente desde la filosofía y la teología liberal protestante. Entre sus principales apologetas se encuentran nombres como Friedrich Schleiermacher y Rudolf Otto, quienes se oponían a la idea kantiana de la experiencia moral más que religiosa. En conjunto les interesaba la experiencia de “lo santo” o numinoso, Dios como lo absolutamente otro (Otto), la devoción y fascinación por lo sagrado en el corazón y no en la mente (Schleiermacher). Y desde el judaísmo Martin Buber, al contrario, afirmó una experiencia con un Dios “próximo y asequible a la interacción humana” (Jay, 2009, p. 143). Tanto Schleiermacher, Otto y el primer Buber, fueron acusados de sicologistas y la misma imputación se le hizo a William James por su libro *Las variedades de la experiencia religiosa*, texto en el que se ocupó de la experiencia religiosa como objeto de estudio.

En cambio, en este capítulo me interesa explorar la experiencia de las y los participantes quienes hablan de su “experiencia con Dios”, no de una experiencia religiosa. Por tal motivo, el objetivo de este capítulo es desarticular analíticamente las experiencias con Dios. La experiencia es una de las categorías más socorridas en ciencias sociales y filosofía, por lo tanto, su uso y definición no han sido encajonados y más bien impera la polisemia. Para los fines de esta investigación, es más útil pensar la experiencia en su dimensión de *vivencia* puesto que interesan las particularidades de un grupo social en un espacio y tiempo concretos. Además, es útil también, pensarla desde perspectivas más operativas al estilo Sarah Pink et al, para quienes la experiencia se conforma en las formas “cómo se encarna y vive a través de los modos sensoriales y afectivos” (2019, p. 39). A partir de lo anterior se pueden establecer vínculos y diálogos con el concepto de *espiritualidad*, si seguimos a Alejandro Frigeiro, quien sintetiza las aproximaciones de espiritualidad de manera positiva –aunque después la critique–, como “*experiencias vivas, auténticas y personales de lo sagrado*, realmente *significativas* para el individuo y que lo llevan a *su plena realización* en vez de limitarlo” (2016, pp. 211, énfasis mío). Podemos ir aún más allá, y recuperar las críticas de la religiosidad vivida, perspectiva que anula las

divisiones entre religiosidad y espiritualidad y asume la coexistencia de ambas en la vida cotidiana de las personas.

Cabe señalar que desde la teología contemporánea (Rodríguez Fernández et al., 2022) hay un esfuerzo por vincular la fenomenología de la religión y la religiosidad vivida y en este entrecruce hay una importante distinción entre religiosidad y espiritualidad así como fronteras claras para la experiencia espiritual en su forma religiosa. Considero que esta perspectiva sigue anclada fuertemente a dogmas teológicos, filosóficos y normativos sobre qué es la experiencia espiritual religiosa, y limitando la creatividad y trayectorias de los agentes. Una observación similar emiten Nahayeilli Juárez Huet, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga cuando afirman, que “la religiosidad, atendida *desde* la experiencia” se vuelve menos normativa y dogmática en comparación de aquello que demandan las instituciones, además de mostrar las apropiaciones y combinaciones que atraviesan las fronteras identitarias de las pertenencias religiosas (2022, pp. 121, énfasis mío).

En fin, la experiencia con Dios se le presenta a las personas como “únicas e irrepetibles” (Luckmann, 2008a, p. 63), son experiencias vivas y auténticas, pero también formas de imaginar y experimentar lo sagrado (Pace, 2011). Respecto a la experiencia como única e irrepetible, una de las formas que aquí recupero para captarla es por medio de las emociones y la sensorialidad, su separación es analítica, para guiar al lector y lectora en la comprensión de las narraciones, sin embargo, como lo notará posteriormente, en la vivencia no hay una división entre la emoción expresada y la sensación sentida, ambas se solapan mutuamente, y se expresan en el “cuerpo vivido” (Denzin, 1985). Por otro lado, mi intención también es mostrar, que, aunque las experiencias son vivas y auténticas para las y los participantes, ellas están sujetas también a la institución religiosa. No obstante, parezcan únicas e individuales, la manifestación o el manejo de ciertas emociones, por ejemplo, responden a narrativas dominantes en el mundo bautista.

Por otro lado, la experiencia con Dios como forma de imaginar y experimentar lo sagrado, supone una interpretación de los eventos ocurridos y por ocurrir, en los que se le da un lugar a Dios como agente, es decir, alguien que ayuda, habla, permite, etc. Considero que se les ha puesto poca atención a esos atributos que están adheridos a las narraciones y a historias concretas que las personas utilizan para explicarles a otras y otros cómo es vivir

bajo ciertas creencias, cómo han sido testigos de la manifestación de lo sagrado, no sólo en momentos de éxtasis, sino en momentos de la vida cotidiana. Y todo ello en voz de juventudes comunes, no de filósofos o teólogos. Partiendo de que el contacto con el mundo y los otros y otras es un contacto relacional incluso con los no humanos (Sabido Ramos, 2020, 2021b), pongo la mirada y centro el análisis en la atribución que las y los participantes hacen de un Dios con agencia. Como se vio en el capítulo 3 la oración y la lectura de la Biblia son momentos en los que se está teniendo su “relación con Dios o [l]a búsqueda íntima con Dios”, y este actúa también en respuesta a esa búsqueda. Esa interacción, sin embargo, *es una interpretación* de ciertos acontecimientos, que son descifrados como Dios cuidando, acomodando, hablando, en fin, Dios actuando e interactuando con otros agentes.

Finalmente, en este capítulo, me centro en las narraciones con mayor fuerza y ejemplaridad de la experiencia, pero quiero enfatizar que tanto las emociones como la sensorialidad, atraviesan la investigación completa. En el capítulo 3 mostré cómo la Biblia, en tanto objeto, vincula emocionalmente con seres queridos, vivos y fallecidos. Adicionalmente, hay un apego diferente a la Biblia en tanto libro, puesto que *sentir* el papel y *escuchar* a Dios por medio de la Biblia, son experimentados de forma distinta a si se lee en el celular. También mostré cómo el orar de rodillas conlleva la expresión de ciertas emociones que han sido aprendidas en la institución religiosa, es decir, las prácticas conllevan cierta emocionalidad, ya sea que provoquen estados emocionales, o que estos motiven la realización de la práctica. En ese capítulo, las emociones estuvieron asociadas a las prácticas, en el presente, son el corazón de la experiencia.

Quise dejar constancia en un instrumento puntual las emociones expresadas en las entrevistas.

Por razones analíticas y de espacio, no presentaré todo ese material en este trabajo, sino los más relevantes, aquellos que considero representativos por su recurrencia en las historias, como el abrazo de Dios. O, por el contrario, narraciones expresadas solo en un participante, pero originales y llamativas por no ajustarse a las narraciones dominantes en el discurso religioso, como es la experiencia estética.

4.1 La experiencia con Dios: su dimensión emocional

4.1.1 El enojo y el amor

Cuando Alida contó a qué se dedica actualmente, relató lo siguiente. Después de egresar de artes visuales, comenzó a dar clases en un preescolar y paralelamente abrió un taller junto con un par de amigas, ese era su espacio “para hacer cosas, para crear, para pintar, para imprimir cosas”, es decir, actividades que en sus casas no podían realizar. También comenzaron a dar clases de pintura y a arreglar el lugar con equipamiento necesario para las actividades, como lavadero para enjuagar pinceles, y también prepararlo para que esté “chido, que ya esté bien padre, bien fresca”. Con la infraestructura y la estética bien dispuestas, podrían cobrar un precio más justo por las clases. El taller se encuentra en la zona centro de la ciudad y es rentado por su tía abuela, quien heredó la propiedad de parte del bisabuelo y bisabuela de Alida.

Sin embargo, los conflictos no se hicieron esperar y comenzaron algunas disputas, la primera de ellas entorno a distintas visiones sobre el taller, una de las amigas “tenía pretensiones más comerciales, como de un centro cultural”, pero Alida no compartía esa aspiración, pues el lugar es chico y no podría albergar muchas actividades. La amiga también tenía propuestas de hacer bazares artísticos, con esta idea Alida también estaba en desacuerdo pues no considera que eso sea arte. Finalmente, la tercera disputa tenía que ver con el uso del espacio cuando Alida se ausentó tres meses por el contagio de covid de su padre. Las amigas entre tanto “[hacían] lo que querían, que metían droga, que metían chavos, que alcohol [... que una de ellas] estaba teniendo relaciones [sexuales] ahí [...] con su tóxico [...] su hermana empezó a vivir ahí [y] estaban leyendo el tarot”.

Estas circunstancias provocaron enojo en Alida, junto con otras emociones que más adelante se analizarán. Además, esta anécdota Alida la utilizó también para ilustrar las “topadas con la realidad” y “el fin del cuento de hadas” al que se hizo referencia en el capítulo 1, es decir, el lidiar con relaciones de naturaleza distinta a las escolares y actitudes como la responsabilidad de atender el negocio que se ha emprendido con las amigas, sin la tutela de otras personas.

De vuelta al asunto del enojo, este fue provocado por las tres disputas antes señaladas, pero, además, por tres motivos más que la afectaban a ella directamente. Primero, la falta de reglas explícitas sobre qué sí se podía hacer en el taller y qué no, fue

por eso que Alida estableció un reglamento que las tres firmaron de conformidad. Un segundo elemento tiene que ver con la memoria de la bisabuela y el bisabuelo, pues cuando la familia se enteró de las conductas antes descritas, hablaron con Alida para expresarle su consternación por el lugar, pues “es de la familia, y cómo hacen esto, y no [les] gustaría que la casa de los abuelos terminara así”. El tercer motivo del enojo de Alida era su reputación, es decir, que se relacionara a ella, a su familia y al lugar que un día perteneció a la bisabuela y el bisabuelo, con conductas morales ajenas a las conductas proclamadas y esperadas de personas cristianas. Según Alida las conductas no le espantan, pues desde la preparatoria las ha visto de cerca, el problema era que sucedían en su espacio, en su lugar y por extensión de su familia y antepasados. Le preocupaba que la relacionaran a ella con el tarot, el alcohol y el sexo, puesto que durante los años de estudiante fue conocida como cristiana, alguien que no practica dichas actividades.

Alida incluso expresó que se sintió como Jesús en el templo²², y reflexionó que ella pensaba que tenía que ser “un dulce para todos [...] ser así gentil con todos como Jesús”, pero entendió que tampoco debes dejar “que te tengan de menso” y en cambio ser “muy muy firme en lo crees”, como fue Jesús con los comerciantes del templo, al grado de tumbar su mercancía y pertenencias.

En la narración hay una tensión entre el cómo debió manejar el conflicto y lo que realmente hizo. Esa tensión emergió porque en el relato y en la temporalidad de los sucesos ocurrió la intersección entre el conflicto y una sesión de consejo técnico en la escuela donde laboraba. En ella, hablaron sobre el manejo de las emociones y se percató de lo que hizo mientras sucedía el desencuentro y la forma en que debió actuar. Una estrategia de gran utilidad, fue hablar con amistades que creen lo mismo, es decir, de la iglesia, para buscar consejo cuando estaba “fuera de sus cabales”. En otras palabras, buscar en el grupo con el que comparte principios morales, pautas para saber cómo dirigirse ante el conflicto.

Por otro lado, hizo un ejercicio de empatía por medio del cual se preguntaba qué debía estar sintiendo su amiga como para volver a tener una relación con “su tóxico”, el novio que tiempo atrás la violentaba. Su conclusión fue que “está enojada, está sufriendo

²² En la escena relatada en el evangelio de Marcos, Jesús entra al templo de Jerusalén y al ver a los comerciantes vendiendo sus mercancías, aventó las mesas con indignación y les dijo: “¿No está escrito «mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones»? Pero ustedes la han convertido en «cueva de ladrones»”.

[...] y está mal”. La siguiente pregunta que se hizo fue “¿cómo hubieras actuado? Yo dije «uy ¿cómo debería actuar un cristiano?» Pues orar por ella para que esté bien”.

En esta narración entonces, se entrecruzan condiciones que van más allá del conflicto particular de Alida y pueden situar su respuesta en el conflicto. En primer lugar es necesario mencionar una de las condiciones descritas por Alí Lara y Giazú Enciso, en su descripción del giro afectivo: la “emocionalización de la vida pública”, es decir, el cambio en las sociedades contemporáneas y de algunas de sus instituciones y “el creciente y crucial papel de las emociones en la transformación de esferas de la vida pública tales como los medios de comunicación, la salud, o la esfera legal” (2012, p. 102) y yo agregaría la religión y el espacio laboral, entre otras.

En el mundo evangélico ese papel de las emociones al que hacen referencia, puede rastrearse en la producción editorial y de forma más concreta en talleres al interior de las iglesias, similares a los descritos por Cristina Mazariegos (2020). Algunos de los libros más vendidos con esa temática son: *Emociones que matan*, de Don Colbert; *Controle sus emociones*, de H. Norman Wright; *Vive por encima de tus sentimientos* de Joyce Meyer; y *La mujer y sus emociones*, de Gloria Richards. Los textos citados fueron publicados entre 1992 y 2011; únicamente el libro de Gloria Richards fue escrito originalmente en español, el resto son traducciones del inglés y la mayoría son dirigidos a un público femenino, puesto que en el mundo evangélico prevalece la dualidad de los géneros, expresada en hombres-razón y mujeres-emociones. Es más común que pláticas, talleres y conferencias sean en los espacios de las femeniles o grupos de mujeres de las iglesias. A decir de Cristina Mazariegos, “existe la construcción de una narrativa sustentada en la psicología que es utilizada y vinculada al discurso religioso como instrumento terapéutico para contener crisis emocionales y llevar un acompañamiento psicoespiritual” (2020, p. 210). Esta afirmación es en el escenario de su estudio, mujeres metodistas, pero creo que esa conclusión puede ser extensiva a grupos femeniles de otros grupos como los bautistas.

Además de lo anterior, también es necesario mencionar el creciente interés por la gestión de las emociones en los espacios laborales, vía la empatía y la comunicación, señalado por Eva Illouz, es decir, “la idea terapéutica de la «comunicación» llegó a designar los atributos emocionales, lingüísticos y hasta personales necesarios para un buen gerente y un miembro competente de la empresa” (2007, p. 48). Aunque la socióloga se

está refiriendo a manuales de administración publicados entre 1930-1970, no hay duda de la vigencia de tal interés en los ámbitos laborales actuales, como se puede apreciar en la narración de Alida. Es decir, no sólo a la empresa capitalista le importa la gestión de las emociones, sino también a la escuela privada donde Alida pensó, expresó, justificó y negoció sus emociones en un conflicto.

La articulación de un discurso terapéutico desde el espacio laboral, junto con el discurso psicoespiritual de la iglesia, llevaron a Alida a pensar en las emociones de su amiga y la forma en que ella debió actuar: orando; es decir, un trabajo de cuidado a través de la plegaria (Mazariegos Herrera, 2020). Esta respuesta puede también interpretarse desde la perspectiva del “régimen emocional religioso” propuesto por Riis y Woodhead (2010, p. 71) específicamente cuando afirman que la religión o las creencias proponen una nueva estructuración de las relaciones terrenales y celestiales. Esto es, en el mundo evangélico “el primer y gran mandamiento” establece amar a Dios y al prójimo y no sólo al prójimo cercano y amado, sino al enemigo y una de las formas en las cuales el amor es manifestado es por medio de la oración por esa persona.

El amor, entonces en el cristianismo es un mandato bíblico y una exigencia en las relaciones que se establecen. En predicaciones, clases de escuela dominical y talleres sobre noviazgo es común escuchar que “el amor es una decisión”. Esta afirmación liberal tuvo su auge en un libro publicado en 1992 y traducido al español en 1996: *Los cinco lenguajes del amor*, del consejero bautista Gary Chapman. En él afirmaba que el amor verdadero requiere razón y decisión, en clara oposición a un amor instintivo o al enamoramiento. Su tesis sobre el amor en el matrimonio tuvo tan buen recibimiento que se adaptó un libro para otros grupos sociales: solteros, jóvenes, niños, hombres y mujeres.

La fuerza de la decisión y el mandato trasciende a otras emociones, por ejemplo, un participante que fue criado por su madre soltera y con pocos acercamientos a su padre, narró cómo llegó a sentir amor por él:

Y bueno también algo que me gusta reconocer de uno de los aspectos que el Señor trabajó en mi vida, pues fue del amor que, pues, que el Señor me ha permitido tener hacia mi papá y no es porque haya crecido con rencor o cosas así, [...] pues sí para

mí era indiferente. Porque como que también eso nació de un impulso de mi mamá de decir “entiendo que pues al final tú sabes que creciste sin tu papá” me decía “pero pues al final yo sé que tú vas a tener necesidad de él. Y tal vez no en cuanto a lo espiritual pero sí, tanto tú de él como él de ti y pues puede ser una forma en la que tú puedas mostrarle el evangelio”. Y yo no quería yo estaba así de “ay no” [mueca de desagrado]. Y lo pensé tal vez sí, o no sé si era odio o no, pero en un momento sí fue así como de pues, si tal vez yo no tuve interés en él o sea por qué yo lo voy a tener ahora, más bien él en mí no tuvo antes interés pues por qué yo lo voy a tener ahora en él. Pero pues el Señor me ha permitido poco a poco eh, este, pues, moldear esa parte de mi vida tener compasión también por las demás personas y bueno pues también llegamos a ese punto en el que mi papá y yo hablamos y él pidiéndome perdón por varias cosas y yo expresándole que al final yo no tenía nada que perdonarle, pero que sí viera la necesidad que él tiene de Jesús.

De la indiferencia a la compasión y el perdón hay mediadores que están estrechamente vinculados con el régimen emocional propio del cristianismo y de la iglesia bautista en particular. Siguiendo a Riis y Woodhead (2010), podemos cuestionar la autenticidad de ambas experiencias –tanto la actitud de empatía y abandono del enojo, como el amor– si introducimos la idea de un ordenamiento y moderación de la vida emocional desde la religión. La expresión “el Señor trabajó en mi vida”, indica cómo el participante fue adecuando la manera apropiada de amar, y cómo eliminaba otras emociones no apropiadas a este modelo de amor, como la indiferencia o los resquicios de odio que podría haber.

En la narración de Alida es Dios quien “llega y [le] dice lo que haga”. También por medio de la oración y ciertos pasajes de la Biblia se ha manifestado para auxiliarla cuando “quiere explotar”. Esas vivencias en las que Dios le habla están mediadas por la exigencia de la regulación positiva de las emociones, algunas técnicas a las que recurre para lograrlo

son: orar en el momento, pensar “¿cómo debería actuar un cristiano?” y cuando tiene tiempo “llevarlo con la Biblia”. La pregunta planteada, está estrechamente vinculada con la famosa frase del mundo evangélico estadounidense: “What would Jesus do?”, usada para orientar a las y los adolescentes en sus tomas de decisiones éticas y morales y comercializada en un sinnúmero de artículos²³ como pulseras, playeras, tazas, etc.

Atribuir a Dios cambios en los estados emocionales o la transformación de ciertas emociones hacia otras personas, deja ver que una forma de experimentar a Dios, como un agente que interviene en la vida y le da otro cause. Sin embargo, las vivencias, como la experiencia con Dios están atravesadas por regímenes emocionales, de distintas escalas, ya sea uno macrosocial que demanda en general la regulación positiva de las emociones, o uno meso, adherido a una religión como la bautista que de manera particular encomienda amar a otras y otros, aunque hayan causado daño o dolor al creyente.

4.1.2 La angustia del “¿por qué?”

El siguiente registro de emociones tienen que ver con la angustia, expresada por medio del cuestionamiento a Dios “¿Por qué? ¿Por qué permite ciertas cosas? ¿Por qué hay que pasar por esta situación? ¿Por qué hay enfermedades? ¿Por qué nos extorsionan? ¿Yo por qué estoy pasando por esto? ¿Por qué mi papá golpea a mi mamá?” Desde la perspectiva de Eduardo Bericat (2001), la angustia refiere a “la imposibilidad de saber”, a “la perpetua incertidumbre de la vida” (pág. 15). En las narraciones de acontecimientos específicos se plantean estas preguntas, pero también en las posteriores respuestas que formulan: falta algo y hay una expectativa no cumplida.

De frente a las narraciones se puede apreciar que falta una parte de la historia no expresada y la partícula “si” es la que nos lleva a pensar en la ausencia de esa otra parte. Las y los participantes se preguntan – principalmente– por qué alguien enferma, *si*:

a) Ha servido a Dios tanto tiempo. En el capítulo anterior hablé sobre el servicio y lo definí como la prestación de actividades y la donación de tiempo y habilidades hacia la iglesia. Además, mencioné que el pastor es el único que recibe un salario por su trabajo. Quien llega a ser pastor o misionera/o, tiene un llamado especial por parte de Dios para dedicarse, de por vida, a esas actividades junto con su familia. Teniendo eso en cuenta,

²³ Para un análisis de la genealogía de la frase véase Daniel Shore (2010).

quienes forman parte de familias pastorales, se preguntan por qué les suceden ciertos acontecimientos, si están sirviendo, respondiendo al llamado de Dios, a la “misión impuesta por Dios” (Weber, 2019a). Es cierto que la recompensa por su trabajo será en el cielo, pero por qué castigar en la tierra a quienes le sirven. En el caso de Briseida, hija de pastor, su mamá padeció cáncer, por ello increpaba a Dios: “después de todo lo que ha estado haciendo mi mamá, ¿le viene todavía esta enfermedad y todavía tiene que pasar por todo eso?”. Alexis, oriundo de Celaya contó de una extorsión por la que pasaron como familia que les obligó a salir huyendo de la ciudad. Él por su cuenta cuestionaba a Dios “¿Por qué, o sea, por qué nosotros? ¿Por qué a nosotros que estamos siguiéndote, a nosotros que estamos siempre trabajando para ti, pasa eso?”.

b) Dejó todo por servir a Dios. Un atributo importante de llevar a cabo cuando el llamado de Dios es aceptado, es la renuncia. Abandonar “lo que tú quieres”, “sueños”, “anhelos”, “deseos”, “carrera profesional”, “relaciones amorosas”, “familia”, en suma “morir a ti diariamente”, son algunos de los aspectos mencionados por las y los participantes. Ellos tienen mayor fuerza en pastores y misioneras/os, aunque no dejan de ser importantes en llamados menores, como ser líder de jóvenes. La renuncia en este contexto significa desistir de planes o sueños individuales, para poner “primero a Dios”, “su voluntad” y los planes que él tenga. La renuncia aquí, en contraste con la renuncia calvinista analizada por Bericat (2001), no es para alcanzar un bien mayor, la salvación, sino la respuesta al bien recibido, la salvación. Es por ello que, entre los reclamos de Briseida a Dios por la enfermedad de su madre, le decía “¿Por qué? Si ella dio literalmente todo. Sus estudios los dejó a un lado, se fue a un seminario, ella quería ser enfermera, pero también quería ser misionera”. Y, aun así, sobreviene la enfermedad.

Antes de la pregunta “¿por qué?” hay una expectativa no expresada, no sólo a mí en tanto investigadora, sino incluso a Dios. Si sus vidas son dedicadas exclusivamente a él, si han renunciado a sus sueños y deseos, hay la expectativa de una reciprocidad benevolente de parte del Señor al que se está sirviendo. Y, sin embargo, no sucede. De ahí los cuestionamientos y el tránsito temporal a través de la angustia y el temor, tampoco expresados, por ejemplo, a la muerte, ya sea por causa de la enfermedad o por eventos de violencia; a no volver a vivir en el terruño, en la casa donde se pertenece.

Ahora bien, una vez que ha pasado la intensidad de la crisis, quienes han pasado por ella, la reinterpretan. En los relatos que nos ocupan, la reinterpretación se hace desde el discurso religioso, concretamente desde un verso bíblico escrito en la carta a los Romanos: “a los que aman a Dios, todas las cosas les ayudan a bien”. Briseida cuenta que “después entendí cuál era el propósito [...] muchas personas se convirtieron [al cristianismo] por su testimonio [de la mamá] y formó muchos grupos de personas que tenían cáncer y nos permitió acercarnos a muchas personas más”. Padecer cáncer *ayudó* y se utilizó como medio de evangelización y muestra de sanidad a otras personas. Como consecuencia de haber vivido esa enfermedad con su mamá, ahora que el papá padece una enfermedad en la cabeza ve las cosas de forma distinta, pues el cáncer “fue una lección muy grande” y ahora en lugar de sentir a Dios lejos, lo siente más cercano.

Una historia similar narró Elena, pero en su propia persona

Hace alrededor de tres años en un viaje fuimos, al siguiente día o a los dos días o tres días me dio la parálisis [facial], entonces, yo en ese momento no entendía. Porque yo me sentía que en ese momento estaba como en una plenitud en todos los sentidos: en mi familia, en el trabajo, en la iglesia, con Dios. Y de pronto pasó eso, entonces yo no entendía por qué y le decía a Dios que me explicara o, siempre fue un por qué y nunca obtuve respuesta, bueno en esos momentos no, fue todo un proceso. Y ya al paso del tiempo lo fui entendiendo, lo fui asimilando. Pero en esos momentos yo sentía que Dios no me hablaba.

Elena también se preguntó *por qué*, y en el momento no tuvo una explicación, es decir, es una mujer joven teniendo éxito en distintos aspectos de su vida y cuando le sobreviene la enfermedad no recibe una explicación por parte de su Dios.

Por su parte, Alexis recurre a la historia de Job para establecer un paralelismo con la suya y expresar que en medio de sus cuestionamientos y temores “siempre está ahí Dios” aunque sean situaciones incomprensibles. El énfasis de su narración se encuentra en que

Dios no abandona. Incluso mostró un tatuaje que él mismo diseñó como recordatorio de que Dios siempre está con él: en las tristezas por fallecimientos de familiares, amistades y mascotas y en el escenario de violencia criminal. Como a Job, quien fue despojado de todo, no maldijo a Dios y éste no lo abandonó, y después recibió muchas más riquezas de las que tenía, la certeza de Alexis es que, si vuelven a suceder eventos incomprensibles, Dios no lo dejará.

En suma, en la forma de contar las vivencias, se puede encontrar un proceso similar:

1. Sucede el evento.
2. Cuestionan a Dios: “¿por qué?”
3. Atraviesan por la angustia y el temor.
4. Reinterpretan el evento, pues comprenden el por qué o el propósito.
5. Vuelve a suceder otro evento y la vivencia es diferente.

Mientras se encuentran en el cuestionamiento, hay un par de percepciones: la primera, de abandono por parte de Dios, de ahí que se le increpe y se le hagan reclamos por la condición o situación que se esté atravesando. En el momento de la reinterpretación del evento, se manifiesta entonces arrepentimiento por haber cuestionado la soberanía y omnisciencia de Dios, lo que lleva a quienes lo “retaron” a pedirle perdón por las acusaciones. La segunda percepción y la menos externada, es de paz, pues aunque no se entienda por qué ocurre eso, hay confianza en que Dios tiene el control. A pesar de la incertidumbre de no saber qué sucederá después, hay la certeza de que Dios actuará de manera benevolente en algún momento. Este sentir, suele expresarse cuando ya se ha pasado anteriormente por un evento similar, por lo que la reinterpretación del mismo, les lleva a aminorar los cuestionamientos, la angustia y el temor.

Una vez más considero que la experiencia del “por qué sucede esto”, también está atravesada por lo que la institución demanda: confiar en Dios ciegamente. En sesiones de consejería con personas que atraviesan momentos difíciles, es recurrente el uso del popular libro llamado *Cuando lo que Dios hace no tiene sentido*, del pastor y psicólogo James Dobson²⁴ en el que se llama a confiar, mantenerse firme y tener fe en que Dios no abandona.

²⁴ Este consejero familiar es fundador de la organización estadounidense Enfoque a la Familia, misma que junto con su fundador han sido muy polémicos por ser conservadores, defender un matrimonio tradicional en

4.1.3 Seguridad cognitiva y angustia material

Continuaré en esta sección analizando la angustia, pero en contraste con la forma en que magistralmente la estudia el sociólogo español ya citado, Eduardo Bericat (2001). En su análisis de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber, en clave emocional, Bericat explora con mayor profundidad y junto con el propio Weber qué está detrás del trabajo incesante y la renuncia al disfrute de las ganancias de empresarios capitalistas.

La seguridad cognitiva

Lo que pretende entonces Bericat es encontrar la conexión, de manera explícita, entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Para ello propone un modelo que vincula conciencia y conducta: la dimensión intercomunicativa o simbólica del ser humano que trabaja con tres componentes: el cognitivo, el valorativo y el emocional. Llevado a la tesis weberiana, el valor más deseado es la salvación eterna; el componente cognitivo es la doctrina calvinista de la predestinación y finalmente, la emoción producida por el cruce entre el valor apreciado (la salvación) y la imposibilidad de saber si será logrado (la predestinación), es la angustia (2001, p. 15).

La doctrina de la predestinación afirma que nadie puede saber si ha sido elegido para salvación eterna, es por ello que los creyentes de *La ética* quedaban en estado de incertidumbre y angustia cognitiva, sin embargo, ésta podía ser subsanada por medio del trabajo profesional incesante, de tal forma que se consiguiera la seguridad del estado de gracia. Pero para Bericat el aporte de Weber no acaba allí, y va más allá afirmando que esta angustia genera en el creyente un estado de humillación que rompe con la dimensión intercomunicativa del creyente y Dios. Primero, porque nada sabe y nada puede saber acerca de su futuro después de la muerte; segundo, el hombre al caer en el pecado, “no vale moralmente nada” y por último, además de no saber nada y no valer nada, “tampoco puede hacer nada para obtener la gracia” (2001, pp. 22–23). Esta “vergonzosa humillación” deja

el que la madre se dedique a la crianza en lugar de laborar fuera de casa, además de alentar el castigo físico a hijas e hijos y otros asuntos controvertibles propios del mundo evangélico de Estados Unidos.

en una profunda tristeza y represión al empresario calvinista que ni puede gozar de su riqueza, ni puede gozar de su salvación.

Ahora bien, considero que algo de esas emociones son vigentes en los grupos evangélicos de la actualidad, pero de una forma inversa y menos pesimista. La angustia expresada en las historias contadas por las y los participantes, no está en la dimensión cognitiva o de las creencias: “¿seré salva, seré salvo?”, sino en las materialidades. Por lo tanto, puede advertirse una seguridad cognitiva: la seguridad de la salvación. La expresión constante “yo sé”, muestra la seguridad de la que hablo en distintos niveles.

Ya en el capítulo 1 cité la aseveración de Alysya en la que afirma que “la salvación no se pierde” [y tampoco] es por obras, es por gracia”. Esta es una enseñanza fundamental en las iglesias bautistas, constantemente reiterada y, como lo hace Alysya, utilizada para marcar una frontera con algunos grupos pentecostales creyentes de la pérdida de la salvación. Demetrio expresa de otra forma la seguridad de la salvación: “en cuanto Dios decida que mi tiempo aquí en la tierra se acabó [...] yo sé a dónde voy, yo sé en dónde voy a abrir mis ojos y eso es lo que de cierta manera me reconforta”.

No hay duda en el destino después de la muerte para las juventudes participantes en esta investigación. A la inversa de lo demostrado por Max Weber y estudiado con minucia por Eduardo Bericat, el dogma de la salvación entre los bautistas difiere. A continuación presento algunos elementos de tres doctrinas que hablan al respecto (Convención Nacional Bautista de México A.R., 2017b):

La salvación es por gracia

Creemos que la salvación de los pecadores:

1. Es gratuita para todos por medio de la fe en Cristo.
2. No depende de obras buenas que el hombre pueda hacer.

[...]

La justificación

Creemos que la justificación es:

1. El gran bien que Cristo asegura a los que son salvos.

[...]

El propósito de la Gracia Divina

Creemos que elección es:

[...]

5. Que es la base de la *seguridad cristiana* y que para estar ciertos de dicha elección con respecto a nosotros, requiere y merece la más acendrada diligencia.

Como se puede apreciar hay un énfasis en las doctrinas respecto a la gracia (gratuidad) y la seguridad, ambos aspectos se encuentran en los discursos sobre la salvación y conversión de las y los participantes. Como demuestra Weber en *La ética*, un dogma tiene efectos vivenciales, en este caso, la seguridad del destino del alma. ¿En qué radica esa seguridad? Primero, como acabo de mostrar, en la institución pues su cuerpo doctrinal así lo afirma, pero también lo recuerda constantemente por medio de predicaciones, escuela dominical, cursos de evangelismo, interacciones cara a cara vía el *testimonio* y en el bautismo. Hay que recordar que en grupos evangélicos y algunos protestantes, no se practica el bautismo en bebés, pues una condición necesaria para acceder a él es precisamente la seguridad de la salvación, de ahí que sea permitido bautizar a infancias, siempre y cuando estén *seguras* de la salvación, como se vio en el relato de Nikos en el capítulo 1.

Una bifurcación de esta seguridad se expresa también en un futuro escatológico, Fausto lo expresa de manera elocuente

Feliz, mi fe me hace sentir feliz en cuanto al futuro porque nuestra vida no está en esta tierra, somos pasajeros y ya sea que vivamos o muramos lo hacemos para el Señor. Y si es que nos toca estar vivos durante la segunda venida del Señor pues qué feliz, si ya estamos durmiendo pues también, porque vamos a ser los primeros en ser levantados, ¿no? Eso es lo que a mí me hace feliz.

Hay quienes hablan de ese futuro escatológico en clave premilenialista dispensacional, en otras palabras, la doctrina o interpretación dominante en algunos grupos pentecostales y fundamentalistas, originada en Estados Unidos durante el siglo XIX, al

interior del grupo de los Hermanos de Plymouth²⁵. Esta teología se basa principalmente en el libro del Apocalipsis para afirmar que, salvo los capítulos del 1 al 3, el resto del libro habla del periodo inmediatamente anterior y posterior a la segunda venida de Cristo, es decir, habla sobre el futuro. Etiquetado por el teólogo John P. Newport (1989) de “futurismo extremo”, es llamado dispensacional ya que afirma que Dios se relaciona con la humanidad por medio de siete dispensaciones, la séptima corresponde al reinado de mil años de Jesús en la tierra. Previo a ello ocurrirán grandes acontecimientos como el rapto antes de la gran tribulación.²⁶

Algunas/os participantes sienten y expresan seguridad de irse con Dios “si mañana es el rapto”, de ser llevada antes de que “llegue la tribulación” o de ser parte de quienes sean raptados “cuando pase el arrebatamiento”. Ya que el tiempo es interpretado en términos cósmicos y vivido como una larga duración (desde la creación hasta el fin del mundo y el comienzo de la eternidad), entonces la vida, respecto a esa temporalidad, es muy corta en la tierra. Por lo tanto, la seguridad cognitiva, expresada en el “yo sé”, produce calma, confianza, tranquilidad y felicidad.

Este conjunto de emociones, especialmente, la calma y la tranquilidad, remiten a ciertos estados de ausencia, la primera, por ejemplo, suele utilizarse para describir la atmósfera cuando no hay viento. La segunda emoción, puede entenderse también como despreocupación. Ambos estados emocionales –y corporales– cobran sentido si se enmarcan en las doctrinas escatológicas cristianas –sean amilenialistas, premilenialistas o posmilenialistas–, puesto que, en cualquier escenario, el no creer en Jesucristo como Salvador, implica la separación eterna de Dios después de la muerte. Aunque, como ya lo mencioné, para el premilenialismo el periodo previo es más espectacular y violento.

²⁵ Fue aproximadamente en 1830 y el grupo era dirigido por J.N. Darby, uno de sus seguidores fue C.I. Scofield. Este redactó las notas de la conocida *Biblia Scofield* que circuló ampliamente a principios del siglo XX al ser de las pocas biblias con “ayudas” para la interpretación. En la actualidad sigue siendo leída y utilizada. Durante los años que trabajé en librería cristiana, era de las más solicitadas. Las notas que componen esta Biblia de estudio son mayormente dispensacionalistas, aunque en ediciones posteriores se fueron suavizando. De acuerdo con Nancy Ammerman (1987) esta Biblia ha sido fuente de conocimiento y provisto las principales referencias para los fundamentalistas estadounidenses.

²⁶ Esta interpretación suele ser asociada con la cultura cristiana norteamericana, incluso con su política exterior, especialmente hacia Israel, (véase (Stone, 2008)). Durante los años noventa, comenzaron a publicarse una serie de novelas *Left behind* escrita por Tim LaHaye y Jerry B. Jenkins, posteriormente traducida al español. En esta ficción se narra el fin del mundo “con considerable gore y brutalidad la destrucción triunfal de todas las personas que los lectores fundamentalistas consideran su oposición religiosa, étnica y moral” (McGuire, 2008, p. 80). En ellas se han basado también producciones cinematográficas.

Hacia fines de los noventa y principios del dos mil, en las iglesias era común que se proyectaran, con fines evangelísticos, algunas de las películas basadas en aquella doctrina. Como se imaginará el lector y lectora, las imágenes eran muy explícitas en el dolor y sufrimiento de los que no eran arrebatados, vivían la gran tribulación o llegaban al infierno. Aunque ya no es usual reproducir las películas, las imágenes perduran en los discursos. Con ellas en mente, es comprensible que las y los participantes sientan tranquilidad al saber que no vivirán semejantes pesadumbres espirituales y corporales.

Respecto a la confianza, esta es una emoción totalmente relacional, implica la certeza firme de que alguien actuará de la forma en que se espera o que algo ocurrirá como se espera. La confianza que expresan las y los participantes está fundamentada en el acuerdo de la creencia en la doctrina, es decir, el y la creyente tienen la certidumbre en los dogmas y su expectativa es que Dios cumpla con ellos: la vida eterna, y para quienes son premilenialistas, ser raptadas/os.

La angustia material

A pesar de tener la seguridad cognitiva sobre el futuro escatológico, de vuelta a la vida, aunque corta, aquí en la tierra, no todo es seguridad. En contraste con la seguridad material de los creyentes de *La ética*, las juventudes participantes en esta investigación, tienen ciertas incertidumbres en ese rubro.

“¿Con quién me voy a casar? ¿Qué voy a estudiar? ¿En qué voy a trabajar?” Estos cuestionamientos y otros similares, devuelven al plano de las materialidades las narrativas de las y los participantes. Sin embargo, hay que decir que ellas están situadas cultural e históricamente. Respecto a la primera pregunta, vale decir que su expresión denota la expectativa cristiana de formar una familia nuclear tradicional. Como mencioné en el capítulo 2, las uniones de jóvenes, en tanto espacio de socialización, pretenden dirigir aspectos centrales de la vida de las juventudes, uno de ellos los noviazgos y la vida amorosa. Son constantes los mandatos matrimoniales y el énfasis en la espera y la búsqueda de un esposo o esposa cristiana. No estar cumpliendo con esas exigencias genera angustia.

El “¿con quién me voy a casar?” en el mundo bautista, y en el mundo evangélico en general, puede ser más angustiante, además, porque la búsqueda o espera de la pareja se reduce ya que el mandato es explícito en unirse únicamente entre creyentes. Esta creencia y

práctica está sustentada en un fragmento de la segunda epístola de Pablo a la iglesia en Corinto, que a la letra dice, en el capítulo 6 verso 14: “No os unáis en yugo desigual con los incrédulos; porque ¿qué compañerismo tiene la justicia con la injusticia? ¿Y qué comunión la luz con las tinieblas?” Este versículo tiene un uso extendidísimo cuando se dan clases o talleres sobre noviazgo: la Biblia dice que no tengan novios o novias mundanas. En iglesias donde la mayoría de las uniones están compuestas por mujeres, la pregunta se traduce ¿en dónde voy a conocer a mi esposo, si en la iglesia no hay muchachos, en la escuela no hay cristianos, en el trabajo tampoco, ni los espacios fuera de la iglesia? Es por ello que, de acuerdo con el consejero de la confederación regional, el campamento anual tiene entre sus objetivos ser el espacio donde también se conozcan futuras parejas cristianas. Además, hay que sumar las presiones familiares, por ejemplo, a Alida egresada y profesionista empleada, su tío le increpa “¿cuándo te vas a casar?”.

En la iglesia bautista ser mujer sí significa destino, al menos discursivamente y desde las jerarquías eclesiales. Penélope relató cómo un pastor la invitaba a estudiar una carrera para que disfrutara su juventud, que al fin y al cabo “tener una familia [esposo e hijos] va a pasar tarde o temprano”, entre tanto puede ocuparse en otras actividades, pues una vez que sea madre-esposa, su atención estará en otros.

Vale la pena mencionar también a mujeres jóvenes, empleadas y profesionistas para quienes estos mandatos no tienen tal fuerza y por lo tanto no les generen angustia. Hay en cambio resistencia y cuestionamiento en dos dimensiones: la primera es preguntarse si lo que dicen los pastores respecto a las mujeres tiene que ser así, en otras palabras, si tienen que obedecer los roles establecidos por hombres en posiciones jerárquicas. El cuestionamiento está dirigido al mandato institucional de convertirse “tarde o temprano” en madre-esposa. Y la segunda dimensión, amplía a la primera, pues la resistencia y el cuestionamiento se dirigen al patriarcado en general. Cuando las mujeres jóvenes afirman que no se ven con hijos y ni siquiera se imaginan con una familia de procreación, están dando cuenta de las transformaciones culturales respecto a los roles de género, que también suceden dentro de las iglesias. Ante ello, también hay una contra respuesta institucional que será analizada en el siguiente capítulo.

Los hombres experimentan de forma diferente este tipo de angustia, pues, se tiene cierta edad –cerca de los 30 o más– y aún no se llega ni a tener novia. Los hombres jóvenes

que manifestaron estas preocupaciones tienen las condiciones materiales para ser el proveedor que demanda la masculinidad cristiana, como empleo, casa, automóvil y un puesto de liderazgo en la iglesia. Sin embargo, no hay novia.

Un par de preguntas más y además recurrentes en las narraciones son las que tienen que ver con qué estudiarán y en qué laborarán. Esas preguntas y la incertidumbre de su respuesta están asociadas a mandatos e imperativos juveniles, por ejemplo, ser joven es igual a ser estudiante, graduarse, conseguir un trabajo y formar una familia. Es el proceso demandado para devenir en adultas y adultos.

En las sociedades contemporáneas trabajar y tener éxito es una exigencia. No obstante, la precarización de quienes recién egresan es la constante en México. No es ocioso entonces que las y los participantes tengan dudas respecto al ámbito laboral, pues de acuerdo con el CONEVAL (2019), no hay una transición exitosa de la escuela al trabajo y hay periodos largos de desempleo lo cual impide que mejoren sus habilidades y adquieran experiencias. La misma institución señala tres causas del desempleo, a saber: bajo desarrollo de capital humano, desconexión entre la demanda y la oferta de calificaciones y las condiciones específicas del mercado.

Por su parte, Miguel Reyes (2018) demuestra que el 66.5% de la población de 15 a 29 años trabajadora asalariada, se encuentra en precariedad laboral, es decir, hay carencias en las prestaciones de ley y en condiciones laborales. Particularmente de ese porcentaje, un tercio de la precariedad lo es por la carencia de un salario digno, el segundo tercio la carencia de seguridad social y el último, la carencia de condiciones laborales, en otras palabras, no cuentan con prestaciones sociales, de salud, contratación y jornada laboral.

Pero paralelamente a la angustia de no saber dónde se va a laborar y a sabiendas del contexto de precarización en México, aparece la seguridad de la presencia de Dios y su sostén. La misma confianza de la que se habló en la sección 1.2, también aquí hace presencia, pues las y los participantes afirman la certeza de saber que Dios actuará de cierta forma: no les faltará lo necesario para vivir (aunque se precario, agregó yo).

4.2 La experiencia con Dios: su dimensión sensorial

4.2.1 El traslape de experiencias: la experiencia estética con Dios

El siguiente registro de la experiencia de lo sagrado o experiencia con Dios, tiene que ver con el *sentir*, y no solo a Dios, sino, sentirlo por medio de otras experiencias. Tal es el caso de la experiencia estética, enunciada explícitamente por Alida, una joven artista plástica. Su narración y explicación muestran el cruce de dos mundos, por un lado, el religioso y por otro el estético. Además, deja ver el protagonismo de las sensaciones y las emociones. Para comenzar el análisis presento un fragmento de su narración:

R: En tu cuerpo, ¿has sentido a Dios?

A: ¿En mi cuerpo? ¿Como una enfermedad?

R: Pues no sé o que te abraza o que te toca...

A: No. Me pasa mmm... ¿sí has escuchado de las experiencias estéticas?

R: Mmm creo que Sami me ha platicado algo

A: Ajá

R: Creo, no sé

A: Bueno así como de las experiencias estéticas en el arte, cuando algo llega, algo que te gustó o tú encuentras como un click con tus emociones, ya sea una obra o un concierto o en un baile. Pero es eso algo, como que tu alma o tu corazón, algo pasa pero algo te mueve. Como que te conmueve, entonces yo así lo siento. O sea ahí ha habido cosas que no es como que me abrazara o así, pero que se siente como eso. Me ha pasado en lo que estuve estudiando, me pasa con los niños ahorita con ciertas cosas, me pasa cuando comparto de Dios, me pasa cuando entiendo algo de lo que estaba esperando respuesta. Me pasó cañón la vez de mi papá.

Hablar sobre experiencia estética refiere a una tradición filosófica, la estética, y particularmente a una subesfera centrada en el placer sensual, que, a decir de Martin Jay (2009), en el siglo XVIII requirió legitimación teórica, y desde entonces las bifurcaciones de la estética siguen abriendo caminos. Por otro lado, a la estética también puede vérselo como una forma de conocimiento y de conexión y reconexión con el mundo (Mazzotti Pabello & Alcaraz Romero, 2006). Estas perspectivas, sin embargo, son elitistas, pensadas desde y para personas con acceso a ciertos bienes culturales.

Desde otro punto de vista, para Andreas Reckwitz (2016a), las prácticas estéticas, son prácticas organizadas entorno a la sensorialidad; y desde la religiosidad vivida, un enfoque en la estética de las prácticas religiosas pone atención a la experiencia sensorial como transmisora de un sentido de lo sublime (Ammerman, 2021). Aunque Rodríguez Fernández et al (2022) consideren las experiencias metafísicas, estéticas y éticas como no ordinarias –distinta a lo cotidiano– y separadas de lo sagrado y lo religioso, en esta sección veremos cómo se entrecruzan la experiencia estética y la religiosa.

Como puede observarse, la sensorialidad es un elemento común a las perspectivas anteriores, en términos más amplios diríamos, siguiendo a Olga Sabido, “que nuestro contacto con el mundo y con los otros, tanto humanos como no humanos, es siempre un contacto sensible” (2021a, p. 244), es decir, sentimos el mundo, y para el tema que nos ocupa, las y los participantes, sienten a Dios, como se detallará más adelante.

Regresando a la narración de Alida, lo que se puede apreciar es que establece los paralelismos entre la experiencia estética y el sentir a Dios: algo llega, algo gusta, algo hace *click* con las emociones. No sólo eso, sino que además, conmueve el alma, el corazón y el cuerpo. Ese “algo” a lo que hace referencia, se presenta difuso en el resto de la narración, ello no quiere decir que haya inconsistencias en su discurso, más bien considero que el “algo” se compone de elementos provenientes de distintos mundos, es decir, “ámbitos relativamente cerrados, pero nunca herméticos de la vida social” (Pink et al., 2019, p. 128) o más precisamente, de comunidades sensoriales, o sea, “grupos de personas que comparten formas comunes de usar sus sentidos y dar sentido a sus sensaciones” (Vannini et al., 2012, p. 7). El “algo” se expresa en distintos escenarios y vivencias.

Precisaré más la idea anterior. Alida relató momentos puntuales en los que había vivido este tipo de experiencias. Uno de ellos fue durante la pandemia (escenario), cuando

su papá estuvo hospitalizado, su mamá aislada en casa y una de sus tías falleció por esta enfermedad (vivencia). La conmoción en tanto perturbación del ánimo, o sacudida, en palabra de Alida, la sintió como *amor*, es decir, en medio de un momento de dolor, tristeza, angustia y preocupación, la sensación con mayor protagonismo fue el amor de Dios. Enseguida sintió paz, pero esta sensación fue detonada por una alabanza, “La salvación es del Señor” que en su primer párrafo dice: “Aunque el mal se levante contra mí/No temeré, no temeré/Y aunque vea mi carne perecer/No temeré, no temeré/Si al sufrir se conmueve mi fe/No temeré, no temeré”²⁷. La manifestación corporal de la conmoción fue el llanto que ya no pudo aguantar, incluso, en el momento de la entrevista cuando contó este momento, revivió la sacudida pues lloró y nos detuvimos un poco para que se calmara.

En esta experiencia, ese “algo” es nombrado como amor, “ese amor que te cuentan en la Biblia” y que ella pudo ver y sentir y si alguien le pregunta si es lógico, su respuesta es que “no es lógico, pero estudié artes y tampoco es lógico y lo que he sentido tampoco es lógico”. Aquí Alida vuelve a unir los mundos o las comunidades sensoriales de las que partió para interpretar su experiencia: la estética y la religiosa.

Dos tipos de vivencias más de Alida ilustran los encuentros entre estos mundos. Ese “algo” por medio del cual se conecta con las emociones o “lo que busca el hombre, toda la belleza, toda la exaltación [del] alma”, ella lo nombra como Dios y lo ha visto en la música, en cuadros, en los valores que la motivan en su trabajo artístico y particularmente lo ha visto en el performance. El segundo tipo de vivencia se enmarca en su trabajo docente pues

en el momento en que estoy enseñando algo y *veo* la cara de los niños, de que lo están disfrutando o puedo platicar con ellos de lo que está pasando en un momento, hago ese *click*, que digo, *sí*. Siento que estoy haciendo algo que debería estar haciendo. O sea, tal vez no estoy pintando versículos o escenas bíblicas, pero en sí

²⁷ Y diré al Señor/Refugio mío, mi fortaleza/Tu nombre bendeciré/Y en todo tiempo/En Ti confiaré/Escudo alrededor de mí/No temeré mi corazón/La salvación es del Señor/Mi vida escondida está/En Cristo por la eternidad/La salvación es del Señor/Todo el peso de tu ira recayó/Sobre Jesús y no temeré/Oh! Perfecto amor que ha cubierto mi maldad/Y echó fuera mi temor y no temeré/ Mi alma espera en el Señor/Él es mi roca y mi canción/Me aferro a Sus promesas/Que en Cristo ciertas son/La salvación es del Señor/Mi alma espera en el Señor/Él es mi roca y mi canción/Me aferro a Sus promesas/Que en Cristo ciertas son/La salvación es del Señor. Sovereign Grace Music, La IBI.

cómo relaciono el arte con Dios: es hablar de todo lo que tú eres [...] de lo que tú conoces. Pero en especial con los niños fue eso, ese *click* de que estaba enseñado algo que yo sabía que podía enseñar y que yo sabía que les estaba sirviendo (Alida, cursivas mías)

Como adelanté en el capítulo anterior al hablar sobre el servicio fuera de la iglesia, Alida considera su labor docente como un servicio a Dios que no se limita al trabajo eclesial-institucional. Pero aquí quiero agregar que esta forma de servicio no se circunscribe a las formas legítimas de la iglesia, e incluso que la motivación no se origina únicamente en el ámbito de lo sagrado, sino que se encuentra en estrecha relación con el placer estético.

Una mirada más abstracta de estos relatos deja ver una forma no convencional y creativa de espiritualidad cristiana, es decir, desborda las prácticas institucionales, denominadas disciplinas espirituales (orar, leer la Biblia y ayunar), por medio de las cuales Dios habla.

4.2.2 Sentir a Dios por medio del abrazo

En continuidad con el argumento anterior y específicamente con la idea de sentir el mundo y sentir lo sublime o lo sagrado, en esta sección abordaré los relatos que cuentan las experiencias de sentir a Dios, en otras palabras, los significados encarnados, por medio “[d]el cuerpo [sintiente] y ese sentir da sentido al mundo. Es decir, en términos sociológicos, el problema del sentido (Sinn) se asocia también con el ámbito del sentir, en tanto el cuerpo es un recurso del sentido” (Sabido Ramos, 2021a, p. 245). Pero el sentir a Dios por medio de un abrazo además está en estrecha relación con las emociones de tranquilidad y paz.

Los contextos en los que el abrazo es mencionado en los relatos son: en momentos de llanto por distintas causas; cuando hay dudas, indecisión e inseguridad sobre decisiones que hay que tomar; en momentos de crisis y cuestionamientos de tipo “por qué”; cuando se recuerda que Dios tiene el control; cuando Dios responde a una oración y como se analizó

previamente, cuando piensan y hablan sobre el futuro. La figura que les *afecta* es una entidad no humana: Dios; el estado de placer entonces, no proviene de otra persona y no sólo está dirigido a otras/os, como afirma Reckwitz (2016a), sino que la entidad trascendente tiene agencia y afecta a las personas creyentes, transformando el estado de excitación corporal.

Pero ese proceso no es espontáneo o puro, habría que preguntarse por qué sienten esas cosas. Aquí sería útil vincular las categorías de comunidad sensorial y régimen emocional religioso, puesto que unidas darán cuenta de un orden sobre el sentir corporal y emocional en el marco de una tradición religiosa en concreto. Esos órdenes pueden rastrearse en fuentes modernas de la religiosidad como lo son canciones e ilustraciones.

No obstante los himnos están en desuso en las iglesias, hay un himno del siglo XIX escrito por Elisha A. Hoffman en 1887 y traducido al español por Pedro Prado, muy popular en iglesias evangélicas que fue pionero en recurrir al símil del abrazo y el placer sensorial y emocional que produce la presencia de Dios. El primer párrafo suena: “Dulce comunión la que gozo ya/en los brazos de mi Salvador;/ ¡Qué gran bendición en su paz me da!/¡Oh! yo siento en mí su tierno amor”.

Una ilustración recurrente en las predicaciones es la que cuenta de un hombre que se soñó en la playa caminando con Jesús, pero sólo veía un par de huellas en lugar de cuatro en los momentos de tristeza y angustia. Ante el reclamo del hombre, Jesús le contesta que sólo ve las huellas de dos pies porque él lo va cargando, junto con sus pesares.

El abrazo es un gesto corporal y la gestualidad es un hecho social y cultural, que es expresado e interpretado de acuerdo al tiempo y lugar donde se exprese (Le Breton, 2002). Es una obviedad afirmar que podemos ver al abrazo, podemos sentirlo, pero ¿por qué llevarlo al orden de lo sobrenatural y afirmar que sienten el abrazo de Dios? El abrazo cobra sentido en la interacción, pero ¿cómo aprehendemos la interacción entre las personas y Dios? Sugiero que la interacción mediadora es la oración.

Las historias contadas en las que afirmaron sentir el abrazo de Dios se sitúan en contextos de crisis, problemas, enfermedades y momentos de llanto. Mientras se encuentran en esa condición se recurre a la oración, ya sea de formas más elaboradas como arrodillarse y llorar, o más inmediatas como hablar en la mente, sin desconcentrarse de la urgencia por la que se atraviese. En respuesta a esa oración, la sensación y las emociones que sustituyen

la ansiedad, son calma, tranquilidad, ya no sentirse sola/o, saber que Dios está ahí y que todo está bajo control. Alysa es muy elocuente en describirlo:

En momentos muy complicados cuando estoy llorando inconsolable y apenas empiezo a orar, o sea pero así llorando totalmente, y empiezo a orar y siento como si Dios me abrazara y me está calmando. O sea es algo bien inexplicable pero siento cómo él me llena, entra su presencia a mí y hasta empiezo a respirar tranquila y él está ahí como abrazándome como, no importa “yo estoy aquí no importa lo que está pasando”. Le puedo sentir cómo él está consolándome.

¿A qué hace referencia un abrazo? Al contacto cuerpo a cuerpo con otra u otro, a la vinculación material y afectiva, la proximidad entre personas, a la seguridad de que alguien está ahí. Por ejemplo, Fausto recurrió al siguiente símil, para explicarlo:

Entonces, he sentido ese respaldo, he sentido cuando Dios está allí respaldando, abrazándote como tal o sea sientes. Es como cuando estás en un accidente fuerte y le llamas a tu papá y tu papá te dice “ya voy para allá”, o sea sientes esa tranquilidad ¿no? de que ya no estás sola, de que pronto alguien va a estar contigo o ya va a estar allí, es como esa sensación.

De por sí es usada la imagen de Dios como padre en el cristianismo, ésta se refuerza con la cita anterior, pues hay una asociación a la incondicionalidad del papá y la mamá que es llevada a Dios-papá, es pues la confianza de saber que actuará de tal manera. En la ilustración de Fausto, no hay duda de que el papá irá a ver al hijo si le ocurre un accidente, la tranquilidad o serenidad de su compañía es percibida en el cuerpo como un abrazo. Además, comparar el abrazo con la figura parental también remite al cuidado y la atención que provocan seguridad.

En oposición es esa sensación corporal de sentir a Dios, se encuentra el no sentir a cerca a Dios y sentirse vacías/os. Las expresiones que están relacionadas con este aspecto son ambivalentes, puesto que hay quienes afirman que Dios se ha alejado y quienes en cambio creen que Dios nunca se aleja, son ellas o ellos quienes se apartan y por ello sienten ese vacío.

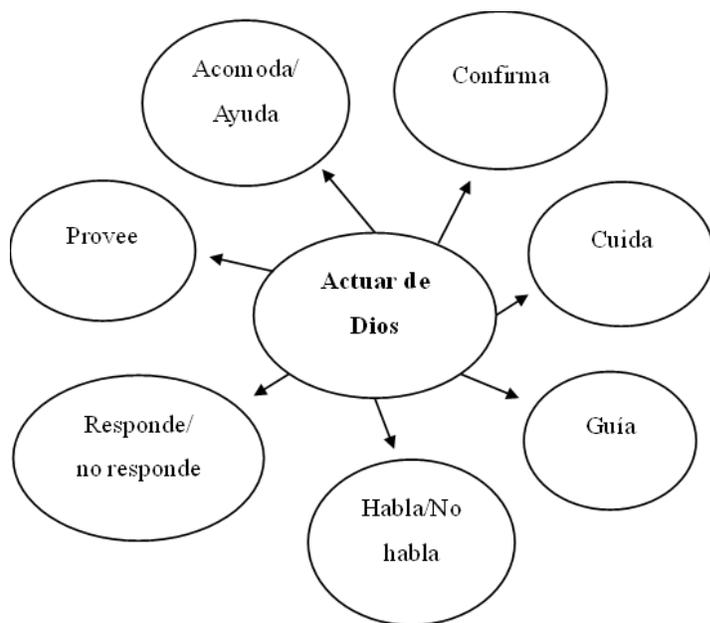
Las y los participantes utilizaron distintas imágenes para dejar ver este segundo aspecto tales como abandonar la vida espiritual, altibajos en la relación con Dios y subidas y bajadas en la relación con Dios. Ellas están asociadas además a la asistencia a la iglesia, pues cuando dejan de ir a los cultos y a las reuniones de jóvenes, es cuando más sucede que ya no sienten cerca a Dios.

Sin embargo, el principal motivo de la separación es el pecado, un participante externó que se siente “indigno cuando no cultiva su relación con Dios”, otro dijo sentirse vacío “cuando comenzó su vida en el pecado, empezó a refundirse y sentir necesidad de Dios”.

4.3 La experiencia con Dios-actor

La experiencia con Dios se manifiesta en su actuar, como un agente en interacción con las juventudes. Es un Dios que actúa, no para la vista y sensibilidad de todas y todos. De acuerdo con las historias contadas, las acciones de Dios se pueden agrupar en las siguientes formas:

Ilustración 3 Formas en las que actúa Dios



Fuente: Elaboración propia con base en entrevistas

Todas esas acciones están vinculadas entre sí y en las historias que cuentan aparecen tejidas unas con otras. A diferencia de las secciones anteriores, en esta, me tomo la libertad de incorporar más citas textuales de las y los participantes, puesto que es donde más historias rescatan para explicar cómo es el actuar de Dios. Puesto que la entidad sobrenatural y sagrada con la que interactúan las y los participantes, no es un agente visible, ni creíble para quienes no comparten las creencias de estas juventudes, entonces la interacción entre actores se vuelve problemática, de ahí la afirmación de que lo que se analiza es la *interpretación* que hacen las y los participantes de acontecimientos. Y esa interpretación que hacen es que Dios actúa.

4.3.1 Dios habla

La acción más recurrente es *hablar*. Pero más que hablar, o comunicarse de viva voz, lo que las y los participantes dejan ver explícita o implícitamente es que Dios indica sobre decisiones, condiciones o situaciones. De acuerdo con Alysa, Dios habla de distintas maneras, “no es lo mismo cómo Dios me habla a mí, a cómo le habla a mi mamá, cómo le

habla a mi hermana ¿no? Yo siento que Dios nos habla con diferentes tonos de voz, entonces nosotros tenemos que discernir cuál es el tono con el que Dios nos habla, para poder decir «ah sí es Dios», porque si no, pues nos dejamos llevar por muchas emociones”. Recurrir a los tonos lleva a Alysa a pensar que Dios puede modular aspectos de la locución, pero que fuera del ámbito sobrenatural en las relaciones sociales son también construidos e interpretados cultural y socialmente. Es decir, si en nuestra cultura un llamado de atención se hace con voz grave, seria y con gestos que convierten el ambiente en uno tenso, entonces algunos acontecimientos de la vida son interpretados como un llamado de atención de parte de Dios, *su tono* es el que en nuestras relaciones conocemos cuando una autoridad nos llama la atención.

¿De qué otras formas habla Dios? Hay una respuesta dominante en las entrevistas que además está en sintonía con discursos eclesiales, esas formas son: Dios habla por medio de la gente, de su pueblo, de situaciones, orando, a través de la Biblia, por predicaciones, canciones y la creación. De acuerdo con Aquiles, Dios responde con un “sí” o con un “no”. Más que representar las experiencias originales o auténticas, estas formas de hablar de Dios están ajustadas a una forma dominante de experimentar a Dios que fue difundida por medio del popular libro *Mi experiencia con Dios* de Henry Blackaby y Claude King publicado por primera vez en 1993 en inglés. Esta idea además ha sido interiorizada, considero, como un asunto de sentido común, es decir, obvio e incuestionable. En el libro, los teólogos afirman que Dios habla por medio de la Biblia, la oración, las circunstancias y la iglesia. Puesto que en sermones y estudios bíblicos no es común citar de dónde se extrajeron las ideas que fundamentan las predicaciones, esta afirmación se ha vuelto repetitiva y por lo tanto ha penetrado en el conocimiento a la mano dentro de los bautistas. Lo auténtico de las experiencias ajustadas a estas formas de interpretar los acontecimientos de la vida, es justo que estos son propios de las biografías de los individuos que los viven.

Para Fausto la vía más legítima por la que Dios le habla es por la Biblia, ya sea en una lectura devocional o de estudio:

Yo me voy más a la palabra [la Biblia] porque Dios me habla, yo he visto cómo en los textos Dios me dice cosas, porque lo sientes. Cuando a mí me platicaban, yo no

lo entendía y decía «obviamente, esa es la interpretación» ¿no? Pero se ajusta a tu vida, sientes cómo ese texto encaja perfectamente, como un rompecabezas, así en ese espacio que tienes en tu vida y ¡Pum! Ahí llega, así ha sido.

Considera que la voz de los hermanos pueden ser también la voz de Dios, sin embargo, en sus palabras hay algo de su propia interpretación, de su propia cosecha por decirlo coloquialmente, por ello prefiere leer la Biblia, pues en ella sí está en contacto directo de Dios. Se anulan aquí otras mediaciones paratextuales, históricas y la propia construcción del texto, en tanto producto histórico.

De acuerdo con Alysa, mientras está orando “Dios pone ciertas cosas en la mente”, lo que tiene que hacer es discernir, es decir, distinguir si verdaderamente es Dios quien le está hablando o son sus emociones, deseos o su voluntad, en lugar de la de Dios. Una forma de hacerlo es por medio del contraste o la técnica del espejo, explicada anteriormente en el capítulo 3 o recurrir al consejo de otra persona cristiana. De manera parecida, Alexis explica otra forma por la que Dios le habla: “a veces cuando decimos «es que siento que está mal» o sea, no es como que «ay es tu conciencia», es el Espíritu Santo que te está diciendo «es que estás mal»”.

Otra forma más original y no ajustada a las formas dominantes del hablar de Dios, es la compartida por Hypatia. Ella asegura que por medio de todas esas formas Dios sí habla, pero ella también explora y es sensible a otros medios, por ejemplo, una canción de Zayn Malik (ex integrante de la *boy band* One Direction) titulada *There you are*, la hace sentir “como si Dios me la estuviera diciendo a mí, habla algo así como de que cuando él sentía que estaba solo y que se estaba yendo abajo, él le dice «pues estoy aquí». Entonces hay cosas como que no es algo espiritual, pero yo lo siento como si él [Dios] me lo estuviera diciendo a mí²⁸”. En la canción no hay un sujeto explícito al que se refiera la letra, puede ser cualquiera, una amistad, un familiar, una mascota, etcétera. La música incluso es muy similar a las tonalidades de la música de las alabanzas, e incluso, la letra comparte con

²⁸ Las estrofas del coro dicen: There you are, there you are/You're there with open arms/There you are, there you are/And I run/Only you know me the way you know me/Only you forgive me when I'm sorry/Even when I messed it up/There you are.

algunas letras cristianas el no tener a Dios como sujeto receptor del contenido de la canción.²⁹

4.3.2 Dios ayuda

Además de hablar, Dios interviene en la vida de las y los participantes. Ya sea que se ore por algo y Dios responde, o que sin que hubiese oración aun así Dios hace algo. Algunas situaciones son urgentes, a veces la historia parece extraordinaria, pero hay para quienes en lo ordinario, pueden también ver la intervención de Dios.

Alekos contó la forma en que consiguió departamento en Querétaro cuando la universidad regresó a modalidad presencial. La noticia fue repentina, pues la transición sería de una semana a otra, en tanto él es oriundo de un municipio de Guanajuato cercano a la ciudad de Querétaro, necesitaba más de una semana para buscar un lugar en el cual instalarse para continuar el cuatrimestre. Esa semana estuvo con un amigo de su papá, y éste también se trasladó para acompañarlo en la búsqueda. Por las mañanas Alekos tomaba clase y su papá veía departamentos, y repetían lo mismo por las tardes entre los dos. Los lugares que visitaban eran en la periferia de la ciudad, acondicionados para estudiantes, por lo que paralelamente buscaba *roomies* y cuando se decidían por un lugar, éste ya había sido rentado. El último departamento que visitaron, su padre le aseguró que sería ese, a lo que Alekos le respondió que tenía que hablarlo con sus amigos, sin embargo, el papá le aseguró que, si no tomaban ese, después sería más difícil. El lugar se encuentra a diez minutos caminando, Alekos cuenta que

ahí fue donde yo veía a Dios proveer, porque fue algo que yo me acuerdo durante toda esa semana yo lo dejé completamente en manos de Dios [...] y ese viernes que hicieron el trato pude ver a Dios que estuvo ahí conmigo. Y bueno ya también pues proveyó también a los roomies, que bueno fueron compañeros con los que yo hablé

²⁹ Este asunto suele ser polémico en las iglesias, pues es importante que en las canciones estén claras las palabras y las personas Jesús, Dios o Espíritu Santo, de lo contrario, sería una canción que puede ser dedicada a quien sea. Fue el caso de la canción *Que seas mi universo*, del famoso cantautor cristiano Jesús Adrián Romero, que en algunas iglesias fue censurada, pues podría ser interpretada como una canción romántica por no referirse explícitamente a Dios como su universo. A la inversa, cuando en 2006 salió la canción *Llegaste tú*, del dúo conformado por Jesse y Joy, se especuló sobre el origen cristiano de los cantantes y si sobre esa canción estaba hablando de Jesús, y si era así, por qué no decían el nombre.

y fue muy rápido la negociación con ellos y al lunes de la siguiente semana ya estábamos instalados.

Dios además interviene cuidando de peligros, por ejemplo, Elián contó, cómo Dios le estuvo hablando por medio de situaciones, o cerrando puertas para evitar que realizara un viaje al que le habían invitado de Querétaro a la costa de Jalisco. Primero, quien les iba a recibir, enfermó de covid, aun así, pensaron en posponer el viaje, sin embargo, la persona falleció. En consecuencia, no pudieron considerar su casa, pero sí la de otros familiares, pero a esa casa llegaron visitas a las que se les privilegió y Elián y sus amistades ya no pudieron quedarse ahí. Seguían con el plan en pie cuando el vehículo en el que se moverían sufrió una seria descompostura mecánica. En ese punto Elián se dio cuenta de que Dios le estaba mostrando que no quería que fuera de viaje. La familia que lo invitó se fue en otro coche, pero Elián se quedó. Lamentablemente, en la carretera asaltantes les quitaron el vehículo y tuvieron que regresar. Para Elián fue muy sorprendente, pero vio “cómo Dios te habla a través de las situaciones, si te cierra puertas es para que no vayas para allá. O si te abre puertas es para que vayas”. Él siguió orando, pidiendo a Dios unas vacaciones y “justo me habló un amigo de Cuernavaca y me dice «oye ¿qué onda cómo has estado?, fíjate que vamos a Veracruz con mi familia ¿no quieres ir?». Y pues ya me fui con ellos.”

La interpretación que hizo Elián de todos los eventos es que Dios habla a través de las circunstancias, pero además lo protege de eventos violentos, como un asalto o una enfermedad. Aria ve de distinta manera la intervención de Dios, para ella está en lo ordinario: “yo siempre he sido como de «ah, me caí... yo creo que Dios me salvó de pegarme». Siempre es de relacionar algo bueno que Dios me hizo por sobre esa mala experiencia de alguna mala que tuve; siempre trato de ver que Dios tiene algo que ver. Siento que Dios siempre ha de tener algo por lo cual está pasando eso.”

Por otro lado, hay una interpretación del cuidado de Dios como un papá consentidor y apapachador, es decir, que otorga privilegios y mejores tratos que a otras personas. Alida asegura que la ha cuidado de muchas cosas desde su infancia, de peligros y de lugares donde no debía estar, hasta de amistades e incluso de “posibles novios, que tú dices «¿pero por qué?!» Y ya después te das cuenta y dices «no manches». Todo eso lo veo como si hubiera sido un papá muy consentidor conmigo”.

Briseida se sintió consentida mientras buscaba un departamento junto con su hermana, le suplicó: “ay Dios, necesito tu apoyo esta vez por favor”. Se trasladaron a la esquina de una zona donde querían encontrar lugar y le dijo a su hermana: “«a ver, déjame oro». Y ya oré y le dije «Dios, por favor danos una casa por este lado». ¡Y nos dio una casa ahí a dos casas de donde oramos! Y le dije a mi hermana «¿ves cómo sí nos está escuchando e incluso somos sus consentidas?»”

Apolo no se refiere a sentirse consentido o apapachado, pero relató cómo Dios interviene sin que le pida ayuda:

Yo estuve orando a Dios por un trabajo que me permitiera no sólo asistir a la iglesia sino servir un poquito más allá afuera. Y pues tardó, tardó [...] Humanamente uno puede decir que tardaron, pero sé que llegó en el momento correcto cuando Dios lo tenía destinado para mí. Yo estoy muy contento, de hecho, antier habló conmigo la dueña otra vez «¿cómo estás cómo te sientes? Nosotros estamos muy contentos con tu trabajo, contigo». Y pues gracias a Dios sin siquiera pedirlo, me dieron un aumento. Es maravilloso, tengo seis meses ahí y ya tengo un aumento. Ahora sí que cuando uno deposita todas las cosas en manos de Dios uno ve cómo se mueven las cosas y pues no queda más que agradecer y seguir trabajando, seguir echándole ganas y pues que todo sea para honra y gloria de Dios.

En suma, en las narraciones se puede apreciar cómo después de ocurridos los eventos estos se reinterpretan y la experiencia se entiende como una intervención de Dios en la que protege de peligros, de relaciones, que provee económicamente u otorga la satisfacción de necesidades urgentes.

Por otro lado, lo que me lleva a pensar a una entidad sagrada y sobrenatural como actor no-humano, es el parafraseo que Olga Sabido hace de Bruno Latour: “cualquier objeto que modifique el curso de una acción es también un actor, o bien un actante”, así tanto objetos, instituciones o sustancias pueden ser actores, mientras actúen como sujetos para los

predicados que hacen referencia al fenómeno estudiado (2021b, p. 247). Retomo esta pista analítica, puesto que las y los participantes son insistentes en hablar de su “relación” con Dios, sin embargo, esa relación no es sólo cognitiva, sensorial o imaginada, ya que la entidad sagrada indica pautas de acción. Hay mediadores institucionalizados como se vio antes (principalmente la oración, la Biblia y otras personas) que funcionan como la materialización de Dios y es por medio de esos tres mediadores que las y los participantes interactúan y “cultivan” su relación con Dios.

Desde esta perspectiva cobra sentido entonces, que cuando dejan de orar, dejan de ir a la iglesia o de relacionarse con sus iguales en creencias, consideren que se han alejado de Dios. Son varios los símiles que utilizan para referenciar esa circunstancia: no estar conectada, enfriarse, bajarle de nivel, altibajos, alejarse y descuidar la vida espiritual. Enfatizan además que Dios nunca se aleja o les abandona, sino que son ellas y ellos quien se van: “más bien siento que yo no estoy, o sea yo no estoy conectada, yo yendo en otras cosas, pero de que Dios está ahí, está. Si algo pasa es por mí.”

Mientras la vida ocurre Dios puede presentárseles, ya sea por alguna circunstancia u otro medio y *hablarles* para que se vuelvan a conectar, a calentarse o a subir de nivel su relación.

Conclusión

Aunque al inicio de este capítulo afirmé que la experiencia con Dios se les presenta como únicas, irrepetibles, vivas y auténticas, y también como formas de imaginar y experimentar lo sagrado, las narraciones ciertamente transmiten esos atributos junto con las entonaciones y los gestos a los que recurren. Pero también se puede apreciar que la experiencia está atravesada por la institución en tanto detentora y orientadora de esa forma de sentir a Dios.

Al cuestionarles si han sentido que Dios les hable de otras formas o si lo han sentido de otras maneras que no sean las “tradicionales” la mayoría lo pensaron y decían que no. La excepción fueron las narraciones de Alida e Hypatia quienes salieron de las fronteras de lo que institucionalmente es aceptado como “experiencia con Dios” y se permiten buscar en otros horizontes o en la amplitud del pluralismo contemporáneo un encuentro con lo sagrado.

Thomas Luckmann afirma que “cuando volvemos a la realidad de la vida cotidiana [después de abandonarla en sueños, momentos de éxtasis o de meditación] sólo nos quedan los recuerdos de esas experiencias” (2008b, p. 139), y cuando compartimos esos recuerdos, lo que hacemos es reinterpretarlos. De eso trató este capítulo, las formas en que las y los participantes reinterpretan, no sólo esos momentos en que salen de la realidad, como puede ser la oración, sino también aquellos en los que lo sagrado irrumpe en la vida cotidiana y corriente.

En este capítulo mi intención fue mostrar la experiencia con Dios desde la perspectiva de las juventudes y aunque atravesada por la institución, no deja de mostrar elementos no oficiales e incluso tratados por algunos como “vacíos y engañosos” (Gálvez, 2018, p. 19), a saber las emociones y la sensorialidad manifestadas cuando describen su relación con Dios. Es así como contaron los distintos momentos en los que sienten a Dios: cuando hay problemas, cuando responde una oración, cuando ayuda, cuando perdona un pecado, etcétera.

Tal como aclaré al inicio del capítulo, las emociones atraviesan toda la investigación y el análisis de éstas continúa en el siguiente, pero desde otro ángulo y con menos protagonismo.

Capítulo 5 Vivir la moralidad cristiana: tensiones y contradicciones en la vida cotidiana

Introducción

Para Nancy T. Ammerman (2021) la tarea de quien estudia la religiosidad vivida, se extiende a la indagación de la dimensión moral de las prácticas religiosas. Ante esta labor establece ciertos límites: no se trabajará desde la filosofía moral (establecer lo que es bueno o malo), la psicología cognitiva (cómo se cultiva una virtud) o la biología evolutiva (cómo evolucionan las virtudes). En cambio, “interesa comprender cómo las personas que observamos emplean las categorías morales, cómo se vive la moralidad” (2021, p. 161). La socióloga norteamericana denomina prácticas morales a la forma de percibir y reaccionar al mundo desde la comprensión del bien y el mal, anclados en un contexto cultural y en una tradición religiosa concreta.

Un espacio de expresión de los juicios sobre el bien y el mal es la oración, ahí se “avala algunos futuros deseados y no otros, alaba algunas acciones y pide perdón por otras” (Ammerman, 2021, p. 160), también se pide que las personas rectifiquen su vida, cambien prácticas, cosmovisiones, valores y creencias.

Lo que no problematiza la socióloga estadounidense –al menos en la obra arriba citada– es que esas prácticas morales entran en conflicto, tensión y contradicción con otras y en ese proceso quienes se adscriben a una u otra forma tienen que negociar o consolidar sus prácticas morales.

En las conversaciones con las y los participantes emergieron los temas relativos al feminismo, el aborto y las diversidades sexuales, como tópicos que les han llevado a cuestionarse lo que está bien y lo que está mal en la sociedad donde interactúan. Institucionalmente la respuesta es tajante: esos temas son pecado y están mal. Sin embargo, estas aseveraciones se ven retadas cuando las juventudes conviven y establecen relaciones cercanas con amigas feministas, o cuando su mejor amiga interrumpe un embarazo o su amigo les dice que tiene una orientación sexual distinta a la hegemónica.

En la primera sección del capítulo analizaré cómo son los escenarios donde sus concepciones morales son cuestionadas y posteriormente, las secciones dos y tres se ocuparán de mostrar el análisis respecto a las tensiones con el feminismo y el aborto concretamente.

Otro asunto que pone en tensión los valores, creencias y moral es el sexo prematrimonial. Aquí, a diferencia de los temas anteriores, sí les concierne directamente. La abstinencia sexual es valorada en el mundo bautista y evangélico y su quebrantamiento implica pecado. Cuando eso sucede, el peso de la culpa a nivel emocional, corporal y simbólico les obliga a resolver el problema, ya sea terminando la relación o por medio del matrimonio. Este será el tema de la cuarta sección del capítulo.

5.1 Escenarios de la vida cotidiana donde emergen las tensiones y contradicciones

El diagnóstico de la conciencia en la modernidad hecho por Peter L. Berger y Thomas Luckmann (1997), puede resumirse de la siguiente manera: en las sociedades modernas y plurales coexisten diferentes sistemas de valores y fragmentos de esos sistemas, se observa entonces la emergencia simultánea de comunidades de sentido completamente diferentes. No sólo eso, una de sus tesis principales es que en occidente la declinación del cristianismo es una de las causas de la crisis de sentido moderna.

Años después, las tesis anteriores fueron suavizadas por Berger (2016) pues el pluralismo ya no es generador de “crisis” sino que este ahora es visto por el sociólogo como una condición en la que conviven comunidades étnicas, morales y religiosas muy distintas entre sí de manera pacífica y amistosa. Esa coexistencia relativiza los valores, las creencias, la moral y las cosmologías. Es así que Berger observa que “el pluralismo, por su misma naturaleza, multiplica el número de estructuras de plausibilidad en el entorno social de un individuo” (2016, p. 69). Frente a este escenario de ansiedad, una respuesta es el fundamentalismo por medio del cual se pretende apaciguar la duda y proveer certezas.

Para el multicitado sociólogo de la religión, en sociedades pluralistas los discursos religiosos se manifiestan tanto en la sociedad como en la mente del individuo, en otras palabras, cohabitan religiones y creencias, algunas más antiguas e institucionalizadas, otras más marginadas y sin reconocimiento. Pero conviven además con discursos no religiosos sobre la salud, la política, las emociones, el derecho, el género, etcétera.

Más que confirmar esta condición, en este capítulo me interesa mostrar que la circulación de formas distintas de entender al mundo pone en tensión los valores, creencias y moral de quienes participaron en esta investigación. En tanto aquellos principios y sus

significados no son compartidos por sus contemporáneos, hay discrepancia o falta de concordancia con lo que han aprendido en la iglesia y su familia y el resto del mundo no bautista.

En su respuesta a Berger, Nancy T. Ammerman señala que no sólo el pluralismo está ahí como escenario, sino que además, “somos muy capaces de participar en múltiples realidades (en ocasiones contradictorias), recurriendo con mayor o menor facilidad a numerosas estructuras de plausibilidad” (2016, p. 189). Habitar un mundo así supone disyuntivas para las personas, lo admirable es qué hacen –por lo menos en esta investigación– ellas con los dilemas que tienen delante de sí. Sería ingenuo aseverar que son totalmente religiosas o totalmente seculares, o decir que la institución religiosa pierde influencia en la vida de las juventudes o que las conduce todo el tiempo. Lo que se observa es la apropiación en mayor o menor medida desordenada, no sólo de estructuras de plausibilidad, sino de discursos y prácticas, eso sí de forma individual sin el acompañamiento de alguna institución sea religiosa o no.

Concretamente algunas juventudes participantes narraron un momento coyuntural similar que les hizo cuestionarse sus creencias y valores: el ingreso a instituciones educativas con énfasis en las artes. Una de esas instituciones está localizada en la ciudad de Querétaro, el Centro de Educación Artística (CEDART) Ignacio Mariano de las Casas, donde se ofrece Bachillerato de Arte y Humanidades con líneas en: danza folclórica, contemporánea y clásica; música, literatura, teatro y artes plásticas³⁰. Una de las participantes relató que “ahí hubo un cambio”, sin el cual en este momento de su vida no tendría “una mente abierta”, y continúa

siento que si no hubiera tenido esa apertura con las artes, con personas súper diferentes a mí y con estilos de vida totalmente diferentes, tal vez en este momento sería mucho más limitada, tal vez en cuanto al pensamiento cristiano. Esa parte la secundaria me dio esa visión como más allá de lo único que conocía de los únicos valores, creencias, actitudes que yo conocía. (Delia, Querétaro, Qro.)

³⁰ Información obtenida de su página de internet: http://sic.gob.mx/ficha.php?table=centro_educacion&table_id=28

En la narración de Delia no se percibe una crisis –como sí sucede en otros eventos coyunturales de su biografía– más bien hay asombro y entusiasmo por saber acerca de esas otras visiones del mundo y los otros valores. Por ejemplo, un hecho recurrente no sólo en su relato es que empezó a convivir con personas con tatuajes. Esta práctica de la estética corporal ha sido mal vista y considerada un pecado³¹ en el cristianismo y lo es aún en algunos grupos conservadores o fundamentalistas en la actualidad. Convivir con personas tatuadas y perforadas las lleva a relativizar si efectivamente eso está mal o bien y qué pasa con las y los cristianos que se tatúan y perforan³². Adicionalmente, esta convivencia les permite cambiar sus opiniones y hasta interpretaciones sobre los mandatos bíblicos respecto de los tatuajes (Morello et al., 2021).

El segundo espacio generador de cuestionamientos es la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Autónoma de Querétaro, un participante afirma que para él “fue un tiempo muy crucial, porque me rodeé de mucho ateo, de mucho pecado en cualquier aspecto y pues yo estaba en el mundo, me dejé seducir por ellos”. Él etiqueta a la facultad como “ateo-resentida”, es decir, no sólo no creen en Dios, además están enojados con él y por lo tanto hablan mal de Dios y el cristianismo.

Finalmente, una participante que pasó por ambas instituciones plantea cómo ella se siente entre los dos mundos, y no cree que daba renunciar a uno u otro

desde la secundaria vengo conviviendo con este tipo de gente que ya trae otro tipo de pensamientos a los de la iglesia. Hay cosas en las que estoy de acuerdo en ambos y otras en las que no. Entonces, como que ya cierto tipo de comentarios prejuiciosos o así, a mí ya me chocaban porque ya tenía amigos ahí que estaban sufriendo por eso. Entonces, una cosa es lo que tú creas, que está bien y otra cosa es que ellos

³¹ Esta creencia está sustentada en un pasaje donde Pablo está dando instrucciones sobre el manejo del cuerpo a la iglesia en Corinto, que a la letra dice: “¿O ignoráis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, el cual está en vosotros, el cual tenéis de Dios, y que no sois vuestros?” Es usual citarlo para prohibir tatuajes o perforaciones fuera de la norma aceptada (orejas femeninas).

³² En los últimos años gracias a la popularidad de las mega iglesias neopentecostales, aspectos de la estética, como hombres con cabello largo o los tatuajes se han aceptado más y hay menos juicios hacia sus portadoras/es.

están sufriendo y tú no estás viendo nada de eso y los estás juzgando desde tu perspectiva que es privilegiada.

Este último aspecto es en el que se centran las tensiones que a continuación se analizarán: el encuentro con los casos concretos. Cuando su amiga va a abortar y ella la ha acompañado desde el inicio del noviazgo; cuando su amistad desde la infancia o adolescencia le dice que tiene una orientación sexual distinta a la heterosexual; o cuando la irrupción del feminismo transforma la dinámica familiar, entonces hay un cuestionamiento a lo que se les ha dicho en la iglesia, al discurso de fondo con el que se les ha socializado.

En su investigación Cristina Mazariegos (2020, p. 19) generalizó sobre dos tipos de tensiones, la primera respecto al ejercicio de la autoridad, y la segunda en cuanto a las opiniones emitidas. En esta última hay tensión entre la institución y el discurso que legitima un rol femenino y la subjetividad de cada mujer desde sus experiencias e interpretación de los discursos. Tensiones similares son las que se manifiestan en las narraciones de las y los participantes.

Por su parte, Lucía Vázquez Mendoza (2007) analiza otro tipo de tensiones entre juventudes evangélicas: por un lado, lo que se espera de ellas y además que lo acepten; y por otro lado, lo que realmente sucede y la imposibilidad de alcanzar los ideales impuestos institucionalmente. O, en otras palabras, la atracción por la vida secular y la obligación de aceptar la vida cristiana inculcada por sus madres y/o padres.

Además, quedan de manifiesto las contradicciones entre la vida moderna, secular y con derechos humanos y la visión cristiana opuesta a algunos aspectos, como el matrimonio igualitario y el aborto.

En la vida cotidiana, dice Ammerman (2014), pesa más lo vivido que la creencia. Es decir, las afirmaciones que señalan que determinadas conductas son un pecado, y es deber del cristiano advertir y llevar al cristianismo a quien las cometen, son confrontadas cuando ellas son expresadas por personas cercanas y a quienes se aprecia.

Uno de los grandes discursos circulantes en el mundo evangélico y bautista al que se debe combatir es “la ideología de género”. Esta se encuentra latente en las narraciones, con la inseguridad de adscribirse o no a ella, de mencionarla para justificar sus opiniones y

como marco normativo, junto con la Biblia, para saber cómo relacionarse con sus amistades.

La “ideología de género” es una frase recurrente en las predicaciones y en las conversaciones en el mundo evangélico. Vaciada de historicidad, su uso es para señalar “el pecado del mundo” en nuestros días. Jerry Espinoza Rivera además de señalar que el término es vago e impreciso, lo define como “un significante vacío que se utiliza sobre todo para atacar los planteamientos de la teoría de género [...] pero que frecuentemente también se utiliza para cuestionar los derechos sexuales y reproductivos y las políticas públicas inclusivas y de reconocimiento de la diversidad sexual” (2020, p. 375).

Ya otras investigadoras e investigadores (Bárceñas Barajas, 2021; Campos Machado, 2018; Espinoza, 2020; Paz, 2022) han dado cuenta del contexto en el que, de manera pública, la jerarquía católica y otras organizaciones cristianas se opusieron al uso de la categoría “género” ante la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, realizada en Beijín en 1995. Entre sus disgustos se encontraba la condición de construcción e historicidad del género, en oposición a la idea naturalista y divina de los roles de género establecidos para el hombre y la mujer, esta última obviamente, madre y esposa.

A principios del siglo XXI, el Consejo Pontificio para la Familia igualó la ideología de género a una “ideología feminista” por medio de la cual las mujeres pretendían liberarse. En 2004 fue más allá al afirmar “el potencial destructivo del género” (Bárceñas Barajas, 2021, p. 128) pues atacaba la jerarquía de los géneros y en consecuencia el establecimiento de la familia.

En México, de acuerdo con Karina Bárceñas (2021) la politización evangélica en contra de la “ideología de género” emergió en 2016 en el contexto del reconocimiento constitucional del matrimonio entre personas del mismo sexo. En ese escenario se constituyó el Frente Nacional por la Familia y la Unión Nacional Cristiana, quienes realizaron varias movilizaciones y marchas en la Ciudad de México y el país.

Como otras juventudes, no necesariamente evangélicas (Paz, 2022), las y los participantes en esta investigación conocen y algunas y algunos están en contra de la “ideología de género” y también se asumen provida. Este último se ha erigido como un recurso de grupos conservadores –en su mayoría pertenecientes al amplio espectro del cristianismo– para responder al feminismo y al aborto. Erick Paz (2022) señala la

centralidad de la narrativa bélica, es decir, toman fuerza las ideas de lucha, batalla y defensa. El motivo de su disputa radica en contraponer los derechos de las mujeres y los derechos del embrión asegurando que este último es un ser humano. En la defensa de la vida desde la concepción se toman argumentos del mundo secular, jurídico y médico.

Otro gran hallazgo de la investigación de Paz (2022) son las particularidades del movimiento provinda en América Latina, pues destacan nombres frecuentemente citados como Agustín Laje, Sara Winter, Mamela Fiallo, Nicolás Márquez, Lupe Batallán y Pablo Muñoz Iturrieta. La “lucha” contra el aborto incluye también, como ya se dijo, al feminismo, la diversidad sexual y de refilón al comunismo.

5.2 Feminismo

La primera tensión por tratar es la que se vive con respecto al feminismo. En las opiniones, creencias e historias contadas por las y los participantes en esta investigación se manifiestan vaguedad y ambivalencia. Vaguedad porque no queda claro, desde sus palabras qué es el feminismo y ambivalencia, porque se “está en un punto medio”, a veces dudan, apoyan al movimiento, y se adscriben a él, pero en otros lo desaprueban.

Esta condición no es única de quienes participaron en esta investigación, la teóloga estadounidense Susan M. Shaw (2008) daba cuenta hace algunos años de lo contrariadas que se sentían las mujeres bautistas de la Convención Bautista del Sur respecto al feminismo. Algunas se asumían con orgullo como feministas, en cambio, otras sólo agradecían los beneficios que gozan como consecuencia del movimiento, pero prefieren no identificarse como tales. Algunas similitudes con sus hallazgos se mostrarán a continuación, donde analizo ambos aspectos de esta relación vaga y ambigua con el feminismo de las juventudes bautistas.

5.2.1 Concepciones sobre el feminismo entre las juventudes

¿Qué entienden por feminismo las juventudes participantes en esta investigación? Más arriba afirmé que es una comprensión vaga y difusa, que va entre que las mujeres tengan

derechos y que las feministas destruyen el patrimonio³³. Me gustaría comenzar mostrando la diferencia de percepciones sobre el tema en función del género como se muestra en la Tabla 4:

Tabla 5 El feminismo desde la perspectiva de las juventudes bautistas

¿Qué entienden por feminismo las juventudes bautistas?	
Hombres	Mujeres
<ul style="list-style-type: none"> • Reivindicar el papel de la mujer en la sociedad, pero • Está mal enfocado • Ha abandonado su propósito • Odio y enojo hacia los hombres • Dios no es machista ni misógino 	<ul style="list-style-type: none"> • Es necesario hablar del tema • Búsqueda de igualdad entre hombres y mujeres • Acabar con injusticias machistas en la sociedad y en la iglesia • Ser escuchadas • Acabar con las violencias • Luchar por los derechos de las mujeres • Las mujeres no están para servir a los hombres • Se sale de su propósito • Las mujeres hacen mejor las cosas que los hombres • Un feminismo odia/menosprecia a los hombres • Es salvaje

Fuente: elaboración propia con base en entrevistas

En primer lugar, una de las participantes considera que es “necesario hablar del tema [...] tan solo por el hecho de [ser] mujer por, [haber] vivido injusticias y discriminación”, es decir, no se puede negar la condición subordinada de las mujeres en sociedades patriarcales, y mucho menos si por la condición de género ya se han vivido las marginaciones, en la sociedad y en la iglesia.

Como se puede apreciar, las mujeres hacen énfasis en el acceso a derechos, sin explicitar cuáles, sin embargo, en sus narraciones hablan de derechos reproductivos y laborales. Es trascendental ocupar puestos de toma de decisiones en instituciones como el gobierno, la familia y la iglesia. También el feminismo es la vía para ser escuchadas y

³³ En el trabajo citado de Susan M. Shaw (2008) uno de los estereotipos con el que se relaciona al feminismo es la quema de brasier, evento atestiguado por algunas, y popularmente vinculado al movimiento con connotación negativa a través de los medios de comunicación. En México esa insinuación ha sido enlazada al daño del patrimonio histórico.

acabar con las violencias ejercidas hacia las mujeres, desde la de pareja y familiar hasta los feminicidios.

Por un lado, algunas manifestaron estar de acuerdo con estas demandas, *pero*, por otro lado, no con el “feminismo radical”. Con esta expresión no están haciendo referencia a la teoría y praxis que trajo a la discusión el patriarcado y al movimiento que polemizó con el feminismo liberal (Moreno Balaguer, 2019). En cambio, con “radical” se refieren a algo drástico o extremo, pues lo igualan a violencia únicamente, como los medios de comunicación muestran sobre las manifestaciones públicas en marchas y movilizaciones, concretamente las pintas a monumentos históricos y otros edificios, los enfrentamientos con policías y hombres, entre otras. Esta forma de ver al feminismo se extiende fuera de las fronteras bautistas como lo señala Mazariegos (2020) respecto a mujeres metodistas. Una participante lo expresó de la siguiente manera:

apoyo la idea de querer ser escuchadas, pero no apoyo la idea de la forma en que lo hacen, sinceramente creo que se salen mucho del énfasis o del propósito que tiene el feminismo y a un grado de que han llegado a odiar al hombre, digo no son mi santo de devoción, pero, a final de cuentas todos somos humanos y nadie aquí es perfecto.

Esta forma de entender el feminismo ya se vincula con la que tienen los hombres participantes: está bien que reivindiquen su visibilidad en la sociedad, sin embargo, ya han “abandonado el propósito del feminismo” o “mucho de lo que las personas actualmente en nuestro mundo contemporáneo entienden por feminismo está mal enfocado”. Los varones no fueron explícitos en explicar cuál es el propósito o el enfoque de esta teoría-movimiento, considero que en esta parte de la entrevista las diferencias simbólicas entre ellos y yo se manifestaron más, pues los noté reservados para explayarse en el tema.

Sin embargo, la falta de precisión puede subsanarse si se explora más allá del individuo y sus opiniones. Por ello, me referiré ahora a la iglesia, lugar de socialización no sólo de doctrinas y de compañerismo, sino también de socialización de lucha contra la “ideología de género” y el feminismo.

En el segundo campamento virtual de 2021, en el marco de un taller, con asistencia de entre 43 a 51 personas en sus dos sesiones, se “estudiaron” los temas de feminismo y diversidades sexuales a la luz de la Biblia. El ponente inició y argumentó a partir de un popular video en YouTube de Agustín Laje titulado “Video Serie 2: la estafa del feminismo en 5 minutos”³⁴. En él explica el feminismo por medio de tres olas, la primera ola buscó la “igualdad ante la ley” y “el acceso a la ciudadanía”. La segunda, la equipara al marxismo, específicamente traza su origen en el texto *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* de Friedrich Engels y su desarrollo en el comunismo soviético. Finalmente, Laje afirma que la tercera ola privilegia a la cultura como el lugar desde el cual se construye la sexualidad, esto es la “base filosófica” de la “ideología de género” y, además, el feminismo, abandona su propósito (la igualdad ante la ley y el acceso a la ciudadanía) y se convierte en hembrismo, es decir, el odio hacia los hombres. Esa motivación es la que “revienta” las ciudades en las movilizaciones feministas.

El subsiguiente desarrollo del taller consistió entonces, en mostrar, con bastantes referencias a Laje, casi en igualdad de referencias a la Biblia, el error del hembrismo y el peligro que representa para la familia, la iglesia y la sociedad. Se puede apreciar entonces la base de las afirmaciones de los participantes, adscrita a un discurso más amplio y difundido en voz de Agustín Laje: el feminismo es legítimo sólo si busca un par de aspectos: igualdad ante la ley y ciudadanía; y si lucha contra la “ideología de género” como gran paraguas bajo el cual se encuentran el aborto, el feminismo y el comunismo (Paz, 2022).

Otra dimensión de la comprensión difusa del feminismo es que hay una respuesta a un cuestionamiento no explícito, que Dios es un macho. De ahí que en más de dos entrevistas se argumente o se cuenten historias sobre cómo se demuestra que Dios no es machista ni misógino, sino que para él hombre y mujer son iguales. En el diseño de familia de Dios nadie es más que nadie, sólo tienen roles diferentes, por tanto, no hay justificación para que las mujeres demanden la transformación de las familias.

Esto lleva a un entendimiento del feminismo como un movimiento que trastoca los roles de género, que en el diseño divino no son desiguales. Un participante contó cómo trató durante un tiempo de convencer a su compañera de trabajo al respecto:

³⁴ Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=09n8P4pL5b8&t=97s>

en la familia en el diseño de Dios nadie es más que nadie, simplemente tienen diferentes roles. Y [ella] se me quedó viendo “¿cómo?” le digo “sí, uno tiene el papel de proveedor y la otra pues tiene como de desarrollar... es más, hasta creo yo que tienen un papel más importante porque tienen el papel de forjar el carácter de los niños de brindarles el conocimiento de hacerlos crecer, uno sólo provee y ya, realmente qué mérito hay en eso”. Se me quedó viendo, yo pensé que me iba a decir algo, pero fue así de... “¿cómo ves la explicación que te di?” me dice “no pues no, no me convence”. Dije bueno, pero no, no tuvo cómo [contradecirlo].

La ceguera de los roles de género los lleva a afirmar que no hay subordinación en la diferenciación de roles. Desde su perspectiva, lo diferente no es desigual, no implica subordinación. Incluso de la cita anterior se puede interpretar que el rol de las mujeres como encargadas de la crianza es más valioso que el rol proveedor de los hombres, ojalá ellos pudieran tener acceso a la crianza, pero su rol no se los permite. El arraigo de los roles de género enmascara y justifica (Villalobos Nájera, 2016) la subordinación al interior de la familia y la iglesia, así como la exclusión de lugares de liderazgo y toma de decisiones.

Una tercera forma de entender el feminismo es como una respuesta al liderazgo varonil perdido, es decir, por cuanto los varones abandonaron sus responsabilidades ante las mujeres y debilitaron su rol de proveedores, a las mujeres no les quedó más que ocupar esa laguna. Además, se debilitó su autoridad sobre el resto de sus subordinados: esposa, hijas e hijos. En el mundo evangélico domina la idea de familia heterosexual, nuclear, tradicional y jerarquizada; esta forma se fundamenta en la Biblia, pues Dios constituyó al hombre la cabeza de la familia y la iglesia, es él quien dirige, toma decisiones y pastorea en el hogar. Al entregarse a vicios como el alcohol o abandonar a mujeres embarazadas o después de un divorcio, el varón dejó un vacío que las mujeres tuvieron que asumir como jefas de familia, proveedoras y pastoras de la familia.

En continuidad con la idea del liderazgo perdido, un hombre joven relató cómo luchó con la idea de un Dios machista y misógino, pero por medio de la oración comprendió que su lugar es de liderazgo “sin demeritar” a la mujer. Durante más de un mes

estuvo orando, pidiéndole a Dios orientación y cuando estuvo convencido, sintió paz y tranquilidad al respecto.

Una participante vivió un tiempo en Tehuantepec, Oaxaca y asegura que ese lugar es feminista, esto lo concluye a partir de la observación de familias con mujeres como jefas, ya sean abuelas o madres solteras. Los hombres en cambio, “están tomados en la calle”; si son proveedores “ganan menos que la mujer”; “están en decadencia, inútiles”; “le cedieron el control a la mujer ¡le tenían miedo a la mujer!”. Observó además que esta condición, -un pueblo feminista- “afecta” a la iglesia, pues los liderazgos son principalmente de mujeres

De hecho, una de las cosas que batalló mucho [el pastor] era eso, porque las mujeres se querían levantar, querían tomar el lugar de los hombres, y bueno una de las cosas que [sabemos] es de que, pues Dios creó a Adán como cabeza, no a Eva y están diseñados para dirigir y las mujeres pues no, a pesar de que obviamente son muy capaces. Es por eso que nos fuimos a la ruina porque Eva tomó la decisión sin consultar a Adán y pues todo se fue a la fregada.

Con esta cita quiero argumentar la idea emergida en las entrevistas sobre el liderazgo varonil perdido, es decir, si las mujeres se han convertido en dueñas de sí mismas y están en condiciones y lugares de toma de decisiones, no es un logro histórica y políticamente alcanzado, tampoco una transformación de las relaciones de poder y dominación entre los géneros. Desde esta perspectiva, el hombre ha abandonado su lugar y rol de mando y por lo tanto la mujer ha tenido que salir a cubrir ese vacío.

Es importante resaltar la persistencia y el arraigo de la diferencia sexual y de género entre hombres y mujeres, basada en ideas bíblicas y socioculturales. Por ejemplo, en la cita anterior se menciona a Eva en la popular faceta de mujer que indujo a Adán a desobedecer a Dios y en consecuencia a pecar, ella y no ambos, es la única culpable de la expulsión del jardín del Edén y la separación de Dios. Además, es la culpable de la introducción del pecado al resto de la humanidad, de “la ruina”, de que todo se haya ido “a la fregada”. Estos razonamientos son constantes en la iglesia y son útiles discursivamente para recordar

la amenaza que puede representar el que las mujeres estén a cargo de las instituciones, por ejemplo, de la familia, la iglesia o el Estado.

Ahora que estos hombres jóvenes, orientados por otros adultos varones, se han dado cuenta de ese proceso, lo que les queda es devolver las relaciones a su “diseño original”, comenzando por la iglesia y la familia que formarán. La fuerza del feminismo entonces ha cuestionado las normas y prescripciones de los roles de género (Lamas, 1986) fuertemente arraigados en las iglesias, es decir, a las mujeres les corresponde el espacio de los procesos reproductivos, especialmente la maternidad y al hombre en cambio, le corresponde la esfera pública, recuperar su rol de proveedor económico y material exclusivo. El feminismo también se ha mostrado como un verdadero reto, particularmente para los hombres, pues las mujeres han comenzado a abrazar los ideales, pero incluso vivenciar aspectos como posponer el matrimonio o incluso no desearlo y privilegiar el desarrollo de la carrera profesional. Hay quienes también han pospuesto la maternidad o no es algo que se tenga planeado.

La defensa de los roles de género es expresada por una participante de la siguiente manera:

Dios estableció un orden natural, donde creó al hombre y a la mujer, no creó mujer y mujer o un hombre con un hombre. Por algo nos hizo, porque nos complementamos también dentro del matrimonio y uno de los propósitos es poblar la tierra, que nos multipliquemos, y pues todos esos desórdenes no se pueden multiplicar y entonces no está bien.

Considero que estas afirmaciones son herederas de lo que las historiadoras Sari Katajala-Peltomaa y Raisa Maria Toivo (2021) consideran fue la teoría de género del mundo cristiano medieval, basada en el libro de Génesis y los textos patrísticos. Esta teoría tiene su base en la caída por medio de la cual se ordenó a los géneros y se establecieron jerarquías y atributos a lo masculino y lo femenino. En tanto Adán fue creado primero, era más importante y por cuanto Eva fue la que cedió a la tentación, fue maldecida con debilidad. Estos roles y jerarquías se consolidaron durante la reforma protestante,

concretamente en “el llamado de Dios” elaborado por Martin Lutero, pues cada quien fue llamado o llamada a ocupar un lugar en la tierra, las personas han sido puestas en un espacio, y esto incluye el situarse en el lugar de hombre o mujer.

Un participante citado previamente estuvo “luchando” contra la idea del Dios machista, precisamente porque se le invitó a ser el presidente de la unión de jóvenes de su iglesia. Puesto que él tenía pocos meses de haber regresado a la iglesia y haber consagrado su vida a Dios, no se sentía con la madurez espiritual necesaria como para dirigir al grupo, además era evidente que había más personas con ese perfil, especialmente mujeres. Sin embargo, “cuando me dijeron a mí de la presidencia de jóvenes dije «¿y por qué no puede ser una mujer?» dijeron «pues no», no recuerdo las palabras exactas, pero era como decirme que Dios nos llamaba a ser cabeza como líderes de la iglesia”. Estuvo en constante oración para dar una respuesta y comprender los roles de género:

y poco a poco luchando con ese pensamiento y sí pidiéndole a Dios ese discernimiento... creo que muchos de los problemas sociales actuales se deben a que el hombre se ha deslindado de esa mayordomía que al final de cuentas es servir. Se deslinda [y] muchas veces las mamás terminan criando a los hijos solas, no cumplen con su papel de ejemplo, de líder...Y por ejemplo yo he llegado como a cierta conclusión de que, pues las feministas están enojadas con el hombre porque de alguna manera han sido ultrajadas, han sido lastimadas, pero porque el hombre no se hace realmente responsable de ser un proveedor, de ser un líder.

Finalmente aceptó la presidencia de la unión de jóvenes y por supuesto, estas conclusiones a las que llegó no son individuales y aisladas, están ancladas en un discurso más extendido, sin embargo, considero que queda de manifiesto la apropiación que hacen de los discursos expresados en predicaciones, talleres, clases y conversaciones. Es decir, no son agentes pasivos, tan es así que por semanas reflexionan el tema por medio de la oración. Pueden reproducir verbalmente los discursos, pero en sus vidas cotidianas, en sus

planes de vida y en su participación en la iglesia se trastocan por discursos más amplios, ajenos al cristianismo a atractivos porque pueden cambiar sus vidas.

Para terminar de analizar las tensiones y las formas de entender el feminismo, señalaré la “terapia de conversión del feminismo”. Con esto quiero nombrar la experiencia de una participante, sin afanes de mostrar que exista de facto una terapia de tal naturaleza, sin embargo, considero que este tema podría explorarse con mayor detenimiento en otro trabajo. Así como las terapias de conversión de homosexuales, pretenden “reparar” a las personas, algo similar encontré en un par de relatos de participantes que asisten a consejería con su pastor.

En los relatos expresados, esa consejería realmente tiene la fuerza de orientar y disuadir sobre la toma de decisiones, la interpretación de la historia personal y sobre su lugar en el mundo. Una persona participante, contó cómo gracias a la consejería se dio cuenta que el feminismo le afectaba, es decir, le provocaba pensamientos como buscar puestos de liderazgo en la iglesia. Sin embargo, como consecuencia del trabajo de consejería con el pastor, se convenció de que son los hombres los “llamados” a ocupar el liderazgo de la iglesia, así sean minoría en la iglesia, la dirección les corresponde a ellos.

Aunque en las entrevistas y en los discursos eclesiales se enfatice la diferencia sólo como eso, es evidente la clara desigualdad de mujeres respecto a hombres, pues no tienen el mismo acceso a la toma de decisiones en uno de los espacios más cotidianos e íntimos al que le dedican tiempo y afecto: la iglesia.

5.2.2 Simpatía y adscripción al feminismo

La forma legítima de entender el feminismo como búsqueda de derechos e igualdad, interpela a algunas participantes. Pero también las hace sentirse “en un punto intermedio”, es decir, estar de acuerdo con el feminismo que busca los derechos de las mujeres y estar en desacuerdo con el “feminismo” que odia a los hombres y los menosprecia.

A una participante su hermana le ha introducido a “muchas teorías feministas” y eso la ha hecho cuestionarse “muchas cosas”, la dinámica familiar para empezar. Por medio de esta nueva forma de conocimiento, identificó relaciones e interacciones machistas en su familia: “cuando escuché el asunto del feminismo me pegaron así muchísimo, porque mi papá es muy machista muy, muy machista, de que no se levanta a servirse comida, bueno

no se levantaba, ahorita ya”. A partir de las discusiones que su hermana llevó a casa, comenzaron a pedirle a su padre que recogiera su plato después de comer, y también lavara los trastes. La reflexión familiar en torno al machismo fuertemente anclado, junto con los pequeños cambios en la vida doméstica, trajo consigo cambios apreciados por las tres mujeres: “poco a poco [...], en este tiempo todavía, fuimos teniendo diferentes costumbres e incluso un momento en el que mi papá nos pidió perdón por haber hecho cosas tan machistas”. Esta experiencia de conocimiento como de cambio en la familia, la lleva a construir una idea, de que “las mujeres no estamos para servirle a los hombres”.

La apertura de su mamá y papá le dio confianza para ella también estar abierta al feminismo. Sin embargo, hay asuntos con los que no se siente cómoda, pero principalmente siente confusiones y dudas. Concretamente sobre el aborto, pues cuenta: “me ha tocado ver niñas de 12 años embarazadas, entonces siento que hay ciertas cosas...ahí, mi corazón es como de ¡ay no sé! Ellas no deberían estar embarazadas”. El dilema radica en que no está de acuerdo con un embarazo infantil, pero tampoco con el aborto. Como en otras narraciones, la disyuntiva no está resuelta, sino que se profundiza cuando tienen delante de sí las historias particulares, a las personas y los rostros de quienes están pasando por embarazos no deseados.

Una salida a su propio dilema es que, en lugar de estar posicionándose en contra del aborto, la iglesia debería estar abierta a impartir educación sexual a jóvenes y adolescentes, puesto que la realidad muestra el inicio de la actividad sexual a temprana edad, las iglesias tendrían que estar hablando de métodos anticonceptivos. La conclusión a la que llega la participante es que esto implica una doble prevención: del embarazo y del aborto. Cuestión, además que podría evitar problemas familiares y sociales.

La misma participante que señaló la necesidad de hablar del feminismo en las iglesias por el simple hecho de ser mujer, afirma que “no está mal la igualdad entre hombres y mujeres, [...] al contrario, debería estar bien”. Desde su perspectiva Dios no hace sentir menos a las mujeres, y mucho menos es un mandato bíblico que se les trate con desigualdad.

Las mujeres jóvenes atraídas por el feminismo están en total acuerdo en la importancia de estar en lugares de toma de decisiones, sobre todo en el espacio público, sin embargo, respecto al liderazgo en la iglesia hay ambigüedad. Por un lado, hay quienes

consideran a ese lugar también como un lugar de ejercicio del poder y por lo tanto a donde las mujeres deberían tener acceso. Esta opinión no está sustentada únicamente por influencia de los feminismos, sino porque de facto, las iglesias bautistas son preponderantemente dirigidas por mujeres: los cuerpos de enseñanza están mayoritariamente compuesto por ellas; las comisiones encargadas de actividades de compañerismo recaen en mujeres; están en actividades administrativas y dirigen uno de los grupos que más actividades realiza para la iglesia, la femenil.

Por otro lado, hay quienes mantienen intocable a la iglesia como lugar privilegiado para la dirección de los hombres. Esta discusión no es ajena a los grupos bautistas³⁵, hay un presupuesto que señala que las mujeres pueden servir y trabajar en la iglesia, sin embargo, quien fue asignado como “cabeza”, es decir, líder y racional, es el varón. Esto, desde su perspectiva, no implica superioridad, sino, otra vez, roles diferentes. Pero una observación minuciosa de las prácticas al interior de las iglesias y análisis detallados de este discurso, muestran la justificación patriarcal escondida en la “diferencia de roles”. Esto ya ha sido señalado por Norman Rubén Amestoy (2011) y otros como la ambivalencia histórica del rol y las condiciones de la mujer en la iglesia.

5.3 Aborto

En estrecha vinculación con el tema anterior –como se dejó evidencia en algunas citas textuales de entrevistas– se encuentra el aborto. Las reflexiones en torno a este son más dubitativas, los tonos, y también las pausas para pensar y elegir las palabras, muestran que no es un tema fácil sobre el cual emitir opiniones. Pero principalmente las mujeres se detienen a pensar y explicar su opinión o experiencia, sin dar una respuesta contundente como hacen los varones.

Los tonos y las pausas van acompañadas de algunas partículas recurrentes en su discurso que también expresan dudas y dilemas respecto a lo que piensan. A continuación, trato de expresarlas como fueron verbalizadas, sabiendo que el texto no alcanzará a mostrar lo que la voz hace: “pero...”, “pues...”, “pero bueno...”, “pero pues también...”, “...no sé...”, “me cuesta mucho trabajo, ahí sí tengo una contradicción”, “tengo opiniones encontradas”,

³⁵ Para un análisis profundo sobre investigaciones en torno a la presencia de las mujeres en la religión y concretamente en grupos protestantes véase Mazariegos Herrera (2020)

“ay, bueno yo, es que siento que, es que estoy como en un punto medio”, “mi corazón es como de... ¡ay no sé!”.

En términos morales, desde las creencias, los dogmas y principios en los que se fundamenta su adscripción bautista, el aborto está mal, así lo indican los discursos expresados en predicaciones, clases de escuela dominical, talleres, motivos de oración, libros y conferencias. Sin embargo, aunque este posicionamiento moral sea explícito, las expresiones anteriores muestran que las reglas y principios institucionales no son pasivamente aprehendidos e incluso, de manera *privada*, se duda sobre ellos. El aborto es entendido de manera reduccionista como asesinato de un ser humano, que lo es desde el momento de la concepción. Entonces, aunque se tenga la certeza de que el asesinato está mal, aparece el “pero”.

El conjunto de expresiones manifestadas por las y los participantes las he organizado en dos tipos: posturas reflexivas y posturas fundamentalistas, que describo a continuación.

5.3.1 Posturas reflexivas

Estas cuestionan y ponen en duda lo establecido institucionalmente. No es espontáneo, sino que emerge a partir de convivir y coexistir con ese “otro mundo distinto a la iglesia” y de presenciar casos concretos. Podría entenderse esta postura a partir de lo que Nancy T. Ammerman (2021, p. 165) denomina (citando a Jarrett Zigon y Ann Swidler) “colapso moral”, es decir, momentos en los que se produce un quiebre o desplome y las comunidades se ven forzadas a *repensar* sus posicionamientos éticos y morales. En el caso de las participantes de esta investigación, la reflexión y el trabajo de *reposicionamiento* es individual y privado. No hay un diálogo público en sus comunidades de fe, y por el contrario se teme expresar públicamente estas dudas, puesto que se les podría etiquetar aliadas de personas que asesinan, estar en contra de la soberanía de Dios y hasta poner en duda su identidad cristiana.

Es importante mencionar las coyunturas públicas de 2016 y posteriores en México, pues algunas de las participantes se encontraban cursando la preparatoria y atestiguaron las movilizaciones evangélicas en contra de la interrupción legal del embarazo. Hay que recalcar además que en Guanajuato y Querétaro el aborto no se ha despenalizado pese a la

inconstitucionalidad señalada por la Suprema Corte de Justicia de la Nación desde 2021. En Querétaro, previamente los partidos de la Revolución Democrática, Morena y el Revolucionario Institucional presentaron iniciativas de ley para lograr la despenalización, sin éxito, pues la mayoría panista se ha opuesto defendiendo la vida desde la concepción. Similarmente ha ocurrido en Guanajuato, pues la mayoría del congreso local pertenece al Partido Acción Nacional y defienden la vida desde la concepción. En agosto de 2023, gracias a un amparo presentado por la organización civil GIRE ante la Suprema Corte, despenalizó el aborto en Aguascalientes. GIRE también ha presentado amparos para otros diecisiete estados, entre ellos Guanajuato y Querétaro (GIRE, 2023).

Paralelamente las participantes se encontraban en espacios (como el CEDART antes descrito) que han defendido de manera pública el derecho a decidir de las mujeres sobre sus cuerpos. Han atestiguado las movilizaciones en favor de la legalización en los meses de septiembre y marzo. Es decir, han estado rodeadas de discursos morales y religiosos opuestos a otros que defienden el aborto como parte de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres en el marco de los derechos humanos.

A decir de Nadia Arellano Tapia (2020) la socialización de género y religiosa lleva a pensar a la mujeres jóvenes que no tendrán que lidiar con un embarazo, puesto que iniciarán relaciones sexuales hasta contraer matrimonio. Sin embargo, los momentos coyunturales en el país (difusión, marcha y convocatorias) así como atestiguar a sus amigas pasar por un aborto, promueve en ellas dudas respecto a la rigidez del rechazo al aborto.

Es a partir de conocer a mujeres concretas, la trayectoria recorrida para llegar al embarazo y presenciar el sufrimiento que implica las circunstancias que rodean al embarazo y posterior aborto, lo que lleva a algunas participantes a dudar de las creencias y los juicios recurrentes en los discursos provida introducidos en las iglesias bautistas, una participante lo dijo de la siguiente manera:

Amigas que han abortado o que las han golpeado o demás, y decirles “es que no abortes estás matando” es muy...no sé. O sea, yo no, no sé qué pasaría si yo estuviera en ese lugar si yo lo haría, yo quiero pensar que no. Pero por eso, o sea, no porque ella esté pasando por algo así, ¿no? Este “te vas a ir al infierno”, o sea creo

que eso ya, ni siquiera debería yo de meterme en ese sentido. Y si tú quieres hablarle de Dios a alguien que está sufriendo no creo que atacando sea la forma de hacerlo. O juzgar lo que están haciendo, al contrario, son los que más necesitan apoyo y amor y no va a ser nada más con campañas anti eso. Se me hace como si la imagen que estuvieras mostrando de Cristo fuera todo lo que ellos piensan que es [...] Pues te digo es raro porque tú conoces gente y no puedes deslindarte de todo eso solamente porque te dicen que está mal.

Como puede apreciarse, el sufrimiento al que hace referencia la participante no está vinculado únicamente a la interrupción del embarazo, sino a escenarios de violencia en las relaciones, sin considerar si hay desaprobación por parte de la familia de quien ha abortado. Encima de todo ello señalarles que están matando y se van a ir al infierno, implica minimizar el dolor y sufrimiento. A decir de esta participante, es mejor acompañar y apoyar con amor en esos momentos, es decir, mostrar un Dios compasivo en lugar de un Dios castigador. De manera similar a los hallazgos de Nadia Tapia, el encuentro con el aborto ya no es sólo discursivamente y distante pues “las que abortaban no eran unas «otras» sin rostro; eran sus amigas, compañeras de clases, maestras, tías, abuelas, pastoras” (2020, p. 42).

El dilema de “sentirse contrariada” se expresa en dos sentidos opuestos, por un lado, estar de acuerdo en la consigna “es mi cuerpo” y por lo tanto puedo decidir sobre él (con ciertos límites fundados en principios morales cristianos); pero en dirección opuesta, ellas piensan en contextos de pobreza en los que no se pueden dar las condiciones necesarias de subsistencia, o en embarazos producto de una violación. En este último escenario para algunas participantes es justificable, pues el hecho violento y forzado es extendido en el embarazo y en el parto, alargando la experiencia traumática. Pero, por otro lado, también está la fuerza normativa del texto bíblico, en el multicitado salmo 139, concretamente los versos trece al dieciséis que dice:

Porque tú formaste mis entrañas;

Tú me hiciste en el vientre de mi madre.

Te alabaré; porque formidables, maravillosas son tus obras;
Estoy maravillado,
Y mi alma lo sabe muy bien.
No fue encubierto de ti mi cuerpo,
Bien que en oculto fui formado,
Y entretejido en lo más profundo de la tierra.
Mi embrión vieron tus ojos,
Y en tu libro estaban escritas todas aquellas cosas
Que fueron luego formadas,
Sin faltar una de ellas.

A partir de este texto se asume la personalidad del embrión, por lo tanto, los dilemas que agobian a las participantes se encuentran en el ámbito de la definición de “la vida”. No hay en sus narrativas referencia al asunto de los derechos sexuales y reproductivos o los derechos humanos.

5.3.1 Posturas fundamentalistas

En esta segunda postura se encuentran principalmente los hombres, quienes son contundentes y, salvo uno de ellos, su respuesta es rápida: “es asesinato y está mal”. Un participante expresó que “no está de acuerdo y nunca [lo] aprobará”, incluso afirmó que no tenía ya nada más que expresar y guardó silencio en espera de la siguiente pregunta. Considero que esta diferencia es evidente, las mujeres se encuentran en más cercanía fisiológica con la condición de embarazo y aborto. En la cita de entrevista previa, la participante afirma “no sé qué pasaría si yo estuviera en ese lugar”, es decir, por la condición de ser mujer, *existe la posibilidad de que me ocurra un embarazo, pero también existe la posibilidad de que el padre se vaya y, como muchas mujeres, me tenga que hacer cargo yo.*

Analizar con perspectiva de género resulta interesante, pues en las narraciones de los hombres persiste la idea del control que tienen sobre el cuerpo de las mujeres, realmente quiero llamar la atención sobre el aspecto reflexivo de las mujeres, porque saben que puede ocurrirles. En cambio, los hombres emiten los juicios porque ellos nunca pasarán por una condición así, pero porque históricamente el patriarcado y la iglesia les ha dotado de poder para opinar, decidir y manejar el cuerpo de las mujeres.

Y en este punto regresamos al asunto de los roles de género y la subordinación de las mujeres a los hombres. Al hablar sobre el aborto los varones volvieron a la idea del “liderazgo varonil perdido” (previamente analizado) y enfatizaron, que si esto sucede es porque el varón lo ha permitido. Su ausencia como autoridad de la familia ha tenido como consecuencia que las mujeres desvirtúen el diseño de Dios para la familia y concretamente para ellas, puesto que Dios las hizo para ser madres y ocuparse de la crianza de las hijas e hijos. Renunciar a este “privilegio” es un síntoma de la debilidad de los hombres no sólo en la familia sino en la sociedad en su conjunto.

Por otro lado, como he venido mostrando en este capítulo, las mujeres, aun oponiéndose al aborto, muestran mayor reflexividad. Por ejemplo, ellas matizan la discusión con el asunto de la responsabilidad. Para ellas, tener relaciones sexuales consentidas implica hacerse responsable de las posibles consecuencias, como es un embarazo, enfatizan la importancia de “hacerse responsable de sus actos” y en lugar de recurrir al aborto, como una vía “escape”, es preferible tener a la criatura. Y aun antes, la responsabilidad tendría que manifestarse en la prevención del embarazo vía anticonceptivos o abstinencia absoluta.

5.4 Noviazgos y sexualidad

Un par de aspectos en los que también se manifestaron tensiones, son el noviazgo y el ejercicio de la sexualidad, no con la misma intensidad que los temas anteriores, puesto que aquellos se encuentran más cerca de las opiniones que de la experiencia individual. La tensión expresada respecto al noviazgo tiene que ver con la incertidumbre de saber si es la persona indicada y elegida por Dios, en contraste con establecer una relación con una persona que no es la voluntad de Dios o peor aún que no es cristiana.

En el mundo evangélico abundan libros sobre noviazgo, sobre la importancia de la abstinencia sexual, el peligro de las relaciones sexuales fuera del matrimonio y preparación para el matrimonio. Estos son consultados por pastores, esposas de pastores y líderes de jóvenes para orientarles en este aspecto de sus vidas. Como se mencionó en capítulos anteriores, el noviazgo y la sexualidad son temas recurrentes en talleres, conferencias y clases de escuela dominical. En tanto la Biblia es la autoridad moral para las y los creyentes, de ella se parte para plantear los propósitos del noviazgo y la pureza de este, expresada en abstinencia sexual.

5.4.1 De la amistad con propósito al matrimonio

Un punto de partida respecto al noviazgo en el mundo evangélico y bautista tiene que ver con la aprobación de este. Para algunas personas el noviazgo no es bíblico, es decir, no se habla de él en la Biblia, por lo tanto, no es admitido por Dios. De lo que sí se habla en el texto sagrado es de matrimonio, y aunque se descontextualice histórica, espacial, social y culturalmente, esta es la relación privilegiada por Dios para hombres y mujeres.

Uno de los participantes lo expresó de la siguiente manera:

F: No sé tú qué piensas del noviazgo, ¿es bueno, malo, tolerable?

R: Yo sí estoy de acuerdo.

F: ¿Estás de acuerdo? Yo no... la Biblia, por ejemplo, te habla de una novia, pero no te habla de una etapa de noviazgo, sí te habla de pareja, sí te habla de un matrimonio [...] pero la sociedad nos lo pinta bonito [el noviazgo...] no podemos negar nuestra naturaleza y entonces, empezamos a agarrarnos la mano, vemos que no causa nada ¿qué es agarrar la mano de tu pareja? Pero allí te vas dando la idea de ¿por qué no la abrazo? ¿por qué no salimos solos? ¿por qué no nos besamos? Yo lo veo más que si quisiéramos llevar ese concepto a la vida cristiana, yo lo vería más como una

amistad con propósito. Una amistad no te da la libertad de andarle tocando la mano, tal vez, o rebasando ciertos límites que te puedan llevar al descontrol emocional.

En esta cita se puede ver un distanciamiento entre lo que la sociedad contemporánea promueve como relaciones de pareja y lo que este participante interpreta sobre el noviazgo. Su reflexión no es nueva, es compartida por más creyentes de distintas generaciones. El punto es que Dios puede conformar matrimonios sin pasar por una relación previa y para demostrarlo se recurren a historias bíblicas³⁶ o historias de parejas conocidas, que sólo oraron un periodo de tiempo, tuvieron la certeza de que era la voluntad de Dios y se casaron. Un par de participantes relataron historias de este tipo, en una de ellas, un matrimonio de misioneros con más de veinticinco años de casados, sólo habían hablado un par de veces antes de casarse. Otra pareja, profesor de seminario y alumna, contrajeron nupcias tres meses después de conocerse en el aula; él había estado orando por ella, y ella por su cuenta le había dicho a Dios que se casaría con el hombre que le pidiera ser su esposa, no su novia. Y así ocurrió.

En suma, hay una oposición al noviazgo como relación amorosa con expresiones de afecto, principalmente corporal. En un popular libro titulado *Noviazgo con propósito* de David Hormachea, se plantean estas mismas problemáticas, argumentando que hay un modelo mundano de noviazgo basado en el amor romántico y un modelo bíblico cuyo propósito es el matrimonio y mientras este llega, la responsabilidad de los jóvenes es “sacrificar sus pasiones”, de ahí que se demande de un noviazgo cristiano pureza y santidad, es decir, abstinencia sexual.

En el razonamiento de la cita anterior, el participante afirma que puede llevarse el noviazgo (mundano) al mundo evangélico, pero de distinta forma, como “amistad con propósito”, o, en otras palabras, prepararse para el matrimonio. Lo importante de esta relación, es que alista a la pareja para su futura relación como esposa y esposo y proyecta el futuro de la relación: la reproducción.

Este proceso de preparación no es otra cosa que la adopción de los roles tradicionales de género. En uno de los talleres sobre masculinidad y feminidad bíblica del

³⁶ Las más socorrida es la historia de Isaac y Rebeca, un típico matrimonio arreglado como ocurría en la antigüedad.

campamento virtual de 2021, un pastor les recordaba (después de haber visto el video de Agustín Laje) que el hombre es un líder nato, amante, protector, proveedor y maestro. Ajustándose a esos atributos algunos participantes explicaron que su preparación consiste en obtener un empleo, una casa y ser maduro espiritualmente, uno de ellos lo expresó así: “y más por parte del hombre porque al final el hombre es la cabeza del hogar, entonces, debo ser yo capaz de llevar o guiar a la que vaya a ser mi pareja y en un futuro mi esposa a que se acerque más a Cristo”. Como se mencionó previamente y se aprecia ahora es necesario el tutelaje de las mujeres por parte de los hombres en la casa y en la iglesia.

Llama la atención el hecho de que estos hombres les aventajan entre cuatro y ocho años a las mujeres que son sus novias o con las que están orando. Algunos ya están laborando y en lo que ellas terminan de estudiar ellos “preparan” la casa y “se preparan” espiritualmente. Prevalece la idea de un hombre que cuidará y se hará cargo de la esposa-propiedad.

Respecto a las mujeres de ellas se espera una más ajustada adopción del rol. En aquel taller el pastor era enfático en recordarles a las muchachas que fueron creadas para ser ayuda idónea, es decir, para ser esposa y madre. Esta demanda llega a su límite cuando incluso se disuade a las mujeres de estudiar una carrera profesional y aspirar a construir un proyecto de vida basado en ella. Tal fue el caso de un taller similar, también en una iglesia bautista, pero en la ciudad de Toluca, Estado de México. Ahí, la persona que dirigió el taller les insinuó que no es conveniente desperdiciar años de estudio si al fin y al cabo se casarían y su responsabilidad era dedicarse de lleno a su esposo e hijos, por lo tanto sería mejor que no estudiaran en la universidad.

Puesto que el objetivo del noviazgo es el matrimonio, se vuelve una decisión trascendente e importante. Además, en este asunto no buscan hacer su voluntad, sino la voluntad de Dios, lo que él tenga en “el plan perfecto” para sus vidas, incluida la pareja. Es por ello que se recurre a la oración. En los siguientes fragmentos se puede advertir la importancia de esta práctica llevada al noviazgo:

actualmente ya estamos en oración prácticamente para que Dios confirme o desconfirme. Para que Dios nos diga “pues sí van bien, tengo un propósito con

ustedes” o para que Dios diga “pues saben qué no, no está ahí”. Pero sí, digamos que ahorita estamos en oración buscando la dirección de Dios.

Ahorita no somos novios estamos orando para que pues Dios confirme su voluntad [...] este tiempo sólo somos amigos, pero estamos como pacientes, tranquilos, de esperar el tiempo correcto.

Hay ando apenas conociendo a una muchacha, bueno estamos orando, estamos orando y pues que Dios nos siga guiando.

Tenemos una relación estable que queremos llevar al matrimonio, que estamos orando por ello, aunque precisamente en este momento no lo vemos así, pero sí lo estamos planeando quizás dos años, dos años y medio más o menos.

En el capítulo 3 afirmé que la oración es la práctica religiosa más conocida y expresada como recurrente tanto en instrumentos cuantitativos como cualitativos; que está influida por el momento histórico y social en el cual está situada. Y también dije que la oración es relacional, por cuanto a través de ella se establecen vínculos de intersubjetividad entre quienes se solicitan mutuamente oración. En los fragmentos anteriores se aprecia cómo las parejas coinciden en orar pidiendo la confirmación, primero del noviazgo, y segundo si ya están en esa relación, del matrimonio. Entre líneas además se puede leer que Dios sólo da dos respuestas: sí o no.

En tanto acto de comunicación entre el agente creyente y Dios, se espera que él les responda. En aquel capítulo señalé que la respuesta a quien ora se percibe en la mente, la reflexión y los textos bíblicos. Y en este escenario tienen un rol central las emociones y lo

que antes³⁷ llamé forma dominante de experimentar a Dios en el mundo bautista. Es decir, para tener la seguridad de la voluntad de Dios aprobando una relación de noviazgo con desenlace en matrimonio, las y los participantes tienen la expectativa de percibir ciertas sensaciones como paz y tranquilidad. Además, se espera la aprobación de la iglesia y la familia. Esta calculada y elaborada forma de comprobar si se establece o no una relación, fue descrita por una mujer y un hombre participantes como una lista de comprobación:

1. Que sea hija/hijo de Dios y ame más a Dios de lo que ama a su pareja
2. Tiene una visión correcta del noviazgo
3. Busca crecimiento espiritual
4. Los papás y mamás estén de acuerdo
5. El propósito en el servicio a Dios es el mismo
6. Los líderes de la iglesia están de acuerdo
7. Se gustan mutuamente

Ambos aprendieron la lista de comprobación en talleres de noviazgo. Como se puede observar, establecer una relación de noviazgo no es algo que le concierna únicamente a la pareja y que esté centrada en aspectos emocionales y corporales, incluso ese atributo se deja al final de la lista. En este modelo tiene preeminencia la institución, es por medio de ella que se regulan las relaciones a tal punto que, si uno de los elementos de la lista no se cumple, realmente ponen en duda e incertidumbre a las parejas para continuar o finalizar la relación.

Finalmente, en el noviazgo el dilema se torna en dos sentidos: por un lado, dejarse llevar por la atracción y el amor hacia una persona, pero que no es cristiana, asunto no recomendable en el mundo evangélico y bautista. El otro sentido del dilema es si una relación es aprobada por Dios y cómo se mantiene ésta en los límites del modelo bíblico de pureza.

³⁷ Ver capítulo 4 sección 4.3.1 Dios habla

5.4.2 Moral sexual

La última tensión que analizaré en este capítulo es la relacionada con la moral sexual. Como mencioné más arriba, la pureza del noviazgo se expresa en la abstinencia sexual. En citas previas también se observó que hay escalas de esa abstinencia, es decir, hay quienes no están de acuerdo ni siquiera en que se tomen de la mano, mucho menos un beso e impensable el sexo.

La moral sexual también puede ser vista como una práctica de la religiosidad, en tanto vincula emociones, corporalidad y conocimiento de fondo. Por medio de esta práctica se materializa una creencia: la consagración. Esta consiste en apartar o dedicar algo exclusivamente para Dios, como se vio previamente respecto a instrumentos o la voz³⁸. En este caso lo que se consagra es el cuerpo, se reserva para tener sexo únicamente en el matrimonio y con una persona, y en casos extremos con el único propósito de la reproducción. Una participante comprometida lo explicó de la siguiente forma:

Por ejemplo, el guardarte para el matrimonio para las relaciones sexuales, eso también es algo que me enseñaron desde muy pequeña y no me pesa, la verdad no me pesa para nada y me estoy esperando a casarme y ya casi me caso. Sí, en noviembre. Me causa nervios, pero siento que guardarme me ha hecho también mantenerme firme en otras cosas.

Una popular forma de materializar la consagración, herencia de la iglesia evangélica estadounidense, es usar un anillo. A diferencia de aquel país, en México no ha tenido la resonancia ritual y pública de que goza allá entre grupos conservadores. Una participante narró cómo se comenzó un curso para jóvenes cuyo fin era que asumieran el compromiso de la virginidad hasta el matrimonio y el cierre sería la adopción del anillo. Sin embargo, las sesiones eran bimestrales, se perdía el hilo de la reunión anterior y no había mucho interés por parte de las iglesias en mandar a sus jóvenes. A mi parecer este compromiso es

³⁸ Véase capítulo 3, sección 1.4.1 Servir dentro de la iglesia

más individual y privado, aquí en El Bajío. En el capítulo 3 cuando analicé la Biblia como artefacto de la religiosidad, mostré la fotografía de una Biblia con notas. Destaco la siguiente: “Mi pacto de amor para ti. No sé si te conosco (sic) o no...pero ya te amo :) Prometo: 1. Guardar mi intimidad con Dios 2. Amar a Dios primero y después a ti”. En lugar de expresar públicamente su abstinencia sexual, este participante lo deja por escrito en su Biblia y le habla directamente a una persona. También se compromete a cumplir con el atributo número uno de la lista de comprobación antes citada (amar más a Dios de lo que ama a su pareja).

Ahora bien, el dilema respecto a si el noviazgo es o no es bíblico y por lo tanto si debiera o no practicarse entre las juventudes bautistas, en este punto es superado por otro dilema mayor, el de si pueden o no tener relaciones sexuales y en caso de que se hayan mantenido, qué hacer al respecto.

En esta investigación se encontraron dos grandes respuestas: o se termina la relación o se casan. Cuál es la vía que se tome, dependerá de lo público que sea al asunto. En el primer caso una persona relató el inicio y progresión del noviazgo,

estábamos adolescentes metimos la pata y todo y pues, ahí ya entra como un poquito más casarse. Ahorita en la actualidad no está muy aprobada esa idea de que “metiste la pata cástate” pero sí es algo que Dios te pide o te alejas de esa persona o te casas porque pues fuera del matrimonio todo es fornicación y es pecado.

Meter la pata en este escenario, no es solamente cometer un error, es cometer un pecado y fallar a Dios. Si este acontecimiento es de conocimiento de la familia o la iglesia lo que ocurre es que contraigan matrimonio, independientemente de si tienen un plan de vida juntos, o de si hubo o no embarazo.

Por otro lado, el mantenimiento de relaciones sexuales sin que sean conocidas puede tomar la vía de la separación. Otra persona participante, relató cómo fue un noviazgo de esta manera. Durante ese periodo de tiempo sintió culpa por fallar a Dios, por cometer pecado. Incluso sintió a Dios alejado, cuando oraba tenía la sensación de que la oración no pasaba del techo, “como que esa situación era por la que yo sentía que Dios estaba enojado

conmigo y por eso no me escuchaba”. Posteriormente “Dios termina esta relación entra este proceso de restauración, de perdón y pues ya ahí fue cuando, como que vuelvo a sentir que Dios está otra vez conmigo”. El sexo fuera del matrimonio, entonces de vuelve un obstáculo para la relación con Dios, por lo que es necesario remover ese pecado, ya sea mediante el matrimonio o el fin de la relación y restaurar la relación con Dios.

Conclusiones

En escenarios pluralistas no sólo diferentes visiones del mundo conviven, sino que, con más frecuencia entran en conflicto. En este capítulo quedó en evidencia cómo los valores, creencias y moral de las y los participantes son puestos en duda en sus interacciones cotidianas, en las vinculaciones que tienen con amistades, colegas, profesores y la vida pública del país. Cuál es el rol de la mujer en la familia, la iglesia y cómo se relaciona con su cuerpo; cómo establecer relaciones de noviazgo y manejar la sexualidad son asuntos que las juventudes participantes reflexionan y se posicionan.

Las principales tensiones tienen que ver el feminismo, el aborto, el noviazgo y la sexualidad. Lo que se opina y las experiencias en torno a esos temas están claramente diferenciados por sexos: los varones son contundentes al señalar desaprobaciones, pecado y control de las mujeres. Ellas, sin embargo, se muestran cautas, hacen pausas para pensar, revelan sus dudas y se muestran cercanas a las temáticas, principalmente al feminismo y el aborto. Esto es así porque en tanto mujeres las demandas feministas las interpelan y las lleva a imaginar instituciones diferentes en las que la mujer sea vista de una forma diferente y no subordinada.

Las mujeres jóvenes son más sensibles y flexibles a la transformación de las relaciones entre hombres y mujeres, pero además desean y demandan que esos cambios sean realizables. En cambio, los hombres jóvenes se resisten y defienden la persistencia de los roles de género y la subordinación de las mujeres a un orden patriarcal fuertemente arraigado en la iglesia. Ellas también son más reflexivas y flexibles respecto al aborto, piensan en las condiciones que le pudieron llevar a una mujer a esa situación y las dificultades que la rodea. Pero también hay mujeres jóvenes que resisten y tienen la esperanza de transformar las relaciones entre hombres y mujeres, comenzando con sus

relaciones de noviazgo, las relaciones en el hogar con mamá y papá o con el grupo de amigas en la unión de jóvenes de su iglesia.

La reflexividad y el posicionamiento no son exclusivas de estas mujeres jóvenes, se extiende a otros grupos protestantes como los metodistas, donde las mujeres, jóvenes y adultas, no se conforman con discursos religiosos, cuestionan el “honor” de las mujeres, el papel de la “ayuda idónea” y el conjunto de atributos que componen el deber ser (Mazariegos, 2020).

Para las juventudes la iglesia se sigue percibiendo como un lugar de disciplina principalmente del cuerpo, pues no acepta tatuajes, shorts, perforaciones o sexo prematrimonial. Pero también un espacio de juicio es por ello por lo que se prefiere ocultar las dudas que se tiene respecto al aborto, que se simpatiza con el feminismo o que el mejor amigo, el hermano o la prima son homosexuales. La forma en que lidian y resuelven las discrepancias es en solitario y en ocasiones a escondidas de su líderes o pastores, pues se exponen a ser juzgadas o juzgados por aceptar o convivir con ideas contrarias a las establecidas institucionalmente.

La iglesia bautista tiene delante de sí el reto de escuchar las voces de sus juventudes y no apostar únicamente por el tutelaje y el adoctrinamiento como si estuvieran aisladas/os del mundo contemporáneo.

Conclusiones generales: *Presbibauticostés* o el vaivén de cruzar de fronteras

El propósito de esta investigación fue responder la pregunta ¿Cómo es la religiosidad vivida de las juventudes bautistas en El Bajío, es decir, cómo experimentan durante su vida cotidiana las prácticas y creencias religiosas; además qué tensiones viven cotidianamente y cómo las resuelven? Inicialmente planteé que partir de la religiosidad vivida es útil puesto que nos permite centrar la observación en las y los agentes fuera de la institución, sin embargo, y para cerrar quiero plantear cómo no hay límites claros y definitivos entre la vida en la iglesia, o más concretamente el templo y la vida cotidiana. Es decir, la pretensión de delimitar un de aquí para allá es una cosa y de ahí para allá otra, se convierte en un reto al momento de escuchar y analizar las narraciones e historias de quienes participaron en la investigación.

El camino para responder esa pregunta fue serpenteante, con avances y retrocesos, pero sobre todo de aprendizajes. Aunque es sabido que la investigación cualitativa es por naturaleza flexible, la irrupción de la pandemia demandó tomarse en serio ese atributo, pues el confinamiento se extendió durante todo el 2020 y casi la totalidad del 2021. Muchas iglesias siguieron las indicaciones de distanciamiento social y cerraron los templos, pero recurrieron a las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TICs) para continuar con cultos dominicales, cultos de oración y otras actividades. Es resaltable que esa coyuntura permitió la incorporación de juventudes a la operatividad de la iglesia, pues ante el reto de transmitir en Facebook, Youtube o Zoom, algunos pastores se apoyaron en personas nativas en estas TICs a falta del conocimiento necesario para realizarlo ellos mismos.

En ese escenario, se volvió necesario realizar observaciones en línea de las actividades de la CRJB como el campamento virtual y el festival de talentos. En enero de 2021 que comencé las entrevistas, las participantes ya estaban habituadas a los entornos virtuales. Incluso las últimas entrevistas realizadas a mediados de 2022 fueron a través de Zoom y no por las medidas sanitarias, sino por comodidad geográfica y de agenda, es decir, en lugar de trasladarme a las ciudades de León, Aguascalientes o San Miguel de Allende, las entrevistas se programaron para llevarlas a cabo de manera virtual. Esto también respondió a las propias demandas de las y los participantes, quienes ya habían incorporado las reuniones de ese tipo a su vida cotidiana y les parecía más cómodo agendar una

entrevista en la comodidad de su habitación, sin tener que trasladarse a otro lugar e incluso con la confianza de solicitarme mantener la cámara apagada.

Si bien el abordaje de los relatos religiosos y espirituales no es una novedad en las ciencias sociales –particularmente para la antropología– me pareció importante sumar evidencia empírica analizada desde la perspectiva de la religiosidad vivida que diera luz y abriera caminos de investigación en distintos escenarios. Primero, focalizar la atención en las juventudes leales (Corpus, 2020) y profundizar en cómo opera esa lealtad e incluso indagar si ella es fija. Como lo propongo más adelante, la *religiosidad presbiteriana* juega con las lealtades –con moderación– y aunque reproduzcan la institución hay algunas innovaciones provenientes de las juventudes que revitalizan a la institución. También, aunque de manera privada, hay resistencias que se oponen al control, principalmente relacionadas con las opiniones o el cuerpo.

Un segundo escenario visto con otros ojos desde la religiosidad vivida fue el bautista. Otros abordajes han sido históricos contribuyendo valiosamente al conocimiento sobre las condiciones de la llegada y establecimiento del grupo protestante en México. Con esta investigación quiero abonar a los estudios del protestantismo y de los bautistas desde otras aristas que trasciendan las paredes del templo y vean el fondo de los números estadísticos. Un hallazgo digno de seguir analizando es el referente a las emociones, como señalé en capítulos anteriores, los bautistas se han construido como un grupo cognitivo y se auto representan como una religión que no da protagonismo a las emociones. Este discurso es inverosímil, puesto que cualquier expresión de religiosidad o espiritualidad conlleva la manifestación de emociones, ya sea de forma pública o privada, con mayor o menor regulación, en un nivel individual o colectivo. Las emociones como la sensorialidad están pegadas a la religiosidad, como un chicle a la piel que puede estirarse y encogerse.

Derivado de la condición cognitiva de los bautistas se encuentra el aparente desinterés por las materialidades. Es más evidente la importancia que estas tienen en el catolicismo o la Wicca, por ejemplo, pero aquí demostré cómo la Biblia es un objeto de la religiosidad, que, si bien no se le dota de poder sobrenatural, sí se le atribuyen significados relacionales y se interactúa con él.

Los principales ejes analíticos que orientaron la investigación fueron las prácticas ligadas a una tradición religiosa y las experiencias vinculadas a la espiritualidad teísta

cristiana expresadas por medio de emociones y sensorialidad. A partir de estos ejes construí la estructura de los capítulos y llegué a las siguientes conclusiones.

La religiosidad de las juventudes se manifiesta en la mayoría de los ámbitos de su vida, de lunes a lunes, desde que se levantan hasta que el sueño les alcanza en la cama con una oración en los labios. Esa religiosidad es como el vaivén del agua en movimiento, puede moverse incluso en polos opuestos y cruzar fronteras establecidas, imaginarias o autoimpuestas. La *religiosidad presbauticostés* les autoriza para moverse, las juventudes se dan el permiso de ir y regresar. No propongo hibridación, pero tampoco significa, como dice la canción “no s[er] de aquí ni s[er] de allá”. Es un *movimiento armónico simple*, que en física se describe como un movimiento con una posición de equilibrio desde la cual un objeto se mueve. Esa posición de equilibrio de las y los participantes es la iglesia bautista con su historia, doctrinas, liturgia y prácticas. Ese es el punto de estabilidad desde el cual se mueven, además, la posición de equilibrio atrae de regreso, es decir, aunque se muevan hacia lugares opuestos o crucen fronteras, regresan al punto de partida: la iglesia bautista.

Distingo dos formas de ese vaivén presbauticostés:

- a) Cruce de fronteras entre la religión y el mundo pluralizado (capítulos 2, 3, 4 y 5)
- b) Cruce de fronteras al interior de grupos denominacionales al interior del cristianismo (capítulos 2, 3 y 4)

El ir y venir entre la religión y el mundo pluralizado ha quedado de manifiesto en múltiples investigaciones desde finales del siglo pasado. Lo que quiero mostrar aquí son las especificidades de ese vaivén en las juventudes bautistas. En primer lugar, juventud es una categoría flexible y elástica, cuestionada desde diferentes lugares, incluso desde la religión. Se puede jugar con ella, entrar y salir, o “sentirse salero”. Lo instituido en la iglesia bautista y lo que se ha definido como “joven” (estudiante, soltera/o, de entre trece y treinta años) es cuestionado y se traspasan imposiciones etarias o de estado civil para continuar la convivencia y la camaradería de los grupos juveniles, como la unión de jóvenes o la confederación regional.

El modo de ser joven en la iglesia bautista tiene una dimensión que cuestiona los límites y el poder que ordena los grupos sociales. También cuestiona la utilidad de los espacios instituidos, pues para algunas personas son insuficientes por no responder a las

necesidades concretas y las posiciones que ocupan laboralmente, de ahí que se busquen otros espacios autogestivos en los cuales experimentar a Dios y establecer relaciones.

La juventud desde la mirada bautista adulta es construida como una etapa de transición, el momento de espera para transitar al matrimonio y periodo de rebeldía “natural” hacia mamá, papá, iglesia, escuela y Dios, en fin, autoridades. Esta visión de lo juvenil se presenta ambivalente, pues las juventudes también tienen posiciones de liderazgo en la iglesia, subordinadas a adultos o a ministerios más importantes, (por ejemplo, el diácono está por debajo de la autoridad del pastor). Llegar a esos lugares, considero que requiere mayor trabajo de legitimación por parte de las juventudes que de las personas adultas, ya que, si están en un momento de “evidente rebeldía”, es necesario demostrar madurez ante los y las adultas, principalmente madurez espiritual.

Ese cuestionamiento a la categoría “jóvenes” no es revolucionario y tiene límites autoimpuestos, pues, aunque se sobrepase la edad establecida o se encuentren en matrimonio y sigan incorporadas/os en actividades juveniles, la intención de fondo no es transformar la institución y abrir el espacio juvenil para replantearlo. El cuestionamiento es individual, justificándose en su propia condición (aún no me caso, aún soy joven), como si fueran excepciones a la regla. Lo que estas personas y la institución no vislumbran es la transformación de las juventudes y su trascendencia en la iglesia, razón por la cual urge una reflexión sobre las juventudes y qué está ofreciendo la iglesia bautista en tanto institución.

La visión adultocéntrica de las instituciones, no sólo religiosas sino de otra índole, se resiste a valorar y sumar de manera seria y sin tutelaje los liderazgos, opiniones e iniciativas de las juventudes que las componen. Sería útil para la transformación y actualización de la iglesia que las juventudes se asuman como agentes activos de cambio capaces de cuestionar y hacer valer su voz en la toma de decisiones. Y si la institución pretende evitar la desafiliación es importante el ejercicio de escucha y atención a las necesidades de sus juventudes. Es decir, ocuparse en atender –sin tener listo el regaño o la orientación– a las inquietudes y a aquello que les tiene en dilemas; también de incorporar de manera equitativa, especialmente en cuestión de género, a las juventudes a la administración y operación de las congregaciones reconociendo su contribución y no sólo la obediencia silenciosa.

En el capítulo 5 hice énfasis en las tensiones, contradicciones y negociaciones que las juventudes, y mayoritariamente las mujeres, hacen en privado, en soledad y en secreto. Esto demuestra la condición patriarcal de la institución dirigida por hombres y la investidura autoritaria de controlar a las mujeres, sus cuerpos, sus emociones y sus opiniones. Un verdadero ejercicio de escucha se acompañaría del despojo del pensamiento patriarcal y acompañaría a las mujeres, sin castigos.

Cruzar fronteras en los grupos evangélicos quedó evidenciado con la expresión *presbibauticostés*, con ella el participante indicó que los muros denominacionales no los contienen, las lealtades no son exclusivas y desde una posición de equilibrio (cristianismo) puede moverse para buscar, tomar prestado y negociar prácticas, doctrinas y creencias. Ese mismo término es el que retomo de manera heurística para ilustrar la religiosidad de las juventudes, pues, aunque en las narraciones predominen el establecimiento de fronteras (con pentecostales), la rigidez de las normas y la exclusividad de una doctrina, cuando cuentan historias que muestran su experiencia con Dios, esas tres especificidades se relativizan y sin que se den cuenta, cruzan los límites que antes habían dejado de manifiesto. Es decir, se expresa que los cultos no son efusivos *como* los péntes, que los cultos bautistas son *ordenados*, pero este imperativo se negocia y por lo tanto se autorizan a sí mismas/os a realizar cultos más cercanos a los pentecostales en el campamento anual.

El cruce de fronteras al interior de grupos denominacionales se expresa también en las doctrinas, puesto que a pesar de que exista un cuerpo claro y cerrado sobre ellas en la iglesia bautista detentado celosamente por pastores, las juventudes se hacen préstamos de otros grupos, por ejemplo, el premilenialismo, más asociado a grupos pentecostales que a grupos protestantes. Petros aseguró que los bautistas son amilenialistas, sin embargo, tuvieron protagonismo narraciones sobre la seguridad cognitiva y escatológica, el día del rapto o el arrebatamiento o irse con Dios antes de la gran tribulación (presupuestos premilenialistas).

Los espacios menos cuestionados y más rígidos son el de las prácticas y la experiencia con Dios. La religiosidad expresada en prácticas se alinea a lo establecido por la institución: orar, leer la Biblia, ayunar y servir. Sin embargo, la reproducción de estas actividades no deja fuera la agencia y creatividad de las juventudes. En la realización de

este conjunto de prácticas se expresa la espiritualidad teísta dirigida a Dios donde pueden manifestarse experiencias auténticas, incluso fuera de lo instituido formalmente.

Interpretar lo que se ha leído en la Biblia es un ejercicio de agencia y autonomía respecto de las autoridades eclesiales. Tenemos por un lado una joven mujer afirmando que Dios no manda a tratar con desigualdad a las mujeres, por lo menos ella no encuentra eso en la Biblia; pero, por otro lado, un varón joven recurriendo a la Biblia y la oración para saber si él o una mujer debe estar al frente del grupo de jóvenes, y la respuesta es clara: Dios estableció al hombre para ser líder. La interpretación bíblica no es un campo en disputa únicamente entre teólogos y tradiciones religiosas, lo es también entre un pastor y su congregación y entre compañeras/os de la unión de jóvenes.

Ambas prácticas están en persistente contacto con el mundo pluralizado porque las juventudes tienen una vida integral, no diseccionada y dividida en momentos de ser bautista y momentos de ser estudiante. Se ora para acceder a la universidad, se ora por la amiga que abortó, por un ascenso, por la salud de la abuela y por la actividad evangelística.

La *religiosidad presbauticostés* vincula con las personas, es relacional por cuanto una por medio de la oración o por medio de artefactos, como la Biblia o los instrumentos musicales. Pero también vincula con quienes no son bautistas, por medio del servicio a Dios en las profesiones o los oficios, las juventudes se relacionan con otras personas como si el trabajo estuviera hecho para Dios.

La experiencia con Dios también se construye desde ambos escenarios dentro y fuera de la iglesia; impera la hegemónica, aquella que demanda sentir, ver y oír a Dios sólo en la oración, la Biblia y la iglesia. Pero la posición en el mundo pluralizado sensibiliza a unas pocas aventureras a percibir a Dios de maneras distintas y en lugares inesperados como se pudo apreciar en la experiencia estética. La dimensión estética de la vida social y escolar pone las condiciones para que un par de participantes se sensibilicen y se autoricen a ver, oír y sentir a Dios fuera de los márgenes institucionales, la estética se convierte entonces en el medio para mantener el vaivén entre la experiencia oficial y la alternativa.

La iglesia bautista se ha desarrollado históricamente como un grupo cognitivo, es decir, donde las doctrinas y las creencias tienen más importancia y acercan más a Dios que las expresiones corporales, de ahí la insistencia de las y los participantes de diferenciarse del pentecostalismo por su efusividad emocional. Si bien es cierto que los cultos bautistas

son mucho más sobrios, formales y acartonados, no sucede así en la vida individual donde hay un cruce de fronteras para expresar con llanto, de rodillas, con enojo, culpa o alegría peticiones o perdones a Dios en la intimidad de la habitación, para posteriormente expresar de manera más ordenada, vía el testimonio, la respuesta de Dios.

Una expresión más del vaivén es en lo referente a la moralidad, las juventudes pueden moverse entre el discurso religioso y a) la ultraderecha o b) el feminismo. No hay que dejar de lado que el lugar desde el que se mueven es la iglesia bautista, desde ahí dialogan o se apropian de uno u otro discurso, lo pasan por el filtro de la religión y lo adaptan a las circunstancias concretas por las que están pasando.

En el ámbito privado la moral se convierte un campo de disputa entre autoridades eclesiales y juventudes. Quienes se debaten entre posicionarse a favor o en contra del aborto, ser o no ser feminista, entablar una relación de noviazgo o comenzar a ejercer su sexualidad con la pareja, se debaten mentalmente, en soledad; de cierta manera ya conocen las respuestas a esos dilemas, se les han dado previamente en prédicas, clases y talleres, por lo tanto, negocian individualmente, si acaso con algunas amistades de la iglesia, como el ser feminista y defender el derecho a decidir, pero en secreto.

Denominar de manera heurística *presbibauticostés* a los hallazgos de esta investigación, tiene la intención de mostrar la ausencia de rigidez cuando la religiosidad se estudia fuera de las paredes de los templos evangélicos/protestantes. También de enfatizar los movimientos, dentro de ciertos límites y desde un punto fijo, que las juventudes hacen atravesando fronteras establecidas por la iglesia bautista, por el cristianismo o por sí mismas/os.

A diferencia de la *religiosidad presbibauticostés* aquí descrita, la iglesia bautista, en tanto institución, es más rígida y no se autoriza entrar al vaivén del cruce de fronteras, por el contrario, las refuerza, lo que genera las tensiones analizadas en el capítulo 5. El reto que la iglesia tiene delante de sí es leer los tiempos y escenarios y dialogar e intercambiar con la sociedad en la que está inserta, de otra forma se constituirá como grupo fundamentalista y sectario con pretensiones de alejamiento del mundo y cada vez mayor control de sus adherentes.

La *religiosidad presbibauticostés* se puede enriquecer si los análisis se extienden en términos etarios y denominacionales, es decir, extender la exploración más allá de las

juventudes y en otros grupos evangélicos y protestantes. Indagar si el vaivén y cruce de límites también se expresa en la religiosidad de otras personas.

En esta investigación quedaron algunos pendientes que en futuros proyectos pueden retomarse. Es importante dejar en claro que no se hizo énfasis en alguna interseccionalidad, por ejemplo, de clase, género o étnica. Profundizar aún más en alguna de las cuestiones revisadas con la interseccionalidad como método traería descubrimientos no contemplados aquí. También es importante explorar cómo cambian y se manifiestan las prácticas y las experiencias en escenarios no urbanos con poblaciones que no necesariamente son profesionistas o estudiantes de nivel superior. Conocer los mundos de juventudes bautistas marginadas o en condición de migrantes enriquecería el campo de juventudes y religión.

Explorar los espacios paraeclesiales que resultan más atractivos y convincentes que los espacios institucionales para las juventudes será importantísimo explorar, pues si se parte desde el género, por ejemplo, se puede indagar los espacios que mujeres creyentes feministas están construyendo. Otra línea de búsqueda y profundización es la relacionada con las materialidades en grupos protestantes, sin bien aquí se vincularon con las prácticas y las emociones, se puede seguir explorando el mundo de los instrumentos musicales en el grupo de alabanza; el cuerpo también puede analizarse aún más y sin restringirlo al de las juventudes. Si bien estas materialidades no son tan evidentes como en el catolicismo, las hay y hay que develarlas.

Aunque El Bajío no tuvo el protagonismo de otros ejes analíticos, la actualización de su construcción se torna necesaria. En la Introducción demostré cómo se ha construido regional, económica, social y religiosamente a esta parte del territorio mexicano. Sobre todo, esta última forma está más subordinada al capricho de las élites, pues al inicio de la investigación en 2020, había un consenso sobre lo que la Convención Regional Bautista reconocía como “El Bajío”, sin embargo, a finales de 2023, a causa de diferencias en la forma de trabajo, visiones distintas sobre los ministerios y bajo el liderazgo de una persona, esa región se divide y El Bajío se somete a reflexión, ¿qué estados lo componen? ¿Se tendría que seguir hablando de El Bajío para referirse solo a dos estados? ¿El nombre de la Convención y la Confederación tendrían que cambiar?

Finalmente, quiero cerrar reflexionando sobre mi propio lugar en la investigación, Cristina Mazariegos (2020, p. 246) en sus preguntas sobre metodología y epistemología se

interroga si acaso la experiencia del investigador/a no puede convertirse en una herramienta metodológica. Este cuestionamiento estuvo latente durante todo el proceso de investigación, puesto que, debo admitir, mi formación metodológica había estado más orientada hacia el positivismo (aunque trabajara metodologías cualitativas), es decir, la supuesta neutralidad y distanciamiento que como investigadora debía mantener.

Fueron las propias sociólogas y sociólogos quienes, durante el proceso, me ayudaron a jugar con esos dilemas: de Meredith McGuire aprendí a incorporar algunas anécdotas de mis congregaciones o mi familia cristiana. Nancy T. Ammerman ha tenido una larga trayectoria en el mundo evangélico estadounidense y además de su trabajo académico es hija de pastor. De ella aprendí a aprovechar la condición de *insider/outsider*, hablar con las personas desde la jerga cristiana, sin pretensiones teóricas impresionistas.

Cuando le pregunté al Dr. Gustavo Morello qué responde cuando es cuestionado por ser jesuita y hacer sociología de la religión, me inspiró bastante, pues me devolvió otra pregunta “¿y qué lo impediría?”, “pues nada” murmuré, y hablamos del quehacer sociológico y el pensamiento crítico necesario dentro de las iglesias.

Robert Orsi expone los polos en los que él se encontraba cuando hacía su trabajo de campo: por un lado, Clara una devota de San Judas lo reta a creer en el santo para poder entender realmente lo que está estudiando; y, por otro lado, tiene el llamado de atención de su colega, quien le demanda sacar del engaño en el que se encuentran las mujeres católicas y lo responsabiliza de perpetuar la trampa de la religión. El historiador advierte que “estas diversas y complejas ansiedades, necesidades e incomodidades constituyen las dificultades existenciales del trabajo de campo en la propia tradición religiosa” (2007, p. 161).

No pude evitar partir de mi experiencia, cada historia y los múltiples análisis estuvieron atravesados por mis historias. Yo también me moví en un vaivén, entre sus narraciones, sus trayectorias, prácticas y creencias y las mías; entre el mundo bautista y el mundo académico, aprendía a ir y venir, sin sentir el peso de la inmovilidad y el mandato de permanecer en un lugar.

Referencias

- Aguilar V., R., & Zermeño P., G. (1992). Ensayo introductorio: Iglesia y sinarquismo en México. En *Religión, política y sociedad. El sinarquismo en México (nueve ensayos)* (pp. 17–30). Universidad Iberoamericana.
- Algranti, J., & Setton, D. (2022). *Clasificaciones imperfectas. Sociología de los mundos religiosos*. (Kindle). Editorial Biblos.
- Almeida, J. (2020). A sociologia, religiões e o protestantismo vivido. *Sociologias*, 22(53), Article 53. <https://doi.org/10.1590/15174522-101233>
- Ameigeiras, A. (2008). *Religiosidad popular: Creencias religiosas populares en la sociedad Argentina*. Biblioteca Nacional Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Amestoy, N. R. (2011). Avivamientos, reforma social y emancipación de la mujer en el protestantismo del siglo XIX. *Fraternidad Teológica Latinoamericana, Encuentros teológicos*, 1, 39–51.
- Ammerman, N. (1987). *Bible believers: Fundamentalists in the modern world*. Rutgers University Press.
- Ammerman, N. (1990). *Baptist Battles: Social Change and Religious Conflict in the Southern Baptist Convention*. Rutgers University Press.
- Ammerman, N. (1997). Golden rule christianity: Lived religion in the american mainstream. En D. Hall (Ed.), *Lived religion in America: Toward a history of practice* (pp. 196–216). Princeton University Press.
- Ammerman, N. (2007). *Everyday religion. Observing modern religious lives*. Oxford University Press.

- Ammerman, N. (2014). *Sacred stories, spiritual tribes. Finding religion in everyday life*. Oxford University Press.
- Ammerman, N. (2016). Altares modernos en la vida cotidiana. Respuesta de Nancy Ammerman. En P. L. Berger, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista* (pp. 179–201). Ediciones Síguene.
- Ammerman, N. (2021). *Studying lived religion. Contexts and practices*. New York University Press.
- Anderson, J. (2004). *Historia de los bautistas. Sus comienzos y desarrollo en Asi, África y América Latina: Vol. Tomo 3*. Casa Bautista de Publicaciones.
- Anderson, J. (2015). *Historia de los bautistas*. Editorial Mundo Hispano.
- Arellano Tapia, N. (2020). Cambiar de pañuelo: La resignificación de la identidad cristiana en mujeres jóvenes, creyentes y feministas. *Okodomein*, 24(20), 38–46.
- Bárceñas Barajas, K. (2021). La violencia simbólica en el discurso sobre la ‘ideología de género’: Una perspectiva desde la dominación simbólica a través del pánico moral y la posverdad. *Intersticios Sociales*, 21, 125–150. <https://doi.org/10.55555/IS.21.319>
- Barocio Castells, R. E. (2013). *Los inicios del protestantismo en México: Teófilo Barocio Ondarza (1867-1912). Primer pastor bautista mexicano en la Ciudad de México* [Tesis de maestría]. Universidad Iberoamericana.
- Bastian. (1999). *Una vida en la vida del protestantismo mexicano. Diálogos con Gonzalo Báez-Camargo*. Centro de Estudios del Protestantismo Mexicano/Ediciones La Reforma/Comunidad Teológica de México/Publicaciones El Faro.
- Bastian, J.-P. (1994). *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina*.

- Berger, P. L. (1981). *Para una teoría sociológica de la religión*. Editorial Kairós.
- Berger, P. L. (2016). *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Ediciones Síguene.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Paidós.
- Bericat Alastuey, E. (2001). Max Weber o el enigma emocional del origen del capitalismo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 95(1), 9–36.
- Bertaux, D. (2005). *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Ediciones Ballaterra.
- Besecke, K. (2007). Beyond literalism: Reflexive spirituality and religious meaning. En N. T. Ammerman (Ed.), *Everyday religion. Observing modern religious lives* (pp. 169–186). Oxford University Press.
- Bourdieu, P. (1990). La “juventud” no es más que una palabra. En *Sociología y cultura* (pp. 163–173). Grijalbo/CONACULTA.
- Bourdieu, P. (2013). *La miseria del mundo*. Fondo de Cultura Económica.
- Campos Machado, M. das D. (2018). O discurso cristão sobre a “ideologia de gênero”. *Revista Estudos Feministas*, 26(2). <http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584-2018v26n247463>
- Canto Pérez, M. A. (2018). Alfombra roja, la dimensión comunicativa de un grupo neopentecostal de jóvenes en Mérida, Yucatán. *Península*, 13(1), 63–85.
- Cañedo Barrera, Y. (2012). *La zona industrial de desarrollo Bajío centro occidente* [Licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Estudios Superiores Acatlán]. https://ru.dgb.unam.mx/bitstream/DGB_UNAM/TES01000702841/3/0702841.pdf

- Chami Paz, D. L., Scudieri, M. F., & Imhoff, D. (2018). Abordaje psicosocial de la identidad judía en jóvenes de una escuela de la colectividad masortí de Córdoba, Argentina. *Revista Cultura & Religión*, 12(1), 4–27.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Socia. (2019). *¿Qué funciona y qué no en desarrollo laboral juvenil? Guías prácticas de políticas públicas*. CONEVAL.
- Convención Nacional Bautista de México A.R. (2017a). *108 Reuniones anuales. Los tiempos cambian la reforma continúa*. [Anuario]. Convención Nacional Bautista de México A.R.
- Convención Nacional Bautista de México A.R. (2017b). *108 Reuniones anuales. Los tiempos cambian la reforma continúa*. [Anuario]. Convención Nacional Bautista de México A.R.
- Corpus, A. (2011). Divergencias juveniles en el protestantismo indígena de los Altos de Chiapas. En A. Hernández (Ed.), *Nuevos caminos de la fe: Prácticas y creencias al margen institucional* (pp. 164–190). El Colegio de la Frontera Norte/UANL/El Colegio de Michoacán.
- Corpus, A. (2013). Jóvenes y religión en América Latina: Un debate necesario. En C. Mondragón González & C. Olivier Toledo (Eds.), *Minorías religiosas: El protestantismo en América Latina. Política, economía y sociedad en América Latina y el Caribe* (pp. 209–236). CIALC/UNAM.
- Corpus, A. (2014). ¿Como nuestros padres han creído? Jóvenes evangélicos y desafiliación eclesial en México. *Cultura y Religión*, 8(1), Article 1.
- Corpus, A. (2018). Los espacios de interacción de los jóvenes evangélicos en la Ciudad de México. En J. López Guerrero & M. Meneses Reyes (Eds.), *Jóvenes y espacio*

- público* (pp. 189–200). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades Instituto de Investigaciones Sociales.
- Corpus, A. (2020). Los jóvenes y la religión: Apuntes para comprender su relación. *Okodomein*, 24(20), 6–14.
- Corpus, A. (2022). Identificación religiosa en jóvenes mexicanos: Relatos para comprender la autopercepción del creer. En I. G. Fierro Reyes (Ed.), *México tierra de misiones. Pasado y presente de las dinámicas espirituales* (pp. 67–92). Universidad Pedagógica Nacional del Estado de Chihuahua.
- Costa, N. D., Arena, V. P., & Brusoni, C. (2020). Testimonios de salvación: Historias de conversión y cambio de vida entre creyentes evangélicos de Montevideo. *Sociologias*, 22(53), Article 53. <https://doi.org/10.1590/15174522-95478>
- Davie, G. (2011). *Sociología de la religión*. Akal.
- De la Torre, R. de la. (2012). La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 12(3), 506–521.
- De la Torre, R. de la. (2021, marzo 24). *Discusión teórica para rescatar los aportes y límites entre religiosidad popular y religiosidad vivida*. [Conferencia]. XXIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno religioso en México (RIFREM).
- Denzin, N. (1985). Emotion as Lived Experience. *Symbolic Interaction*, 8(2), 223–240.
- Dobbelaere, K. (2004). *Secularization: An analysis at three levels*. P.I.E. Peter Lang.
- Durkheim, É. (2014). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza editorial.
- Espinoza, J. (2020). El discurso científico en el nuevo conservadurismo: Un análisis de El libro negro de la Nueva Izquierda: Ideología de género o subversión cultural. En Á.

- Carvajal Villaplana (Ed.), *Diversidad sexual: Democracia y ciudadanía* (pp. 365–386). Editorial Guayacán.
- Feixa, C. (1999). *De jóvenes, bandas y tribus*. Ariel.
- Fernández, N. S. (2017). Comunidades de sentido y espacios de sociabilidad. Un análisis de las experiencias religiosas juveniles en parroquias renovadas del Gran Buenos Aires. *Revista Cultura & Religión*, 11(2), 5–28.
- Fernández, N. S. (2020). Construcciones de juventud y trayectorias militantes católicas contemporáneas en parroquias del Gran Buenos Aires. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 18(2), 169–198.
- Frigerio, A. (2016). La ¿"nueva"? Espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciências Sociais e Religião*, 18(24), 209–231. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.67123>
- Frigerio, A. (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y representaciones sociales*, 12(24), 51–95. <https://doi.org/10.28965/2018-024-03>
- Gálvez, Rigoberto. (2018). *Autocrítica a la religiosidad popular evangélica. Prácticas dudosas en el ejercicio de nuestra fe*. Editorial Clie.
- Garma Navarro, C. (2000). Del himnario a la industria de la alabanza: Un estudio sobre la transformación de la música religiosa. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 2(2), Article 2. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.2161>
- Garma Navarro, C. (2007). “Hijo de pastor lo peor”. Apostasía y desafiliación religiosa entre los pentecostales de segunda generación en México. En C. Rivera Farfán & E. Juárez Cerdi (Eds.), *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales* (pp. 277–296). CIESAS/El Colegio de Michoacán.

- Garma Navarro, C. (2018). Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis. *Cultura y Representaciones Sociales*, 12(24), Article 24. <https://doi.org/10.28965/2018-024-04>
- Genova, C. (2015). Prayer as practice: An interpretative proposal. En G. Giordan & L. Woodhead (Eds.), *A sociology of prayer* (pp. 9–23). ASHGATE.
- Ghisleni, M. (2017). The sociology of everyday life: A research program on contemporary sociality. *Social Science Information*, 56(4), 526–543.
- Giménez, G. (2009). *Identidades sociales*. CONACULTA/Instituto Mexiquense de Cultura.
- Giménez, G. (2016). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. Secretaría de Cultura/ITESO/Universidad de Gualajara/Universidad Iberoamericana/Universidad Veracruzana.
- Giordan, G. (2011). Toward a sociology of prayer. En G. Giordan & W. H. Swatos (Eds.), *Religion, spirituality and everyday practice* (pp. 77–88). Springer.
- GIRE. (2023). *La Corte despenaliza el aborto en Aguascalientes* [Blog]. Información y datos sobre aborto legal en México, violencia obstétrica, muerte materna y otros. <https://gire.org.mx/blog/la-corte-despenaliza-el-aborto-en-aguascalientes/>
- Gutiérrez Álvarez, J. J. (1992). Sinarquismo y reforma agraria: El contexto de una crisis. Apuntes y testimonios del movimiento en Querétaro, 1931-1944. En R. Aguilar V. & G. Zermeño P. (Eds.), *Religión, política y sociedad. El sinarquismo en México (nueve ensayos)* (pp. 55–92). Universidad Iberoamericana.
- Gutiérrez Zúñiga, C. (2007). El protestantismo histórico. En R. de la Torre & C. Gutiérrez Zúñiga (Eds.), *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)* (pp. 50–60). El Colegio de Jalisco/CIESAS.

- Gutiérrez-Martínez, D. (2021). Multirreligiosidad urbana: ¿diversidad espiritual o pluralismo de creencias? En H. J. Suárez, K. Bárcenas Barajas, & C. Delgado-Molina (Eds.), *Formas de creer en la ciudad*. Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Sociales.
- Guzmán Gómez, C. (2004). *Entre el estudio y el trabajo: La situación y las búsquedas de los estudiantes de la UNAM que trabajan*. Universidad Nacional Autónoma de México/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- Hall, D. (1997a). Introduction. En D. Hall (Ed.), *Lived religion in America. Toward a history of practice* (pp. vii–xiii). Princeton University Press.
- Hall, D. (1997b). *Lived religion in america: Toward a history of practice*. Princeton University Press.
- Hernández Vicencio, T. (2008). ¿Integrados o marginados?: El Partido Acción Nacional. *Política y Cultura*, 29, 217–244.
- Hervieu-Léger, D. (1996). Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: Algunas cuestiones teóricas previas. En G. Giménez (Ed.), *Identidades religiosas y sociales en México* (pp. 23–45). Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de la memoria*. Herder.
- Ibarra, C. S. (2021). Beards, tattoos, and cool kids: Lived religion and postdenominational congregations in northwestern Mexico. *International Journal of Latin American Religions*, 5(1), 76–103. <https://doi.org/10.1007/s41603-021-00133-7>
- Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Katz Editores.
- Illouz, E. (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, ayuda y la cultura de la autoayuda*. Katz Editores.

- INEGI. (2021a). *Estadísticas a propósito del día internacional de la juventud. 12 de agosto (datos nacionales) (451/21)*. INEGI. https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2021/EAP_Juventud_21.docx
- INEGI. (2021b). *INEGI. Censo de Población y Vivienda 2020. Muestra cuestionario ampliado* [Muestra cuestionario ampliado].
- INEGI. (2021c). *INEGI. Censo de Población y Vivienda 2020. Tabulados del Cuestionario Básico* [Tabulados del Cuestionario Básico]. https://inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2020/tabulados/cpv2020_b_eum_1_2_religion.xlsx
- Jay, M. (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Paidós.
- Juárez Huet, N., De la Torre, R., & Guetierrez Zúñiga, C. (2022). Religiosidad bisagra: Articulaciones de la religiosidad vivida con la dimensión colectiva en México. *Revista de Estudios Sociales*, 82, Article 82. <https://doi.org/10.7440/res82.2022.07>
- Juárez Huet, N., De la Torre, R., & Gutiérrez Zúñiga, C. (Eds.). (2023). *De la religiosidad vivida a la religiosidad bisagra. Experiencias de lo sagrado en el México contemporáneo*. CIESAS.
- Kalmbach, J. (2018). La construcción y transformación de la subjetividad juvenil en una iglesia evangélica de renovación carismática. El caso de Pasión por la Vida, Allen, Río Negro. (*Enclave Comahue*, 24, 161–168).
- Katajala-Peltomaa, S., & Toivo, R. M. (2021). *Lived religion and gender in late medieval and early modern Europe*. Routledge.

- Knibbe, K., & Kupari, H. (2020). Introduction: Theorizing Lived Religion. *Journal of contemporary religion*, 35(2), 157–176.
<https://doi.org/10.1080/13537903.2020.1759897>
- Lara, A., & Enciso Domínguez, G. (2012). El giro afectivo. *Athenea Digital*, 13(3), 101–119.
- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Ediciones Nueva Visión.
- Leslie, R. R., & Wilson, M. E. (1971). *Los discípulos en México. Historia de la iglesia cristiana “discípulos” en México*. Tipográfica JIVAL.
- López Guerrero, J., & Meneses Reyes, M. (2018). Introducción. En J. López Guerrero & M. Meneses Reyes (Eds.), *Jóvenes y espacio público* (pp. 11–26). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Instituto de Investigaciones Sociales.
- López Olivares, L. J., & Odgers Ortiz, O. (2022). Altares domésticos hindúes en Tijuana: Un acercamiento a la recreación de la religiosidad en cuatro familias originarias de India. *Revista de Estudios Sociales*, 82, Article 82.
<https://doi.org/10.7440/res82.2022.05>
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Sígueme.
- Luckmann, T. (2008a). Las categorías temporales del mundo de la vida, las estructuras temporales del mundo cotidiano y la localización de la «conciencia histórica». En *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación* (pp. 54–65). Editorial Trotta.
- Luckmann, T. (2008b). Las trascendencias se encogen, la religión se expande. En *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación* (pp. 136–151). Editorial Trotta.

- Mansilla, M. Á., & Piñones-Rivera, C. (2017). Lo moreno es bello. Componentes identitarios de las mujeres jóvenes evangélicas aymaras. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 15(2), 1005–1019. <https://doi.org/10.11600/1692715x.1521429082016>
- Mazariegos Herrera, H. M. C. (2020). *Liderazgos(s) en movimiento. Ejercicio del poder de las mujeres metodistas de León, Guanajuato*. Lito Grapo/Universidad de Guanajuato/Grañén Porrúa.
- Mazzotti Pabello, G., & Alcaraz Romero, M. (2006). Arte y experiencia estética como forma de conocer. *Casa del Tiempo*, VII(87), 31–38.
- McGuire, M. B. (2007). Embodied practices: Negotiation and resistance. En N. T. Ammerman (Ed.), *Everyday religion. Observing modern religious lives* (pp. 187–200). Oxford University Press.
- McGuire, M. B. (2008). *Lived religion. Faith and practice in everyday life*. Oxford University Press.
- McGuire, M. B. (2016). Individual sensory experiences, socialized senses, and everyday lived religion in practice. *Social Compass*, 63(2), 152–162. <https://doi.org/10.1177/0037768616628789>
- Mendez Pérez, J. (1996). *Inserción de los protestantes en la sociedad queretana* [Tesis de Licenciatura]. Universidad Autónoma de Querétaro.
- Micheli-Thiri6n, J., & Valle-Zárate, J. E. (2020). El sendero del cambio estructural en el Bajío: Terciarización económica y digitalización. *Investigación y Ciencia de la Universidad Autónoma de Aguascalientes*, 81, Article 81. <https://doi.org/10.33064/iycuaa2020813352>

- Mondragón González, C. (2013). Minorías religiosas y el contexto social en la América Latina, siglo XX. En C. Mondragón González & C. Olivier Toledo (Eds.), *Minorías religiosas: El protestantismo en América Latina* (pp. 35–52). CIALC/UNAM.
- Morello, G. (2017). Introduction. Lived religion in Latin America and Europe. Roman Catholics¹ and their practices. *Quaderni del Csal*, IX(17), 13–23.
- Morello, G. (2020). *Una religión encantada. Religión vivida en América Latina*. Editorial Universidad Católica de Córdoba.
- Morello, G. (2021a). I've got you under my skin: Tattoos and religion in three Latin American cities. *Social Compass*, 68(1), 61–80. <https://doi.org/10.1177/0037768620962367>
- Morello, G. (2021b). *Lived religion in Latin America. An enchanted modernity*. Oxford University Press.
- Morello, G. (2021c, marzo 25). *Una modernidad encantada. Religión vivida en Latinoamérica*. [Conferencia]. XXIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno religioso en México (RIFREM). <https://www.facebook.com/CUCostaUDG/videos/346430216785388>
- Morello, G., Romero, C., Rabbia, H., & Da Costa, N. (2017). An enchanted modernity: Making sense of Latin America's religious landscape. *Critical Research on Religion*, 5(3), 308–326. <https://doi.org/10.1177/2050303217732131>
- Morello, G., Sanchez, M., Moreno, D., Engelmann, J., & Evangel, A. (2021). Women, tattoos, and religion an exploration into women's inner life. *Religions*, 12(7), Article 7. <https://doi.org/10.3390/rel12070517>
- Moreno Balaguer, R. (Ed.). (2019). *Feminismos. La historia*. Akal.

- Natalia Soledad Fernández. (2017). Comunidades de sentido y espacios de sociabilidad. Un análisis de las experiencias religiosas juveniles en parroquias renovadas del Gran Buenos Aires. *Revista Cultura & Religión*, 11(2), 5–28.
- Neitz, M. J. (2011). Lived religion: Signposts of where we have been and where we can go from here. En G. Giordan & W. H. Swatos (Eds.), *Religion, spirituality and everyday practice* (pp. 45–55). Springer.
- Newport, J. P. (1989). *El león y el cordero*. Casa Bautista de Publicaciones.
- Orsi, R. (1997). Everyday miracles: The study of lived religion. En D. Hall (Ed.), *Lived religion in America. Toward a history of practice* (pp. 3–21). Princeton University Press.
- Orsi, R. A. (2007). *Between heaven and earth. The religious world people make and the scholars who study them*. Princeton University Press.
- Ospina Enciso, A. F., & Ibarra Padilla, A. M. (2022). Imaginería, devoción y mimesis. Formas de apropiación y organización social en las procesiones de Semana Santa en Tunja, Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 82, Article 82. <https://doi.org/10.7440/res82.2022.04>
- Pace, E. (2011). Spirituality and systems of belief. En G. Giordan & W. H. Swatos (Eds.), *Religion, Spirituality and Everyday Practice* (pp. 23–32). Springer.
- Paz, E. (2022). Aborto, género, comunismo y Dios: La lucha provida de jóvenes líderes en redes sociodigitales. *Revista Temas Sociológicos*, 30, 107–136. <https://doi.org/10.29344/07196458.30.3159>
- Pereira Arena, V. P., & Morello, G. (2022). Entre el opio del pueblo y la búsqueda de la salvación. Aproximaciones a la religiosidad vivida desde América Latina. *Revista de Estudios Sociales*, 82, Article 82. <https://doi.org/10.7440/res82.2022.01>

- Pereira, & Brusoni, C. (2017). Individuos, instituciones y espacios de fe. El caso de los católicos en Uruguay. *Visioni LatinoAmericane*, IX(17), 87–108. <https://doi.org/10.13137/2035-6633/18472>
- Pérez Islas, J. A. (2010). Las transformaciones en las edades sociales. Escuela y mercados de trabajo. En R. Reguillo (Ed.), *Los jóvenes en México* (pp. 52–89). Fondo de Cultura Económica.
- Pink, S. (2015). *Doing sensory ethnography* (Segunda). SAGE Publications Ltd.
- Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T., & Tacchi, J. (2019). *Etnografía digital. Principios y práctica*. Ediciones Morata.
- Protestante Digital. (2012, febrero 4). Edesio S. Cetina: ¿ser evangélico hoy en Latinoamérica? *Protestante Digital*. https://protestantedigital.com/magacin/12447/Edesio_S_Cetina_iquestser_evangelico_o_hoy_en_Latinoamerica
- Rabbia, H. H. (2020). Otredad, diversidad religiosa y prejuicios en las interacciones cotidianas de evangélicos/as de Córdoba, Argentina. *Sociologias*, 22(53), Article 53. <https://doi.org/10.1590/15174522-98898>
- Rabbia, H. H., & Gatica, L. (2017). Being a roman catholic in a context of religious diversity. An exploration of lived religion among catholics in Córdoba, Argentina. *Visioni LatinoAmericane*, IX(17), 38–64.
- Rabbia, H. H., Morello, G., Da Costa, N., & Romero, C. (2019). *La religión como experiencia cotidiana: Creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*. EDUCC/Fondo Editorial PUCP/UCU.
- Ramírez Morales, M. del R., & Odgers, O. (2022, mayo 27). “Para mí la espiritualidad es un acto de autocuidado”. *Covid 19, espiritualidad y prácticas de bienestar en*

- mujeres con educación superior en México* [Ponencia]. XXIV Encuentro de la Red de Investigadores sobre el Fenómeno Religioso en México (RIFREM), Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.
- Reckwitz, A. (2002a). The Status of the “Material” in Theories of Culture: From “Social Structure” to “Artefacts”. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 32(2), 195–217. <https://doi.org/10.1111/1468-5914.00183>
- Reckwitz, A. (2002b). Toward a theory of social practices: A development in culturalist theorizing. *European Journal of Social Theory*, 5(2), Article 2. <https://doi.org/10.1177/13684310222225432>
- Reckwitz, A. (2016a). How the senses organise the social. En M. Jonas & B. Littig (Eds.), *Praxeological Political Analysis* (pp. 56–66). Routledge.
- Reckwitz, A. (2016b). Practices and their affects. En A. Hui, T. Schatzki, & E. Shove (Eds.), *The nexus of practices* (pp. 114–125). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315560816-16>
- Reguillo, R. (Ed.). (2010). *Los jóvenes en México*. FCE/CONACULTA.
- Reguillo, R. (2013a). *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*. Siglo veintiuno editores.
- Reguillo, R. (2013b). La condición juvenil en el México contemporáneo. Biografías, incertidumbres y lugares. En R. Reguillo (Ed.), *Los jóvenes en México* (pp. 395–429). Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, M., & López, M. (2018). *Informe del Observatorio de Salarios, 2018. Los jóvenes y los mercados laborales*. Universidad Iberoamericana. <http://redsalarios.org/app/uploads/5af0fa8540a6a.pdf>

- RIFREM. (2016). *Encuesta nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México* [Informe de resultados]. Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. chrome-extension://oemmndcblldboiebfnladdacbfmadadm/https://rifrem.mx/encreer/wp-content/themes/encreer/docs/EncuestaNacionalCreenciasyPracticasReligiosasMX_Oct2017_ESP.pdf
- Riis, O., & Woodhead, L. (2010). *A sociology of religious emotion*. Oxford University Press.
- Rodríguez Fernández, L., De León Azcárate, J. L., Vide Rodríguez, V., Uriarte González, L., & Basterretxea Moreno, M. I. (2022). Lived religion y fenomenología de la religión: El caso latinoamericano. *Revista de Estudios Sociales*, 82, Article 82. <https://doi.org/10.7440/res82.2022.02>
- Roldán, V. (2017). Roman Catholicism lived in Latin America and in Rome. The methodology employed. *Visioni LatinoAmericane*, IX(17), 24–37. <https://doi.org/10.13137/2035-6633/18469>
- Roldán, V., & Pérez, R. (2020a). El protestantismo vivido: Un estudio comparativo desde América Latina y el sur de Europa. *Sociologias*, 22(53), 20–35. <https://doi.org/10.1590/15174522-99908>
- Roldán, V., & Pérez, R. (2020b). El protestantismo vivido: Un estudio comparativo desde América Latina y el sur de Europa. *Sociologias*, 22(53), Article 53. <https://doi.org/10.1590/15174522-99908>
- Romero, C., Pérez, R., & Lecaros, V. (2017). Lived roman catholicism in Lima. *Visioni LatinoAmericane*, IX(17), 65–86.

- Romero, C., Pérez, R., & Lecaros, V. G. (2020). Autonomías e identidades racionalizadas entre creyentes desde la religiosidad evangélica vivida: El caso limeño. *Sociologias*, 22(53), Article 53. <https://doi.org/10.1590/15174522-96505>
- Sabido Ramos, O. (2020). Sentidos, emociones y artefactos: Abordajes relacionales. Introducción. *Digithum*, 25, 1–10. <https://doi.org/10.7238/d.v0i25.3236>
- Sabido Ramos, O. (2021a). El giro sensorial y sus múltiples registros. Niveles analíticos y estrategias metodológicas. En B. Márquez & E. Rodríguez (Eds.), *Etnografías desde el reflejo: Práctica-aprendizaje* (pp. 243–276). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sabido Ramos, O. (2021b). Reensamblar los sentidos del cuerpo. Aportes de la TAR al análisis relacional y material de la sensorialidad. En L. Rodríguez-Medina, M. de los Á. Pozas, & L. Girola (Eds.), *La teoría del actor red desde América Latina*. El Colegio de México.
- Salas, A. V., & De la Torre, R. (2020). Altares vemos, significados no sabemos: Sustento material de la religiosidad vivida. *Encartes*, 3(5), 206–225.
- Santos Gómez, H. (1992). Hacia una geografía del sinarquismo en Querétaro, 1937-1945. En R. Aguilar V. & G. Zermeño P. (Eds.), *Religión, política y sociedad. El sinarquismo en México (nueve ensayos)* (pp. 93–116). Universidad Iberoamericana.
- Schatzki, T. (2001). Introduction. En T. Schatzki, K. Knorr Cetina, & E. Von Savigny (Eds.), *The practice turn in contemporary theory* (pp. 10–24). Routledge.
- Serrano Álvarez, P. (1992). *La batalla del espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío (1932-195)*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Shaw, S. M. (2008). *God speaks to us, too: Southern Baptist women on church, home, and society*. The University Press of Kentucky.

- Shore, D. (2010). WWJD? The genealogy of syntactic form. *Critical Inquiry*, 37(1), 1–25.
- Stone, A. W. (2008). *Dispensationalism and United States foreign policy with Israel* [Tesis de maestría, The University of Texas at Arlington]. <https://rc.library.uta.edu/uta-ir/bitstream/handle/10106/919/umi-uta-2003.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Suárez, H. J. (2012). *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco (México, D.F.)*. UNAM/IIS/Quinta Chilla ediciones.
- Thornberg, R., & Charmaz, K. (2014). Grounded theory and theoretical coding. En U. Flick (Ed.), *The SAGE handbook of qualitative data analysis* (pp. 153–169). SAGE Publications Ltd.
- Treviño Álvarez, M. (2020). Subvertir la moral sexual cristiana. Experiencias de las juventudes sexo-diversas. *Okodomein*, 24(20), 27–37.
- Urteaga, M. (2011). *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Urzúa-Martínez, S., & González Franzani, M. (2022). Protestar y peregrinar en Santiago de Chile. El caso de la animita de Mauricio Fredes durante la revuelta chilena. *Revista de Estudios Sociales*, 82, Article 82. <https://doi.org/10.7440/res82.2022.06>
- Valenzuela Arce, J. M. (2009). *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. El Colegio de la Frontera Norte.
- Vannini, P., Waskul, D., & Gottschalk, S. (2012). *The senses in self, society and culture. A sociology of the senses*. Routledge.
- Vázquez Mendoza, L. (2007). Modernidad y crisis de sentido entre los jóvenes evangélicos. El caso de la agrupación Impacto Juvenil. En C. Rivera Farfán & E. Juárez Cerdi (Eds.), *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales* (pp. 297–317). CIESAS/El Colegio de Michoacán.

- Villalobos Nájera, S. (2016). Igualdad y trabajo pastoral: Las experiencias de las mujeres en los ministerios religiosos ordenados y consagrados en México. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género*, 2(4), 76–102.
- Weber, M. (1958). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu editores.
- Weber, M. (1987). La ética económica de las religiones universales. Ensayos de sociología comparada de la religión. En *Ensayos sobre sociología de la religión: Vol. I* (pp. 193–222). Taurus.
- Weber, M. (2019a). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Segunda). Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2019b). Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo. En M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Segunda, pp. 323–349). Fondo de Cultura Económica.
- Weiss, E. (2015). Más allá de la socialización y de la sociabilidad: Jóvenes y bachillerato en México. *Educação e Pesquisa*, 41, 1257–1272. <https://doi.org/10.1590/S1517-9702201508144889>
- Zalpa, G. (2015). *Enciclopedia de las religiones en México*. Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Zubiría Maqueo, I. (2022, noviembre 9). *El Bajío y su poder industrial*. Forbes México. <https://www.forbes.com.mx/el-bajio-y-su-poder-industrial/>

Anexos

Anexo 1 Mapa de localización de El Bajío



Fuente: Mapa Digital de México para Escritorio con la capa estatal del MGN, 2024

Anexo 2 Guion de entrevista

Nombre _____

I. Datos sociodemográficos.

Edad, ocupación, estado civil, identificación de aspectos migratorios, iglesia y unión de jóvenes a la que asiste.

II. Trayectoria.

Relato autobiográfico, historias sobresalientes en su trayectoria de vida.

Cómo llegó a la iglesia y qué hizo que permanezca en ella.

III. Religiosidad y espiritualidad en la vida cotidiana.

Platicar brevemente qué creencias tienen los bautistas.

Disciplinas y prácticas espirituales que lleva a cabo (leer la Biblia, orar, devocionales, ayuno, servir en un ministerio).

Hay objetos que le recuerden algún aspecto de Dios o Jesús.

Qué significa ser bautista en su vida.

Qué significa Jesús en su vida.

De qué manera están sus creencias/fe en la toma de decisiones.

Cómo ha experimentado a Dios en su cuerpo.

Momentos en los que ha sentido a Dios más cerca y/o más lejos.

Ha visto o escuchado a Dios además de en la oración o la lectura bíblica.

IV. Descripción de un día en su vida cotidiana

Explorar hábitos, rutinas, costumbres.

De qué manera se incorporaron los grupos de WhatsApp y reuniones (Zoom, Meet, Skype) durante la vida cotidiana.

Cómo cambiaron las rutinas en la pandemia.

Cómo se expresan sus creencias fuera de la iglesia (toma de decisiones, ética, moral).

Cómo les hace sentir su fe respecto al futuro.

V. Otros espacios de pertenencia/sociabilidad

Qué otras actividades además de la iglesia, trabajar/estudiar realiza.

En esos otros espacios cómo se expresa su fe.

Amistades más cercanas, noviazgos (cómo es la relación).

Cómo actúa frente a problemas que suceden en el mundo.

Ha considerado salir de la iglesia/ Por qué ha permanecido en la iglesia.

Anexo 3 Formulario de Google

Mi Biblia y yo

Estimada y estimado participante

El siguiente formulario tiene como propósito explorar qué significa tu Biblia para ti. Este ejercicio se desprende de la investigación doctoral Juventudes bautistas y vida cotidiana en El Bajío, realizada por Ruth Ortega Saldivar de la Universidad Autónoma de Querétaro/Universidad Nacional Autónoma de México.

Este cuestionario es anónimo y te pido que te tomes el tiempo necesario para pensar y escribir tus respuestas y tengas tu biblia a la mano.

Las preguntas son dos acompañadas de las fotografías que gustes tomar a tu Biblia (máximo 5).

Gracias por tu participación.

rutdavidson@gmail.com [Cambiar de cuenta](#)



El nombre, el correo y la foto asociados a tu cuenta de Google se registrarán cuando subas archivos y envíes este formulario

* Indica que la pregunta es obligatoria

Edad *

Tu respuesta

Sexo *

- Mujer
- Hombre
- Prefiero no decirlo

Lugar de residencia actual *

Tu respuesta

Piensa en la Biblia que regularmente lees, llevas a la iglesia y tienes cerca de ti *
¿qué significa, específicamente esa Biblia para ti? (Si tienes más de una Biblia y
quieres hablar de ellas también, puedes hacerlo)

Tu respuesta

Teniendo en cuenta la o las biblias que más aprecias, ¿podrías contarme la *
historia detrás de ella o ellas? (Si te la regalaron, la compraste, perteneció a
alguien antes, etc)

Sube 1 o hasta 5 imágenes representativas de tu Biblia y/o Biblias, que consideres muestren la relación que tienes con ella. (Dedicatoria, subrayado, desgaste, notas, vuelta a empastar, etc.) *

[📁 Añadir archivo](#)

¿Autorizas el uso de tus imágenes para la redacción de tesis, publicación de artículos académicos, ponencias, poster académico y/o libros de carácter científico? *

- Sí
- No

Enviar

[Borrar formulario](#)

Anexo 4 Tabla de registro de emociones, sensorialidad y corporalidad

No.	Clasificación	¿Qué emociones expresan?	¿En qué contexto las expresan?	¿Qué sensaciones expresan?	¿En qué contexto los expresan?	¿Hacia qué/quienes sienten afectan?	¿Qué/quienes les afectan?	Esas emociones y sensaciones ¿cómo se manifiestan en su cuerpo?	¿Por qué sienten esas emociones sensorialidades?	¿Cómo se relacionan, en sus narraciones, el cuerpo, las emociones y la sensorialidad?	¿Qué hacen con esas emociones sensaciones?
1											
2											

Anexo 5 Aviso de privacidad y consentimiento de uso de datos

AVISO DE PRIVACIDAD DE DATOS PERSONALES

Con el fin de cumplir con lo establecido en la Ley Federal de Protección de Datos Personales en Posesión de Particulares (LFPDPPP), y su reglamento, yo **Ruth Ortega Saldivar**, declaro ser una **estudiante de grado de doctorado** en la institución **Universidad Nacional Autónoma de México** con número de cuenta **520014275** por lo que resulta importante hacer del conocimiento de las y los informantes que los Datos Personales e Información Sensible solo es obtenida con el consentimiento expreso y voluntario de quien me proporciona, previa notificación de su derecho a hacerlo o no.

Los Datos Personales que usted proporcione de manera voluntaria, serán utilizados para las siguientes finalidades:

- Investigación académica
- Redacción, presentación y defensa de mi tesis de grado de doctorado en la institución Universidad Nacional Autónoma de México
- Redacción y publicación futura de artículos de investigación

La información relacionada a Datos Personales e Información Sensible aludida en la LFPDPPP es utilizada invariablemente en forma agregada y para efectos de investigación, nunca con fines de divulgación o comercialización. Para llevar a cabo las finalidades descritas, recabaré los siguientes datos personales: nombre, edad, domicilio, teléfono, correo electrónico, estado civil, género, ocupación, grado académico, puesto, domicilio del trabajo. Los datos mencionados no son considerados sensibles, por lo que al no oponerse al presente, se considera que consiente en su contenido de conformidad con lo establecido en la LFPDPPP.

Le informo que para cumplir con las finalidades previstas serán recabados y tratados datos personales sensibles, como aquéllos que refieren a creencias religiosas, morales y éticas, estado de salud, opinión política, afiliación sindical, preferencias sexuales y todas aquellas que sean necesarias para cumplir con los propósitos descritos.

CONSENTIMIENTO DE USO DE DATOS

Por medio de la presente, el suscrito, en mi carácter de entrevistado-a, otorgo mi consentimiento expreso para que la Mtra. Ruth Ortega Saldivar, utilice los datos personales y sensibles mencionados, únicamente para los fines académicos descritos con antelación. Lo anterior, en el entendido de que por medio de la presente, libero a la Mtra. Ruth Ortega Saldivar de cualquier responsabilidad por el uso que se dé a los Datos Personales y sensibles.

Entiendo que la información será utilizada en el desarrollo de investigación académica.

Autorizo el uso de la información recabada

Autorizo el uso de mis datos personales reales en los productos académicos que sean desarrollados.

Nombre

Firma

Fecha

Anexo 6 Acuerdo de confidencialidad y no divulgación

ACUERDO DE CONFIDENCIALIDAD Y NO DIVULGACIÓN

Título de la tesis de doctorado en Ciencias Políticas y Sociales

“Jóvenes bautistas de México: identidad y experiencia religiosa”

Responsable de la investigación:

Nombre: Ruth Ortega Saldivar

Teléfono:

Correo electrónico:

Toda la información que se ha registrado en las grabaciones está protegida por la firma del consentimiento informado de cada una de las personas entrevistadas, por esa razón, es necesario que dicha confidencialidad siga protegida durante todas y cada una de las etapas que conforman la investigación, así como por todas y cada una de las personas que intervienen en ella.

TIPO DE INFORMACIÓN Y PLATAFORMA:

-Toda la información que se intercambie en la etapa de registro y captura de información será intercambiada a través de la nube de Google drive a la que sólo tendrán acceso la **receptora** y la **divulgante**.

-Las grabaciones serán guardadas paulatinamente en la nube, para ser transcritas por la **receptora**.

DEL MANEJO DE LA INFORMACIÓN:

-La **receptora** únicamente utilizará la información facilitada por la **divulgante** para realizar transcripciones de cada una de las entrevistas grabadas, comprometiéndose la **receptora** a mantener la más estricta confidencialidad respecto de dicha información.

-La **receptora** no podrá reproducir, modificar, hacer pública o divulgar a terceros la información objeto del presente Acuerdo sin previa autorización escrita y expresa de la **divulgante**.

-De igual forma la **receptora** adoptará respecto de la información objeto de este presente Acuerdo las mismas medidas de seguridad que adoptaría normalmente respecto a la información confidencial, evitando en la medida de lo posible su pérdida, robo o sustracción.

-Los derechos de propiedad intelectual de la información objeto de este Acuerdo pertenecen a la **divulgante** y el hecho de revelarla a la **receptora** para el fin mencionado no cambiará tal situación. En caso de que la información resulte revelada o divulgada o utilizada por la **receptora** de cualquier forma distinta al objeto de este Acuerdo, ya sea de forma dolosa o por mera negligencia, habrá de indemnizar a la emisora y a cada una de las personas entrevistadas por los daños y perjuicios ocasionados, sin perjuicio de las acciones civiles o penales que puedan corresponder a este último.

-Las partes se obligan a devolver cualquier documentación, antes facilitados en cualquier soporte y, en su caso, las copias obtenidas de los mismos, que constituyan información amparada por el deber de confidencialidad objeto del presente Acuerdo en el supuesto de que cese la relación entre las partes por cualquier motivo.

DEL PAGO POR LAS TRANSCRIPCIONES:

- El pago por cada transcripción será de
- El pago se realizará después de entregar cada transcripción.
- El pago se realizará por transferencia bancaria.

DURACIÓN DEL ACUERDO:

El presente Acuerdo entrará en vigor en el momento de la firma del mismo por ambas partes, extendiéndose su vigencia hasta un plazo de 10 años después de finalizada la relación entre las partes, o en su caso la prestación del servicio.

En caso de cualquier conflicto o discrepancia que pueda surgir en relación con la interpretación y/o cumplimiento del presente Acuerdo, las partes se someten expresamente a los Juzgados y Tribunales del Estado de Querétaro, con renuncia a su fuero propio, aplicándose la legislación vigente. Y en señal de expresa conformidad y aceptación de los términos recogidos en el presente Acuerdo, lo firman las partes por duplicado ejemplar y a un solo efecto en el lugar y fecha al comienzo indicados.

Querétaro, Qro. a 10 de marzo de 2022

RECEPTORA

DIVULGANTE
Ruth Ortega Saldivar