

JÓVENES Y RELIGIÓN EN AMÉRICA LATINA: UN DEBATE NECESARIO¹

Ariel Corpus

Diviértete, joven, ahora que estás lleno de vida; disfruta de lo bueno ahora que puedes. Déjate llevar por los impulsos de tu corazón y por todo lo que ves, pero recuerda que de todo ello Dios te pedirá cuentas. Aleja de tu mente las preocupaciones y echa fuera de ti el sufrimiento, porque aun los mejores días de la juventud son vana ilusión. Acuérdate de tu Creador ahora que eres joven y que aún no han llegado los tiempos difíciles, ya que vendrán años en que digas: “No me trae ningún placer vivirlos”.

Qobéleth (Eclesiastés)

Los estudios sobre la vinculación que existe entre el fenómeno juvenil y el religioso son recientes. En los últimos diez años en América Latina, algunos investigadores se han percatado de este territorio poco explorado por las ciencias sociales y han

¹ Una primera versión de este trabajo se presentó en el xv Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, realizado en el Colegio de Jalisco en mayo del 2012.

buscado abordar la materia desde sus respectivas disciplinas.² El tema es complejo ya que hace mancuerna de dos fenómenos muy estudiados en la región: la religión y la juventud, ambos con sus propios debates, teorías y nudos epistemológicos.

El reto es mayor dado que la religión como la juventud en el continente comparten un universo muy amplio de expresiones: la pluralidad religiosa y las juventudes. Es decir, el estudio de la religión en Latinoamérica no se centra sólo en la mayoritaria, también las nuevas expresiones emergentes de minorías religiosas cuya presencia se remonta al siglo XIX,³ así como los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR), dan cuenta de la diversidad existente.⁴ De igual modo, los jóvenes no son una categoría genérica donde se enmarcan a todos los estilos, adscripciones

² En Europa también se han elaborado trabajos en este ámbito, véase: Antoine Delestre, "El nuevo repliegue de lo religioso entre los estudiantes", en Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 223-233; Javier Elzo, "La religión de los jóvenes en España", *ibid.*, pp. 234-257; Mohammed Ababou, "The impact of age, generation and sex. Variables on religious and practices in Morocco", en *Social Compass*, (Belgica), vol. 52, núm. 1, 2005, pp. 31-44; Pam Nilan, "The reflexive youth culture of devout Muslim youth in Indonesia", en Pam Nila y Charles Feixa (eds.), *Global Youth? Hybrid identities, plural worlds*, London & New York, Routledge, 2006, pp. 91-110.

³ Véase los trabajos de Rubén Ruiz Guerra, *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1930)*, México, CUPSA, 1992; Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1993; *idem.*, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994; Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, Editorial Jus, 1999; Arturo Piedra, *Evangelización protestante en América Latina. Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante*, Quito, CLAI, 2002; Carlos Mondragón, *Leudar la masa. El pensamiento social de los protestantes en América Latina: 1920-1950*, Buenos Aires, Kairós, 2005; Jael de la Luz, *El movimiento pentecostal en México. La Iglesia de Dios, 1926-1948*, México, Editorial Manda/La Letra Ausente, 2010; Carlos Mondragón (ed.), *Ecos del Bicentenario. El protestantismo y el nacimiento de las nuevas repúblicas latinoamericanas*, Buenos Aires, Kairós, 2011; Miguel Ángel Mansilla y Luis Orellana (eds.), *La religión en el Chile del Bicentenario. Católicos, protestantes, evangélicos, pentecostales y carismáticos*, Chile, RELEP Ediciones, 2011.

⁴ Cfr. David Lehmann, "La religión en las ciencias sociales contemporáneas en América Latina", en *Revista Mexicana de Sociología*, (México, UNAM), núm. 66, 2004, pp. 215-237.

e identidades, por lo que es más pertinente hablar de juventudes, en plural.⁵

Como se indicó, recientemente ha existido con mayor auge el interés por estudiar el fenómeno juvenil y su vinculación con lo religioso,⁶ de modo que se ha comenzado a producir una bibliografía especializada; no obstante, se encuentra desarticulada una de otra, ya que no se ha elaborado un estado de la cuestión que indique por dónde circula el debate. Con estas iniciativas se puede tener un panorama más amplio en lo que respecta a un campo particular de trabajo en las ciencias sociales, con lo que se puede construir el objeto de estudio. La intención de este trabajo tiene como fin explorar el tema, problematizar el fenómeno, orientar el estado del arte y señalar algunos rubros de investigación al enfatizar lo que acontece en las minorías religiosas.

LA PROBLEMATIZACIÓN

Para explicar esta vinculación, el rumbo de las opiniones giran en torno a una distancia cada vez más creciente que tienen los jóvenes de la religión, lo cual tan solo es una hipótesis parcial ya que, de lo que se alejan, son de las instituciones entendidas como cuadros burocrático-administrativos denominados Igle-

⁵ Hay mucha literatura al respecto, como ejemplo, véase José Antonio Pérez Islas (coord.), *Jóvenes, una evaluación del conocimiento*, México, Instituto Mexicano de la Juventud, 2000; Mauro Cerbino, Cinthia Chiriboga y Carlos Tutivén, *Culturas juveniles. Cuerpo, música, sociabilidad y género*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 2001; Silvia Elizalde (coord.), *Jóvenes en cuestión. Configuraciones de género y sexualidad en la cultura*, Argentina, Editorial Biblos, 2011.

⁶ Algunos parteaguas han sido las siguientes mesas de trabajo en distintos congresos en América Latina: mesa "Jóvenes y Religión" en el XIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, mayo del 2010; grupo de trabajo "Juventudes y Religiones" en la II Reunión Nacional de Investigadoras/es en Juventudes de Argentina, octubre del 2010; el grupo de trabajo "Juventudes y religiones en América Latina" en las XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, noviembre del 2011; y, la más reciente, mesa "Jóvenes y religión" en el XV Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, mayo del 2012.

sias. Este fenómeno no es reciente para otros contextos; en décadas pasadas Michel De Certeau y Jean Marie Domenach planteaban la crisis de la instancia eclesial en Francia, donde lo puesto en tela de juicio “no es la experiencia de una Alteridad absoluta... no es Dios, sino la Iglesia”.⁷ A pesar de ello, en América Latina aún no se conoce lo suficiente sobre la manera en que los jóvenes se alejan de las instituciones al no cumplir éstas sus expectativas, de modo que organizan su vida al margen de estas instancias. Aunque tampoco se conoce lo suficiente sobre aquellos jóvenes que deciden permanecer en ellas.

Es posible que el paradigma de la secularización haya disminuido el interés de los estudios sobre juventud y religión; es decir, concebir a los jóvenes como individuos autónomos e independientes de cualquier instancia o idea religiosa en sus prácticas cotidianas. Por ello, por lo menos en México, no se encuentran trabajos al respecto dentro de los estudios sobre juventudes más allá de lo que elaboró Enrique Luengo.⁸ En este sentido, parece ser que la secularización ha sido entendida como una ruptura total con la participación eclesial, dando lugar a la autonomía donde la creencia no es significativa para la vida cotidiana. En palabras de Jean-Paul Willaime, es:

...un desencadenamiento del mundo que aleja a los dioses de la esfera cotidiana, abandonándola al cálculo racional y al trabajo metódico. A la vez, este proceso se traduce en una individualización cada vez mayor que ‘emancipa’ al individuo de los constreñimientos comunitarios (la familia, el pueblo, la parroquia, el sindicato, el partido político, etcétera) y en una desacralización de las instituciones-magisterios que pretenden imponer sus normas (Iglesia, ejército, escuela, etcétera).⁹

⁷ Michel De Certeau y Jean Marie Domenach, *El estallido del cristianismo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1976, pp. 29-30.

⁸ Enrique Luengo, *La religión y los jóvenes de México: ¿El desgaste de una relación?*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

⁹ Jean-Paul Willaime, “Dinámica religiosa y modernidad”, en Gilberto Giménez, *Identidades religiosas y sociales en México*, México, Instituto Francés de América Latina/IIIS-UNAM, 1996, p. 51.

Para cotejar esto podemos recurrir a las encuestas que se han realizado en diversos países. En México, entre los jóvenes de 15 a 20 años tan sólo 16.6% y el 37.8% de hombres y mujeres respectivamente, han manifestado participar en alguna organización o asociación de tipo religiosa.¹⁰ En El Salvador, el 22.1% se considera participante activo de alguna instancia religiosa.¹¹ En Chile, mientras que en el año 2000 el 31.1% no se sentía cercano a alguna religión, en 2003 este mismo hecho disminuyó al 23.1%.¹² En Argentina, del 85.1% de individuos entre 18 y 29 años que afirma creer en Dios, tan sólo el 16.8% lo hace a través de alguna institución eclesial.¹³

La distancia que los jóvenes tienen con la religión no siempre se debe interpretar como el “dejar de creer” o la apostasía.¹⁴ Lo que se debe pensar, si se apuesta por la secularización, es entenderla multifacéticamente como lo hace Karel Dobbelaere,¹⁵ a partir de tres dimensiones: en tanto proceso de laicización, como participación eclesial o como cambio religioso. En lo que compete a la participación eclesial, señala este autor que la propia religiosidad individual está aparejada a la distancia con respecto a la instancia eclesial. En otras palabras, se puede seguir creyendo sin permanecer en una Iglesia que regule su manera de creer, ya

¹⁰ *Encuesta Nacional de Juventud 2010. Resultados generales*, disponible en la red: http://www.imjuventud.gob.mx/imgs/uploads/Encuesta_Nacional_de_Juventud_2010_-_Resultados_Generales_18nov11.pdf.

¹¹ *Resultados Generales, Encuesta Nacional de Juventud*, disponible en la red: <http://www.uca.edu.sv/publica/iudop/Web/2008/Boletin.pdf>.

¹² *Cuarta Encuesta Nacional de Juventud. Disponible*, disponible en la red: <http://es.scribd.com/doc/17386492/INJUV-CHILE-Cuarta-Encuesta-Nacional-de-Juventud>.

¹³ *Primera Encuesta sobre Valores y Actitudes Religiosas en Argentina*, disponible en la red: <http://www.ceil-piette.gov.ar/areasinv/religion/relproy/encuesta1.pdf>.

¹⁴ Cfr. Carlos Garma, “Hijo de pastor lo peor: apostasía y desafiliación religiosa entre los pentecostales de segunda generación en México”, en Carolina Rivera y Elizabeth Juárez (eds.), *Más allá del espíritu: actores, acciones y prácticas en Iglesias pentecostales*, México, CIESAS/El Colegio de Michoacán, 2007, pp. 277-296.

¹⁵ Roberto Blancarte, “Modernidad, secularización y religión en el México contemporáneo”, en Carlos Martínez Assad (coord.), *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1992, pp. 161-198.

que, como cita Peter Berger: “entendemos por secularización el progreso por el cual algunos sectores de la sociedad y la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y símbolos religiosos”.¹⁶

En este sentido, ¿se puede hablar de una ruptura con las instituciones religiosas que se autoperciben como las únicas capaces de dotar a los individuos de bienes simbólicos de salvación?¹⁷ Si esto es así, entonces, ¿en esta ruptura emergen otras formas válidas del creer que no se anclan necesariamente en una administración de lo sagrado, sino que transitan por otros canales de comunicación? ¿Si las instituciones donde se situaban las Iglesias están cayendo en desuso, se pueden ver nuevas institucionalidades a partir de los jóvenes; es decir, sus prácticas y formas del creer también se autorizan como maneras válidas de un creer religioso en la actualidad? ¿Un creer que se arraiga, como indica Hervieu-Léger, en un abandono de los puntos de referencia clásicos, pero que ahora se resignifica a partir de un nuevo tipo de legitimidad?¹⁸

Vale decir que así como hay ciertas adscripciones juveniles que transitan por las vías que transgreden órdenes institucionales al salir de las instancias religiosas, lo que Rosana Reguillo denomina como jóvenes alternativos o disidentes,¹⁹ hay quienes se mantienen en ellas para tratar de darles otro sentido de experiencia para sus propios fines, o sencillamente adecuándose a los moldes impuestos. Esto es importante ya que si cada religión, como diría Max Weber,²⁰ se compone de un *ethos* enca-

¹⁶ Peter Berger, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1999, p. 154.

¹⁷ Véase Pierre Bourdieu, “Génesis y estructura del campo religioso”, en *Relaciones*, (México, El Colegio de Michoacán), vol. 27, núm. 108, 2006, pp. 19-83.

¹⁸ Dánielle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, México, Herder, 2005, p. 128.

¹⁹ Rossana Reguillo, “Las culturas juveniles: un campo de estudio. Breve agenda para la discusión”, en Gabriel Medina Carrasco (coord.), *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, México, El Colegio de México, 2000, p. 25.

²⁰ Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 419.

minado hacía un ideal salvífico, entonces hay una extrapolación; es decir, este ideal se encuentra en otra parte y no compete sólo a los cuadros burocráticos eclesiales administrarlos. Tal vez los jóvenes dejan de buscarlos en las instancias eclesiales para encontrarlos con sus pares en otros modos de organización donde la distinción etaria es importante.

Se puede decir que los individuos jóvenes, independientemente de su adscripción institucional, dejan de ver a los bienes simbólicos tan sólo en las Iglesias al reconfigurar un cosmos diverso y plural de lo sagrado en otras expresiones colectivas. Los procesos sociales contemporáneos, si bien han privatizado al cristianismo —o a lo religioso en sí—, no han impedido su regreso a la esfera pública.²¹ En todo caso, la sociedad no ha cerrado la puerta para que se presente con nuevas facetas, la interrogante es saber cuáles son. Por ello, es tarea hurgar en nuevas categorías de análisis para entender la articulación de la experiencia etaria con la experiencia religiosa y, así, comprender la constitución de los sujetos juveniles donde lo religioso también es una pieza del rompecabezas que articula su agencia social.

Es evidente que no se deben circunscribir las identidades juveniles a un solo proceso de socialización, dado que los jóvenes transitan por diversos espacios donde las Iglesias no representan el único aparato socializador de conductas. Los individuos jóvenes actúan dentro de diversos marcos de referencia a pesar de la estructuración, es decir, de esas condiciones que gobiernan la continuidad o trasmutación de estructuras y, por consecuencia, de la reproducción de sistemas sociales como son las creencias.²² Con los procesos modernizadores los anclajes locales se desprenden de verdades absolutas; en otras palabras, los espacios locales son profundamente influenciados y penetrados por influencias sociales bastante distantes de los jóvenes, emergien-

²¹ Véase Guilles Kepel, *La revancha de Dios*, España, Alianza, 2005.

²² Véase Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

do así una crisis donde generaciones pasadas no pueden transmitir el ideal de continuidad o la reproducción social de la institución. Al respecto, escribe Hervieu-Léger:

Las separaciones identificables entre los universos culturales de las diferentes generaciones ya no corresponden sólo a los ajustes que hacen necesarios la innovación y la adaptación a las nuevas circunstancias de la vida en sociedad. Circunscriben verdaderas fracturas culturales que alcanzan en profundidad a las identidades sociales, a la relación con el mundo y a las capacidades de comunicación de los individuos. Corresponden a un reajuste global de las referencias colectivas, a rupturas de memoria, a una reorganización de los valores que ponen en tela de juicio los fundamentos mismos del vínculo social.²³

En este sentido, enmarcar la vinculación de los jóvenes con la religión bajo una Iglesia no es lo más viable para comprender la manera en que se presenta esta relación. Al menos, no en un concepto tradicional del término. El dato en sí da cuenta de cómo los jóvenes continúan con ciertas prácticas o ideas, producto de su socialización religiosa, que no necesariamente se remiten a cuestiones litúrgicas, sino donde lo simbólico y las narrativas juegan un papel importante en la configuración de sus propias identidades. El hecho es que los jóvenes se alejan de los cuadros burocráticos pero no necesariamente de los símbolos religiosos; éstos cambian y emergen de maneras diversas en los mundos juveniles que se adscriben a ellos y se institucionalizan al ser maneras, conductas, formas, reglas y prescripciones de sentido elaborados por y para los jóvenes.

Lo que se sugiere es que lo religioso adapta nuevos ropajes como apuntan las reflexiones teóricas²⁴ y como han dado cuen-

²³ Dánielle Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico, 2004, p. 64.

²⁴ Ivez Bizeul, "Culturas jóvenes y religión: reflexiones teóricas", en Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 209-222.

ta las investigaciones en Latinoamérica. En estos procesos los creyentes buscan espacios alternos donde puedan desprenderse de los cuadros burocráticos. Lo religioso no escapa de los jóvenes, se presenta de modo diverso, complejo, contestatario y subordinado, todo ello a pesar de la instancia eclesial, y, además, “se resuelve a través de las múltiples combinaciones y disposiciones de significados que los individuos elaboran de manera cada vez más independiente del control de las instituciones del creer”.²⁵

En América Latina es menester pensar de modo diferente acerca de los jóvenes. Ya no como un producto secularizado en el añejo sentido del término, sino como la pluralidad de estilos de vida que se encaminan bajo determinadas acciones y donde el sujeto se pondera encima de la institución, dando lugar a cierta individualización de la creencia que apuesta por una gama de prácticas desde las cuales experimentar lo religioso. Pero también, situados en un contexto de crisis ante las maneras de participación ciudadana, religiosa, familiar y otras múltiples dimensiones donde se socializa a los individuos y se transmiten las bases de modelos ideales, pero que ahora se sincretizan en formas novedosas de sociabilidad humana.

Por ello, Martín Hopenhayn²⁶ plantea el desfase que existe entre la juventud y la cohesión social, entendiendo por ello el gran anclaje a instancias que otorgaban y moldeaban expectativas. En América Latina, indica el autor, los jóvenes viven en tensiones que los hacen situarse entre lo posible y lo concreto.²⁷ Estas tensiones son diversas y vulneran la condición juvenil de los sujetos con determinado rango etario.

²⁵ Dánielle Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, op. cit., p. 126.

²⁶ Martín Hopenhayn, “Juventud y cohesión social: una ecuación que no cuadra”, en Martín Hopenhayn y Ana Sojo (comp.), *Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas. América Latina desde una perspectiva global*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2011.

²⁷ Cfr. Martín Hopenhayn, “La juventud latinoamericana: tensión, participación y violencia”, Conferencia, Cátedra Julio Cortázar, Universidad de Guadalajara, 1 de junio del 2007. Disponible en la red: <http://www.jcortazar.udg.mx/documentos/Hopenhayn.pdf>.

Si como menciona Giddens, los procesos modernizadores han sido los causantes de las desestructuraciones locales o,²⁸ en otras palabras, de una apertura al cosmos más allá de lo tradicional, también lo religioso encuentra otros canales de comunicación de los ideales salvíficos y los bienes de salvación en nuevas comunidades morales que no se remiten tan sólo a la eclesial, lo que implica no sólo un grado de cohesión sino también inclusión. Es decir, no es importante responder “a dónde pertenezco”, sino “dónde me identifico”. Cita Hopenhayn:

...la propia juventud está redefiniendo lo que se entiende por inclusión social. Para muchos jóvenes, ésta no radica exclusivamente en el empleo y la educación formal, sino cada vez más en sumarse a la comunicación a distancia, poder integrarse a nuevos espacios físicos por medio de la migración, gestionar recursos y servicios de manera colectiva gracias al uso estratégico de información, participar en redes donde la expresividad y la estética constituyen los campos de reconocimiento recíproco, ser parte de movimientos sociales y asociaciones de pares generacionales para los más diversos fines. Menos estable y más diversificada, la inclusión recrea entre jóvenes sus alfabetos.²⁹

En este sentido, las Iglesias dejan de dotar el sentido de pertenencia única, de modo que las grandes confesiones pierden peso para recrear las identificaciones colectivas, ya que:

Los jóvenes son en nuestros días más proclives a un tipo de participación informal, menos estructurada e institucionalizada. Se han desplazado desde la visión clásica de la política representativa y de delegación de poder hacia otra en que lo político adopta formas de acción directa, lógica de redes y núcleos más territoriales de articulación. En las últimas décadas llaman la atención formas diversas de

²⁸ Véase Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1994.

²⁹ Martín Hopenhayn, “Juventud y cohesión social: una ecuación que no cuadra”, *op. cit.*, p. 288.

agrupación juvenil informal, que la literatura ha rebautizado como “tribus urbanas”. Tales grupos construyen códigos de identificación colectiva sobre la base de referentes estéticos (música, grafitis, tatuajes, animación, diseño, barras) y éticos (adhiriendo a valores y también a antivalores).³⁰

Esta participación informal no los hace netamente seculares, como se podría interpretar a partir de los estudios sobre juventudes que no los visualizan en los espacios considerados religiosos. Más bien, refiere a que los sentidos de pertenencia se recrean más allá de los ámbitos locales y actúan dentro de un marco de posibilidades con sus propias lógicas de interacción. Hipotéticamente se puede decir que en las Iglesias no se encuentran, porque ahí no se articula la dimensión de inclusión fraternal. Al salir los bienes simbólicos de la instancia reguladora, los jóvenes pueden recrearlos en lados alternos, ni siquiera al margen porque ya no hay centro, más bien, paralelamente y con autonomía al modificar las formas de organización religiosa.

En este sentido, la religiosidad puede permanecer aún sin la Iglesia, ya que los individuos encuentran formas novedosas de fomentar los lazos para formalizar e institucionalizar la religión sin la necesidad de los cuadros burocráticos que sostenían los bienes de salvación, así como crear nuevas normas y criterios desde los cuales lo sagrado se revela. De modo que, como señala Simmel: “la vida religiosa se presenta como una relación social, intersubjetiva y también como una forma concreta que deriva en distintas modalidades institucionales (Iglesias) o menos formalizadas (movimientos, grupos y otras formas cohesivas)”.³¹

En estos marcos de interacción desinstitucionalizada en términos de identificación con respecto a la pertenencia a organizaciones sociales clásicas, los jóvenes participan con más inten-

³⁰ *Ibid.*, pp. 297-298.

³¹ Citado en Roberto Cipriani, *Manual de sociología de la religión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004, pp. 126-127.

alidad que generaciones pasadas en espacios menos instituidos, especialmente en aquellos que son prácticos y simbólicos, en grupos que “construyen códigos de diferenciación en la elaboración de procesos identitarios, vías para intervenir en el espacio público local, referentes de pertenencia, modos de cohesión estético-éticos y sus propias alternativas de vinculación a modelos globales”.³² Hopenhayn señala:

Conjeturalmente, muchos tendemos a pensar que la juventud actual es una generación menos discursiva y más gestual que las que la precedieron, menos autojustificativa y más autoproducida, menos declamatoria y más expresiva, menos retórica y más estética. La oferta de la industria cultural y el lugar que ocupan los referentes estéticos (íconos, música, multimedia, espectáculos, flujos de imágenes y de imaginarios) tal vez concurren en estas mutaciones. No se trata, empero, de una generación menos reflexiva o autorreflexiva, pero probablemente se muestre más fluida y centrífuga en su forma de pensarse a sí misma y de pensar su relación con los canales de inclusión social, con los referentes colectivos ampliados y con los proyectos compartidos.³³

El sentido de pertenencia se busca en otros lugares y los jóvenes funcionan con distintas lógicas al generar rupturas generacionales³⁴ donde lo religioso también se mueve de sitio al buscar y reconocer en diversos territorios una visión salvífica de la vida en donde los jóvenes han creado nuevas instancias encaminadas a establecer bienes simbólicos que los distingan de sus propios pares, es decir, una cultura juvenil religiosa situada en conflicto y negociación con las instancias del creer. Por ello, no hay que olvidar que lo juvenil es un concepto relacional que cobra sentido en marcos conceptuales más amplios.

³² Martín Hopenhayn, “Juventud y cohesión social: una ecuación que no cuadra”, *op. cit.*, p. 302.

³³ *Ibid.*, pp. 302-303.

³⁴ Cfr. Margaret Mead, *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, Barcelona, Gedisa, 2002.

BREVE ESTADO DEL ARTE

La disputa por los bienes de salvación en América Latina ha complejizado el panorama religioso en esta parte del orbe. Evidentemente el catolicismo es la religión con más membresía; pero si algo ha fragmentado a la propia institución es que las acciones de los creyentes marchan por caminos distintos y donde la religiosidad popular da cuenta de un gran número de manifestaciones de devoción, así como de redes trasnacionales que entretejen formas novedosas de una globalización de la religión.

No hay que perder de vista la pluralidad religiosa que emerge en América Latina y que se ha mantenido como una constante en las últimas décadas; es decir, en lugar de una secularización que borre de paso la religión, ésta se manifiesta de múltiples formas ya que los procesos sociales han diversificado el campo religioso. De este modo, no se puede omitir que la propia diversidad pluraliza las maneras de ser joven, incluso geográficamente en el continente.

En los trabajos que han abierto brecha en el camino, existe un repertorio amplio en lo que compete a la materia. Pero hay que insistir que no se han articulado de manera congruente, de modo que no se encuentran conectados bajo un debate en común. Para describir el estado de la cuestión de manera organizada consideremos la confesión y el país donde se gestaron los estudios.

JÓVENES CATÓLICOS

El catolicismo es mayoría en las sociedades latinoamericanas. Los estudios sociales han puesto énfasis en los ámbitos institucionales y en la devoción popular que se nutre de un canon católico pero se guía por otras prácticas que circulan al margen de la instancia eclesial. Con respecto a los jóvenes, los abordajes son tan amplios como la propia diversidad juvenil.

En México se ha indagado cómo se construyen, se pierden y se replantean las identidades católicas a partir de las prácticas sociales. Algunos trabajos han tenido como soporte los métodos cuantitativos que se centran en medir la religiosidad de jóvenes universitarios,³⁵ otros indagan sobre la identidad a partir de las prácticas católicas centradas tanto en la institución³⁶ como al margen de ella;³⁷ además, se cuenta con aquellos trabajos que se enfocan en la corporalidad como eje central, tanto en las masculinidades como en la sexualidad.³⁸

En el sur del continente, tanto en Argentina como en Brasil, los trabajos de los cuales se tienen referencias se enfocan en temáticas vinculadas a los aspectos de religiosidad popular, las

³⁵ Enrique Luengo, *La religión y los jóvenes de México: ¿El desgaste de una relación?, op. cit.*; Josué Tinoco Amador, "Análisis de la religiosidad de los universitarios católicos (de la Ciudad de México)", en Josué Tinoco Amador, Guitté Hartog y Luise Greathouse (coords.), *Religión y pensamiento social. Una mirada contemporánea*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades BUAP/Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2009, pp. 61-85; Eduardo Sota García, *Religión por la libre. Un estudio sobre la religiosidad de los jóvenes*, México, Universidad Iberoamericana, 2010; Elena Luengas Dondé, *Los jóvenes universitarios y su religiosidad en la UIA plantel León*, México, Universidad Iberoamericana, Tesis de Maestría, 2010.

³⁶ Roberto Govela Espinoza, *Identidades urbanas: el caso del grupo juvenil católico de San Miguel*, México, CIESAS, Tesis de Maestría, 1996; Luis Fernando García Álvarez, "La práctica de los ejercicios ignacianos entre los y las jóvenes otomíes y mazahuas de Monterrey, Nuevo León", en Memorias del XIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, México, COLEF/UANL, 2010; Alejandra de la Torre Díaz, *Jóvenes y movimientos laicos. Un acercamiento a los procesos formativos e identitarios en grupos juveniles católicos*, México, CIESAS, Tesis de Maestría, 2010.

³⁷ Adrián Tovar, "El Dios de los grafiteros. Algunas reflexiones sobre religiosidad juvenil a partir del caso de un colectivo urbano de graffiti en la colonia Ajusco de la Ciudad de México", XIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, COLEF, UANL, México, 26-28 de mayo 2010.

³⁸ Ruth Mónica Díaz Sánchez, *La redención de las negociaciones, jóvenes católicos en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*, México, CIESAS, Tesis de Maestría, 1999; Jorge Ignacio Maldonado y Guitté Hartog, "La representación social de las prácticas sexuales en jóvenes con formación religiosa de la Ciudad de Puebla", en Josué Tinoco Amador, Guitté Hartog y Luise Greathouse (coords.), *Religión y pensamiento social. Una mirada contemporánea, op. cit.*, pp. 87-108.

peregrinaciones,³⁹ las redes,⁴⁰ y los aspectos rituales como las sanaciones.⁴¹

JÓVENES EVANGÉLICOS

A pesar de la gran importancia que tiene la institución católica en los procesos de socialización en el continente, desde la década de los setenta se prefigura una ruptura de su monopolio al emerger las minorías religiosas ligadas a una tradición protestante. Asimismo, esta diversidad da cuenta de procesos de pluralización en la manera en que los sujetos de determinada edad participan de estas instancias.

Los estudios en México han buscado comprender la presencia de los jóvenes en las Iglesias protestantes, algunos en el siglo XIX⁴² y otros en el presente etnográfico a partir de lo étnico⁴³ y la educación;⁴⁴ otros trabajos han indagado sobre las formas de

³⁹ Agustín Pérez Marchetta, "Nuevos fenómenos religiosos: la virgen del cerro"; María Sol Prieto y Ornella Lotito, "Jóvenes fieles y militantes de la 'pastoral villera' en la Villa 21-24-Zabaleta: una aproximación sobre la concepción y la relación con el Estado"; Irene Pérez de Pugliese y Juan D. Griffone "Juventud y religiosidad popular en Jujuy", II Reunión de Investigadores de Juventudes en Argentina, Universidad Nacional de Salta, Provincia de Salta, Argentina, 13-15 de octubre 2010.

⁴⁰ Sebastián Fuentes, "Jóvenes católicos: posicionamientos, circuitos y matices en sectores medios-altos", *idem*.

⁴¹ Verónica Gimenez Alejandra, "La cigüeña está en Rosario. Relatos de mujeres jóvenes que asisten a las misas de sanación del Padre Ignacio", *idem*. Silvana Sobreira de Matos, "Juventude, virtuosismo religioso, e as novas formas de santidade no catolicismo", XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Asociación de Cientistas Sociales del Mercosur, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011.

⁴² Carlos Torres, "La juventud metodista en México. Notas para su historia", en Memorias del XIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, México, COLEF/UANL, 2010.

⁴³ Ariel Corpus, *Jóvenes tseltales presbiterianos y sus prácticas divergentes. Los Mensajeros de Cristo en la Iglesia Gólgota de El Corralito, Oxchuc*, México, CIESAS, Tesis de Maestría, 2008; Ariel Corpus, "Divergencias juveniles en el protestantismo indígena de los Altos de Chiapas", en Alberto Hernández (coord.), *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional*, México, Colef/UANL/Colmich, 2011, pp. 165-190.

⁴⁴ Jainite Rueda, "Padres e hijos. Miradas y significados distintos de ser joven pres-

participación juvenil en movimientos ligados al pentecostalismo como una nueva forma de religiosidad más dúctil⁴⁵ y como una suerte de escape frente al sinsentido de la modernidad⁴⁶ al incorporar nuevos elementos a su praxis como la música,⁴⁷ o bien, al dejar de lado la institución al no cumplir ésta sus expectativas.⁴⁸ Finalmente, también hay trabajos cuyo eje central es el cuerpo.⁴⁹

En Argentina, el interés por los evangélicos ha ganado presencia como tema de estudio. No obstante, las orientaciones van por otros rumbos, tales como los procesos identitarios,⁵⁰ los

biteriano en México”, en Memorias del XIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, México, COLEF/UANL, 2010.

⁴⁵ Felipe Vázquez Palacios, “El caso de amistad de Xalapa A. C. Los neopentecostalismos como nuevas formas de religiosidad”, en Elio Masferrer Kan (ed.) *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, ALER/Plaza y Valdés, 2000, pp. 317-329.

⁴⁶ Lucía Vázquez Mendoza, *Los jóvenes y el neopentecostalismo. El caso de la agrupación religiosa “Impacto juvenil”*, México, CIESAS, Tesis de Maestría, 2005; Lucía Vázquez Mendoza, “Modernidad y crisis de sentido entre los jóvenes evangélicos”, en Carolina Rivera Farfán y Elizabeth Juárez Cerdi (eds.), *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en Iglesias pentecostales*, México, CIESAS/El Colegio de Michoacán, 2007, pp. 297-317.

⁴⁷ Alberto Hernández, Marina Viruete y Jonatan Curiel, “Del gospel al ska. Música, jóvenes y religión en Tijuana”, Documental, XIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, México, COLEF/UANL, 2010. Disponible en la red: <http://www.youtube.com/watch?v=HVSivmdv-V0>; Alberto Hernández, “Jóvenes, música y religión en Tijuana”, en Alberto Hernández (coord.), *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional*, México, Colef/UANL/Columbia, 2011, pp. 31-61.

⁴⁸ Carlos Garma, “Hijo de pastor lo peor: apostasía y desafiación religiosa entre los pentecostales de segunda generación en México”, *op. cit.*

⁴⁹ Lourdes Jacobo Albarrán y Carlos Olivier Toledo, “Significar el cuerpo como instrumento de lo sagrado: glosolalia y don de sanidad en jóvenes pentecostales”, II Congreso Internacional: El Cuerpo en el Siglo XXI. Aproximaciones Minoritarias desde Latinoamérica, CIALC-UNAM, México, 10-11 de noviembre 2011.

⁵⁰ Pablo Seman, “Identidad de los jóvenes pentecostales” en A. Frigerio (comp.) *El pentecostalismo en la Argentina*, Centro Editor de América Latina, Argentina, 1994; Daniel Míguez, “Jóvenes en riesgo y conversión religiosa. Esquemas cognitivos y transformación de la identidad en Iglesias pentecostales e instituciones de minoridad”, en *Sociedad y Religión*, (Argentina), núm., 20-21, 2000, pp. 5-54. Disponible en la red: <http://www.ceil-piette.gov.ar/docpub/revistas/sociedadreligion/sr20-21/sr2021minguez.pdf>.

musicales,⁵¹ los políticos⁵² y aquellos que vinculan los usos, la relación y los conflictos en los espacios públicos; además de las construcciones, prácticas y significaciones corporales en “el mundo” a partir de la religión.⁵³

En Chile y Brasil también se han desarrollado estudios al respecto. En el primero de estos países latinoamericanos las investigaciones se han preocupado por entender en un proceso histórico a las generaciones de jóvenes que han sido parte del pentecostalismo, así como sus vivencias sociales al interior y exterior de la comunidad,⁵⁴ además de la participación de los jóvenes evangé-

⁵¹ Pablo Seman y Guadalupe Gallo, “Rescate y sus consecuencias. Cultura y Religión solo en singular”, en *Ciencias Sociales y Religión*, (Brasil), núm. 10, 2008, pp. 73-94.

⁵² Mariela Mosqueira y Marcos Carbonelli, “Minorías religiosas en Argentina: posicionamientos frente a lo político y al Estado”, en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, (Madrid, Universidad Complutense de Madrid), núm. 28, 2010. Disponible en la red: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18118913016>; Mariela Mosqueira y Marcos Carbonelli, “Cristãos e política: reflexões em torno da experiência “valores para meu país”, en *CSONline Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, (Brasil), vol. 4, núm. 11, 2010. Disponible en la red: <http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/csonline/article/viewFile/1041/887>.

⁵³ Mariela Mosqueira y Marcos Carbonelli, “Luis Palau en Argentina: construcción mediática del cuerpo evangélico, disputa por el espacio público y nuevas formas de territorialidad” en *Revista Enfoques*, (Argentina), núm. 1-2, 2008, pp. 153-175; Mariela Mosqueira y Marcos Carbonelli, “‘Militantes del Señor’: cosmología y praxis evangélica sobre el espacio público” en *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, (Argentina), vol. 20, núm. 32-33, 2010, pp. 108-123; María Victoria Castilla y María Epele Gimena Lorenzo, “El cuerpo es lo que pide... el espíritu es de Dios, cuando lo recibimos. Prácticas de cuidado y ‘rescate’ de usuarios jóvenes de PBC y su relación con la religión evangélica”, II Reunión de Investigadores de Juventudes en Argentina, Provincia de Salta, Universidad Nacional de Salta, Argentina, 13-15 de octubre 2010; Luciana Lago, “Entre el espíritu del carnaval y el Espíritu Santo. La participación del grupo “Jóvenes para Cristo” en la Farándula estudiantil de Comodoro Rivadavia”, XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Asociación de Cientistas Sociales del Mercosur, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011; Mariela Mosqueira, “‘Santa rebeldía’: construcciones de género, sexualidad y juventud en comunidades evangélico-pentecostales”, en Silvia Elizalde (coord.), *Jóvenes en cuestión. Configuraciones de género y sexualidad en la cultura*, Argentina, Editorial Biblos, 2011, pp. 305-338.

⁵⁴ Miguel Ángel Mansilla y Luis Llanos Aguilera, “Generación P. Las representaciones de los jóvenes en el pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX”, en *Última Década*, (Chile), núm. 33, diciembre de 2010, pp. 169-200. Disponible en la

licos universitarios en las redes sociales que se extienden más allá de la denominación de origen.⁵⁵ En Brasil, por su parte, han vuelto a poner en debate la tesis weberiana sobre la ética protestante,⁵⁶ de igual modo se han enfocado en los procesos de construcción de identidad de jóvenes pentecostales,⁵⁷ además de la música en los procesos juveniles.⁵⁸ Mención especial debe darse al reto de producir un conocimiento general de los jóvenes en América Latina que han sido parte en la consolidación de los liderazgos evangélicos.⁵⁹

JÓVENES Y OTRAS RELIGIONES

La pluralización de las creencias no se agota en las expresiones del cristianismo católico o evangélico, tampoco en las devociones populares. Poco a poco la visibilización de otras creencias no cristianas será tema importante en la producción científica de

red: <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=19519109009>; Evguenia Fediakova, "Juventud evangélica en Chile: ¿un nuevo modelo de evangelismo?", en Miguel Ángel Mansilla y Luis Orellana Urtubia (editores), *La religión en el Chile del Bicentenario. Católicos, protestantes, evangélicos, pentecostales y carismáticos*, Chile, RELEP Ediciones, 2011, pp. 103-127.

⁵⁵ Anita María Gallardo Pinto, "Jóvenes universitarios evangélicos-protestantes y participación social: una mirada desde los jóvenes de organizaciones internacionales multi-denominacionales cristianas en Chile", XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Asociación de Cientistas Sociales del Mercosur, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011.

⁵⁶ Wagner Amaral, "PEPE, uma forma atual de evidenciar o sentido de vocação da ética protestante, explicada por Marx Weber", *idem*.

⁵⁷ María de Fátima Paz Alves, "Juventude pentecostal: identidade, ambivalências, conflitos e transgressões", *idem*.

⁵⁸ Márcia Leitão Pinheiro, "Juventudes, experiencias musicales y religiosidad", en Mónica Cornejo, Manuela Cantón y Ruy Llena Blanes (coords.), *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, Barcelona, Elkarte, 2008, pp. 139-156. Disponible en la red: <http://www.ankulegi.org/wp-content/uploads/2012/03/1008Leitao-Pinheiro.pdf>.

⁵⁹ Eliseo Vilchez, "El papel de la juventud en el movimiento protestante en América Latina. El caso de las Sociedades de Esfuerzos Cristianos: 1890-1930", en Memorias del XIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, México, COLEF-UANL, 2010.

América Latina como muestra de una apertura hacia otros bagajes culturales que no necesariamente se desprenden de la tradición cristiana, sino que son incorporados en esta religión a la carta. En este sentido no se puede obviar la participación más frecuente de los jóvenes en otras religiones donde se socializan o re-socializan.

Los argentinos se han preocupado con mayor interés por propiciar estos canales de investigación al indagar sobre los nuevos movimientos religiosos, aún dentro de una línea cristiana donde re-significan viejos y nuevos elementos.⁶⁰ También, con los estudios centrados en expresiones religiosas novedosas y sus procesos identitarios para la vida de los jóvenes como los sikuris⁶¹ y los rastafari,⁶² vistos como una nueva opción religiosa; además de los judíos,⁶³ cuyo proceso étnico está reconfigurándose a raíz de nuevos lazos matrimoniales “mixtos”, lo que también tiene una ruta de trabajo al respecto.⁶⁴ Mención especial merecen ser citados aquellos trabajos cuyo interés se centra en los jóvenes que dicen no tener religión alguna.⁶⁵ En México, por su parte, la tendencia por estas nuevas religiones ha transitado por la asimilación de nuevas prácticas a las ya socializadas.⁶⁶

⁶⁰ Agustín Pérez Marcheta, “Nuevos fenómenos religiosos: la virgen del cerro”, II Reunión de Investigadores de Juventudes en Argentina, Provincia de Salta, Universidad Nacional de Salta, Argentina, 13-15 de octubre 2010.

⁶¹ Alejandra Vega, “Religiosidad, identidad y tradición entre los jóvenes sikuris de la Ciudad de Buenos Aires”, XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Asociación de Cientistas Sociales del Mercosur, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011.

⁶² María Cecilia Picech, “Rastafari: ¿una nueva opción religiosa para los jóvenes argentinos?”, II Reunión de Investigadores de Juventudes en Argentina, Provincia de Salta, Universidad Nacional de Salta, Argentina, 13-15 de octubre 2010.

⁶³ Fernando Rada Schultze, “Modernidad religiosa y prácticas identitarias: conformación de un grupo judío”, *idem*.

⁶⁴ Damián Setton, “Asimilación y matrimonios mixtos: la ‘problemática’ juvenil en el proceso de legitimación de los sectores ortodoxos del campo judaico”, *idem*.

⁶⁵ Lucía Amparo Salinas, “Jóvenes ‘Sin Religión’ en la Región Centro de nuestro país”, *idem*.

⁶⁶ María del Rosario Ramírez Morales, *La conformación de la individualidad religiosa en jóvenes tapatíos*, México, Universidad de Guadalajara, Tesis de Maestría, 2010;

JÓVENES Y RELIGIÓN

Se pueden encontrar otras investigaciones cuya inclinación toma perspectiva en torno a procesos más amplios de religiosidad; es decir, sin determinarla a una confesión en particular. Parece ser que esta ruta es la más viable dada la decadencia de las identidades basadas en alguna confesión y la incorporación de elementos a un historial religioso propio. Dicho en otras palabras, las trayectorias individuales escapan de las determinaciones institucionales en la modernidad religiosa. En este ámbito los estudios en América Latina, en mayor o en menor medida, empiezan por cobrar interés en Brasil, Chile, Argentina, Colombia, Cuba y México.

En Brasil las rutas de exploración toman derroteros novedosos que entrecruzan diversos fenómenos sociales para explicar la participación juvenil, como la práctica del surf⁶⁷ o el alistamiento militar.⁶⁸ En Cuba, un trabajo encontrado da cuenta de las percepciones que la juventud tiene sobre la religión.⁶⁹ En Colombia, se ha indagado la influencia de las creencias de los jóvenes en la educación religiosa escolar⁷⁰ y en las construccio-

María del Rosario Ramírez Morales y Nelson Arteaga Botello, "Católico por tradición, alternativo por convicción", XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Asociación de Cientistas Sociales del Mercosur, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011.

⁶⁷ Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho, "No centro do altar uma prancha de surf: ao redor, o público jovem da Bolade Neve Church", XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Asociación de Cientistas Sociales del Mercosur, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011.

⁶⁸ Denise Dos Santos Rodrigues, "Perfil religioso da juventude brasileira através de pesquisa no alistamento militar: a crise do pertencimento em desataque", *idem*.

⁶⁹ Deisy Domínguez García y María Isabel Domínguez García, "Percepciones sobre la religión en la juventud cuba", en CD-R, Departamento de Estudios Socio-religiosos del CIPS, Cuba, 2001. Disponible en la red: <http://168.96.200.17/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULOS/ArticulosPDF/010215DD016.pdf>.

⁷⁰ José María Siciliani Barraza, "Itinerarios de creencia de jóvenes en Bogotá y su impacto en la clase de educación religiosa escolar", XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Asociación de Cientistas Sociales del Mercosur, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011.

nes y deconstrucciones de las prácticas religiosas donde participan los jóvenes.⁷¹

En Argentina, el panorama religioso cada vez más pluralizado ha marcado el rumbo de nuevas interrogantes sobre la vinculación de los jóvenes con la religión por distintos aspectos como el fenómeno musical,⁷² ya que la industria de la alabanza, como la llama Garma,⁷³ ha tenido un gran auge dentro del mercado juvenil; también en el ámbito de las preferencias religiosas a partir de los censos más recientes⁷⁴ y, en este canal, las actitudes, los valores, la participación y la moral entre los jóvenes y la religión;⁷⁵ finalmente, lo religioso como subyacente en programas de autoayuda conocidos comúnmente como doce pasos, cuya matriz es religiosa, pero que toma ropajes seculares.⁷⁶

De igual modo, en esta pluralización, tanto en Chile como en México las pesquisas van por estos caminos. En el primer país señalado las reflexiones buscan comprender las maneras de intersección de la juventud con lo religioso a partir de los procesos

⁷¹ Juan Manuel Torres Serrano, “¿Recomposición o descomposición de las prácticas religiosas juveniles?”, *idem*.

⁷² Pablo Seman y Pablo Vila, “La música y los jóvenes de los sectores populares: más allá de las tribus”, en *Trans. Revista Transcultural de Música*, (Barcelona), núm. 12, 2008, Disponible en la red: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=82201201>.

⁷³ Véase Carlos Garma, “Del himnario a la industria de la alabanza: un estudio sobre la transformación de la música”, en Alfredo Nateras Domínguez (coord.), *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, México, UAM/Miguel Ángel Porrúa, 2002, pp. 205-222.

⁷⁴ Mariela Mosqueira, “Juventudes y religiones en la Argentina del siglo XXI: una aproximación cuantitativa”, XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Asociación de Cientistas Sociales del Mercosur, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011.

⁷⁵ Virginia Raquel Azcuy, Carolina Bacher Martínez, Ana Lourdes Suárez y Mónica Cristina Ukaski, “Jóvenes, cultura y religión. Discusión en torno a las dimensiones pertinentes para su relevamiento en Argentina”, II Reunión de Investigadores de Juventudes en Argentina, Provincia de Salta, Universidad Nacional de Salta, Argentina, 13-15 de octubre 2010.

⁷⁶ María Pía Pawlowicz, Araceli Galante, Diana Rossi, Paula Goltzman y Graciela Touzé, “La matriz religiosa en algunos dispositivos de atención por uso de drogas. El caso de los Programas de Doce Pasos”, *idem*.

modernizadores;⁷⁷ con ello se han medido los valores y la religiosidad existente en determinados sectores estudiantiles.⁷⁸ En México, lo que se tiene son exploraciones sobre la importancia de los diversos modos de socialización religiosa tanto de católicos como de otras minorías religiosas,⁷⁹ el papel de lo religioso en el consumo lúdico,⁸⁰ las tipologías de las creencias en colonias populares,⁸¹ lo religioso en redes virtuales mediante el uso de símbolos y narrativas⁸² y el estudio de la sexualidad en los entornos escolares.⁸³

CONSIDERACIONES FINALES

Las religiones también producen y reproducen el mundo social.⁸⁴ Éstas establecen sus criterios donde delimitan y generan un

⁷⁷ Javier Romero Ocampo, "Jóvenes y religión en un mundo de cambio. El caso de los jóvenes chilenos", en *Ciencias Sociales y Religión*, (Brasil), año 12, 2010, pp. 147-156. Disponible en la red: http://www.sumarios.org/sites/default/files/pdfs/57096_662.8.PDF.

⁷⁸ Javier Romero Ocampo, Reinaldo Tan Becerra e Ignacio Quineros Arbiol, "Valores y religiosidad en jóvenes universitarios de Santiago de Chile", XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Asociación de Cientistas Sociales del Mercosur, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011.

⁷⁹ Javier Navarro Briones, "La socialización religiosa de los jóvenes en México", en *Revista JÓVENES*, (México) núm. 7, abril-diciembre de 1998, pp. 46-69.

⁸⁰ Nancy de la Fuente y Judith Cavazos, "Religiosidad y consumo de juegos de azar en jóvenes universitarios", XIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, COLEF, UANL, México, 26-28 de mayo 2010.

⁸¹ Hugo José Suárez, "Hacia una tipología de las formas jóvenes del creer", XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Asociación de Cientistas Sociales del Mercosur, Punta del Este, Uruguay, 1-4 de noviembre 2011.

⁸² Raúl Méndez Yañez, "Dios te ha confirmado como amigo. Narratividad y religiosidad identitaria juvenil en las redes sociales Hi5 y Facebook", en Alberto Hernández (coord.), *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional*, México, Colef/UANL/Colmich, 2011, pp. 141-159.

⁸³ Consuelo Patricia Martínez Lozano, "Sexualidad, transgresión y creencia religiosa en jóvenes universitarios de Guadalajara (México)" en *Caminhos*, (Brasil), vol. 7, núm. 2, julio-diciembre de 2009, pp. 159-279; Consuelo Patricia Martínez Lozano y Daniel Solís Domínguez, "El entorno escolar y familiar en la construcción de significaciones de género y sexualidad en jóvenes de Guadalajara" en *Revista de Estudios de Género. La ventana*, (México, U de G), núm. 29, 2009, pp. 146-183.

⁸⁴ Véase Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

canon de juventud, al menos idealizada, que repercute en los procesos de socialización, ya que ésta, desde un punto de vista sociológico, es una construcción social;⁸⁵ o como indica Pierre Bourdieu,⁸⁶ es un concepto manipulado y manipulable por las auto y heterorepresentaciones que sobre el joven se hacen. También, como señala José Manuel Valenzuela, es un producto perecedero del tiempo:

...la joven y el joven en lo individual, así como los grupos juveniles, son productos perecederos. Los tiempos biológicos y sociales integran y expulsan a los depositarios de la condición juvenil, pero ellos tienen mayor capacidad de participar en la elección del campo juvenil al que se inscriben. Por supuesto que esta capacidad de elección es relativa, pero las identidades transitorias refieren a límites de adscripción menos rígidas que los existentes en las identidades estructuradas.⁸⁷

Por ello es que los caminos elaborados en el estado de la cuestión no son los únicos. Hay otros senderos que son necesarios explorar que servirán como rutas aledañas a lo ya investigado. Si se está dando por entendido una distancia creciente entre los jóvenes y las Iglesias, hay que preguntarse ¿en qué momento empieza a surgir este fenómeno? ¿Cuáles son los aspectos estructurales que juegan un papel importante? ¿Cuándo se visualiza la precarización institucional, entendiendo por esta la inseguridad, la incertidumbre y la falta de garantías frente a estas instancias eclesiales? También es menester explorar la constitución de la religiosidad como un elemento transversal en la

⁸⁵ Véase Rosario Esteinou, "La juventud y los jóvenes como construcción social", en Marta Mier y Terán y Cecilia Rabell (coordinadoras), *Jóvenes y niños. Un enfoque sociodemográfico*, México, IIS/FLACSO/Miguel Ángel Porrúa, 2005, pp. 25-37.

⁸⁶ Pierre Bourdieu, "La juventud no es mas que una palabra", en *Sociología y cultura*, Grijalbo, CONACULTA, México, 1990, pp. 163-173. Disponible en la red: http://www.scribd.com/doc/39888167/La-Juventud-No-Es-Mas-Que-Una-Palabra#open_download.

⁸⁷ José Manuel Valenzuela Arce, *El futuro ya fue. Socioantropología de los jóvenes en la modernidad*, México, COLEF/Casa Juan Pablos, 2009, p. 38.

historia de vida de los jóvenes y, así, encontrar determinados atisbos que den luces sobre la problemática social, pues lo que sí se puede constatar, hasta el momento, es que hay formas diferenciadas de jóvenes adscritos a institucionalidades y modos del creer que dan sentido y significado de vida.

Para concluir, se propone considerar tres ejes de trabajo para pensar en el caso de las minorías religiosas, de modo que se articule el problema planteado en la primera parte de este texto. Se parte de dos axiomas que se establecen de antemano en los estudios indicados: la distancia cada vez más creciente de los jóvenes con la institución religiosa, y la búsqueda de religiosidades más laxas en donde lo puesto en tela de juicio no es Dios sino la Iglesia.

LOS PROYECTOS EMERGENTES

En primer lugar, hay que poner atención a los proyectos emergentes que surgen desde los ámbitos eclesiásticos que tienen como interés acercar a los jóvenes con lo religioso. No se puede negar la disminución de los jóvenes en las instancias religiosas; es evidente que los proyectos eclesiales tradicionales no siempre tienen agrado a los ojos de los jóvenes, por lo que es recurrente la desertión. Este fenómeno no es gratuito, al respecto bien se puede decir que los propios procesos sociales no están aparejados a las instancias religiosas, por lo que no hay cabida en estas formas de socialización que por mucho tiempo sirvieron a las Iglesias.

Ante esta situación, las propias instancias religiosas han elaborado proyectos enfocados a los jóvenes con la finalidad de “alcanzarlos” y encaminarlos bajo un determinado *ethos*. En este sentido, las propias religiones llevan un paso adelante a las disciplinas sociales al interesarse sobre las razones que alejan a los jóvenes de sus espacios al producir estrategias de trabajo o, en su lenguaje, pastorales juveniles que atiendan sus problemáticas.

Estos proyectos eclesiales se producen en los centros de formación, como los diplomados de pastoral juvenil. Ejemplo de ello es el “Love activo” al interior del Seminario Teológico Presbiteriano de México, incluyendo los recursos que facilita la Internet⁸⁸ para tratar de consolidar así un cuerpo profesional para expandir aquello que se difumina: la religión. De igual manera se sitúan los proyectos independientes alejados de alguna Iglesia estructurada los cuales tratan de mostrar otra faceta de lo divino al tener empatía con ciertas prácticas juveniles y articulándose a movimientos dirigidos por jóvenes que buscan incidir de alguna manera en medio del contexto urbano. Así, se pueden nombrar “Iglesia a la Calle”, “Iglesia Emergente”, “Comunidad Faro” y “Punto de encuentro” como ejemplos de comunidades cristianas de jóvenes en la Ciudad de México; el antiguo “Esfuerzo Cristiano” en América Latina, con mucha fuerza entre los jóvenes indígenas del sureste mexicano; “Un grito sordo”, proyecto de radio en Sonora, México; el movimiento “Pateando gusanos” que agrupa a subculturas estigmatizadas por la sociedad en Chile; la “Comunidad Cultural Alternativa” en Argentina; Iglesias que incorporan “rings” dentro de sus templos en Brasil; y, montajes de *cars shows* para atraer a los jóvenes en la frontera México-Estados Unidos.

LA INDUSTRIA CULTURAL

En segundo lugar, hay que prestar más atención a la industria cultural religiosa, ya que a la par de los anteriores proyectos se ha generado una industria especializada que ofrece todo un repertorio de identificación cultural y de consumo para la pertenencia a cierta adscripción religiosa, que van desde películas, *souvenirs*, libros y música.

⁸⁸ Pueden consultarse las siguientes páginas que representan nuevas propuestas para comprender el fenómeno en cuestión: <http://www.especialidadesjuveniles.com>; <http://paralideres.org>; <http://espiritualidadyposmodernidad.blogspot.com>.

Con respecto a los libros, hay una literatura amplia al respecto que trata de enfocar el problema juvenil contemporáneo. Títulos como *El ministerio juvenil dinámico*;⁸⁹ *Soy líder de jóvenes, y ahora... ¿Quién podrá ayudarme?*;⁹⁰ *Ministerio de jóvenes con propósito*;⁹¹ *El ministerio juvenil efectivo*;⁹² *Raíces. Pastoral juvenil en profundidad*;⁹³ y, entre otros, *Los fundamentos del ministerio juvenil sano*,⁹⁴ representan el interés por comprender la situación juvenil contemporánea.

Por el lado musical, la producción es amplia y va desde la formación de bandas y su producción discográfica hasta participaciones en espacios como el Hard Rock Café o festivales de música en algún bar de la Ciudad de México sin hacer proselitismo religioso. Es importante notar que los jóvenes salen de los espacios “sagrados” para desarrollar su praxis religiosa en otros lados donde lo institucional no constriña. En el ámbito musical se pueden encontrar bandas como “Trinidad Punk”, “Maple”, “Juan”, “Santiago”, “Mi Ciudad Anhelada”, “Fuego Ardiente”, “Érase Una Vez”, “Waltz”, “REMA”, “El Color Invisible”, “Element” (un joven que hace *hip-hop* y que estudia teología); incluyendo música regional con letras que dan algún mensaje religioso, como “Mariolita González” en Guatemala y “K Paz de la Iglesia”, un estilo duranguense hecho por jóvenes con sombrero y botas. Incluso, se han montado festivales y premiaciones de la música cristiana en espacios donde los jóvenes compiten profesional y mercadotécnicamente, tales como los “Premios Arpa” y los “Premios Monster”.

⁸⁹ Jim Burns, *El ministerio juvenil dinámico*, USA, Unilit, 1996.

⁹⁰ Jeffrey de León, *Soy líder de jóvenes, y ahora... ¿Quién podrá ayudarme?*, USA, Unilit, 2002.

⁹¹ Doug Fields, *Ministerio de jóvenes con propósito*, USA, Editorial Vida, 1998.

⁹² Lucas Lays, *El ministerio juvenil efectivo*, USA, Editorial Vida, 2009.

⁹³ Feliz Ortiz, Annette Gulick y Gerardo Muniello, *Raíces. Pastoral juvenil en profundidad*, USA, Editorial Vida, 2008.

⁹⁴ Mike Yaconelli, *Los fundamentos del ministerio juvenil sano*, USA, Editorial Vida, 2007.

LAS CULTURAS JUVENILES

En tercer lugar, se debe considerar a las culturas juveniles como el crisol donde lo religioso se manifiesta. Estas conexiones son importantes ya que lo sagrado deja de tener un ambiente de solemnidad y cobra nuevos ropajes vinculados a las culturas juveniles. Es en ellas donde lo religioso cobra una empatía para los jóvenes que encuentran ahí formas de expresión de su religiosidad al margen de las instituciones tradicionales y donde la vivencia de lo religioso a partir de las culturas juveniles se vuelve una manera válida del creer.

Por ejemplo, en México existen grupos juveniles de corte cristiano que hacen *graffiti*; *skaters*, patinetos y ciclistas cristianos; una comunidad de creyentes *darks* en la colonia Roma; y la “Iglesia subterránea”, un proyecto juvenil para “metaleros”. En Argentina, la “Iglesia Punk” articulada a la Comunidad Cultural Alternativa. En Chile, el ya citado movimiento “pateando gusanos” que agrupa a diversas variantes como el thrash, grind, death, black, speed, heavy, doom, gótico, hard core, punk, épico, aggro y nu metal, entre otras expresiones.

CODA

Es menester tener nuevas conceptualizaciones para comprender la vinculación jóvenes y religión. La secularización es un pretexto, pero los abordajes no deben situarse solamente ahí; las investigaciones deben considerar nuevas perspectivas que sirvan como una caja de herramientas con las cuales abordar el fenómeno. En primer lugar, tal programa de trabajo debe empezar a considerar una estrategia en tres aspectos: ontológico (¿qué es lo que conocemos?), epistemológico (¿qué queremos conocer?) y metodológico (¿cómo lo podemos conocer?). En segundo lugar, es menester hurgar en conceptos, ya que la palabra “secularización”, como se ha dicho, se ha usado en muchos casos desatinadamente.

Empero, hay otros que pueden ser útiles a la problemática, como el “carácter poroso” de las identidades religiosas, de Pierre Sanchis; la “crisis de transmisión religiosa”, de la ya citada Hervieu-Léger; o bien, la idea de Manuela Cantón,⁹⁵ quien propone entender que ni la religión ni las juventudes son “una esencia en sí”, sino “algo a través de lo cual” se puede pensar al sujeto. Por eso, será indispensable construir una teoría que contemple la relación dialéctica entre la religión, difuminada dado los procesos de modernidad, y las juventudes, donde se sitúan muchos jóvenes creyentes en América Latina.

Finalmente, si lo que está en disputa es un bien cultural —lo religioso—, los sujetos no son los mismos ni se acercan a ello de la misma manera. Como dice Karl Mannheim:

La cultura la desarrollan hombres que tienen un “nuevo acceso” al bien cultural acumulado. A la vez, y dada la índole de nuestra estructura anímica, esa “nueva modalidad de acceso” significa un constante distanciamiento del objeto, una nueva modalidad de comienzo mediante la apropiación, elaboración y desarrollo de lo que está a disposición.⁹⁶

⁹⁵ Manuela Cantón Delgado, “Evangelismo gitano y creatividad religiosa: cómo se piensan los gitanos, cómo pensar la religión”, en *Antropología. Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*, (Madrid), núm. 14, 1998, pp. 45-72.

⁹⁶ Karl Mannheim, “El problema de las generaciones”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (España), núm. 62, 1993, pp. 211-212.