

## JÓVENES EVANGÉLICOS Y SUS PROCESOS DE MOVILIDAD RELIGIOSA EN MÉXICO. UN ABORDAJE DESDE LO CUANTITATIVO Y SU CORRELATO CUALITATIVO

*Young evangelicals and their processes of religious mobility in Mexico. An approach from the quantitative and its qualitative correlate*

**Ariel Corpus\***

<https://orcid.org/0000-0003-1735-6129>

Universidad Nacional Autónoma de México

[arielcorpus@gmail.com](mailto:arielcorpus@gmail.com)

Recibido: 21-09-2022

Aceptado: 14-11-2022

### Resumen

El presente artículo analiza los procesos de movilidad religiosa de los jóvenes evangélicos en México. Para ello se utiliza una metodología mixta que retoma datos censales del INEGI de tipo cuantitativo, así como tres relatos de jóvenes que se han distanciado de las iglesias en las que han sido socializados, como parte de su trayectoria religiosa, desde la perspectiva cualitativa. Al combinar ambas perspectivas se busca dar cuenta de dos elementos: el primero es que las iglesias evangélicas están cambiando su estructura poblacional, tienen cada vez menos jóvenes y están

---

\*Licenciado en Ciencias Históricas. Maestro en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, sede Sureste, con la tesis Jóvenes tseales presbiterianos y sus prácticas divergentes. Actualmente es Candidato a Doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México.



transitando hacia la conformación de comunidades más longevas. El segundo elemento es que las iglesias han dejado de ser un referente para la vinculación de los jóvenes con lo sagrado. La vinculación a una sola fuente de autoridad o legitimidad deja de ser relevante en tanto que no requieren a la institución para construir su sentido de pertenencia.

Palabras Claves: Juventud, evangélicos, México

#### ABSTRACT

This article analyzes the processes of religious mobility of young evangelicals in Mexico. For this, a mixed methodology is used that takes census data from the INEGI of a quantitative type, as well as stories of three young people who have distanced themselves from the churches where they were socialized, as part of their religious trajectory, from the qualitative perspective. Combining both perspectives seeks to account for two elements: the first is that the evangelical churches are changing their population structure, having fewer and fewer young people and are moving towards the formation of longer-lived communities. The second element is that the churches have ceased to be a reference for linking young people with the sacred. Linking to a single source of authority or legitimacy ceases to be relevant as they do not require the institution to build their sense of belonging.

Keywords: Youth, evangelicals, Mexico

## INTRODUCCIÓN

El Señor dijo a Moisés: Haz un censo de los hijos mayores de los israelitas, de un mes de edad para arriba, y registra sus nombres.

Números 3.40

Lejos del imaginario común según el cual el vínculo entre los jóvenes y la religión está ausente, esta relación es diversa a partir de las propias referencias culturales con las que se expresan los sujetos jóvenes, así como las distintas contingencias y variables.<sup>1</sup> Factores como la edad, el sexo o la etnicidad son algunas de ellas. La religión es un elemento adyacente a cada una de estas variables o condiciones sociales dado que para algunos individuos los sistemas de creencias suponen un particular modo de *estar* y *actuar* en el mundo. De igual manera, mientras algunos afianzan su creer en las estructuras eclesiales, otros lo expresan a través de las tensiones institucionales, o bien reconceptualizan los elementos sagrados y ponderan formas de religiosidad más laxas respecto a aquellas en las que fueron socializados.

Para centralizar nuestro interés en este vínculo, abordaremos el caso de los jóvenes evangélicos en México, analizando su presencia al interior de los grupos evangélicos. Si bien los evangélicos mexicanos tuvieron un crecimiento importante de 1970 a 1990, actualmente transitan hacia una determinada estabilidad. Han dejado de crecer numéricamente como grupo de modo exponencial con respecto a otras décadas debido a dos factores. En primer lugar, se enfrentan al cambio generacional al tener una población en proceso de longevidad, tal como sucede en la sociedad mexicana,<sup>2</sup> lo que se refleja claramente en el modo en que se conforman los grupos de edad en su interior respecto a décadas pasadas. El segundo factor, como han señalado distintos estudios, es

---

<sup>1</sup> Si bien hubo algunos antecedentes que abordaron el vínculo (Semán, 1994; Navarro Briónes, 1998), a partir del año 2000 los estudios sobre la relación entre jóvenes y religión, principalmente evangélica, han cobrado mayor relieve desde distintas perspectivas, enfoques y zonas geográficas. Por mencionar solo algunos a modo de ejemplo, están aquellos que examinan los cambios que tienen los jóvenes en materia religiosa, los que rescatan el enfoque identitario, las nuevas apropiaciones étnicas, los que abordan el intersticio con la política, trabajos que analizan las trayectorias juveniles y su necesaria conceptualización como fenómeno (Vázquez Palacios, 2000; Garma, 2007; Vázquez Mendoza, 2007; Semán, 2010; Mosqueira, 2010; Mansilla y Llanos Aguilera, 2010; Corpus, 2011; Fediakova, 2011; Mosqueira, 2012; Mansilla, 2012; Mosqueira, 2014; Llanos, 2014; Corpus, 2014; Ramos, 2015; Mosqueira, 2016; Corpus, 2016a; Corpus, 2016b; Corpus, 2017; Mansilla y Piñones, 2017; Corpus, 2018; Arellano, 2020; Corpus, 2020; Corpus y Garma, 2021; Mosqueira, 2022; Corpus, en prensa).

<sup>2</sup> Véase: [https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2021\\_574.html](https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2021_574.html)

que experimentan procesos de desafiliación a través de los cuales los creyentes, en particular los jóvenes, transitan hacia otros grupos religiosos, o salen de aquellos en los que fueron socializados debido a severos cuestionamientos hacia las instancias eclesiales que no cumplen sus expectativas.

Los factores señalados revelan un proceso estructural y otro de tipo agencial, que no se encuentran desligados por lo cual para realizar el análisis y sostener la argumentación, retomaremos en el presente texto una perspectiva de tipo cuantitativa y otra cualitativa. Para la primera se realizará un ejercicio de estadística descriptiva mediante el uso de las fuentes censales de las últimas décadas, que servirán para ver el comportamiento a nivel estructural de la población evangélica, y en particular de su población joven. Para la perspectiva cualitativa, se presentarán relatos de vida de jóvenes que permiten ver las razones de la desafiliación institucional. Se trabaja entonces con una metodología mixta que ayuda a comprender los factores estructurales en relación a lo que muestra el dato etnográfico y viceversa una articulación que brinda profundidad al análisis, y lleva a un mejor entendimiento de los fenómenos sociales. Todo ello bajo un modelo de triangulación en el cual los instrumentos de investigación —cuantitativos y cualitativos— se efectúan en un mismo proceso de tiempo, de modo que van interrogándose uno al otro (Hamui-Sutton, 2013).

Sostendré en este texto que para entender los procesos de movilidad religiosa es necesario comprender que las iglesias han dejado de ser un referente para que los jóvenes se vinculen con lo sagrado. Es decir, pueden continuar creyendo a distancia de ellas o sencillamente dejar la creencia, por lo que la vinculación a una sola fuente de autoridad o legitimidad deja de ser relevante en tanto que no requieren a la institución para construir su sentido de pertenencia. Esto no implica que las iglesias, en cuanto instituciones religiosas, hayan dejado de ser importantes tanto para los individuos como para los colectivos en la construcción del creer, sino que están lejos de ser los únicos regímenes de legitimidad y autoridad, constituyéndose en instancias paralelas a las trayectorias religiosas.

Los dos primeros apartados del texto estarán enfocados en la parte estadística, que será de carácter descriptivo, haciendo énfasis en la perspectiva comparada de la población evangélica en distintas décadas. Se utilizará el Censo de Población y Vivienda de 2000, 2010 y 2020, para ver la imposibilidad de las iglesias por propiciar un relevo generacional a lo largo de estas décadas. En el tercer apartado se presentan relatos de la vida de tres jóvenes que pasaron por las instancias eclesiales, pero que ahora se muestran alejados de ellas, indagando así en las causas de su disidencia. Finalmente, las conclusiones retomarán algunos puntos, a modo de resumen, y se generarán nuevos interrogantes y vistas de trabajo para seguir una línea bajo una metodología mixta que permita observar tanto lo estructural de estas comunidades religiosas como lo agencial del sujeto creyente evangélico.

## CAMBIOS EN LAS CATEGORÍAS PROTESTANTE/CRISTIANA/EVANGÉLICA

El Censo de Población y Vivienda (Censo), efectuado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) data de 1895. Es un instrumento cuantitativo que registra cada diez años la información de la población mexicana. Con el paso del tiempo, la respuesta sobre la religión ha buscado ser cada vez más precisa a partir de un catálogo general que permite ir ubicando las múltiples respuestas en categorías correspondientes a la matriz religiosa. A pesar de las múltiples críticas existentes hacia este instrumento, muchas de ellas a partir del desconocimiento operativo, tiene gran confiabilidad para la toma de decisiones públicas.<sup>3</sup>

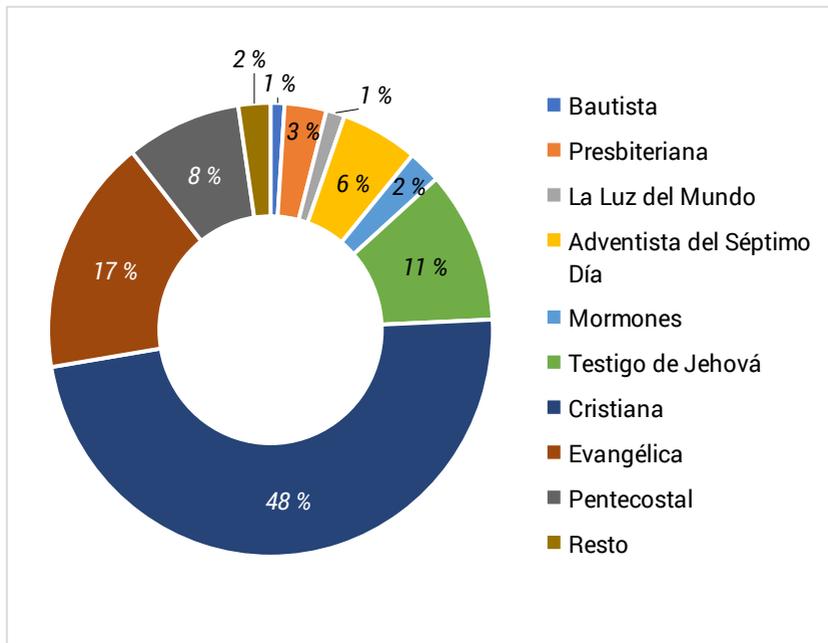
En materia de religión, el Censo registró una disminución del porcentaje de población católica, que pasó de representar el 82.72 % de la población mexicana en 2010 al 77.66 % en 2020. Otro cambio importante se dio en la categoría “Sin religión”, que pasó de tener 4.68 % en 2010 a 7.53 % en 2020, duplicando su porcentaje en diez años. Resultó interesante que al interior de esta categoría se incorporaran algunas su-

---

<sup>3</sup> Véase el Panel: “Resultados de la Variable Religión en el Censo 2020”, efectuado en el marco del XXIII Encuentro de la Rifrem: <https://www.facebook.com/100064915354861/videos/509526790051221>

bcategorías para captar a la población que es creyente, pese a decir que no tiene una adscripción religiosa. Bajo la nomenclatura “creyente sin adscripción”, entonces, se dio un porcentaje de 2.46 %, muy significativo para lo que detallaremos más adelante.

**Gráfica 1**



Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 2020

En el caso de los evangélicos, en 2020 el porcentaje ascendió al 11.19 % de la población total de México. No obstante, es importante señalar que en 2020 se sumó dentro de la categoría Protestante/Cristiano/Evangélico (PCE) a quienes en 2010 se denominaron como “Bíblicos no evangélicos”, una categoría independiente. Por esta razón los resultados generales se acercan al 12 %. Sin embargo, al desagregar

a estos últimos se reduce a un 9 % para 2020, es decir, hubo un crecimiento mínimo respecto a 2010, que había sido de 7.6 %.

En el Censo de 2020 hay un desequilibrio al interior de la categoría PCE. El mosaico evangélico tiene distribuciones desiguales de los grupos que lo conforman, muchos por debajo de la unidad porcentual, en tanto que otros tienen la mayor representatividad (Gráfica 1). Para su análisis podemos dividirlos en tres: aquellos que están situados por debajo de la unidad porcentual, donde se encuentran grupos como anglicanos, anabautistas/menonitas, luteranos, Iglesia de Dios, entre otras denominaciones e iglesias.<sup>4</sup> El segundo grupo está conformado por quienes tienen entre el 1 % y el 10 %: bautistas, presbiterianos, Iglesia de Dios Viviente, Columna y Baluarte de la Verdad (La Luz del Mundo), adventistas, e Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones) entre otros. Finalmente, en el tercer grupo, que supera el 10 %, se encuentran los Testigos de Jehová, y cristianos y evangélicos. Estos últimos nuclea diversas iglesias y comunidades que no se afilian a las grandes iglesias históricas ni a las comunidades pentecostales más conocidas, sino que transitan de manera autónoma. Sus nombres retoman elementos del imaginario evangélico, situados en las referencias bíblicas, tales como Semilla de mostaza, trigo y miel, Roca fuerte, Llamada final, Arca, y nombres similares. Respecto a estos grupos, Ramiro Jaimes Martínez (2020, 137-138) señala que

[...] les llamaremos movimientos a estos procesos de innovación, puesto que son impulsados por agentes identificables cuya identidad, objetivos y discursos son expresados en la línea del evangelismo. Pero no al evangelicalismo como corriente teológica estadounidense... sino al evangelismo como referencia a una pertenencia doctrinal y un *ethos* vinculado al protestantismo, pero que escapa de las estructuras y formas denomina-

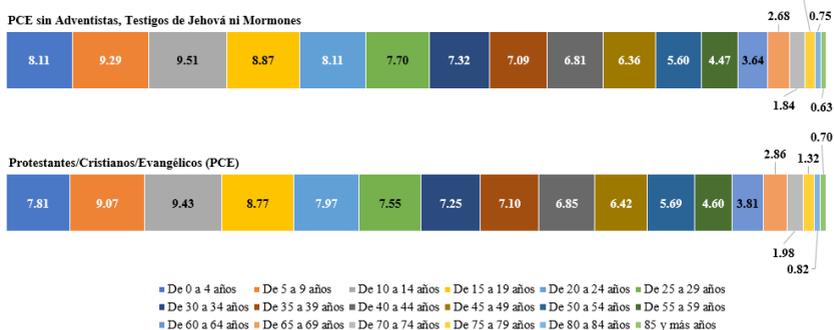
---

<sup>4</sup> Es importante señalar que las subcategorías del Censo pueden remitir a agrupaciones denominacionales o a iglesias en particular. Por ejemplo, en el primer caso, cuando aluden a los presbiterianos se contabilizan todas aquellas respuestas que refieren a una iglesia de las distintas de su corriente (Iglesia Nacional Presbiteriana de México, Iglesia Reformada de América, Iglesia Presbiteriana Conservadora de México, Iglesia Presbiteriana Asociada Reformada, etc.). En el segundo caso es cuando refieren a determinada estructura eclesial (Iglesia de Dios, Iglesia Príncipe de Paz, Asambleas de Dios, Luz del Mundo, etc.).

cionales. Por lo tanto, sin principalmente identidad y memoria colectiva que rompen con la concepción de religión como aparato institucional, hierático, extremadamente ceremonial y ritualista, el cual ahoga la emocionalidad y el entusiasmo. De hecho, esta nueva identidad recurre al término “evangélico” o “cristiano” en forma indistinta, para expresar la plausibilidad de su creencia en términos de una “relación” personal con la divinidad, la cual no requiere intermediarios.

En cuanto a la distribución de su población, la categoría PCE está conformada en gran parte por grupos de edad joven y adulta. Eso sigue un patrón similar a la estructura poblacional en México donde un gran porcentaje se sitúa en estos rangos de edad. Es importante recordar que en 2020 la categoría PCE incluía a los Testigos de Jehová, adventistas y mormones, denominados “Bíblicos no evangélicos” en censos anteriores. Sin embargo, ello no representa un problema en sí, pues al excluirlos se mantiene el promedio por grupo de edad, es decir, tienen estructuras poblacionales similares (Gráfica 2).

Gráfica 2

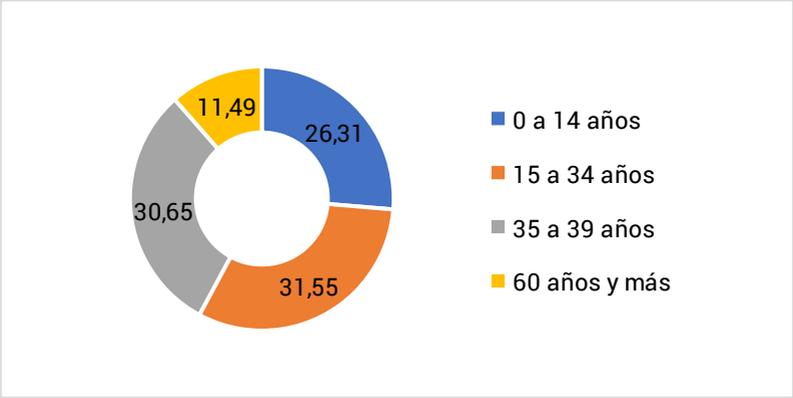


Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 2020

Para observar la distribución porcentual registrada en el Censo de 2020 se pueden segmentar cuatro grupos de edad: el primero, de 0 a

14 años, representa el 26.31 %; el segundo, de 15 a 34 años<sup>5</sup> (que se analizará en la segunda parte de este trabajo), corresponde al 31.55 %; el tercero, en el cual se incluye a la población adulta que va de los 35 a 59 años, con 30.65 % y, finalmente, un cuarto grupo de edad que corresponde a la población de 60 años y más, con el porcentaje más bajo, 11.49 % (Gráfica 3). Aunque esta distribución podría indicar que las comunidades evangélicas están repletas de población joven, no es así en todos los casos, pues el registro etnográfico da cuenta de que muchas iglesias han experimentado procesos de envejecimiento. Veremos más adelante que es este grupo de edad el que menor presencia tiene en el relevo generacional al cotejarlo con los ejercicios censales anteriores.

Gráfica 3



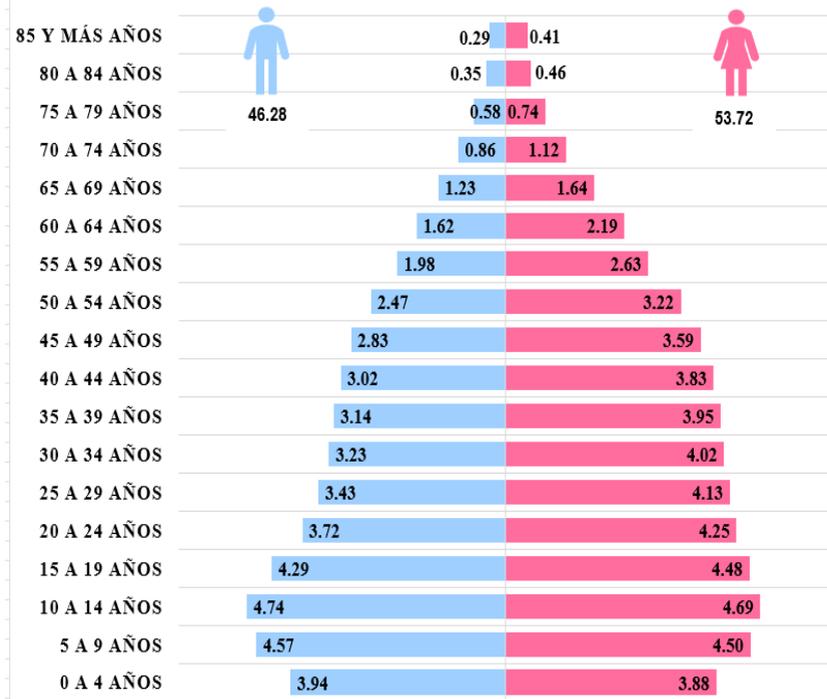
Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 2020

En lo que refiere a la relación entre mujeres y hombres de la categoría PCE, se observa que hay una mayoría de las primeras con 53.72

<sup>5</sup> Diversas instancias tienen su rango de edad bajo el cual definen al sujeto joven de acuerdo con el trabajo que efectúan. El INEGI los ubica entre los 15 y 29 años. Para quien escribe este texto, el rango de edad bajo el cual se considera a la población evangélica joven es arbitrario: por un lado, se establece el criterio de inicio de INEGI pero se amplía hasta los 35 años, dado que los procesos de autonomía y la incursión al mundo de la experiencia adulta bajo determinados indicadores se han pospuesto, tales como la entrada al mundo laboral, la construcción de una nueva unidad doméstica, autonomía parental, etc.

%, en contraparte al 46.28 % de los segundos. Esta distribución poblacional sigue el patrón de una estructura piramidal (Gráfica 4); a partir de los 15 años, el porcentaje de mujeres es mayor al de los hombres, lo que resulta paradójico en tanto que la presencia de las mujeres en puestos de liderazgo es menor, e incluso en varias iglesias se sigue poniendo en duda el ministerio pastoral ejercido por las mujeres.<sup>6</sup>

Gráfica 4

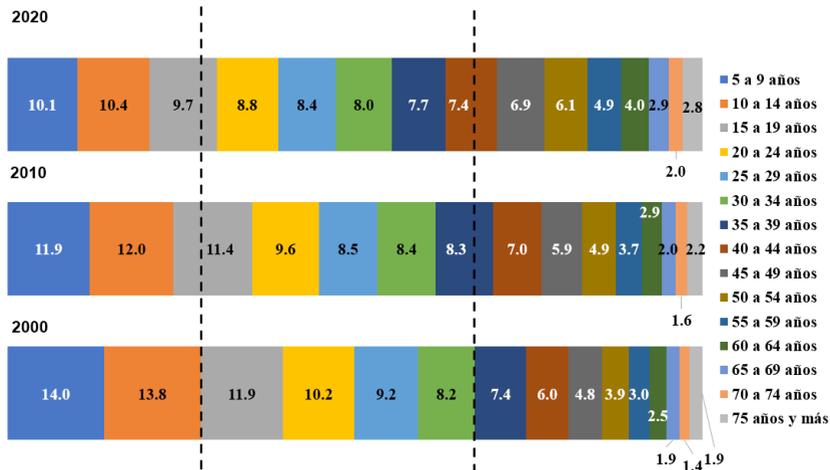


Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 2020

<sup>6</sup> Para discutir las formas de liderazgo femenino y su relación con las estructuras eclesiales, véase el trabajo de Mazariegos Herrera (2020).

Una vez revisados algunos elementos generales que componen la categoría PCE en 2020, podemos pasar a la comparación respecto a otros censos previos.<sup>7</sup> Al contrastar las décadas de 2000, 2010 y 2020 (Gráfica 5), se observa cómo la población evangélica ha cambiado en su estructura. Hacia la década de 2020, los grupos que van desde los cinco a los 34 años disminuyen,<sup>8</sup> mientras que se ensancha el porcentaje en los grupos de edad a partir de los 35 años en adelante. Es decir, en el transcurso de 20 años, el porcentaje de población ha disminuido en los grupos de infancia y juventud, en tanto que se ha ensanchado gradualmente el porcentaje de población adulta y adulta mayor.

**Gráfica 5**



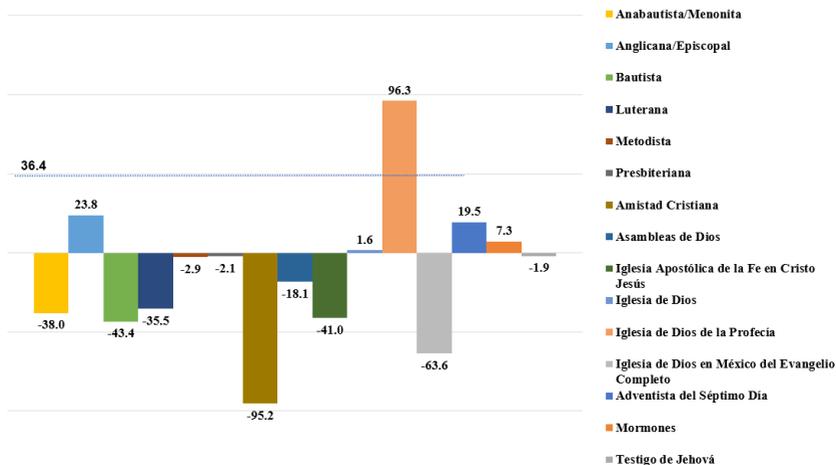
Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 2000, 2010 y 2020

<sup>7</sup> Para este ejercicio en particular, a fin de realizar una comparación más adecuada, se trabajará sin incorporar a los Bíblicos no evangélicos (adventistas, Testigos de Jehová y mormones). Como se indicó en líneas previas, estos grupos comparten estructuras poblacionales similares, por lo que no hay gran diferencia al excluirlas, dado que el porcentaje agrupado entre los cuatro grupos de edad principales no presenta grandes diferencias (Gráfica 23).

<sup>8</sup> Se comienza a partir de los cinco años en adelante ya que los tabulados del Censo de Población y Vivienda 2000 no incorporan a la población total.

Es importante señalar que los cambios en la conformación de los grupos que constituyen la categoría PCE obedecen a diversos elementos que no están necesariamente desvinculados entre sí. Por un lado, encontramos fenómenos como el proceso de envejecimiento y los flujos migratorios, que son estructurales a la dinámica poblacional. Por otro lado, una creciente gama de ofertas religiosas complejiza el propio campo, con el cual se establecen nuevos competidores y formas distintas en la administración de los bienes de salvación (Bastian, 2011), lo que afecta de manera negativa la dinámica del crecimiento evangélico. Ante este panorama, algunas corrientes, iglesias o denominaciones han implementado mecanismos para hacer frente a los procesos de cambio poblacional y la desafiliación religiosa. No obstante, el éxito no está asegurado porque dentro de la categoría PCE hay grupos cuya feligresía se ha reducido de modo significativo.

**Gráfica 6**

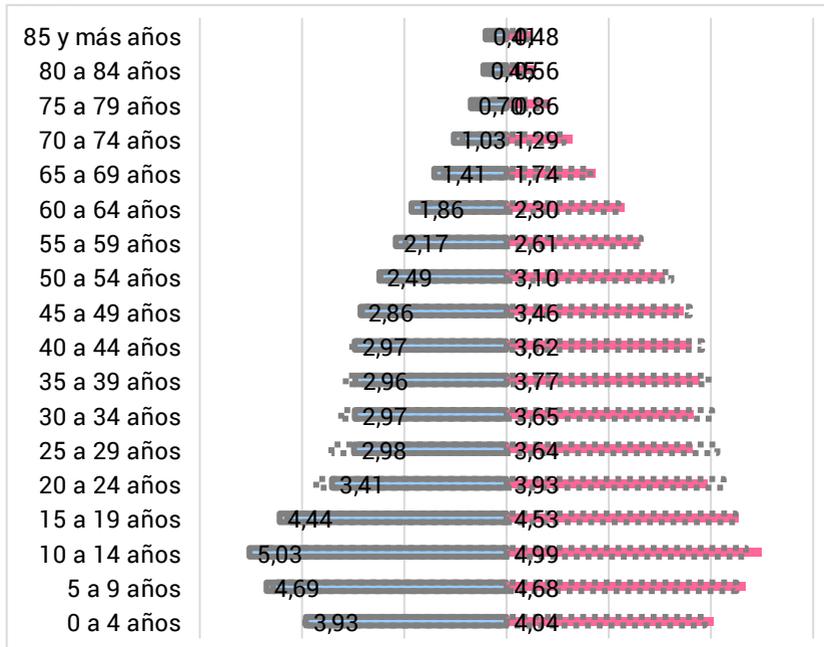


Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 2020

Mientras que el crecimiento porcentual de la categoría PCE de 2010 a 2020 fue de 36.4%, grupos como anglicanos, adventistas y mor-

mones tuvieron determinado crecimiento: 23.8 %, 19.5 % y 7.3 % respectivamente. Un caso singular es la Iglesia de Dios de la profecía, que aumentó su población casi hasta el 100 %. Frente a estas ganancias encontramos también pérdidas, algunas significativas como los anabautistas/menonitas, bautistas, luteranos, Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús e Iglesia de Dios en México, todas con números en rojo por debajo del 40 %, y en otros casos casi al punto de la extinción, como sucede con Amistad Cristiana.<sup>9</sup> El resto tiene pérdidas o ganancias mínimas (Gráfica 6).

**Gráfica 7**



Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 2020

<sup>9</sup> Véase nota al pie 11.

Cabe señalar que dentro del mosaico evangélico existen agrupaciones, principalmente del protestantismo histórico, que a pesar de su larga data en suelo nacional, no desarrollan campañas de evangelismo masivo ni un trabajo fuerte de proselitismo, aunque muchas tienen ministerios encaminados a la evangelización. En varios casos, los procesos de conversión son reducidos, y estas congregaciones dependen en gran medida de su crecimiento interno a través de la formación de nuevas unidades familiares, o de la atracción de feligresía mediante la conversión por matrimonio (Rambo, 1996; Garma, 2018). No obstante, la “endogamia eclesial” presenta dificultades al no haber siempre una equivalencia cuantitativa entre hombres y mujeres en edad disponible para el matrimonio en las iglesias locales. Como se observa en la pirámide poblacional, hay preponderancia de mujeres (Gráfica 4). En ocasiones, la escasez de jóvenes de uno u otro sexo lleva a buscar pareja en otras iglesias o fuera de ellas, lo que siempre representa un riesgo para mantener la membresía.<sup>10</sup> Además hay que sumar otros factores, como la movilidad de la población joven que al profesionalizarse puede desplazarse a otros espacios geográficos donde no necesariamente se establecen en la misma estructura eclesial,<sup>11</sup> o los procesos de desafilación

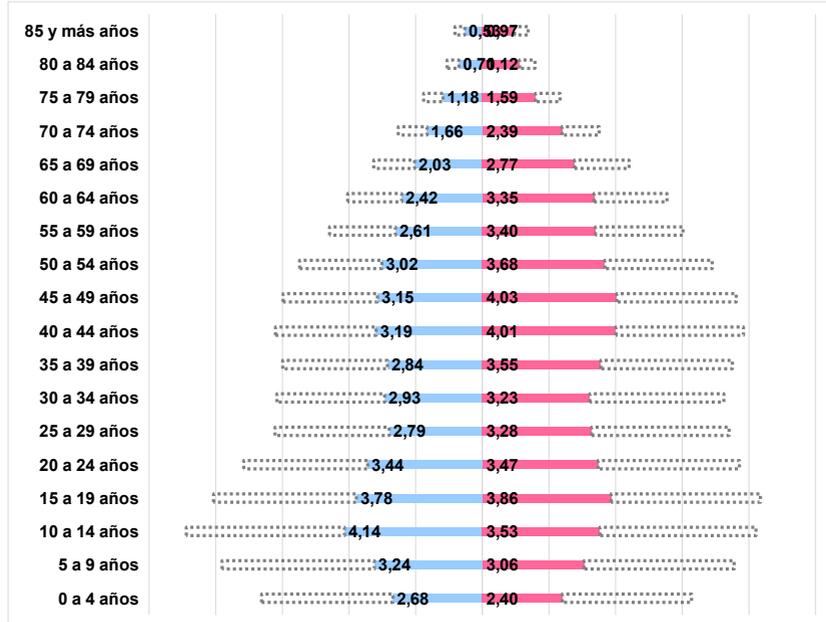
---

<sup>10</sup> En esta discusión el trabajo de Roberto Agundez Márquez (2018) resulta importante para comprender cómo se experimenta la soltería dentro de las comunidades evangélicas. Pese a que las iglesias locales desarrollan dinámicas para la formación de parejas (convivencias, cenas, campamentos, retiros) no siempre se encuentra a la pareja ideal en estos espacios. Se propician mecanismos de exclusión simbólica, o presión social, hacia esos creyentes, lo que puede afectar su trayectoria religiosa.

<sup>11</sup> Se considera que ello fue lo que sucedió con grupos pentecostales como Amistad Cristiana, quienes tuvieron sus momentos de expansión a partir de 1990 (Vázquez Palacios, 2000). Su enfoque reproducía un tipo de congregación que se asemejaba a iglesias que tuvieron un auge en norte del país, como Vino Nuevo o Castillo del Rey, pero con un enfoque hacia los jóvenes. Para el 2010 este “jugador” contó con casi 30 mil adscritos en el Censo, pero actualmente ha disminuido su crecimiento en -95.2 %, quedando así un minúsculo remanente de lo que significó el proyecto. Su ejemplo es importante dado que a finales de 1990 y en la primera década de 2000 surgieron iglesias que tomaron como referencia a Amistad Cristiana para sus modelos eclesiales: iglesias para jóvenes (estudiantes o profesionistas), con liturgias laxas, métodos de captación no institucionales, etcétera (Vázquez Mendoza, 2007). Funcionaron como iglesias alternativas a la práctica religiosa juvenil, es decir, a la par de la filiación de los jóvenes a otras iglesias, participaban también en grupos de esta naturaleza. De este modo, su casi desaparición puede dar cuenta de la transición generacional y la movilidad que tienen las trayectorias creyentes. Es importante señalar que son iglesias que fun-

religiosa que emergen de la autonomía etaria y cuyo caso ejemplificaremos en la segunda parte del texto.

**Gráfica 8**



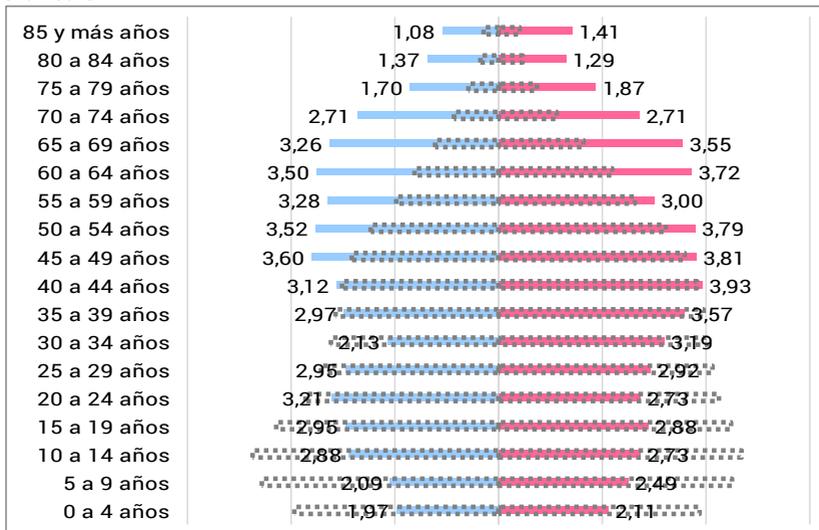
Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 2020

Aunque en la categoría PCE no se observan diferencias marcadas, en su interior hay grupos cuyas pirámides de población muestran dinámicas muy diversas en la relación entre hombres y mujeres, así como también según las edades. Analicemos tres ejemplos. El primero es el caso de los bautistas que, como indicamos, disminuyeron su porcentaje

cionan como franquicias, en las cuales el nombre se importa y se construyen sedes que son susceptibles a las rupturas. Quizá esta situación explique por qué hace 10 años atrás el mayor número de adeptos a este grupo estaba en Sonora con más de un millar y medio de personas, mientras que hacia 2020 se ha reducido a poco más de una decena de respuestas, lo que equivale a -99,3 %.

de feligreses de 2010 a 2020. Se caracterizan por tener una base poblacional amplia, que empieza a reducirse notablemente a partir de los 20 años (Gráfica 7), y aumenta su población de 60 años en adelante respecto al porcentaje de la categoría PCE.<sup>12</sup> Un segundo caso es el de los metodistas, cuya pirámide poblacional (Gráfica 8) es gráficamente desigual a la categoría PCE. Tienen una base amplia hasta los 14 años, que se va reduciendo hasta estrecharse entre los 25 y 39 años, ensanchándose luego notablemente de mujeres en la población adulta y adulta mayor, mostrando el proceso de envejecimiento de su feligresía. Finalmente, vemos el caso de los anglicanos quienes, a pesar de aumentar su feligresía casi un 24%, tienen un amplio porcentaje de población adulta y adulta mayor, lo que avcina la conformación de una instancia eclesial dirigida a la atención de una población longeva (Gráfica 9).

**Gráfica 9**

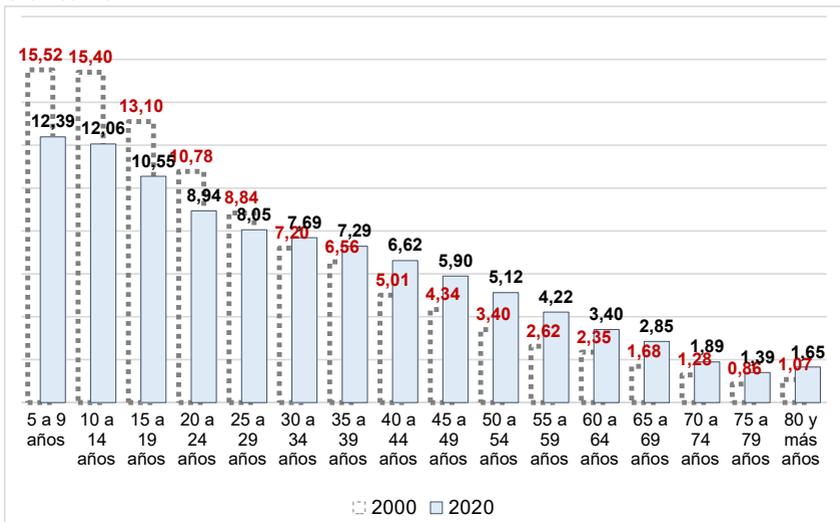


Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 2020

<sup>12</sup> En las gráficas 7, 8 y 9 los cuadros punteados corresponden a la estructura poblacional de la categoría PCE.

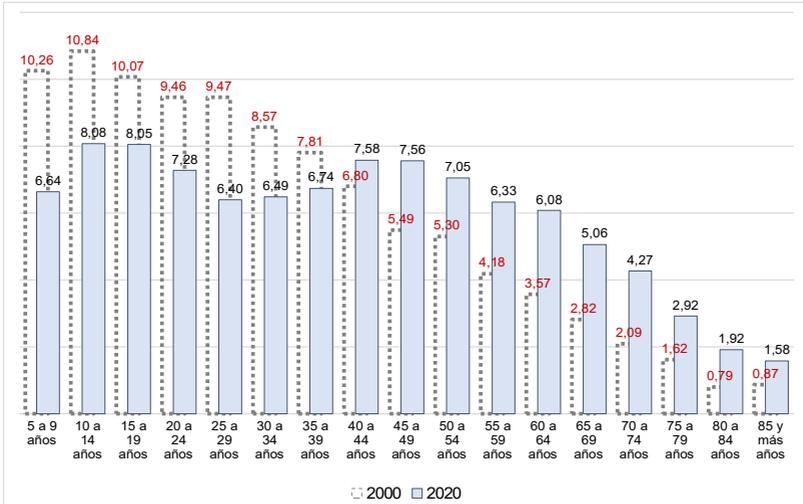
Estas iglesias, representantes del protestantismo histórico, son quienes más padecen el cambio generacional. Se pueden constatar los cambios de su población interna al cotejar su comportamiento en los últimos 20 años. Presbiterianos, metodistas, anglicanos, bautistas y luteranos, sólo por mencionar los grupos más evidentes, están quedándose cortos en los relevos generacionales: su población infantil y joven decreció en términos porcentuales y aumentó la población adulta y longeva. Cada uno de estos grupos tiene distintos puntos de inflexión, y es ahí donde el relevo generacional vacía los rangos de edad anteriores en el tránsito hacia la adultez, pero no logra poblarla de manera equitativa. Tal es el caso de los presbiterianos (Gráfica 10), metodistas (Gráfica 11), anglicanos (Gráfica 12), bautistas (Gráfica 13) y luteranos (Gráfica 14).

**Gráfica 10**



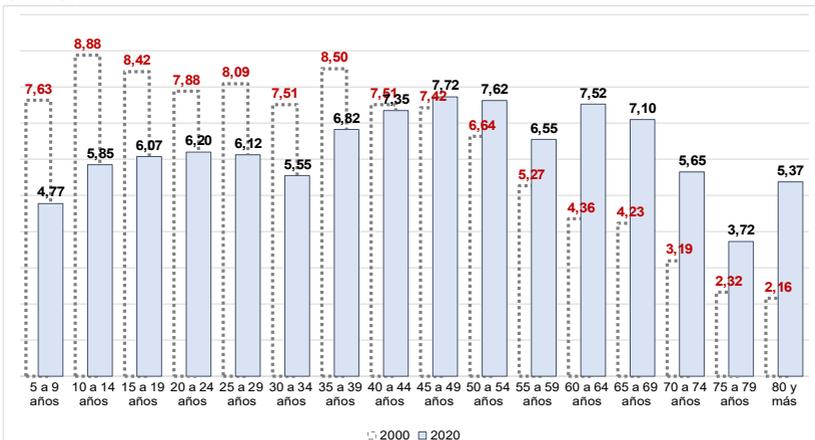
Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda de 2000 y 2020

**Gráfica 11**



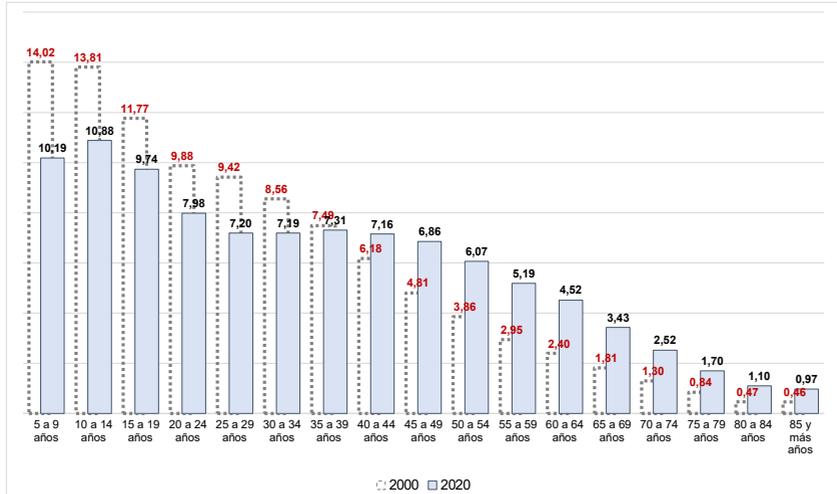
Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda de 2000 y 2020

**Gráfica 12**



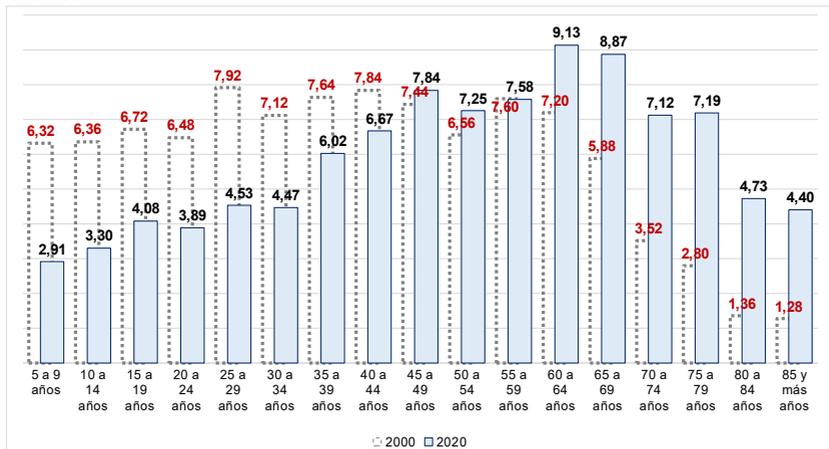
Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 2000 y 2020

**Gráfica 13**



Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 2000 y 2020

**Gráfica 14**

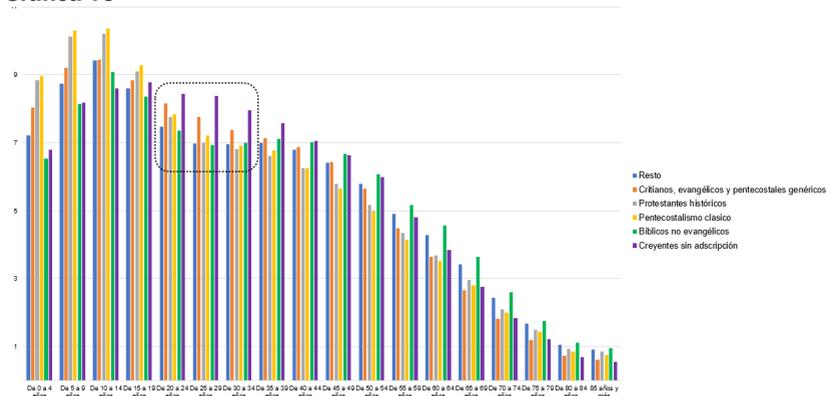


Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 2000 y 2020

Estos datos son importantes en tanto permiten dar cuenta de tres cuestiones que ya hemos mencionado. En primer lugar la población de algunas agrupaciones evangélicas dentro de la categoría PCE está en tránsito hacia estructuras poblacionales más longevas, y no sólo de ellas, también de la categoría en sí. En segundo lugar, vemos que el relevo generacional no está garantizado al interior de estas estructuras eclesiales, por lo que a pesar del crecimiento neto respecto al 2010, hay un menor porcentaje en relación a décadas anteriores, principalmente en los segmentos de edad que van de 0 a 40 años. Por último, estos procesos de movilidad, que incluyen la desafiliación religiosa, afectan más a algunas iglesias que a otras, y por ello varios grupos del mosaico evangélico tienen pérdidas notables.

El interrogante entonces es saber dónde está ese crecimiento del 36.8 %, y también dónde se encuentran las pérdidas. De modo hipotético, se presume que han transitado hacia dos grupos cuyo cambio de 2010 a 2020 es notable: uno en la misma categoría PCE, en particular los grupos genéricos cristiano, evangélico y, en menor medida, pentecostal y, por otro lado, hacia la población “sin religión”, particularmente en creyentes sin adscripción (Gráfica 15). Para sustentar esta hipótesis con mayor argumentación, es necesario incorporar más variables desde la estadística.

**Gráfica 15**

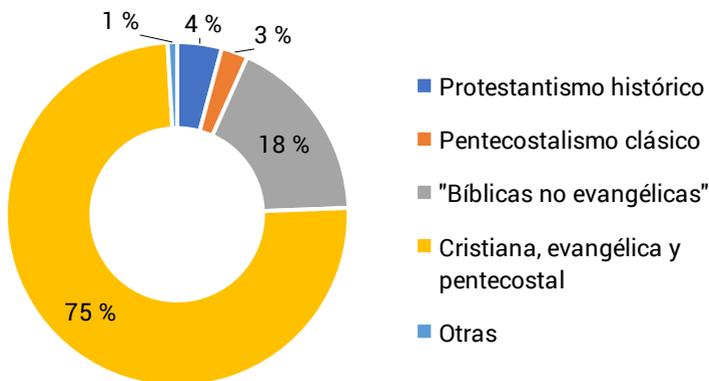


Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 2020

## LA POBLACIÓN JOVEN EVANGÉLICA

En el Censo de 2020, el grupo de edad de 15 a 34 años dentro de la categoría PCE contaba con 4.446.536 de personas. Estos 4.4 millones equivalen casi a la tercera parte de la población total de la categoría, el 31.55 % (Gráfica 3).<sup>13</sup> Entre los grupos que conforman el mosaico de expresiones evangélicas en esta categoría, existen porcentajes desiguales: el 75 % de la población joven evangélica está situada en las subcategorías cristiana, evangélica y pentecostal, el 18 % en los grupos denominados “bíblicos no evangélicos” en censos anteriores (adventistas, Testigos de Jehová y mormones), y de modo muy reducido, un 4% en expresiones del protestantismo tales como metodistas, luteranos, presbiterianos, anglicanos y otros. En tanto el 2 % pertenece al pentecostalismo como las Asambleas de Dios, La Luz del Mundo, Iglesia del Dios de la Profecía y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, entre otras (Gráfica 16).

**Gráfica 16**



Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 2020

<sup>13</sup> Este porcentaje sigue el patrón de la población joven en México que maneja el INEGI (31.4 %) que considera como tales a los individuos entre 15 a 29 años.



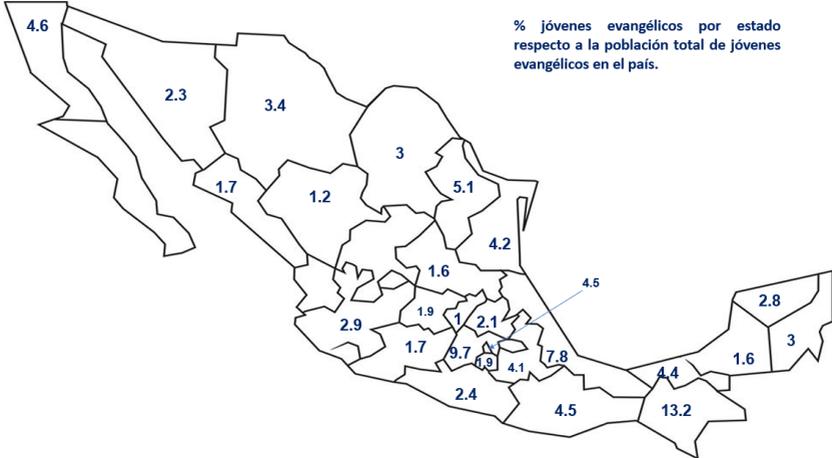
Al dividir la categoría en cuatro grupos principales observamos porcentajes similares en la población de 15 a 34 años: protestantes históricos con 37.25 %, pentecostalismo con 38 %, “bíblicos no evangélicos” con 36.73 %, y los genéricos, con el porcentaje más alto: 39.25 %. Este conglomerado, compuesto por distintas iglesias cristianas, es importante en tanto ha incorporado una narrativa de menor “religiosidad”, entendida como principios doctrinales y litúrgicos, pero adecuando su discursividad para entender al cristianismo como “un estilo de vida” en cuyo fondo doctrinal suman principios morales del cristianismo hegemónico (Giumbelli, 2015).

Desde su presencia en suelo mexicano, muchas iglesias evangélicas han realizado una labor de pastoral juvenil centrada en la conformación de grupos locales, con la finalidad de congregar a los jóvenes y coadyuvar a los procesos de socialización religiosa. Al representar grupos minoritarios, esas iglesias requieren mecanismos de transmisión y socialización efectiva que lleven a la institución a perdurar en el tiempo. La permanencia de los jóvenes es importante en tanto que representa la continuidad de la institución, por lo que se constituyen espacios destinados a la formación gradual de sus miembros, tales como organizaciones y pastorales medianamente independientes, articuladas y dirigidas por los propios jóvenes, o bajo un liderazgo joven, pero resguardadas por el ojo adulto. Mediante actividades como retiros, campamentos, liturgias o campañas evangelísticas, se busca reafirmar la presencia juvenil dentro de la institución religiosa. Los propios evangélicos han transitado desde modelos de iglesia enfocados a la población joven (Vázquez Palacios, 2000; Vázquez Mendoza, 2007), hacia una profesionalización en la atención de esa población. Seminarios, institutos bíblicos y ministerios especializados ofrecen diplomados, cursos y talleres para la atención de los jóvenes, y para poder llevar “el mensaje” a esas nuevas generaciones. También existen ministerios profesionales sin filiación institucional que buscan generar recursos para esa tarea.

La presencia de población joven evangélica en territorio nacional no es equitativa en todo el país. Desde luego, se corresponde con los estados donde existe una mayor cantidad de evangélicos, tales como Chiapas, donde se establece el 13.2 %, el Estado de México, con 9.7 % y

Veracruz, con 7.8 %. En el caso chiapaneco, la mayoría de los creyentes pertenecen a grupos étnicos, donde se han arraigado las iglesias evangélicas. En el Estado de México se ubican mayoritariamente en los municipios que se inscriben en la Zona del Valle de México y alrededores a la Ciudad de México, tales como Ecatepec, Chimalhuacán o Valle de Chalco; los dos últimos están poblados a partir de la dinámica migratoria que deviene de generaciones anteriores. En el resto de los estados los porcentajes varían. No obstante, hay espacios donde su presencia es casi nula al estar por debajo de la unidad porcentual, como Zacatecas, Baja California Sur, Colima, Nayarit, Tlaxcala y Aguascalientes (Mapa 1).

Mapa 1

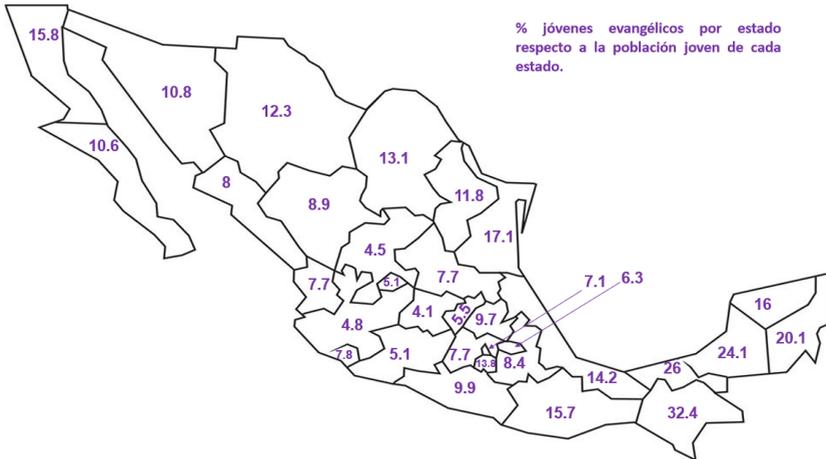


Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 2020

Sin embargo, este porcentaje al interior de la población evangélica cambia al cotejarse con la totalidad del grupo de edad por cada estado del territorio nacional. Esto es importante en tanto que la socialización religiosa establece un modo de actuar en el mundo; es decir, no se trata sólo de creencias compartidas en términos ideológicos, sino de prácticas sociales frente a la diversidad de expresiones juveniles. En este

sentido, la presencia de la población joven evangélica registra porcentajes diversos en correspondencia con la población joven de 15 a 34 años, tal como venimos describiendo. Con un 32.4 %, Chiapas aparece con el mayor porcentaje, y le siguen Tabasco, con 26 %, Tamaulipas, con 17.1 %, y Baja California y Oaxaca con 15.8 % y 15.7 % respectivamente (Mapa 2).

**Mapa 2**

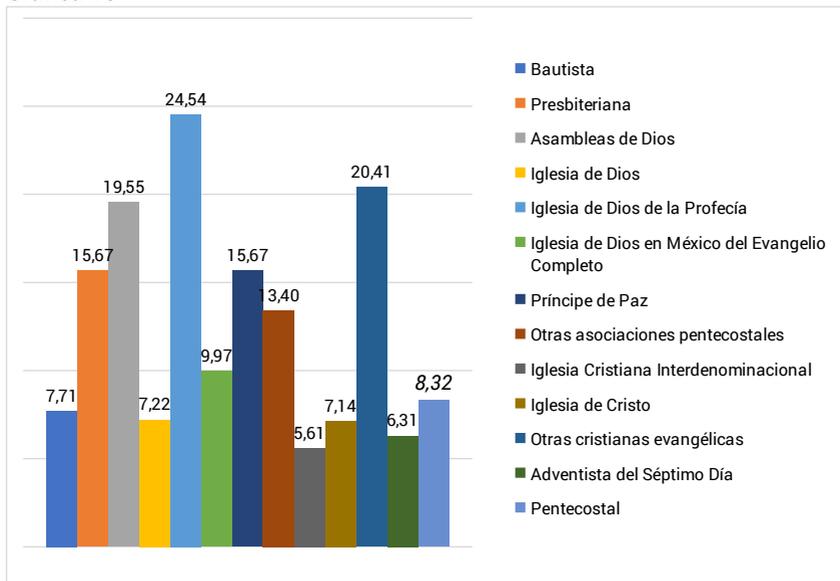


Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 2020

Respecto al tema de la lengua indígena, a nivel nacional hay más de 7.3 millones de hablantes de alguna lengua de tres años y más. De esa cantidad, un poco más de 1.5 millones se inscriben dentro de la categoría PCE. El 32.78 % son jóvenes lo que representa —siguiendo la tendencia de la población joven evangélica— un tercio de esa población en particular. Este porcentaje no se distribuye de manera equitativa entre los grupos que conforman la categoría PCE, pues pocos se encuentran por arriba del 10 %. En La Iglesia de Dios de la Profecía es donde encontramos más jóvenes que hablan alguna lengua indígena (24.54 %), seguida por la subcategoría otras cristianas evangélicas, que tam-

bién refiere a un conglomerado de grupos diversos no denominacionales. En tercer lugar están las Asambleas de Dios, una iglesia de corte pentecostal de larga data en el país (Gráfica 18). A pesar de que el 75 % de los jóvenes está en las subcategorías genéricas, como indicamos anteriormente, los jóvenes hablantes de lengua indígena aparecen sólo con un porcentaje en la subcategoría pentecostal. Podemos pensar que la mayoría de la población joven evangélica no se identifica bajo un criterio étnico, sea porque están inscritos en un proceso de urbanización o porque han dejado de hablar alguna lengua en particular.

**Gráfica 18**

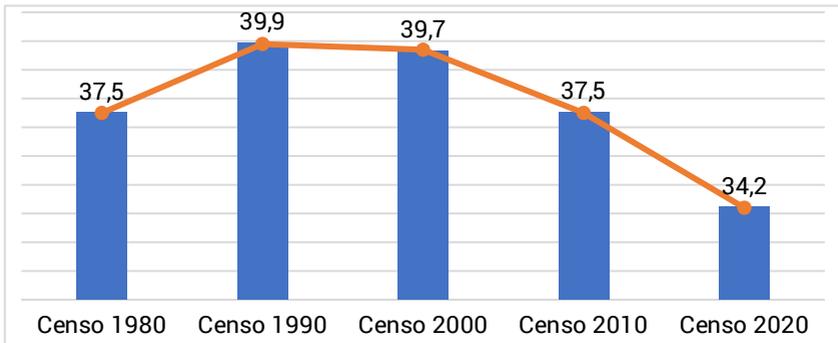


Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 2020

A pesar de que la población joven evangélica compone un tercio de la categoría PCE, es importante recalcar que ningún proceso de socialización religiosa es garantía absoluta de pertenencia leal. Por esta razón, la literatura académica considera que existe actualmente un pro-

blema en el “pase de estafeta” de una generación a otra, en el cual se ponen en entredicho las pertenencias únicas e irrevocables. Este fenómeno, señalado como una “crisis de transmisión”, refiere a una fractura de carácter estructural, que no es propia de una instancia, sino que atraviesa a la sociedad misma a razón de una aceleración del cambio cultural global (Hervieu-Léger, 2004). En México, Carlos Garma (2007) analizó esas rupturas generacionales en el interior de las iglesias pentecostales, cuyos jóvenes, nietos o hijos de los primeros conversos, han transitado a la apostasía, que representa una forma de movilidad religiosa. Corpus (2014) ha insistido en que no se trata tanto de una ruptura como de un proceso de desafiliación institucional, bajo el cual la creencia se configura con nuevos referentes identitarios que pueden transitar de modo paralelo a las estructuras eclesiales. En cualquiera de los casos, estas movi­lidades se observan al comparar la presencia de la población joven al interior de la categoría analizada. Aunque de 1980 a 1990 hubo un repunte importante de la población evangélica joven, es desde esta última década que ha venido a menos, perdiendo prácticamente seis puntos porcentuales en tres décadas (Gráfica 19).<sup>14</sup>

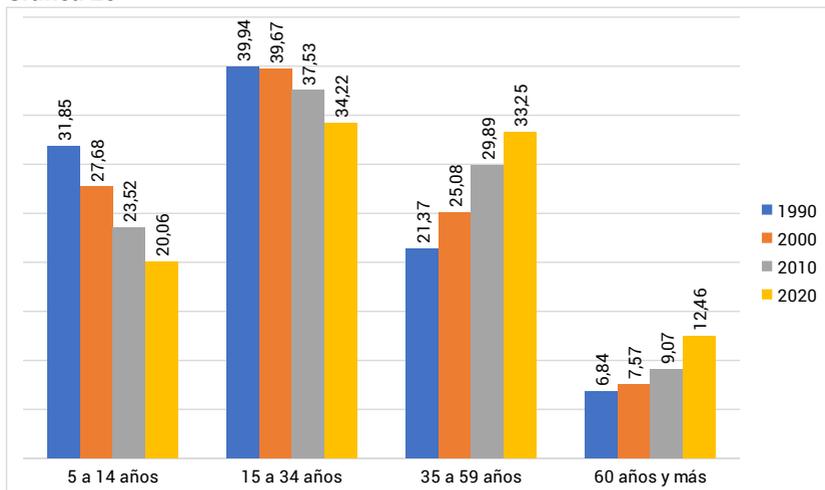
**Gráfica 19**



Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 1980, 1990, 2000, 2010 y 2020

<sup>14</sup> A efecto de tener una mejor comparación en las décadas analizadas, para esta gráfica se utilizó la población de cinco años en adelante, ya que los censos de 1990 y 2000 no incorporan las edades iniciales.

**Gráfica 20**



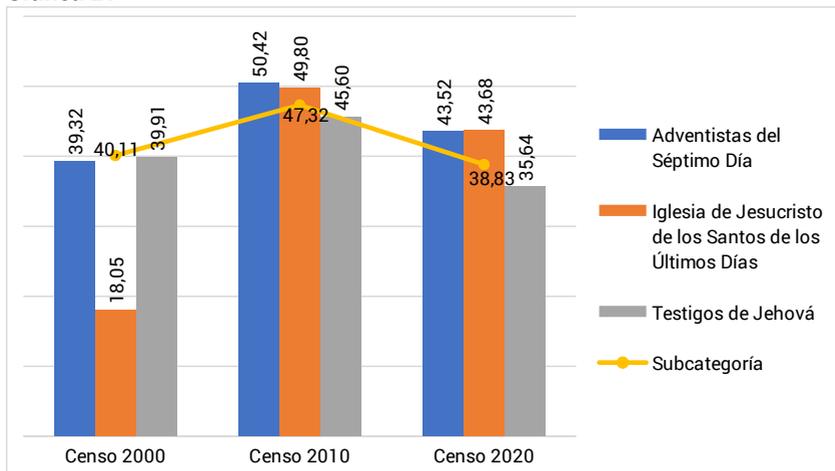
Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 1990, 2000, 2010 y 2020

Este cambio afecta de modo diverso a los grupos que conforman la categoría, pues si bien comparten elementos doctrinales en común, las condiciones sociodemográficas al interior de cada grupo pueden ser muy diversas. Estos elementos hacen que las comunidades evangélicas se vacíen de jóvenes, pues en la segmentación de edad se observa que mientras la población de 15 a 34 años ha ido disminuyendo de 31.85 % en 1990 a 20.06 % en 2020, la población adulta va creciendo de 21.37 % en 1990 a 33.25 % en 2020, en tanto que la población de 60 años y más duplicó su porcentaje en las mismas décadas, pasando de 6.84 % en 1990 a 12.46 % en 2020 (Gráfica 20).<sup>15</sup> El caso de los “bílicos no evangélicos” también llama la atención, dado que su comportamiento no es diferente al de la categoría general. Esta tríada experimen-

<sup>15</sup> A fin de tener una mejor comparación entre las décadas analizadas, para esta gráfica se utilizó la población de cinco años en adelante ya que los censos de 1990 y 2000 no incorporan las edades iniciales. También se sumó la categoría Bíblica no evangélica que, en el Censo de 1990, 2000 y 2010, se contabilizaban de modo independiente.

tó un crecimiento exponencial del 2000 al 2010 en cuanto a la participación de los jóvenes; sin embargo, para el censo del 2020 dejó de ser exponencial reduciendo sus porcentajes, de modo que los tránsitos de la población inmediata anterior no lograron mantenerse, quedando incluso por debajo del promedio (Gráfica 21).

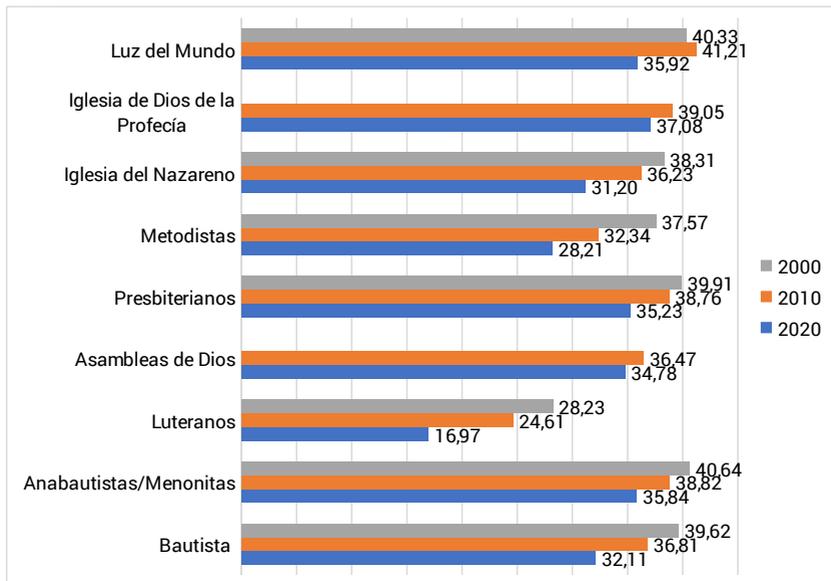
**Gráfica 21**



Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 2000, 2010 y 2020

Este mismo fenómeno se observa en otros grupos evangélicos. Revisemos algunos casos (Gráfica 22). Dentro del rubro de los protestantismos históricos se observa una caída porcentual. Presbiterianos, metodistas, luteranos, bautistas y anabautistas/menonitas han tenido pérdidas ante la incapacidad de relevo generacional en la población joven. Los casos más notables son los metodistas y luteranos, que en dos décadas han tenido cerca de diez puntos porcentuales menos: los metodistas pasaron de 37.57 % en 2000 a 28.21 % en 2020, mientras que los luteranos pasaron de 28.23 % en 2000 a 16.97 % en 2020.

**Gráfica 22**



Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 2000, 2010 y 2020

Algunas iglesias pentecostales también experimentaron caídas, aunque de menor gravedad. Las Asambleas de Dios pasaron de 36.47 % en 2010 a 34.78 % en 2020. Un caso similar se da con la Iglesia de Dios de la Profecía que pese a aumentar considerablemente su población, en el segmento de jóvenes pasó de tener 39.05 % en 2010 a 37.08 % en 2020. La Iglesia del Nazareno pasó de 38.31 % en 2000 a 31.20 % en 2020. Pero el caso más significativo es el de La Luz del Mundo: de 2000 a 2010 aumentó la presencia joven en su estructura eclesial (de 40.33 % a 41.21 %), pero para el 2020 se ve claramente una disminución (35.92 %), debida posiblemente a la crisis experimentada por la aprehensión de su líder religioso (Cervantes-Ortiz, 2021).

Si bien estos son ejemplos de algunos grupos dentro de la categoría, al interior del mosaico evangélico, muchos se enfrentan a un

proceso gradual en el que la falta de jóvenes es notable. El cambio poblacional está empujando a muchas iglesias a tener presencia adulta y adulta mayor en sus estructuras, pero no logra llenar los vacíos que deja el tránsito hacia el siguiente segmento etario. Por un lado, se debe a procesos estructurales, y por otro, encontramos un proceso de agencia donde los jóvenes toman la decisión de desligarse de las iglesias en base a un cuestionamiento hacia las estructuras eclesiales y la incapacidad de éstas para otorgar respuestas ante sus demandas.

**Gráfica 23**

PCE sin Adventistas, Testigos de Jehová ni Mormones



Protestantes/Cristianos/Evangélicos (PCE)



■ 0 a 14 años ■ 15 a 34 años ■ 35 a 59 años ■ 60 años y más

Fuente: elaboración personal con datos del Censo de Población y Vivienda 2020

**RELATOS Y EXPERIENCIAS DE LA DESAFILIACIÓN EVANGÉLICA**

A partir de los datos presentados en el apartado anterior, se puede observar que la dinámica evangélica se dirige hacia números rojos. Las comunidades se enfrentan a un campo religioso cada vez más plural y al descrédito institucional, cuyo efecto es que los individuos no necesiten, obligatoriamente, a las instancias eclesiales para seguir creyendo. Los factores estructurales, como el tránsito hacia la longevidad,

también son elementos que inciden en este fenómeno. Por otra parte, a pesar de la tendencia decreciente, el triunfalismo evangélico -como lo ha nombrado Leopoldo Cervantes-Ortiz en distintos espacios-, se vuelve un sostén ideológico que impide a las propias iglesias reconocer que no todos los creyentes se sienten identificados con el mensaje que pregonan. Si bien hay pastorales juveniles que son una fuente importante para mantener la cercanía con las nuevas generaciones de creyentes, hay otro grupo importante de jóvenes que salieron de esas estructuras a partir de un proceso de movilidad religiosa marcado por la desafiación y la apostasía.

Por desafiación se entiende un proceso situado en parte de la trayectoria de vida, por el cual el sujeto creyente se aleja de las instancias socializadoras pero no deja de creer, sino que va definiendo o conceptualizando de una manera diversa los referentes de la pertenencia y la creencia, desde los elementos doctrinales hasta la idea de Dios mismo (Corpus, 2014). Como veremos más adelante, la desafiación implica no sólo una reelaboración en la relación con la instancia eclesial, sino también con la socializadora, en este caso la familia o una figura familiar, y puede darse en un marco de negociación o de ruptura. Al igual que la apostasía como una forma de movilidad, la desafiación no se sitúa en el vacío, sino que surge de incomodidades del sujeto respecto a las normas aprendidas, y de la incapacidad o la cerrazón de las instancias eclesiales para adecuar sus criterios de fe a las necesidades de su feligresía, lo que da cuenta de la tensión de esta religión salvífica (Weber, 2008).

Garma define a la apostasía al hablar sobre “el individuo que habiendo abrazado la verdadera religión, la abandona por completo” (Garma, 2004, p. 216). En esta perspectiva, no implica una nueva negociación, sino una ruptura y alejamiento con la instancia del creer, a la que se considera un error. El mismo autor menciona que la apostasía surge no sólo del descrédito hacia los dogmas como una respuesta crítica para pensar la religión en la que fue socializado el apóstata, sino que también puede propiciarse a partir de las decepciones en tanto la iglesia, los liderazgos o la misma deidad no cumplen las expectativas, o

como resultado de los abusos y las formas de violencia que ejercen los liderazgos hacia los creyentes.<sup>16</sup>

Por otra parte, Rafael Ramírez y Olga Odgers (2021) prefieren utilizar el concepto de disidencia como una categoría analítica definida como “el desacuerdo intelectual de ideas, doctrinas, actividades o creencias promovidas por un grupo o sistema de pensamiento al que se pertenece por voluntad o nacimiento” (p. 215). Puede generarse desde lo individual o colectivo y deviene en un tiempo, es decir, no sucede de la noche a la mañana, como refieren en su trabajo.

Las instituciones tienen modos de operar estas rupturas a partir de un léxico situado en la legitimidad de lo sagrado: “pon la vista en Dios y no en los hombres”, “los hombres se equivocan, pero Dios no”, “Dios tiene un propósito para esto”, etc., con los cuales pretenden persuadir para que no se abandone la comunidad eclesial. De este modo, atribuyen la culpa a “la oveja descarriada”, eludiendo la responsabilidad comunitaria, estigmatizando al que sale y legitimando a la institución que sobrevive sin ellos (Douglas, 1986).<sup>17</sup>

No obstante, es importante recordar que estas movilidades no son absolutas; van cambiando en las trayectorias de vida de los individuos creyentes, pueden encontrar desfases, rupturas y reconciliaciones con las instancias socializadoras del creer, y usarán una narrativa para explicar su postura.

Considerando lo anterior, se presentarán tres relatos que nos acercan a la desafiliación y la apostasía. En primer lugar, la trayectoria de Catherine Linton, quien mantiene una relación lejana con la iglesia, pero no con el creer, y que se objetiva en su proceso de desafiliación

---

<sup>16</sup> El caso de la Luz del Mundo abre un cuestionamiento al interior de los grupos no católicos respecto a los abusos de autoridad cometidos por los liderazgos. En cuanto a las decepciones, he conocido creyentes evangélicos, hijos de pastores, que dejaron la religión dado que su padre, el pastor, tuvo prácticas homosexuales.

<sup>17</sup> Un ejemplo muy claro de cómo los grupos minoritarios abordan la desafiliación se puede observar en el siguiente video de los Testigos de Jehová, en donde animan a su feligrés a mantenerse en la estructura eclesial pese a que las disidencias ocurran en el mismo núcleo familiar, en este ejemplo particular, con los hijos: [https://www.jw.org/es/biblioteca/videos/#es/mediaitems/VODBiblePrinciples/pub-jwbai\\_201611\\_1\\_VIDEO](https://www.jw.org/es/biblioteca/videos/#es/mediaitems/VODBiblePrinciples/pub-jwbai_201611_1_VIDEO)

institucional. En el segundo relato, vemos a Domingo J. Mancini, quien pasó de estar involucrado en una comunidad de fe a un proceso de apostasía religiosa, deconstruyendo las imágenes de la fe y de Dios. Anne Elliot, por último, también en la línea de la apostasía, no quiere saber hoy de ninguna iglesia al no encontrar respuesta a sus inquietudes en la instancia eclesial donde fue socializada.

En el primer caso observamos una exclusión del linaje creyente (Hervieu-Léger, 2005), pues es la comunidad quien deslegitima a Catherine y, en consecuencia, hace que se autoexilie. En los otros dos casos, son los creyentes quienes toman la decisión a partir de un principio de autonomía del no creer; son ellos quienes deciden desacreditar el linaje creyente. Si bien estos casos no ejemplifican la totalidad de las formas de movilidad o un criterio único, sirven para contrastar a nivel del sujeto creyente los elementos estadísticos de índole estructural que describimos anteriormente, y se pueden ver las razones de la salida en la trayectoria de los jóvenes.

### CATHERINE LINTON:<sup>18</sup> “¿EN RELIGIÓN? PODRÍA DECIRSE QUE CRISTIANA...”

Catherine, de 24 años, es estudiante de Psicología radicada en Ensenada, Baja California. Reparte su tiempo entre la escuela y el trabajo en el negocio de su hermana. Si bien fue socializada dentro de la religión católica, y cumplió con ritos institucionales como la comunión, confirmación e incluso la misa de XV años, al preguntarle por su adscripción religiosa dice: “podría decirse que cristiana”. La respuesta no fue sin un dejo de duda, ya que se encuentra atravesando un proceso de desafiliación institucional que la ha llevado a mantener distancia de la congregación con la cual se vinculó hasta hace unos años atrás. Conoció el cristianismo evangélico en una iglesia bautista, a los 16 años, por invitación de su mejor amiga de la secundaria. Una de las razones por las que se quedó en la iglesia fue que la comparó con la iglesia católica, a la cual cataloga como aburrida. En la evangélica había una dinámica diferente; relata que se preocuparon e interesaron por conocerla,

---

<sup>18</sup> C. Linton, comunicación personal, 25 de noviembre de 2021.

saber quién era, de dónde venía y, en sus propias palabras, sintió “calidez y amabilidad”, por lo que empezó a congregarse habitualmente.

Si bien el cambio de adscripción puede ser motivo de pugna en el espacio doméstico, Catherine tuvo una madre comprensiva, a la que le agradaba que tanto ella como posteriormente su hermana, se acercaran a la congregación bautista y fueran “niñas de iglesia”. Asociaba la religión con determinados valores morales y de rectitud, asumiendo que eso las protegería de la vida y problemas juveniles, llegando ella también a asistir a la misma iglesia más adelante.

Sin embargo, ese “primer amor”<sup>19</sup> de Catherine duró solo siete años, debido a que comenzó a observar ciertos factores que la fueron distanciando. Debido a su trayectoria de vida, incursionó en nuevos campos y tuvo búsquedas de intereses que originaron un conflicto interno en ella:

...sigo siendo creyente, pero cuando entré a la universidad empecé a salir mucho. Mucha fiesta. Empecé a tener otras perspectivas de la vida, y no se me hacía correcto porque nunca faltaba el comentario “y es cristiana”, o si yo opinaba algo [decían] “es cristiana”. Entonces eso me pesaba porque yo decía “a mí no me ven, ven las cosas que hago y yo tengo gente atrás [la congregación]” Fue la razón por la que yo me salí, porque no podía tener el peso de que estuvieran poniéndome una etiquetita a mí, y una etiquetita a los de mi iglesia.

Esta pugna interna refleja la tensión entre las normas asignadas dentro de las comunidades religiosas frente a la socialización más amplia de la vida cotidiana. La primera centrada en la enseñanza de la virtud como cualidad intrínseca del creyente, la segunda situada en la generación de una red de interacción social más amplia al núcleo eclesial. Desde luego, el *ethos* que genera la participación en la iglesia es una forma de orientarse en el mundo social, le da sentido y orden como lo señalaba Berger (1977), pero no siempre se corresponde con los intereses, gustos y dinámica de los individuos, quienes a lo largo de su tra-

---

<sup>19</sup> En la jerga evangélica, dejar “el primer amor” hace alusión a los creyentes que pierden el ímpetu de la conversión, haciendo una analogía de la cita bíblica de Apocalipsis 2.4.

yectoria de vida van involucrándose en redes más amplias a su profesión de fe.

Por otro lado, sus actitudes políticas respecto a determinadas problemáticas sociales también fueron un detonante para la desafiliación. Sus posturas respecto a la interrupción legal del embarazo y del matrimonio igualitario marcaron una distancia respecto a la continuidad de su participación, dado que fue cuestionada por los correligionarios. Pusieron en duda su fe, generando un proceso de otredad, es decir, la comunidad religiosa empezó a deslegitimarla como verdadera cristiana por no compartir el mismo marco de interpretación y estar “en contra de la creación de Dios”. Es importante subrayar que este cuestionamiento vino de los propios jóvenes, en particular de la red regional de la que ella formaba parte, que empezó a utilizar mecanismos tales como los ofrecimientos de oración para que regresara al camino del Señor. Por ese motivo, dejó de participar en la vida litúrgica: “No fue de un día para otro, fue una decisión que me costó bastante, y cuando finalmente dejé de ir, paré todas mis actividades: no música [cristiana], no Biblia, no oraba, y para mí fue todo junto; era todo o nada”. Se fue alejando de la congregación, hasta no sentir la obligación de asistir de manera presencial. Además, tampoco practicaba las actividades devocionales por su cuenta (orar y leer la Biblia). Este proceso de incomodidad causado por la deslegitimación y la responsabilidad asumida por ser parte de una congregación determinó su desafiliación religiosa, y la llevó a cuestionar la forma en que actúan los cristianos:

Una cosa es lo que nosotros creamos, y otra lo que la gente decida ser [...] Caemos en lo que la gente cree que los cristianos somos. ¿Quiénes somos nosotros para decirle a la gente que está mal? ¿Quiénes somos nosotros para decirle a la gente que esa no es la manera correcta de vivir? Creo que debemos ser un poquito más flexibles, más empáticos y mucho más abiertos en ese tipo de cosas, porque hay gente súper conservadora todavía en las iglesias. Yo no entendía cómo en este tiempo la gente podía ser cerrada.

A pesar de ello, no tuvo una ruptura total con las creencias producto de su socialización religiosa, ya que considera la existencia de Dios como un “ser superior, que va más allá de nosotros y de todo”.

**DOMINGO J. MANCINI:<sup>20</sup> “EN LA ACTUALIDAD, NO ME CONSIDERO CRISTIANO”**

Después de vivir varios años en la ciudad de México, donde recibió formación en un par de seminarios teológicos, Domingo ha regresado a su natal Baja California. Ha pasado de los estudios teológicos a la psicología. Siendo evangélico, bautista de cuna, formó su percepción religiosa y sobre lo sagrado en la iglesia donde lo presentaron sus padres y en la escuela de corte evangélica donde todo giraba en torno a lo religioso. En la iglesia asistió a campamentos, convenciones, congresos, reuniones regionales, donde participaba activamente con otros jóvenes. Para Domingo, la religión influyó sobremanera “en mi forma de pensar, para mi hacer, para mi todo [...] las mismas tomas de decisiones estaban dirigidas por estos conceptos de voluntad, de lo que Dios busca, etc.”. Hasta llegó a construir un proyecto de vida que lo llevaría al camino del ministerio. Su militancia cristiana lo empujó a compartir sus creencias y realizar proselitismo: “intentar evangelizar, todo este paradigma del ‘tengo que convertir almas’”. En cada actividad, según indica Domingo, la oración estaba presente como una práctica de conexión con lo divino.

Durante sus estudios en la ciudad de México asistió a distintas congregaciones de su denominación, pastoreando incluso algunas de ellas en calidad de seminarista. No obstante, empezó a disgustarse por lo que identifica como violencia, tanto simbólica como institucional, que se expresa “en el discurso, en el credo, en cómo se ejercen los puestos de liderazgo... Creo que son instituciones que priorizan la idolatría de los líderes”. Sobre éstos, Domingo es muy crítico, dado que considera que hay una distancia enorme entre lo que se predica desde los púlpitos y lo que hacen en lo cotidiano. Cuestiona también la poca empatía que tienen sobre la realidad social al buscar su propio beneficio. Por estas experiencias, llegó a la conclusión de que no creía en la existencia de un Dios, y se define de la siguiente manera:

En la actualidad no me considero cristiano; después de un proceso de introspección y de otros tantos procesos dejé de identificarme como cristiano y por ende como una persona que se vincula a algún movimiento

---

<sup>20</sup> D. J. Mancini, comunicación personal, 22 de noviembre de 2021.

religioso. [Dios] es una construcción más, es una verdad más de un individuo y de algunos grupos, de algunas masas, pero igual no de todos.

La ruptura no fue sencilla para Domingo. La define como un proceso de reflexión marcado por dos experiencias: las eclesiales y la adquisición de un mayor capital cultural de tipo educativo a partir del cual puso en cuestión muchas enseñanzas con las que había crecido. Nos compartió que

Fue un proceso de casi dos años y medio, que empezó desde que salí del primer seminario; ahí evidentemente empecé a pensar diferente. Pero desde las experiencias de la iglesia empecé a preguntarme no sólo de manera teológica cómo lo creía, sino por qué creía en un ser divino. Y empecé a leer un poco más a otros autores y autoras, no teólogos, sino más dirigido a ciencias sociales, y desde ahí empecé a vislumbrar mucho de esto que vemos, que los teólogos y teólogas no hacen hincapié en ello, como el elemento de la verdad, del constructo, del yo defino, cómo estructuro todo lo que creo acerca de. Y empecé a preguntarme cómo era todo esto, ¿por qué un Dios? Empecé a racionalizar también desde la teología, porque empecé a leer tal cual: los diez mandamientos es algo que se le había dado a otras culturas, evidentemente no a través de una tabla, que ya otras culturas habían escrito [...] y bueno, me di cuenta que todo estaba siendo un *copy paste*, que tal cual no había un Dios hablándole a un Moisés y empecé a preguntarme por qué [...] empecé a caer en cuenta de que no estaba mal pensar que para mí no existía [Dios].

En su momento, esta postura le causó a Domingo muchos problemas con sus amigos, gente de la iglesia y desde luego con su familia. Aunque su mamá aceptó su decisión, “me pide de vez en cuando que regrese a los brazos de Dios”. Pese a distanciarse de los núcleos religiosos, conserva cercanía con algunos de sus excompañeros de ministerio, así como con algunos profesores de su confianza. Con el tiempo, señala: “Hoy en día me siento muy a gusto, ya no me problematiza el pensarlo, el expresarlo y el comentarlo”.

## Anne ELLIOT.<sup>21</sup> “NO me interesa pertenecer a ALGUNA OTRA IGLESIA”

Anne Elliot es una mujer joven que creció dentro de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, comúnmente conocidos como mormones. En su infancia conoció las reglas respecto a cómo debía pensar y ser, algo que le marcaba determinados límites de acción. En esta agrupación, recuerda, “no te enseñan a cuestionar, te dicen que tienes que obedecer, que tienes que aprender, ser humilde y más”. La poca capacidad de acción y decisión fue algo que la marcó de modo significativo, pues no le gustaba el hecho de que le dijeran qué hacer y cómo comportarse. Por ejemplo, usar vestido y no poder correr y jugar de niña, o tener que levantarse los domingos para ir a la iglesia y no poder desarrollar otras actividades como divertirse o descansar. Tales elementos de contención fueron importantes para generar un proceso de distanciamiento: “Poco a poco, mientras fui creciendo, comencé a cuestionarme e ir en contra de ciertas cosas, porque no me agradaban, ya sea por cuestiones de cómo te tienes que comportar ahí adentro [...] qué es lo que tienes que hacer, qué decir...”.

Como indicamos en el análisis estadístico, la autonomía es un elemento importante en los procesos de desafiliación, en tanto proceso gradual y que involucra diversas dimensiones. En el caso de Anne, se observa en lo relativa al cuerpo -asociado al ejercicio de los derechos sexuales- y en lo económico. Respecto al primer punto, ella comenta que el tema de la castidad que se pregona desde la comunidad eclesial siempre le generó conflictos, porque seguir determinadas “leyes o normas” y experimentar su sexualidad la llevó a un dilema moral. Mientras que en la iglesia le enseñaban la figura de una mujer idealizada, que debe guardarse hasta el matrimonio para ejercer su sexualidad, ella tuvo un “despertar sexual”, y una primera experiencia a los 14 años, cuando aún asistía a la iglesia. Esto le ocasionó una pugna interior; por un lado llegó a sentirse culpable por

---

<sup>21</sup> A. Elliot, comunicación personal, 1 de junio de 2022. Agradezco a Ximena Meza por proporcionarme la autorización para el uso de su entrevista efectuada en el marco de la materia “Mito, magia y religión”, impartida en la FCPyS-UNAM.

no seguir las normas pero también sentía que no hacía nada malo, pues era “algo natural”.

Respecto a la economía, fue el elemento que le permitió distanciarse completamente de la iglesia. Anne consideraba que la dependencia económica de su padre la obligaba a seguir asistiendo, pero a los 22 años, cuando encontró un trabajo en la empresa familiar, logró por fin alejarse. Hasta ese momento su papá le proveía, lo que le hacía sentir un poder “sobre lo que yo podía elegir respecto a la iglesia”. Dejó de ir de manera continua, pero para no tener conflictos con su padre, asistía algunas veces al mes. A pesar de la insistencia actual de su papá, al pasar ella por un proceso de autonomía, señala: “Soy lo suficientemente grande para que me diga que tengo que ir a la iglesia”. Actualmente ha marcado una distancia con la religión en la que fue socializada:

Desde hace mucho tiempo no me he considerado parte [de la religión]. Fue algo que siempre estuvo presente, mis padres me criaron dentro de la iglesia y me educaron con todas esas normas: con el evangelio, como a veces se refieren a él... No me interesa pertenecer a alguna otra iglesia en el futuro ni en el presente. Me considero, tal vez, si lo queremos delimitar, como una persona agnóstica...No me importa si existe o no un Dios, lo importante es que todos vivamos en comunidad, en pro de la comunidad.

Comenta también que los problemas se calmaron. Además, su proceso de desafiliación contribuyó a que su mamá y hermano también salieran de la iglesia, de modo que el único que continúa asistiendo es su papá. Para la figura paterna, puede representar un conflicto que la familia ya no pertenezca a la misma religión, pero los problemas familiares han disminuido al no haber desacuerdos respecto a la iglesia, que ha dejado de ser el centro de la vida familiar. Tal como ha indagado Higuera Bonfil (2018), para algunos grupos -en su caso de estudio, los Testigos de Jehová-, la familia ocupa un lugar central, no sólo en tanto que posibilita reproducir las normas, sino que refleja la estructura de la identidad teocrática eclesial, es decir, traslada la representación ideal al nicho familiar.

Su proceso de desafiliación la llevó a tener una visión diferente sobre la concepción de la mujer, pues mientras que en la iglesia y el hogar fue socializada bajo un ideal femenino, ella se visualizaba como “una chica ruda”, diferente a como dicta la perspectiva imperante en las masculinidades cristianas. Cambiar de mentalidad no fue fácil, según argumenta:

...es bien difícil, todo lo que te meten en la cabeza es que está mal... Te meten mucho en la cabeza: “lo que aquí te enseñamos está bien, es lo que Dios quiere que tú hagas, que tú sigas”. Y si alguien te dice lo contrario es porque está mal, porque es la palabra de Satán... porque “es la gente del mundo, el mundo te consume, debes ser fuerte.” Pues así crecí.

Un punto importante que señala Anne es que esa argumentación se sostenía en la idea de obediencia sin posibilidad de agencia por su parte, y sin explicación de las razones por parte de la instancia socializadora. A pesar de que estos valores no se planteaban desde la obligatoriedad, encontraban en la violencia simbólica un modo de transmisión bajo un discurso antagónico, diferenciando lo bueno de lo malo. Le hacía mal no tener respuesta, señalando que “no entiendo porque está mal. Jamás te daban una explicación...porque Dios dijo que esto no está bien, y no lo hagas”. Desprenderse de esa culpabilidad transmitida fue “como soltar esas cadenas y hacer mi vida a mi gusto, no al gusto de alguien más”.

Hoy se considera feminista, pues siempre ha buscado luchar contra esas posiciones de la femineidad idealizada, del “ser una buena mujer”. Pero a la vez también le causa contradicciones frente a determinadas tendencias del feminismo más radical o con un posicionamiento más fuerte, por la idea de tibieza, lo cual a decir de la entrevistada “también es un concepto que está dentro de la iglesia: a los tibios los vomita Dios, algo así... A veces yo me considero una persona tibia en ciertos aspectos, me cala un poco pero aun así me sigo considerando una persona feminista”.

## ENTRELAZANDO LOS RELATOS

Los tres relatos presentan información que no sólo devela la agencia del sujeto creyente y la toma de decisión para desafiliarse de las congregaciones a las cuales asistían. También permiten ver los problemas estructurales sobre los que se desenvuelve tal agencia. Intentaremos hacer una recapitulación.

Catherine Linton se desafilia de la congregación debido a la imposibilidad de la religión por comprender formas de vida disidentes de las normas eclesiales. Ella no ve que la institución pueda adecuar sus criterios de fe a las exigencias del mundo contemporáneo. Por su parte, la institución, objetivada en los liderazgos de las estructuras juveniles, materializa las normas mediante el uso de la violencia simbólica, deslegitimándola como una cristiana auténtica y apropiándose de un criterio de validez hegemónica que Catherine cuestiona.

Algo significativo que revela este relato es que este empuje institucional provino de un sistema de red ampliado en el que se inserta la dinámica de las iglesias locales, lo que revela la configuración de sistemas de poder atribuidos bajo los llamados ministerios.<sup>22</sup> Éstos objetivan o materializan a la propia institución, buscando la reproducción y preservación de lo que consideran el ideal de sus creencias. Más allá de las buenas intenciones, la oración para que Catherine corrigiera su camino, servía de modo instrumental para señalarla. Además, el cuestionamiento, según Linton, fue de otro joven, situación que resulta imprescindible indicar, pues el imaginario social supone que ser joven es sinónimo de apertura, pero no siempre es así, porque también hay posiciones conservadoras entre los jóvenes, como ya se ha señalado en otros trabajos (Corpus, 2019).

---

<sup>22</sup> Al interior de las iglesias evangélicas los ministerios son formas organizativas que posibilitan la atención de grupos o acciones específicos. Por ejemplo, pueden existir ministerios de la mujer, ministerios de alabanza, ministerios de jóvenes, ministerios infantiles, ministerios carcelarios, etc. Se busca adaptar el mensaje y la socialización religiosa a las particularidades de cada grupo o llevarlas a determinadas acciones para incidir socialmente.

A diferencia del caso anterior, Domingo J. Mancini no fue un creyente bajo jerarquía, sino que como seminarista se preparaba para ser parte de esa estructura eclesial, aunque fuera a una escala pastoral. Además, no tuvo un proceso de adscripción por cambio de religión, sino que nació dentro de la iglesia, por lo que fue socializado bajo las normas cristianas. Su ruptura se debe al disgusto respecto a la manera operar de la institución, lo que denomina “violencia simbólica”, expresada sobre todo en las pugnas de los liderazgos por tener una mejor posición en el campo interno de juego. Se develan relaciones de poder que causan inconformidad en el sujeto creyente al considerar que eso no es el mensaje de las “buenas nuevas” que se pretende dar como iglesia.

Por otro lado, la desafiación tiene como punto de partida un ejercicio de introspección que conlleva al cuestionamiento de la deidad misma, bajo lo cual supone su credibilidad en tanto los creyentes tengan la certeza de la deidad, pero no por una certeza propia de fe. En su relato también subraya la apertura hacia una postura crítica con la religión de nacimiento a partir del ejercicio del conocimiento. Leer y conocer diversas corrientes de interpretación bíblica y teológica lo llevaron a poner en entredicho su propia creencia. El acceso a este conocimiento propiciado por una institución, el seminario de formación ministerial, le permitió obtener el capital para salir del mismo espacio.

Al igual que Mancini, Elliot se formó dentro de la estructura religiosa, aprendiendo las reglas y normas como mujer creyente, lo que implica un nivel más severo de observancia y vigilancia. Si bien en los demás relatos la familia también ocupa un papel importante, para la joven Elliot el padre es una figura central, pues la religión y la estructura eclesial están objetivadas en el hogar evangélico por la rectoría parental. De ese modo, la fractura con la religión implicó también una distancia respecto a la dependencia económica parental, articulada como una forma de violencia en la que se hace presente la institución.

Cabe señalar que este cuidado es más notorio en las mujeres evangélicas, donde la relación padre-hija refleja al buen cristiano hombre que debe cuidar que la mujer evangélica joven permanezca en la congregación en tanto que posibilita en un futuro la preservación de la

religión de modo endogámico, es decir, al interior de la instancia eclesial.<sup>23</sup> No obstante, la ruptura con la instancia eclesial y la figura paternal devino de su independencia económica, teniendo así una determinada autonomía que le permitió imponer su negativa de seguir congregándose.

Junto con estas diferencias, también encontramos similitudes en los relatos. Señalaré tres que me parecen importantes. En primer lugar, los procesos de desafiliación no son inmediatos; son procesos graduales que se dan en el tiempo y que, con seguridad, conllevan duros momentos debido a los cuestionamientos de la comunidad religiosa y de la familia, en algunos casos hasta la distancia total por ya no pertenecer a la misma religión.

En segundo lugar, la desafiliación es parte de la trayectoria de vida, es decir, es un proceso que no está aislado de otras contingencias. En los tres casos vemos que tener un tipo de capital les permitió tomar la decisión de desafilarse. En ese sentido, considerando a Saraví (2009), acumularon una serie de elementos en su biografía en el tránsito hacia la adultez con los cuales pudieron hacer frente a las instancias socializadoras del creer. Linton amplió su red de capital social, Mancini su capital cultural, y Elliot su capital económico, impulsando su agencia frente a las condiciones estructurales determinadas por las iglesias.

En tercer lugar, sin olvidar las instancias de socialización, vemos que las iglesias objetivan sus mecanismos mediante otros creyentes situados en una red de poder. En Catherine Linton se materializa en las redes juveniles que la cuestionan, en Domingo J. Mancini en los liderazgos existentes que él no busca reproducir al estar en una preparación ministerial, y en Anee Elliot en la figura paternal.

Finalmente, así como los procesos de conversión implican la construcción de un relato dramatizado (Fortuny Loret de Mola, 1999),

---

<sup>23</sup> En algunas iglesias cristianas mexicanas se ha incorporado, incluso, como parte del ritual de los XV años que el padre otorgue un anillo de castidad a su hija. La idea es preservar la virginidad hasta el matrimonio, de modo que el padre, en tanto figura masculina, se vuelve responsable de la castidad de su hija hasta “entregarla” al futuro esposo, quien la despojará de tal anillo para incorporar el de boda.

lo mismo ocurre con la desafiliación. No hay que olvidar que los individuos que se desligan de las instancias eclesiales quedan estigmatizados, y su posición anómala hace que no sean bien vistos por otros creyentes. Por ello su justificación debe ser pensada, argumentada y recreada bajo los lineamientos que cada uno considere pertinentes. No se establecen en un vacío, sino que obedecen a la situación biográfica, la trayectoria de vida y al tránsito hacia la adultez, al menos en este momento, lejos de las iglesias en las que fueron socializados.

## CONSIDERACIONES FINALES

Como se hizo hincapié a lo largo del texto, la categoría PCE, y la diversidad existente dentro de ella, ha tenido cambios significativos en las últimas décadas. Se observa que el crecimiento de su población no ha tenido la misma dinámica que en décadas anteriores, teniendo un crecimiento mínimo entre 2010 y 2020. Es importante señalar, además, que el crecimiento experimentado no ha sido equitativo para todos los grupos al interior de la categoría, ya que mientras algunos han presentado un aumento tanto en lo neto como en lo porcentual, otros han tenido una pérdida exponencial.

Al observar la parte estadística, vemos que los grupos o denominaciones más afectadas son las iglesias históricas, tanto las protestantes como las pentecostales. Se observa claramente que la composición de su estructura poblacional va transitando hacia comunidades cada vez más longevas, dado que al comparar con décadas anteriores se ve que no hay relevo generacional en las edades jóvenes, mientras que aumentan los grupos de edad adulta.

Por otro lado, vemos que la movilidad al interior de la categoría PCE se objetiva en el paso de los creyentes hacia una multiplicidad de agrupaciones, iglesias o comunidades de fe denominadas genéricas en tanto que reproducen una visión general y hegemónica del cristianismo evangélico, y que por lo tanto el “linaje creyente” al que se afilian se aleja de los referentes históricos (el movimiento de Reforma, el “despertar” pentecostal de Azusa Street) situando su identificación en un modo

más simplificado: cristiano o evangélico. Como notamos cuenta, estos grupos tienen el mayor porcentaje de jóvenes de la categoría.

Por su parte, los relatos presentados dan cuenta a nivel agencial del modo en que se da esa movilidad, sea como desafiliación o incluso apostasía. Estas historias son un ejemplo a nivel microsociedad de la pérdida de feligreses que se refleja en los datos estadísticos. Las razones de la “disidencia” están situadas en las problemáticas con la institución religiosa y sus formas de administrar el poder, de modo que existe una crítica hacia las iglesias entendidas como instancias que constituyen los referentes de la legitimidad del creer.

Falta trazar, combinando las metodologías mixtas, el proceso de envejecimiento en varias décadas, es decir, realizar una proyección de la conformación de la población evangélica hacia el futuro no lejano, y cotejar etnográficamente cómo lidiarán con ello las estructuras eclesiales. Sería interesante ver si vislumbran los nuevos retos a los que se enfrentarán quienes desarrollan pastorales dirigidas a la atención de una población adulta y longeva. También falta analizar la tasa de natalidad, es decir, ver si esta población creyente tiene menos hijos, en contra del mandato bíblico “sed fecundos y multiplicaos”, y de igual modo, cotejar cómo se entienden la maternidad y paternidad bajo las perspectivas sociales de natalidad que existen en la sociedad contemporánea.

Finalmente, en un estudio longitudinal resulta importante ver que la movilidad religiosa no es irrevocable, en tanto el sujeto creyente puede mantenerse separado un tiempo de la instancia religiosa donde fue socializado y volver, quizá a la misma o a otra similar donde encuentre cabida el proyecto de vida que decida tener en ese momento. Esto se puede trazar teniendo un grupo base que pueda ser claramente identificado con su correspondiente estadístico.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agundez Márquez, R. (2018). “Religiosidad gris en la vida cotidiana de una soltera evangélica: el caso de Solag”. En *Ruta antropológica*, núm. 7, año 5, pp. 39-69.
- Arellano, N. (2020). “Cambiar de pañuelo: la resignificación de la identidad cristiana en mujeres jóvenes, creyentes y feministas de la Ciudad de México frente a las discusiones públicas en materia de derechos sexuales y reproductivos”. En *Oikodomein*, número 20, año 24, pp. 38-46.
- Bastian, J. P. (2011). “Las dinámicas contemporáneas de la pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de las relaciones objetivas”. En *Pluralización religiosa en América Latina*. Olga Odgers (coordinadora.). México: Colef, pp. 19-39.
- Berger, P. (1997). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Argentina: Amorrortu Editores.
- Cervantes-Ortiz, L. (2021). “Pederastia en iglesias evangélicas: un primer acercamiento”. En *Depredadores sagrados. Pederastia clerical en México*. Bernardo Barranco (coordinador). México: Grijalbo pp. 163-189.
- Corpus A.; Garma, C. (2021). “Generación y juventud evangélica en México”. En *Juventudes sitiadas y resistencias afectivas. Tomo IV. Registros simbólicos (145-160)*. Alfredo Nateras Domínguez (coordinador). México: UAM I/Gedisa.
- Corpus, A. (2011). “Divergencias juveniles en el protestantismo indígena de los Altos de Chiapas”. En *Nuevos caminos de la fe: prácticas y creencias religiosas al margen institucional*. Alberto Hernández (coordinador). México: Colef-UANL-Colmich, pp. 165-190.
- Corpus, A. (2014). “¿Cómo nuestros padres han creído? Jóvenes evangélicos y desafiliación eclesial en México”. En *Cultura y religión*, núm. 1, vol. 8, ene-julio, pp. 30-46.

- Corpus, A. (2016a). “Cuerpos del rock, de metal y de Cristo. Etnografía de la ritualidad, estética y corporalidad en jóvenes cristianos”. En *Cuerpo y protestantismo. Perspectivas heterodoxas en América Latina*. Carlos Mondragón, María de Lourdes Jacobo y Carlos Olivier (coordinadores). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp 91-114.
- Corpus, A. (2016b). “‘Y dijo Dios: sea el metal’. Metaleros cristianos en la Ciudad de México: su música, sus formas de interacción y la construcción de su imagen”. En *Miradas multidisciplinarias a la diversidad religiosa mexicana*. Luis Jesús Martínez Gómez y Genaro Zalpa (coordinadores). México: El Colegio de la Frontera Norte/Juan Pablos Editor, pp. 293- 328.
- Corpus, A. (2017). “El minimalismo teológico como forma de religiosidad en la narrativa de la música juvenil evangélica”. En *Miradas históricas y contemporáneas de la religiosidad popular. Una visión multidisciplinaria*. Carlos Barreto Zamudio, Amílcar Carpio Pérez, et. al. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, pp. 359-384.
- Corpus, A. (2018). “Los espacios de interacción de los jóvenes evangélicos en la Ciudad de México”. En *Jóvenes, espacio público y ciudadanía* (). Jahel López Guerrero y Marcela Meneses (coordinadoras). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 189-200.
- Corpus, A. (2019). “Los jóvenes y la religión: un acercamiento a partir de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México”. En *Antropología Americana*, núm. 7, vol. 4, pp. 119-139.
- Corpus, A. (2020). “Los jóvenes y la religión: apuntes para comprender su relación”. En *Oikodomein*, número 20, año 24, pp. 6-14.
- Corpus, A. (en prensa). “Identificación religiosa en jóvenes mexicanos: relatos para comprender la autopercepción del creer”. En *México, tierra de misiones. Pasado y presente de las dinámicas espirituales*. Irma Gabriela Fierro Reyes (coordinadora). México: Uni-

- versidad Pedagógica Nacional del Estado de Chihuahua, pp. 67-92.
- Douglas, M. (1986). *Cómo piensan las instituciones*. Madrid: Alianza Universidad.
- Fediakova, E. (2011). “Juventud evangélica en Chile: ¿un nuevo modelo de evangelismo?”. En *La religión en el Chile del Bicentenario. Católicos, protestantes, evangélicos, pentecostales y carismáticos*. Miguel Ángel Mansilla y Luis Orellana Urtubia (editores). Chile: Relep Ediciones, pp. 103-127.
- Fortuny Loret de Mola, P. (1999). “Dramatización en la narrativa del converso”. En *Secuencia*, núm. 43, enero-abril, pp. 71-80.
- Garma, C. (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. México: Plaza y Valdés/UAM Iztapalapa.
- Garma, C. (2007). “Hijo de pastor, lo peor: apostasía y desafiliación religiosa entre los pentecostales de segunda generación en México”. En *Más allá del espíritu: actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*. Carolina Rivera y Elizabeth Juárez (editoras). México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Michoacán, pp. 277-296
- Garma, C. (2018). “Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis”. En *Cultura y representaciones sociales*, núm. 24, año 12, marzo, pp. 97-130.
- Giumbelli, E. (2015). “Um projeto de cristianismo hegemônico”. En *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. Vagner Gonçalves Da Silva (coordinador). Brasil: Universidad de Sao Paulo, pp149-169.
- Hamui-Sutton, A. (2013). “Un acercamiento a los métodos mixtos de investigación en educación médica”. En *Investigación en educación médica*, núm. 8, vol. 2, enero-marzo de 2013, pp. 211-216.
- Hervieu-Léger D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.

- Higuera Bonfil, A. (2018). *Ser testigo de Jehová. Una mirada antropológica a la vida en el paraíso terrenal*. México: Colef/UQRoo.
- Jaimes Martínez, R. (2020). *La paradoja neopentecostal. Secularización y movimientos evangélicos en el campo religioso de la Baja California*. México: UABC.
- Llanos, A. (2014). “¿Etnorock cristiano? Jóvenes músicos indígenas cristianos en la periferia de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas”. En *Etnorock. Los rostros de una música global en el sur de México*. Martín de la Cruz López Moya, Efraín Ascencio Cedillo; Juan Pablo Zedadúa Carbonell (coordinadores). México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Juan Pablo Editor, pp. 129-141.
- Mansilla, M.A.; Llanos Aguilera, L. (2010). “La generación P: Las representaciones de los jóvenes en el pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX”. En *Última Década*, Santiago, v.18, n.33, pp. 169-200.
- Mansilla, M.A. (2012). “Las feas se van al cielo y las bonitas al infierno. Debates sobre la corporalidad de la mujer joven en la Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile (1927-1950)”. En *Última Década*, Santiago, v. 20, n. 37, pp. 175-200.
- Mansilla, M.A.; Piñones, C. (2017). “Lo moreno es bello. Componentes identitarios de las mujeres jóvenes evangélicas aymaras”. En *Revista Latinoamericana de ciencias Sociales de Niñez y Juventud*. Manizales, v. 15, n. 2, pp. 1005-1019.
- Mazariegos Herrera, H.M.C. (2020). *Liderazgo(s) en movimiento. Ejercicio del poder de las mujeres metodistas de León, Guanajuato*. México: Universidad de Guanajuato/Grañén Porrúa.
- Mosqueira, M. (2010). “La política requiere de leones, no de ovejas: Participación política en jóvenes cristiano-evangélicos”. En *Revue interdisciplinaire des travaux sur les Amériques-IEHAL*, París, n. 4, pp. 61-76.

- Mosqueira, M. (2012). “Perdonar setenta veces siete: procesos de conformación y transformación de subjetividades juveniles en una iglesia pentecostal del conurbano bonaerense”. En *Plura, Pioneiros*, vol. 3, n. 1, pp. 114-129.
- Mosqueira, M. (2014). “Cartografías simbólicas del mundo juvenil cristiano”. En *Miriada: Investigación en Ciencias Sociales*, Buenos Aires, vol.6, n. 10, pp. 134-161.
- Mosqueira, M. (2016). “La manifestación de los hijos de Dios: reconfiguración del campo evangélico y emergencia del sujeto juvenil cristiano en la Argentina (1960-2000)”. En *Revista de Ciencias Sociales*, Bernal, n. 30, pp. 53-83.
- Mosqueira, M. (2022). *Santa Rebeldía. Juventudes evangélicas en el Gran Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos.
- Navarro Briones, J. (1998). “La socialización religiosa de los jóvenes en México”, en *Revista JOVENes*, núm. 7, abril-diciembre, pp. 46-69.
- Rambo, L. (1996). *Piscosociología de la conversión religiosa. ¿Convencimiento o seducción?* Barcelona: Herder.
- Ramírez, R.; Odgers, O. (2021). “El costo de disentir: análisis de experiencias de ruptura de exmiembros de tres iglesias protestantes”. En *Cultura y religión*, núm. 2, vol. XV, pp. 210-243.
- Ramos, D. (2015). “La música evangélica: el impacto en jóvenes cristianos”. En *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales (247-355)*. Carlos Garma y María del Rosario Ramírez (coordinadores). México: UAM Iztapalapa/ Juan Pablos Editor.
- Saraví, G. (2009). *Transiciones vulnerables. Juventud, desigualdad y exclusión en México*. México: CIESAS.
- Semán, P. (1994). “Identidad de los jóvenes pentecostales”. En *El pentecostalismo en la Argentina (80-94)*. Alejandro Frigerio (compilador). Argentina: Centro Editor de América Latina.

- Semán, P.; Gallo, G. (2010). “Rescate y sus consecuencias. Sincretismo, cultura y religión”. En *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional* (63-86). Alberto Hernández (coordinador). México: El Colegio de la Frontera Norte/Universidad Autónoma de Nuevo León/El Colegio de Michoacán.
- Vázquez Mendoza, L. (2007). “Modernidad y crisis de sentido entre los jóvenes evangélicos. El caso de la agrupación Impacto Juvenil”. En *Más allá del espíritu: actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*. Carolina Rivera y Elizabeth Juárez (editoras). México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Michoacán, pp. 293-317
- Vázquez Palacios F. (2000). “El caso de amistad de Xalapa A. C. Los neopentecostalismos como nuevas formas de religiosidad”. En *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. Elio Masferrer Kan. México. Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones/Plaza y Valdés, pp. 317-329.
- Weber, M. (2008). *Economía y sociedad*. México: FCE.