



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

**Cristianismo Postdenominacional, Movimientos Emergentes y
Deconstrucción Religiosa en el Norte de México**

Tesis presentada por

Carlos Samuel Ibarra Ramírez

para obtener el grado de

DOCTOR EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B.C., México

2019

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Director de Tesis:

Dr. Alberto Hernández Hernández

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. _____

2. _____

3. _____

4. _____

DEDICADA A MIS PADRES, OLGA Y CARLOS:

SIN SU APOYO Y SUS ENSEÑANZAS

ESTO NO HABRÍA SIDO POSIBLE

LOS AMO

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al *Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología* por haberme otorgado una beca de manutención para la realización de mi doctorado sin contratiempos ni vejaciones; agradezco así mismo al *Colegio de la Frontera Norte* por haberme formado en mi última etapa como estudiante y por darme la oportunidad de conocer y convivir con investigadores que expandieron mi horizonte cognitivo y saciaron mi sed de conocimiento por los fenómenos sociales, históricos y culturales en relación a mis intereses de investigación: gracias Dr. Hernández por aceptar ser mi director de tesis, tenerme siempre la confianza necesaria para llevar este proyecto a buen fin y por su completo apoyo a lo largo de este proceso; gracias Dra. Odgers por sus invaluable comentarios, sus clases sobre análisis del fenómeno religioso y su calidez humana. También quiero dar gracias a la Dra. Gutiérrez por haber aceptado ser parte de esta aventura y encontrar el tiempo necesario para leer y guiarme en esta travesía. Agradezco también a *Claremont Graduate University* y al Dr. Daniel Ramírez por haberme recibido tan acogedoramente durante el segundo semestre de 2018; el contacto que pude tener con la academia norteamericana fue de mucho crecimiento y aprendizaje para mí.

Gracias a todas las personas que tuve la oportunidad de conocer y volver a conocer mediante esta investigación: David, Paco, Willy, Jonathan, Esteban, Brian, Obed y muchos más, este trabajo no habría sido posible sin su ayuda. Gracias a los amigos que encontré durante estos años y quienes estuvieron siempre apoyando de una u otra manera: Asaf, Fabián y Daniel, los llevo en el corazón.

Gracias a mi familia por su apoyo infinito: Liz y Andrea por hospedarme y aguantarme tanto tiempo. Dora, Juan, Karen, Alejandra, Robert y Michael por abrirme las puertas de sus hogares. Karla y Carlos, por llenar mi vida de alegría a través de mis sobrinas Renée y Luna. Gracias papá y mamá, son los mejores padres que alguien pudiera desear. No estaría haciendo lo que me gusta sin su esfuerzo de todos los días, los amo, esta tesis está dedicada a ustedes.

Por último, esta tesis va también a la memoria de Abby; gracias por haberme demostrado de primera mano, la importancia que tiene el fenómeno religioso en la vida de las personas.

Eternamente agradecido,

Carlos S. Ibarra.

RESUMEN

Esta tesis aborda casos específicos de manifestaciones cristianas pertenecientes al universo protestante, evangélico y pentecostal en el norte de México y el sur de los Estados Unidos. A través de la observación directa y participante, así como de entrevistas y el análisis de relatos de vida de líderes, pastores y creativos cristianos a cargo de algunas de las congregaciones postdenominacionales localizadas en la región, se demuestra que existen mecanismos de innovación en la práctica y en la concepción de su religiosidad ligados a sus experiencias de vida, volviendo estos procesos de innovación en expresiones afines a las expectativas emocionales, intelectuales, sociales y culturales de la generación en turno, siendo parte, también, de un proceso de deconstrucción de la iglesia cristiana.

Palabras clave: Religión, Cristianismo, Innovación, Protestantismo, Pentecostalismo.

ABSTRACT

The following dissertation contains the results of a fieldwork experience among a specific set of Christian congregations throughout the US-Mexico border. Having observed and participated in these churches, as well as having interviewed pastors, leaders and the creative minds behind some of the most notorious postdenominational churches, I argue that Christianity is undergoing some major generational innovations that ring closer to the expectations that newer generations have, regarding the emotional, the intellectual, the social and the cultural aspects of their lives. This, in turn, signals for the deconstruction of the Christian church during the 21st century.

Keywords: Religion, Christianity, Innovation, Protestantism, Pentecostalism.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I.....	11
1.1 PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	15
1.2 OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN	22
1.3 JUSTIFICACIÓN.....	24
1.4 HIPÓTESIS.....	25
1.5 CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS PT. 1.....	26
1.6 CONSIDERACIONES TEÓRICO-CONCEPTUALES DE PARTIDA	29
1.6.1 UNA REVISIÓN A LA CONCEPCIÓN DE LO SAGRADO Y LO PROFANO EN ÉMILE DURKHEIM.....	30
1.6.2 MAX WEBER, ÉTICA PROTESTANTE Y RACIONALIZACIÓN DEL MUNDO	32
1.6.3 UNA RE-VISITA A PETER BERGER Y LA TEORÍA DE LA SECULARIZACIÓN	36
1.6.4 OTRAS FORMAS DE APROXIMARSE A LA SECULARIZACIÓN DE OCCIDENTE	40
1.6.5 INNOVACIÓN Y RECOMPOSICIÓN RELIGIOSA LIGADA A LA EXPERIENCIA DE VIDA DE LAS PERSONAS..	42
1.6.6 UN GIRO A ESCALAS MENORES Y LA IMPORTANCIA DE LAS PRÁCTICAS COTIDIANAS PARA COMPRENDER PROCESOS DE INNOVACIÓN RELIGIOSA: RELIGIÓN VIVIDA.	46
1.6.7 FORMAS ESTÉTICAS DE LA PERSUASIÓN	48
1.6.8 LOS PROCESOS COGNITIVO-ANTROPOLÓGICOS EN EL FONDO DE LA RECOMPOSICIÓN RELIGIOSA.....	49
1.6.9 LA TEORÍA DEL CONSENSO CULTURAL.....	53
1.6.10 CULTURA POP, MILLENNIALS, HÍPSTERS Y COOL KIDS; DELIMITACIÓN DE LOS SUJETOS DE ESTUDIO	55
1.7 CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS PT. 2	63
CAPÍTULO II.....	73
2.1 EL IMPACTO DE LA REFORMA PROTESTANTE EN LA VIDA OCCIDENTAL	74
2.2 PROTESTANTISMO EN LOS ESTADOS UNIDOS, DIVERSIDAD Y REAVIVAMIENTOS ENTRE LOS SIGLOS XIX Y XX.....	79
2.3 MÉXICO DURANTE LA TRANSICIÓN ENTRE EL PROTESTANTISMO DE PRIMERA LÍNEA Y EL MOVIMIENTO CRISTIANO EMERGENTE.....	84
2.4 LO NO-DENOMINACIONAL Y LO POST-DENOMINACIONAL	98
CAPÍTULO III	101
3.1 CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS, PT.2.....	101
3.2 REDES DE APOYO EVANGÉLICO-PENTECOSTALES Y LUGARES NODALES	112
3.2.1 PRIMERA CAPA: MEGA-IGLESIAS PENTECOSTALES Y NEOPENTECOSTALES	116
3.2.2 SEGUNDA CAPA: IGLESIAS EVANGÉLICAS CON TENDENCIA A LO NO- DENOMINACIONAL.....	137

3.2.3 CUARTA CAPA: ORGANIZACIONES PARAECLESIALES	146
3.3 LA IMPORTANCIA DE LAS REDES DE APOYO EVANGÉLICO-PENTECOSTALES	149
CAPÍTULO IV	151
4.1 CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS, PT. 3	151
4.2 LA TERCERA CAPA: IGLESIAS POST-DENOMINACIONALES Y EL <i>MOVIMIENTO CRISTIANO EMERGENTE</i>	155
4.2.1 CENTRAL CHURCH.....	156
4.2.2 EL CASO DE DANIEL HERNÁNDEZ (PD 22).....	166
4.2.3 IGLESIA ANCLA	172
4.2.4 EL CASO DE MARTÍN LÓPEZ (PD1) Y DIVERSAS RELIGIOSIDADES EN ANCLA	183
4.2.5 HORIZONTE	194
4.2.6 EL CASO DE JUAN DOMÍNGUEZ (PD13).....	210
4.2.7 EL CASO DE BENJAMIN RICKMAN (PD14)	218
4.2.8 MOSAIC	226
4.3 REVISITANDO LA CUARTA CAPA: LA IMPORTANCIA DE LAS ORGANIZACIONES PARAECLESIALES.....	238
4.4 LA ESCENA INDEPENDIENTE, UNA POSIBLE QUINTA CAPA AECLESIAL	242
4.5 OTRAS ESCALAS POR CONSIDERAR AL INTERIOR DE LAS REDES DE APOYO EVANGÉLICO-PENTECOSTALES	246
4.5.1 ESCALA INDIVIDUAL DETERMINADA POR RELACIONES INTERPERSONALES.....	246
4.5.2 ESCALA INSTITUCIONAL MEDIADA POR EVENTOS SOCIALES.....	247
4.5.3 ESCALA DE LA <i>SOCIAL MEDIA</i>	248
CAPÍTULO V	251
5.1 LA IGLESIA DECONSTRUIDA	251
5.2 TEOLOGÍA CRISTIANA EMERGENTE.....	252
5.3 LA CONDICIÓN DE MILLENNIAL Y EL CONSUMO DE CULTURA POP GLOBALIZADA.....	259
5.4 CIRCULACIÓN DE REPRESENTACIONES Y DISONANCIAS COGNITIVAS DETRÁS DEL MOVIMIENTO CRISTIANO EMERGENTE	267
CONCLUSIONES	275
BIBLIOGRAFÍA.....	285
ANEXOS.....	293
GUÍA DE OBSERVACIÓN.....	293
GUION GENERAL DE ENTREVISTAS	293

ÍNDICE DE GRÁFICAS, CUADROS, FIGURAS, ILUSTRACIONES Y MAPAS

CAPÍTULO I

Ilustración 1.1 Generaciones norteamericanas según el Pew Research Center	60
Esquema 1.1 Relación entre conceptos teórico-conceptuales de la tesis	70

CAPÍTULO III

Imagen 3.1 Screenshot sobre búsqueda de contactos	102
Tabla 3.1 Lista de entrevistas llevadas a cabo en el universo evangélico-pentecostal	106
Tabla 3.2 Religiosidad entre mis entrevistados evangélico-pentecostales	107-111
Mapa 3.1 Primera capa de las redes de apoyo evangélico-pentecostal	113
Mapa 3.2 Segunda capa de las redes de apoyo evangélico-pentecostal	114
Mapa 3.3 Tercera capa de las redes de apoyo evangélico-pentecostal	115
Mapa 3.4 Cuarta capa de las redes de apoyo evangélico-pentecostal	116
Mapa 3.5 Vista satelital de las inmediaciones de River Church	117
Mapa 3.6 Localización de El Redentor en la Ciudad de Chihuahua	121
Mapa 3.7 Localización de la Arena en Tijuana	124
Mapa 3.8 Localización de la matriz de Palabra Viva en Chihuahua	127
Mapa 3.9 Localización geográfica de Sobrenatural	130
Mapa 3.10 Localización de Viento Fresco	139
Mapa 3.11 Localización de Vino Nuevo en Ciudad Juárez	142
Mapa 3.12 Localización de Comunidad El Olivo en Ciudad Juárez	145

CAPÍTULO IV

Tabla 4.1 Relación de entrevistas en iglesias postdenominacionales	152
Tabla 4.2 Tipo de religiosidades en iglesias postdenominacionales	152-155
Mapa 4.1 Localización de Central Church en Henderson, NV	158
Ilustración 4.1 Logotipo de Central Church	159
Mapa 4.2 Localización de Iglesia Ancla en la Ciudad de Tijuana	173
Ilustración 4.2 Logotipo de Iglesia Ancla	175
Mapa 4.3 Localización de Horizonte en la Ciudad de Ensenada	195
Ilustración 4.3 Logotipo de Horizonte	196
Mapa 4.4 Localización de Mosaic en Hollywood	227
Ilustración 4.4 Logotipo de Mosaic	228
Esquema 4.1 Escala individual de las redes de apoyo evangélico-pentecostales	247
Esquema 4.2 Capa de apoyo a nivel institucional entre iglesias evangélico-pentecostales	248
Esquema 4.3 Capa de Social Media	249

CAPÍTULO V

Imagen 5.1 Consumo musical de PD1	259
Imagen 5.2 Consumo musical de PD2	260
Imagen 5.3 Consumo musical de PD4	261

Imagen 5.4 Consumo musical de PD6	261
Imagen 5.5 Consumo musical de PD7	262
Imagen 5.6 Consumo musical de PD10	262
Imagen 5.7 Consumo musical de PD12	263
Imagen 5.8 Consumo musical de PD15	263
Imagen 5.9 Consumo musical de PD16	264
Imagen 5.10 Consumo musical de PD17	264
Tabla 5.1 Elección de carrera y trabajo actual de algunos cristianos postdenominacionales	265
Esquema 5.1 Medio ambiente cultural del cristiano emergente	270

INTRODUCCIÓN

Hablar de religión siempre ha sido una cuestión compleja y polémica; a pesar de su conexión con la búsqueda de trascendencia humana, el aspecto religioso ha estado ligado históricamente a conflictos y a las más grandes muestras de intolerancia, racismo y discriminación. Con el devenir de la ciencia moderna y los avances tecnológicos, no era extraño augurar el fin de las explicaciones arcanas y sobrenaturales. A pesar de los avances en la biología y en el entendimiento de las funciones superiores en el cerebro humano, a pesar del desarrollo de la ciencia y el avance de la educación en los centros urbanos de Occidente, el pensamiento religioso persiste. Si escarbamos lo suficiente en la mente humana, la búsqueda del sentido de las cosas estará siempre presente. Somos buscadores de sentido.

¿Alguna vez has contemplado la bóveda celeste en un lugar alejado de la ciudad y has sentido un deseo inmenso de no bajar tu vista de los cielos porque sientes algo terriblemente bello y estremecedor que congela tus sentidos?

“The Cosmos is all that is or was or ever will be. Our feeblest contemplations of the Cosmos stir us –there is a tingling in the spine, a catch in the voice, a faint sensation, as if a distant memory, of falling from a height. We know we are approaching the greatest of mysteries” (Sagan, 1985, p. 12)

Carl Sagan fue un entusiasta y apasionado astrónomo y divulgador científico del siglo pasado, es famoso por sus grandes colaboraciones y dirección de proyectos en la NASA. Lo conocemos por su ilusionada esperanza de encontrar vida en otros planetas; hombre soñador, razonable, escéptico, pero con un gran amor hacia la adquisición y expansión del conocimiento del mundo en el que vivimos: nuestro Cosmos. Cosmos proviene de la palabra griega *κόσμος*, que significa orden u ornamentos, antítesis del caos. El cosmos es un sistema de orden en el que destacan la armonía, la belleza, la perfección. Cosmos se ha utilizado como sinónimo de universo, en el que indiscutiblemente vemos un orden armonioso. No sólo podemos percibir este sentimiento de orden, complejidad, vastedad y perfección; hay algo que sentimos dentro; no me refiero a los procesos neurológicos primitivos que describe la ciencia para referirse a la necesidad del ser humano de buscar un pretexto religioso y aferrarse a teorías arcaicas de pensamiento para suplir sus necesidades *animaloides*; me refiero a un

sentimiento desligado de toda religiosidad, o quizá al principio mismo de toda religiosidad; me refiero a un sentimiento tan inexplicable y puro que nos hace temblar, estremecer, dudar; algo similar a lo que Carl Sagan quiso expresar en repetidísimas ocasiones respecto a la majestuosidad y gran misterio del universo, ese cosquilleo que nos llena los nervios, esa voz muda.

La galaxia espiral M31 en la constelación de Andrómeda es la galaxia gigante más cercana, está a unos 2.5 millones de años luz. Si pudiéramos viajar a la velocidad de la luz, ni siquiera nos alcanzaría la vida para recorrer una cienmilésima parte del camino, suponiendo que pudiéramos vivir 120 años. La tragedia de la condición humana, en términos cósmicos, da cuenta de nuestra futilidad. ¿Alguna vez has sentido esa solitaria insignificancia? Solitaria y melancólica en un principio, sí, pero después de unos instantes, tus sentidos se encuentran arrebatados por este sentimiento extraño, que es en un principio perturbador, escalofriante y que te hace vibrar, te percatas de que hay algo sublime, una perfección de arquitectura inexplicable, algo de divino quizá, ¿sí?, bienvenido a una de las formas más elementales del pensamiento religioso. Este sentimiento fue denominado como *númen* por el teólogo alemán Rudolf Otto a principios del siglo XX. Según Otto, la experiencia del *númen* incluye dos aspectos: el *mysterium tremendum*, que es la tendencia que nos evoca miedo y nos hace temblar, y el *mysterium fascinans*, que es el sentimiento que nos hace sentir un atractivo deleite inmenso e inexplicable, que es fascinador y seductor (Otto & Harvey, 1928). El resultado es una experiencia personal, en la que el individuo y sus sentidos son los protagonistas de este gran espectáculo fascinador, donde desfilan uno a uno estos sentimientos tan extraños, tan únicos, tan gloriosos, tan sublimes, y en el que hasta el alma más escéptica, razonable y fría se atreve a apostar al final, que esto no es todo lo que tenemos, que debe haber algo más trascendental, una “ligera sensación como de un recuerdo lejano o como si cayéramos de una gran altura”, como dice la cita de Sagan; ese taciturno reflejo de una remembranza desconocida, recuerdos vaporosos de un infinito.

“El Cosmos es todo lo que fue y todo lo que será” ¡Oh Eternidad! Ese concepto que nos aferramos a rechazar porque lo finito es lo único que conocemos y alcanzamos a comprender. Es lo único que sabemos y a lo único que estamos dispuestos a querer, de una manera tan patética, mediocre y resignada. “Sabemos que nos acercamos al más grande de

los misterios”, misterios tan inescrutables, pero tan llenos de esperanza. Detrás de estos misterios del cosmos, de su orden, su perfección, de los ornamentos tan sobrehumanamente establecidos, de un vislumbre de una realidad tan desconocida pero llena de intuiciones que parecen a veces ser tan irracionales, nos topamos con la concepción de que debe haber un gran Arquitecto. “Porque en él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra, visibles e invisibles” (Colosenses 1:16). Para muchas personas en el mundo, este Arquitecto ha dejado su firma en todo el Cosmos, es el brillo que percibimos al contemplar la vastedad del universo. “Los cielos cuentan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos (...) No hay lenguaje, ni palabras, ni es oída su voz” (Salmos 19:1 y 3). ¿Cómo no poder percibir este cántico cósmico que nos declara sin palabras y sin voz, que nos revela la grandeza de aquel ente que ha compuesto tan perfecta sinfonía? —llegaron a cuestionarme mis más cercanos colaboradores en el viaje que implicó esta tesis— “¿Dónde estabas tú cuando yo fundaba la tierra?, házmelo saber, si tienes inteligencia” (Job: 38:4).

Sagan nunca fue fanático de la religión. Fue, de hecho, famoso por su ateísmo; siempre dudó en todo concepto de divinidad, “fantasías espirituales” como él las llamaba (Sagan, 1985, p. 257). A pesar de ello, estaba consciente del *númen* que embelesaba sus sentidos y excitaba sus sentimientos más inocentes y puros, a tal grado que en sus obras y escritos finales —como *Contacto* (Sagan, 1986)—, se ve reflejado que tantos años de búsqueda de vida en otros planetas, teorías científicas y dilemas técnico-conceptuales, su aferró insaciable por conocer más de la verdad, estaban fundadas en oposiciones a la razón, a un salto vertiginoso de fe...de fe y esperanza. Que la ciencia es un tanto por ciento observación, un tanto por ciento consenso social y otro tanto por ciento fe. Carl Sagan nunca abandonó esta pasión; la fe que tenía por discernir un poco estos misterios cosmológicos siempre fue su gran esperanza, su esperanza de descubrir que la eternidad existe.

“Todos los días, bajo los auspicios de la ciencia, la humanidad aclara un nuevo misterio del universo anticipando que cada nuevo descubrimiento aportará una ficha más al rompecabezas final. De las partículas más recónditas de la materia a las extensiones más remotas del cosmos, nuestra ignorancia es reemplazada constantemente por el conocimiento. Sin embargo, hay una pieza del rompecabezas

sumamente escurridiza, un misterio que elude provocadoramente a todas las ciencias físicas; el problema de Dios. Más que cualquier otro, este parece ser el desafío por excelencia de la humanidad, el misterio que, en caso de ser descifrado, podría ofrecernos el panorama definitivo de lo que hemos estado buscando con tanta insistencia. Resolver el problema de la existencia de Dios podría darnos la respuesta a la existencia del hombre” (Alper, 2008, p. 13)

Hace veinte años, justo a los pocos meses de haber iniciado mi educación secundaria, descubrí, lo que entonces pensaba eran, las *maravillas* del positivismo científico. Mi *yo* de doce años pregonaría, durante las próximas seis vueltas alrededor del sol, una postura secularista, científicista y antirreligiosa, convencido de que, al final de todo, la ciencia siempre tendría las respuestas para las preguntas, cualquiera que estas fuesen. En ese entonces jamás habría imaginado que, en dos décadas, una de mis más grandes pasiones sería el estudio del fenómeno religioso y sus efectos en la vida de las personas. Con el comienzo de mi formación como antropólogo, inició también un largo camino de sensibilización a la diferencia y a la diversidad, así como un hambre que no conocía, de intentar entender al *otro*.

Gracias también a mi experiencia de vida, pude conocer de manera muy cercana la forma en que la experiencia religiosa puede generar sentido en las vidas de las personas. Al haber nacido —como la mayoría de los mexicanos— en una familia católica no practicante, tampoco imaginé que el comienzo de mi interés por las experiencias religiosas sería en una congregación protestante. Aquí es donde comienza esta tesis, o por lo menos la idea primordial que me llevó a querer llevar a cabo esta investigación, con mi *yo* de veinticuatro años asistiendo a una iglesia adventista para acompañar a mi entonces pareja sentimental, quien también tuvo un rol importante en el desarrollo de mi pasión por comprender el fenómeno religioso. Antes de su partida de este mundo, pude observar —de primera mano— algo que captó mi atención como nunca: el despliegue de un operativo de cooperación entre la mega-iglesia neopentecostal más grande de la ciudad y el coro de la *Universidad de Montemorelos*, el bastión educativo más importante de la *Iglesia Adventista del Séptimo Día* en México. “¿Cómo era posible que gente de diferentes religiones pudiera convivir en un mismo evento secular y religioso a la vez?” —me preguntaba a mí mismo— “¿Es que no se

dan cuenta que están asistiendo a un evento adventista en una iglesia *cristiana* que no guarda el sábado y no cree en los santos?”.

Para no hacer esta introducción innecesariamente larga, esa fue la primera vez que me volví consciente de la diversidad y la pluralidad religiosa en mi entorno. Gracias a ese suceso, pude ingresar, en un momento posterior, al universo evangélico-pentecostal en el que terminaría por encontrar esas peculiaridades en la experiencia cristiana que, alejándose de preconcepciones tradicionalmente asumidas sobre el tema, representarían un reto —y una oportunidad— metodológico, teórico y conceptual. Como se podrá leer más adelante, las nuevas formas de vivencia y expresión del cristianismo entre las nuevas generaciones representan un problema para el aparato conceptual que la sociología de la religión ha utilizado durante las últimas décadas, pues, a pesar de surgir de un campo religioso sumamente estudiado, la configuración de los grupos post-denominacionales, emergentes y/o deconstruidos, obedece a una conjunción particular de elementos históricos, sociales, culturales, económicos e incluso políticos propios del *espíritu de los tiempos* actual. Así, esta tesis se divide en cinco capítulos:

El primer capítulo, como es costumbre, detalla el planteamiento del problema e indica los objetivos de la investigación; se exponen así mismo, algunas consideraciones teórico-metodológicas para poder comprender el resto de este trabajo. En capítulos posteriores también me valdré del uso de secciones teórico-metodológicas para profundizar de manera orgánica y pertinente con el contenido expuesto según sea necesario. Es un hecho que el paisaje religioso ha cambiado de forma considerable en el México de los últimos veinte años; esta temporalidad, más que ser arbitraria, tiene en cuenta que, en los dos últimos censos poblacionales, 2000 y 2010, ya se volvía notoria la reducción en las filas del catolicismo y el aumento en los números del protestantismo, más específicamente entre los grupos evangélicos. Desde luego, es importante mencionar que una reducción en los números del catolicismo tampoco significa, necesariamente, que haya menos católicos; las últimas décadas han sido marcadas por una crisis institucional no sólo en lo social y en lo político, sino también en lo religioso, he ahí la importancia y la razón por la que los estudios religiosos se han volcado sobre las experiencias vividas en el seno de la cotidianidad. Considero que el punto nodal de este capítulo, más allá del planteamiento del problema y del establecimiento

de los objetivos de investigación, consiste en el esfuerzo por comprender un fenómeno relativamente nuevo y que no se encontraba bien identificado en el escenario religioso mexicano: el *cristianismo postdenominacional* de última generación y su papel en la conformación de un *movimiento cristiano emergente*.

A lo largo del proceso de elaboración de esta obra tuve debates con profesores, colegas y conmigo mismo para entender cómo es que las congregaciones trabajadas encajaban en el rompecabezas de los estudios religiosos contemporáneos. Donde yo veía un fenómeno nunca visto, otros veían una forma de cristianismo pentecostalizado y o neopentecostal; donde yo veía innovación y emprendimiento desde lo generacional, otros veían ejercicio del poder desde las cúpulas del liderazgo cristiano para reavivar el cristianismo y captar a un nuevo grupo etario. Y ¿quién sabe? Quizá tengan razón, o quizá no, es pronto para saber qué dirección tomarán iglesias como *Ancla*, *Mosaic* u *Horizonte*.

En este primer capítulo queda claro, sin embargo, que el interés primordial de esta investigación se cierne sobre la experiencia religiosa individual y cotidiana, y sobre como ésta se ve intersectada por factores sociales y culturales que escapan al mundo de lo exclusivamente religioso. Además de ello, en esta parte se podrá encontrar un primer vistazo a la columna vertebral del diálogo teórico-analítico de la tesis. Es pertinente hacer un resumen general del aparato teórico debido a que los conceptos clave estarán dispersos a lo largo de las secciones teórico-metodológicas de esta tesis; sin este resumen, la lectura de la tesis se volvería más lenta y es que, aunque la intención de la redacción es guiar al lector paso a paso, por el mismo proceso de pensamiento que tuve al momento de imaginarla y escribirla, el gran esquema de las cosas termina develándose hasta que la lectura se encuentra avanzada, lo cual genera una situación poco ideal para la comprensión rápida del trabajo.

Aunque mi propia fascinación con los procesos antropológico-cognitivos sesgan la investigación hacia los pequeños pedazos de información cultural observable que facilitan el contagio y la propagación del *movimiento cristiano emergente* entre cierto tipo de poblaciones específicas, y entre cierto tipo de ambientes culturales particulares, puede apreciarse un intento de diálogo en términos meso y macro en función de lo sagrado y lo profano y del hilo de memoria que los congregantes del *movimiento cristiano emergente* llevan a cabo para legitimarse en tanto cristianos ante el resto de las denominaciones y, desde

luego, ante sus propios asistentes; esto último es, sin embargo, apenas una caminata por la orilla del océano de posibilidades que futuras investigaciones sobre el tema podrían explorar. Tomando esto en cuenta, el aparato teórico se centra en las siguientes ideas: La religión es un conjunto de creencias, rituales y prácticas que dividen el mundo entre lo sagrado y lo profano; la tradición permite, mediante los rituales, que la religión se mantenga vigente. Con el paso del tiempo, sin embargo, estos rituales, producto de un contexto social, cultural e histórico específico, terminan por debilitarse en la vida cotidiana de los individuos, quienes se encuentran en un constante flujo de ideas y entendimientos sobre las cosas, es decir, representaciones mentales, públicas y culturales. Las representaciones son las unidades mínimas de transmisión cultural y a ellas podemos reducir elementos clave, generalmente accesibles por observación y/o entrevista, que hacen que ciertas cosas, rasgos, prácticas y creencias sean más exitosos en determinados contextos (Sperber, 1996). En paralelo a estos procesos cognitivo-culturales de transmisión, existen variables de edad, clase, estatus y poder que se pueden englobar en un aspecto generacional (*millennials*) ligados al contexto y al tipo de consumo (*cultura pop globalizada*); de la interacción de estos elementos es que surgen comunidades específicas de interacción; para el caso que nos interesa en esta tesis, estamos hablando, efectivamente, de comunidades religiosas emergentes que forman parte del *movimiento cristiano emergente*.

Estas comunidades, basándose en las posibilidades que la clase, el estatus y el poder al que sus integrantes pueden acceder, generan formas estéticas de persuasión en concordancia con sus prácticas cotidianas y su consumo cultural, generando a su vez un consenso cultural operativo al interior de un medio ambiente cultural específico: la congregación cristiana emergente. Los tipos de representaciones —mentales, públicas y culturales— que circulan al interior de estos espacios detonan procesos de deconstrucción religiosa en los individuos, reflejados en el desarrollo de una *madurez en la fe* y una mayor libertad de acción en relación con lo secular. Estos procesos de deconstrucción conllevan lo siguiente: 1.- La aparición de innovaciones tanto en las prácticas, los rituales, el desarrollo del servicio religioso y en la religiosidad vivida las personas. Estas innovaciones estarán basadas en las disonancias cognitivas que ocurran entre el trasfondo sociocultural de los individuos y el trasfondo sociocultural del tipo de cristianismo del que mis colaboradores emergieron. 2.- Una aparente pérdida del hilo con la tradición, corregida por una

recomposición religiosa que reestablece el hilo de memoria con el cristianismo, tanto en la práctica como en lo discursivo. 3.- La subsecuente asociación entre congregaciones con tendencias similares gracias no sólo a las redes de apoyo del continuum evangélico-pentecostal, sino también a las interacciones seculares de sus líderes, pastores y miembros, generando una especie de paradigma religioso regional, sobre todo en la frontera noroccidental entre México y Estados Unidos. 5.- Una secularización del cristianismo que en realidad se trata de un reajuste de la frontera entre lo sagrado y lo profano.

El segundo capítulo es una revisión —predecible pero necesaria— para situar el fenómeno estudiado en un marco histórico y entender la relación del *cristianismo postdenominacional* fronterizo con los precursores del protestantismo en México y en los Estados Unidos. En el ímpetu/emoción que generaban los datos encontrados en campo, fueron varias las veces en las que pequé de ignorancia y soberbia al asegurar que me encontraba trabajando un fenómeno completamente ajeno a los linajes cristiano-protestantes. Aunque sostengo que el *cristianismo postdenominacional* es más una mutación que un cambio gradual, es innegable que sus raíces se encuentran fuertemente arraigadas en los reavivamientos evangélicos y pentecostales del siglo pasado: el hecho de que mis colaboradores hayan tenido —todos— un trasfondo familiar cristiano en congregaciones más tradicionales y/o conservadoras, volvió más evidente la conexión de estas con los nuevos movimientos, específicamente en función del papel que las enseñanzas tradicionales tuvieron como punto de partida para las innovaciones y los procesos de deconstrucción religiosa que aquellos en posiciones de liderazgo terminaron por implementar en las iglesias del *movimiento cristiano emergente*. La cita de Billy Graham al inicio del primer capítulo es una referencia directa a la influencia que *aquellos que vinieron* antes ejercieron sobre las nuevas generaciones. Aquí también se puede leer sobre el proceso de *califonización* que apareció en el mundo cristiano durante la década de los setentas y que influyó, a su vez en la aparición de las denominaciones precursoras de iglesias como *Horizonte* y *Mosaic*. No menos importante, en esta parte también aborda el papel que la *teología de la prosperidad* tuvo en la transformación de la alabanza y el culto divino en mega-iglesias pentecostales que eventualmente hicieron una transición hacia lo no-denominacional y que terminaron influyendo en la modernización de la experiencia religiosa en términos musicales, como sucedió con *Hillsong* en Australia. En este capítulo también se encuentran las definiciones

de lo que en este trabajo se entenderá por *denominacional*, *no-denominacional* y *post-denominacional*.

El tercer capítulo es un recuento etnográfico de mi trayectoria por iglesias pentecostales, neopentecostales y evangélicas que me permitieron vislumbrar algunas de las *redes de apoyo* que se tejen entre las diferentes congregaciones protestantes y sus líderes, pastores, miembros y asistentes; esta parte sirve como precursor para introducir al lector a los movimientos emergentes que conforman la parte principal de esta obra. Aquí, los remanentes de la primera versión de mi protocolo de tesis saltan a la vista en tanto que la información que predomina refiere a grupos evangélico-pentecostales de corte denominacional, aunque, en algunos casos, con tendencia al no-denominacionalismo, como sucede en la sección destinada a la descripción de la segunda capa de las *redes de apoyo evangélico-pentecostal*. Las visitas a las congregaciones son menos duraderas y las entrevistas son pocas en comparación con las que se llevaron a cabo en el universo post-denominacional. Se puede decir que esta sección constituye una gran parte del componente exploratorio de la tesis; sirve también como grupo de contraste para dimensionar las coincidencias y las diferencias entre las congregaciones denominacionales y no denominacionales de las congregaciones de corte post-denominacional que se describirán el capítulo siguiente. Aquí se puede encontrar también una segunda sección metodológica que detalla las primeras inmersiones en campo y el develado del entramado de conexiones, individuales, institucionales y paraeclesiales que facilitaron el surgimiento material de una parte del *movimiento cristiano emergente*. Hacia el final, también se abordan los casos de las *organizaciones paraeclesiales* que añaden otro nivel de complejidad y de dinámica a las relaciones interdenominacionales que se tejen entre las diferentes congregaciones del área geográfica estudiada.

En el capítulo cuarto se hace también un recuento etnográfico de mi transición entre el universo evangélico-pentecostal y las iglesias al borde de la ruptura teológica y denominacional continuamente referidas como iglesias postdenominacionales, iglesias emergentes y/o iglesias deconstruidas; una tercera sección de consideraciones metodológicas especifica la forma en la que se trabajó con los colaboradores de las iglesias postdenominacionales y, en ese sentido, los relatos de algunos personajes clave en las

principales iglesias del *movimiento cristiano emergente* en la frontera toman el centro del escenario. Las experiencias de vida estas personas nos permiten comprender las particularidades de este fenómeno y su proyección hacia el futuro. A diferencia del capítulo anterior, la elección de las personas a entrevistar tuvo criterios basados en la edad y en la permanencia voluntaria de cada uno de ellos en la congregación; también se tomó en cuenta que ya tuvieran una experiencia previa en el universo cristiano para poder tener un marco referencial con el cual comparar su vida cristiana de origen y su vida cristiana actual.

El quinto capítulo funciona como cierre de esta tesis, en él se propone, desde una óptica antropológico-cognitiva y culturalista, una forma diferente de comprender los fenómenos religiosos entre las nuevas generaciones de jóvenes y adultos. Se profundizan los argumentos principales de esta tesis: que existe un *movimiento cristiano emergente* de corte postdenominacional, al interior del cual ocurre un proceso de innovación en las prácticas y un proceso de deconstrucción religiosa en términos de lo tradicionalmente cristiano, a los resultados de este último proceso decido llamarle *teología cristiana emergente*. Aunado a esto, se describen y se analizan los tipos de consumo de *cultura pop globalizada* en términos del tipo de música que se consume, el tipo de educación de los individuos y el tipo de trabajo que desempeñan al momento de la entrevista. Esto es importante porque se trata de cosas observables en espacios y momentos determinados en las vidas de estas personas, dicho de otro modo, se trata de *representaciones públicas* circulando en espacios delimitados en donde los individuos involucrados, en este caso mis colaboradores y la gente con la que interactúan, se vuelven vectores capaces de transmitir elementos mínimos de —en este caso— lo *cristianamente emergente*.

Al final, un apartado con conclusiones dará fin a esta tesis; la idea es cerrar las discusiones que se abordaron en capítulos anteriores e identificar, sobre todas las cosas, las áreas de oportunidad que no pudieron ser desentrañadas en este intento por entender un movimiento relativamente nuevo. La intención es hacer una lista de debilidades que futuras investigaciones podrán retomar para llenar y/o corregir los vacíos que un proceso de investigación focalizado suele tener. Habiendo establecido esto, se espera que este trabajo sea un aporte al conocimiento sobre los estudios religiosos, las experiencias vividas y el sentido que las religiones y lo espiritual tienen entre la población actual.

CAPÍTULO I

El 21 de febrero de 2018, William Franklin Graham Jr. —mejor conocido como Billy Graham— falleció en Carolina del Norte. Su cercanía con los presidentes de los Estados Unidos y la difusión que sus predicaciones alcanzaron debido a la radio y la televisión, lo volvieron una de las figuras evangélicas más famosas en Norteamérica y en el mundo occidental. Con él, la industria mediática de la salvación hizo explosión, situación que le permitió estar involucrado, a lo largo de su vida, con la política estadounidense, siendo asesor de varios *comandantes en jefe*; fue además partícipe de diferentes movimientos sociales. Inicio el capítulo de esta manera porque me gustaría poner sobre la mesa uno de los momentos más controvertidos de su vida, debido a que se encuentra íntimamente relacionado con el tipo de cristianismo expuesto en esta tesis. En una entrevista llevada a cabo en 1997, citada por Murray (Murray, 2000, p. 73), Graham dijo:

“I think that everybody that loves or knows Christ, whether they are conscious of it or not, they are members of the body of Christ ... [God] is calling people out of the world for his name, whether they come from the Muslim world, or the Buddhist world or the non-believing world, they are members of the Body of Christ because they have been called by God. They may not know the name of Jesus, but they know in their hearts that they need something they do not have, and they turn to the only light they have, and I think that they are saved, and they are going to be with us in heaven.”

Este tipo de declaraciones de corte inclusivo lo volvieron objeto de críticas desde el universo protestante angloparlante y, a pesar de haber sido emitidas públicamente hace dos décadas, esta visión sobre la salvación es común entre las congregaciones emergentes que se abordan en este trabajo y en las cuales tuve la oportunidad de realizar trabajo de campo durante los últimos dos años. Para contextualizar de dónde surgen ideas como las emitidas por Billy Graham en ese fragmento, es pertinente remitirnos a los reavivamientos pentecostales que ocurrieron en los años sesenta y que sirvieron de plataforma para el desarrollo del televangelismo y la radiodifusión del cristianismo en los Estados Unidos de América (Riss, 1988).

En una primera versión de este trabajo, al intentar hablar sobre los movimientos cristianos emergentes estudiados, utilicé una de las formas en las que algunos de mis

entrevistados se autodenominaban: *cristianos posmodernos*, de tal forma que no sólo pretendía hacer referencia a un *cristianismo posmoderno*, tenía también la intención de que este término apareciera en el título de la tesis y, aunque esta etiqueta se mantuvo por mucho tiempo en los borradores que enviaba a mi comité de tesis, mi director y mis lectoras hicieron bien en lograr que entendiera lo siguiente: aunque las categorías de *cristianismo posmoderno* y *cristiano posmoderno* son nativas al trabajo de campo, anexar el apellido de *posmoderno* sin hacer alusión al *posmodernismo* propiamente dicho, habría sido confuso y encontrado falto ante los ojos de otras personas involucradas en las ciencias sociales o humanidades.

Dado que los objetivos de esta tesis están más allá de hacer un recuento de lo que el *posmodernismo* significa y ha significado históricamente, además de lo irrelevante que eso resultaría para entender la concepción coloquial de *posmodernismo* que se utiliza entre los actores que participan en este trabajo; quise también optar por enfatizar otras categorías nativas que escuchaba de manera intercambiable entre los actores y arquitectos de esta recomposición cristiana emergente: *cristianismo hípster*, *cristianismo millennial*, *cristianismo cool*. Me abstuve, sin embargo, de elegir *cristianismo hípster* por la asociación que lo *hípster* tiene a elementos y actitudes específicas —algunas veces negativas— en la sociedad actual, basta con revisar la *top definition* en *Urban Dictionary* para leer que:

“Hipsters are people that try too hard to be different (and genuinely do think that they’re being different), by rejecting anything they deem to be too popular. Ironically, so many other people also try too hard to be different that they all wind up being the exact same, so hipsters aren’t actually different at all, they’re just people that are snobbier and more annoying about their taste in ‘alternative’ things, which are all popular now thanks to other hipsters. Hipsters pride themselves on liking things that no one else likes, and normally only really like them because they think no one else likes them and that they’re being unique. This is being delusional because all the other hipsters also like the same things”¹

Revisar redes sociales, o incluso abordar el tema en alguna conversación casual nos permite percatarnos que esta definición parece ser consensuada entre los jóvenes digitalmente

¹ <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=hipster>

activos. A pesar de la negatividad que ésta conlleva, no quiere decir que la conexión del fenómeno con lo *hipster* se pierda; después de todo, el componente estético del diseño de experiencia en grupos cristianos emergentes es equiparable —en términos muy generales— a lo que se tiende a asociar con lo *hipster*, como se podrá apreciar en secciones posteriores de este trabajo.

Evité también utilizar el término *cristianismo millennial* a pesar de tratarse —de nuevo— de una categoría nativa, pues, aunque refiere a un tipo específico de consumo y ostentación cultural ligada a lo generacional, entenderla fuera de este contexto la hace objeto de críticas que, si bien pueden ser acertadas desde un contexto sociohistórico distinto al estadounidense, nada aportan a la discusión que se desarrolla en esta tesis, y es que a pesar de las particularidades espacio-temporales que permean a mis colaboradores, su conformación socio-cultural es, en esencia, *millennial*: personas de clase media y alta que tienen un cierto nivel de *expertise* en medios digitales, una cierta sensibilización hacia la pluralidad y diversidad de las sociedades urbanas occidentales contemporáneas y un sentido de la individualidad altamente desarrollado (Twenge, 2006).

Con base en la última línea, otro elemento que tuve que considerar es la también imagen negativa de lo *millennial* que circula en el mundo digital, asociada a lo que se percibe como una serie de características endebles del *millennial*: susceptibilidad, presto a ofenderse por todo y ávido por luchar por causas sociales que acentúan las diferencias políticas e ideológicas entre las viejas y nuevas generaciones. Me abstuve a su vez de utilizar la categoría de *cristianismo cool* porque, aunque la percepción sobre lo *cool* resulta útil para demostrar lo atractivo de estos movimientos emergentes, se trata a final de cuentas de un factor enteramente subjetivo y difícil de delimitar en términos analíticos.

Vale la pena mencionar que consideré, además, utilizar una categoría utilizada en los Estados Unidos para referirse a los movimientos cristiano-evangélicos con un proceso de modernización del culto y la alabanza centrado en las nuevas generaciones y en las nuevas tecnologías: los *i-vangelicals* ²descritos por el *Center for Religion and Civic Culture* de la Universidad del Sur de California. Desistí casi inmediatamente de utilizar este término por

² <https://crcc.usc.edu/report/the-varieties-of-american-evangelicalism/ivangelicals/>

dos razones: uno, la traducción arruinaría el juego de palabras que existe en inglés; y dos, una modernización del servicio religioso no implica necesariamente una reestructuración de la religiosidad ni la deconstrucción de la vida y las expectativas cristianas, aunque en secciones posteriores se podrá ver que sí existen coincidencias importantes entre los *i-vangelicals* y los movimientos emergentes.

En un momento posterior, creí haber encontrado la categoría perfecta al hablar de un *cristianismo pop*, sobre todo al estar escribiendo sobre un movimiento diseñado por personas con una forma particular de consumir lo que Banks referiría como *cultura pop globalizada* (1997), al hablar de los diferentes elementos, símbolos y productos generados por las industrias culturales de Occidente. Leer la obra de Tom Breen me hizo pensar que esta categoría era apropiada por lo abarcativo que parecía ser, en *The Messiah Formerly Known as Jesus: Dispatches From The Intersection of Christianity and Pop Culture*, el autor demuestra que las interacciones entre el mundo cristiano y el mundo profano —la cultura popular— no son algo nuevo; para Breen, el cristianismo siempre ha tenido una relación dialéctica con la cultura: ambos dominios se han nutrido mutuamente a lo largo de la historia (Breen, 2008). Y aunque esta asociación no es una idea nueva, Breen acota la interacción cristianismo-cultura a un contexto específico: la *cultura pop* norteamericana y su relación con las iglesias protestantes de los Estados Unidos. Durante muchos meses jugué con la idea de hablar de un *cristianismo pop*, después de todo es lo suficientemente *catchy* como para que la gente lo recuerde y, sin embargo, en alguna ocasión se me señaló que había un riesgo de que el apellido de *pop* les restara seriedad a estos movimientos emergentes. Aunque no comparto del todo esa crítica, entiendo que bajo ciertas circunstancias ese podría ser el caso, no hay que ir muy lejos para percatarse de la denostación que existe entre algunos círculos artísticos e intelectuales hacia lo *pop*. En ese sentido, aunque no abandonaré del todo esta categoría, prefiero dejarla en un segundo plano y hablar, mejor, de lo que Gerardo Marti y Gladys Ganiel llaman *Deconstructed Church* y *Emerging Church Movement*, es decir, *Iglesia Deconstruida* y *Movimiento de la Iglesia Emergente*. Con estos dos términos hacen referencia a una serie de manifestaciones que se han hecho presentes en los últimos años y que se caracterizan por colectivos —encabezados por *millennials*— que deciden abandonar ideologías religiosas consideradas demasiado moralistas, conservadoras, hipócritas o, incluso, políticas (Marti & Ganiel, 2014).

Es al interior de estos movimientos emergentes que ocurren una serie de innovaciones —deconstrucciones— en la forma de concebir, experimentar y representar una religiosidad en armonía con los elementos culturalmente consensuados de la generación *millennial*. Hablar de movimientos emergentes nos permite abarcar la diversidad que se puede encontrar al interior de las diferentes congregaciones con este tipo de visión, pues si bien existe un núcleo de personas encargadas de diseñar y transformar el tipo de servicio y de abordaje de la vida cristiana, existen también personas que —de entrada— no necesariamente comparten los componentes generacionales de los *millennial* y que aun así asisten regularmente a este tipo de comunidades, sobre todo algunos padres, tíos, primos y familiares de estos jóvenes. En ese sentido demostraré, más adelante, que la capacidad de innovación de este tipo de movimientos es capaz de recomponer la percepción y experiencia religiosa de las viejas generaciones que, de una u otra forma, terminan exponiéndose a este tipo de cristianismo.

Habiendo aclarado todo esto, todas las categorías nativas encontradas en campo, como *cristianismo posmoderno*, *cristianismo hípster*, *cristianismo millennial* y *cristianismo cool*, y las categorías *de escritorio* que llegué a considerar, como *cristianismo pop*, estarán englobadas bajo el término de *movimientos cristianos emergentes y/o iglesias deconstruidas*. En *The Deconstructed Church*, Marti y Ganiel lanzan una serie de preguntas sin respuesta concreta: ante la enorme diversidad de hacer iglesia entre los movimientos emergentes, ¿existe algún tipo de elemento que las mantenga unidas? De ser positivo ¿en qué consisten estos elementos cohesionadores que evitan que el movimiento se ceba y deje de crecer? ¿qué depara el futuro para estas congregaciones? (Marti & Ganiel, 2014). En esta tesis intentaré demostrar lo importante que resultan tanto el componente generacional como las redes de apoyo evangélico-pentecostal existentes entre las diferentes iglesias y comunidades emergentes.

1.1 PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Sabemos que el panorama religioso de México se encuentra cambiando, con la presencia de grupos evangélicos y pentecostales ganando terreno en un territorio que solía ser de dominio completamente católico. El surgimiento y el crecimiento de los grupos evangélicos, sin embargo, es tan diverso e impredecible que, explicar la situación actual de las relaciones entre diferentes congregaciones y denominaciones, desde las categorías utilizadas en las últimas décadas, se antoja algo forzado. La clasificación de religiones 2010, publicada por el

INEGI en 2015, asume la diversidad religiosa en el país de la siguiente manera: En un primer nivel, se tiene la categoría de *credo cristiano* podemos encontrar a *grupos religiosos* como Católicos, Ortodoxos, Protestantes históricos o reformados, Pentecostales/evangélicos/cristianos y a los Bíblicos diferentes de los evangélicos. La *denominación religiosa* ocupa un tercer nivel y, para el caso de los grupos *pentecostales/evangélicos/cristianos*, encontramos que se hace una distinción entre *pentecostales*, los *cristianos* y *evangélicos sin sustento actual pentecostal* y los *pentecostales, cristianos y evangélicos insuficientemente especificadas*.

De acuerdo con los datos censales del mismo INEGI así como de encuestas como la llevada a cabo por la *Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México* (RIFREM, 2016) y de otras investigaciones sobre el tema (Hernández, 1996; Jaimes Martínez, 2009; Tinoco, 1998), las congregaciones evangélico-pentecostales han sido las de mayor crecimiento en el país en las últimas décadas; la interacción de los diferentes componentes al interior de esta categoría ha provocado la aparición de manifestaciones religiosas con un mayor nivel de adaptación al *mundo*, entendido este como el universo de lo tradicionalmente considerado profano. En esta tesis se presentan casos de personas que dirigen y/o diseñan experiencias que encarnan una manifestación generacional de aquello que otros investigadores han aludido como el giro post-denominacional (Barrett, 2001; Patterson & Rybarczyk, 2007), materializado en movimientos emergentes y deconstruidos que estos arquitectos diseñan para sus congéneres y para las generaciones más jóvenes, inmersos por completo en las dinámicas culturales —y de consumo— de las clases medias y altas que viven en contextos socioculturales como los de Tijuana, Ensenada, Cd. Juárez, Chihuahua, Los Angeles o El Paso, entre otros.

Aunque en un inicio estaba convencido de que el factor geográfico era determinante; la existencia de iglesias similares en comunidades alejadas de la franja fronteriza, como en Morelia o en la Ciudad de México, hicieron que la dimensión fronteriza perdiera protagonismo, aunque siguiese siendo un componente ideal —más no necesario— para la aparición de congregaciones como las presentadas en este trabajo. Es importante también mencionar que estas iglesias son producto del diálogo y de diferentes tipos de cismas entre

congregaciones pertenecientes al continuum evangélico-pentecostal-neopentecostal, y de las lógicas de consumo y de la cultura del capitalismo tardío.

Al hablar de estos movimientos cristianos emergentes se vuelve necesario mencionar el contexto en el que el pentecostalismo y el neopentecostalismo se han desarrollado. Este puede ser un punto potencialmente engañoso, pues, aunque las iglesias del *movimiento cristiano emergente* pueden llegar a ser conformadas por personas con un trasfondo pentecostal y/o neopentecostal o pueden, incluso, presentar —en mayor o menor medida— prácticas pentecostalizadas entre sus miembros, es importante dejar en claro que el *movimiento cristiano emergente* es un fenómeno tajantemente distinto al del fenómeno pentecostal, neopentecostal y evangélico.

Así, en el norte del país y el sur de los Estados Unidos existen puntos nodales —en forma de mega-iglesias³— que han funcionado como plataforma para el desarrollo de grupos evangélicos, pentecostales y neopentecostales, los cuales a su vez facilitaron la aparición de los movimientos cristianos emergentes. Estas plataformas facilitan la aparición de redes que dan impulso al crecimiento y a la recomposición de diferentes movimientos cristianos existen en el continuum evangélico-pentecostal-neopentecostal; las diferentes congregaciones que forman parte de este entramado establecen mecanismos de cooperación, principalmente a través de los individuos que las frecuentan, que permiten una comunicación constante y un intercambio y uso continuo de elementos afines, como celebridades religiosas, artistas, música y eventos sociales, entre otros (Bowler, 2013). En un segundo nivel de cooperación, existen organizaciones paraeclesiales que permiten la realización de eventos de corte ecuménico y no-denominacional en los que participan diferentes iglesias evangélicas, pentecostales, neopentecostales, no-denominacionales e, incluso, iglesias emergentes. El establecimiento de estas redes de cultura material y simbólica facilitan, al mismo tiempo, la consolidación de una industria de entretenimiento religioso y de ministerios paraeclesiales, los cuales se posicionan como elementos importantes para la existencia misma de este tipo

³ Por mega-iglesias se hace referencia a todas aquellas congregaciones con una asistencia igual o superior a las 2000 personas semanales (B. Turner, 2010).

de redes y para la aparición de congregaciones emergentes como las que se analizan en esta tesis.⁴

Aunque los movimientos cristianos emergentes son un fenómeno reciente en México, se encuentran íntimamente ligados al desarrollo del pentecostalismo, neopentecostalismo y otros grupos cristiano-evangélicos, por lo menos en el aspecto estructural. En ese sentido, esta tesis se aproxima en dos niveles a su objeto de estudio. Por un lado, se describen y analizan —de manera general— las características y las dinámicas que poseen las religiosidades que pueden encontrarse circulando al interior del continuum evangélico-pentecostal-neopentecostal encontrado al interior de las redes de apoyo y sus nodos, usualmente representados por ciertas mega-iglesias. Por otro lado, se abordan relatos de vida de personajes clave que han jugado papeles importantes en el diseño y la propagación de estas nuevas experiencias de lo cristiano. Otro elemento importante que no debemos perder de vista es que los movimientos ligados a estas *redes de apoyo* poseen afinidad con diferentes procesos de secularización y recomposición de lo religioso íntimamente ligados a las prácticas de consumo propias del sistema capitalista moderno (Bowler, 2013; Csordas, 1992; Hernández, 2013; Hervieu-Léger, 2005; Rivera Farfán, 2008), lo cual ha contribuido a la revitalización de las religiosidades cristianas en la región, sobre todo entre jóvenes.

Bajo el entendido que, en México, los movimientos cristianos emergentes derivan, en parte, del universo evangélico-pentecostal-neopentecostal, los antecedentes son amplios y al mismo tiempo pocos. Amplios en tanto que el estudio del pentecostalismo en México y en América Latina posee una larga trayectoria, pocos en tanto que el enfoque ha tendido a recaer sobre el pentecostalismo, el cambio religioso y la teoría de la privación; Ramiro Jaimes, en su tesis doctoral aborda este problema:

“(…) en México aún se mantienen dos de las tendencias impuestas por los presupuestos secularizadores en el estudio del cambio religioso (...): la preferencia por los estudios de la religiosidad popular (...) entre antropólogos y etnólogos (...) debido a la orientación de estas disciplinas hacia el estudio de sectores socialmente subordinados (...) muy ligado a lo anterior, la centralidad del estudio sobre el

⁴ Es importante mencionar que estas redes no se tratan necesariamente de una organización formal ni reconocida por todos los involucrados.

pentecostalismo (...) ambas tendencias son el resultado de los enfoques que enfatizan ciertos factores sociales en el cambio religioso o en la conversión, estereotipadamente conocidos como ‘tesis de la privación’. Según esta perspectiva (...) algunos procesos sociales propician la inclinación de ciertos sectores de la población hacia determinadas formas religiosas”. (Jaimes Martínez, 2009, p. 8)

Vale la pena enfatizar que, como menciona Jaimes, estas vertientes derivan de la teoría de la secularización, perspectiva que marcó a los estudios religiosos desde la década de los setenta y que entiende a la secularización —valiendo la redundancia— como el desencanto mediante el que diferentes sectores de la sociedad y de la cultura eran apartados del dominio de las instituciones religiosas y sus símbolos (Berger, 2011).

En México, el neopentecostalismo ha sido trabajado en menor medida; se pueden encontrar algunos trabajos de corte sociológico relacionados con la recopilación de información estadística y detalles generales sobre varias de las congregaciones más importantes (Blancarte & Casillas, 1998; De la Torre & Gutiérrez, 2007; Hernández, 2013; Jaimes Martínez, 2007), sobre todo en Baja California; de estas publicaciones pocas son estudios a profundidad; el referente más cercano es —quizá— la tesis de Ramiro Jaimes, anteriormente cita, la cual permite dar cuenta de la presencia neopentecostal en Baja California.

En los Estados Unidos se pueden encontrar trabajos que escudriñan el papel que la *teología de la prosperidad* ha ido adquiriendo en el crecimiento del neopentecostalismo. De este grupo vale la pena mencionar las investigaciones de Bowler, Harrison, Kock, Schieman y Jung (Bowler, 2013; Harrison, 2005; Koch, 2009; Schieman & Jung, 2012). En América Latina, el estudio de lo neopentecostal emerge en Colombia, Brasil y Argentina (Beltrán Cely, 2006; da Silva Moreira, 2015; Mariano, 1999; Semán & Battaglia, 2012; van Houten, 2007). De las investigaciones arriba citadas quiero centrarme en el trabajo de Kate Bowler: *Blessed: a history of the American prosperity gospel* (Bowler, 2013). Esta obra es relevante para el proyecto porque, además de trazar los orígenes de la *teología de la prosperidad* a detalle y exponer los elementos que la han vuelto popular entre los norteamericanos, permite percatarnos de la presencia de mega-iglesias neopentecostales que han servido para que el desarrollo del *movimiento cristiano emergente* haya sido plausible en esta región.

Uno de los problemas al utilizar categorías como *evangélicos*, *pentecostales* y *neopentecostales*, tiene que ver con la manera tan general y difusa de definirlos; el problema con el neopentecostalismo, por ejemplo, reside en lo complicado de definirlo y categorizarlo; retomando la tesis de Ramiro Jaimes, este movimiento se intentó definir —originalmente— como una simple y llana propagación del pentecostalismo hacia las clases medias (Schäfer, 1998), alejadas —por principio— de las explicaciones proveídas por la teoría de la privación. Lo que entonces se categorizaba como neopentecostal consistía en concebir una pentecostalización de los protestantismos históricos, caracterizada por combinar los dones del espíritu propios de la visión pentecostal con los privilegios de clase y la teología de la prosperidad predominante durante las décadas de los setentas y ochentas en los Estados Unidos y, como bien dice Jaimes:

“(…) debido a la identificación, o confusión, entre pentecostales y neopentecostales no deja de sorprender la caracterización tan general de estos últimos, especialmente al considerar la gran variedad entre las iglesias de la religión estadounidense. Lo anterior no necesariamente implicará un problema si se busca una descripción amplia, la cual por definición dejaría los detalles particulares a un lado, pero al introducir doctrinas como elementos de distinción se hace una apuesta riesgosa. Podría asumirse que a todas las iglesias neopentecostales las distingue una teología de la prosperidad, sin haber definido con claridad en qué consiste, si existen modalidades en su ejercicio, si en verdad es privativa de estos grupos o se extiende también hacia los pentecostales”. (Jaimes Martínez, 2009, pp. 9-10)

Creo que con la información encontrada durante esta investigación puedo intentar dar respuesta a las cuestiones que plantea Jaimes y, sin embargo, es gracias la inmersión que logré durante dos años en campo —entre diferentes congregaciones evangélicas, pentecostales, neopentecostales y emergentes— que pude percatarme de las tendencias que están rompiendo y reformulando estas categorías explicativas. En ese sentido, el componente exploratorio-descriptivo conformó una gran parte de esta investigación, de tal forma, durante las primeras versiones de este proyecto se pretendía dar respuesta a las formas en que las *redes de apoyo* evangélico-pentecostal-neopentecostal se conformaban, adaptaban y reproducían en el contexto transfronterizo, espacio en donde este fenómeno fue fácil de

observar gracias a que el nivel de colaboración entre las diferentes iglesias se encontraba dentro del espectro de lo visible; en esta etapa pretendía comprender el papel que estas redes jugaban en el desarrollo del neopentecostalismo en la región, las formas en que las personas expresaban su religiosidad al interior de ella y las distintas maneras de cooperación entre las principales mega-iglesias neopentecostales. Aunque esta información sigue estando presente en el trabajo, ahora es sólo parte del escenario en el que mis colaboradores interpretan el “papel de sus vidas”. Así es como el objetivo principal de esta tesis se convirtió en describir y analizar algunos de las congregaciones pertenecientes al *movimiento cristiano emergente*, a través de etnografías y a través de los relatos de vida de las personas que se han encargado de desarrollarlo en el norte de México y el sur de los Estados Unidos. Parte importante de la trayectoria de este movimiento radica en las rupturas e innovaciones significativas en el creer, practicar y pertenecer que los sujetos de esta investigación experimentan y que los diferencian —organizacional, teológica y simbólicamente— de los movimientos pentecostales, evangélicos y neopentecostales desde los que derivan.

Tomando en cuenta estas rupturas e innovaciones, se decide hablar de lo no-denominacional y lo postdenominacional para identificar las ambigüedades de los cristianismos que fluctúan entre el continuum evangélico-pentecostal y/o aquellos que han derivado de este mismo, como en el caso del *movimiento cristiano emergente*. Aunque en el capítulo dos se retoma esta discusión, es importante establecer que lo no-denominacional hace referencia a todas aquellas expresiones religiosas, dentro del cristianismo, que tienen dificultades para autodefinirse, ya sea a nivel institucional y/o a nivel de su feligresía, dentro de una denominación específica. Se trata de los *cristianos a secas*, o de los cristianos que dicen creer en el Dios de la biblia y que pueden asistir a una congregación, pero sin querer definirse dentro de una categoría específica, ya sea como pentecostales, neopentecostales o cualquier otra iglesia histórica. Lo postdenominacional es exactamente lo mismo pero contiene un elemento inclusivo en su forma de apreciar a otros grupos religiosos: la coexistencia con otras denominaciones y/o grupos de cristianos y la idea fundamental de que todas las iglesias y congregaciones son parte del mismo cuerpo, y que todas tienen un pedazo de verdad.

Ahora, aunque en el curso de mi trabajo de campo comprobé que no es un movimiento exclusivo de la frontera, decidí —por cuestiones de presupuesto, tiempo y relevancia— focalizar la investigación en cuatro escenarios paradigmáticos en las ciudades de Tijuana, Ensenada, Los Ángeles y Las Vegas; además de otros escenarios secundarios como Ciudad Juárez, Chihuahua y El Paso, entre otros.

1.2 OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN

Si el objetivo principal de este trabajo consiste en la descripción y el análisis de algunas de las congregaciones más relevantes del *movimiento cristiano emergente*, a través de la experiencia de ciertos de sus actores clave, podemos decir que parte de esta labor incluye también investigar el origen y la razón de ser de este fenómeno, así como tratar de determinar el alcance y el impacto que ésta tiene en las religiosidades contemporáneas, sobre todo en el mercado religioso mexicano; esto incluye, por supuesto, lugares que, aunque no son el foco de esta tesis, presentan centros de desarrollo del *movimiento cristiano emergente*, como Morelia, Ciudad de México y Guadalajara. Dado que el *movimiento cristiano emergente* se encuentra relacionado con grupos evangélicos, pentecostales y neopentecostales, el marco contextual de esta tesis también cumple con el propósito de situar estas manifestaciones en relación con la historia del protestantismo en México y en el sur de los Estados Unidos, conformada por una miríada de congregaciones que pueden: pertenecer a una denominación, asumirse como no-denominacionales y/o, como en el caso de las iglesias pertenecientes al *movimiento cristiano emergente* asumirse como post-denominacionales.

Algunas de las congregaciones que gozan de mayor renombre en el paisaje urbano transfronterizo y entre sus habitantes —y que poseen edificios y presupuestos aptos para volverse nodos al interior de las redes de apoyo que se tejen mediante la industria del entretenimiento religioso—, pueden pertenecer al espectro pentecostal-neopentecostal como *River Church* (Anaheim), *Palabra Viva* y *Sobrenatural* (Chihuahua, Ciudad Juárez y El Paso) y *Vida Abundante* (Miami); otras iglesias pueden pertenecer a un espectro evangélico con tendencia no-denominacional, algunas incluso con raíces históricas —metodistas y bautistas—, como *Amistad*, *Gracia y Verdad* y *Viento Fresco* (Chihuahua), *Vino Nuevo* (Chihuahua, Ciudad Juárez y El Paso), *Vástago* (Phoenix y Monterrey), *Comunidad El Olivo* (Ciudad Juárez) y *Semilla de Mostaza* (Ciudad de México), entre otras. Una tercera categoría consiste en congregaciones post-denominacionales que pertenecen, de hecho, al *movimiento*

cristiano emergente, como *Central Church* (Las Vegas), *Ancla* (Tijuana), *Horizonte* (Ensenada) y *Mosaic* (Los Angeles), por mencionar algunas de las más reconocidas por las personas con las que realicé trabajo de campo exploratorio durante 2016-2017. Algo que es común a todas estas iglesias —independientemente de su categorización— es la estructura administrativa empresarial que la *teología de la prosperidad* inyectó en el *modus operandi* de estas congregaciones. Un segundo elemento que caracteriza a todas estas iglesias es el potencial de consumo que sus asistentes tienen —por pertenecer a clases medias y altas—, situación que los expone a procesos de una asimilación íntima de las prácticas de consumo derivadas del capitalismo tardío, información que puede observarse en los relatos de vida, no sólo de las congregaciones del *movimiento cristiano emergente*, sino también de las personas partícipes de este fenómeno. Teniendo estos elementos en cuenta, el objetivo principal de este trabajo terminó por consolidarse de la siguiente manera: definir, analizar y visibilizar las recomposiciones que están ocurriendo en congregaciones post-denominacionales específicas que cumplen con los requisitos para ser consideradas parte del *movimiento cristiano emergente*: 1) son anti-institucionales, 2) transgreden las fronteras eclesiales y teológicas tradicionales, 3) favorecen liderazgos jóvenes, 4) valoran la experimentación y la creatividad y 5) crean espacios religiosos neutrales que evitan parecer templo cristiano tradicional (Marti & Ganiel, 2014): son estas las iglesias en donde aparece un proceso de *deconstrucción cristiana* que juega un papel importante en la recomposición de lo cristiano en el siglo XXI, esto es fundamental, como veremos más adelante, para entender el por qué la categorización actual es obsoleta y el hacia dónde se dirige una de las posibilidades del futuro religioso del país; habiendo dicho esto, es desde este objetivo principal que derivaron los siguientes objetivos específicos, encaminados a comprender el origen del *movimiento cristiano emergente* y conocer el estado actual de ciertas iglesias pentecostales, neopentecostales y evangélicas que funcionan como lugares nodales para el entramado de redes de apoyo entre iglesias pertenecientes al universo evangélico-pentecostal e iglesias emergentes:

1. Desarrollar etnografías en iglesias pertenecientes a las redes de apoyo evangélico-pentecostal en tres niveles: en iglesias pertenecientes a la categoría de lo pentecostal y neopentecostal (Palabra Viva, Chihuahua, Ciudad Juárez y El Paso; River Church en Anaheim; Sobrenatural en Chihuahua); en iglesias pertenecientes a la categoría de lo evangélico/no-denominacional (Amistad, Gracia & Verdad, Vino Nuevo,

Viento Fresco y El Olivo en Chihuahua, Ciudad Juárez y El Paso); en iglesias de corte post-denominacional y que forman parte del *movimiento cristiano emergente* (Ancla en Tijuana; Horizonte en Ensenada; Mosaic en Los Ángeles y Central Church en Las Vegas).

2. Describir la conformación de las *redes de apoyo* que todas las iglesias arriba mencionada generan y utilizan, así como comprender el tipo y la forma en que establecen conexiones entre ellas.
3. Dar cuenta, mediante relatos de vida de algunos personajes clave, del proceso de deconstrucción cristiana y las innovaciones que se gestan al interior del *movimiento cristiano emergente*.

1.3 JUSTIFICACIÓN

¿Por qué centrar la mirada en un movimiento relativamente pequeño? Aunque antropológicamente, la idea de la *muestra representativa* puede ser cuestionada y abordada desde diferentes perspectivas, el *movimiento cristiano emergente* es un fenómeno en el que sus participantes tienen la capacidad económica y mediática —sin mencionar el *expertise* de sus líderes— para posicionarse en el foco mediático que las redes sociales de segundo orden permiten en la época actual; esta hiper-visibilización, focalizada en ciertos grupos generacionales, hace que el *movimiento cristiano emergente* tenga un potencial y una capacidad significativa de incidir en los procesos de recomposición y adaptación de las subjetividades y prácticas cristianas de los individuos pertenecientes a ciertos grupos demográficos y etarios. Los grupos generacionales entre los que este movimiento resulta exitoso —gracias a la sincronía simbólico-cultural— se categorizan de manera laxa como *millennials* y *post-millennials*. Estos grupos han comenzado a engrosar el porcentaje de la población adulta socialmente activa en las manchas urbanas de occidente y, en ese sentido, se vuelven el público objetivo de toda empresa e institución social. Así mismo es importante analizar cómo a través de estos procesos, los individuos involucrados dan sentido a sus vidas, tanto en el aspecto individual como en el colectivo. Es también interesante indagar a profundidad las particularidades de este movimiento en México, no sólo desde la sociología de la religión, sino también desde la sociología de la cultura y desde la antropología cognitiva, con la finalidad de tener —por lo menos— tres filtros epistemológicos con los cuales abordar este fenómeno, sobre todo cuando cada vez son más las iglesias de este tipo que engrosan sus

filas con el paso del tiempo. Por último, es importante señalar que —en México— el estudio de este tipo de congregaciones se encuentra aún en una fase preliminar y, en ese sentido, hay más preguntas y conjeturas que respuestas concretas, lo cual es un motivante adicional para la realización de este proyecto.

1.4 HIPÓTESIS

La hipótesis original versaba de la siguiente manera: el *movimiento cristiano emergente* surge, se mantiene y se expande gracias a la existencia de *redes de apoyo* utilizadas por congregaciones evangélicas, pentecostales y neopentecostales; estas redes permiten la aparición y el mantenimiento de una industria cultural de lo cristiano que sirve de plataforma para impulsar, actualizar y diseminar la cristiandad en el norte de México y el sur de Estados Unidos. Es al interior de esta organización reticular (Vasquez, 2008) que circulan diferentes expresiones de religiosidad que obedecen a un amplio rango de preferencias culturales y religiosas, las cuales pueden variar en cuanto a su conservadurismo y/o liberalismo, dependiendo de la congregación de la que se esté hablando. Independientemente de las diferencias teológicas que puedan existir entre ellas, la producción artístico-musical es un elemento fundamental que les une y desde el que es posible innovar, como en los casos tratados en esta tesis. Así mismo, el desarrollo del neopentecostalismo en la región también ha facilitado un proceso de liberalización de la religiosidad cristiana al fomentar la cercanía con *el mundo*, entendido como todo aquello que no es tradicionalmente divino, lo secular. La combinación del elemento artístico evangélico-pentecostal y de la búsqueda del éxito terrenal neopentecostal, cristalizado en su organización y visión cuasi-empresarial han funcionado como elementos detonantes para la recomposición del cristianismo, como es el caso del *movimiento cristiano emergente*. Por otra parte, es importante mencionar que este fenómeno no es algo terminado, es maleable y adaptativo; constantemente se deconstruye y reconstruye en función de las necesidades particulares de las personas. Se asume que el elemento cohesivo ante esta diversidad de expectativas religiosas tiene que ver con la construcción y producción de una imagen que, de la mano con la expresión artístico-musical, permite el crecimiento y la atracción hacia este movimiento por parte de los *millennials* y *post-millennials*.

Si bien esta primera versión de hipótesis inicial asumía generalizaciones sobre lo evangélico-pentecostal, lo neopentecostal y sobre las formas en las que se reforzaban

mutuamente mediante la producción artístico-mediática, una revisión, producto de un primer año de inmersión en campo, sumado a las interacciones y entrevistas que pude tener con asistentes a congregaciones pertenecientes a este movimiento, me hizo dar cuenta de la existencia de un elemento primordial para el surgimiento y el crecimiento del *movimiento cristiano emergente*: la cuestión sociocultural ligada a lo generacional. Más allá de la plataforma mediática existente gracias a la interacción entre los diferentes tipos de congregaciones arriba categorizadas, el elemento que permite la aparición y la consolidación de un movimiento postdenominacional como el *movimiento cristiano emergente* es, en realidad, una combinación de situaciones, afinidades y características propias de un grupo generacional socializado en un contexto y en una temporalidad específica. El *movimiento cristiano emergente* es el producto de una tormenta perfecta.

1.5 CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS PT. 1

El proyecto se sitúa en el norte de México y el sur de los Estados Unidos de las últimas dos décadas, pretendiendo cubrir el periodo que abarca el surgimiento y la visibilización del *movimiento cristiano emergente* en ambos lados de la frontera; se consideran sus primeros años, durante los que sus primordios se concentraban entre jóvenes evangélico-pentecostales, bautistas y metodistas que se encontraban en diferentes niveles de inmersión-separación de sus congregaciones, los cuales participaban en la escena local —artística y musical— al ser miembros bandas de rock y/o seguidores de las mismas; así mismo, el espacio temporal se extiende hasta épocas recientes, en las que estas personas comenzaron a jugar papeles importantes en iglesias representativas del *movimiento cristiano emergente*. Este marco temporal también facilita la descripción y el análisis de las *redes de apoyo* que se han generado entre diversas congregaciones evangélicas, pentecostales y neopentecostales, así como entre los diferentes *agentes paraeclesiales* que también conforman los nodos de dichas redes. Estos nodos consisten en una variedad de mega-iglesias, congregaciones de menor envergadura —en términos estadísticos— y *agentes paraeclesiales* (Suárez, 2008), estos dos últimos grupos han sabido posicionarse mediáticamente gracias al poder de las redes sociales de segundo orden. Debido a esto, la estrategia metodológica funciona en dos niveles:

1. Nivel observacional-descriptivo-participativo en congregaciones pertenecientes a las tres categorías descritas con anterioridad: iglesias pentecostales-neopentecostales, iglesias evangélicas con tendencia a lo no-denominacional e iglesias post-

denominacionales pertenecientes al *movimiento cristiano emergente*. El propósito de este nivel radica en contextualizar a este fenómeno en relación con las otras congregaciones desde las que deriva y colabora mediante las *redes de apoyo* constantemente mencionadas.

2. Nivel de relatos de vida, con la intención de analizar las trayectorias y las narrativas que algunos actores clave, pertenecientes a iglesias del *movimiento cristiano emergente* y a organizaciones *paraeclesiales* que han sido importantes para el surgimiento y el desarrollo del fenómeno en cuestión.

El primer nivel se llevó a cabo de dos maneras: presencial y virtual, se decidió que fuera de esta forma por motivos pragmáticos y —naturalmente— de presupuesto. Durante 2016 y 2017 tuve la oportunidad de visitar personalmente: *River Church* y *The Church of Christ* en California, también asistí a *Palabra Viva*, *Vino Nuevo* y *El Redentor* en las ciudades de El Paso, Juárez y Chihuahua. Conocí, además, mediante el poder de la internet, *Vástago Epicentro* en la ciudad de Monterrey y *Central Church* en la ciudad de Henderson/Las Vegas, Nevada. Poder presenciar los diferentes mecanismos de acción y las formas en las que se expresaban y vivían diferentes tipos de religiosidades en estos escenarios tan variados me llevó a conjeturar una vez más sobre la existencia de *redes de apoyo* evangélico-pentecostal-neopentecostal y a la identificación —de primera mano— del público objetivo de estas congregaciones. Durante esta fase tuve la oportunidad de participar en los cultos y las alabanzas; mi historia personal me permitió disponer de diferentes tipos de porteros al interior de estas congregaciones, los cuales a su vez me permitieron indagar —mediante entrevistas informales— sobre su adscripción a estas iglesias y sobre sus vidas cotidianas. Fue gracias a estas primeras inmersiones en campo que pude comenzar a identificar grupos de jóvenes que tenían inquietudes con el estado actual de estas iglesias y que, eventualmente, decidieron asistir a otras congregaciones con mayor afinidad a sus expectativas. En este nivel utilicé una guía de observación y un guion de entrevista (ver anexos) que me permitió concentrarme en las representaciones mentales y públicas en torno a religiosidad (Glock & Stark, 1965), consumo e inmersión cultural.

Durante una entrevista con una persona que dejó de asistir a *Vino Nuevo* en Chihuahua para formar su propia congregación escuché por primera vez el término de *cristianismo*

posmoderno. El contexto en el que se llevó a cabo esta entrevista es interesante: un evento en un café de la ciudad en el que mi banda de post-rock participó. La persona en cuestión es un conocido personaje de la escena local y, hablar sobre la salvación y la gracia cristiana en uno de los escenarios menos cristianos —tradicionalmente hablando—, me hizo querer indagar más sobre su manera de concebir al cristianismo. Sobra decir que las conexiones musicales entre él y yo fueron otro elemento que abrió puertas; con él me reconecté con un viejo conocido de la escena musical chihuahuense y que terminaría por convertirse en uno de mis colaboradores principales. Este nuevo contacto explicó cómo su trayectoria religiosa lo llevó a oficiar en *Central Church* en la ciudad de Las Vegas y a ser fundador y partícipe de una institución paraeclesial importante para las *redes de apoyo* tratadas en esta tesis; fue en este punto que comprendí la relevancia que los relatos de vida tenían para mi proyecto: “¡las experiencias de vida de estos personajes son el germen del *movimiento cristiano emergente* en la región!” —pensé para mis adentros—. Al explicarle mi proyecto de investigación puso una carta ganadora sobre la mesa: me comentó que él era muy amigo de otros personajes con iglesias similares en Tijuana, Ensenada y Los Ángeles.

Fue gracias a esta conexión que, durante 2017 y 2018, tuve la oportunidad de realizar inmersión etnográfica en iglesias pentecostales, neopentecostales e iglesias evangélicas no-denominacionales como *Sobrenatural*, *Viento Fresco*, *Amistad y Gracia & Verdad* en la ciudad de Chihuahua y *El Olivo* en Cd. Juárez; en estos dos años también se llevó a cabo inmersión etnográfica en algunas de las iglesias pertenecientes al *movimiento cristiano emergente*, es decir, iglesias post-denominacionales con un alto grado de liberalización y acercamiento al mundo secular: *Ancla* en Tijuana y San Diego; *Horizonte* en Ensenada, *Mosaic* en Los Ángeles, California y *Central Church* en Las Vegas, Nevada. Estas visitas me permitieron acercarme a las personas y a las formas de expresión y vivencia de su religiosidad, también me permitieron un acercamiento a los que serían colaboradores clave para plantear la idea de poner el centro de atención sobre sus vidas y las trayectorias que los llevaron a desarrollar y formar parte del *movimiento cristiano emergente* casi de manera simultánea.

El segundo nivel es el núcleo duro de esta tesis; en él se abordan los relatos de vida de los personajes que han encabezado —en diferentes formas— el surgimiento y el

establecimiento del *movimiento cristiano emergente* en la frontera. Se decidió utilizar la aproximación de los relatos de vida porque son “espacios de contacto e influencia interdisciplinaria (...) que permiten, a través de la oralidad, aportar interpretaciones cualitativas de procesos y fenómenos históricos-sociales” (Aceves, 1994, p. 114). Y, sobre todo, porque el relato de vida es “el método de investigación cualitativa para reunir información sobre la esencia subjetiva de la vida entera de una persona” (Atkinson, 1998, p. 3). Se considera que es una técnica pertinente para esta etapa, pues la información contextual obtenida durante las fases previas permite tener la certeza de que los personajes —cuyos relatos serán expuestos posteriormente— son de suma relevancia para explicar el fenómeno a estudiar. Antes de operacionalizar conceptos y detallar a profundidad la estrategia metodológica que se siguió para la realización de esta tesis, considero pertinente profundizar en los primordios del marco teórico-conceptual que se utilizará a lo largo del contenido de esta tesis.

1.6 CONSIDERACIONES TEÓRICO-CONCEPTUALES DE PARTIDA

La columna vertebral de esta tesis —teóricamente hablando— debe ser capaz de proveer soporte y dar sentido a los objetivos de investigación. Si la intención es hablar de las innovaciones y recomposiciones que han venido ocurriendo en el universo cristiano de Occidente, como lo demuestra la aparición de iglesias post-denominacionales que encabezan el *movimiento cristiano emergente* y en donde parece transgredirse el equilibrio tradicional entre lo sagrado, lo profano, y entre lo religioso y lo secular, entonces se deben tener claros una serie de elementos: primero que nada, la cuestión misma de lo religioso en la esfera social y cultural de un contexto determinado y la cuestión de la vivencia de lo religioso —la religiosidad—, se deben tener en cuenta también la influencia de los procesos de secularización de lo sagrado y la sacralización de lo secular que han marcado la vida religiosa de tiempos recientes; en ese sentido, se debe considerar la tensión que existe entre las diferentes esferas de la vida pública y privada en relación a lo religioso y, por supuesto, se deben tomar en cuenta los mecanismos cognitivos desde los que la cultura se percibe, se interioriza y se reproduce y se recompone, entre otros. Ya en secciones anteriores se mencionaba lo importante de generar un marco teórico-explicativo de tres filtros: uno desde la sociología de la religión, otro desde la sociología de la cultura y uno último desde la antropología cognitiva. En ese sentido, creo que es pertinente comenzar hablando de una

cuestión básica en términos sociológicos y antropológicos: la concepción de lo sagrado y lo profano.

1.6.1 UNA REVISIÓN A LA CONCEPCIÓN DE LO SAGRADO Y LO PROFANO EN ÉMILE DURKHEIM

Para Durkheim, aquello que caracteriza a la religión es —fundamentalmente— la división entre el plano sagrado y el plano profano (Durkheim, 2008); para él, toda creencia religiosa conocida y concebida por la humanidad presenta este elemento común: la clasificación de, absolutamente todas las cosas sobre las que los hombres piensan, en dos categorías diametralmente opuestas: sagrado y profano. Lo sagrado nunca podrá tocar a lo profano ni lo profano a lo sagrado, lo absoluto de su separación es fundamental para comprender el fenómeno religioso desde la perspectiva de Durkheim. En ese sentido, las partes elementales de cualquier sistema religioso consisten en el acto de proteger y aislar aquello considerado sagrado; la forma más común mediante la que esto se ha llevado a cabo es a través de diferentes mecanismos de prohibición. No es de extrañar que, para definir lo profano se haga referencia a todo aquello sujeto a distintos tipos de prohibición. Bajo este entendido, es necesario que siempre exista una distancia evidente entre todo aquello que una sociedad considera sagrado y todo aquello que considera profano, prohibido o socialmente indeseable. Desde esta perspectiva, para que un sistema social adquiriera la categoría de *religión*, debe contar con tres elementos que deben estar presentes entre las personas involucradas en él: Un acuerdo entre aquellas creencias consideradas sagradas y aquellas consideradas profanas; un acuerdo entre cuáles ritos —prácticas— son sagradas y profanas y —por último— un acuerdo entre qué objetos se considerarán sagrados y qué objetos serán relegados al ámbito de lo profano.

Considero que vale la pena indicar a qué hace referencia Durkheim cuando habla de creencias y ritos. Para él, las creencias religiosas son, en esencia, representaciones que denotan la naturaleza sagrada de las cosas, las relaciones existentes entre ellas mismas y, también, las relaciones que estas tienen con las cosas profanas. Los ritos, por otra parte, consisten en prescripciones sobre cómo se debe comportar el individuo ante la presencia de las cosas sagradas. Reforzando la definición de religión mencionada en el párrafo anterior, cuando un cierto número de cosas sagradas mantienen relaciones de coordinación y subordinación entre ellas, de tal manera que se conforma un sistema con cierta unidad,

podemos estar hablando de una religión propiamente dicha (Durkheim, 2008). Es importante mencionar que, en *Las formas elementales de la vida religiosa* —obra desde donde surgen las ideas contenidas en estos párrafos—, Durkheim hace una de las primeras propuestas desde la sociología hacia el análisis cultural, de tal forma que lo sagrado en su trabajo —por ejemplo— no es necesariamente una referencia abstracta a Dios, a un espíritu, a situaciones paranormales, sobrenaturales o una inteligencia superior en el universo, por mencionar algunas ideas comunes en torno a lo sagrado; en *las formas elementales*, Durkheim habla de lo sagrado como una realidad social viviente, dependiente de la interacción social para que pueda volverse una fuerza poderosa capaz de liberar una gran fuerza estructurante con posibilidades de influenciar, de forma contundente, toda la vida social. Aunque con el nivel de complejidad de la sociedad actual se podría argumentar que el modelo dicotómico *durkheimiano* queda corto de explicaciones y ya no opera en la realidad, se puede buscar apoyo en autores que, en mayor o menor medida, han retomado y reinterpretado la aproximación dicotómica de Durkheim.

Autores como Jeffrey Alexander enfatiza la importancia que tiene la construcción cultural de lo sagrado y lo profano en la vida social, en tanto que su representación simbólica da forma a un sinnúmero de instituciones públicas y formas de comunicación dentro de la esfera civil (Lynch & Sheldon, 2013); Robert Bellah —otro neo-durkheimiano— propone el concepto de *religión civil* y cómo ésta es adoptada por la gran mayoría de norteamericanos en tanto que implica un estado de armonía con una serie de creencias fundamentales, valores, celebraciones y rituales ligados a lo *americano*, enfatizando procesos de sacralización de lo nacional (Bellah, 1967). Relatos y arquetipos juegan un papel importante en el desarrollo de esta *religión civil*; historias en donde el componente judeocristiano tiene una fuerte presencia y que, hasta cierto punto, podríamos arriesgarnos a afirmar que son conocidas por una gran parte de la población relacionada —directa o indirectamente— con el *mythos*⁵ judeocristiano: la caída del hombre, la huida de Egipto y la búsqueda de la tierra prometida, la historia de la salvación y el ciclo de la vida y la muerte, entre otras. El hecho de que las historias fundacionales de países como Estados Unidos y México puedan verse reflejadas o interpretadas desde la lógica judeocristiana nos habla de lo pertinente que sigue siendo la aproximación *durkheimiana* a la comprensión del mundo. No es de extrañar que Cipriani

⁵ Es decir, la interrelación entre narrativas, historia, mitología y símbolos comunes a un contexto determinado.

considere que uno de los aportes más importantes de Durkheim sea, precisamente, el considerar a la religión como parte esencial de la vida social (Cipriani, 2004). Con *Las formas elementales* (...) se logra conectar el componente religioso con el componente del conocimiento sobre el mundo a nivel macro-sociológico. Su énfasis en la estructura y la importancia de estudiar las formas religiosas en un ambiente controlado, como en las sociedades simples —primitivas— nos permite observar un intento formal por registrar y encontrar regularidades. Lo primordial del conocimiento religioso resalta constantemente en la perspectiva *durkheimiana*. La distinción entre lo sagrado y lo profano como un universal, así como su operacionalización en creencias y ritos constituyen un pilar teórico que es vigente hasta la actualidad, tal como lo muestran algunos autores *neo-durkheimianos*. Antes de profundizar con este tipo de autores y su relación con mi objeto de estudio, en una sección posterior, me gustaría abordar a otro de los clásicos de la sociología para seguir fortaleciendo la base teórica de este trabajo.

1.6.2 MAX WEBER, ÉTICA PROTESTANTE Y RACIONALIZACIÓN DEL MUNDO

Aunque lo reciente del *movimiento cristiano emergente* hace que sea imposible encontrar datos duros, y el enfoque micro que se decidió utilizar en este proyecto limita las posibilidades de explotar análisis Weberiano a fondo, es importante es importante retomar algunas ideas básicas del autor. Desde la perspectiva de Durkheim, el componente religioso está ligado a la estructura social, esta nos debería dar la información necesaria para comprender los diferentes procesos de sentido de pertenencia que ocurren entre los individuos que la componen; para Weber, el elemento religioso se encuentra incrustado en el *ethos* de una sociedad y, si queremos entender por qué los individuos actúan de tal o cual forma, primero debemos comprender su sistema de ideas. Weber —haciendo también referencia a la naturaleza religiosa de las instituciones sociales— propone la existencia de diferentes esferas de valor en el mundo social, todas y cada una de ellas con su propia figura de autoridad, todas con sus propios motivos y éticas para rechazar al mundo ajeno a ellas, todas con su propio dios. Me gustaría que nos remontásemos a una de las primeras formas en las que fui expuesto a Max Weber durante, durante mi licenciatura en antropología: el análisis de la ética protestante calvinista y el peso del componente ideal sobre la sociedad y, específicamente, sobre el ámbito económico. Es bien sabido que Weber es considerado —

como dice Cipriani en su manual de sociología de la religión, arriba citado— como el “Marx de la burguesía”; su concepción idealista de la historia contrasta con la aproximación materialista marxista. De acuerdo con Weber, la razón por la que existe un acumulamiento de capital —que sirvió como base de la economía norteamericana— tiene que ver con la predestinación, la vivencia de una vida austera y la necesidad de los calvinistas por saberse salvos mediante el trabajo y la prosperidad económica (Max Weber, 1955). Dicho de otra forma, la idea de obtener la salvación mediante el acumulamiento de capital —a través del trabajo—, sumado con el hecho de llevar una vida modesta, sin lujos ni derroches, conformaron las estructuras que devinieron en la sociedad capitalista moderna, a diferencia de lugares en donde la ética religiosa fomentaba una postura que abogaba por el disfrute de la vida terrenal o incluso la justificación de la pobreza económica desde un punto de vista bíblico: *“Es más fácil para un camello pasar por el ojo de una aguja, que para un rico entrar en el reino de Dios”* (Marcos 10:25); las ideas por encima de todo lo demás.

Una de las partes más controvertidas de la propuesta *weberiana* tiene que ver con cómo Weber utiliza los datos, y es que podría decirse que es algo aventurado atreverse a afirmar que la brecha entre los países capitalistas protestantes europeos y sus contrapartes católicas —en términos económicos— se debe enteramente a cuestiones religiosas, pues existen casos —como en Italia— en los que también existía una conexión entre mercado y religión desde siglos atrás. Para ser justos con Weber, sin embargo, y como bien lo señala Cipriani: “A Weber le interesa precisar el alcance de su lectura, limitándola bastante, con el fin de evitar fáciles determinismos en la relación entre protestantismo y capitalismo” (Cipriani, 2004, p. 115), cita a continuación a Weber:

“Pero no menos absurdo sería defender la tesis doctrinaria según la cual el ‘espíritu capitalista’ (siempre en el sentido provisional que le hemos asignado) sólo habría podido nacer por influencia de la Reforma, con lo que el capitalismo sería un producto de la misma. En primer término, hay formas importantes de economía capitalista que son notoriamente anteriores a la Reforma, y ya este hecho desmiente aquella tesis. Lo que es menester señalar es si, y hasta qué punto, han participado influencias religiosas en los matices y la expansión cuantitativa de aquel ‘espíritu’ sobre el mundo, y qué aspectos concretos de la civilización capitalista se deben a ellas” (Max Weber, 1955, p. 101).

Teniendo en cuenta estas consideraciones, la obra de Max Weber es relevante para este trabajo, sobre todo cuando he sido testigo —en campo— de lo que se podría entender como procesos de sacralización de lo profano o de profanación de lo sagrado al interior de la concepción teológica y práctica del *movimiento cristiano emergente*; más aún cuando existe una conexión —en diferentes grados de intensidad dependiendo de la congregación— con la *Teología de la Prosperidad Norteamericana*, sobre todo cuando hay una coincidencia entre esta aproximación con las capacidades adquisitivas —en términos económicos y culturales— de los miembros de estos grupos, así como un proceso de resignificación colectiva y pragmática del evangelio en función del contexto histórico-cultural, facilitado —más no determinado— por el contexto transfronterizo. De la aproximación *weberiana* me gustaría también hacer mención el concepto de vocación propuesto por Weber:

“La vocación es (...) el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo como el más alto contenido que puede asumir la actividad ética. Todo esto (...) contribuyó a darle un significado al trabajo cotidiano, y originó, en este sentido, el concepto de profesión. Encuentra también expresión en el concepto de *Beruf*, que el dogma común a todas las confesiones protestantes opone a la distinción católica de las normas éticas del cristianismo (...) y que reconoce como único modo de vida grato a Dios no la superación de la moralidad terrenal por medio de la ascesis monástica, sino precisamente el cumplimiento en el mundo de los deberes que a cada cual impone la posición que ocupa en la vida, y que por lo mismo se convierte para él en ‘vocación’ (*Beruf*) (Max Weber, 1955, p. 85), citado por Cipriani (Cipriani, 2004, p. 114)”.

Entendemos a la vocación como uno de los mecanismos de racionalización mediante los cuales, el componente religioso sigue influyendo en el mundo. Respecto a este, recordemos que Weber reconocía la existencia de esferas en diferentes grados de tensión entre lo religioso y lo mundano: la esfera económica, la esfera política, la esfera estética, la esfera erótica y la esfera intelectual, etcétera; la ética protestante “objetivó racionalmente toda actividad en el mundo como servicio a la voluntad positiva de Dios” (Max. Weber, Gerth, Gerth, Mills, & Turner, 1991, p. 323) y desmitificó el mundo moderno. No es de extrañar que hoy en día sea fácil hablar de la elevación de los bienes y manifestaciones culturales en términos de apropiación sacra por parte de diferentes congregaciones y, en ese sentido pienso que es pertinente hablar de procesos de secularización en la obra de Weber. Conforme la

racionalización intelectual del mundo comenzó a abarcar diferentes órdenes institucionales, el dominio de la religión fue perdiéndose:

“Whereas religion was once the almost monolithic and certainly most significant source of ultimate meaning for the persons, its influence has obviously diminished. As the various world orders have been rationalized and the disenchantment of the world has continued, religion has been forced out of its once-dominant position as determinant of ultimate values. This does not mean, however, that the world is now devoid of ‘meaning’. Rather, through the continuing process of intellectual rationalization, each institutional order comes to claim its own ultimate meaning, which competes with every other for dominance. There exist not one but many ultimate meanings, each of which presents itself to the individual as True. Each ultimate value becomes as a ‘god’, each with its own path to salvation. The individual confronted by this array of ultimate values ‘has to decide which is God for him and which is devil’ (Hughey, 1979, p. 109).

Dicho de otra forma, tomando en cuenta las ideas weberianas, existe un *politeísmo institucional*, como lo llama Schroeder y la tensión derivada de la interacción entre las diferentes esferas es algo que ha marcado la vida social e institucional en la actualidad (Schroeder & Ling, 2014). Otra cuestión por la que considero necesario incluir a Weber en esta tesis es por sus aportes en cuanto al entendimiento de *clase*, *estatus* y *poder* en función de los procesos de estratificación social. Dado que el *movimiento cristiano emergente* es, eminentemente *burgués* —como diría una persona que sobreestima su conocimiento sobre teoría marxista—, la definición de estos tres elementos resulta útil para el análisis que se llevará a cabo de manera posterior:

We may speak of a ‘class’ when a number of people have in common a specific causal component of their life chances, insofar as this component is represented exclusively by economic interests in the possession of goods and opportunities for income, and it is represented under the conditions of the commodity or labor markets (Max Weber, 1978, p. 927).

Es decir, *clase* concebida en términos económicos, qué se tiene y qué se puede adquirir en el mercado. Por otro lado, el *estatus* en Weber se encuentra intrínsecamente ligado al estilo de vida, a la educación formal y al prestigio heredado, sin que éste (*estatus*) se encuentre

necesariamente relacionado a los ingresos monetarios (Max Weber, 1978, p. 305). De acuerdo con Blank y Groselj; si *clase* en Weber hace alusión a qué se puede comprar, *estatus* hace referencia a lo que el individuo decide comprar, no a qué tanto capital económico se posea, sino a cómo se gasta (Blank & Groselj, 2015, p. 2765). En cuanto *poder*, Weber lo define en términos políticos como la posibilidad de que la gente pueda llevar a cabo su voluntad en un contexto comunal, incluso en oposición de otros (Max Weber, 1978, p. 926). Éstas son, pues, las tres dimensiones que definen los procesos de estratificación social: lo económico, lo cultural y lo político y, como veremos más adelante en este trabajo, estos tres componentes se encuentran presentes de manera inevitable en la conformación del *movimiento cristiano emergente*. Habiendo establecido esto, es importante tener en cuenta, además, los procesos de secularización y desencanto del mundo, los cuales influyen en este movimiento también.

1.6.3 UNA RE-VISITA A PETER BERGER Y LA TEORÍA DE LA SECULARIZACIÓN

La visión constructivista original de Berger, explicitada en el *nomos* que propone —la cosmovisión de una sociedad en específico, producto de toda una cadena causal de decisiones que los humanos han tomado sobre el mundo—, sigue siendo relevante pues, aunque la vida en sociedad nos hace creer que este *nomos* es algo objetivo e inamovible —y en ese sentido un elemento coercitivo como los hechos sociales para Durkheim—, el *nomos* es, a final de cuentas, inestable gracias al libre albedrío y a las subjetividades interactuantes de cada individuo. De esto se desprende una condición de anomia desde la que —según Berger— se asume la existencia de una posible situación en la que se pierda la noción del *nomos*; la religión exalta el peligro de que esto se pierda y es de ahí que obtiene su poder y su influencia, pues justifica simbólicamente el orden último del universo y el significado de las vidas de las personas (Berger, 2011). Las religiones institucionalizadas, mediante una serie de rituales encargados de reforzar un conjunto de significados extraordinarios en la vida cotidiana de los individuos, legitiman esta concepción de manera objetiva para sus adeptos. Esta serie de rituales perpetúan un conocimiento totalizante del universo. Históricamente, esta legitimación se ha dado a través de los ritos, los cuales refuerzan el conocimiento objetivo del mundo y de la estructura. Es así que se crea una estructura de plausibilidad que sostiene al *nomos*. Otra forma de legitimar al *nomos* es mediante lo que Berger llama teodicea,

haciendo referencia al poder que las religiones tienen para dar sentido a la muerte y al mal (Berger, 2011).

Este proceso de secularización fue exitoso para explicar —en su momento— la trayectoria religiosa de Occidente; después de todo, el mundo se encontraba todavía inmerso en el discurso de la modernidad y el progreso lineal pregonado por los avances tecnológicos, sociales y científicos. Una vez rota esta ilusión de progreso —producto de una conjugación de elementos históricos, sociales y tecnológicos— el mundo comenzó un nuevo proceso de desencanto con las promesas de la secularización. Berger mismo tuvo que reformular esta aproximación a los fenómenos religiosos al reconocer que la era actual se caracterizaba más por un pluralismo en formas de creer, todavía bajo la sombra de un discurso secular (Berger, 2014). Sería y sigue siendo que bajo esta sombra coexisten y se relacionan diferentes comunidades religiosas al interior de la sociedad; la interacción entre el elemento plural-religioso y el elemento secular impacta las formas de concebir la fe individual, impacta a las instituciones religiosas e impacta, también, al Estado. El hecho de que el *nomos* se debilite a tal grado que ahora coexisten diferentes y variados *nomos* en una misma sociedad, provoca que la situación actual del mundo se caracterice por dudas que pueden desembocar en un relativismo moral o en fundamentalismos religiosos; independientemente de esto, la racionalidad del mundo occidental permite la existencia de negociaciones por la búsqueda de un punto medio pragmático entre fanatismo y nihilismo, situación que facilita que se puedan vivir y expresar diferentes religiosidades de una manera operativa dentro de un mismo contexto.

A pesar de las críticas al discurso de la secularización, la visión constructivista de la realidad mediante la búsqueda del *nomos* por parte de los individuos —para evitar un estado de anomia capaz de desorganizar la vida social y el sentido mismo de la existencia— es algo que puede observarse en la actualidad; la explosión religiosa de las últimas décadas se debe —en parte— a la apertura que existe respecto a la búsqueda de este sentido, ya no sólo en el ámbito de lo racional, sino también en el ámbito de aquello espiritual y operativamente coherente con el estilo de vida capitalista de la actualidad. Y aunque el *nomos* del primer Berger, íntimamente ligado a la estructura misma del cosmos, sea difícil de tomar seriamente,

el nomos ligado a las formas de actuar y operar mentalmente —desde el punto de vista individual— sigue siendo relevante para la búsqueda de explicaciones.

El proceso de secularización de la religión provocó cambios que, aunque no terminaron con la religión como se predecía en ese entonces, sí la recompusieron en una miríada de manifestaciones diferentes, algunas como réplicas de formas anteriores, otras como *spinoffs* y algunas otras como innovaciones nunca vistas anteriormente. De los elementos que pueden identificarse en las religiosidades judeocristianas occidentales a partir de la década de 1970 tenemos: un incremento en asistencia a congregaciones no-tradicionales y decremento en los cultos tradicionales; en lo concreto, esto se vio reflejado —por ejemplo— en el abandono de las vestimentas tradicionales, la substitución de la música tradicional de órgano por música contemporánea y la participación de personas no ordenadas en los cultos divinos (Kroll-Smith, 1980). Otros cambios notorios de este proceso de secularización de la religión ocurrieron con la comercialización de celebraciones originalmente ligadas a lo religioso, como la navidad (Belk, 1987; Bock, 1972); o con el declive de cuestiones como las oraciones y los rezos antes de tomar los alimentos, de dormir o de leer fragmentos de la biblia en los hogares (Bossard & Boll, 1976). Tres ejemplos cercanos de este proceso de secularización pueden ser encontrados en la modernización de las alabanzas en las iglesias evangélicas y pentecostales, reflejado en el uso de instrumentos que antes eran considerados mundanos, como la batería acústica y las guitarras eléctricas (Ramírez, 2015), en el uso de la radio, la televisión y las redes sociales para transmitir rituales sagrados en espacios y tiempos profanos (O'Guinn & Belk, 1989), y en la sacralización del consumo encontrada al interior del neopentecostalismo derivado de la *Teología de la Prosperidad Norteamericana* (Bowler, 2013).

Así como la tercera ley de Newton establece que cuando un objeto ejerce una fuerza sobre otro objeto, este último reaccionará con una fuerza de igual magnitud y dirección opuesta sobre el primero; así, el proceso de secularización recibe —en casos específicos— una reacción opuesta desde el mundo de lo sagrado, es decir, un proceso de sacralización de lo secular. Entre los ejemplos cotidianos más notorios se puede mencionar la sacralización de lo nacional (Bellah, 1967; Demerath, 1974), la sacralización en la ciencia (Capra, 2000), en el arte (Clifford, 1988) y en la música (Goodman, Blake, & Sontag, 2011), por mencionar algunos. Estos ejemplos permiten dar cuenta que la dicotomía entre sagrado y profano puede

seguir aplicándose de forma funcional en las aproximaciones al campo religioso posmoderno, incluso puede aplicarse —exitosamente— en contextos no religiosos propiamente dicho, quizá de una forma más fiel a lo que Durkheim intentaba proponer en *Las formas elementales*: un estudio de la cultura desde —lo que él asumía—, el universal sagrado/profano. A pesar de que esta idea puede ser atacada de no ser más que una sobre interpretación, considero que es pertinente cometer este atrevimiento, sobre todo cuando es posible encontrar ritos, simbolismo, compromiso, trascendencia y una serie de elementos asociados a la música, el arte, los deportes, la política, la farándula y un sinnúmero de objetos y situaciones aparentemente irrelevantes para el ojo de la ciencia tradicional, más no para el ojo crítico de la sociología del cultura o de los estudios culturales; todo esto —por supuesto— al interior de un contexto marcado por el consumo y potencializado por las tecnologías de la información, la cercanía que producen los medios de comunicación masivos y la diversificación de gustos, aficiones y devociones que circulan dentro de la *aldea global* (McLuhan, 1962; McLuhan & Gordon, 2003).

Es importante haber hecho esta contextualización de la secularización religiosa y la sacralización de lo secular para entender por qué la cercanía con el mundo que detonó, entre otras cosas: la apertura pentecostal, el desarrollo del neopentecostalismo, la aparición de movimientos como *teología de la prosperidad* y —de manera reciente— el *movimiento cristiano emergente* analizado en este trabajo. Estos movimientos han resultado una alternativa religiosa atractiva no sólo para las élites sociales, sino también para todas aquellas personas y grupos en posibilidades de acceder a una vida marcada por el consumo; después de todo vivimos en una sociedad del consumo, en la que incluso aquellos individuos que no consumen intencionalmente se ven presas de la cultura consumista; vivimos en una sociedad en donde la interacción se da más hacia las posesiones que hacia las personas; los nuevos medios de consumo no sólo tienen cualidades de encantamiento *cuasirreligioso* (Ritzer, 2014) hacia el consumidor, sino que conforman ya —de hecho— religiones propiamente dichas, tal y como estos casos parecen indicar. No es de sorprender que una doctrina que promueve la ostentación de riqueza y la visibilización del consumo como producto de la virtuosidad religiosa —como en el caso del neopentecostalismo asociado a la teología de la prosperidad— o el diseño de una experiencia cultural en sincronía con lo *millennial* haya sido tan fácil de asimilar para la población estadounidense, aclimatada en mayor medida al

protestantismo histórico y a los vaivenes de la cultura pop. Tampoco es de extrañar que existan expectativas de emprendedurismo hacia los pastores y hacia los miembros neopentecostales y expectativas sobre un estilo de vida ligado a lo transnacional y cosmopolita. Es evidente que la tendencia al consumo, fuertemente incrustada en el estilo de vida americano, y objeto de aspiración no sólo por los habitantes del vecino país del norte, sino por muchos de los países *en vías de desarrollo*, tuvo una notable sincronización con los preceptos de la *teología de la prosperidad* y con el cambio generacional, influyendo en diferentes congregaciones evangélico-pentecostales y provocando —como se verá en capítulos posteriores— cismas que contribuyeron al desarrollo del cristianismo post-denominacional que devino en un *movimiento cristiano emergente*. La secularización de lo sagrado y la sacralización de lo secular o profano es, por lo tanto, otra de las piezas que nos permitirá armar el rompecabezas que representa, en términos categóricos, la existencia de este fenómeno.

1.6.4 OTRAS FORMAS DE APROXIMARSE A LA SECULARIZACIÓN DE OCCIDENTE

Ha quedado claro que la teoría de la secularización, aunque útil para explicar las transformaciones religiosas en Europa hasta el final del siglo XX, quedó corta ante la conformación religiosa del nuevo continente. Y aunque en los últimos años han existido reformulaciones sobre esta concepción —como la apuesta a la pluralidad (Berger, 2014)—, pareciera que la atención está puesta en el gran esquema, en la *big picture*. Otro contrapeso importante para explicar los acercamientos entre lo sagrado y lo profano es la propuesta del *Nuevo Paradigma Religioso* de Stephen Warner, consistente en concebir la existencia de una lógica de libre mercado religioso —único al contexto norteamericano— que ha favorecido: 1) el vislumbre de una transición hacia lo plural, de la diversidad religioso-cultural en los Estados Unidos y 2) la utilización de las diversas plataformas religiosas como mecanismos de empoderamiento de ciertos grupos sociales (Warner, 1993). Un mercado que, en las últimas décadas, se ha reforzado en función —al menos en los Estados Unidos— del componente racial y de la utilidad que las congregaciones religiosas ofrecen para diversas minorías que tienen poca o ninguna representación social: como fueron los afroamericanos durante los albores del movimiento por los derechos civiles y, de manera actual, migrantes ilegales o en proceso de legalización. Warner también comenta que este *Nuevo Paradigma* es alimentado y sustentado por factores intrínsecos al contexto norteamericano: el

*disestablishment*⁶, la disparidad cultural, racial y de clase (Warner, 2008). Otros autores que también hablan de un *Nuevo Paradigma* enfocado a la acción racional, terminan por complementar esta visión mercantilista de lo religioso (Iannaccone, Finke, & Stark, 1997).

Para Spickard (Spickard, 1998), desde la lógica mercantil del *Nuevo Paradigma*, la secularización en el resto del mundo fue una consecuencia de la existencia de monopolios religiosos respaldados por el Estado, a pesar de la separación legal con la Iglesia. Es decir, en al interior de un mercado cerrado, las iglesias ofrecen poca competencia cultural frente a manifestaciones como los deportes, la música secular y el entretenimiento mediático. En Estados Unidos, sin embargo, el mercado es abierto, plural y flexible. ¿Qué pasa en México? Específicamente, ¿qué pasa en las regiones en donde el cambio religioso está encabezado por grupos pentecostales?; de acuerdo con los resultados de la última encuesta sobre cambio religioso en México (RIFREM, 2016), existen tres regiones que presentan un elevado índice de cambio religioso, dos de ellas se encuentran en la franja fronteriza del norte. Tenemos así que es en la Región Noroeste —compuesta por Baja California, Baja California Sur y Sonora— y la Región Norte, Noreste y Golfo —compuesta por Chihuahua, Durango, Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas y Veracruz— que están sucediendo cosas interesantes en función del panorama religioso: el neopentecostalismo, materializado en ciertas mega-iglesias, comenzó a aparecer en el imaginario de las personas desde hace poco más de diez años, en conjunción con los aportes a la industria cultural cristiana que iglesias evangélicas y pentecostales ya venían generando; en este contexto es que movimientos post-denominacionales, como el *movimiento cristiano emergente*, encontraron terreno fértil para desarrollarse.

El punto al que deseo llegar con esta información es el siguiente: debemos dejar de hablar de un *Nuevo Paradigma Norteamericano* y de un *Paradigma Mexicano* o *Latinoamericano*. Las explicaciones macro no sirven para analizar la configuración religiosa que el universo evangélico-pentecostal-neopentecostal ha aprovechado no sólo en la franja fronteriza sino también en localidades al interior del país, como Morelia y Ciudad de México, y al sur del continente, como en Colombia, Chile, Argentina y Brasil, por mencionar algunas. En vez de ello propongo que nos remitamos a la existencia de sistemas religiosos regionales

⁶ La separación de la Iglesia y el Estado en el contexto histórico de los Estados Unidos.

con particularidades muy específicas, y dentro de los cuales se han venido configurando nuevos paradigmas religiosos que no obedece en su totalidad a las características propuestas por Warner y compañía; esta aproximación toma en cuenta las particularidades históricas que los diversos grupos pentecostales y evangélicos —marcados por el elemento migratorio— han dado a regiones específicas, como en la franja fronteriza, en donde se ha venido consolidando *redes de apoyo* que han facilitado la diversificación de las expresiones religiosas de corte evangélico-pentecostal, no-denominacional y, como en el caso del objeto de estudio de este trabajo, expresiones post-denominacionales. Me gustaría ahondar a detalle en este punto en el capítulo concerniente al marco histórico-contextual, por lo pronto no quiero que se pierda el énfasis que hago en la importancia de focalizar el ojo inquisitivo en estos sistemas regionales, pues es al interior de ellos que se pueden apreciar a detalle —y sobre todo mediante los relatos de vida— los procesos de recomposición religiosa en el cristianismo protestante occidental.

1.6.5 INNOVACIÓN Y RECOMPOSICIÓN RELIGIOSA LIGADA A LA EXPERIENCIA DE VIDA DE LAS PERSONAS

Hasta ahora hemos revisado autores que utilizan escalas macro para comprender el fenómeno religioso desde una perspectiva social. En esta sección quisiera hablar de un autor más que funciona como pieza importante para entender el proceso de recomposición religiosa desde el filtro de la sociología de la religión; aunque la recomposición religiosa de Hervieu-Léger obedece a procesos de gran escala, es innegable que se encuentra ligada a procesos micro que permiten explicar innovaciones en pequeña escala, sobre todo cuando se combina con los aportes teóricos de otros autores.

Para Hervieu-Léger, la religión no debe definirse por lo sustantivo de sus creencias, sino por la forma en que se cree: “La hipótesis que adelantamos es que no hay religión sin que se invoque la autoridad de una tradición en apoyo del acto de creer (ya sea de manera explícita, semiexplícita o totalmente implícita)” (Hervieu-Léger, 2005, p. 128). En este punto, Hervieu-Léger pareciera abonar a la perspectiva de la teoría de la secularización al decir que, en la actualidad, las religiones históricamente dominantes experimentan una disminución considerable en la magnitud de sus esferas de influencia, volviéndolas poco más que sombras de lo que solían ser. A pesar de esta situación, la religión sigue siendo capaz de incidir en la producción de sentido y en la conformación de un deseo colectivo. Si fuésemos

capaces de identificar aquellos procesos que parecen frenar el proceso de secularización — concebido en términos clásicos—, entonces quizá podríamos establecer un diálogo interesante entre la teoría de la secularización y los reavivamientos religiosos que podemos percibir en la sociedad actual. Esta, sin embargo, no es la propuesta de Hervieu-Lèger; para ella, algo diferente sucede en el mundo: la modernidad crea una necesidad de religión. La racionalización, el individualismo, la autonomía personal y la incertidumbre que se experimentan en las comunidades del presente han hecho que esta necesidad sea cada vez más fuerte; esto puede demostrarse mediante los indicadores que nos presentan una creciente y numerosa oferta religiosa, dispuesta a cubrir esta demanda por significado en la vida de las personas.

Para Durkheim, la *conciencia colectiva* hace referencia al hecho de que los miembros de una comunidad dada comparten creencias y sentimientos, una tradición que termina por moldear todos los aspectos de sus vidas (Durkheim, 1987). Para Hervieu-Lèger la *memoria* enfatiza la importancia de las experiencias compartidas por los miembros de una comunidad determinada, ancladas a su vez en la tradición. Esta relación forma una cadena, un hilo conductor que influenciará la conformación sociocultural de los individuos y de sus comunidades. En ese sentido, la religión consiste en una tradición compartida por un grupo determinado de personas, mas no se trata de una tradición estática, sino que se encuentra en una constante construcción y reconstrucción; una recomposición (Hervieu-Léger, 2005).

Es bien sabido que los sociólogos de décadas anteriores presagiaban el fin de la religión como resultado del impacto de la modernidad y de los procesos de secularización en la vida social. Para Hervieu-Lèger, la religión se encuentra lejos de cualquier posible declive: existe un repunte, un reavivamiento de lo religioso en el mundo entero. En ese sentido, "el mayor problema que se le plantea actualmente a la sociología religiosa se relaciona con los instrumentos de pensamiento con los que debe dotarse para comprender, al mismo tiempo, no solo el movimiento a través del cual la modernidad socava las estructuras de plausibilidad de todos los sistemas religiosos, sino también aquel otro mediante el cual la modernidad hacer surgir nuevas formas de creer religioso" (Hervieu-Léger, 2005, p. 12). En otras palabras, Hervieu-Lèger nos da las pistas para lo que terminará convirtiéndose en su propuesta principal: el estudio del impacto de la modernidad en las estructuras religiosas tradicionales y emergentes desde el estudio de la memoria. Al mismo tiempo, la autora se

deslinda de muchas de las definiciones sustantivistas y funcionalistas de otros autores. Para ella, es imposible generar una definición última de religión, en vez de eso propone una operacionalización del concepto: "una *religión* es un dispositivo ideológico, práctico y simbólico, a través del cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la conciencia (individual y colectiva) de la pertenencia a un linaje creyente particular" (Hervieu-Léger, 2005, p. 137).

Dicho de otra manera, la única forma de entender el fenómeno religioso en la actualidad es enfocándonos en la relación que existe entre la tradición imperante —en una comunidad determinada— y las formas de creer; a esto es a lo que se refiere con el término *hilo de memoria*; un *hilo de memoria* totalizador de la realidad percibida por el creyente. En ese sentido, la autora nos advierte que, actualmente, la legitimidad de la religión será dada por la apelación que esta pueda hacer hacia una tradición religiosa. La religión se ha posicionado como una fuerza ambivalente en el mundo moderno: aunque las religiones más tradicionales puedan resistir el embate de la modernidad fragmentante al trazar hilos de memoria hacia sus tradiciones, en el mejor de los casos, esto no resulta suficiente a nivel individual para proveer de una explicación sobre el mundo moderno. Esto provoca que las personas se vean en la necesidad de reconstruir —recomponer— el significado religioso de forma subjetiva y sin tener que establecer vínculos hacia una tradición en concreto. Las consecuencias de estos procesos de recomposición religiosa pueden observarse en la imposibilidad que estos presentan para generar un sentido de conexión social anclada en la memoria colectiva y en la tradición; a pesar de ello, la religión sigue representando una fuerza poderosa en tanto que provee de mecanismos psicosociales y racionalizantes para digerir las afrentas emocionales que la vida en sociedad presenta.

La idea de la religión como *memoria colectiva*, como mecanismo de reproducción social, impulsada por el aspecto emocional de la religión es algo que quiero rescatar para comprender los mecanismos de recomposición al interior del *movimiento cristiano emergente*. Los símbolos religiosos han pasado a significar pertenencia, lejos estamos ya de los tiempos en los que estos tenían un significado metafísico, hoy en día —en las sociedades más occidentalizadas— los símbolos religiosos funcionan como organizadores enteramente sociales. Estos símbolos, a su vez, están imbricados en la experiencia individual particular y de aquí lo relevante de los relatos de vida para este trabajo. Con los relatos de vida uno puede

darse cuenta de los referentes simbólico-culturales que permiten la existencia de un hilo de memoria entre los grupos de jóvenes que se ven atraídos por el *movimiento cristiano emergente* y, sin embargo, el problema que nos representaba utilizar una aproximación weberiana vuelve a asomarse: la cantidad de información existente y la escala de estudio que se utilizó no son suficientes para atrevernos a hablar de recomposiciones según Hervieu-Lèger; ¿cómo podemos sortear este inconveniente?

Hervieu-Lèger menciona prominentemente a Halbwachs y hace referencia al trabajo de De Certeau, de este último es importante rescatar lo siguiente: Decía De Certeau que no todo está dado por la producción positiva del poder y siempre habrá un excedente, un algo que excede al poder: las prácticas cotidianas. Estas no se van a corporizar necesariamente en escritura o en lenguaje, pueden ser gestos o gritos (de Certeau, Pescador, & Giard, 1996); en ese sentido lo cotidiano es de suma relevancia. Las ciencias sociales son capaces de estudiar toda una serie de elementos como las tradiciones, el lenguaje, los símbolos, el arte; la cultura a final de cuentas. A pesar de esto, no tienen forma alguna —al menos no de carácter formal— para escudriñar las formas en las que las personas reapropian y resignifican todos estos elementos en un contexto de la vida cotidiana. Esto es un elemento crítico porque es a través de estos procesos de reapropiación que las personas pueden subvertir los rituales y las representaciones que las instituciones constantemente intentan imponer sobre las personas; si las ciencias sociales no logran comprender estos procesos, lo único que van a terminar haciendo es producir imágenes unidimensionales de personas pasivas, sin capacidad creativa, sin capacidad productiva; personas a merced de lo que puedan recibir por parte de los elementos que detentan el poder simbólico-social. Esto hace eco con la idea de la recomposición de lo religioso propuesta por Hervieu-Lèger: la secularización como proceso continuo de recomposición y reorganización de las creencias en respuesta a los procesos de diferenciación de la sociedad moderna, la individualización de la experiencia religiosa en función de una ruptura con los linajes de memoria tradicionalmente impuestos mediante los rituales y los sistemas de creencias.

¿Qué mejor ejemplo de estos procesos que la aparición de un movimiento post-denominacional como el *movimiento cristiano emergente*? Un cristianismo que fomenta la aparición de religiosidades en sincronía con la diferenciación cultural y tecnológica que ha ocurrido durante las últimas tres décadas en el mundo occidental, un cristianismo que permite

diseñar una experiencia lo suficientemente común a toda una generación, pero con una libertad operativa que permite la experiencia de una religiosidad altamente personalizada, en función de los códigos culturales circulantes en un mismo ambiente cultural. En este punto quiero hacer un salto radical hacia Pierre Bourdieu y tomar una cita, a sabiendas de lo teóricamente descontextualizada que estará; en *Génesis y estructura del campo religioso*, Bourdieu nos dice que “(...) los laicos no esperan —o no solamente— justificaciones de existir capaces de arrancarlos de la angustia existencial de la contingencia y el desamparo (...) sino también de existir en una posición determinada y de existir como existen” (Bourdieu, 2006, p. 53); lo que la gente busca en la religión es bastante más terrenal de lo que solemos esperar y, en ese sentido, existe una adecuación del mensaje religioso a condiciones reales de existencia que provoca una validación empírica del mensaje religioso; los sistemas de representaciones y de las prácticas religiosas contribuyen a la perpetuación del orden social mediante la consagración de clases dominantes y el desconocimiento de la dominación por exaltación de resignación y renunciamento, situación que vuelve todo un éxito entre el tipo de jóvenes —*millennials*— que conforman y asisten a iglesias como *Ancla*, *Horizonte*, *Central Church*, *Mosaic* e incluso *Amistad* y *Gracia & Verdad*; todas congregaciones abordadas en este trabajo.

1.6.6 UN GIRO A ESCALAS MENORES Y LA IMPORTANCIA DE LAS PRÁCTICAS COTIDIANAS PARA COMPRENDER PROCESOS DE INNOVACIÓN RELIGIOSA: RELIGIÓN VIVIDA.

Con la lectura de las etnografías en los capítulos 3 y 4, la idea de las recomposiciones y las innovaciones dentro del campo evangélico-pentecostal y, sobre todo, en el campo del *movimiento cristiano emergente* se volverán más evidentes. No podemos aspirar a comprender esos pequeños cambios si no comprendemos la cotidianidad de los sujetos que participan activamente en su puesta en escena. De aquí surge una necesidad metodológica de centrarnos en las prácticas cotidianas de las personas que están a cargo de congregaciones en donde ocurren procesos de deconstrucción cristiana. Recuperemos desde De Certeau la idea de que las personas no son, en ningún momento, pasivas ni sumisas y que es a través de sus prácticas cotidianas que generan resistencia contra quienes producen la cultura, comúnmente asociadas —desde un punto de vista Gramsciano— como las clases dominantes que son capaces de establecer una hegemonía cultural (de Certeau et al., 1996). Las prácticas

altamente individualizadas que pueden encontrarse al interior del *movimiento cristiano emergente* no son necesariamente exclusivas a éste; sí son, sin embargo, más visibles en tanto que existe una resistencia colectiva, basada en la individualidad, hacia los arquetipos tradicionales de lo que social y culturalmente se espera desde el universo cristiano.

Si asumimos que las grandes élites cristianas son las iglesias establecidas —en este caso particular, las iglesias protestantes de primera línea y/o las grandes evangélicas, pentecostales, metodistas y/o bautistas de corte más conservador—, la forma en la que nos daremos cuenta de las formas de innovación llevadas a cabo por los individuos será a través de las *tácticas* que desplieguen en su vida cotidiana. Recordemos que para De Certeau, las *estrategias* hacen alusión a los marcos explicativos y normativos que una institución dominante determinada impone sobre las actividades de la vida cotidiana. Las *tácticas*, por el contrario, se refieren a esas pequeñas ventanas de oportunidad que le son permitidas al individuo que vive bajo *estrategias* determinadas. De Certeau bien dice que las tácticas del consumo son “ingeniosidades del débil para sacar ventaja del fuerte” (de Certeau et al., 1996, p. XLVIII). Dicho de otra forma, es a través de estos modos de actuar que el individuo puede reapropiarse de cuestiones y de espacios previamente restringidos en función de las *estrategias* imperantes en un contexto específico. El *cristiano posmoderno* —retomando una de las categorías nativas originales— en vez de rechazar cierto tipo de prácticas tradicionalmente cristianas, las reapropia de formas que los cristianos de la vieja guardia batallan para comprender; esta reapropiación ocurre también en el espacio, en lo simbólico y en lo cognitivo, como se podrá apreciar más adelante.

Ahora, dado el interés por las prácticas cotidianas y su influencia en la conformación de las religiosidades emergentes, el concepto de *religión vivida* es particularmente útil en esta etapa. A través de este se entienden las prácticas, creencias y experiencias cotidianas de las personas; ¿qué hacen las personas religiosas/espirituales? ¿qué creen realmente las personas religiosas? (Ammerman, 2007; D. D. Hall, 1997). Dado que el *movimiento cristiano emergente* no califica como *religión popular*, ni tampoco es parte de una *religión institucionalizada*, *religión vivida* nos permite comprender las religiosidades exhibidas por los adeptos a este movimiento, en tanto que se enfatizan las relaciones que se pueden establecer entre las prácticas culturales ligadas a un contexto específico y a las experiencias de vida de los individuos.

1.6.7 FORMAS ESTÉTICAS DE LA PERSUASIÓN

Birgit Meyer afirma que una de las características principales de las iglesias pentecostales tiene que ver con lo atractivo que estas resultan en términos sensoriales en tanto que la experiencia del espíritu santo se somatiza en los individuos y se vuelve portátil. Para Meyer, toda religión se encuentra mediatizada: ya sea por íconos, textos, cuerpos, televisión, cine, internet, etcétera. El giro interesante que propone esta autora tiene que ver, en parte, en concebir la religión y los medios, sino la religión como un medio y, en ese sentido, se abren nuevas posibilidades para comprender lo atractivo del pentecostalismo (Meyer, 2009, 2010). Benedict Anderson, al hablar de las comunidades imaginadas, argumentaba que las naciones modernas habían surgido gracias a los vínculos imaginados que compartían las personas de un lugar determinado gracias al poder de la imprenta (B. Anderson, 1991); Meyer propone un cambio a este concepto, las comunidades imaginadas se vuelven, entonces, *formaciones estéticas*. Uno de sus argumentos reside en el hecho que Anderson fue poco claro en definir las formas en las que estos imaginarios generan lazos afectivos tan fuertes. Para Meyer, lo imaginado debe, por fuerza, materializarse a través de uno o varios medios:

“in order to become experienced as real, imagined communities need to materialize in the concrete lived environment and be felt in the bones” (Meyer, 2009, p. 5).

Según Meyer, la gente no estaría dispuesta —por ejemplo— a morir por su comunidad imaginada, habitada mayormente por extraños, si no fuese tangible y llena de sentido común para sus individuos. El concepto de *formación estética* hace énfasis en eso tangible: el papel que juegan los objetos, los medios, los cuerpos; la palabra *formación* también denota una dinamicidad en el ensamblaje de los gustos estéticos y su capacidad para variar: las *formaciones estéticas* siempre están reensamblándose, las fronteras entre unas y otras se difuminan fácilmente, más cuando la religión —por ejemplo— ingresa en la esfera pública, secular y/o profana gracias a los nuevos medios. Otra diferencia fundamental es que las *formaciones estéticas* no dependen únicamente en una interpretación consensuada y mediada por la cultura, las *formaciones estéticas* son capaces de afectar a los individuos e inducirles estéticas y estilos particulares a través de imaginarios cognitivos y experiencias sensoriales. Lo interesante de esta concepción es que estas formas sensoriales —refiriéndose al

ensamblaje de cuerpos, medios, cosas, prácticas, actitudes, ideas y demás cosas que conforman a los sujetos religiosos y a las formaciones religiosas— pueden aparecer, ser cuestionadas, cambiar o incluso ser abandonadas (Meyer, 2009, 2010).

Me hubiera gustado que uno de los objetivos de esta tesis fuera dar cuenta de las *formaciones estéticas* que se generan en y a partir del *movimiento cristiano emergente* en las personas que participan en ellos. Dado que los medios digitales, las redes sociales y las *formaciones estéticas* de la generación *millennial* juegan papeles fundamentales en estos reensamblajes, es importante reconocer la centralidad de las formas sensoriales y las estéticas de la persuasión emergentes que permiten a estas nuevas religiosidades rearticularse con el mundo moderno, haciendo más evidente el incumplimiento de aquella secularización que pregonaban algunos sociólogos del siglo pasado. Desafortunadamente, abarcar este objetivo implicaría meses de trabajo que un programa de apenas tres años no permite.

1.6.8 LOS PROCESOS COGNITIVO-ANTROPOLÓGICOS EN EL FONDO DE LA RECOMPOSICIÓN RELIGIOSA

Hasta aquí puede apreciarse que, una gran parte de las demás piezas de este rompecabezas se encuentran aglomeradas en la intersección espacio-tiempo-cultura; queda claro que desde esta encrucijada se ha venido estructurando la experiencia individual y colectiva de las personas involucradas en este movimiento. En el siguiente capítulo, cuando profundice en las diferencias entre el cristianismo no-denominacional y el cristianismo post-denominacional, haré referencia a un proceso fundamental para comprender —antropológica y psicológicamente— por qué mis sujetos de estudio deciden abandonar las congregaciones en donde crecieron para buscar otro tipo de respuestas acorde a sus necesidades. El proceso del que hablo es el de *disonancia cognitiva* y básicamente ocurre cuando las representaciones existentes en el aparato mental humano tienen un bajo índice de coincidencia con las representaciones públicas y culturales de un contexto cultural específico. El concepto de *disonancia cognitiva* será desarrollado en una sección posterior, por lo pronto, quiero hablar sobre las representaciones mentales/privadas, las representaciones públicas y las representaciones culturales que circulan dentro de un ambiente cultural dado, el cual las vuelve relevantes para su asimilación, su reproducción y su retransmisión. Es en este punto que propongo utilizar la epidemiología de las representaciones del antropólogo francés Dan

Sperber, para comprender la forma en que estas representaciones circulan al interior de un contexto determinado y cómo generan atrayentes culturales específicos que fomentan, a su vez, la recomposición de lo cristiano entre los jóvenes que se asumen como *cristianos posmodernos*, *cristianos millennial*, *cristianos hípster* o cualquier otra categoría nativa que, aunque haya escapado de mi lente etnográfico, sirva para referirse a jóvenes en proceso de deconstrucción cristiana y que forman parte de alguna congregación perteneciente al *movimiento cristiano emergente*.

De acuerdo con Sperber, nuestros aparatos mentales poseen una gran cantidad de ideas sobre las cosas y sobre el mundo que van a determinar nuestro comportamiento, el aspecto epidemiológico de su propuesta tiene que ver con la idea de que las ideas en un cerebro tienen propagación a las mentes de otras personas mediante la interacción. De toda la gama de ideas sobre las cosas —representaciones— que pueden ser contagiadas, existen algunas que son más efectivas en su proceso de transmisión. Sperber menciona ejemplos de representaciones que han sido tan exitosas en su propagación —generando incluso variaciones de ellas mismas— que se cristalizan de muy diversas maneras, desde recetas de cocina, modas e hipótesis científicas, hasta creencias religiosas. La cultura —y por lo tanto la *cultura pop*— se encuentra formada de estas ideas que contagian y de todo el *medio ambiente cultural* que permite su propagación. Si se quiere explicar la cultura —dice Sperber—, se debe explicar el cómo y el por qué esas ideas resultan contagiosas; la explicación causal de los hechos culturales obedece a esta lógica (Sperber, 1996).

Para Sperber, existen tres grandes tipos de representaciones: las *representaciones mentales*, las representaciones públicas y las *representaciones culturales*. Una *representación mental* “(...) may exist inside its user (...) such as a memory, a belief or an intention. The producer and the user of a mental representation are one and the same person” (Sperber, 1996, p. 32). Una *representación pública*, sin embargo, “(...) also exists in the environment of its user (...) public representations are usually means of communication between a user and a producer distinct from one another” (Sperber, 1996, p. 32). De todas las posibles formas de transmisión de representaciones, la vía oral —mediante el discurso— es una de las más utilizadas, aunque al crear versiones no necesariamente fieles a la o las versiones originales, crea a su vez un conjunto más grande de representaciones mentales en

las mentes de los individuos receptores; esto es lo que permite la riqueza y la diversidad de interpretaciones sobre algo al interior de un mismo grupo. De las miles de *representaciones mentales* que circulan de manera constante en nuestros aparatos mentales, existen aquellas que se almacenan en la memoria de larga duración y que constituyen el *conocimiento* del individuo, algunas de las cuales —en menor proporción— se comunicarán de manera constante al interior de los grupos sociales en los que la persona se desenvuelve, volviéndolas *representaciones públicas*; luego de un tiempo, estas representaciones públicas habrán echado raíces en las mentes de los demás individuos del grupo y, si estas continúan siendo relevantes —para la mayoría de las mentes— luego de un tiempo determinado, terminarán por convertirse en *representaciones culturales* (Sperber, 1996). Esta es, desde la perspectiva epidemiológica, la definición de *cultura* y es, por consecuencia, la que se utiliza en esta tesis dada su flexibilidad adaptativa.

La idea de un *medio ambiente cultural* es fundamental para explicar el surgimiento y el impacto del *movimiento cristiano emergente*. De acuerdo con Sperber, *medio ambiente cultural* “(...) refers to a collection of meanings, values, techniques and so forth (...) it has little to do with the physical environment (...) I mean an ensemble of material items: all the public productions in the environment that are causes and effects of mental representations (...) [it] blends seamlessly with the physical environment of which it is a part” (Sperber, 1996, p. 115). Se entiende, entonces, que este *medio ambiente cultural* se encuentra saturado de *representaciones públicas* que inciden directamente sobre las *representaciones mentales* individuos, las cuales a su vez son capaces de volverse *representaciones públicas*. Este proceso —a primera vista— no es tan diferente del modelo constructivista de la realidad de Berger y Luckmann (Berger & Luckmann, 1966), una de las razones por las que decido utilizar a Sperber es para —además de utilizar los conceptos arriba mencionados—, jugar con la idea de los *atrayentes culturales*.

Para Sperber, los *atrayentes culturales* son elementos que, en teoría, podrían demostrar por qué ciertas representaciones son —evolutivamente— más aptas para transmitirse de un cerebro a otro; el concepto se desprende de una teoría más general llamada *Teoría de los Atrayentes Culturales* (Sperber, 1996, p. 106). La idea de *atrayentes culturales* podría explicar no sólo la distribución de las creencias y prácticas afines al *movimiento cristiano emergente*, sino también su origen filogenético particular. En los últimos veinte

años, esta aproximación ha sido utilizada exitosamente por la antropología para estudiar estos mismos elementos en una diversidad de temas (Buskell, 2017b), desde las creencias transculturales en lo sobrenatural (Boyer, 2001) hasta el por qué algunas historias y oraciones son mejor recordadas que otras (Heath, Bell, & Sternberg, 2001; Mesoudi & Whiten, 2008; Norenzayan, Atran, Faulkner, & Schaller, 2006), pasando por el estudio de la evolución de las estructuras gramaticales (Silvey, 2016), entre otros. ¿Qué son los atrayentes culturales entonces?:

“(...) an abstract, statistical construct, like a mutation rate or a transformation probability. To say that there is an attractor is just to say that, in a given space of possibilities, transformation probabilities form a certain pattern: they tend to be biased so as to favour transformations in the direction of some specific point, and therefore cluster at and around that point. An attractor is not a material thing; it does not physically ‘attract’ anything. To say that there is an attractor is not to give a causal explanation; it is to put in a certain light what is to be causally explained: namely, a distribution of items and its evolution, and to suggest the kind of causal explanation to be sought: namely, the identification of genuine causal factors that bias micro-transformations” (Sperber, 1996, p. 112).

En capítulos posteriores se discuten los hallazgos empíricos que podrían ser interpretados como los *atrayentes culturales* que permitieron el surgimiento del *movimiento cristiano emergente* en lugares como el norte del país. Otro punto que me gustaría abordar respecto a la epidemiología de las representaciones es el siguiente: el aprendizaje se asume como un proceso inferencial, más que replicativo o por imitación (Buskell, 2017a); estos procesos inferenciales se encuentran intersectados por una serie de factores como el trasfondo cognitivo, creencias previas, estado afectivo y cognitivo del individuo, etcétera (Sperber, 1996). En otras palabras: los elementos culturales que vuelven al *movimiento cristiano emergente* una alternativa atractiva entre ciertos grupos de personas no radican en un simple proceso de mimesis. En esta tesis se demuestra que las personas involucradas en este movimiento han llevado a cabo procesos inferenciales para identificarse con la religiosidad que se puede encontrar en lugares como *Ancla* o *Central Church*, por mencionar dos. Sus

procesos inferenciales —que serán analizados en función de sus relatos de vida— nos demuestran las formas en las que han desarrollado una conexión entre sus *representaciones mentales*, las *representaciones públicas* circulantes en estos contextos y las representaciones culturales desde donde el *movimiento cristiano emergente* se apoya.

La utilidad de esta aproximación teórica radica también en que provee marcadores conceptuales para comprender cómo es que la *cultura pop*, consumida por los jóvenes inmersos en este movimiento, se adapta y se transmite en torno a lo religioso, en un *ambiente cultural* específico, al interior del cual circulan ciertas *representaciones* que son más exitosas que otras. Peggy Levitt, en *God needs no Passport* dice que las “connections created by faith are powerful social capital generators (...) [but] not all social capital is created equal” (Levitt, 2007, p. 151). Uno de los *atrayentes culturales* más notorios, no sólo al interior del *movimiento cristiano emergente*, sino también del *neopentecostalismo* —como se explicará a detalle en capítulos posteriores— tiene que ver con las ventajas que este tipo de capital social es generado mediante la interacción entre los asistentes —que no sólo fluctúan entre clase media-baja y clase alta, sino que también fluctúan en relación a creencias religiosas específicas— sin que esto represente un problema para ninguna de las partes, las cuales parecen preferir enfocarse en lo ecuménico del *common ground*. ¿Por qué citar a Levitt? Porque en la creación de este *common ground* —central para comprender los procesos de recomposición de lo cristiano en esta parte del espectro evangélico-pentecostal-neopentecostal— interviene un proceso de creación de *mapas mentales*: “To understand how people define the collective good and their part in creating it, we have to look at the mental maps they use to make sense of the world (...) people’s mental maps are a product of how they think as individuals and how they think as members of groups” (Levitt, 2007, p. 139); este proceso es parecido a la epidemiología de las representaciones expuesta en líneas anteriores, sobre todo cuando “[when] exposed to the same information (...) what they assimilate and how they interpret it depends on the assumptions and cognitive tools they bring to bear” (Levitt, 2007, p. 139).

1.6.9 LA TEORÍA DEL CONSENSO CULTURAL

En este punto quiero hablar de un complemento importante para esta concepción epidemiológica de la cultura. Si asumimos que la gente utiliza mapas mentales para hacer sentido del mundo, producto de la interacción de sus representaciones mentales y las

representaciones públicas y culturales en un medio dado; tenemos que asumir que existen ciertas cosas sobre las que existe un *consenso cultural* y desde las cuales se generará sentido simbólico para las personas inmersas en un contexto específico. Es con esa idea que pongo sobre la mesa la teoría del consenso cultural, aunque con las precauciones necesarias de usarla sólo como un elemento orientador para complementar la aproximación antropológico-cognitiva. Sabemos que la *teoría del consenso cultural* se utiliza para poder determinar qué tipo de creencias en un tipo de sociedad determinado son *culturales*, es decir, que son compartidas por la mayoría de los individuos a pesar de un cierto grado de heterogeneidad con el que puedan ser entendidas. Este tipo de aproximación propone que las *creencias culturales*, lo que en términos *sperberianos* sería una *representación cultural*, son aquellas que son aprendidas y compartidas por un grupo determinado de personas y que generan un entendimiento común sobre cómo funciona el mundo y la sociedad (Carroll, 2006).

Si bien, la implementación correcta de esta aproximación implica una serie de pruebas y la aplicación de fórmulas estadísticas en muestras representativas de individuos, existe un aspecto de corte metodológico que considero importante retomar para esta investigación de corte más cualitativo y micro-social: la forma de preguntar y analizar las respuestas de los individuos para determinar si se trata de información ‘culturalmente’ compartida. Sobre esto, Faucher hace las siguientes indicaciones que deberíamos considerar al momento de entrevistar a nuestros colaboradores: 1) a todos los informantes se les deben hacer las mismas series de preguntas sobre los mismos temas y con el mismo nivel de complejidad con la intención de encontrar regularidades, independientemente de la variabilidad en la forma de responder; 2) las entrevistas deben llevarse a cabo de manera individual, no se deben establecer grupos de discusión o grupos focales; 3) para poder hacer una interpretación desde la teoría del consenso cultural, debe haber un alto nivel de similitud entre las respuestas de los diferentes informantes; no se permite, si embargo, que una simple acumulación de respuestas similares se tome como un indicador válido de consenso cultural; debe haber consistencia también en la información subyacente (Faucher, 2017). La información subyacente, para motivos de esta investigación, tiene que ver con la construcción del objeto de estudio y de los sujetos de estudio. Se asume que, al obtener respuestas similares ante preguntas similares, por parte de personas conformadas socioculturalmente de formas

parecidas, estamos obteniendo información culturalmente consensuada, es decir: representaciones culturales *sperberianas*.

1.6.10 CULTURA POP, MILLENNIALS, HÍPSTERS Y COOL KIDS; DELIMITACIÓN DE LOS SUJETOS DE ESTUDIO

Históricamente, al intentar comprender y dar explicación de los procesos de recomposición del cristianismo —específicamente aquellos que han ocurrido en los últimos años entre las clases medias y altas de la frontera norte entre México y Estados Unidos— es común recurrir a categorizaciones generales que permiten una visualización estadística y más o menos estable. Así, cuando se abordan estudios sobre religión y/o religiosidad, tendemos a encontrar etiquetas académicamente aceptadas que permiten una orientación en un campo que puede ser abrumador debido a la multiplicidad de factores que confluyen en él; católicos, protestantes, evangélicos, pentecostales y —de manera relativamente reciente— neopentecostales. Si bien las diferencias entre los taxones que componen el árbol filogenético del cristianismo son claras, en la práctica, estas fronteras tienden a difuminarse y, en algunos casos, a ser desbordadas.

La dificultad de categorizar al neopentecostalismo —lo cual es pertinente por formar parte del contexto en el que se desarrolla el *movimiento cristiano emergente*— ya fue mencionada al inicio de este capítulo, pero vale la pena recordar que la cuestión es abordada por diversos autores: de acuerdo con Schäfer, citado por Tinoco y por Jaimes (Jaimes Martínez, 2012; Tinoco, 1998), el término *neopentecostal* fue utilizado por primera vez durante los años sesenta por una revista estadounidense cuyo editor hacía referencia a todos aquellos pentecostales que, en la práctica, rechazaban una adscripción eclesial; estas personas eran también parte de quienes dos décadas atrás se identificaban como *carismáticos*. (Schäfer, 1998). La relación entre mercado y creencias religiosas es otro punto que tiende a enfatizarse y/o a criticarse cuando se habla de neopentecostalismo (Jaimes Martínez, 2012). De los trabajos existentes en México hasta 2012, Ramiro Jaimes (2012) señala —entre otras cosas— que el neopentecostalismo se ha definido "de una forma muy general" y sin considerar las especificidades de tipo regional y temporal (p. 655), situación que ha vuelto complicado el distinguir entre las congregaciones pentecostales, evangélicas, carismáticas y neopentecostales. "¿Qué tan útil puede ser distinguir entre pentecostales y carismáticos (...)?

¿(...) es conceptual y metodológicamente correcto continuar concibiendo a los neopentecostales como una simple extensión de los pentecostales?" (p. 673).

En un intento por aportar a la discusión, propongo hacer un énfasis en las especificidades temporales, regionales y culturales a un nivel micro-social. Para David Lowenthal (Lowenthal, 1998), las experiencias individuales están conectadas necesariamente a una experiencia colectiva; si se desea poner a prueba la pertinencia epistemológica, no sólo de lo neopentecostal, sino también de lo *cristianamente emergente*, se debe entender lo que la gente comprende y practica sobre lo cristiano en temporalidades y espacialidades específicas. En este caso particular se habla —por supuesto— de ser un joven cristiano, por lo menos clase mediero, inmerso en la *cultura pop* globalizada y en la digitalización de las relaciones sociales. ¿Cuál es la experiencia colectiva que da nacimiento y relevancia a este fenómeno? ¿Cómo es que resulta culturalmente atractivo? ¿Cuáles son las representaciones culturales sobre lo cristiano que circulan en este contexto? (Sperber, 1996). Para contestar estas preguntas debemos ir directamente a los actores que participan en estas nuevas formas de religiosidad cristiana.

Las experiencias individuales de los colaboradores de esta tesis se desarrollan en escenarios que son producto de la interacción entre las industrias culturales y el mercado religioso cristiano (Semán & Battaglia, 2012); aunque la modernización musical no es algo nuevo en el universo cristiano de Occidente, algo que caracteriza las congregaciones post-denominacionales que pertenecen al *movimiento cristiano emergente*, es el núcleo interconectado de jóvenes que se encuentra a la vanguardia de la recomposición artístico-visual del cristianismo. Estos individuos han estado en contacto, ya sea por experiencia previa a través de la escena musical y/o por los encuentros y congresos de jóvenes cristianos que ellos mismos se encargan de realizar en la actualidad, ya sea directamente desde sus congregaciones o mediante *organizaciones paraeclesiales* encargadas de organizar cumbres entre líderes y jóvenes cristianos. La mayoría de las personas cuyos relatos de vida se recogen en esta tesis han formado parte de una banda o han sido seguidores activos de alguna, situación facilitada por la utilización de plataformas digitales como en su momento lo fue *myspace* y, de manera más reciente, *Facebook*, *bandcamp*, *soundcloud* y, por supuesto, *Spotify*.

Al ser personas activas en las dinámicas de la internet desde —por lo menos— 2003, año en que se fundó *myspace*, podemos atrevernos a establecer una primera gran categoría descriptiva para referirnos a los actores de este cambio: el *movimiento cristiano emergente* es liderado por *millennials*, es decir, personas que nacieron entre 1981 y 1996 de acuerdo con la definición más reciente del *Pew Research Center*.⁷ Hablar de los sujetos de estudio de esta investigación es hablar de personas que cruzaron el umbral hacia la mayoría de edad cuando ocurría la explosión comunicativa provocada por la internet, es hablar de personas que llevaron a cabo los procesos de adaptación más intensivos en cuestión de entretenimiento y comunicación, a diferencia de los *post-millennials*, quienes nacieron inmersos en estas dinámicas que abrieron posibilidades y ventanas a la diversidad en toda su extensión: artística, cultural, religiosa, política, etcétera.

Ya en la introducción hablaba sobre los problemas que podría representar utilizar una categoría que nace para describir estadísticamente, y de manera general, a un grupo de personas nacidas entre un rango determinado de años. Existe, sin embargo, una forma sencilla de sortear este obstáculo: entender la categoría *millennial* de manera *cultural*, es decir, ligada a ciertas prácticas, así como a formas de consumo y de pensar relativamente generalizadas entre los miembros de un grupo dentro de un contexto determinado. En ese sentido, es importante definir lo que se entenderá por *millennial*, aunque primero debemos hacer una escala en un grupo hermanado con lo *millennial*; anteriormente se había mencionado que, a pesar de la negatividad que lo *hipster* acarrea, el *movimiento cristiano emergente* comparte mucho del componente estético de lo considerado *hipster*. Para evitar confusiones, utilizaremos, de nuevo, la definición de *Urban Dictionary* para delimitar qué es lo *hipster*:

“Hipsters are a subculture of men and women typically in their 20’s and 30’s that value independent thinking, counter-culture, progressive politics, an appreciation of art and indie-rock, creativity, intelligence, and witty banter (...) Although ‘hipsterism’ is really a state of mind, it is also often intertwined with distinct fashion sensibilities. Hipsters reject the culturally-ignorant attitudes of mainstream consumers and are often be seen wearing vintage and thrift store inspired fashions, tight-fitting jeans, old-school sneakers, and sometimes thick rimmed glasses (...)”

⁷ <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/03/01/defining-generations-where-millennials-end-and-post-millennials-begin/>

hipsters tend to be well educated and often have liberal arts degrees, or degrees in math and sciences, which also require certain creative analytical thinking abilities. Consequently, many hipsters tend to have jobs in the music, art, and fashion industries. It is a myth that most hipsters are unemployed and live off their parent's trust funds (...) Hipsters shun mainstream societal conventions that apply to dating preferences and traditional 'rules' of physical attraction. It is part of the hipster central dogma not to be influenced by mainstream advertising and media, which tends to only promote ethnocentric ideals of beauty (...) Hipsters are also very racially open-minded, and the greatest number of interracial couples in any urban environment are typically found within the hipster subculture.”⁸

Lo *hipster* es, irremediablemente específico, mientras que lo *millennial* suele ser más general. Lo *hipster* es una especificidad que está, sin embargo, anclada en lo *millennial*. Rouse (Rouse & Ross, 2018c), al hablar sobre las características de los *millennials* nos dice una serie de cosas interesantes más allá de los datos estadísticos que podemos obtener del Pew Research Center:

Para empezar, los *millennials* son la generación más diversa hasta ahora, suelen ser tolerantes de las diferencias, fueron educados haciéndoles creer que eran ‘especiales’, por lo que suelen tener confianza en sí mismos, a tal grado de acusárseles de narcisistas o de reclamar derechos que otras generaciones no pedían. Este optimismo *millennial* hace que sea fácil entrar en la adultez con expectativas irreales sobre la vida, lo que lleva a una decepción, situación que detona una serie de cuestiones, entre las que destacan —para motivos de esta tesis— la desilusión con la política y desilusión con las instituciones religiosas. Los *millennials* se sienten cómodos con la vida pública, facilitada por los escenarios digitales en los que se desenvuelven. Culturalmente hablando, son la generación con menos fe en las instituciones y, aunque suelen tener menos confianza en las instituciones religiosas, el número de *millennials* que suele expresar una certeza en la existencia de algún dios es mayor que en la generación anterior; esto provoca que el bagaje teológico de muchas iglesias entre en conflicto con las ideas que los *millennials* suelen tener respecto a la tolerancia religiosa, racial, de género, sexual, entre otras. El *millennial* promedio se preocupa por la cuestión de

⁸ Fuente: <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=hipster>

la justicia social y difícilmente permanecerá en instituciones que perciba en contraposición a esta idea (Rouse & Ross, 2018a, 2018b, 2018c; Winograd & Hais, 2011).

¿Cómo podemos entender el contexto cultural en el que esta generación hizo ebullición? Irremediablemente tenemos que remitirnos a un espacio y a una temporalidad definida: Estados Unidos de Norteamérica a partir del inicio del proceso de globalización de la cultura popular entre 1980 y 1990; hablar de *millennials* y de *cristianismo emergente* vuelve necesario hablar sobre el primer gestor cultural de la generación millennial: MTV. Con la misión de “(...) foster and exploit an international youth culture” (Banks, 1997, p. 43), la cadena televisiva expandió sus actividades para convertirse en más que un escaparate musical; al poco tiempo de su fundación ya salían al aire programas de diferente índole: de opinión, sobre estilos de vida; sobre política y sucesos sociales, entre otros. Como era de esperarse, el canal expandió sus operaciones a nivel mundial y esto aumentó la influencia cultural a lo largo y ancho del planeta. Para los ejecutivos de MTV, jóvenes de todo el mundo—independientemente de las particularidades culturales—habrían de estar interesados en las mismas cosas, sobre todo en cuestiones de música y televisión como objetos de consumo.

Así como los primeros misioneros evangelizaron e impusieron su cosmovisión—en términos imperialistas y religiosos por supuesto—MTV y similares globalizaron y promovieron un imperialismo cultural (Banks, 1997, p. 56) que impactó de lleno—por primera vez— a toda una generación: la generación *millennial*. Aunque no existe consenso en el establecimiento de las categorías generacionales, este proyecto parte de la información publicada por el *Pew Research Center*⁹; para esta institución, las personas nacidas entre 1981 y 1996 son *millennials*, pues vivieron su niñez, adolescencia y primeros años de la adultez en la transición al tercer milenio. Si bien el carácter estadístico es útil para el análisis de la población estadounidense en diversos aspectos particulares a su contexto histórico y cultural, el factor adquiere mayor peso durante el proceso de operativización categórica en este proyecto es el siguiente: para los *millennial*, el papel que la tecnología tuvo—y tiene— en sus dinámicas de comunicación, de aprehensión del mundo y de conformación de identidades

⁹ <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/03/01/defining-generations-where-millennials-end-and-post-millennials-begin/>

es fundamental. Si la *generación x* vivió la masificación de los ordenadores, la generación *millennial* respiró la *internetización* del mundo y la cultura.

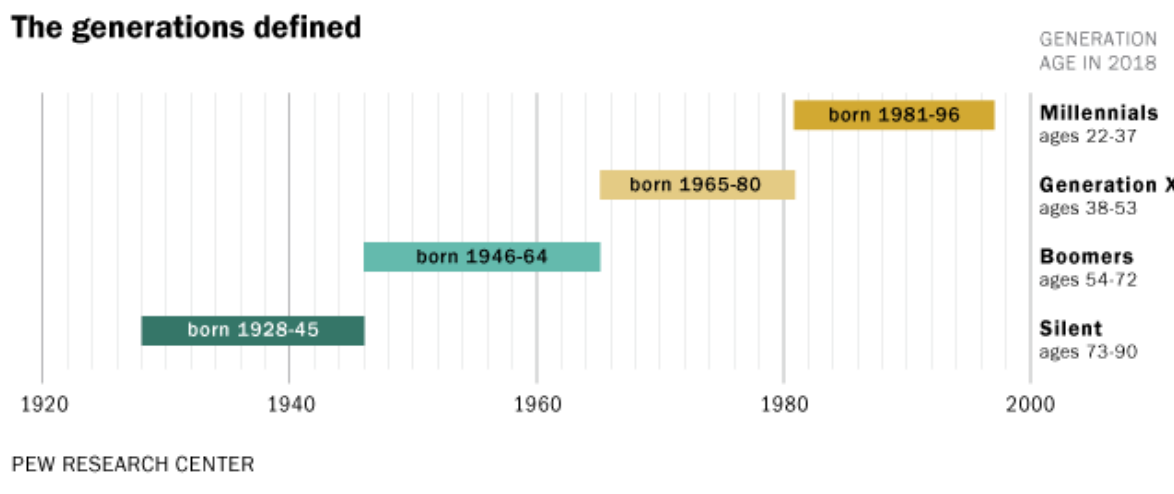


Ilustración 1.1.- Generaciones norteamericanas según el Pew Research Center. Fuente: Pew Research Center, 2018.

¿Por qué esta información es relevante para entender al *movimiento cristiano emergente*? Por la utilidad que nos presenta para delimitar a las personas que estuvieron expuestas al proceso de imperialismo cultural que MTV encabezó durante casi treinta años en la mayoría del mundo occidentalizado; esto es importante porque, a pesar de que lo *millennial* abarca otras características no aplicables a personas que no nacieron en los Estados Unidos, las bases para la generación y el consumo de una *cultura pop globalizada* son lo suficientemente similares en casos particulares, como el que atañe a esta tesis. Esta es la experiencia colectiva que medió muchas de las experiencias individuales de los ahora cristianos adscritos al *movimiento cristiano emergente* (Lowenthal, 1998). Antes de proseguir con la operacionalización conceptual de los *millennials* como agentes de recomposición de la escena cristiana en la frontera norte de México, considero relevante definir primero lo que se entiende por *cultura pop* en esta investigación.

No es mi intención hacer una genealogía bibliográfica del término porque no es el objetivo de este trabajo, en vez de ello utilizaré como punto de partida la aproximación pragmática que John Storey propuso sobre *cultura pop*. Debido a su carácter polisémico y altamente variable, *cultura pop* es una categoría vacía que a menudo sirve de comodín para hablar de muchas cosas y rellenar vacíos en diferentes contextos; en ese sentido, Storey

define seis formas diferentes en las que la *cultura pop* ha sido entendida a lo largo de la historia (Storey, 2006, p. 21):

1. Como una cultura gustada por muchas personas, una cultura popular, propiamente dicha.
2. Como todo aquello que no pertenece a la *alta cultura*.
3. Como una cultura orientada a las masas, de naturaleza comercial.
4. Como la cultura que se origina *desde el pueblo*, en contraposición a la cultura impuesta por *el poder*, desde arriba.
5. Como campo de conflicto estético entre las clases dominantes y dominadas.
6. De manera posmoderna, virtualmente indistinguible de la *alta cultura*.

Común a todas ellas es que la *cultura pop* es una manifestación cultural que se populariza después de la revolución industrial y que es históricamente variable, situación que provoca la multiplicidad de abordajes a la que es sujeta. A estas definiciones me gustaría añadir una séptima: para Ashby, la *cultura pop* consiste en la totalidad de ideas, perspectivas, actitudes, memes, imágenes y cualquier otro tipo de manifestación preferida —mediante un consenso informal— por el *mainstream* al interior de una cultura determinada (Ashby, 2010). Para Stuart Hall y Paddy Whannel, sin embargo, la cultura pop debe ser entendida en sus propios términos y es la gente quien debe determinar las características y las diferencias entre las diferentes concepciones de cultura (S. Hall & Whannel, 1967). Esta perspectiva culturalista nos permite realizar un abordaje que da cuenta de “las vidas y las perspectivas de aquellos quienes la consumen y la crean [la *cultura pop*]” (Storey, 2006, p. 56).

Para las personas cuyos relatos de vida se muestran en esta tesis, si no existe un diseño de la experiencia acorde con las expectativas lúdicas y de consumo de su generación, el cristianismo está muerto, pero esto no significa que su interés sea meramente superficial en términos de teología, que es un punto importante que se discutirá en capítulos posteriores. Dadas las formas en que la *cultura pop* cambia de manera constante, bien podría argumentarse que este tipo de movimientos conforman una *subcultura* al interior del judeocristianismo, al estar en oposición a los rigores tradicionales de este. Sin embargo, al tomar esta postura, estaríamos negando la amplitud generacional que le permite impactar en el *mainstream* cultural, pues es necesario que la *cultura pop* sea culturalmente relevante para un amplio sector de la población, mientras que una subcultura no lo es (Arce, 2008). Esto no

significa que el *cristianismo emergente* será enteramente atractivo para la mayoría de la gente, pero sí significa que la mayoría de la población urbana que vivió el proceso de globalización cultural referido en párrafos anteriores —ya sea directa o indirectamente— tiene las posibilidades de acceder y comprender las representaciones o códigos culturales que dan forma a este fenómeno.

¿Qué implicaciones tiene haber sido objeto de este proceso de *millennialización*? Para empezar, haber tenido acceso a una televisión con cable, ya en el propio hogar o en la unidad doméstica de algún amigo. Aunque el acceso a la *cultura pop globalizada* mediante la radio era más fácil para un sector más amplio de la población, la experiencia de los elementos visuales y performativos no era óptima en términos sensoriales. De cualquier manera, estos dos primeros puntos sugieren capacidades económicas particulares. La colonización cultural de lo *millennial* se dio, principalmente entre las clases medias y altas. Con la generalización de la internet, la ventana de acceso se vio reducida en función de quienes tenían la posibilidad de navegar la red, sin embargo, la evolución infraestructural de la red y la prominencia que la vida *online* adquirió conforme pasaron los años, evitaron que lo *millennial* se convirtiera en una subcultura. Hasta este punto no hemos tocado el aspecto de la *Industria Cultural*, pues se detallará en el capítulo concerniente a las *redes de apoyo* que han auxiliado en el surgimiento y crecimiento del *movimiento cristiano emergente*. A pesar de ello, es conveniente mencionar que la existencia de una *Industria Cultural Evangélico-Pentecostal-Neopentecostal* permite que exista una plataforma material para la legitimación y la reproducción no sólo del *cristianismo emergente*, sino también de las diversas manifestaciones evangélico-pentecostales enfocadas a clases medias y altas en contextos urbanos.

Si una industria cultural consiste en “un conjunto de ramas, segmentos y actividades auxiliares industriales productoras y distribuidoras de mercancías con contenidos simbólicos, concebidas por un trabajo creativo, organizadas por un capital que se valoriza y destinadas finalmente a los mercados de consumo con una función de reproducción ideológica y social” (Zallo, 1988, p. 6), el *cristianismo emergente* está íntimamente ligado con procesos de sacralización del consumo, que bien podrían asumirse como procesos de sacralización de lo profano.

En este punto me gustaría mencionar algunas citas relevantes sobre la construcción del concepto de juventud, lo hago de esta manera porque, aunque mis sujetos de estudio se asumen a sí mismos como *millennials* —y de hecho cumplen con las características referentes a lo *millennial* descritas en párrafos anteriores—, los aportes que se han hecho desde el estudio de las juventudes —sobre todo en América Latina— son importantes a tomar en cuenta, aunque no el propósito principal de este trabajo. De acuerdo con Taguenca Belmonte, utilizando a Deleuze y Guattari (Deleuze & Guattari, 2002):

“Lo joven se caracteriza por su rebeldía ante los códigos y normas de los adultos (...) la rebeldía es definitoria de una juventud en sí misma y no en función de lo adulto (...) [su] construcción se encuentra delimitada por conductas rebeldes que se estigmatizan. Aunque no toda conducta rebelde estigmatizada es propiamente constructora de lo joven, y por lo tanto debemos tener mucho cuidado al etiquetarla como tal” (Taguenca Belmonte, 2009, p. 170).

En capítulos posteriores se podrán apreciar las prácticas rebeldes que los *cristianos emergentes* llevan a cabo en relación con las congregaciones de corte conservador desde las que provienen o, incluso, frente a ciertas restricciones específicas que siguen existiendo en sus congregaciones post-denominacionales. Carles Feixa, citado en el artículo de Taguenca Belmonte y citado a su vez por Maritza Urteaga (Urteaga Castro-Pozo, 2005), dice que:

“Para que exista la juventud debe darse, por una parte, una serie de condiciones sociales como normas, comportamientos e instituciones que distinguen a los jóvenes de otros grupos de edad, y por otra parte, una serie de imágenes culturales: valores, atributos y ritos específicamente asociados a los jóvenes. Tanto unas como otras dependen de la estructura social en su conjunto, es decir, de las formas de subsistencia, las instituciones políticas y las cosmovisiones ideológicas que predominan en cada tipo de sociedad” (Taguenca Belmonte, 2009, p. 174).

Podemos decir, pues, que la construcción sobre el *millennial* analizado en esta tesis, parte de una serie de condiciones sociales específicas a un espacio y tiempo marcado por el consumo activo de la *cultura pop globalizada*, el uso cotidiano de las tecnologías de la información y el posicionamiento contra estructuras variables de opresión: económica, social, política, religiosa, etcétera, etcétera.

1.7 CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS PT. 2

En esta parte de la tesis me gustaría operacionalizar el bagaje teórico-conceptual para que quede claro qué se observó, se vivió y se indagó, así como el por qué se decidió observar, vivir e indagar aspectos específicos en las interacciones llevadas a cabo con todos y cada uno de los individuos involucrados en esta investigación. En ese sentido, la primera categoría que quiero bajar a tierra es la de religiosidad, la cual hace alusión al nivel de compromiso que las personas tienen con aquello considerado como religioso. La religiosidad es comúnmente medida a través de indicadores como la frecuencia con la que se asiste a los servicios, la frecuencia con la que se practican rezos, oraciones o lecturas relacionadas a la religión. Originalmente pretendía utilizar el trabajo de Charles Glock, quien propone cinco dimensiones religiosas que son relativamente fáciles de medir: La dimensión ideológica, expresada en la fe religiosa; la dimensión ritual, en la que se manifiesta la praxis religiosa; la dimensión de la experiencia religiosa, traducida en la vivencia religiosa; la dimensión intelectual, en la que se proyecta el saber propiamente religioso y, por último, la dimensión consecuencial, que comprende la práctica religiosa entendida globalmente en tanto que interacciona con otras realidades, como la social, la política y la económica (Glock & Stark, 1965). Sin embargo, conforme me adentraba en campo caí en la cuenta de que la religiosidad demostrada por mis sujetos de estudio no era más que una conjunción de tres elementos que ya se han discutido teóricamente con anterioridad: el componente teológico del *cristianismo emergente*, la condición *millennial* hacia quienes están orientadas las iglesias post-denominacionales analizadas, y el consumo activo de la *cultura pop globalizada* por parte de mis colaboradores.

La segunda categoría que se desarrolla en este trabajo es la de *sacralización de lo profano*, situación que distingue no sólo a esta manifestación cristiana, sino también a toda una variedad de expresiones que circulan entre lo pentecostal, lo evangélico y lo neopentecostal. Se asume que esta tendencia de sacralizar lo profano existe en diferentes medidas al interior del *medio ambiente cultural*, delimitado por las *redes de apoyo* generadas en el sistema religioso regional, y es maximizada de manera colectiva e individual dentro del *cristianismo posmoderno*. Al interior de este medio existen *representaciones públicas* — descritas en capítulos posteriores— sobre lo que implica vivir en libertad mediante la fe. El nivel en el que estas *representaciones públicas* son interiorizadas y llevadas a la práctica por las personas se encuentra mediado por un concepto nativo denominado *madurez en la fe*, el

cual hace referencia a lo siguiente: “mientras más conoces las escrituras y la gracia de Dios, más libre te sientes para llevar a cabo diferentes cosas que pueden ser muy criticadas por personas legalistas” (M. López, comunicación personal, 18 de marzo de 2018); es decir, un cristiano inmerso en el *movimiento cristiano emergente* será capaz de llevar a cabo un mayor número de acciones y actividades *profanas* en función de qué tan seguro se encuentre de su relación con Dios. Este concepto será profundizado en los capítulos correspondientes a las etnografías y a los relatos de vida llevados a cabo en las iglesias postdenominacionales pertenecientes al *movimiento cristiano emergente*.

Estas dos grandes categorías se encuentran en una interacción constante, articulada por la existencia de las *redes de apoyo* entre diferentes denominaciones evangélico-pentecostales y por la libertad individual que se pregona para cada una de las personas al interior de las congregaciones post-denominacionales estudiadas. Estas *redes de apoyo*, describe las relaciones formales e informales entre iglesias e individuos pertenecientes a iglesias, entre ministerios, publicaciones y medios informativos; describe también las relaciones entre todos estos componentes y los diferentes *agentes paraeclesiales* materializados en industrias del entretenimiento y organizaciones que presiden cumbres de liderazgo entre jóvenes y pastores; estos elementos permiten la interacción entre las personas adscritas a este movimiento independientemente de su iglesia de origen, sobre todo cuando se llevan a cabo eventos sociales en algún nodo al interior de estas redes.

Se habla de redes en tanto se enfatizan las conexiones y las asociaciones —a través de la cultura material— entre las diferentes congregaciones y participantes de estas. Se conciben no como un sistema cerrado y armónico, sino como una plantilla, un esquema sobre el que se llevan a cabo desplazamientos y transmisiones de representaciones sobre la cultura; en ese sentido Kate Bowler dice:

“Religion as ‘network’ focuses on connectivity and association, the pathways forged over time and space. I have chosen the concept of network for several reasons. First, it bears descriptive advantages (...) it allows me to describe not only scope but also density of interconnection, weighting religious significance based on who or what is most linked to others. In doing so, I borrow lightly from network theory in attempting to adjudicate significance by interconnection. Second, the term network emphasizes nodes, power, and authority concentrated in particular institutions and personalities.

I envision the Faith movement as propelled primarily by a cluster of leaders and institutions whose activities bear weight. Yet network, as a metaphor, has obvious limitations. It may lull readers into the false sense that religions, that the network is, in fact, an iron grid.” (Bowler, 2013, p. 4).

Para evitar dar la impresión de que dichas redes implican algo rígido y estático, Bowler recurre a la aproximación reticular de Manuel Vásquez (Vasquez, 2008):

“As Manuel Vasquez has argued, networks must not be mistaken for ‘closed, linear systems that automatically integrate constituent parts in a harmonious whole’. It should rather be imagined more as a circuit board, a template that conducts movement and energy. (Bowler, 2013, p. 4).

Es evidente que al hablar de *redes de apoyo* al interior de un sistema religioso regional como el que se aborda en esta tesis implica, necesariamente, hablar de teoría de redes. En *Mismos Pasos y nuevos caminos*, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez, trabajando con la tradición dancística azteca, hablan sobre la translocalización de las tradiciones y mencionan cómo fueron dándose cuenta de la existencia de circuitos y diferentes tipos de relaciones en un contexto transnacional; en su intento por adaptar su estrategia etnográfica a este tipo de situación dicen al respecto:

“(…) esta adaptación abre la posibilidad de la aplicación de la misma óptica aún en un solo lugar, es decir, abordando los lugares no como ubicaciones geográficas autocontenidas sino como ubicaciones en una red de relaciones e interconexiones de circuitos que abarcan una amplitud mucho mayor, recuperando el sentido de ‘situar el conocimiento’ abordando el entramado (interlocking) de múltiples sitios y locaciones sociopolíticas” (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2017, p. 46).

Al revisar esta obra no pude evitar pensar que la forma en que ellas se aproximaron a su objeto de estudio tenía mucha similitud con la manera en que mi trabajo de campo influyó en la propuesta de las *redes de apoyo* entre las agrupaciones evangélico-pentecostales visitadas y/o referenciadas por mis colaboradores; cuando las autoras hablan de cómo deciden partir de trayectos individuales y cómo, a través de ellos, fueron comprendiendo no sólo procesos de identificación y diferenciación, sino también las formas en que se construían las redes de sociabilidad por el hecho de compartir creencias religiosas y de coincidir en espacios nodales, y cómo esto les permitió trazar las conexiones entre personas, grupos,

lugares y objetos, y darse cuenta de lo dinámico y sincrético de los movimientos que estudiaron (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2017, p. 46), me fue imposible no relacionar mi propia experiencia en campo. En páginas posteriores, explican como identificaron diferentes vectores en relación a la transnacionalización de la danza: migrantes, representaciones simbólicas transmitidas por empresas culturales y agentes particulares, “circulación de la danza como bien o mercancía a través de circuitos”, buscadores espirituales con una capacidad de movilidad que los convierte en “agentes cosmopolitas entre diversos núcleos de practicantes” que “polinizan” diferentes espacios (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2017, p. 48).

A través de este proceso es que se van conformando las redes y los circuitos que los diferentes actores utilizan para vincularse, y es así que De la Torre y Gutiérrez centran su lente en los “itinerarios o trayectorias de actores concretos para observar la construcción de circuitos o redes practicadas que conforman (...) la interconexión de distintos niveles locales, nacionales y transnacionales” (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2017, p. 49). En ese sentido distinguen entre *actor nodo* y *actor eje*.

“El *actor nodo* (...) se ubica en distintos circuitos con frecuencia translocales y transnacionales, que involucran la convergencia de distintas prácticas (...) y tradiciones (...). Es además un *spiritual broker*¹⁰ [sic] (...) que, por su dominio de los diferentes códigos o marcos de sentido de los circuitos, es capaz de convocarlos y hacerlos converger en un mismo espacio/tiempo ritual. Su dominio de múltiples códigos y su posición estratégica como traductor-intérprete, y su intensa movilidad en distintos países, culturas y circuitos, le permite reubicar objetos, prácticas y aún a otros actores en nuevos circuitos. Es un intérprete que amalgama los códigos multiculturales dentro de narrativas que hacen posibles nuevas convergencias y resemantizaciones que amplían contenidos culturales” (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2017, p. 49).

En esta investigación, los actores nodo son los cuatro relatos de vida de algunos de los personajes que han sido clave para el desarrollo del *movimiento cristiano emergente* en la región. Son personas que, aunque no son migrantes, son elementos con un alto nivel de

¹⁰ Broker, intermediario en inglés.

movilidad —translocal y transnacional—, con trasfondos evangélicos y pentecostales, que les han permitido convertirse en referentes culturales en la recomposición del cristianismo por su capacidad de haber hecho converger su bagaje religioso con su bagaje sociocultural y generacional; estos personajes son esos intérpretes a los que De la Torre y Gutiérrez hacen referencia en la cita anterior, son actores capaces de amalgamar códigos multiculturales dentro de narrativas que son clave en la recomposición religiosa entre los *millennials* que asisten a estas congregaciones. Por otra parte, las autoras también hacen referencia al *actor eje*:

“El *actor eje* se refiere a un nivel de conectividad local y más acotado culturalmente, aunque con hegemonía y liderazgo comunitario o local. Se trata de los individuos que concentran localmente una posición de autoridad ritual enraizada en las estructuras ‘tradicionales’ de poder de cada práctica. Estos actores por lo regular activan en la red un número de contactos restringidos a sus necesidades propias y se mueven dentro de un máximo de dos o tres sub-redes que conocen bien (...) tienen una fuerte actividad pero no tienen tanta movilidad transnacional como los actores nodo (...) aunque son reconocidos y participan en distintos circuitos e incluso otras tradiciones, su liderazgo no es global” (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2017, p. 50).

Esta categoría hace referencia, en mi caso particular, a todos aquellos pastores y líderes que, siendo influenciados por tu contacto con alguno —o algunos— referentes del *movimiento cristiano emergente*, han comenzado un proceso de adaptación en las prácticas y en el discurso que utilizan para con sus comunidades originales, estas personas se encuentran a la cabeza ya sea de congregaciones pentecostales-neopentecostales y/o de congregaciones evangélicas no-denominacionales con probabilidad de transicionar a agrupaciones post-denominacionales. En esta tesis se abordan, etnográficamente, los casos de algunas iglesias de este tipo, en donde estos *actores eje* se desempeñan. De la Torre y Gutiérrez también hablan de *eventos clave* y *lugares nodales*:

“Los eventos claves son las ceremonias o ‘acontecimientos que hacían converger e interactuar en un mismo lugar multipraktado’ a actores de diferentes orígenes culturales, nacionales y religiosos (...) es durante estas celebraciones cuando se tejen interacciones entre elementos diversos y se generan imaginarios comunitarios que trascienden lo local y lo regional (...) se pueden analizar tanto las nuevas alianzas

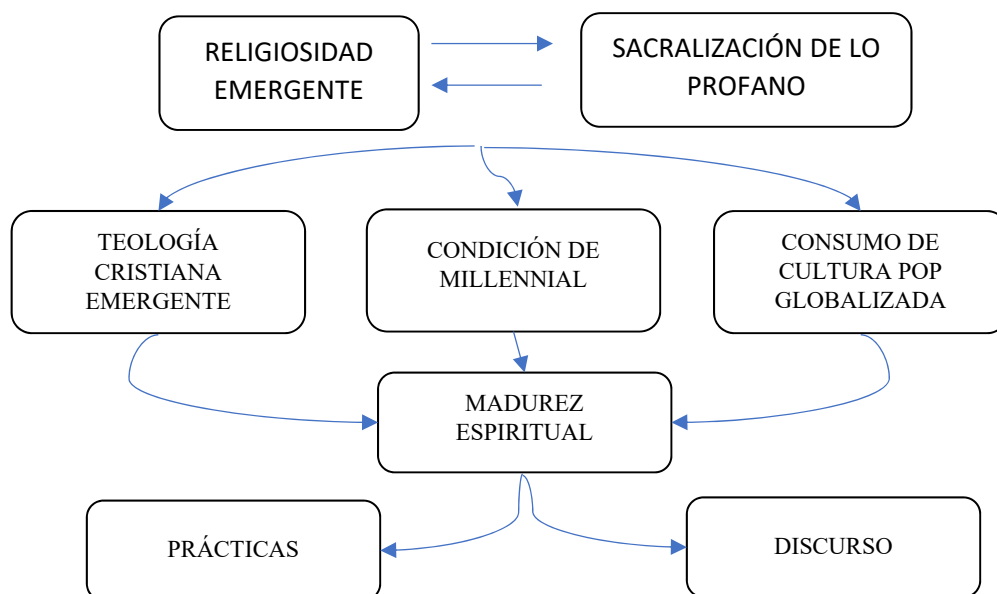
como las tensiones y las luchas de poder entre los distintos grupos o tendencias ahí presentes (...) muchos proyectos, alianzas o vertientes más amplias tienen su fundación en ‘eventos clave’ donde se redactan acuerdos y o se fijan aspiraciones, ‘visiones’ y planes de acción a futuro” (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2017, p. 50).

Para este trabajo, los eventos clave no hacen referencia a los servicios religiosos que se llevan a cabo en las diferentes iglesias, sino a las cumbres de liderazgo, a los encuentros intereclesiales y a los eventos sociales y de entretenimiento que tienen lugar en diferentes *lugares nodales* para las *redes de apoyo* que se tejen entre las congregaciones evangélicas, pentecostales, neopentecostales, post-denominacionales y distintos agentes paraeclesiales. En el tercer capítulo, se abordará el caso de un *evento clave* realizados en el Estado de México, organizado por una organización paraeclesial, en donde convergieron los líderes y pastores de diferentes iglesias evangélico-pentecostales, no-denominacionales y post-denominacionales. Sobre estos *lugares nodales*, las autoras en quienes me apoyo dicen:

“Los lugares nodales son los lugares ‘multipracticados’ ‘que por su calidad de referentes simbólicos de una narrativa compartida se convierten en escenarios privilegiados de la realización de rituales donde convergen diferentes circuitos de practicantes (...) algunos de ellos constituyen lugares fundacionales de grandes tradiciones (reales o inventadas), o lugares que tienen un enorme peso simbólico para el cumplimiento de profecías (...) en ellos se pueden llevar a cabo ‘eventos claves’, pero a diferencia de éstos, los espacios mantienen una locación fija, y están establecidos en un calendario o ciclo ritual que le imprime cierta obligatoriedad para constituirse en un lugar frecuentemente practicado” (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga, 2017, p. 51).

Para el caso de las *redes de apoyo* evangélico-pentecostales, es importante —como se verá en capítulos posteriores— ser consciente de los diferentes niveles que existen al interior de ellas y la forma en que los *lugares nodales* y los *eventos clave* se articulan respecto a ellos. Los *lugares nodales* pueden pertenecer a mega-iglesias pentecostales de corte conservador, pueden pertenecer a empresas privadas de corte enteramente secular o, incluso, a iglesias de capacidad menor y de origen no-denominacional o post-denominacional con asociación al *movimiento cristiano emergente*. Ya se ha discutido cómo se entenderá *cultura* y *cultura pop*, mas creo necesario definir también el tipo de *cultura material* que circula —en general—

dentro de estas *redes de apoyo*. Con *cultura material*, se hace referencia al sistema de objetos que expresan formas de vida, a los ritos y los principios de organización de las creencias de un determinado grupo reunido en torno a criterios religiosos o espirituales (Algranti, 2016; Semán & Battaglia, 2012).



Esquema 1.1.- Relación entre conceptos teórico-conceptuales de la tesis

La idea es la siguiente: la *religiosidad* del *movimiento cristiano emergente* —*religiosidad emergente para fines prácticos*— no puede ser concebida sin la íntima relación que sostiene con diferentes procesos de *sacralización de lo profano*; la conjunción de estas dos categorías de como resultado tres subcategorías observables en el ámbito de las prácticas y el discurso: la *teología cristiana emergente*, la *condición de millennial* de los sujetos de estudio y el consumo que estos tienen de la *cultura pop*. El tipo de prácticas y del discurso esgrimido por las personas estará mediado en gran parte por su grado de *madurez espiritual*. Es desde esta concepción de la realidad que se han llevado a cabo las tres fases metodológicas de esta investigación. Puede inferirse, por lo tanto, que la mirada inquisitiva se postró sobre las formas en las que las diferentes personas expresaban su religiosidad posmoderna en contextos eclesiales y en contextos cotidianos, tanto en el aspecto discursivo como en el práctico. ¿qué dicen respecto a ser cristianos? ¿qué significa para ellos asumirse cristianos posmodernos/millennial/híster? ¿cómo es que llegan a este tipo de congregaciones y por qué deciden quedarse? ¿cuáles son las diferencias con sus congregaciones anteriores? ¿qué

tipo de prácticas —en lo cotidiano y en lo religioso— los distinguen de otras denominaciones? ¿en qué nivel consumen *lo mundano*?

Este tipo de preguntas se tuvieron presentes en todas las fases de esta investigación, tanto en las entrevistas abiertas que se llevaron a cabo en las iglesias pentecostales-neopentecostales, como en las iglesias evangélicas-no denominacionales y en las iglesias post-denominacionales representativas del *movimiento cristiano emergente*, todas con diferentes grados de participación en las *redes de apoyo*. Para focalizar individualmente esta experiencia del *cristianismo emergente*, y al tratarse de un fenómeno relativamente reciente, me pareció que la aproximación que más riqueza daría para la exposición de los observables sería utilizar la técnica de los *relatos de vida*.

Esta tesis expone lo relevante que es la esencia subjetiva de la vida millennial, occidental y fronteriza para el despegue de un proceso de recomposición religiosa innovador como lo es el *movimiento cristiano emergente*. Decido utilizar *relatos de vida* y no *historias de vida* por lo minimalista y accesible de los primeros. De acuerdo Mallimaci y Giménez, parafraseando a Bertaux:

“es posible encontrar experiencias de vida en relatos centrados en un periodo de la existencia del sujeto, o en un aspecto de esta (...) esta perspectiva permite hacer más accesible la historia de vida, que no debe ser, ineludiblemente, un recorrido integrador a través de la totalidad de la experiencia de vida del individuo. Esta experiencia puede ser contada por el investigador en forma fragmentada o parcial, y así retomada por el investigador como parte de una realidad necesariamente más abarcadora” (Mallimaci & Giménez, 2006, p. 176).

Se eligen relatos de vida porque me interesaba que los sujetos contaran —en sus propios términos— sus historias de vida y porque no estoy llevando a cabo “estudios de casos sobre una persona determinada” ni tampoco estoy utilizando “otras clases de documentos [como] historias clínicas, expedientes judiciales, test psicológicos o testimonios de allegados” (Bertaux, 1980, p. 199). En otras palabras, con el relato de vida de personajes clave para el *movimiento cristiano emergente* —la mayoría de los cuales participaron directamente en la fundación o son la parte que “inyecta cultura” (M. López, comunicación personal, 25 de marzo de 2018) en la organización de sus iglesias— espero que el lector de esta tesis pueda comprender por qué el fenómeno del *movimiento cristiano emergente* es una cuestión

íntimamente ligada a las expresiones culturales generacionales, situación que le permite adaptarse de lleno al contexto cambiante que las personas que lo integran han experimentado a lo largo de sus trayectorias de vida; no se puede entender este movimiento si no se entienden las inquietudes, las vivencias y las expectativas que estas personas —*millennials*— encarnan y viven todos los días. En el capítulo siguiente haré una contextualización histórica del fenómeno para entender cómo se desprende del universo evangélico-pentecostal-neopentecostal y el por qué es relevante que haya existido la *red de apoyo* mencionada anteriormente. Me gustaría que, por el momento, ustedes lectores se quedaran con la idea de que el *movimiento cristiano emergente* es el producto de una tormenta perfecta en el universo cristiano y en la vida occidental urbana.

Para finalizar este capítulo me gustaría especificar algunos aspectos técnicos. Durante los dos años en los que se realizó trabajo de campo, se llevaron a cabo 40 entrevistas semi-estructuradas con personas que pude identificar gracias a un sinnúmero de charlas informales en diferentes congregaciones y lugares geográficos. Utilizando la técnica de la bola de nieve, junto con la utilización de contactos que por experiencia personal poseo, pude identificar y elegir a mis cinco colaboradores principales, siendo ellos los personajes que juegan un papel clave —ya sea como pastores o como líderes— en el diseño y diseminación del *cristianismo emergente* entre los *millennials* que consumen activamente una *cultura pop globalizada*. Y aunque el foco del trabajo se postra sobre ellos, en capítulos posteriores se abordarán —también— las experiencias de personas que han tenido diferentes grados de contacto con el *movimiento cristiano emergente*, sin que necesariamente sean parte o estén a favor de él. En los anexos al final de la tesis podrán encontrar los guiones de entrevista que utilicé al momento de realizar las entrevistas semiestructuradas.

CAPÍTULO II

Para comprender exactamente cómo, por qué y de dónde surge el *movimiento cristiano emergente*, tenemos que hacer una revisión sobre la historia del protestantismo en México, en los Estados Unidos y —de manera particular— en Australia. El fenómeno estudiado es —a final de cuentas— producto de la confluencia entre grupos evangélicos, grupos pentecostales, congregaciones bautistas, metodistas y —de manera más reciente— grupos neopentecostales y/o carismáticos, aunque la influencia más grande en la conformación del *movimiento cristiano emergente* proviene de la *teología de la prosperidad* surgida durante los reavivamientos pentecostales de los años 50 y 60 en los Estados Unidos (Bowler & Reagan, 2014) y desde el proceso de *hippiezación* que agrupaciones como *Calvary Chapel* llevaron a cabo durante la década de los setenta en el sur de California. Durante mi trabajo de campo, los siguientes hechos —relacionados al contexto histórico-cultural— fueron enfatizados por personajes de diferentes iglesias, algunas de ellas no necesariamente con un componente *emergente*: “todas las iglesias que están haciendo algo *cool, bro*, tienen en común una cosa: fueron establecidas por *gabachos*” (M. López, comunicación personal, 18 de marzo de 2018); “el Víctor Richards es *otra onda*, el señor se dio cuenta desde hace muchos años que el cristianismo debía reformarse para llegar a los diferentes grupos sociales (...) y los *vatos* de Hillsong también modernizaron bien cañón todo esto” (E. Baca, comunicación personal, 17 de enero de 2018); “no hombre, los de *Horizonte* están haciendo cosas muy *chidas* que esperamos algún día hacer allá, el pastor de ahí, es súper sencillo y trae un *patín* muy parecido a los *vatos* de *Mosaic*, que es otra iglesia súper moderna en Los Ángeles” (S. Pérez, comunicación personal, 17 de enero de 2018); “nuestra guía es *Más Vida* en Morelia ¿la conoces?, es dirigida por Andrés Spyker y su esposa” (J. Domínguez, comunicación personal, 8 de abril de 2018); “Chihuahua es punta de lanza *bro*¹¹; los *vatos* de *Gracia y Verdad* en Parral fueron los primeros que comenzaron a traducir rolitas del Hillsong y de ahí se expandió todo el movimiento para modernizar” (O. Mendoza, comunicación personal, 9 de mayo de 2018).

Para no abusar de este recurso quiero señalar lo siguiente, por más obvio que pueda parecer para quienes estudian fenómenos religiosos emergentes, sobre todo en la frontera

¹¹ Forma corta de *brother*, hermano.

norte: Todas las iglesias que post-denominacionales que se pueden identificar dentro del *movimiento cristiano emergente* tuvieron un primordio —directa o indirectamente— en la labor misionera protestante norteamericana y —hasta cierto punto— australiana. Pero ¿cómo se pasó del pentecostalismo tradicional, de los grupos evangélicos más cercanos a la música profana y/o del neopentecostalismo de la prosperidad, a esta manifestación post-denominacional que enfatiza un diseño de experiencia cultural en concordancia con las expectativas de vida de la generación *millennial*? La respuesta es que se debió a una especie de tormenta perfecta en donde se combinaron cuestiones históricas, cuestiones sociales, cuestiones culturales, cuestiones generacionales y cuestiones estructurales. Para explicar cómo se conjugaron estos elementos, propongo —de inicio— una aproximación generacional a la historia de los grupos evangélico-pentecostales —cosa que no es nueva— para: 1) Ubicar a este fenómeno en el gran panorama de los estudios religiosos en México y Estados Unidos; 2) explicar cómo surge y de qué manera se comienzan a establecer las *redes de apoyo* evangélico-pentecostal-neopentecostal que facilitaron —en términos de producción— no sólo la aparición del *movimiento cristiano emergente*, sino también el crecimiento de grupos evangélicos, pentecostales y neopentecostales a lo largo y ancho de la frontera norte.

2.1 EL IMPACTO DE LA REFORMA PROTESTANTE EN LA VIDA OCCIDENTAL

Aunque esta no es una tesis con un enfoque histórico —ni pretendo profundizar en los linajes epistemológicos del cristianismo—, antes de iniciar el abordaje generacional de las agrupaciones evangélico-pentecostales, me gustaría resaltar algunos puntos que dieron fuerza a la reforma luterana y que sirvieron para protestar el poder de Roma al interior del universo judeocristiano. Sociológicamente hablando, la reforma protestante “inauguró el occidente moderno” (Varickayil, 1980, p. 14), detonando una oleada de individualismo religioso que, para el siglo XVI, era novedoso. Varickayil considera imposible comprender las dinámicas sociales de occidente sin entender el movimiento reformista; el hecho de que a Wycliff no hubiera tenido éxito en Inglaterra, o que Huss ni Savoranola hubieran podido escapar de las llamas —por mencionar algunos ejemplos—, no se compara con la situación de éxito que vivió Lutero. ¿Cuál es la razón de esto? Sin intención de sonar reduccionista, los cambios socioeconómicos que ocurrieron en su época adecuaron el clima a su favor: apareció el mercantilismo, los primordios del nacionalismo se reforzaron y la autoridad papal comenzó

a ser cuestionada por las autoridades seculares, entre otros eventos (Varickayil, 1980). Nos encontramos a 500 años del inicio de la reforma luterana y también —quizá— de la primera vez que se utilizó el poder de la imprenta con fines propagandísticos y, es curioso que después de cinco centurias, la capacidad de blandir el poder de los medios de manera efectiva se encuentre todavía del lado protestante, como en el caso de los grupos evangélico-pentecostales-neopentecostales que dieron origen al *movimiento cristiano emergente*.

Como bien sabemos, la influencia de la reforma protestante se logró extender —eventualmente— por todo territorio alguna vez tocado por los poderes occidentales; su efecto en las sociedades fue tal, que provocó un desanclaje del componente religioso en muchas esferas de la vida pública, fenómeno que autores como Peter Berger y Stephen Warner intentarían explicar mediante la teoría de la secularización y el nuevo paradigma, respectivamente (Berger, 1967; Warner, 1993). Tal y como se mencionó en el capítulo anterior Berger concebía un desencanto con el mundo de una manera constructivista al decir que pocas cosas en la vida estaban predeterminadas por los instintos, de tal forma que, luego de varios procesos regulares de socialización se conformaría el *nomos*; este hace referencia a la cosmovisión de una sociedad en específico y es el producto de toda una cadena causal de decisiones que los humanos han tomado sobre el mundo. Recordemos que es la sociedad quien nos enseña que el *nomos* es algo objetivo e inamovible y, en ese sentido, es un elemento coercitivo así como los hechos sociales son para Durkheim.

A pesar de ello, el *nomos* es inestable debido a la concepción de libre albedrío y a las subjetividades de cada individuo. De esto se desprende una condición de anomia —según Berger— en donde se asume una posible situación en la que se pierde la noción del *nomos*; La religión exalta el peligro de perderlo y es de ahí que obtiene su poder y su influencia: justifica simbólicamente el orden último del universo y el significado de las vidas de las personas mediante el *nomos* máximo. El siguiente paso es legitimar esta concepción de manera objetiva a través de las religiones institucionalizadas, mediante una serie de rituales encargados de reforzar un conjunto de significados extraordinarios en la vida cotidiana de los individuos, una serie de rituales que perpetúan un conocimiento totalizante del universo. Históricamente, esta legitimación se ha dado a través de los ritos, los cuales refuerzan el conocimiento *objetivo* del mundo y de la estructura; es así que se crea una *estructura de*

plausibilidad que sostiene al *nomos*. Otra forma de legitimar el *nomos* es a través de lo que Berger llama *teodicea*, haciendo referencia al poder que las religiones tienen para dar sentido a la muerte y al mal, la justificación del *nomos*. El inicio de la secularización occidental puede trazarse a la reforma protestante, en donde ocurre un proceso de desencanto de la naturaleza, con el propósito de controlarla y tomar las riendas de un futuro linealmente progresivo y no cíclico, eliminando a los intermediarios y dando puerta a la racionalidad como valor supremo.

Es claro el por qué el proceso de secularización de Berger fue exitoso para explicar la trayectoria religioso-protestante de occidente; después de todo, cuando esta propuesta fue enunciada, el mundo aún se encontraba inmerso en el discurso de la modernidad y el progreso lineal pregonado por los avances tecnológicos, sociales y científicos. En ese sentido me parece que sería injusto juzgar el ímpetu con el que este autor analizó el desarrollo de las religiones, más cuando varias décadas después fue capaz de reformular su aproximación *con On the Altars of Modernity* (Berger, 2014), modificando su postura original y afirmando que la era actual se caracteriza por un pluralismo que aún se encuentra bajo la sombra de un discurso secular, al interior del cual, diferentes comunidades religiosas coexisten y se relacionan entre sí. La interacción entre el elemento plural-religioso y el elemento secular tiene grandes consecuencias para la fe individual, para las instituciones religiosas y para el Estado. El hecho de que el *nomos* se debilite a tal grado que ahora existan diferentes y numerosos *nomos*, provoca que la situación actual del mundo se caracterice por dudas que pueden desembocar en un relativismo moral o en fundamentalismos religiosos; independientemente de esto, la racionalidad del mundo occidental permite la existencia de negociaciones por la búsqueda de un punto medio pragmático entre fanatismo y nihilismo, lo cual permite que se puedan vivir y expresar diferentes religiosidades de una manera operativa dentro de mismos contextos.

Si quitamos el elemento secularizante, Berger nos proporciona una visión constructivista de la realidad religiosa bastante completa: La búsqueda del *nomos* por parte de los individuos para evitar un estado de anomia capaz de desorganizar la vida social y el sentido mismo de la existencia. Desde su perspectiva, la explosión religiosa de las últimas décadas obedece —entre otras cosas— a la apertura que existe respecto a la búsqueda de este

sentido ya no sólo en la racionalidad, sino también en elementos espirituales y operativamente coherentes con el mundo capitalista posmoderno. El *nomos*, arraigado profundamente en la estructura del cosmos, quizá sea una idea algo difícil de comprar, pero el *nomos* íntimamente ligado a las formas de actuar y operar mentalmente —desde el punto de vista individual— sigue siendo relevante para la búsqueda de explicaciones. Después de todo, el impacto de la reforma protestante en el presente es tal que, tanto en la Europa como en la Norteamérica del s. XXI, la vida social se caracteriza por “an enormous range of divergent and incompatible truth claims, wether explicit or implicit, about values, meaning, morality, purpose, and priorities” (Gregory & Dalferth, 2017, p. 26). Esta diversidad de universos de sentido en constante interacción, diálogo y conflicto, bombardean la mente del individuo urbano-occidental y con base en este escenario es que el mismo individuo se vuelve capaz de ser un agente de adaptación y cambio en función de sus necesidades y expectativas en tanto miembro y partícipe de un contexto urbano e impactado por los procesos de globalización de la cultura pop, como en el caso del *movimiento cristiano emergente*.

Sería académicamente irresponsable asumir que la propuesta de secularización calza a la perfección en todo momento; es importante considerar que esta teoría, aunque es útil para expresar las transformaciones religiosas en la Europa occidental, no explica del todo las transformaciones ocurridas en los Estados Unidos y, mucho menos, en territorio mexicano; de la misma manera, el contexto histórico contextual de esta tesis estaría incompleto si no se habla brevemente del caso norteamericano y de los intentos de Warner por explicarlo. La conformación religiosa de los Estados Unidos, suficientemente diferente a sus contrapartes europeas, se debe a una lógica de libre mercado religioso, producto de la separación entre las instituciones religiosas y el Estado; esta situación permite que la diversidad cultural —amplificada por el factor migración— sea capaz de encontrar, establecer e incluso transformar manifestaciones religiosas para su adaptación a la situación pluricultural de la unión americana. Debido a que el aparato legal norteamericano no privilegia a ninguna religión por encima de otra, el sistema es lo suficientemente flexible para que las instituciones religiosas puedan funcionar como plataformas de empoderamiento para la gente. Otro factor importante tiene que ver con la libertad que tienen los individuos para elegir cualquier religión de su agrado, en cualquier momento de sus vidas (Warner, 1993).

Otros autores como Finke y Stark proponen que en vez de un libre mercado, existe un mercado no regulado (Finke & Stark, 1989, 1998), sobre todo al hablar de espacios diferentes al estadounidense; en un artículo posterior, Warner mantiene que el mercado religioso norteamericano sigue siendo abierto y más utilizado que en Europa, sobre todo por una cuestión de identidad racial, haciendo alusión a cómo el privilegio del hombre occidental motivó a diferentes minorías a utilizar la posibilidad de la libertad religiosa como vehículo de expresión y empoderamiento. En otras palabras, el libre mercado religioso no es sólo producto de la separación Iglesia-Estado, sino también de otros factores como la disparidad cultural, racial y de clase, entre otros (Warner, 2008). Estas afirmaciones se antojan cercanas a la teoría de la privación y a las explicaciones del por qué los movimientos evangélico-pentecostales han estado a la cabeza del cambio religioso en países tercermundistas (Hunt, 2002); si bien esta aproximación tiene sentido —y más cuando existen ejemplos tan notorios en el universo pentecostal, como la *Iglesia Universal del Reino de Dios*—, el caso estudiado en esta tesis es diferente, como se podrá leer más adelante, la atracción del *movimiento cristiano emergente* no se da en función de la pobreza, la opresión o la marginación social de sus adscritos y, quizá, ni siquiera en función del sentimiento de privación, sin que este esté directamente relacionado con la condición económica (Wilson, 1959).

Ante la diversidad étnico-social que existe en México, adjudicar la emergencia de una diversidad religiosa a un *disestablishment* que nunca ocurrió es un absurdo y, sin embargo, la existencia e influencia de la frontera impacta; impacta en tanto que el *disestablishment* norteamericano, en paralelo a la lógica de la pluralidad religiosa, se deja sentir en la desinstitucionalización y reinstitucionalización, ambas vinculadas a la diversidad religiosa y al surgimiento de los mercados espirituales.; en párrafos posteriores se podrán ver referencias bibliográficas en donde se habla de lo esencial las Leyes de Reforma y la separación Iglesia-Estado fueron para el país y como gracias a ello se dio la apertura y el crecimiento de los grupos protestantes en el país. Aunque técnicamente es cierto, esa situación no es suficiente para explicar por qué ciertos grupos religiosos crecieron más que otros en diferentes regiones del país. Para finalizar esta sección, me gustaría concluir lo siguiente: la reforma protestante impactó la forma de vivir la religiosidad, sembrando la semilla del individualismo religioso que actualmente florece en los individuos que asisten a las congregaciones que visité. ¿Cómo se pasó de los protestantismos históricos a los movimientos evangélico-pentecostales, al

neopentecostalismo y —hasta ahora— al *movimiento cristiano emergente*? Propongo comenzar a realizar una genealogía del pentecostalismo, pues es el punto de unión entre la reforma protestante y las manifestaciones analizadas en esta tesis.

2.2 PROTESTANTISMO EN LOS ESTADOS UNIDOS, DIVERSIDAD Y REAVIVAMIENTOS ENTRE LOS SIGLOS XIX Y XX

El protestantismo norteamericano aumentó, de apenas 300,000 adeptos al inicio del siglo XIX, hasta 43 millones de personas para la mitad del siglo XX; en 1776 1 de cada 5 americanos participaban de manera activa en los servicios religiosos de sus comunidades, hoy en día, 6 de cada 10 personas se adscriben a algún tipo de iglesia protestante (Finke & Stark, 2005). Para poder conocer las causas de este crecimiento es necesario conocer el *ethos* del protestantismo americano. McClymond nos dice que, si analizamos la literatura sobre el protestantismo americano de los últimos dos siglos, ciertos temas en común saltarán a la vista: manifestaciones religiosas ligadas a lo republicano o a lo democrático, la ausencia de un monopolio religioso respaldado por el Estado —el *disestablishment*—, emprendedurismo religioso, innovación, creatividad religiosa y la idea de que las iglesias eran, en esencia, asociaciones voluntarias sin dependencia en absoluto del Estado (McClymond, 2000). Según Baird el desarrollo del protestantismo en los Estados Unidos se caracterizó por una individualización de la experiencia religiosa personal e institucional en relación a la predicación del evangelio y a la búsqueda de almas, mezclado con un *ethos* basado en el trabajo y en la devoción a la ética protestante (Baird, 1844); el poder de las iglesias norteamericanas radicó en el principio de voluntariedad:

“the people feel that they can help themselves (...) Should a church steeple fall to the ground (...) instead of looking to some government official (...) a few of them put their hands into their pockets, and supply these means themselves” (Baird, 1844, p. 124)

Otros autores de finales del s. XIX coinciden en lo innovador de la diversidad y de la individualidad religiosa norteamericana (Emerson, 1908; Schaff, 1961). Es importante mencionar que, hasta este punto en el tiempo, el universo cristiano innovador para estos autores comprendía solamente a los Congregacionales, a los Presbiterianos y a los Episcopales, dejando fuera del radar a los Metodistas y Bautistas, por no mencionar a las congregaciones afroamericanas, así como a las congregaciones Católicas, Unitarias,

Mormonas, Adventistas y otros grupos —hasta entonces— pequeños. Con el cambio de siglo se agregó un elemento más a la lista de características propias de la religiosidad norteamericana: la hipótesis de la *frontier*, propuesta originalmente por Turner: “(...) the peculiarity of American institutions is, the fact that they have been compelled to adapt themselves to the changes of an expanding people (...) in winning a wilderness” (F. J. Turner, 1921, p. 2). De acuerdo con Warren (Warren, 1948), citado por McClymond en *The Cambridge History of Religions in America*:

“Applying Turner’s concept, William Warren Sweet in *The American Churches* (1948) argued that revivalism —and especially its Methodist version—was a form of religion well adapted to a frontier setting and expanding nation. Those who lived on the frontier were ‘impatient of restraint, lovers of liberty’ and ‘not afraid to entertain new ideas’. Sweet thus intimated that the ethos of American Protestantism was due not to church-state separation, but to the frontier environment itself” (Stein, 2012, p. 228)

Y aunque para Warren este ímpetu desaparecería con el cierre de la *frontier*, la historia nos demostraría que esto no sería así: tras acabar la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos experimentaría una serie de reavivamientos evangélico-pentecostales de la mano de celebridades religiosas como Billy Graham, citado al inicio de esta tesis. McClymond concluye que siglo y medio de producción académica sobre el protestantismo norteamericano nos permite afirmar que el crecimiento y el posicionamiento de éste por encima de otras expresiones religiosas en el Estados Unidos moderno se debe a los puntos arriba mencionados: un *voluntarismo* y un *ethos emprendedor*. Hay un tercer elemento aparentemente contradictorio y que tiene que ver con las exigencias que las congregaciones imponen en sus miembros. De acuerdo con Finke y Stark, las denominaciones más estrictas —bajo la lógica del libre mercado religioso que proponen— fueron las más exitosas conforme pasaban los años del siglo XIX (Finke & Stark, 2005); es así que los Metodistas y los Bautistas lograron ganar terreno frente a agrupaciones como los Congregacionales. Entrado el siglo XX —sin embargo— estas dos denominaciones comenzaron a perder ímpetu y el mercado religioso pareció arropar teologías de corte más liberal en los escenarios urbanos; este fue terreno fértil para la diversificación de la oferta religiosa.

Sociológicamente, autores como Brauer, McLoughlin y McClymod, hablan de la existencia de cuatro reavivamientos religiosos en los Estados Unidos (Brauer, 1991; McClymond, 2000; McLoughlin, 1980); un reavivamiento consiste en momentos en el tiempo en el que comunidades enteras se dejan llevar por el poder de lo que conciben como *la presencia divina*. Además del incremento en las manifestaciones espirituales en la gente, estos momentos son coyunturales para la transformación y la recomposición religiosa: “During revivals, conflicts broke out between ministers and laypeople, the latter believing that they were guided by God and not subject to ministerial authority” (Stein, 2012, p. 236). En ese sentido, los reavivamientos ocurridos en los Estados Unidos son los siguientes: 1) El reavivamiento de 1730-1755; 2) el reavivamiento de 1790-1840; 3) el reavivamiento de 1855-1930 y 4) el reavivamiento de 1960-1980.

El reavivamiento de 1730-1755 comenzó en Inglaterra, bajo la tutela de George Whitefield, John y Charles Wesley; de naturaleza evangélica. En los Estados Unidos encabezado por Jonathan Edwards y Gilbert Tennent; en el área colonial norteamericana, este primer reavivamiento es conocido —precisamente— como el *First Great Awakening*. Algo que caracterizó a esta etapa fueron los cambios que se llevaron a cabo a nivel pastoral: se dejó la práctica de leer fragmentos teológicamente densos para los congregantes y se favoreció una aproximación comunicativa (Hatch, 1989). Según Choiński, en esta etapa nace la *retórica del reavivamiento*, entendida como: “a particular mode of preaching in which the speaker employs and it has a really wide array of patterns and communicative strategies to initiate religious conversions and spiritual regeneration among the hearers” (Choiński, 2016, p. 51). Gracias a este cambio —ocurrido en los albores de la guerra de independencia norteamericana— los feligreses norteamericanos demandarán, en números cada vez mayores, una libertad religiosa; no es de extrañar que luego de este primer reavivamiento, el número de afroamericanos se hayan unido a las filas de cristianismo como nunca antes (Choiński, 2016). Este evento acentuó, a su vez, los conflictos entre los opositores al reavivamiento y los *reavivados*; los primeros acusando a los últimos de prácticas disruptivas, de ignorancia y de falsa doctrina (Smith, 2014); algo similar a lo que ocurre con algunos grupos post-denominacionales en la actualidad. De este primer gran reavivamiento surgen también algunas de las primeras instituciones educativas de origen evangélico más famosas: *Princeton University* y *Dartmouth College* (Ahlstrom & Hall, 2004). Es importante

mencionar que para autores como Butler, este primer gran reavivamiento se acotó a un nivel regional en distintos puntos de la entonces América Colonial (Butler, 1982).

El segundo reavivamiento, comprendido entre 1790 y 1840, se caracterizó por haber alcanzado a esferas más allá de la clase alta novoianglesa, particularmente a las clases medias y bajas. Focalizado en la parte occidental de Nueva York, las predicaciones características de este momento centraban su atención en lo inminente del fuego infernal y la condena eterna (Cross, 1950). En esta etapa se rechazaba fervientemente al racionalismo, al deísmo y al racionalismo. Se creía firmemente en el inminente que el milenio terminaría pronto y que, por lo tanto, Jesús regresaría pronto. En ese sentido, el *postmilenarismo* —la doctrina teológica que abogaba por el regreso de Cristo luego de mil años— resonaba fuerte entre los feligreses de la época (R. M. Miller, Stout, & Wilson, 1998). De este segundo reavivamiento surgen grupos como los Adventistas del Séptimo Día, el *Holiness Movement* al interior de la Iglesia Metodista y las congregaciones asociadas al *Movimiento de Restauración* —que buscaba volver al cristianismo primitivo— como los Mormones, los Bautistas y los *Shakers* (Allen & Hughes, 1988). De este segundo reavivamiento incrementan las demandas de libertad por parte de los esclavos (Brinkley, 1997); es de notar también que el mayor número de conversos fueron mujeres, aunque todavía eran relegadas de posiciones de liderazgo. Sin embargo, este reavivamiento permitió que las mujeres comenzaran a visibilizarse en tanto podían liderar grupos de oración en público (Lindley, 1996).

El tercer reavivamiento, ocurrido entre 1855 y 1930 se caracterizó por eventos como la guerra civil, la abolición de la esclavitud y la prohibición del alcohol; durante esta etapa surgen grupos como *Christian Science*, la *Society for Ethical Culture*, el *Bible Students Movement*, los Testigos de Jehová, la *Salvation Army* y la *Church of Divine Science* (Gottschalk, 1973; Knight, 2010). En esta etapa surge el movimiento Pentecostal, derivado de sectores radicales pertenecientes al *Holiness movement* que, en pleno fulgor provocado por lo que creían era el inminente regreso de Jesús, predicaron que la iglesia cristiana sería renovada y los dones del espíritu santo restaurados, con el propósito de poder terminar la evangelización del mundo. El relato de los pastores Charles Parham y William J. Seymour es conocida en la historia religiosa de norteamérica, debido a que, durante su ministerio, utilizaban la glosolalia y la sanación mediante la fe como pruebas de los dones del espíritu. Este es, quizá, el caso de reavivamiento pentecostal más conocido —y uno de los más

importante para los grupos evangélico-pentecostales de la actualidad— del siglo pasado debido al alcance que este evento logró tener: de éste se deriva el pentecostalismo moderno. Localizado en la calle Azusa en la ciudad de Los Ángeles, California. De este evento es que el fenómeno pentecostal comienza a esparcirse por todos los Estados Unidos. Teológicamente, el pentecostalismo comparte con otros grupos evangélicos el precepto de la infalibilidad de la Biblia y la concepción del evangelio cuadrangular, compuesto por cuatro componentes: Jesús salva (Juan 3:16), Jesús bautiza mediante el Espíritu Santo (Hechos 2:4), Jesús Sana (Santiago 5:15) y Jesús regresará por los salvos (Tsalonicenses 4:16-17) (Dayton, 1980). Algo que caracteriza a los pentecostales es la cuestión de los dones del espíritu que, a pesar de no ser necesarios para que alguien sea considerado salvo, se promueve la búsqueda de su obtención a lo largo de la vida; otros elementos particulares son la posesión por parte del espíritu santo, la glosolalia y la sanación mediante la fe.

Un punto en el que quiero hacer énfasis tiene que ver con la religiosidad pentecostal clásica o tradicional, demarcada por la experiencia individual y la confianza en que el Espíritu Santo obra de manera particular en las vidas de las personas; una segunda característica del pentecostalismo tradicional yace en la naturaleza oral de la evangelización pentecostal; un tercer y cuarto elemento característico de la religiosidad pentecostal tradicional tiene que ver con la espontaneidad de los servicios y con lo *trascendental/ascético* de sus prácticas; con esto último se hace referencia a la importancia simbólica que los pentecostales dan a prácticas como alzar las manos, a postrar las manos sobre alguien, a dirigir las manos hacia alguien en específico, a tocar las pantallas cuando presencian el servicio por televisión; con lo *ascético* de sus prácticas se hace referencia también a lo *fuera de este mundo* que resultan algunas acciones, como el *bailar en el espíritu* —haciendo referencia a la danza que lleva a cabo una persona que ha sido poseída por el Espíritu Santo—, a hablar en lenguas, o a la *risa en el espíritu*, situación en la que ocurre una risa descontrolada por sentir la presencia divina (Poloma, 1989). Aunque bien se podría argumentar que el avance del tiempo ha difuminado el aspecto *ascético* en algunas manifestaciones pentecostales más recientes, bien como consecuencia de algunos procesos de secularización y sacralización de lo profano, o bien como parte de un proceso de *privatización* de las manifestaciones divinas para “evitar asustar a los nuevos” (E. Mendoza, comunicación personal, 29 de abril de 2018), este tipo de prácticas trascendentales siguen apareciendo aun en las expresiones más nuevas del universo

evangélico-pentecostal. Es importante mencionar que el tipo de posicionamiento entre el plano sagrado y el plano profano no es algo delimitado de manera clara y en muchos casos es un proceso que involucra negociaciones personales de forma continua, cuyos resultados pueden verse reflejados en la triada del *creer, practicar y pertenecer* de las personas, como se verá más adelante en los casos expuestos.

El cuarto reavivamiento, ocurrido durante las décadas de los sesenta y setenta en los Estados Unidos, y fortalecido por lo consolidado de la industria radiofónica, así como por la creciente influencia de la industria televisiva, terminó por debilitar al *protestantismo histórico o de primera línea*, fortaleciendo a movimientos como a la *Convención Bautista del Sur* —de corte conservador— y a una serie de manifestaciones evangélico-pentecostales de características más independientes (McLoughlin, 1980). Aunque se profundizará en este punto en la siguiente sección, es igualmente relevante decir que este momento es de suma importancia para el estado del cristianismo actual, debido al énfasis que se puso en el establecimiento de relaciones más personales con Jesús, en la aparición de congregaciones no-denominacionales y, por supuesto, en la creación de las primeras mega-iglesias; durante este espacio temporal ocurre también una transferencia simbólico-ritual desde el pentecostalismo tradicional hacia congregaciones carismáticas que terminarían por generar lo neopentecostal, es decir, las prácticas comúnmente asociadas a lo pentecostal comenzaron a aparecer en congregaciones no necesariamente pentecostales; esto se vuelve evidente — como se explicará más adelante— en algunos espacios no-denominacionales y post-denominacionales cuyo linaje puede ser trazado a un origen, en esencia, pentecostal.

2.3 MÉXICO DURANTE LA TRANSICIÓN ENTRE EL PROTESTANTISMO DE PRIMERA LÍNEA Y EL MOVIMIENTO CRISTIANO EMERGENTE

El protestantismo de primera línea o histórico —conformado por la *United Methodist Church*, la *Evangelical Lutheran Church in America*, la *Presbyterian Church*, la *Episcopal Church*, las *American Baptist Churches*, la *United Church of Christ*, los *Disciples of Christ*, los *Quakers*, la *Reformed Church in America* y la *African Methodist Episcopal Church*, entre otras (Fallding, 1978)—, a pesar de haber estado presente desde la fundación de los Estados Unidos, comenzó a ceder ante la avanzada evangélica desde la mitad del siglo XIX. Si bien los presbiterianos, los congregacionalistas y los episcopales dominaron el campo religioso desde el inicio de la guerra de independencia de los Estados Unidos, para 1850, sus adscritos

palidecían en comparación con las congregaciones bautistas y metodistas, en las cuales existe un fuerte componente evangélico-carismático (Finke & Stark, 1989); no es de sorprender que desde ellas pueda trazarse el linaje del pentecostalismo, el neopentecostalismo y —por supuesto— el *movimiento cristiano emergente*.

Aunque es importante mencionar que la influencia protestante en la Nueva España se dejó sentir desde las logias masónicas y la carga ideológica que inyectaron en los movimientos independentistas, no es hasta que se promulga la constitución de 1857 —la cual permitió la libertad de cultos— que los primeros misioneros protestantes comienzan a aparecer en el escenario religioso nacional (Bastian, 1989, 1994). México fue un país exclusivamente católico hasta antes de este momento, posterior a este, ni siquiera la instauración del segundo imperio mexicano habría de turbar esta condición; este es el contexto en el que los primeros misioneros protestantes arriban en tierras mexicanas y quienes, gracias a las Leyes de Reforma, habrían de tener el camino despejado para la realización de sus actividades misioneras (Bastian, 1994). Los primeros grupos en llegar fueron los congregacionales, en 1862; hacia 1871, la *Sociedad Religiosa de los Amigos* —coloquialmente conocida como los *Quakers*— haría acto de presencia en tierras mexicanas. Las décadas de los setentas y ochentas del siglo XIX fueron particularmente activas en relación a la actividad misionera protestante: durante la primera aparecerían los presbiterianos, los metodistas, los episcopales y la *Sociedad Bíblica Americana*; durante la segunda, llegaron los bautistas, los hermanos de Plymouth y los adventistas del séptimo día. Antes de finalizar la centuria, los discípulos de Cristo harían notar su presencia en 1895 (Bastian, 1983).

Es importante enfatizar que, a pesar del triunfo liberal, el crecimiento del protestantismo en el norte sufrió la escasez de población característica de la región en ese momento del tiempo; no es sorpresa que este relativo abandono de las tierras nortañas por parte del gobierno federal representara un obstáculo de consideración para las primeras sociedades protestantes. Así, hacia la mitad del siglo XIX, la frontera norte consistía solamente de Monterrey, Saltillo, Chihuahua y Hermosillo. Estas ciudades conformarían eventualmente las capitales estatales y representarían —hasta ese momento— los únicos lugares capaces de producir los elementos necesarios para el desarrollo de una vida política

y socialmente activa (Hernández, 2013). Sería hasta finales de siglo que los primeros grupos misioneros protestantes, motivados por la apertura técnico-económica fomentada por el Porfiriato, comenzarían a tener un impacto significativo en la sociedad mexicana; de la mano con el proceso de modernización que devino durante este periodo, el protestantismo terminaría por aprovechar los flujos migratorios facilitados por la instauración de las rutas ferroviarias en el país, las cuales posibilitaron el desplazamiento de masas significativas de colonos estadounidenses y europeos, así como una serie de migraciones internas desde el interior de la república (Baldwin, 1979). Gracias a estos sucesos, la población fronteriza comenzó a incrementar y a experimentar una diversificación sociocultural en relación a la presencia de habitantes anglosajones y europeos; así —por ejemplo— el número de extranjeros en el país hacia finales del siglo XIX era de aproximadamente 50 mil personas y, para la primera década del siglo XX la cantidad se había duplicado al llegar casi a los 120 mil habitantes (Díaz Salazar, 1996). Esta situación, sin embargo, no trajo consigo una explosión demográfica significativa que engrosara las filas del protestantismo; a pesar de ello, los misioneros que lograron establecerse en la región terminarían por sentar las bases estructurales que facilitarían la difusión de los diferentes credos protestantes en las décadas venideras (Hernández, 2013).

Son las primeras décadas del siglo XX y México ya está envuelto en las corrientes vertiginosas de uno de los conflictos más importantes de la época. La Revolución Mexicana trae consigo un influjo importante de migrantes y refugiados que incrementaron los números poblacionales en los asentamientos fronterizos, tanto en Estados Unidos como en México. Si bien el conflicto armado representó un estancamiento transitorio del protestantismo en el país, sí ayudó con el engrosamiento potencial de las filas protestantes en los años venideros (Hernández, 2013). Es aquí cuando el pentecostalismo registra sus primeras incursiones en territorio nacional. El año es 1914 y misioneros de la *Iglesia Apostólica de la fe en Cristo Jesús*, emanados de los reavivamientos pentecostales de la calle Azusa en la ciudad de Los Ángeles, California, hacen su arribo al territorio nacional (Ramírez, 2015). Hablar de la llegada del pentecostalismo a México implica mencionar la existencia de personas transfronterizas, las cuales se encargaron de difundir las ideas principales de este movimiento entre la población. No hay que ir muy lejos para encontrar un ejemplo de alguien a quien se atribuye un papel importante en la fundación y el desarrollo del pentecostalismo en México

y entre la población latina de los Estados Unidos: Romana Carbajal de Valenzuela —Romanita—, oriunda de Villa Aldama, Chihuahua. Si bien el rol de esta persona tiende a ser enfatizado en relación al movimiento pentecostal en la frontera, la congregación que funda en Chihuahua no fructifica y ésta debe trasladarse a la región de la Laguna (Oseguera Montiel & Rodríguez López, 2016); a pesar de esta situación, vale la pena mencionar su existencia debido a una de las características fundamentales que la avanzada evangélico-pentecostal tomará en las últimas décadas del siglo XX en la región fronteriza: la constante movilidad transfronteriza y un estilo de vida íntimamente ligado a esta condición (Koch, 2009). Como concluye Hernández (Hernández, 2013), el boom migratorio posrevolucionario catalizaría la difusión de las iglesias pentecostales por toda la frontera norte, en donde la figura del migrante-predicador terminó por promover los diversos credos protestantes existentes.

Hasta aquí llega la primera oleada pentecostal en tierras mexicanas; una segunda generación habría de gestarse en el periodo posrevolucionario y en los albores de la segunda guerra mundial. En esta parte, los pentecostalismos comienzan a tomar forma desde una perspectiva institucional, durante un periodo en el que una serie de factores contrastantes marcarán el contexto espacio-temporal: por un lado, la creciente xenofobia en los Estados Unidos y el incremento en los conflictos entre el Estado y la iglesia en México (Ramírez, 2015), por el otro, una situación de bonanza económica entre cierta parte de la población mexicana debido a la instauración del programa bracero en los albores de la segunda guerra mundial, ligado todo esto de manera muy cercana con el boom económico de la posguerra (Salamone, Adams, & Meeting, 1997). Conforme la labor evangelizadora de los primeros misioneros pentecostales avanzaba, la proporción de campesinos, trabajadores, artesanos y pequeños comerciantes —la mayoría de ellos provenientes de una tradición católica— comenzó a conformar el grueso de los adscritos al pentecostalismo y, en ese sentido, este se perfiló como un movimiento religioso de los trabajadores y de los migrantes, de los *trabajadores-migrantes*, para fines operativos (Ramírez, 2015). Esta situación es similar a las causas por las que el protestantismo histórico colapsó —en los Estados Unidos— ante los grupos con un fuerte componente evangélico-pentecostal: religiosidades acuñadas para el hombre común, para quien poseer una educación formal era algo inusual:

“Neither Baptists nor the Methodists set forth their confessions in complex theological writing that required extensive instruction (...) both denominations stressed spiritual conversion and a strong individual responsibility to God. For each denomination the power of God was experienced as well as taught, and their messages seldom excluded the topics of sin and salvation, or hellfire and redemption. Their emotion-packed messages centered on experience with the sacred while warning of secular evils” (Finke & Stark, 1989, p. 37).

En la década de los 30 ocurriría una repatriación numerosa conocida como *The Great Repatriation*. Víctimas de políticas *chivoexpiatorias*, las autoridades estadounidenses expulsaron grandes cantidades de personas. Esta situación favoreció enormemente a los movimientos pentecostales en territorio mexicano; los mexicanos deportados representaban feligreses potenciales para aumentar el número de integrantes en las congregaciones (Ramírez, 2015). Es importante mencionar que las personas repatriadas no permanecían necesariamente en la frontera y fue así que surgieron diferentes rutas que los repatriados habrían de seguir. Estas rutas poseían un patrón identificable: en primer lugar, el alejamiento de los individuos de sus lugares de origen habría de exponerlos a nuevas formas de pensar; en viajes posteriores habría de crearse un apego a estas nuevas formas de creer; la migración de retorno a los lugares de origen habría de expandir las redes religiosas e incluso provocar innovaciones en los usos y las prácticas religiosas (Ramírez, 2015). En ese sentido, la propuesta de un trazado genealógico de las trayectorias religiosas pentecostales resulta ilustrativo para conocer la manera en que estas redes fueron tejiéndose y estableciendo una comunidad transfronteriza imaginada que habría de facilitar, décadas después, la aparición de nuevas formas de religiosidad pentecostal. Así, hacia 1938 en el estado de Chihuahua, habría de fundarse la *Iglesia de Jesucristo Unida*; para 1943 habrían llegado las *Asambleas de Dios*, las cuales desempeñarían un papel de suma importancia para la aparición del neopentecostalismo en el estado grande (Oseguera Montiel & Rodríguez López, 2016). De manera similar, Baja California experimentaría el avance del pentecostalismo durante la década de los cuarenta: *Asambleas de Dios*, la *Iglesia del Evangelio Cuadrangular*, la *Iglesia Pentecostal Unida de México* y la *Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, serían algunas de las congregaciones que echarían raíces en la región (Hernández, 2013).

El programa bracero y el auge económico provocado por la segunda guerra mundial terminarían por consolidar la presencia y la importancia de las principales ciudades fronterizas, no sólo en el aspecto económico, sino también en el aspecto social y cultural. Los requerimientos en cuestión de mano de obra en el norte de México y el sur de Estados Unidos provocaron que, en sólo diez años, la población fronteriza se duplicara. Así, para 1960, los municipios de Tijuana, Mexicali, Ciudad Juárez y Matamoros habrían de superar los 150 mil habitantes (Hernández, 2013). Es entonces que, a mitad del siglo XX puede hablarse de una consolidación institucional del pentecostalismo en México y en Estados Unidos, de tal forma que para 1948, el Consejo Mundial de Iglesias tendría entre sus miembros a una diversidad de iglesias protestantes latinoamericanas (Oseguera Montiel & Rodríguez López, 2016).

Tuvieron que pasar casi cincuenta años desde los reavivamientos de la calle Azusa en 1906 para que, después de la segunda guerra mundial, entre 1947 y 1948, el mundo pentecostal experimentara dos nuevos reavivamientos que generarían dos experiencias distintas de religiosidad: por un lado el *Latter Rain Revival*, que moriría apenas unos años después de surgir y sería rechazado por las congregaciones pentecostales más tradicionales; por otro lado, el *Healing Revival* que habría de producir una camada de líderes religiosos carismáticos como Bill Bright y Billy Graham en 1949 (Hardman, 1994). Este último habría de alcanzar fama nacional en Estados Unidos gracias al poder de la televisión, a la efusividad de sus predicaciones y a su cercanía con los principales actores políticos de la época. Después de esto, durante la década de los 50s, *los College Revivals*, focalizados en la universidad cristiana de Wheaton sentarían las bases para los reavivamientos carismático-pentecostales de 1960-1970 (Riss, 1988).

Los reavivamientos pentecostales de los sesenta ocurren durante la secularización progresiva de Occidente, durante un periodo en el que se esperaba la extinción del sentimiento religioso, de la mano con los avances científicos, tecnológicos y sociales (Berger, 2014). Gracias a la presencia de la radio y la televisión en la vida cotidiana, el alcance de estos reavivamientos se dio de una forma nunca antes vista; Estados Unidos se vio sacudido hasta sus estructuras más profundas, de tal forma que en 1976 habrían de tener su primer presidente *born again* en Jimmy Carter (Riss, 1988). Como se mencionó anteriormente, es aquí donde pueden identificarse los primordios de lo que eventualmente sería el movimiento

neopentecostal: el establecimiento de las primeras mega-iglesias y el surgimiento y la consolidación del *televangelismo*, así como la aparición de la *Teología de la Prosperidad*. A finales de los sesenta, las transmisiones religiosas tenían una audiencia de aproximadamente 5 millones de televidentes, este número explotó y, para mitad de los 80s, el número de espectadores llegaría a los 25 millones de personas (Bowler, 2013). Al tiempo que esto ocurría en Estados Unidos, la región fronteriza seguía siendo terreno fértil para la circulación material y simbólica que las rutas de migración desbordaban en los diferentes centros urbanos.

La actividad misionera protestante distaba de terminar y fue así que, diferentes grupos derivados de *Asambleas de Dios* —una de las organizaciones pentecostales más grandes del mundo— y de los reavivamientos anteriormente mencionados, comenzaron su operación celular en las principales ciudades de la frontera, como Tijuana, Cd. Juárez, Chihuahua y Monterrey, aproximándose mediante el servicio social, como lo haría el Pastor Víctor Richards en los 70s, fundador de la congregación *Vino Nuevo* en Cd. Juárez (Hernández, 2013). Este personaje, odontólogo de profesión, aprovechó el servicio social que proveía a sus pacientes para esparcir la palabra (E. Baca, comunicación personal, 7 de mayo de 2017); lo anterior, aunado a su cercanía con celebridades musicales como Marcos Witt, lo llevaría a sentar las bases músico-estructurales fundamentales del neopentecostalismo transfronterizo: fue desde vino nuevo que se lanzaron las carreras musicales de referentes cristianos como Jesús Adrián Romero y Marcela Gándara (Hernández, 2013), lo cual detonó el nacimiento de una industria musical que actualmente posee una diversidad de géneros musicales que fungen como atractivos centrales de los servicios religiosos al interior del continuum evangélico-pentecostal. Gracias a esto es que comenzaron a sentarse las bases de una red artístico-cultural que facilitaría la propagación del cristianismo entre los jóvenes, de tal forma que diferentes iglesias retomarían el modelo de *Vino Nuevo* para evangelizar a las nuevas generaciones.

En este mismo espacio temporal aparecen —en los Estados Unidos— una serie de movimientos religiosos que, en conjunción con el componente evangélico-pentecostal, jugarían un papel importante para la aparición del *movimiento cristiano emergente*: el *Jesus Movement*, la *Vineyard Christian Fellowship* y *Calvary Chapel*. Estos movimientos vinieron

a *californizar* diferentes tipos de religiosidades evangélico-pentecostales. Esta *californication* del movimiento evangélico hace referencia a la creación de una forma de religiosidad que fue culturalmente relevante para los jóvenes californianos, específicamente a aquellos que arropaban el movimiento hippie, la liberalización de las relaciones sociales y la lucha contra viejas restricciones morales que consideraban arcaicas. Con el tiempo, este movimiento se fue expandiendo hacia el este del país, dejando a su paso una transformación en las formas de hacer alabanza y las formas de experimentar e interpretar a Dios. Estos movimientos son relevantes porque dejan ver que el componente cultural es un elemento primario de identificación para las juventudes (Shibley, 1996) y también porque los hijos de los pastores y de las personas involucradas en este movimiento, harían acto de presencia en algunas de las iglesias que en la actualidad presentan un diseño de experiencia en acorde con las expectativas culturales de los *cristianos pop* (B. Rickman, comunicación personal, 8 de abril de 2018).

Luego de que el pentecostalismo lograra cimentar su presencia en los Estados Unidos, a mediados del siglo pasado, su influencia se expandió más allá de sus fronteras, consiguiendo instalarse no sólo en México, sino también en el resto del continente y del globo terráqueo (da Silva Moreira, 2015). Hasta el otro lado de la línea internacional del tiempo, *Hillsong Church* surgía a inicios de los ochenta —1983— en Sydney, Australia, derivada de la rama australiana de las *Asambleas de Dios*. Así como muchas congregaciones en formación, Hillsong pasó de tener apenas 45 miembros, en sus inicios, hasta reunir a casi 20,000 almas en su mega-iglesia de Sydney. ¿Por qué Hillsong creció y se volvió punta de lanza —a nivel mundial— en renovación cultural y musical dentro del universo cristiano? La respuesta puede encontrarse en el grupo de personas encargadas de desarrollar los *press kits*¹², la experiencia de mercado y los diseños de experiencia religiosa altamente especializados, enfocados en un tipo de público en específico (Tapper, 2017). Aunque Hillsong es una organización pentecostal, puede ser categorizada como una iglesia evangélica con tendencia al ecumenismo: sus características enteramente pentecostales se remiten al ámbito privado —posesión del Espíritu, glosolalia, postración de manos,

¹² Este término surge de la mercadotecnia musical y hace referencia a un paquete que se diseña para los medios o para las personas envueltas en la industria musical, con el propósito de que conozcan más de la música de algún artista o banda determinada; con éste se solicita cobertura en periódicos, revistas, eventos y festivales (Fuente: www.mercadeomusical.com).

etcétera— y predica un tipo de prosperidad suave —*soft prosperity*—, característica de organizaciones neopentecostales, iglesias evangélico-ecuménicas e iglesias post-denominacionales (Bowler & Reagan, 2014).

Conforme la diversificación pentecostal avanzaba, surgía a su vez una variación, un *offshot* del movimiento que vendría a impactar y modificar la religiosidad cristiana a futuro: la *Prosperity Gospel*, también conocida como la *Teología de la Prosperidad* (Bowler, 2013). Como se especificó en el primer capítulo, los proponentes de la *Teología de la Prosperidad* proclaman que Dios desea que sus adeptos sean prósperos en lo financiero, la riqueza es vista como una señal inequívoca de estar recibiendo el favor divino, canalizado desde la fe del individuo. El respaldo narrativo (Carr, 2006) de quienes se adhieren a este movimiento se remite a interpretaciones sobre la figura de Jesús, interpretaciones que afirman que este personaje era capaz de hacerse de recursos para alimentar a las masas y para poder llevar a cabo un ministerio itinerante (Koch, 2014):

“The Prosperity Gospel is the doctrine that God wants people to be prosperous, especially financially. Adherents to the Prosperity Gospel believe that wealth is a sign of God’s blessing and is compensation for player and for giving beyond the minimum thite to one’s church, televangelists, or other religious causes. The logical extension of the Prosperity Gospel –sometimes explicit, sometimes not, depending on the preacher—is that the poor are poor because of a lack of faith, that is, that poverty is the fault of the poor themselves” (Koch, 2014, p. 2).

Esta aproximación terminaría por consolidarse en lo que actualmente tiende a asociarse con el *neopentecostalismo*, el cual es producto de los reavivamientos pentecostales mencionados en párrafos anteriores; su genealogía carismática-evangélica queda develada en el uso del llamado *discurso positivo*, el cual se trata de un requerimiento que se exige a los feligreses de proclamar las maravillas y las bendiciones que han llegado a recibir gracias a su fe en Dios, mientras que al mismo tiempo se trata de invisibilizar la contraparte: el *discurso negativo*, entendido como todas aquellas adversidades de la vida cotidiana —económicas, sociales, culturales, etcétera— que son producto de la falta de fe. El surgimiento del neopentecostalismo fue, en palabras de Bowler y Reagan:

“a revolution in production spurred by the industrialization and professionalization of the church sanctuary. Prosperity churches at the turn of the twenty-first century embraced the industrial apparatus and performative practices of the modern music industry, leveraging the commercial ecology of the industry (artists, producers, distributors, marketers) to provide a captivating musical experience for their congregants” (Bowler & Reagan, 2014, p. 187)

Ese arropamiento de la industria musical, de la industria del espectáculo y de la industria del consumo, generó una nueva fase de reavivamientos que, además de reconfigurar el universo evangélico-pentecostal, también rompen las categorías previamente establecidas para el estudio de las manifestaciones religiosas. Como se ha repetido en varias ocasiones, la *Teología de la Prosperidad* ha sido un componente clave para detonar esta recomposición religiosa. Para los investigadores del fenómeno religioso en América Latina, el *neopentecostalismo* es algo relativamente reciente en México (Hernández, 2013; Rivera Farfán, 2008; Semán & Battaglia, 2012), aunque su trayectoria en países como Brasil, Argentina y Colombia ha hecho que este se posicione como una de las alternativas religiosas más atractivas en el mercado religioso (Beltrán Cely, 2006; Mariano, 1999). Tanto el *neopentecostalismo* como el *movimiento cristiano emergente* derivan —en parte— de la *Teología de la Prosperidad*; aunque esta tiende a ser asociada con la idea de que el favor divino se materializa en posesiones materiales, riqueza y salud corporal (Bowler, 2013), la *Teología de la Prosperidad* se ha manifestado de diferentes maneras en diferentes congregaciones.

En general, en México, existen dos corrientes identificables al interior de este movimiento. Mientras en el norte de México se ha posicionado una derivación que denominaré como *Teología de la Prosperidad Norteamericana* (TPN), la cual prolifera entre las clases medias y altas, una vertiente diferente —la *Teología de la Prosperidad Brasileña* (TPB), enfocada a los estratos bajos de la sociedad y a personas en situación de vulnerabilidad— se ha popularizado en el resto de México y en América Latina (da Silva Moreira, 2015; Santos, 2007; van Houten, 2007). Esta diferenciación entre el norte de México y los demás lugares mencionados tiene que ver con la existencia de flujos constantes de migración que se mueven dentro de las *redes de apoyo* evangélico-pentecostal que se han

venido mencionando en esta tesis; son redes complejas que han facilitado la difusión de este tipo de movimientos —en todas sus particularidades— entre los jóvenes y las clases medias-altas de algunas ciudades fronterizas, como Tijuana, Cd. Juárez, Chihuahua, Monterrey y, últimamente, también entre centros urbanos importantes en donde existen jóvenes que forman parte de la misma generación simbólico-cultural: Guadalajara y Ciudad de México (B. Rickman, comunicación personal, 8 de abril de 2018).

Estas dos variantes tienen públicos objetivos distintos: la TPN se enfoca en clases medias y altas, mientras que la TPB va tras personas en situación de vulnerabilidad social y económica. La TPN conforma congregaciones multifacéticas respaldadas financieramente por empresarios, así como por pequeños y medianos comerciantes locales; gracias a su composición demográfica logran tener parte en toda una serie de instituciones políticas, sociales y culturales (Hernández, 2013) que les permiten tener cada vez más alcance. A lo anterior se suma la proximidad con el mundo, concebido como todo aquello que no es sagrado (Durkheim, 2008), una ruptura con las responsabilidades morales comúnmente asociadas al cristianismo y un énfasis sobre el individualismo y la capacidad de pregonar el evangelio de la prosperidad por parte de todos y cada uno de los hijos de Dios. La TPN según explica Hernández —retomando a Oro y Semán (Oro & Semán, 2000)— “reduce la distancia con el mundo, para inducir en la gente un cierto nivel de consumo, y acerca a la iglesia a cierta clase de gente para la cual su búsqueda religiosa está relacionada con su situación económica” (Hernández, 2013, p. 120).

La TPB retoma la idea de que los fieles sean exitosos financieramente, aunque extrae por completo el componente individualista y la inmediatez material que caracteriza a la TPN (Mariano, 1999); los líderes espirituales exhortan a su público para que se desprenda de su dinero en función de que Dios habrá de regresarlo multiplicado y materializado en sanación y resolución de problemas. El exponente más importante de la TPN es la *Iglesia Universal del Reino de Dios*, comúnmente conocida como *Pare de Sufrir* gracias a su presencia en la televisión local de los lugares en los que tiene presencia. El público objetivo de estas congregaciones consiste en “amas de casa, taxistas, obreras de las maquiladoras y gente de la tercera edad” (Hernández, 2013, p. 191), también gente en situaciones desesperadas de vulnerabilidad corporal —como enfermos de cáncer, VIH, etcétera— y vulnerabilidad

económica. La idea del consumo se limita a los productos que se crean dentro de las iglesias, tales como folletos, libros, amuletos y rosas bendecidas para combatir enfermedades, envidias y mala suerte, entre otros. El objetivo es que el dinero se quede en la iglesia, tan es así que la *Iglesia Universal del Reino de Dios* constantemente es acusada de ser un mecanismo para enriquecer a sus pastores a costa de sus feligreses (Mariano, 1999). A pesar de que la TPN tiene presencia en las principales ciudades de México y en ciertas comunidades latinas del sur de Estados Unidos; el mercado fuerte se desarrolla en el centro-sur del país y en el resto de Latinoamérica (Santos, 2007).

Dado que la TPN ha resultado fundamental para el desarrollo del *movimiento cristiano emergente*, es importante profundizar en ella y aclarar que no todo se reduce a que sus adeptos creen que Dios desea que sean exitosos en la tierra, ni tampoco a que el éxito se concibe solamente en términos tangibles o materiales. En gran parte de las mega-iglesias neopentecostales que sirvieron como plataformas iniciales del *movimiento cristiano emergente*, existe una idea de abundancia que es manifestada de diferentes maneras, siempre impulsada por la fe. La fe siempre es el centro y se concibe como un activador, como un poder que se le da al creyente y que les permite tener la certeza de que fuerzas espirituales son capaces de convertir la palabra hablada en realidad; a través de esta fe. La fe puede volverse real de forma tangible e intangible, ya sea a través de la riqueza y salud física de la persona, o también mediante la salud mental y la paz interna. Dependiendo de la congregación, el éxito será entendido en la obtención de alguno de esos resultados. Las congregaciones basadas en la TPN esperan vivir una vida en condición de victoria total; la victoria implica una confianza en que ningún factor cultural, político, social o económico será impedimento para vivir plenamente mediante la fe (Bowler, 2013).

Es importante aclarar que existen dos formas de prosperidad: prosperidad dura —*hard prosperity*— y prosperidad blanda —*soft prosperity*—; la prosperidad dura permeó el discurso que de muchas congregaciones que se orientaron a la difusión mediática de la salvación en los Estados Unidos, sobre todo durante los ochentas; el televangelismo y la modernización musical, concebida con la simple introducción de instrumentos considerados profanos, como guitarras eléctricas y baterías. La prosperidad dura es esa idea que la gente asocia al escuchar los términos *teología de la prosperidad*: la obtención de resultados —casi inmediatos— mediante las peticiones, la oración, la fe y la confianza en los líderes de la

iglesia. La prosperidad blanda surge en los noventa, como producto de las críticas que la prosperidad dura recibe; deja de lado las promesas de remuneraciones tangibles que se hacía a los seguidores de la prosperidad dura y en vez de eso, la experiencia se centra en el sentirse bien, en obtener simple felicidad, tranquilidad y en experimentar la salvación por gracia. Sin embargo, en el discurso se identifican elementos que dejan ver que un seguidor de la prosperidad blanda podrá lograrlo todo a través de Cristo; el mensaje ya no es explícito en términos materiales, sin embargo hay expectativa de poder vivir en victoria (Bowler & Reagan, 2014).

Para las congregaciones neopentecostales basadas en la TPN, los grandes ejes de búsqueda de la divinidad se consolidan en *fe, riqueza y salud*, con el objetivo de vivir en *victoria* en la tierra, no es de extrañar que exista toda una *industria cultural* que permite dar soporte a toda iglesia que tenga el más mínimo grado de afinidad con este tipo de religiosidad. Esta *industria cultural* surge de las *redes de apoyo evangélico-pentecostal*. A su vez, los tres elementos mencionados arriba se encuentran en una interacción constante, articulada por la existencia de estas redes. En el capítulo I se mencionó que estas *redes de apoyo* consisten en todas las iglesias, ministerios, publicaciones, medios informativos e industrias del entretenimiento que permiten la interacción entre las personas adscritas al pentecostalismo, a congregaciones evangélicas, a congregaciones neopentecostales y a las nuevas iglesias que están surgiendo y que no tienen un giro necesariamente identificado con la *teología de la prosperidad* —iglesias post-denominacionales— como es el caso del *movimiento cristiano emergente*. Las religiosidades asociadas a estas *redes de apoyo* comparten, de manera directa e indirecta, un mismo universo de sentido; al interior de ella —como se verá en el tercer capítulo— existe una diversidad muy grande de hacer iglesia y de predicar; lo que nunca cambia y les permite colaborar de distintas maneras es la concordancia en lo que consideran *creencias fundamentales*: el mensaje divino, la salvación por la gracia de Cristo, la *sola scriptura* y la necesidad de esparcir el evangelio a las cuatro esquinas del mundo; las *creencias secundarias* —las formas— pueden variar e incluso estar en desacuerdo entre unas y otras iglesias (E. Mendoza, comunicación personal, 29 de abril de 2018). Este tema será expandido conforme se expongan las etnografías llevadas a cabo en lugares nodales al interior de estas *redes de apoyo*.

Sobra decir que los elementos más importantes de estas redes son la música y la movilidad que facilita a los miembros de las diferentes congregaciones que la utilizan, sin importar si se trata de iglesias evangélico-pentecostales, neopentecostales, de iglesias no-denominacionales o iglesias post-denominacionales. Hablar de pentecostalismo es hablar de música, hablar de pentecostalismos es hablar de movimiento, de pentecostalismos en movimiento en movimiento, de música en movimiento (Ramírez, 2015). Las iglesias mencionadas en líneas anteriores, independientemente de las diferencias en sus *creencias secundarias*, comparten en la actualidad un abanico de celebridades cristianas. Estas figuras se desplazan entre las diferentes congregaciones; las de mayor envergadura convergen, sin embargo, en ciertos lugares nodales. Así, a pesar de la utilización del modelo celular y las complicaciones que este representa para obtener números precisos, los nodos de estas *redes de apoyo* sirven como centros de aglomeración que permiten darse una idea del alcance del pentecostalismo, el neopentecostalismo, lo no-denominacional y lo post-denominacional en la actualidad.

Es importante tener en cuenta que ni el pentecostalismo, ni el evangelismo ni el neopentecostalismo son productos acabados; aunque en ocasiones es posible presenciar cismas que rompen y crean formas de experimentar la religión de manera aparentemente inmediata, existen formas individualizadas de religiosidad que cambian de manera lenta y que en ocasiones son imperceptibles a la mirada del investigador. El propósito de esta tesis —como ya se estableció— es poner la mirada sobre los procesos evolutivos que ocurren a nivel micro (individuos) y que en ciertas ocasiones son capaces de manifestarse en el nivel meso (grupo de jóvenes) e incluso en el nivel macro (iglesia propiamente dicha). Las *redes de apoyo* que han surgido gracias a la trayectoria histórica que se presentó en este capítulo, y las características culturales de un espacio y una generación inmersa en la *cultura pop globalizada*, han resultado un medio de cultivo apropiado para el desarrollo de movimientos que han sabido adaptarse a este entorno. El *movimiento cristiano emergente* —hasta ahora— ha logrado utilizar los elementos que esta tormenta perfecta ha proporcionado: la infraestructura de las *redes de apoyo*, la *infraestructura* de la era digital y el universo simbólico compartido propio de las generaciones que conviven en la época actual, con los *millennials* en el centro neural del cambio. En el capítulo siguiente se profundizará en la dinámica de las *redes de apoyo* evangélico-pentecostales y se conocerán las bases concretas

desde donde comenzó a surgir el *movimiento cristiano emergente* en la frontera norte de México.

2.4 LO NO-DENOMINACIONAL Y LO POST-DENOMINACIONAL

Hasta ahora se ha mencionado, de manera constante, la característica no-denominacional de algunas congregaciones evangélicas; al ser una categoría de análisis, su definición no ha sido establecida. El cristianismo no-denominacional hace referencia a todas aquellas congregaciones que prefieren abstenerse de pertenecer —generalmente de forma explícita— a iglesias protestantes de primera línea, o a grandes asociaciones pentecostales —como a *Asambleas de Dios*—, en ese sentido, no es extraño que exista una correlación entre algunos grupos evangélico-pentecostales y lo no-denominacional. La autonomía, y la libertad que ésta conlleva, es importante para estos grupos, pues a partir de ello pueden conducir ministerios a su gusto sin ningún tipo de interferencia externa; a pesar de esta autonomía, existe, sin embargo, una tendencia —conforme crecen— a formar sus propias asociaciones que terminan ejerciendo control sobre sus sedes subsidiarias; en ese sentido, muchas agrupaciones no-denominacionales bien podrían ser nuevas denominaciones (A. Anderson, 2004).

Por otra parte, lo post-denominacional se diferencia de lo no-denominacional porque, en general, asume que la verdadera Iglesia de Cristo puede coexistir entre diferentes denominaciones y grupos cristianos, sin estar restringida al grupo religioso de uno mismo. Matthew Fox, una de las figuras religiosas de occidente más famosas del siglo pasado al hablar de su transición como sacerdote católico a líder espiritual post-denominacional decía en una entrevista para Placentra Johnston que:

“When we feel differently from our ‘tribe’ about an important issue, we have a choice: the more convenient option, and the one more commonly chosen, is to shut down our concerns, pretend we never noticed the discrepancy, sacrificing our own perceptions for the sake of maintaining solidarity with the group. But the bolder, more courageous option would be to face that discrepancy head on, maintain our personal integrity and risk distancing ourselves from the group. This choice is one that generally will bring us to a greater truth” (Placentra Johnston, 2016).

En ese sentido, lo post-denominacional tiene un componente individualista más desarrollado que lo no-denominacional; a pesar de ello, esta componente individualista no es final, es un

detonador que lleva a las personas a desertar de organizaciones religiosas a las que pertenecían por una disonancia cognitiva entre lo predicado por el grupo y lo entendido y esperado por la persona (Placentra Johnston, 2012). Es así como los grupos post-denominacionales se conforman de personas que dejaron de asistir a sus congregaciones pentecostales, neopentecostales o no-denominacionales porque no respondían a sus exigencias y expectativas cognitivo-culturales y trascendentales.

“Thanks to many factors in the current developed world, more and more people are being faced with the necessary cognitive dissonance that arises in a multicultural society, and that proscribes adherence to provincial forms of religious belief. Yet interest in exploring individual personal spiritual experiences and connections continues to mount. (...) As our societies become ever more globalized and interconnected, ever more of us will be beckoned toward the broader (postdenominational) perspective to which Matthew introduced us (...) we may call that spiritual stance by many names, but it will be best understood as having transcended the literal and provincial aspects of the belief systems it leaves behind. Whether we call it postdenominational, postliteral, postcritical, postconventional, postmodern or postrational, it will involve a perspective wherein literal and exclusivist religious beliefs are seen as provincial, limited by cultural perspectives. It will involve an imperative to understand all religions as vessels of a universal spiritual truth” (Placentra Johnston, 2016).

Lo post-denominacional, entonces, para motivos de esta investigación, hace referencia a ciertas congregaciones que, habiendo sido conformadas por personas que escaparon de la restrictividad de otras congregaciones cristianas, han optado por predicar una religiosidad que, además de ser altamente individualizada, permite generar comunidad en la búsqueda de la verdad a través de un acercamiento con las esferas seculares y culturales del mundo en el que se desenvuelven. En ese sentido, una congregación post-denominacional ha sabido manejar la tensión que suele existir entre la esfera de lo sagrado y las esferas de lo profano. La iglesia post-denominacional es el tipo de congregación de la que está compuesta el *movimiento cristiano emergente*. Desde 1998, Donald Miller ya anticipaba que la forma en la que se llevarían a cabo los servicios religiosos cristianos, y las formas en las que se experimentaría la religiosidad cristiana, cambiarían substancialmente en nuevo milenio:

“The style of Christianity dominated by eighteenth-century hymns, a routinized liturgy, and bureaucratized layers of social organization is gradually dying. In its place are emerging hundreds of new-paradigm churches, which are appropriating stylistic and organizational elements from our postmodern culture. This reformation, unlike the one led by Martin Luther, is challenging not doctrine but the medium through which the message of Christianity is articulated. Appropriating contemporary cultural forms, these postdenominational churches are creating a new genre of worship music; they are restructuring the organization of institutional Christianity; and they are democratizing access to the sacred by radicalizing the Protestant principle of priesthood of all believers” (D. E. Miller, 1998, p. 196).

Miller focalizó su estudio en tres congregaciones particulares: *Calvary Chapel*, *Vineyard Christian Fellowship* y *Hope Chapel*, todas producto del proceso de *californización* del cristianismo mencionado en la sección anterior; todas ellas como una reacción a las revoluciones culturales que ocurrieron durante las décadas de los sesentas y setentas; todas independientes y caracterizadas por ser *seeker-sensitive*, es decir, atractivas para personas en búsqueda de una congregación que pueda satisfacer sus necesidades espirituales. Según Kox, Meeus y Hart, los jóvenes “are attracted to religious groups for two reasons: First, the group offers them a new perspective on life and so liberates them from entrapment in their own problems. Second, the group provides them with a satisfying personal network” (Kox, Meeus, & Hart, 1991, p. 227). Los grupos post-denominacionales que se describen en capítulos posteriores, al ser liderados por personas inmersas en una concepción *emergente* del cristianismo, generan elementos y marcadores de sentido para adolescentes; estos elementos terminan por determinar el tipo de alabanza y el tipo de servicio que se lleva a cabo por los pastores en estas congregaciones, y aunque estos varían de congregación en congregación —valiendo la redundancia—, tienden a ser sencillos en lenguaje y forma, facilitando el acceso de los asistentes hacia el plano de lo sagrado (D. E. Miller, 1998).

En el próximo capítulo se abordarán y se describirán algunos de los lugares nodales que forman parte de las *redes de apoyo evangélico-pentecostal* que han facilitado la aparición de grupos post-denominacionales en el norte de México durante las últimas décadas, derivados sobre todo de concepciones teológicas propias de las agrupaciones estudiadas por Miller.

CAPÍTULO III

Teniendo en cuenta que uno de los objetivos específicos de esta tesis tiene que ver con el desarrollo de etnografías en congregaciones que conforman lugares nodales en las *redes de apoyo evangélico-pentecostales*, este capítulo expone la información que pude encontrar en campo entre 2016 y 2018. Se espera que los datos aquí encontrados puedan facilitar la visualización y la comprensión de cómo iglesias de índole tan diferente pueden establecer relaciones informales de alianza que terminan por reforzar y potenciar el crecimiento del cristianismo tradicionalmente concebido como *evangélico-pentecostal*.

3.1 CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS, Pt.2

En el primer capítulo se indicó que la estrategia metodológica para abordar mi objeto de estudio consistió de dos niveles: Un nivel observacional-descriptivo-participativo en congregaciones pertenecientes a las categorías propuestas anteriormente: iglesias pentecostales-neopentecostales, iglesias evangélicas con tendencia a lo no-denominacional e iglesias post-denominacionales en donde existe una manifestación clara del *movimiento cristiano emergente*; y un nivel de relatos de vida, para analizar las trayectorias y las narrativas de algunos actores clave y *agentes paraeclesiales* han sido importantes para el surgimiento del fenómeno en cuestión. Por motivos de organización, este capítulo se remitirá únicamente a la experiencia de campo encontrada en las iglesias pentecostales-neopentecostales y en las iglesias evangélicas con tendencia a lo no-denominacional. La decisión de esperar hasta el capítulo IV para profundizar en la información obtenida en las iglesias post-denominacionales tiene que ver con el simple hecho de que el surgimiento de éstas no podría ser explicado sin una concepción clara del cómo se forman las *redes de apoyo evangélico-pentecostal* entre las congregaciones pertenecientes a la primera y segunda categoría.

Mi inmersión en campo comenzó en noviembre de 2016 en una iglesia pentecostal perteneciente a las *Asambleas de Dios: River Church* en Anaheim, California. La forma en la que llegué a dicha congregación fue producto de una convocatoria que lancé en mis redes sociales de segundo orden —Facebook para ser más precisos—; en dicho mensaje convoqué a personas que asistieran o conocieran a personas que asistían a *iglesias cristianas*:



Carlos S. Ibarra

November 2 at 2:55am · 🌐

A todos mis contactos de facebook: estoy llevando a cabo una investigación sobre nuevas formas de religiosidad en el norte de México. Si alguien asiste o conoce a alguien que asista a una iglesia cristiana (no católica), por favor envíenme un mensaje privado, se los agradezco de antemano.

Like · Comment · Share

👍 40 people like this.

↪️ 10 shares

Imagen 3.1.- Screenshot sobre búsqueda de contactos (Fuente: Elaboración propia a través de Facebook)

A raíz de este *post*, recibí diferentes respuestas que me pusieron en contacto con personas que asistían o que mencionaron algunas de las iglesias que visitaban ocasional o regularmente. Este fue el inicio de mi red de contactos y la manera en que comencé mis visitas a una diversidad de congregaciones, todas excepto una pertenecientes al espectro evangélico-pentecostal. A través de la observación y participación llevada a cabo en dichas visitas, y utilizando la técnica de la bola de nieve, mi agenda de contactos creció hasta el punto de permitirme llevar a cabo 23 entrevistas semi-estructuradas entre asistentes y pastores de congregaciones pentecostales-neopentecostales y congregaciones evangélicas con tendencia a lo no-denominacional. Estas entrevistas se suman a una cantidad mayor de entrevistas y charlas informales, ocurridas durante mis visitas a los servicios religiosos o eventos artísticos y/o durante las visitas que tuve la oportunidad de realizar en algunos de los hogares de mis colaboradores. Además de la observación, la participación, las entrevistas y las conversaciones informales, realicé trabajo investigativo en las redes sociales y en los sitios web de algunas de las iglesias visitadas.

En esta primera fase de la estrategia metodológica, elegí a mis veintitres entrevistados con base en los siguientes criterios: debían asistir regularmente a la iglesia, y no debía ser la iglesia a la que asistieron por primera vez; los entrevistados debían también conocerse entre sí de forma indirecta: ya sea por mención, por relación a alguna persona cercana o conocida

de los entrevistados o por ser personas con cierto grado de importancia para los círculos sociales al interior de las congregaciones; en ese sentido, en estas primeras entrevistas figuran interacciones con pastores, con líderes y con asistentes. Fuera de ello, no me preocupé por discernir entre grupos etarios o entre hombres y mujeres. La razón de esta elección fue la siguiente: Cuando visité una mega-iglesia neopentecostal por primera vez, en la ciudad de Chihuahua —*Palabra Viva*—, pude percatarme de la presencia de personas que asistían a otro tipo de congregaciones; en una ocasión posterior, dicha iglesia sirvió incluso de sede para un concierto del coro de la Universidad de Morelos, adventista en su naturaleza. En ese momento conjeturé sobre la posible existencia de redes de colaboración entre diferentes grupos protestantes a nivel regional, independientemente de sus diferencias doctrinales y teológicas. La razón de ser de estas entrevistas es, por lo tanto, poder trazar las trayectorias religiosas de los individuos y, con base en ellas y sus expectativas, dilucidar indicios de las *redes de apoyo* que se forjan entre iglesias e individuos que pueden ser pentecostales, neopentecostales o evangélicos, pudiendo incluirse —incluso— iglesias y personas de corte más tradicional, como bautistas, metodistas, adventistas, etcétera. Sobra decir que, en muchas ocasiones, estas *redes de apoyo* son informales y se establecen de manera personal entre personas que asisten a diferentes congregaciones; las veces en las que existe una relación formal entre congregaciones, a menudo coincide con la organización de algún concierto, alguna cumbre de liderazgo o alguna escuela de verano.

Para recapitular; en este primer nivel de la estrategia metodológica, la observación directa y la observación participante me permitieron interactuar de forma cercana con los diferentes actores al interior de ciertas iglesias evangélico-pentecostales; mediante charlas y entrevistas informales pude comenzar a identificar a los actores que, por su experiencia, fueron relevantes para conseguir el objetivo de dilucidar las *redes de apoyo evangélico-pentecostales*. Esta primera fase me sirvió también para identificar un continuum entre religiosidades de corte conservador y religiosidades de corte liberal; fue así como la mirada antropológica se volcó, eventualmente, sobre el extremo liberal de estas redes, fue así que iglesias como *Ancla*, *Horizonte*, *Mosaic* y *Central Church* se volvieron evidentes en el panorama religioso de la frontera norte de México y suroeste de los Estados Unidos para mí como observador.

Marzal, en su tratado de antropología religiosa de América Latina, menciona lo siguiente:

“(…) al respecto, es útil distinguir entre hacer una etnografía religiosa y dar respuesta a un problema religioso; para hacer la etnografía, por ejemplo, de una peregrinación, basta leer previamente la literatura empírica y teórica sobre el tema y luego hacer las guías de observación y de entrevista que se aplicarán; en cambio para dar respuesta a un problema religioso —por ejemplo por qué tiene éxito un nuevo movimiento religioso en determinado pueblo— hay que leer la literatura sobre el nuevo movimiento y sobre la situación social y religiosa del pueblo elegido o de otros parecidos, definir bien el problema y el significado de cada término y construir los instrumentos de investigación” (Marzal, 2002, p. 245).

En el caso particular de esta investigación, se requirió de ambos aspectos: hacer una etnografía religiosa y dar respuesta a un problema religioso. Sin la etnografía llevada a cabo durante la primera fase, el *problema* de la “liberalización de la doctrina” —cuyo epítome al interior de este escenario es el *movimiento cristiano emergente*—, no habría sido identificado y no se habrían tenido que tomar acciones para entender la razón del éxito de este movimiento en grupos específicos de personas. Respecto a las guías de observación y guiones de entrevista, ambas consultables en la sección de anexos al final de esta tesis, puedo decir lo siguiente: en las visitas a las congregaciones y a los diferentes espacios de socialización de mis colaboradores, puse especial atención en las prácticas y en el discurso con el propósito de comenzar a trazar los contornos de las religiosidades expresadas por los individuos con los que tuve la oportunidad de interactuar. Para esto, tal y como se mencionó en el capítulo I, en esta primera fase se puso atención en las cinco dimensiones religiosas propuestas por Glock y Stark, con la intención de facilitar la sistematización de la información obtenida en campo: la dimensión ideológica, la dimensión ritual, la dimensión de la experiencia religiosa, la dimensión intelectual, y la dimensión consecuencial (Glock & Stark, 1965). Esta aproximación permitió observar e indagar acerca de los lazos emocionales que unen al creyente con la creencia, la forma en que vive la religión, la frecuencia con la que se asiste a los servicios religiosos, el grado de compromiso con las creencias, la influencia que la

religión tiene en la conducta y en la vida cotidiana del creyente y el grado de conocimiento que la persona tiene sobre el aspecto teológico y doctrinal de la congregación a la que asiste.

Sobre el aspecto ético, mi aproximación fue de honestidad con mis colaboradores, mi carta de entrada siempre consistió en especificar que era un antropólogo muy interesado en la religión que, al darse cuenta de un vacío en la academia en relación a los nuevos movimientos, quería demostrar al interior de una esfera de intelectuales que el cristianismo no estaba muerto y que seguía siendo muy importante en la vida de las personas modernas, haciendo referencia de manera extremadamente superficial a la teoría de la secularización. Me abrió muchas puertas el hecho de poder generar una empatía basada en mi historia personal con el cristianismo: mi familia, como la mayoría de la población mexicana, es católica de manera nominal, nunca fuimos practicantes ni existió la costumbre de acudir a misa los Domingos, salvo alguna boda, primera comunión, funeral o bautizo. Durante gran parte de mi adolescencia y adultez joven fui ateo militante, haciendo una transición hacia el agnosticismo gracias a la exposición y sensibilización que tuve —mediante las clases que tomé durante mi licenciatura en antropología— a los diferentes sistemas de creencias y a la diversidad cultural del mundo. Estar posicionado sobre este terreno neutral —en términos religiosos— me permitió conocer y vivir la experiencia de asistir a congregaciones de corte tradicional, generalmente acompañando a algún amigo o, en el caso más significativo, a una pareja sentimental. Así fue como pude adentrarme —como visitante regular— en congregaciones adventistas, metodistas, pentecostales y neopentecostales en la ciudad de Chihuahua.

El testimonio de mi tránsito entre ese fanatismo ateo a mi agnosticismo, seguido de lo que les expresaba era mi intriga por la religiosidad del hombre, me volvieron en un inicio, objeto de evangelización. Producto de la relación sentimental arriba mencionada y de mi curiosidad antropológica y personal por experimentar la religiosidad cristiana, decidí bautizarme en 2012, en la iglesia adventista a la que asistía mi entonces pareja. No me considero adventista del séptimo día y, a pesar de los requerimientos legales que tuve que cumplir para acceder a dicho evento, la experiencia de mi bautismo fue con un interés genuino a nivel personal y a nivel antropológico. El hecho de mencionar que ya estaba bautizado en Cristo —lo cual es técnicamente cierto—, hizo que dejara de ser objeto de

evangelización y me permitieran entrar en sus esferas más íntimas. La empatía por mi persona incrementó debido al eventual fallecimiento de mi entonces pareja y, en ese sentido, estoy por siempre agradecido con su familia, sus amigos y su comunidad religiosa, quienes a pesar de mi bautismo me han identificado como un cristiano extremadamente crítico, debido a las preguntas con las que los saturé y sigo saturando en la actualidad. Así mismo, por respeto a la confianza que mis colaboradores tuvieron en abrirse y contarme sus percepciones personales de lo que implica ser cristiano —algunas veces en contradicción con preceptos

Nombre	Rol	Fecha	Iglesia	Lugar	Tipo de Congregación
Diana Pérez	Miembro	27 de noviembre de 2016	River Church	Anaheim	Pentecostal
Julio Saucedo	Miembro	27 de noviembre de 2016	River Church	Anaheim	Pentecostal
Ronald Connor	Pastor	27 de noviembre de 2016	River Church	Anaheim	Pentecostal
Angélica Ballesteros	Asistente	27 de noviembre de 2016	River Church	Anaheim	Pentecostal
Jacobo Gonzaga	Asistente	2 de julio de 2017	River Church	Anaheim	Pentecostal
Robert Ramírez	Pastor	23 de noviembre de 2017	River Church	Anaheim	Pentecostal
Omar Mendoza	Miembro	5 de mayo de 2017	Viento Fresco	Chihuahua	Evangélica
Josué Borrego	Miembro	6 de mayo de 2017	Palabra Viva	Chihuahua	Neopentecostal
Antonia Borrego	Miembro	6 de mayo de 2017	Palabra Viva	Chihuahua	Neopentecostal
Erick Baca	Pastor	7 de mayo de 2017	Sobrenatural	Chihuahua	Neopentecostal
Samuel Pérez	Líder	17 de enero de 2018	Sobrenatural	Chihuahua	Neopentecostal
Alejandra Figueroa	Miembro	25 de enero de 2018	Sobrenatural	Chihuahua	Neopentecostal
Fabián Gutiérrez	Miembro	25 de enero de 2018	Sobrenatural	Chihuahua	Neopentecostal
Ricardo Antúnez	Miembro	30 de enero de 2018	Sobrenatural	Chihuahua	Neopentecostal
Jeremías Placencia	Miembro	7 de abril de 2018	Vino Nuevo	Ciudad Juárez	Evangélica
Rory Smith	Miembro	7 de abril de 2018	Vino Nuevo	Ciudad Juárez	Evangélica
Mario Martínez	Miembro	7 de abril de 2018	El Olivo	Ciudad Juárez	Evangélica
Ernesto Mendoza	Pastor	29 de septiembre de 2018	Viento Fresco	Chihuahua	Evangélica
Jesús Espino	Músico	29 de septiembre de 2018	Rojo	Hermosillo	Evangélica
Claudia Soto	Músico	29 de septiembre de 2018	Independiente	Guadalajara	Evangélica
José Farías	Pastor	29 de septiembre de 2018	Sociedad Bíblica Internacional	Miami	Evangélica
Patricio Ledezma	Pastor	29 de septiembre de 2018	Especialidades Juveniles	Miami	Evangélica
Sebsatión Lozano	Líder	9 de mayo de 2018	Viento Fresco	Chihuahua	Evangélica

Tabla 3.1.- Lista de entrevistas llevadas a cabo en el universo evangélico y pentecostal (Fuente: Elaboración Propia).

importantes de sus congregaciones—, he decidido cambiar los nombres de mis entrevistados para proteger su anonimidad. La información contenida en este capítulo proviene de las siguientes fuentes:

En la Tabla 1 se puede apreciar la información básica de mis entrevistados; decidí especificar su rol al interior de la iglesia, la fecha en que se realizó la entrevista, el nombre de la iglesia a la que pertenecen o bien, si son sólo visitantes regulares. Hay un caso en el que entrevisté a un cantautor y a una líder de banda musical, identificables con la categoría de *Músico*, fuera de ello la clasificación es clara: trabajé con Pastores, Líderes, Miembros y Asistentes. En la tercera columna es importante aclarar que, *Lugar* se refiere al lugar geográfico en el que la iglesia se encuentra localizada; esto es importante de aclarar porque existen cuatro entrevistas en las que los sujetos se localizan físicamente en Hermosillo y Miami, pero que, a raíz de un

evento en la Ciudad de Chihuahua, pude entrevistarlos en persona a pesar de no haber visitado dichos lugares.

En el orden cronológico que muestra la tabla es que decidí codificarlos para un mejor análisis, con base en el tipo de congregación, así, por ejemplo, Diana Pérez es **P1** o *Pentecostal 1*; Julio Saucedo es **P2** o *Pentecostal 2*; Omar Mendoza es **E1** o *Evangélico 1* y Samuel Pérez es **N1** o *Neopentecostal 1*, etcétera, etcétera. Entre paréntesis se encuentra la edad de la persona, para poder visualizar las diferencias en la religiosidad en función de este dato. La siguiente tabla ilustra mejor esta sistematización en función de las representaciones sobre religiosidad del individuo y serán útiles para comprender la información en las secciones posteriores.

Aspectos Sobre la Religiosidad Según Glock y Stark (1965)					
Colaborador	Dimensión Ideológica	Dimensión Ritual	Dimensión de la Experiencia Religiosa	Dimensión Intelectual	Dimensión Consecuencial
P1 (56)	Cree en la biblia como única fuente de verdad y en el poder de la oración; escucha atentamente a los pastores que no prediquen teología de la prosperidad.	Asiste todos los domingos al servicio religioso; cree en el bautismo por inmersión y asiste a grupos de oración. Es escéptica de la posesión del espíritu santo y de la glosolalia, aunque no la descarta.	Su conversión religiosa al protestantismo estuvo ligada a resultados prácticos: el problema de sus hijas y el alcoholismo de su esposo.	Conoce los mandamientos de Dios y las formas en las que el cristiano debe actuar conforme a la Biblia.	Su tipo de religiosidad no le impide bailar o divertirse en fiestas de vez en cuando; aunque no tiene prohibido beber alcohol, prefiere evitarlo dado el historial de su esposo. Su círculo social y sus interacciones sociales se concentran en la congregación. En contra del aborto y la comunidad LGBT.
P2 (63)	Cree que la biblia fue inspirada por Dios y cree en la palabra de sus pastores; desconfía de pastores que prediquen prosperidad	Asiste con su esposa al servicio religioso. Le asusta un poco ver a la gente gozándose del espíritu; sí cree en la glosolalia.	Conversión ligada a un problema de alcoholismo y su superación.	Conoce los mandamientos de Dios y las formas en las que el cristiano debe actuar conforme a la Biblia.	Al convivir socialmente de la mano de su esposa, la mayoría de sus interacciones y amistades son al interior de su congregación. En contra del aborto y la comunidad LGBT
P3 (37)	Cree en la biblia como única fuente de verdad y en el poder de la oración; como pastor, está en contra de que se anteponga la forma por encima del fondo.	Oficia los servicios religiosos en determinados días y en diferentes lugares de California; cree en los dones del espíritu y en los efectos de éste en su congregación.	Nace en una familia que abandona al protestantismo de primera línea por legalismos. Siempre ha sido creyente y desde joven sabía que quería ser pastor.	Tiene un conocimiento profundo de las escrituras y es, además, autor de tres libros relacionados a temas religiosos: bautismo, el rol de la mujer y cristianos incómodos.	Toda su vida social gira en torno a su congregación, sus amistades, su esposa, su familia. En contra del aborto y la comunidad LGBT.
P4 (56)	Cree en la biblia como una de las fuentes de verdad, pero también cree en igual manera en las revelaciones de su pastor; sí cree en la teología de la prosperidad.	Asiste todos los domingos al servicio religioso; aunque la naturaleza de su trabajo hace que viaje entre diferentes congregaciones de Asambleas de Dios. Cree y auxilia a la gente que es poseída por el espíritu santo.	Nace en una familia Católica, pero al mudarse a los Estados Unidos encontró más comunidad en una congregación pentecostal y a partir de ello se convirtió.	Conoce partes de la biblia gracias a los cursos que se ofrecen en la iglesia, pero prefiere que el pastor sea la guía intelectual.	Prefiere no salir a fiestas que no sean de la iglesia, bebe vino en ocasiones especiales pero más por el simbolismo que por el efecto. Su convivencia social se da con puras personas del medio pentecostal. En contra del aborto y la comunidad LGBT.

P5 (61)	Cree en la biblia como autoridad máxima; entiende que a algunas personas les funciona creer en la teología de la prosperidad pero él es escéptico de ella.	Además de asistir todos los domingos al servicio, ayuda con la impartición de la escuela dominical a sus hermanos cristianos. Cree en la posesión por el espíritu y en los dones del espíritu pero es cuidadoso de discernir qué manifestaciones son reales.	Creció en una familia evangélica; termina en una congregación pentecostal porque encuentra comunidad y contactos en ella.	Al auxiliar con la escuela dominical, tiene un dominio avanzado de las escrituras y, en ese sentido, puede hacer y enseñar apologética.	Toda su vida social gira en torno a su congregación, sus amistades, su esposa, su familia. En contra del aborto y la comunidad LGBT.
P6 (59)	Como pastor, cree en la biblia como autoridad máxima; no cree en la teología de la prosperidad; no le importa que se quiera modernizar la predicación.	Oficia los servicios religiosos en determinados días y en diferentes congregaciones; entre semana visita albergues para predicar a refugiados. Cree en los dones del espíritu pero es escéptico de todos los casos.	Creció en una familia evangélica; terminó oficiando en una congregación pentecostal debido a su matrimonio.	Tiene un dominio de las escrituras y de la literatura religiosa que se encuentra de moda.	Su vida social gira en torno a las relaciones familiares y de amistad en la iglesia; aunque su labor de servicio social le permite establecer contacto con gente externa de manera cotidiana. En contra del aborto y la comunidad LGBT.
N1 (50)	Cree que la biblia es la autoridad máxima, pero sabe que el pastor es un hombre más iluminado y confía plenamente en él.	Además de asistir los domingos al servicio, asiste miércoles y viernes a las reuniones en la iglesia, cuando el trabajo se lo permite. Cree en los dones del espíritu y en la teología de la prosperidad.	Creció en una familia adventista del séptimo día, se casó un una mujer metodista, el legalismo los hartó y terminaron en una congregación neopentecostal por conexiones laborales.	Conoce las escrituras y la literatura religiosa de moda en su congregación.	Su vida social no se remite a la iglesia; aprovecha para evangelizar en su lugar de trabajo; no tiene problema con el consumo de alcohol y tabaco, siempre y cuando no sea una adicción. En contra del aborto y de la comunidad LGBT.
N2 (49)	Cree que la biblia es la autoridad máxima y también que ciertos pastores son apóstoles modernos de Dios en la tierra.	Asiste miércoles, viernes y domingos a la iglesia. Además de creer en los dones del espíritu, la posesión y la glosolalia, auxilia a otras personas para que puedan lograr ese estado de trance. Cree en la teología de la prosperidad.	Creció en una familia metodista, harta del legalismo, terminó acompañando a su esposo a una congregación neopentecostal.	Conoce las escrituras y la literatura religiosa de moda en su congregación.	Su vida social tampoco se remite solamente a la iglesia; es oradora en grupos de autoayuda y de superación personal; no tiene problema con el consumo de alcohol para celebrar ocasiones especiales. Está en contra del aborto y de la comunidad LGBT.
N3 (38)	Cree que la biblia es la autoridad máxima y recurre a las publicaciones de ciertos pastores reconocidos en el ámbito evangélico-pentecostal.	Cree en los dones del espíritu, la posesión y la glosolalia, pero es escéptico de muchos casos. No cree en la prosperidad dura, pero sí en la prosperidad blanda.	Se forma en una familia evangélica, asiste de hecho a la escuela de liderazgo de Vino Nuevo en la ciudad de El Paso, Texas.	Conoce las escrituras y la literatura religiosa de moda en su congregación.	Además de ser pastor, también es funcionario público. No tiene problema con el consumo de alcohol siempre y cuando no sea una piedra de tropiezo para otros. Cree que la madurez en la fe nos hace libres. Aunque reconoce que abortar y ser homosexual es pecado, sabe que las situaciones suelen ser más complejas.
N4 (20)	Cree que la biblia es la autoridad máxima, aunque recurre a pastores jóvenes pertenecientes al <i>movimiento cristiano emergente</i> gracias a youtube.	Asiste miércoles y domingos a la iglesia. No cree en los dones del espíritu, de hecho le asustan un poco. No cree en la teología de la prosperidad pero sí en la prosperidad blanda.	Viene de una familia evangélica, su conversión definitiva ocurre luego de estar a punto de morir de una sobredosis.	Conoce las escrituras y lo que los pastores más jóvenes del <i>movimiento cristiano emergente</i> publican en redes sociales.	Al ser líder de jóvenes, su posición le permite una mayor exposición social entre diferentes círculos externos a la iglesia. Suele hablar sobre Dios a sus amigos no creyentes. Sus prácticas se basan en la madurez en la fe. Esta en contra del aborto pero está a favor de que la iglesia acepte a todo tipo de personas.

N5 (52)	Cree que la biblia es la autoridad máxima. Piensa que los pastores son tan propensos a errar como uno y no son infalibles.	Asiste sólo los domingos a la iglesia. Sospecha de la gente que dice hablar en lenguas o estar poseída por el espíritu. Sí cree en la teología de la prosperidad.	Viene de una familia evangélica, su llegada al neopentecostalismo se da por conexiones laborales.	Conoce las escrituras, prefiere no leer otros textos religiosos.	Afirma que sus negocios han ido a la alza desde que asiste a su congregación actual; además de que durante la convivencia en la iglesia puede encontrar nuevas oportunidades de trabajo. Está en contra del aborto y de la comunidad LGBT.
N6 (25)	Cree que la biblia es la autoridad máxima en términos de la fe, aunque reconoce que hay personas que tienen una mayor capacidad de interpretar las escrituras	Asiste miércoles y domingos a la iglesia. Aunque reconoce que los dones del espíritu son reales para algunas personas, él no cree y piensa que éstos ahuyentan a las personas que se acercan a la congregación. No cree en la teología de la prosperidad, pero sí en la prosperidad blanda.	Viene de familia evangélica, su llegada a una congregación neopentecostal se da por amistad con otros jóvenes que también asisten a ella.	Conoce las escrituras y se confiesa seguidor de algunos pastores del <i>movimiento cristiano emergente</i> .	Afirma que su vida ha mejorado desde que llegó a la congregación; ha tenido éxito en sus estudios y en sus relaciones, saber que es libre a través de Cristo elimina la angustia que llegaba a sentir en su congregación previa. Cree en la madurez en la fe y no tiene problema con el alcohol o las fiestas. Esta en contra del aborto pero sabe que no son situaciones sencillas; piensa que no tiene nada de malo que la comunidad LGBT participe en la iglesia, pero entiende que nunca pasará en su congregación actual.
N7 (22)	Cree que la biblia es la autoridad máxima; desconfía de los pastores celebridad.	Asiste los miércoles y domingos; cree en los dones del espíritu pero no en las posesiones ni en la glosolalia. Está en contra de la teología de la prosperidad, aunque cree en la prosperidad blanda.	De familia evangélica, su llegada se da por amistad con otros jóvenes que asisten a ella.	No se atreve a decir que conozca las escrituras en su totalidad, pero estar en la congregación lo motiva a leerlas. En ocasiones ve a pastores del <i>movimiento cristiano emergente</i> en youtube o facebook.	Su vida mejoró en tanto que dejó el abuso de las fiestas y el alcohol, aunque entiende que con medida no hay problema. Cree que su fe ha madurado. No se siente en condiciones de decir que está en contra del aborto o la comunidad LGBT porque son temas complejos.
E1 (29)	Cree en la biblia como autoridad máxima, le gusta escuchar a gente inteligente hablar sobre ella.	Asiste los domingos; cree en los dones del espíritu pero la posesión divina y la glosolalia le parecen implausibles y contraproducentes. No cree en la teología de la prosperidad, sí presenta prosperidad blanda.	De familia metodista, su llegada al evangelismo se da luego de una vida secular ligada a las fiestas y la música.	Conoce las escrituras y es fan de la apologética, aunque le gusta estar consciente del contexto actual desde el que se interpreta. Es fan del <i>movimiento cristiano emergente</i> .	Se dedica a la música, tiene un estudio de grabación; cree en la existencia de creencias primarias y creencias secundarias; cree en la madurez en la fe. Tiene tatuajes; no tiene problema con el alcohol. Está en contra del aborto pero no está en contra de que personas homosexuales sean discriminadas por la iglesia.
E2 (32)	Cree en la biblia como autoridad máxima, disfruta de leer a teólogos modernos.	Asiste viernes y domingos; sí cree en los dones del espíritu pero no cree en la posesión del espíritu ni en la glosolalia, cree en la labor social. No cree en la teología de la prosperidad, sí presenta prosperidad blanda.	Crece en hogar evangélico, lo inspira la obra social de Víctor Richards.	Conoce las escrituras y le gusta hacerlo para desempeñar labor evangélica.	Aunque se dedica a laborar como ingeniero, en sus tiempos libres le gusta hacer labor social con sus compañeros de congregación, sirviendo en un comedor para gente en condición de calle. No tiene tatuajes pero le gustaría tener. Cree que existen creencias primarias y secundarias. Cree en la madurez en la fe. Considera poco cristiano discriminar a personas pecadoras, incluyendo a gente que ha abortado y a gente homosexual.
E3 (63)	Cree en la biblia como autoridad máxima, confía en su pastor, aunque prefiere remitirse sólo a la biblia.	Asiste domingos por cuestiones laborales. Cree en los dones del espíritu pero no cree en la posesión ni en la glosolalia. No cree en la teología de la prosperidad bajo ninguna forma.	Creció en un hogar bautista; conoce a la congregación actual por su trabajo en una prisión.	Conoce las escrituras, aunque es consciente de que existen autores contemporáneos que facilitan la interpretación, prefiere no leerlos.	Su labor en una prisión ha hecho que se de cuenta del poder de cambio que tiene la religión. Cree que un buen cristiano siempre se alejará del mal y que no hay cosas malas, sólo personas que no han conocido la palabra. Está en contra del aborto y no es partidario de la comunidad LGBT, aunque no la discrimina en términos sociales.

E4 (33)	Cree que la biblia es la autoridad máxima autoridad, aunque gusta de leer a autores contemporáneos religiosos.	Asiste domingos a iglesia por motivos de trabajo. No cree en las manifestaciones espirituales en las personas.	Creció en una familia evangélica, tuvo una crisis en la adolescencia y abandonó su congregación; regresó luego de darse cuenta que quería algo más de esta vida.	Conoce las escrituras aunque no se declara experto, le gustaría aprender aun más para saber influir en otras personas.	Aunque no tiene labores extra, le gusta platicar con sus compañeros de trabajo sobre temas trascendentales; sabe que debe ser cuidadoso en no mencionar palabras explícitamente religiosas para no "espantar" a sus compañeros. No tiene problemas con divertirse. Le agrada el concepto de madurez en la fe pero cree que algunas personas pueden abusar de su uso. Considera que el aborto y la condición de homosexual son pecado, pero no juzga.
E5 (58)	Cree que la biblia es la autoridad máxima pero que ha sido descontextualizada.	Como pastor de una iglesia de reciente creación, sólo tienen reuniones los domingos. Acepta que exista gente que presenta manifestaciones espirituales pero prefiere ser "más aterrizado". Cree en la libertad que da la fe, en la madurez en la fe y en la existencia de creencias primarias y secundarias. No cree en la teología de la prosperidad, sí presenta prosperidad blanda.	Creció en una familia metodista. Su transición al mundo evangélico se da al ver que la parte legalista crea conflictos en su relación con el mundo y familia.	Conoce las escrituras y al tener amigos que son pastores en otro tipo de congregaciones, gusta de confrontar ideas de manera regular.	Además de ser pastor, es consejero matrimonial y consejero de jóvenes. Su apertura ha permitido que en su iglesia exista una semilla del <i>movimiento cristiano emergente</i> en términos musicales, visuales y teológicos, aunque la mayoría de sus feligreses sean personas adultas. Considera que el aborto y la condición de homosexual son pecado, prefiere tener una postura de apertura y entendimiento.
E6 (33)	La biblia es la autoridad máxima; lee autores contemporáneos.	Como pastor y líder de una banda de música cristiana, tiene una agenda muy apretada, viaja constantemente a congresos y cumbres cristianas. No cree en las manifestaciones espirituales del pentecostalismo pero no las juzga. Cree que la verdad nos hace libres y cada quien es responsable de sus acciones. Su performance está lleno de momentos de oración. No cree en teología de la prosperidad; sí presenta prosperidad blanda.	Crece en familia evangélica; asiste a la escuela de liderazgo de Vino Nuevo en El Paso; convive además con la gente de Vástago, la iglesia de Jesús Adrián Romero, con quien tiene relación cercana.	Conoce las escrituras y la producción literaria cristiana reciente; es fan de varios youtubers cristianos.	Aunque su labor y su formación podrían permitirle ser una semilla de <i>cristianismo emergente</i> , sí tiene una postura más tradicional respecto a temas sociales. Aunque no juzgaría, no imaginaria una iglesia en la que hubiera miembros abiertamente homosexuales, está rotundamente en contra de los movimientos a favor del aborto.
E7 (24)	La biblia como autoridad máxima; lee autores contemporáneos.	Como líder de una banda musical cristiana, viaja constantemente y se presenta en diferentes eventos cristianos. Cree que la gracia nos hace libres y que las personas tienen libre albedrío de elegir el camino que deséen. La mayoría de sus oraciones son en público, durante sus performances. No cree en la teología de la prosperidad, pero sí presenta prosperidad blanda.	Crece en familia evangélica, su formación como música la hace además convivir con la escena musical cristiana latinoamericana.	Conoce las escrituras; casi no lee por su agenda tan apretada, le gusta ver a youtubers cristianos.	Ser líder de una banda de rock cristiano la ha hecho estar en el ambiente de la farándula, en el que convive con personas no cristianas. Le gusta incursionar en el mundo no cristiano para tener influencia en él. No bebe pero por cuestiones de salud, no porque juzgue a quienes lo hacen. Piensa que el aborto es una decisión personal y sólo Dios puede conocer y juzgar; desearía que hubiera más amor y comprensión hacia las personas homosexuales.

E8 (48)	La biblia como autoridad máxima; lee autores contemporáneos.	Aunque es pastor, actualmente se desempeña como organizador de eventos religiosos entre iglesias evangélicas. Conduce grupos de oración y talleres de fe; No es fan de la posesión por el espíritu pero cree que puede existir. No cree en la teología de la prosperidad en ninguna forma.	Crece en familia bautista; se traslada al mundo evangélico cuando se da cuenta que no desea vivir una vida legalista.	Conoce las escrituras; al ser parte de la Sociedad Bíblica Internacional, tiene contacto constante con pastores y líderes de diferentes denominaciones y congregaciones.	En su vida privada sabe que no hay problema en beber alcohol, pero sabe que al ser una figura pública no puede ser causa de que otros hermanos con problemas relacionados a vicios fallen. Cree que las personas somos libres de elegir nuestro camino y la labor de los líderes religiosos es indicar el camino correcto, más nunca juzgar. Está en contra del aborto de la politización del movimiento LGBT
E9 (37)	Biblia como máxima autoridad; es autor contemporáneo y lee a autores contemporáneos.	Su posición como pastor y orador le permite estar constantemente activo en diferentes servicios y eventos religiosos y paralelos. No cree en la teología de la prosperidad, aunque su discurso muestra prosperidad blanda. Prefiere no opinar sobre las posesiones del espíritu, pues él personalmente no está capacitado para juzgarlas. Piensa que existen creencias fundamentales y creencias secundarias.	Crece en familia pentecostal, transita hacia el mundo evangélico al entrar en conflicto con los aspectos más conservadores del pentecostalismo en su juventud, aunque nunca abandona su fe.	Conoce las escrituras y está al tanto de los autores contemporáneos, así como de los youtubers, él mismo tiene un canal exitoso.	Su posición como figura pública es complicada en el sentido de que cree en la madurez en la fe y en la libertad que da la gracia, pero sabe que al dirigirse ante públicos tan diversos, no es tan fácil generar ese mensaje. Trata de llevar una vida relajada ante temas sociales; le gusta dar el beneficio de la duda a los temas polémicos, aunque tiene una concepción concreta de lo que implica el pecado. Está en contra del aborto pero no está en contra de que homosexuales sirvan en la iglesia.
E10 (19)	Cree que simbólicamente, la biblia es la autoridad máxima, pero debe ser contextualizada correctamente.	Asiste los domingos a los servicios; no cree en las posesiones por el espíritu y considera que ahuyentan a los jóvenes. No cree en la teología de la prosperidad pero sí presenta una concepción blanda de la prosperidad. Cree que existen creencias fundamentales y creencias secundarias. Cree en la madurez en la fe.	Crece en familia evangélica, nunca ha tenido que alejarse de su fe porque se siente libre.	Conoce las escrituras y es fan de youtubers cristianos.	Trata de guiarse por su fe personal, sabe lo que es el pecado y que hay cosas mundanas que no lo vuelven menos cristiano por practicarlas: en ocasiones bebe y ha llegado a fumar marihuana. Su círculo de amigos es mayormente no cristiano y no ve conflicto con ello. No sabe cómo posicionarse frente al aborto, aunque sabe que es pecado. Desea que haya más apertura y menos juicio hacia la comunidad LGBT.

Tabla 3.2.- Religiosidad entre mis entrevistados evangélico-pentecostales (Fuente: Elaboración propia).

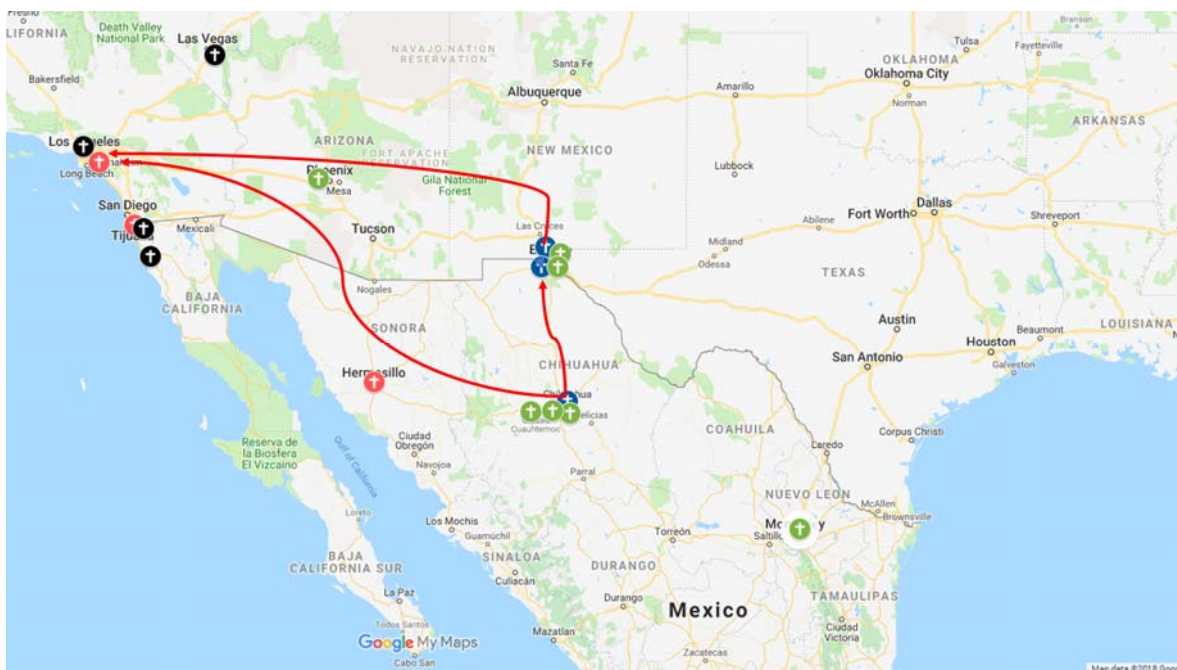
Poder visualizar los datos sobre la religiosidad de mis colaboradores en la tabla 2, nos abre los ojos ante conjeturas que pueden parecer un tanto obvias; mis colaboradores con un anclaje pentecostal o neopentecostal tienden a tener una visión más conservadora en términos religiosos y sociales y parece diversificarse en terreno evangélico. Evidentemente está la

cuestión de la edad y aunque mi interés no es, enteramente, la religiosidad evangélico-pentecostal, estoy consciente que no existe, necesariamente, una correlación entre la edad y el conservadurismo o liberalismo religioso y social de los miembros y asistentes de iglesias evangélicas y pentecostales. Le recuerdo al lector que este trabajo no busca regularidades en este nivel y que la información contenida en la tabla es de carácter descriptivo e ilustrativo. Al momento de abordar las religiosidades del *movimiento cristiano emergente* se tendrá una profundidad analítica distinta, producto de la selección específica de casos.

3.2 REDES DE APOYO EVANGÉLICO-PENTECOSTALES Y LUGARES NODALES

La narrativa de esta sección y sus subsecciones fluctuará entre datos etnográficos y fragmentos de entrevistas relacionadas a la existencia de *redes de apoyo* entre diferentes congregaciones (Ver Tablas 1 y 2). Entre el norte del país y el sur de los Estados Unidos existen diferentes iglesias y mega-iglesias que han funcionado como lugares nodales en el entramado de redes de colaboración —formales e informales— entre diferentes congregaciones de origen pentecostal, neopentecostal, evangélico e incluso histórico. De esta interacción constante es que, durante los últimos veinte años, se terminaron por consolidar una serie de elementos simbólicos y culturales de características post-denominacionales, capaces de circular entre la diversidad geográfico-religiosa y generar un ambiente de cooperación y fraternidad con niveles variables de intensidad; a su vez, este tipo de ecumenismo ha provocado tensiones y quiebres que han dado como resultado —entre muchas otras cosas— la generación de fenómenos como el *movimiento cristiano emergente*.

La primera iglesia que tuve la oportunidad de conocer al inicio de esta investigación fue *River Church*, de origen pentecostal, los asistentes que pude entrevistar de esta congregación también mencionaban su asistencia a *Palabra Viva*, *Vino Nuevo* y *El Redentor* en las ciudades de Chihuahua, El Paso y Ciudad Juárez y *La Arena* en la ciudad de Tijuana. Gracias a las entrevistas realizadas en este punto, se pudo localizar una iglesia de reciente creación, con apenas unos meses de existencia y de corte neopentecostal: Sobrenatural, en la Ciudad de Chihuahua. Aquí pude establecer un primer entramado reticular en el que se puede visualizar la circulación y la familiaridad que existe entre las personas que asisten a estas congregaciones pentecostales, neopentecostales y evangélicas.

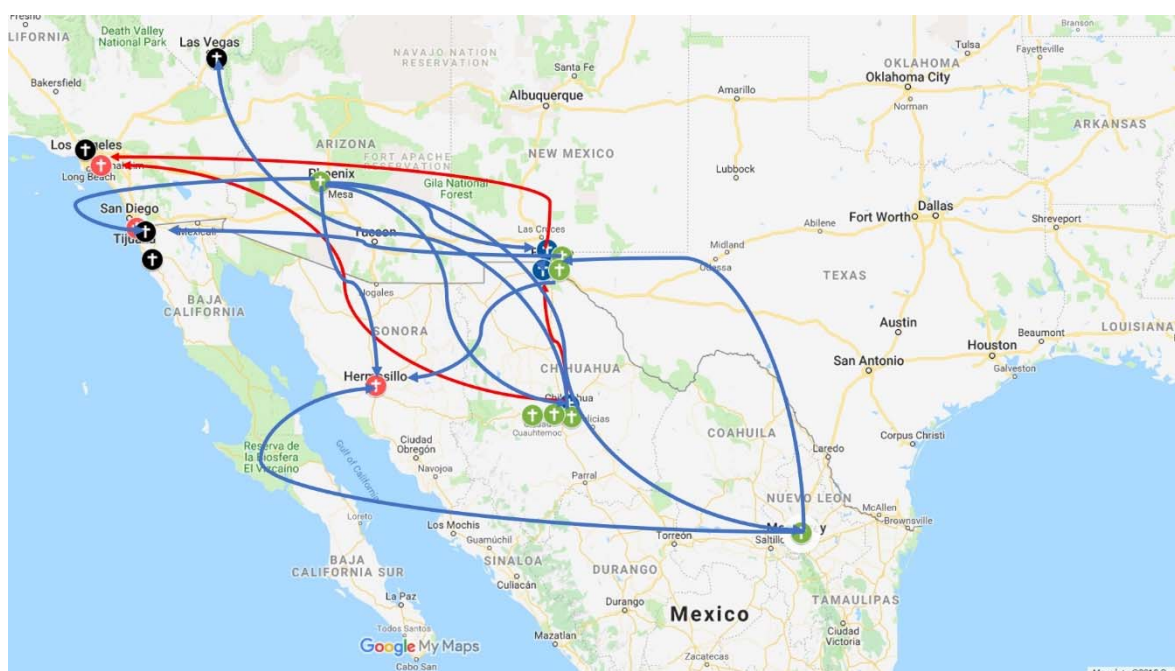


Mapa 3.1.- Primera capa, en naranja, de las redes de apoyo evangélico-pentecostal; las flechas indican el flujo de personas que asisten a una iglesia pentecostal/neopentecostal hacia otras iglesias, ya sea a manera de visita o por una mudanza (Fuente: Elaboración propia, entrevistas y charlas informales).

Posteriormente, las personas que entrevisté en estas últimas congregaciones mencionaron a su vez, el gusto por visitar y visualizar —mediante el uso de la internet— los servicios llevados a cabo en *Vástago* —la iglesia de Jesús Adrián Romero, célebre cantautor cristiano— y en *River Church*, a cargo de Dante Gebel, quienes representan a los pastores-celebridad más referidos al interior de estas iglesias, como se verá en las etnografías presentadas a continuación. Para motivos ilustrativos, se puede considerar que una primera capa de las *redes de apoyo* se da entre iglesias pertenecientes, en proceso de pertenecer o entre congregaciones cuyos pastores ejercieron en iglesias de pentecostales y neopentecostales.

La segunda capa que pude presenciar durante mi trabajo de campo hace referencia a las iglesias de tipo evangélico sin un componente pentecostal o ‘neopentecostal’; los dones del espíritu no son entendidos de forma tradicional; no se fomenta la posesión del espíritu, la glosolalia, ni la puesta de manos; tampoco existe una presencia de la *teología de la prosperidad*, aunque se pueden presenciar la existencia de una concepción *blanda* de la prosperidad (Bowler & Reagan, 2014), referida al bienestar inmaterial y emocional que se puede llegar a escuchar en el discurso de sus pastores y líderes. Estas iglesias cuentan con

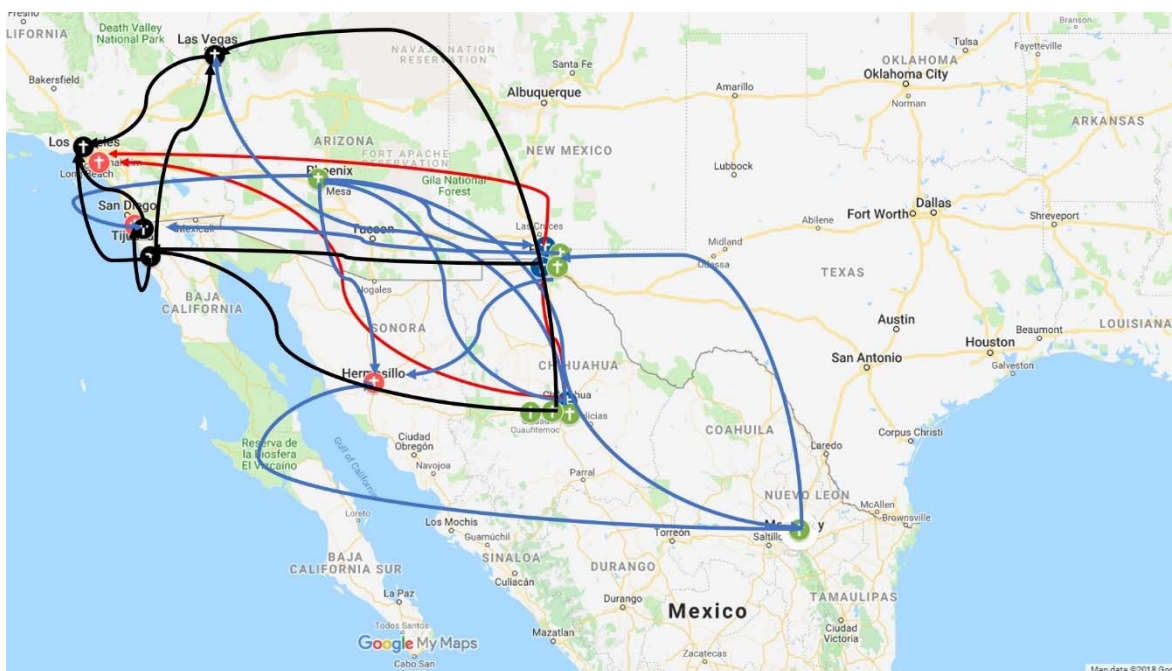
formas de alabanza modernizadas y son, de hecho, los núcleos duros desde donde las celebridades religiosas de las últimas dos décadas han surgido. Vástago de Jesús Adrián Romero y Vino Nuevo de Víctor Richards han sabido generar una industria cultural religiosa que ha producido y/o apoyado las carreras de artistas como Lilly Goodman, Marcela Gándara, Alex Campos, Marcos Witt, Danilo Montero, entre otros. De la escuela de liderazgo de *Vino Nuevo* en El Paso, Texas, han surgido y/o se han formado pastores y líderes que han establecido las primeras iglesias post-denominacionales en Baja California o que bien, ha logrado establecerse en otras congregaciones emergentes, como Central Church y Mosaic en los Estados Unidos.



Mapa 3.2.- Segunda capa, en azul, de las redes de apoyo evangélico-pentecostal, indica la movilidad que existe hacia y desde iglesias evangélicas no-denominacionales (Fuente: Elaboración propia, entrevistas y charlas informales).

Es en este punto que tres agrupaciones religiosas comienzan a develarse. El *Vineyard Movement* y *Calvary Chapel*, mencionadas anteriormente. Las congregaciones mencionadas a continuación, aunque forman parte de la tercera capa de las *redes de apoyo*, serán descritas y analizadas en el capítulo IV: *Horizonte*, en Ensenada, surge y de hecho aún es parte oficial de *Calvary Chapel*. *Ancla*, en Tijuana, tiene un fuerte componente del *Vineyard Movement* al ser fundada por un pastor que fue formado en una de sus escuelas. Las figuras importantes de *Central Church* en Las Vegas también crecieron en hogares marcados por este movimiento. *Mosaic* en Los Angeles es un tanto atípica, en tanto que deriva, históricamente,

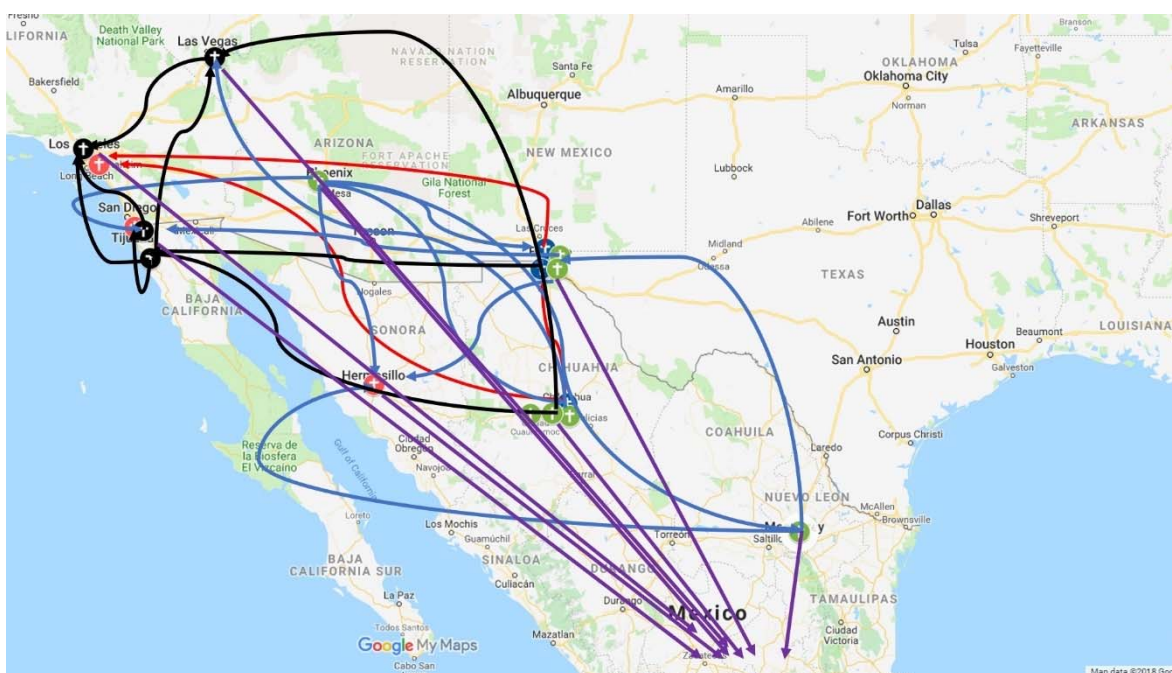
de la *Bethel Baptist Church* de los años 40s en California. La forma en que todas estas congregaciones se encuentran conectadas es, por supuesto, en un primer lugar, al componente artístico-musical y, en un segundo lugar, gracias a la acción de *organizaciones paraeclesiales* que se dedican a crear encuentros y congresos de líderes y pastores en ambos lados de la frontera entre México y Estados Unidos. Uno de los argumentos que trato de demostrar en esta tesis es que este tipo de iglesias emergentes, al no contar con un componente evangélico tradicional, han podido crecer y consolidarse gracias la existencia de estas redes y conexiones entre diferentes congregaciones del mundo evangélico-pentecostal.



Mapa 3.3.- Tercera capa, en negro, de las redes de apoyo evangélico-pentecostal, indican el flujo desde y hacia las iglesias postdenominacionales del movimiento cristiano emergente (Fuente: Elaboración propia, entrevistas y charlas informales).

Las *organizaciones paraeclesiales* (Suárez, 2008) nos llevan a una cuarta capa en las *redes de apoyo*, pues terminan por cubrir huecos que pudiese haber entre diferentes organizaciones y permiten, además, que esta red de alcance fronterizo pueda, además, comenzar a expandirse a otro tipo de redes de apoyo en el resto del continente y también, con el resto del mundo. *Especialidades 625* es una de estas organizaciones, surgida originalmente de la *Sociedad Bíblica Internacional*, e625 se encarga de organizar cumbres en donde líderes y pastores, así como artistas cristianos, pueden reunirse para llevar a cabo talleres sobre teología, asuntos actuales del mundo y/o formas de adaptarse a las nuevas generaciones. La última reunión se llevó a cabo en el Estado de México durante el 28 y 29 de septiembre. En dicha reunión

estuvieron presentes personas de iglesias pentecostales, neopentecostales, evangélicas, no-denominacionales y post-denominacionales. En este evento pude observar como *Mosaic* y *Hillsong* han logrado abrir nuevas iglesias en Ciudad de México durante 2018. Una hipótesis aventurada para otro proyecto es que estas organizaciones comenzarán a utilizar los grandes centros urbanos como nodos desde los cuales conectarse con el universo evangélico-pentecostal de centro y Sudamérica. Es gracias a este tipo de entramados que el cristianismo se mantiene actualizado y se expande en diferentes regiones. Es al interior de estas redes que pueden circular diferentes expresiones de religiosidad que obedecen a un amplio rango de preferencias culturales y teológicas, las cuales pueden variar en cuanto a su conservadurismo y/o liberalismo. Independientemente de las diferencias teológicas que puedan existir entre ellas, la producción artístico-musical es un elemento fundamental que les une y desde el que es posible innovar, como en los casos específicos que trato en mi tesis.

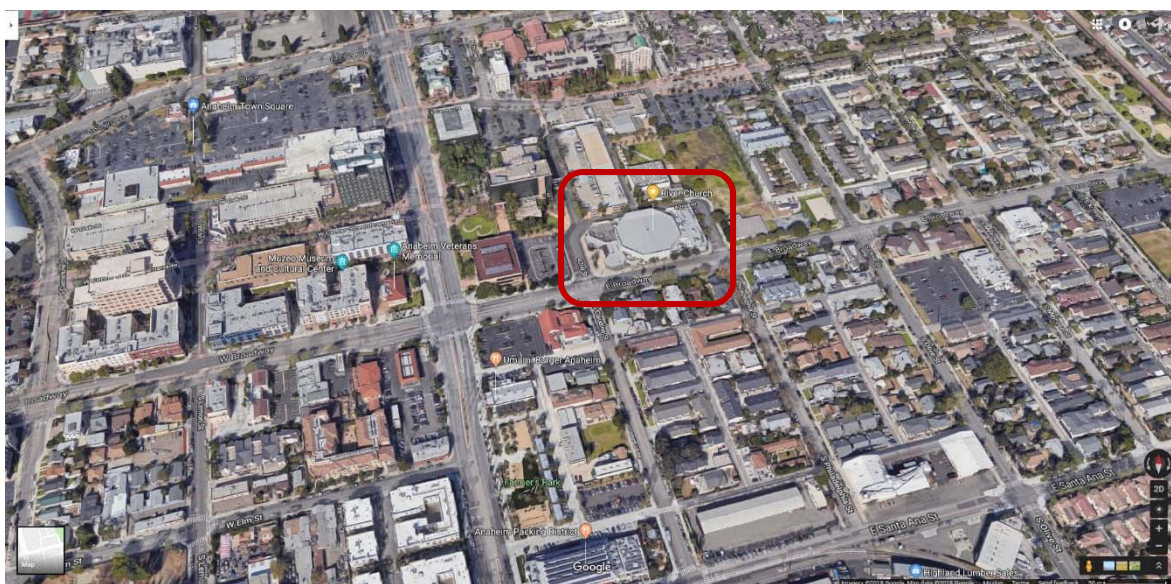


Mapa 3.4.- Cuarta capa, en púrpura, de las redes de apoyo evangélico-pentecostal, indican el flujo —hacia la Ciudad de México— de todas las iglesias hacia las reuniones convocadas por las organizaciones paraeclesiales (Fuente: Elaboración propia, entrevistas y charlas informales).

3.2.1 PRIMERA CAPA: MEGA-IGLESIAS PENTECOSTALES Y NEOPENTECOSTALES

Mi inmersión en el universo de las redes entre las diferentes iglesias evangélicas y pentecostales del norte me llevó, como ya he mencionado, a *River Church*, liderada por Dante Gebel, un conferencista y pastor argentino conocido ampliamente por el universo cristiano

hispanohablante gracias a la facilidad con la que sus sermones pueden ser vistos mediante la plataforma digital *YouTube*. Anteriormente conocida como *Favorday* y reconocida como una de las cien iglesias más grandes en los Estados Unidos perteneciente a las *Asambleas de Dios*, a su vez una de las asociaciones pentecostales más grandes del mundo, con 367,287 congregaciones y 65 millones de miembros registrados¹³, se ubica en una zona de la ciudad de Anaheim, California, conocida como el *Anaheim Colony Historic District*, en 201 E Broadway.



Mapa 3.5.- Vista satelital de las inmediaciones de River Church (Fuente: Google Maps).

Utilizando las herramientas de medición de Google, podemos estimar que el complejo tiene un área de aproximadamente 4500 metros cuadrados y cuenta con una arena en donde se llevan a cabo los servicios religiosos capaz de albergar a 10,000 personas sentadas; el edificio cuenta con todos los servicios propios de un complejo comercial: baños, estacionamiento, clima artificial, sistema de iluminación, área de cafetería, área de tiendas, conectividad inalámbrica, cabinas de grabación, áreas de cuidado de niños y espacios abiertos de recreación, aptos para la socialización antes y después de los servicios y también para llevar a cabo eventos sociales como festivales, días de convivencia, actividades físicas y actividades recreativas.

¹³ Fuente: <https://agwm.com/assets/agwmvitalstats.pdf>

La primera vez que visité *River Church* fue un sábado 26 de noviembre del año 2016. Luego de haber lanzado mi convocatoria a través de redes sociales, como se mencionó anteriormente, me puse en contacto con una señora de origen chihuahuense, Diana Pérez, residente de la ciudad de Escondido, California. Fue gracias a ella que recibí una invitación para asistir a esta iglesia el día mencionado, el motivo de su propuesta tenía que ver con un evento en particular, la grabación de un concierto en vivo del cantante colombiano Alex Campos. Alex Campos es originario de Bogotá, Colombia y, al haber vendido más de seis millones de copias —gracias a su canción *Derroche de Amor*— y tener más de ocho millones de seguidores en sus redes sociales, es uno de los cantantes cristianos contemporáneos más famosos de América Latina. Su carrera lo ha llevado a colaborar con otras celebridades cristianas de la actualidad, como Marcos Witt, Jesús Adrián Romero, Marcela Gándara y Lilly Goodman, entre otros.

La dinámica de los servicios en *River Church* es interesante, se trata de una mezcla entre un *late show* y un concierto de música pop; desde mi primera vez pisando los terrenos de esta iglesia me fue imposible no evocar las grandes producciones teatrales o televisivas en el paseo de la fama en Hollywood, California. Una marquesina digital de gran tamaño anunciaba con letras amarillas sobre un fondo negro: “Hoy Alex Campos en vivo”. Cruzando las puertas de la entrada me encontraba ante un vestíbulo tapizado con alfombra guinda y la gente conversaba en grupos pequeños a la espera de que abrieran el auditorio principal de la arena. Dado que iba acompañado por Diana y su esposo Julio, tuve la oportunidad de ser presentado entre varios de sus amigos y conocidos de la congregación. En general pude percibir una mayoría de matrimonios en sus 40s o más; aunque había personas jóvenes, en general eran opacados por las masas adultas. Una vez que se nos dio la oportunidad de acceder al auditorio principal buscamos los asientos numerados en una disposición concéntrica alrededor del escenario de 360°. Luego del proceso de tomar nuestros lugares, la gente del equipo audiovisual de *River Church* y el equipo de producción de *Alex Campos* nos dieron instrucciones específicas. El artista cantaría un *setlist* de canciones y en determinadas ocasiones nos harían señales para reaccionar ante la cámara y aparentar ser un público completamente inmerso en la experiencia. No es que fuese necesario dar esa indicación, pues la gente a mis alrededores parecía conocer todas las canciones de memoria y cantarlas al unísono. La música interpretada por Alex Campos pertenecía a su entonces producción más

reciente, un álbum en el que cantaba alabanzas cristianas originales con música de mariachi. Interpretar esa música en un enclave latino en los Estados Unidos resultó un éxito rotundo en términos de asistencia y recepción del público.

La segunda ocasión que tuve la oportunidad de visitar *River Church* fue por mi cuenta, un domingo de diciembre de 2016; ese día, Dante Gebel, con el carisma que suele tener un presentador de televisión, habló, entre otras cosas, de cómo *River* era una iglesia para imperfectos y cómo la iglesia debía ser un espacio para abrirse y sentirse y ser auténticos. Entre anécdotas interpretadas como si fueran *sketches* en un *late night*, el pastor fue capaz de atrapar a la audiencia durante los treinta minutos que duró su predicación, treinta minutos durante los que habló de temas contemporáneos, hizo bromas e hizo que la audiencia estallara en risa. Cabe mencionar que antes y después de su intervención, la banda musical y el coro de *River* encabezaron las alabanzas, interpretando piezas de Marcela Gándara, Valer Ríos y Danilo Montero. *River Church* es un lugar nodal en las *redes de apoyo* porque es un escenario y un destino visitado por diferentes celebridades y seguidores del cristianismo evangélico, pentecostal y neopentecostal.

Como mencioné anteriormente, mi primera vez visitando su iglesia fue de la mano de Diana Pérez y su esposo Julio Saucedo, también originario de Chihuahua y residente de Escondido, California desde hace más de treinta años. Diana, de 56 años y Julio, de 63, llegaron a Estados Unidos con visa de turista y decidieron prolongar su estancia en el país de manera indeterminada. Eventualmente, Julio fue capaz de regularizar su estancia como residente gracias a conexiones familiares radicadas en los Estados Unidos. Este matrimonio, católico de nacimiento, comenzó su transición hacia el universo protestante gracias a sus experiencias de vida.

“Yo empecé limpiando casas desde muy chiquita, en un pueblito que se llama Flores, allá en Chihuahua, cuando cumplí 15 años me mudé a la ciudad de Chihuahua y ahí continué limpiando casas; como nunca fui buena para la escuela ni siquiera terminé la primaria y pues me dediqué a eso toda mi vida (...) me acuerdo que mi mamá siempre nos hacía ir a la iglesia los domingos, era la iglesia del pueblo allá en Flores, católica, y como siempre a nosotros casi no nos gustaba pero pues, uno para que no lo regañen. Cuando me junté con mi esposo, muy jovencita, a los dieciocho allá en

Chihuahua, la verdad es que ya no iba a misa, no me consideraba una persona religiosa; sí iba de vez en cuando para los bautizos y bodas, pero nada más. Cuando me volví mamá y mis hijas crecieron, se me empezaron a hacer muy fiesteras y no sabía qué hacer. Cuando mis hijas entraron en la edad de la punzada, había peleas todos los días y mi marido comenzó a beber mucho, se volvió alcohólico y eso ponía las cosas peor. Mis hijas se me descontrolaron y aunque en ese entonces ya vivíamos en Escondido (California), decidí que nos devolviéramos para Chihuahua, para ver si así se tranquilizaban, ya ves que los muchachitos acá son tremendos. Cuando llegamos a Chihuahua las cosas no cambiaban y mis amigas de la colonia me empezaron a platicar de cómo ellas tenían problemas similares y cómo cambiaron cuando conocieron la palabra de Dios. Me acuerdo que me invitaron a una cochera en una casa, era un grupo de oración, y aunque no me gustó mucho, terminé haciendo más conocidas y me empezaron a decir cómo controlar a mis hijas y a mi esposo con el poder de la oración (...) recuerdo que en ese momento me volví muy estricta y no dejaba que mis hijas salieran ni siquiera de noche ni con los muchachitos que andaban tras de ellas, aunque fuera de día (...) luego me di cuenta que algo no estaba funcionando, estaba siendo muy estricta y mis hijas me odiaban, lo único bueno de esa época fue que mi esposo dejó la bebida, pero eso no era suficiente, yo quería que toda mi familia estuviéramos bien (...) otra amiga me recomendó una iglesia allá en Chihuahua también, *El Redentor* y total que fuimos a ver qué pasaba. No pues esa iglesia nos terminó gustando mucho porque había muchos jóvenes, era grande y tocaban música más animada. Mis hijas conocieron a sus novios ahí y eventualmente se casaron. Y pues yo contenta de la vida, esa iglesia me hizo darme cuenta que no había que ser tan estrictos porque luego sale peor (...) pues es que en el grupo pequeño al que comencé a ir no dejaban que uno bailara ni que fuera a fiestas o se divirtiera, y eso hacía que mis hijas se hicieran más rebeldes; en esta iglesia por lo menos uno puede bailar y pasársela bien con la música y las reuniones que hacen” (D. Pérez, comunicación personal, 27 de noviembre de 2016).

El Redentor es una mega-iglesia pentecostal que tuve la oportunidad de conocer durante 2017 y, aunque no fue un foco principal para esta investigación, consideré importante visitarla por lo menos un par de veces. Pertenece —como *River Church*— a las *Asambleas de Dios*,

aunque su aproximación a la religiosidad es de corte más conservador que esta última, lo cual se puede observar en el tipo de predicación que el pastor emite, en la vestimenta que los asistentes llevan y en el discurso de las personas que la frecuentan. Al igual que *River Church*, aunque en menor escala, *El Redentor* es un complejo de varios edificios dentro de un mismo terreno. Se encuentra en una de las colonias céntricas de la ciudad y posee una capacidad para aproximadamente 2,000 personas. Su pastor principal es una persona de más de sesenta años y se encuentra próximo a su retiro, según pude escuchar en uno de los servicios al que pude asistir.



Mapa 3.6.- Localización de El Redentor en la Ciudad de Chihuahua (Fuente: Google Maps).

Algo interesante de esta iglesia es que, a diferencia de otras mega-iglesias estudiadas en este trabajo, la conformación de su feligresía es más abarcativa en términos de clase social, lo cual pude inferir en el número de peticiones que se hicieron para auxiliar económicamente a familias que estaban pasando por alguna enfermedad o procedimiento médico de consideración. Esta iglesia también es de particular importancia porque es la primera mega-iglesia pentecostal —en términos espaciales— que se funda en la ciudad de Chihuahua, en el año de 1955, contando actualmente con más de 70 centros de predicación registrados ante la Secretaría de Gobernación (Oseguera Montiel & Rodríguez López, 2016). Al interior de este templo se pueden escuchar alabanzas que en algún momento fueron consideradas como ‘modernas’, al hacer uso de instrumentos como baterías, guitarras y bajos eléctricos; es

común escuchar canciones de artistas como Marcos Witt o Marco Barrientos. La afinidad musical y la colaboración en niveles formales e informales es, quizá, un tanto obvia; al tratarse de congregaciones pertenecientes a *Asambleas de Dios* la comunicación se facilita. Sin embargo, la brecha generacional y el impacto que ésta tiene sobre las concepciones de lo moderno es evidente en el caso de Diana Pérez y su esposo:

“Lo que nos gustó del *Redentor* y de acá de *River* es que tocan música bien moderna y no son tan pesados con las reglas, eso le atrae a los jóvenes, y eso nos hizo relajarnos más. A mi y a mis hijas nos gustó mucho eso porque luego puede ser bien aburrido ir a la iglesia, acá no pasa tanto eso (...) con la música conocimos otra iglesia en Chihuahua, hace unos dos años, creo que en 2014. Fuimos a escuchar a un cantante muy famoso que se llama Marcos Witt” (D. Pérez, comunicación personal, 27 de noviembre de 2016).

Marcos Witt es uno de los cantautores cristianos hispanohablantes más famosos de las últimas décadas, sus presentaciones no se limitan a iglesias como *River Church* o *El Redentor*, ha tocado en estadios de béisbol y arenas de espectáculos seculares a lo largo de los Estados Unidos y Latinoamérica. El hecho de que artistas como él se desplacen entre diferentes escenarios tiene como consecuencia que quienes disfrutan de su música tengan el incentivo de conocer otras iglesias y otros espacios en los que se desplazan. Personas como Diana y Julio se desplazan entre Chihuahua y California de manera regular, pues tienen los medios económicos y legales para hacerlo:

“Yo me dedico a la construcción acá en Escondido, pero nos gusta visitar nuestra tierra por lo menos unas dos o tres veces al año (...) nos gusta ir a la iglesia todas las semanas y el que haya una iglesia parecida en tanto allá como acá es una ayudadota” (J. Saucedo, comunicación personal, 27 de noviembre de 2016).

De la mano de este matrimonio es que tuve la oportunidad de conocer a uno de los pastores de *River*, que dirige, sobre todo, los talleres para matrimonios y algunas instancias de las escuelas dominicales. Ronald Connor, de 37 años, es de familia norteamericana; aprendió español desde hace 20 años, como parte del bagaje requerido para su labor misionera en diferentes partes de Latinoamérica; se casó con una mujer mexicana de Chula Vista. A pesar de haber crecido como bautista, su relación y eventual matrimonio lo hicieron considerar

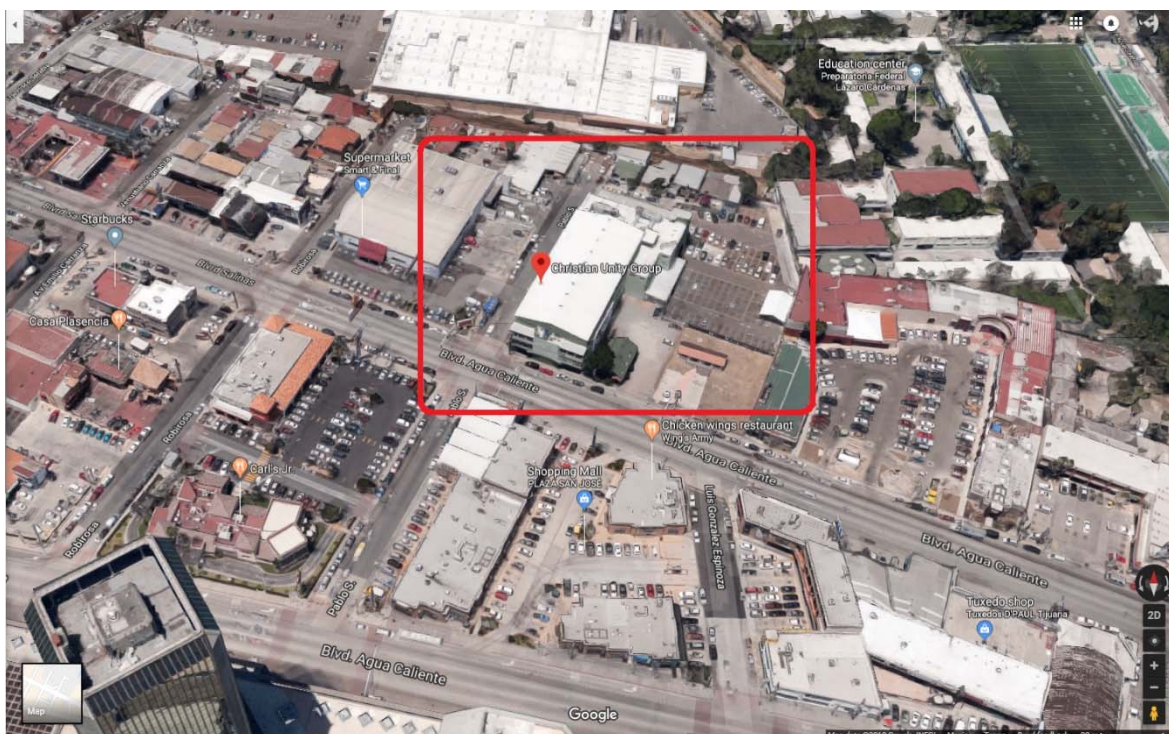
asistir a una iglesia pentecostal. Aunque es consciente que las diferencias denominacionales pueden ser motivo de tensión, cree que la biblia, independientemente de las diferentes versiones que existen, es la guía principal entre todos los cristianos. Ronald es un caso interesante porque, a pesar de ser más joven que el resto de mis entrevistados en el universo pentecostal, muestra preocupación ante la modernización del culto en algunas iglesias neopentecostales y evangélicas:

“pienso que no tiene mucho de malo el que los jóvenes quieran tocar música rock y usar luces y láseres en sus alabanzas, pero yo veo con mucha preocupación que en muchos casos su relación con cristo pareciera ser muy superficial (...) en casos así yo me pregunto si están tocando y cantando ¿para quién? ¿para Dios o para ellos? (...) pienso que las generaciones están cambiando, pero el mensaje no debe cambiar, todos somos hijos de Dios pero hay cosas que no agradan a Él (...) la biblia es clara cuando habla de los límites que no debe transgredir un cristiano, la gente de ahora ha olvidado eso y tenemos una crisis muy grande respecto a los abortistas y el lobby gay, pero nosotros debemos ser fuertes y soportar esos golpes” (R. Connor, comunicación personal, 27 de noviembre de 2016).

La postura pentecostal respecto a temas sociales como el aborto y la visibilización de la comunidad LGBT en Occidente suele ser conservadora en términos religiosos, aunque eso no significa que tengan una actitud violenta contra la diferencia, como en otros casos extremos en donde organizaciones fundamentalistas convocan a marchas en contra del aborto o a favor de la *familia natural*. De las seis personas entrevistadas dentro del espectro pentecostal, todas mostraron una postura similar en este tipo de temas, aunque debemos tener en cuenta que la edad de todos ellos hace que pertenezcan a una generación completamente distinta de aquellas personas que muestran una tendencia más liberal.

La esposa de Ronald es parte de las diaconisas de la iglesia y parte de sus labores es colaborar con diferentes iglesias de *Asambleas de Dios*; aunque no tuve oportunidad de entrevistarla a profundidad, sí me puso en contacto con Angélica Ballesteros, quien además de ser asistente de *River Church* de manera consistente, frecuenta una iglesia neopentecostal en la ciudad de Tijuana: *La Arena*. *La Arena* es una iglesia a cargo del *Grupo Unidad*

Cristiana, que surge a su vez de un congreso de *Amistad Cristiana* en la ciudad de Mexicali en 1979.



Mapa 3.7.- Localización de la Arena en Tijuana (Fuente: Google Maps).

Aunque *Amistad Cristiana* surge del movimiento carismático de la Iglesia Católica durante los años 70s, eventualmente adquirió un enfoque neopentecostal, basada en su predicación de la *teología de la prosperidad*, aunque es difícil encontrar una apelación directa a los bienes materiales como en grupos relacionados a la *teología de la prosperidad brasileña*, se maneja una concepción blanda de la prosperidad, en donde se espera obtener bienes inmateriales mediante la fe y la gracia (Bowler & Reagan, 2014). Este tipo de configuración será más evidente cuando se aborde el caso de *Palabra Viva*. A pesar de esta diferencia entre *organizaciones matriz*, artistas como Marcos Witt, Marcela Gándara o Gloriana Montero, se presentan en escenarios como los de *River Church* y *La Arena*. Al respecto, Angélica, de 56 años, dice que cada vez es más común que exista la colaboración entre diferentes iglesias, porque a pesar de las diferencias, todos son hermanos en Cristo:

“Yo conocí *River Church* cuando me mudé a Anaheim por cuestiones de trabajo; lo que más me gustó fue que Dante (Gebel) es un personaje muy sencillo y carismático y, en vez de hablarte de temas difíciles de entender o aburridos, te habla de cosas que

has vivido o que te van a servir en tu vida diaria (...) cuando cruzo a Tijuana para visitar a mi familia me gusta visitar *La Arena*, es como una *River Church* pero más pequeña, y eso es un decir porque realmente es grande (...) es importante que iglesias como éstas estén reavivando la fe; yo vengo de una familia Católica y es bien triste ver que cada vez más gente crea menos en Dios por culpa de lo que hacen algunos sacerdotes (...) si la gente se diera la oportunidad de visitar iglesias así, seguro su vida cambiaría y para bien” (A. Ballesteros, comunicación personal, 27 de noviembre de 2016).

Un caso más que muestra el tránsito entre iglesias de diferente corte es el de Jacobo Gonzaga, de 61 años. Jacobo es originario de Perú, se trasladó a los Estados Unidos sin documentos migratorios en los años 70s y eventualmente logró regularizar su estancia. Aunque Jacobo es solamente un asistente de *River Church*, su proactividad y su gusto por las escrituras y la apologética le han ayudado para convertirse en auxiliar durante la escuela dominical que se imparte no sólo en *River Church*, sino incluso en congregaciones ajenas al movimiento evangélico-pentecostal como las *Iglesias de Cristo*. Dada su trayectoria, Jacobo mantiene una buena relación con los pastores de diferentes iglesias en California y en el suroeste de los Estados Unidos, a tal grado que ha llegado a colaborar con Vástago —la iglesia de Jesús Adrián Romero en Phoenix, Arizona— en algunas ocasiones en las que ha habido eventos musicales importantes, ya sea como voluntario en cuestiones logísticas o auxiliando con la promoción y organización de viajes a dichos conciertos.

“Cuando Jesús Adrián Romero fue a Tijuana en 2012, a la Plaza de Toros, fui uno de los muchos voluntarios que ayudamos a la promoción de su evento acá en California; recuerdo que terminamos por llevar a mucha gente de por estos lugares y estuvieron muy contentos” (J. Gonzaga, comunicación personal, 2 de julio de 2017).

Esta es una manera informal en las que se forman redes de apoyo entre diferentes congregaciones cristianas. El caso de Robert Ramírez es otro ejemplo de la colaboración individual que se puede dar entre diferentes congregaciones. Robert es pastor asistente en *River Church*, tiene 59 años y en su trayectoria de vida ha tenido la oportunidad de auxiliar a diferentes congregaciones evangélico-pentecostales:

“Hace veinte años trabajé en la *Bethel Church of San Jose*, no sé si tú la conozcas pero es una también una iglesia grande como *River Church*, también es de *Asambleas de Dios* pero tiene servicios sólo en inglés (...) hace diez años también estuve en *Newbreak Church* en San Diego; esa iglesia más moderna, tiene muchos jóvenes y bueno, eventualmente terminé aquí en *River* (...) creo que me gusta más estar aquí porque hay más latinos y más gente grande, no soy tan bueno con los jóvenes porque a veces tienen ideas muy nuevas para mí (...) antes de quedarme en California viaje por Arizona, Nuevo México y Texas y tuve la oportunidad de ver la labor misionera en Hermosillo y Chihuahua y Monterrey, si no me equivoco eran los de *Vineyard* los que hacían ese trabajo por allá” (R. Ramírez, comunicación personal, 23 de noviembre de 2017).

Aunque este último caso nos sugiere redes de colaboración al interior de los Estados Unidos, éstas escapan al foco de esta tesis. Mi entrevista con Diana Pérez y con Angélica Ballesteros me permitieron volver a escuchar el nombre de *Palabra Viva* en el estado de Chihuahua; para mi fortuna, mi tiempo y mi presupuesto me permitieron visitar ésta mega iglesia para hacer observación. *Palabra Viva* es una mega-iglesia neopentecostal que se funda en la ciudad de Chihuahua a inicios de la primera década del siglo XXI. Aunque su capacidad es de 8,000 personas en Cd. Juárez, su matriz en Chihuahua —localizada en una viejas nave industrial adaptada para brindar servicios religiosos—tiene capacidad para 3,000 personas. De esta congregación se desprenden un sinnúmero de iglesias independientes de las cuales es difícil obtener cifras, aunque en mi trabajo de campo pude detectar una de estas congregaciones, apenas en proceso de inauguración durante 2017: Sobrenatural.

Palabra Viva solía pertenecer a *Asambleas de Dios*, sin embargo, su pastor fundador fue expulsado en 2016 por conflictos relacionados a la propiedad del edificio original y a los reportes financieros que rendía ante dicha organización. Aunque intenté buscar una entrevista con él, me fue imposible dada su apretada agenda, pues es parte de la clase empresarial Chihuahuense, situación que facilita la convergencia de familias de clase alta en su iglesia. A diferencia de las iglesias anteriormente descritas, *Palabra Viva* predica abiertamente una teología de la prosperidad en términos materiales. Sus servicios suelen estar repletos de peticiones y de declaraciones de fe para incentivar a los asistentes a que inviertan su dinero

en Dios, con la promesa de que les será devuelto. Las alabanzas son ejecutadas por bandas de jóvenes y de adultos, con equipo musical de gama alta (Fender, Gibson, Vox, Mesa Boogie, etc.); existen además grupos de danza que acompañan a los números musicales para el entretenimiento de los presentes. En este tipo de iglesia también existe una manifestación abierta de los dones del espíritu y es común ver a gente ser poseída por el espíritu santo, ya sea entrando en un estado de trance o hablando en lenguas.



Mapa 3.8.- Localización de la matriz de Palabra Viva en Chihuahua (Fuente: Google Maps).

A pesar de los conflictos que puedan existir entre *Palabra Viva* y *Asambleas de Dios*, la gente sigue circulando hacia lugares como *River Church* y *Epicentro*; al mismo tiempo dadas las capacidades infraestructurales y económicas, *Palabra Viva* es una plataforma artística en donde se llevan a cabo conciertos de personajes importantes universo evangélico-pentecostal como —de nuevo— Marcos Witt, Marcela Gándara, Danilo Montero, Lilly Goodman, entre otros. Ya en la introducción mencioné que mi primera vez visitando Palabra Viva fue en 2012 para presenciar la presentación del coro de la Universidad de Montemorelos. Pues bien, mi regreso en 2017 me hizo poner atención extra en las particularidades del espacio.

La iglesia principal de *Palabra Viva* posee un escenario semicircular al interior de una antigua nave industrial de aproximadamente 9,500 m². Dando hacia este escenario, casi 3,000 sillas individuales se encuentran distribuidas a lo largo y ancho de la superficie interior. El escenario, además de contar con los instrumentos musicales y el sistema de sonido que utilizará la banda y el pastor, cuenta también con grandes pantallas sobre las que los proyectores plasman imágenes y videos producidos por el equipo audiovisual de *Palabra Viva*. Dado que el edificio cuenta con diferentes cuartos y salones, los niños suelen ser llevados a zonas en las que mujeres asignadas por la iglesia pueden cuidarlos durante la puesta en escena del servicio. Es importante mencionar que, en el tiempo que tiene de existir, *Palabra Viva* ha logrado fundar escuelas preescolares, primarias y secundarias; una academia de artes, un centro de especialidades médicas, de psicología y una estación de radio FM.

El tipo de servicio en palabra viva no es muy diferente de lo que ocurre en *River Church*, la banda comienza con las alabanzas y por aproximadamente media hora, el público es llevado al borde de sus emociones con las letras y el *performance* de la banda. Luego de ello, el pastor o la pastora suben al escenario y comienzan a predicar el tema de la semana, utilizando citas bíblicas y haciendo una exégesis de ellas que siempre va dirigida hacia la búsqueda de la prosperidad personal, en términos materiales e inmateriales; hacia el final del servicio, la banda resume su performance, con el pastor sobre el escenario y se llama al diezmo; este es el momento en el que la gente comienza a ser poseída por el espíritu santo y manifestar estados de trance, desmayos y glosolalia.

Josué Borrego, de 50 años, explica que su experiencia en *Palabra Viva* ha sido positiva, pues no sólo tiene una oportunidad de ejercer su fe, sino también de hacer negocios y encontrar nuevas oportunidades laborales; Josué lleva pantalón de vestir y en su cinto Hermes lleva dos teléfonos, uno para cosas personales y otro para negocios. Josué creció en una familia adventista, hace casi treinta años conoció a su actual esposa —Antonia— y ella, al provenir de una familia metodista, fue el detonante para su cambio de denominación:

“Crecí en una familia adventista y toda mi niñez y juventud estuve involucrado en la iglesia, la verdad disfrutaba mucho la parte de los campamentos y la convivencia de los grupos de jóvenes, lo que sí de plano no disfrutaba eran las restricciones del sábado y de la comida y pues todas esas cosas bien estrictas (...) ir a las iglesias de

mi esposa fue un cambio bueno pero cuando nuestra hija comenzó a sufrir de convulsiones y los doctores no nos sabían decir qué le pasaba, intentamos buscar más respuestas (...) ya bien desesperados nos recomendaron esta iglesia y nos explicaron que nuestra hija era sensible a la presencia de Dios y la verdad les creí porque no había nada malo según los doctores y aun así seguían pasándole sus convulsiones (...) la verdad es que sí duramos mucho en visitar *Palabra Viva* pero coincidió también que conforme nuestro otro hijo crecía, como que nos dimos cuenta que prohibirles cierto tipo de música o cierto tipo de diversiones por seguir las reglas de la iglesia (metodista) pues nos empezó a afectar en la relación con ellos (...) total que un día decidimos ir a visitar *Palabra Viva* y fue una impresión porque todos eran muy felices y además todos eran familias como nosotros, mis hijos encontraron a muchos de sus compañeros del tec (de monterrey) y eso hizo que nos quedáramos, además que por fin entendimos qué pasaba con mi hija” (J. Borrego, comunicación personal, 6 de mayo de 2017),

Una de las ventajas que Josué menciona, sin embargo, tiene que ver con algo ligado a su vida laboral y a su economía personal:

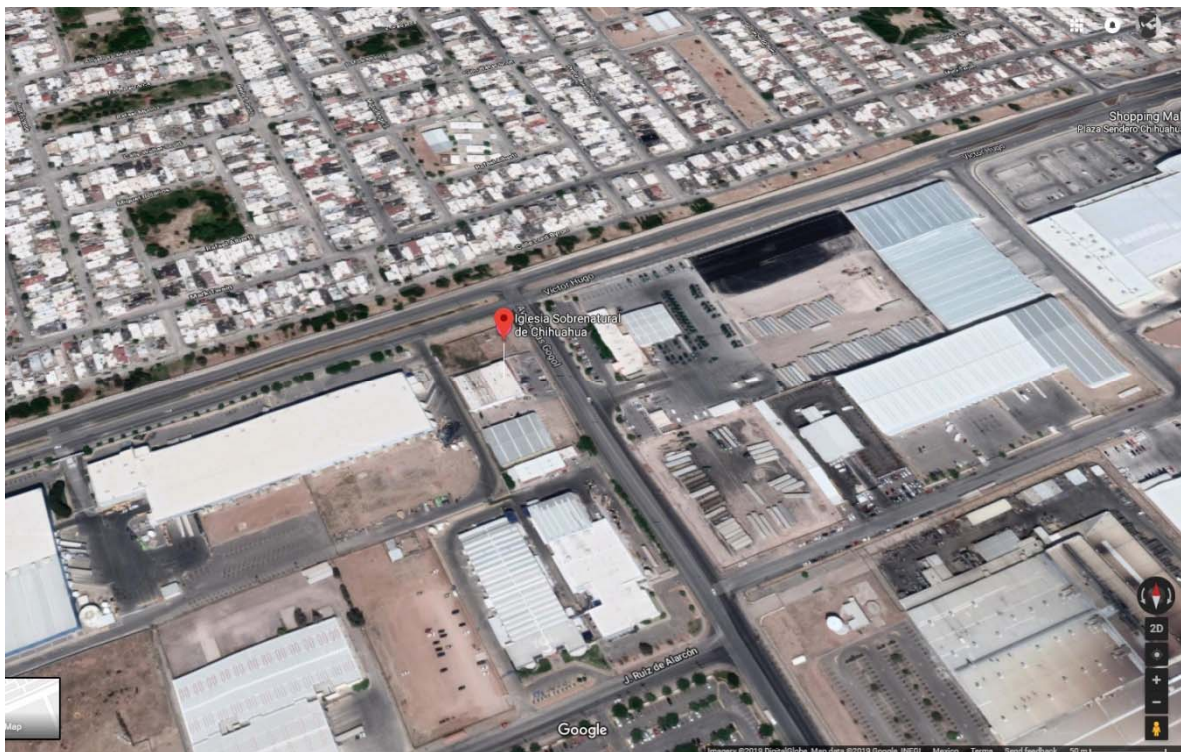
“Uno sabe que Dios proveerá, y para mí, las oportunidades las da en su misma iglesia (...) soy comerciante y siempre que vengo hay una chancita para hablar de negocios, ya sea antes o después del servicio aquí verdad y pues, aquí toda la gente que viene también es emprendedora como uno y eso es algo que me gusta, pura gente trabajadora aquí (J. Borrego, comunicación personal, 6 de mayo de 2017).

Antonia, la esposa de Josué, se dedica a las ventas por catálogo desde hace más de 20 años y narra cómo, a pesar de haber nacido en una familia metodista, decidió cambiar de denominación:

“El problema de salud con nuestra hija tuvo mucho que ver, nos desesperamos mucho al ver que nadie nos podía dar respuestas, ni siquiera en la misma iglesia (...) la verdad es que también había un poco de inconformidad con el aspecto legalista de la iglesia, poco a poco me tocó ver como los conflictos internos de la iglesia comenzaban a manifestarse en reuniones muy tensas, en envidias, en chismes y cosas así (...) una de mis amigas del trabajo me invitó a acompañarla a un servicio de su iglesia y eso

fue el inicio para mí (...) la actitud tan diferente, el hecho de permitir y animar a las personas a que no está mal tener cierta individualidad (...) el hecho de que supieran exactamente qué pasaba con nuestra hija me hizo querer ayudar a personas con situaciones similares y uno de mis roles voluntarios en la iglesia es ayudar a las personas que están por recibir al espíritu santo” (A. Borrego, comunicación personal, 6 de mayo de 2017).

Esta última entrevista fue particularmente fructífera porque conseguí el contacto de un pastor que acababa de abrir su *pequeña mega-iglesia* en la ciudad. Fue Antonia quien me dirigió con Erick Baca, de 38 años, con formación en liderazgo cristiano en la escuela de *Vino Nuevo* en El Paso, Texas; es en este lugar en el que coincide con otros actores clave del *movimiento cristiano emergente* en México. Erick solía ser líder en *Palabra Viva* y es ahí donde existe la conexión.



Mapa 3.9.- Localización geográfica de Sobrenatural (Fuente: Google Maps).

Tuve la oportunidad de visitar la iglesia de Erick justo el día de su inauguración en la zona norte de la ciudad de Chihuahua, a 20 kilómetros del centro y en una zona industrial con amplio desarrollo residencial en las inmediaciones. Su iglesia, *Sobrenatural*, es algo que

llamo una *pequeña mega-iglesia* porque, aunque tiene capacidad para apenas 500 personas, posee todos los elementos de una mega-iglesia como *Palabra Viva* o *River Church*: está instalada en el edificio de una antigua fábrica, al interior existe un escenario lo suficientemente grande para albergar a una banda de 5 personas más los cantantes; el equipo musical y de sonido es de gama alta y además, cuentan con proyectores de gran tamaño; la iglesia también ofrece servicio de guardería y de escuela dominical y, además de contar con baños y salones para talleres y cursos, cuenta con equipos dedicados de producción audiovisual.

Un punto interesante es que, aunque una parte de sus congregantes migraron junto con él desde *Palabra Viva*, las relaciones con esa iglesia siguen existiendo, de tal manera que cuando estuve presente en *Sobrenatural*, se hizo saber a los asistentes que se estarían vendiendo boletos para el concierto de Marcos Witt, organizado por *Palabra Viva*. Otra cuestión fundamental para este trabajo es que esta iglesia fue la primera vez en la que encontré un grupo de jóvenes en igual proporción que las personas adultas; la visita que hice a esta iglesia fue, de hecho, la primera vez que pude percatarme de jóvenes barbones y jóvenes *cool*: es decir, con ciertos elementos de la estética hípster descrita en el primer capítulo. Para Erick, la idea de separarse de *Palabra Viva* e intentar formar una nueva iglesia obedece, precisamente, a la necesidad de ofrecer una alternativa más acorde a las necesidades de las nuevas generaciones:

“Ahorita hay una revolución, Dios nunca es de estanques, sino de ríos, es una corriente que siempre te va a llevar a nuevas cosas, de manera creciente, con un desarrollo. Los cristianos que están todavía en la óptica del pasado, por así decirlo, no están mal, están bien; lo que sucede es que el *boom* o quienes están intentando que haya un detonante en lo cotidiano y en lo ambiguo son vistos con cautela (...) porque cuando caemos en lo mismo se vuelve religión, dogma, dogmático. Nuestra manera de interpretar es buscar la esencia en sí de la palabra, porque nos hemos acostumbrado a algo adulterado, a algo que el hombre tocó y es fácil y digerible entender una religión tradicional (...) cada reforma que ha habido ha hecho eso, volver otra vez a la esencia, tratar de quitar el toque humano y volver a lo esencial que es la palabra en sí (...) a través del tiempo afecta la cultura, afecta la idiosincrasia, todo los factores

económicos, ideológicos, sistemas, gobierno, todo; para luego imponer una manera de hacer las cosas. Los púlpitos, las iglesias se vuelven lugares peligrosos por la capacidad que tienen de influir en los demás, ahí es donde cabe un poquito lo que yo veo como *dominio de masas* a través de la religión. Lo más cómodo es creer lo que te dicen porque no hay investigación, ni un sistema de comprobación, si tu me lo dices está bien y no hay compromiso, eso pasó mucho tiempo en la historia. Si llegar al cielo se trata de seguir reglas pues qué fácil, no genero opinión, ni reforma ni nada; la reforma empieza en uno (...) la religión es libertad, esta iglesia nos mueve una libertad, la libertad se da dentro de las normas y parámetros establecidos, sin embargo, hay leyes y principios que se establecen en el corazón, voluntariamente, más que como algo obligatorio, y creo que eso es cuando empieza a funcionar esto” (E. Baca, comunicación personal, 7 de mayo de 2017).

La entrevista con Erick es un parteaguas porque comienza a develar una fractura importante; aunque fue parte de una iglesia neopentecostal como *Palabra Viva*, su formación en *Vino Nuevo* y su visión anclada en el mundo secular, al ser funcionario público en una oficina gubernamental, así como su relativa juventud, son factores que influyen en una reformulación de lo que espera como cristiano y como líder de una congregación que, si bien sigue teniendo un componente pentecostal y neopentecostal —reflejado en las prácticas relacionadas a la posesión del espíritu y a la teología de la prosperidad—, él mismo confiesa que desea un cristianismo más libre, más individual; su incredulidad con elementos básicos del pentecostalismo se refleja al referirse a la posesión espiritual como el *Harlem Shake*¹⁴:

“El Víctor Richards (Vino Nuevo) es *otra onda*, el señor se dio cuenta desde hace muchos años que el cristianismo debía reformarse para llegar a los diferentes grupos sociales (...) y los *vatos* de Hillsong también modernizaron bien cañón todo. Lo que debe tronarte, lo que debe moverte está en tu corazón, en tu individualidad, a Jesús todos lo juzgaban por ir en contra de las prácticas de los Judíos en sus tiempos, el cristianismo no se trata de que nos olvidemos de quienes fuimos, pecadores, sino al contrario, de recordar siempre de dónde nos sacó, de no perder la conexión con la

¹⁴ El Harlem Shake hace referencia a un *internet meme* en el que la gente comienza a bailar, agitando y retorciendo su cuerpo, de manera espontánea, al ritmo de la canción *Harlem Shake* del artista *Baauer*.

gente que sigue sin encontrar a Jesús, atorados (...) la parte más dinámica de esta iglesia, encabezada por jóvenes hace que tengamos dos asociaciones civiles, la primera es para jóvenes que han intentado suicidarse, la segunda es para madres solteras; la idea es acercarnos a ellos y comprenderlos, no juzgarlos, darles a entender que la religión se trata siempre del amor individual y que todas las prácticas malas pueden ser perdonadas si hay un arrepentimiento sincero (...) queremos que la gente venga a esta iglesia por convicción propia y que se de cuenta que ser cristiano no implica todos los estereotipos que se pueden llegar a tener (...) está bien si el hermano o la hermana empiezan con el *Harlem Shake* verdad (risas), y está bien si les funciona y creen en ello, pero no queremos que los jóvenes que no tienen una experiencia cristiana previa, o que vienen de iglesias diferentes en donde no pasa eso, se asusten (...) te voy a decir algo, mucho se piensa que los cristianos somos mochos, y que no sabemos disfrutar de las cosas, pero es que eso se nos ha hecho creer; no es tan fácil tampoco, yo te puedo decir aquí, en confianza, que como cristiano, no hay problema con que te gusta tomar tu cervecita, una o dos no te harán menos cristiano si estás seguro de tu fe, pero yo sé que en mi congregación puede haber hermanos que estén pasando por un mal momento y que estén intentando buscar una salvación para su adicción al alcohol, por decir un ejemplo; yo como pastor no puedo darme el lujo de ser una piedra de tropiezo para ellos y por eso prefiero no hacerlo a la vista de todos, verdad; yo creo que como cristiano y como individuo puedes saber hasta qué punto eres libre en función de tu relación personal con Dios” (E. Baca, comunicación personal, 7 de mayo de 2017).

La influencia de la escuela de *Vino Nuevo* y de las tendencias liberales de movimientos como el *Vineyard Movement* californiano son evidentes en su formación como pastor. La forma de concebir el cristianismo hace eco en sus congregantes más jóvenes. Samuel Pérez, de 20 años, es uno de los líderes jóvenes de la iglesia; cuando tuve la oportunidad de entrevistarle, me citó en uno de los cafés más *hipsters* de la ciudad de Chihuahua, en donde se hacen mezclas personalizadas de café por baristas certificados en una de las escuelas más exclusivas de la ciudad. Samuel tiene apenas un par de años conociendo a Erick Baca y para él fue una cuestión de vida o muerte:

“Hasta hace poco tenía un problema con el alcohol, con las drogas y con las fiestas y no me da vergüenza decirlo; es muy curioso y no es por echarle tierra a mi experiencia anterior, pero yo crecí en una familia que asistía a una iglesia evangélica muy estricta y yo por rebelarme pues, me iba por ahí (...) llegué a tocar fondo cuando estuve a punto de morirme por una sobredosis y fue cuando abrí un poco los ojos; no pensé en volver a ninguna iglesia pero es bien chistoso cómo funciona la vida; yo terminé conociendo al pastor (Erick) por un trabajo de carpintería que me tocó hacer en un lugar en el que trabajaba, no sé cómo pasó pero empezamos a platicar y no sé si el me detectó algo, pero me invitó a reunirme con ellos en sus grupos de oración. Conoce a las otras personas de mi edad en la iglesia me abrió bien cañón los ojos, me di cuenta de que se puede ser joven y disfrutar de la vida sin sentir culpa y sin ir en contra de Dios (...) en las reuniones de jóvenes y con el pastor aprendí mucho sobre la cuestión de la *madurez en la fe*, es un concepto que me cambió para siempre mi visión. Lo que implica la madurez en la fe es que, mientras más y más conoces a Dios, de manera personal, y mientras más estás seguro de tu fe, menos le prestarás atención a las cosas que nos han hecho creer que son malas y es bien curioso, yo sé que tengo la libertad de beber o incluso de consumir marihuana, y sé que hacerlo no me hará alejarme de Dios ni que él se moleste conmigo, siempre y cuando no se vuelva una adicción o un problema (...) me parece increíble que ahora que tengo tanta libertad para hacerlo, lo hago menos, no tengo una necesidad de rebelarme como antes.” (S. Pérez, comunicación personal, 17 de enero de 2018)

Este fue un dato revelador para la investigación y Samuel Pérez fue una de las personas que me hablaron por primera vez de *Mosaic* en Los Angeles y de *Horizonte* en Ensenada, iglesias que forman parte del *movimiento cristiano emergente*:

“Hay una iglesia bien chida en Los Angeles me parece, *Mosaic*, ¿la has visitado? Yo la sigo por youtube y no manches, tienen un rollo súper alivianado, me gustaría conocerla un día, te recomiendo que revises sus videos (...) dices que estás en Tijuana ¿cierto? Hay una iglesia bien cool por allá también, el pastor tiene sus videos en youtube, se llama *Horizonte* (...) y no hombre, los de *Horizonte* están haciendo cosas muy *chidas* que esperamos algún día hacer allá, el pastor de ahí, es súper sencillo y

trae un *patín* muy parecido a los vatos de *Mosaic*, que es la otra iglesia súper moderna que te digo, en Los Ángeles” (S. Pérez, comunicación personal, 17 de enero de 2018).

Aunque ya había escuchado de iglesias como *Mosaic* desde 2017, por parte de uno de mis colaboradores evangélicos, volver a escuchar esa referencia reavivó mi interés por ese tipo de congregaciones. El caso de Alejandra Figueroa, de 52 años y madre de dos adolescentes, es ilustrativo desde el punto de vista familiar:

“Yo llegué a la iglesia porque conocí al pastor en mi trabajo en el gobierno (...) debo reconocer que al principio me asustó un poco cuando la gente se tiraba al piso o se ponía a hablar en lenguas, pero me di cuenta que no era obligatorio ni necesario hacer eso (...) el que haya más jóvenes que en otras iglesias en las que había estado me hace que quiera venir más seguido por mis hijos, están en la edad en la que se le pueden ir a uno por malos pasos y me quedo tranquila que a ellos les guste convivir con los otros jóvenes de aquí, uno ya hasta quiere aprender a tocar la guitarra y eso está bien para mí (...) algo que se me hizo bien diferente de esta iglesia es que casi no se siente que te juzguen por cometer errores, se supone que así debemos ser todos los cristianos pero ya ve que eso nunca pasa, aquí hasta ahora todo nos ha ido bien, quiero que mis hijos no se sientan nunca con la presión de ser buenas personas, porque luego eso hace que todo salga mal, quiero que vean el ejemplo de los demás jóvenes y personas de aquí.” (A. Figueroa, comunicación personal, 25 de enero de 2018).

Otros jóvenes que entrevisté, Fabián y Ricardo, de 25 y 22 años respectivamente, son parte del equipo encargado que la parte técnica de la iglesia funcione bien. Ambos tienen carreras en ingeniería de sistemas y conocen de *Sobrenatural* por su amistad con Samuel Pérez. Fabián es consumidor asiduo de las producciones que el *movimiento cristiano emergente* sube a youtube, su mayor preocupación solía ser tatuarse y que eso se viera mal, y aunque sabe que quizá esta iglesia no es un lugar enteramente apropiado para hacerlo, también está seguro que tatuarse no lo volverá menos cristiano:

“Vi un video en youtube del pastor de *Horizonte* en donde habla de que tatuarse no es malo y me animó muchísimo; aunque todavía no me decido, sé que las personas más viejas de la iglesia se enojarían mucho y que, aunque el pastor no me juzgaría, ni tampoco mis otros compañeros, tendría que cubrir mi tatuaje por respeto a los demás

hermanos que tienen todavía ideas atrasadas” (F. Gutiérrez, comunicación personal, 25 de enero de 2018).

Por su parte, Ricardo, de familia evangélica conservadora, gusta de poder escuchar música secular sin que eso signifique un problema, aunque reconoce que todavía debe convencer a sus padres que la “música del diablo” no implica una transgresión a los valores cristianos:

Me gusta que mi trabajo aquí me permite estar cerca de quienes tocan música no sólo aquí, sino también en bandas fuera de la iglesia, aunque no sé tocar instrumentos, me gusta estar auxiliando con las conexiones, con la regulación de los volúmenes y con cosas sencillas pero que importan mucho al momento de las presentaciones (...) cuando iba a la iglesia de mis padres, la música era muy aburrida, himnos y pocos instrumentos, acá incluso la música de la iglesia es divertida y sé que los demás músicos también son fanáticos de la música que no suele escucharse en iglesias y eso hace que me sienta identificado con ellos (...) ¿has hablado con Samuel? Él conoce de iglesias en donde toca música súper hípster y la verdad me gustaría conocer una de esas algún día.” (R. Antúnez, comunicación personal, 30 de enero de 2018).

Con los 13 casos que se presentaron brevemente en esta sección pudimos ver que la primera capa de las *redes de apoyo* es formal e informal. Formal porque existe una evidente conexión y colaboración al interior de las grandes organizaciones pentecostales como *Asambleas de Dios*. Informal porque existen congregaciones, como *Palabra Viva* y *Sobrenatural* que, aunque no formen parte de *Asambleas de Dios*, mantienen un contacto —mediante la gente— para seguir siendo parte de la misma industria cultural cristiana ligada a la música. Otro elemento que se puede apreciar es que el componente juvenil, sobre todo aquel que tiene un contacto con los productos de las plataformas digitales, vuelve conscientes a las personas de otras posibilidades de hacer iglesia. Independientemente de esta tendencia, *River Church* y *Palabra Viva* son lugares nodales que tienen las capacidad económica, organizacional y social para servir de plataformas a eventos masivos como conciertos y congresos internacionales; desafortunadamente para mi trabajo de campo, no tuve la oportunidad de asistir a este último tipo de evento para registrarlo, sin embargo, la evidencia de dichos sucesos puede ser encontrada fácilmente con el poder de la internet. En la siguiente capa de las *redes de apoyo*, correspondiente al mundo evangélico no-denominacional, podremos ver

que el componente juvenil tiende a consumir las producciones de grandes iglesias post-denominacionales como *Mosaic*, *Central Church*, *Ancla* y *Horizonte*. Por último, las sedes de *Palabra Viva* de Ciudad Juárez y El Paso fueron visitadas posteriormente, durante mi exploración de la capa evangélica de las *redes de apoyo*.

3.2.2 SEGUNDA CAPA: IGLESIAS EVANGÉLICAS CON TENDENCIA A LO NO-DENOMINACIONAL

Mi llegada a este nivel se dio por dos frentes: por un lado, las conexiones que encontré con *Vino Nuevo* en la experiencia del pastor Erick Baca; por otro lado, mi experiencia personal con la escena musical de chihuahua entre los años 2009 y 2011. La primera vez que me volví consciente de bandas de rock cristianas con letras seculares ocurrió en 2010; existían una serie de bandas con letras conspicuamente cristianas, tocando en los mismos bares y en los mismos escenarios que en los que tocábamos todas las demás bandas de rock alternativo. Eventualmente, los miembros de esas bandas formaron un *super grupo*, es decir, una banda compuesta por miembros de sus otras bandas y terminaron por impactar de una forma avasalladora, pues desde su formación ganarían dos años seguidos la guerra de bandas que organizó el Gobierno Estatal de Chihuahua —cuyo premio consistía en ser teloneros de bandas famosas que venían a tocar al Festival Internacional de la Ciudad de Chihuahua— ganaron también diferentes instancias del *Vive Juventud Fest*, también organizado por el Gobierno del Estado de Chihuahua. Aunque no profundizaré en ello en estos momentos, dado que uno de los personajes involucrados en estos proyectos es parte de mis colaboradores principales sobre quienes trabajé sus relatos de vida, sí me gustaría comenzar esta sección con la letra de una de sus canciones más escuchadas en diversas plataformas digitales:

Brazos Abiertos, por Syberia¹⁵:

No puedo entender si yo fui el que te fallé

No es esta la primera vez y aun sigues amándome.

Siento un abrazo que renueva mi interior

Si estás conmigo no necesito más.

¹⁵ Fuente: <https://www.youtube.com/watch?v=VZgK47LkcRY>

CORO:

Tu siempre estás con los brazos abiertos

Y con una sonrisa que me hace regresar

Puedes sanar todas las heridas de mi pasado

Sin merecerlo yo pusiste tu mirada en mí

Hoy siento la completa paz de que estás a mi lado

Siento un abrazo que renueva mi interior

Si estás conmigo no necesito más

PUENTE:

Tu corriste hacia mi

Tu luz volví a sentir

Tu corriste hacia mi

Tu luz volví a sentir.

Nótese la falta de referencias explícitas a Jesús, a la salvación o a cualquier tema cristiano, aun cuando extrapolando es fácil inferir que la letra habla sobre el poder sanador de Jesucristo desde la perspectiva cristiana. Es curioso como este tipo de música fue escuchada, cabeceada y disfrutada por todos los que asistíamos a los *tokines* que se organizaban en los bares del centro de la ciudad y nunca sospechamos que estuviésemos ante la presencia de una banda cristiana. Como mencioné en el primer capítulo, la forma en que comenzó mi exploración del mundo evangélico-no denominacional, y la forma en la que escuché por primera vez el término de *cristianismo posmoderno*, fue a través de uno de los miembros de dicha banda, durante una presentación de mi propia banda en un café de la ciudad de Chihuahua durante 2017. Gracias a este encuentro fortuito, pude contactar con otro amigo en común que desempeñaba un papel importante en el *movimiento cristiano emergente*. No es exageración repetir que estos dos personajes fueron los porteros maestros que me permitieron hacer contacto con otros personajes clave del *movimiento cristiano emergente*.

Dado que los orígenes de estos personajes fueron en iglesias evangélicas de corte no-denominacional, como *Vino Nuevo*, es importante que describamos rápidamente el tipo de conexiones que se pueden encontrar en este nivel. En la Tabla 2 hay una referencia rápida al tipo de religiosidad que encontré en mis visitas a estos espacios.

Viento Fresco es la primera iglesia no relacionada al movimiento pentecostal o neopentecostal que visité, por invitación de Omar Mendoza, a pesar de tratarse de su iglesia permanente; decido no incluirlo porque es una pieza dinámica que se mueve de manera regular entre diferentes denominaciones evangélicas y post-denominacionales, además de que es una semilla del *movimiento cristiano emergente* por la forma en que concibe y pone en práctica su forma de vivir el cristianismo. El padre de Omar es el pastor fundador de esta congregación. Al igual que Sobrenatural, es una iglesia de reciente creación, habiéndose fundado hace apenas cinco años. *Viento Fresco* se localiza en lo que solía ser una bodega hacia el sur de la ciudad.



Mapa 3.10.- Localización de Viento Fresco (Fuente: Google Maps).

La iglesia sólo opera los domingos y tiene una composición mayormente adulta, el grupo de jóvenes apenas se cuenta en la veintena, el resto de la congregación suma apenas 250 miembros. La forma de alabanza, sin embargo, está liderada por Omar y sus compañeros de

banda. Aunque suelen interpretar canciones tradicionales del universo evangélico-pentecostal moderno, como Marcos Witt, Marcela Gándara, Jesús Adrián Romero, etcétera; también aprovechan para tocar, de vez en cuando, canciones orientadas a un público más juvenil, sobre todo *covers* en español de *Hillsong* o bien, canciones propias de ellos, como la que se encuentra al inicio de esta sección. Omar y su padre solían estar asociados a *Vino Nuevo*, en la ciudad de Cuauhtémoc, Chihuahua, pero decidieron intentar su suerte en la capital del estado. Tuve la oportunidad de conversar con su padre, Ernesto Mendoza, de 58 años y de formación metodista. Según su narrativa, su transición al mundo evangélico liberal se dio por un hartazgo con los legalismos de la Iglesia Metodista y también en un intento por demostrare a sus hijos que el cristianismo no excluye a los jóvenes ni a sus estilos de vida.

“Te voy a contar algo, en el cristianismo tenemos lo que se llama *creencias fundamentales*, que son las que nunca pero nunca van a cambiar: la historia de la humanidad pecadora, la historia del sacrificio de Jesús por nuestros pecados, el tema de la salvación por gracia y el tema del amor de Dios por nosotros; estas creencias siempre han sido inamovibles, independientemente de la congregación a la que vayas, eso es lo que nos une a todos como hermanos de fe. Tenemos también, sin embargo, las *creencias no fundamentales*, o secundarias, que son todas aquellas que están ligadas a un contexto histórico y cultural específico. Nosotros, por ejemplo, no nos seguimos vistiendo como vestían los primeros cristianos, tampoco hacemos caso de las advertencias en el libro de Levítico, por ejemplo, de no mezclar dos tipos de tela en la vestimenta, o el hecho de apedrear mujeres adúlteras ¡qué barbaridad si lo hiciéramos! (...) algo que debe quedar muy en claro es que, mientras no se rompan las creencias fundamentales, nosotros podemos hacer y deshacer las formas en las que se transmite el mensaje (...) naturalmente esto es cuestión de mucho debate, el otro día tenía una carne asada con mis amigos que también son pastores en otras iglesias, de otras denominaciones, y nunca falta el tema polémico a debatir sobre si se deben permitir tatuajes, si se puede beber alcohol o no, si se puede bailar, etcétera; para mí, como pastor, el principio de todo cristiano reside en las creencias fundamentales y en el amor al prójimo, todo lo demás es ruido de fondo.” (E. Mendoza, comunicación personal, 29 de abril de 2018).

El caso de *Viento Fresco* es muy pequeño, pero tanto Omar como otro de sus líderes jóvenes, Sebastián Lozano, de apenas 19 años, muestran tendencias liberales que obtuvieron de su influencia en *Vino Nuevo* y, en el caso de Sebastián, de sus visitas a *Central Church* en Las Vegas y *Mosaic* en Los Ángeles:

“Mis padres viajan mucho y me llevan con ellos, eso me ha dado la oportunidad de conocer iglesias bien chidas como *Mosaic* en Los Ángeles (...) es como ir a tirar *party* mientras alabas a Dios, la neta está bien chido, tiene una visión distinta que muchas iglesias deberían retomar (...) la verdad no entiendo cómo la gente puede seguir creyendo que ser cristiano implica discriminar y odiar al prójimo, esa no es la iglesia a la que quiero pertenecer nunca (...) también he podido visitar *Central Church*, donde está el Daniel (colaborador clave); en esos lugares te sientes súper en casa: hay música que nos gusta, hay gente con la que haces *click* y gente que tiene ideas similares en cuanto a la vida y al mundo, es como *Vino Nuevo* pero en esteroides” (S. Lozano, comunicación personal, 9 de mayo de 2018).

Durante el mes de abril de 2018 tuve la oportunidad de viajar a Ciudad Juárez para observar de cerca las sedes de *Palabra Viva* en esa ciudad y en El Paso, Texas. También aproveché para conocer las iglesias de *Vino Nuevo*, como la *Comunidad El Olivo*, que se encuentra en el borde del cristianismo evangélico moderno y el *movimiento cristiano emergente*, por lo menos en el aspecto de producción audiovisual.

Vino Nuevo es una iglesia con varias sedes que surge en los años 70s en Ciudad Juárez, Chihuahua; su manera de expandirse a otras ciudades fue mediante festivales que organizaban para hacer labor social y predicar la palabra; en dichos festivales existía un componente musical, un componente testimonial y un componente de predicación a cargo de su fundador, el pastor Víctor Richards, quien a su vez tuvo influencia del *Vineyard Movement* californiano. *Vino Nuevo* es particularmente famosa porque hacia 1974 logra incursionar en el área del televangelismo, al obtener su propio programa de televisión que se transmitía tanto en Ciudad Juárez como en El Paso, Texas. Eventualmente, *Vino Nuevo* fundó un colegio y construyó un auditorio para realizar sus servicios. Dicho auditorio es lo que se conoce actualmente en Ciudad Juárez como el *Centro Cristiano Vino Nuevo* y la sede desde donde se expande hacia otros lugares del país y de los Estados Unidos.



Mapa 11.- Localización de Vino Nuevo en Ciudad Juárez (Fuente: Google Maps).

Vino Nuevo se caracteriza por ser una iglesia adaptable a su entorno; su pastor fundador, Víctor Richards, tuvo el acierto de conocer el contexto sociocultural de Ciudad Juárez antes al momento de iniciar su ministerio; fue gracias a su labor social, sobre todo practicando la odontología en barrios de escasos recursos, que logró conectar con la gente. Aunque *Vino Nuevo* suele ser una iglesia con un balance entre adultos, viejos y jóvenes, su cercanía con los Estados Unidos y con los procesos de *californización* del evangelio de los años 70s le han permitido adaptarse a los escenarios creados por las nuevas generaciones, con cierta medida, a diferencia de las iglesias post-denominacionales que se abordarán posteriormente. Espacialmente es muy parecido a *Palabra Viva* o incluso a *River Church*: un gran escenario en el que una banda con equipo de gama alta interpreta los temas más populares del universo evangélico-pentecostal, compuesta por jóvenes que oscilan entre los 20 y los 30 años. Uno de los componentes fuertes de *Vino Nuevo* fue el aspecto musical:

“Muchas de las bandas que terminamos tocando en bares lo hicimos luego de haber adquirido experiencia, como banda, en los eventos de *Vino Nuevo*, muchos de nosotros pudimos hacer tours a diferentes ciudades de Chihuahua, por ejemplo; yo tuve la oportunidad de tocar en festivales de jóvenes en Chihuahua, Juárez,

Cuauhtémoc, Meoqui, Ojinaga, Madera, y otros más que no recuerdo en este momento. Lo que hizo Vino Nuevo fue juntar a toda una generación de vatos a los que nos gustaba la misma música secular y hacer que nos conociéramos, para luego poder llevar nuestra fe a espacios que antes no se pensaban.” (D. Hernández, comunicación personal, 21 de febrero de 2018).

Aunque *Vino Nuevo* no es una congregación que sea parte del *movimiento cristiano emergente*, su componente musical-juvenil, así como los congresos que se llevan a cabo en diferentes espacios, hacen que sea un semillero de cristianos jóvenes con una mayor experiencia en términos de diversidad y de escenarios diferentes y, aunque no necesariamente comparten todos los valores y la visión del *movimiento cristiano emergente*, todas las personas jóvenes con las que tuve la oportunidad de conversar conocían de iglesias como *Mosaic*, *Central Church*, *Ancla* y *Horizonte* y la razón de esto es, sencillamente, el despliegue de recursos humanos y financieros para la realización de congresos juveniles. Jeremías Placencia, de 32 años, es parte de *Vino Nuevo* en Ciudad Juárez y comenta su experiencia respecto a ellos:

“Ser parte de *Vino Nuevo* implica estar en un flujo constante de personas de muchas iglesias en muchas partes del país y de Latinoamérica; una de las razones por las que tenemos a gente de tantas partes del mundo es por los congresos que se organizan, como *Visión Juvenil*, en el que participan jóvenes de todos los países del continente, incluso los angloparlantes (...) gracias a ese tipo de eventos tengo amigos en muchas partes y sé que puedo viajar y conocer sus países y congregaciones y tener dónde hospedarme, así es que he viajado por Sonora, Chihuahua, Baja California, Nuevo León, Coahuila, Tamaulipas, Sinaloa, Ciudad de México, California, Chicago, Texas, uf, un montón de lugares (...) en donde tienen formas bien diferentes de ser cristianos, pero también muy modernas, eso enriquece mucho la experiencia.” (J. Placencia, comunicación personal, 7 de abril de 2018).

Rory Smith, residente de El Paso, Texas; menciona que el éxito de *Vino Nuevo* en Estados Unidos es tal que tienen tres sedes en dicha ciudad y una en San Antonio; es en los campus de *El Paso* en los que se encuentra el ministerio de *Visión Juvenil* encaminado a los jóvenes y escuela de formación de pastores con una perspectiva similar a la del *movimiento cristiano*

emergente, no es sorpresa que uno de mis colaboradores clave haya completado su formación como pastor en este lugar.

“El modelo de *Vino Nuevo* es tan exitoso que, además de que se ha expandido a diferentes lugares, también ha sabido tener presencia internacional; existe un ministerio de expediciones a diferentes lugares del mundo, con el objetivo de que se brinden servicios sociales, evangelización, atención médica, atención dental, etcétera. *Vino Nuevo* ha estado en India, China, Colombia, la Amazonia, Chiapas, la Sierra Tarahumara y muchos otros lugares más. La idea es esparcir la palabra con actividades y con un mensaje completamente Cristocéntrico, más allá que con un mensaje denominacional (...) cuando me tocó visitar esos lugares, acompañando a los jóvenes, nunca dijimos que íbamos de *Vino Nuevo*, siempre todo era en nombre del amor, en el nombre de Dios.” (R. Smith, comunicación personal, 7 de abril de 2018).

Visión Juvenil es, de hecho, uno de los semilleros del *movimiento cristiano emergente*, aunque no es exclusivo de éste, pues sus pastores y líderes no necesariamente terminarán por propagar un mensaje deconstruido como el que se vive en iglesias como *Ancla*, en Tijuana. Otra iglesia relevante al ser también un espacio con potencial para convertirse en un lugar donde se lleve a cabo la deconstrucción necesaria para ser parte del *movimiento cristiano emergente* es la comunidad *El Olivo*, situada en Ciudad Juárez. Esta congregación tiene una relación directa con *Vino Nuevo*, es una especie de *rebranding* de *Vino Nuevo*, con una visión completamente enfocada en los jóvenes, a diferencia de *Vino Nuevo*, que posee una población mixta en términos etarios. Aunque en *El Olivo* también cuenta con la presencia de adultos y ancianos, su componente más numeroso son los jóvenes. Estructuralmente no es diferente de iglesias como *Sobrenatural* o *Palabra Viva*: gran escenario, grandes pantallas, equipo de audio, de música y de video de gama alta, con la diferencia de que el personal de administración de audio, video y fotografía es, en su mayoría, joven. Comunidad *El Olivo* bien podría ser una iglesia más del *movimiento cristiano emergente*, cuenta con el componente estético, sin embargo, no cuenta —por lo menos no todavía— con el componente de la deconstrucción en su totalidad, al estar liderada por un pastor que, a pesar

de ser de tendencia liberal en temas sociales y religiosos, sigue siendo de la generación anterior.

El componente musical de *El Olivo* es de suma relevancia para la existencia de las *redes de apoyo*, pues es el lugar de nacimiento de la banda *Un Corazón*. *Un Corazón* es un generador de música en español que intenta mostrar las verdades cristianas en una forma moderna, visual y acústicamente atractiva para las expectativas de la generación *millennial*. Se forma en 2012 y ha servido como móvil para organización de conferencias internacionales tituladas *UNCRZN*.



Mapa 3.12.- Localización de Comunidad El Olivo en Ciudad Juárez (Fuente: Elaboración Propia).

UNCRZN viaja por todo América Latina y por algunas localidades de los Estados Unidos, colaborando con iglesias como *Central Church* o incluso *River Church* e iglesias como *Horizonte* y *Ancla*; con un *entourage* de bandas locales. entre ellas agrupaciones Chihuahuenses de iglesias como *Vino Nuevo* o *Viento Fresco*. En estas conferencias hay pastores invitados de diferentes iglesias evangélicas no-denominacionales que fomentan un intercambio de saberes y prácticas relacionadas al cristianismo y su renovación. Mario

Martínez, de 33, tiene claro que es gracias a este tipo de eventos que todas las iglesias, todos los pastores y miembros involucrados, aprenden más sobre su fe y la manera de hacer iglesia:

“Si no fuese por ese tipo de encuentros, nuestra forma de vivir a Cristo permanecería inmóvil, estática y eventualmente moriría (...) el futuro de la iglesia depende de la capacidad que tengamos para establecer lazos con todo tipo de cristianos en el mundo, no sólo en nuestros pequeños círculos. Cuando nos confrontamos con todas esas diferencias es que podemos visualizar más fácilmente las cosas que tenemos en común, a pesar de esas diferencias.” (M. Martínez, comunicación personal, 7 de abril de 2018).

3.2.3 CUARTA CAPA: ORGANIZACIONES PARAECLESIALES

Sí, aunque es contraintuitivo, considero necesario hablar de la cuarta capa de las *redes de apoyo* antes que la tercera, correspondiente a las iglesias del *movimiento cristiano posmoderno*. Este nivel se encuentra formado por las *organizaciones paraeclesiales* que permiten el contacto y la circulación de bienes e ideas entre diferentes iglesias de diferentes denominaciones en un periodo corto de tiempo y en un mismo lugar geográfico. Recordemos que, para motivos de este trabajo, las *organizaciones paraeclesiales* son, básicamente, *agentes paraeclesiales* institucionalizados. El *agente paraeclesial* son:

“Quienes cumplen con tres condiciones para el funcionamiento de un campo religioso: competencia —y tensa convivencia— con la institución eclesial en el control y monopolio de la gestión de los bienes de salvación —aunque no se llegue a una ruptura y por tanto el nacimiento de una nueva empresa religiosa—; grados de autonomía en la definición de las formas, contenidos, agenda de la creencia; capacidad de ‘poner en juego el monopolio del ejercicio del poder modificar en forma durable y profunda la práctica y visión del mundo de los laicos, imponiéndoles e inculcándoles un habitus religioso particular: es decir, una disposición durable, generalizada y transferible para actuar y para pensar conforme a principios de una visión (cuasi) sistemática del mundo y de la existencia’ (Bourdieu, 1971, pág 11), en (Suárez, 2008, p. 89)

Aunque este trabajo no tiene una aproximación al objeto de estudio desde la perspectiva de Bourdieu, me atrevo a utilizar el concepto de *agente paraeclesial* porque la organización que

será descrita en los párrafos cumple con los tres puntos descritos en la cita anterior: genera competencia y convivencia, no con, sino entre las grandes denominaciones evangélico-pentecostales; goza además de una autonomía absoluta respecto a éstas últimas y, en ese sentido, es libre de proponer nuevas formas de aproximarse al proceso evangelizador y teológico y, por último, aunque no podemos hablar de un monopolio del ejercicio del poder en el universo evangélico-pentecostal, sí podemos hablar de corrientes de pensamiento generalizadas inter-denominacionalmente respecto al estilo de vida y las formas de actuar del cristiano.

Vale la pena aclarar que la cuarta capa, más que constar de *lugares nodales*, como en los casos anteriores, trata sobre *eventos clave*. Así, el 29 de septiembre tuve la oportunidad de asistir a una cumbre internacional en el Estado de México, organizada por una organización paraeclesial denominada *especialidades 625*. En dicho evento se presentaron pastores, líderes, conferencistas y bandas de diferentes partes de América Latina. La cumbre duró tres días, entre el 28 y 30 de noviembre, y se llevó a cabo en el *Gran Auditorio* de Tlalpan, Estado de México. Al evento asistieron más de dos mil personas de todo América Latina, así como más de 40 pastores, líderes y artistas de diferentes congregaciones, incluidas *Mosaic*, *Central Church*, *Ancla*, *Horizonte*, *Vino Nuevo*, *Amistad*, *El Olivo* y *Hillsong*, entre otras. Además de conferencias magistrales de diversa índole, también se llevaron a cabo talleres y grupos de trabajo sobre diferentes temas relevantes para el quehacer cristiano. En esa ocasión aproveché para conversar con un par de personajes involucrados en la industria cultural cristiana y, gracias a los contactos que hice en *Comunidad El Olivo*, pude acercarme con confianza a Jesús Espino, quien es parte de una banda de rock cristiano originaria de Hermosillo y quien, además de haber tenido la oportunidad de participar en *UNCRZN*, también ha sido parte de tours musicales con figuras tales como Marcos Witt, Danilo Montero y Jesús Adrián Romero:

“Es imposible concebir el crecimiento del movimiento cristiano sin la existencia de la colaboración entre las diferentes figuras, tanto pastorales como musicales, de las últimas décadas (...) una enseñanza positiva que nos deja este tipo de colaboraciones es que, a pesar de las diferencias que puedan existir entre las diferentes congregaciones, hay algo que nos une y que nunca va a cambiar, y es nuestra creencia

en el poder redentor de Cristo y el amor que tiene para la humanidad y para los pecadores como nosotros”. (J. Espino, comunicación personal, 29 de septiembre de 2018).

Claudia Soto, al frente de una banda de pop cristiano originaria de Guadalajara comparte una opinión similar:

“Mi carrera musical no existiría, o quizá no tendría la exposición que tiene si no fuera por este tipo de congresos. Gracias a este tipo de eventos es que hemos tenido la oportunidad de llevar el mensaje de Cristo a escenarios muy diversos en muchas ciudades del país y de Latinoamérica, lo cual es algo que nunca habría imaginado. Me gusta saber que los jóvenes de mi edad nos estamos dando cuenta que ser cristiano no tiene por qué significar repetir las cosas malas o cuestionables que se han hecho a lo largo de la historia en el nombre de la fe, y eso es un pensamiento que me motiva mucho, tengo mucha esperanza de las nuevas generaciones de cristianos” (C. Soto, comunicación personal, 29 de septiembre de 2018).

En esa misma cumbre tuve la oportunidad de hablar con los pastores José Farías y Patricio Ledezma, ambos son figuras en ascenso en la escena interdenominacional. Ambos son originarios de Argentina. José Farías, de 48 años, trabaja actualmente para la *Sociedad Bíblica Internacional*, y se encarga de promover la *Nueva Traducción Viviente* de la Biblia entre las diferentes congregaciones evangélicas del mundo hispanohablante:

“La idea de esta nueva traducción es que se pueda leer la palabra de Dios en un lenguaje actualizado, con la intención de que su lectura y comprensión sea más fácil para las nuevas generaciones, a veces las palabras pierden su sentido original con el paso de los años y con el traslape de las culturas. El objetivo de la *Nueva Traducción Viviente*, que se publica en 2010, es proveer de una versión de la sagrada palabra capaz de ser entendida, de forma simbólica y profunda, en la forma en la que se habla en el siglo XXI” (J. Farías, comunicación personal, 29 de septiembre de 2018).

José Farías habló en ese mismo evento sobre la necesidad de comprender a las nuevas generaciones en sus propios términos y entender que la palabra de Dios es una palabra viviente, que siempre tendrá validez, aunque las formas cambien, que siempre habrá

creencias inamovibles que nunca podrán ser tocadas, y *creencias mutables*, que estarán siempre en un cambio constante.

Patricio Ledezma, por su parte, es uno de los autores más citados por el mundo evangélico hispanohablante actual; argentino de nacimiento y con un doctorado en Teología, Patricio posee más de treinta libros a su nombre; es uno de los personajes claves de *Especialidades 625*, la organización paraeclesial que se encarga de reunir a las figuras y artistas más importantes del mundo cristiano en un mismo evento. Uno de los elementos por los que *e625* es conocido en el mundo de los pastores y líderes tiene que ver con las innovaciones que han propuesto a manera de *Liderazgo Generacional*, lo cual será sumamente importante para la aparición del *movimiento cristiano posmoderno*.

“Especialidades 625 es un gran equipo que incluye pastores, líderes y seguidores de Jesús de todo el mundo, no sólo del mundo hispanohablante; somos personas de todas las denominaciones y tenemos en común el hecho de amar a Cristo y al prójimo (...) el objetivo de esta organización es poder brindar las herramientas correctas a las nuevas generaciones de líderes (...) una de las grandes crisis que se avecinan en el cristianismo es que muchas de las congregaciones actuales no están preparadas para entender el cambio de *ethos* entre estas nuevas generaciones (...) nosotros nos enfocamos en las personas que tienen entre 6 y 25 años, por eso nuestro nombre, creemos que ese es el rango de edad en el que las personas definimos nuestra identidad y consolidamos los valores que marcarán el resto de nuestras vidas (...) en ese sentido es de suma importancia poder contar con las herramientas para edificar, generacionalmente, las iglesias del presente y del futuro” (P. Ledezma, comunicación personal, 29 de septiembre de 2018).

Fue en esta cumbre que tuve la oportunidad de conocer y, posteriormente entrevistar, a parte del personal de *Mosaic Mx*, la expansión de *Mosaic*, la iglesia post-denominacional situada en Los Ángeles, hacia Ciudad de México. Esta información, sin embargo, la guardaré para el siguiente capítulo, dada su relevancia para el objetivo principal de esta tesis.

3.3 LA IMPORTANCIA DE LAS REDES DE APOYO EVANGÉLICO-PENTECOSTALES

Aunque aún faltan por describir las iglesias pertenecientes a la tercera capa, hasta este punto se ha podido establecer que existen procesos de comunicación interdenominacional, tanto

formales e informales, entre las diferentes congregaciones del universo evangélico y pentecostal, más allá de las pocas congregaciones que se visitaron para esta tesis. La relevancia de estas *redes* va más allá de la simple comunicación: es a través de la colaboración entre diferentes instituciones con el suficiente poder económico, de capital humano y del *know how* que se ha podido forjar una industria cultural religiosa alrededor de lo evangélico-pentecostal. Si en el capítulo primero establecíamos que una industria cultural es: “un conjunto de ramas, segmentos y actividades auxiliares industriales productoras y distribuidoras de mercancías con contenidos simbólicos, concebidas por un trabajo creativo, organizadas por un capital que se valoriza y destinadas finalmente a los mercados de consumo con una función de reproducción ideológica y social” (Zallo, 1988, p. 6); entonces las actividades llevadas entre las diferentes congregaciones que tienen contacto directa o indirectamente, en un nivel institucional, simbólico y económico, así como informalmente mediante los individuos y los artistas, líderes y pastores que se desplazan entre ellas, dan como resultado un acumulamiento de procesos, saberes e ideas sobre la vivencia del cristianismo, en un nivel general y en un nivel individual. Sin la existencia de este entramado de colaboraciones e interacciones, la rama evangélica del cristianismo protestante consistiría en un sinnúmero de iglesias aisladas que poco podrían hacer para afrontar el desafío del mundo actual, marcado por la diversidad, la diferencia y los flujos masivos de información no sólo entre dispositivos, sino también entre las mentes humanas. Sin la existencia de estas redes, el *movimiento cristiano emergente* estaría lejos de ser reconocido como un movimiento religioso legítimo y estaría, quizá, remitido a un nicho de jóvenes reunidos en algún garage de alguna familia privilegiada.

CAPÍTULO IV

Este capítulo contiene dos elementos importantes para comprender al *movimiento cristiano emergente*; por un lado, las descripciones de las particularidades de las iglesias postdenominacionales que forman parte de la tercera capa de las *redes de apoyo evangélico-pentecostales*, por otra parte, los relatos de vida de mis colaboradores clave, los cuales facilitarán el entendimiento —en el capítulo siguiente— de los mecanismos de innovación y deconstrucción del cristianismo que ocurren entre las personas partícipes de este fenómeno, mediante la circulación de *representaciones públicas* y *representaciones culturales* sobre la religiosidad propia del *movimiento cristiano emergente* y las *disonancias cognitivas* que sus particularidades generacional —como *millennials*— les provocan.

4.1 CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS, PT. 3

Para la construcción de este capítulo, se hizo inmersión etnográfica en 4 iglesias durante 2018: *Ancla* en Tijuana, *Horizonte* en Ensenada, *Mosaic* en Los Ángeles y *Central Church* en Las Vegas. Para estos dos últimos lugares, aproveché una estancia de investigación en *Claremont Graduate University* durante el segundo semestre de 2018, bajo la tutela del Dr. Daniel Ramírez. Al igual que en el capítulo anterior, la información descriptiva de este capítulo se obtuvo de una serie de entrevistas semiestructuradas —23 personas, incluidos 4 de mis 5 colaboradores clave—, charlas informales y comentarios fortuitos durante mis visitas a dichos lugares. En este caso, la selección de mis informantes fue más específica. Para empezar, debían ser, estadísticamente, parte de la generación *millennial*, es decir, contar con una edad entre 22 y 37 años; el segundo requisito es que debían haber llegado voluntariamente a la congregación; un tercer requisito consistió en que ya tuvieran experiencia previa en el universo cristiano, con la intención de que pudieran tener un marco comparativo para contrastar sus experiencias anteriores. Fuera de ello, no hice distinción entre hombres y mujeres ni entre pastores, líderes, miembros o asistentes. Recordemos, además, que los relatos de vida de mis colaboradores clave nos permitirán conocer, a profundidad, las lógicas y las dinámicas de algunas de las congregaciones más representativas del *movimiento cristiano emergente* en el norte de México. A continuación, se presenta una tabla con la lista de los colaboradores que auxiliaron en la composición de este capítulo.

Nombre	Rol	Fecha	Iglesia	Lugar	Tipo de Congregación
Martín López	Líder	18 de marzo de 2018	Ancla	Tijuana	Post-denominacional
Elías Romero	Líder	25 de marzo de 2018	Ancla	Tijuana	Post-denominacional
Beatriz Chapa	Líder	25 de marzo de 2018	Ancla	Tijuana	Post-denominacional
Andrés Aguilera	Miembro	1 de abril de 2018	Ancla	Tijuana	Post-denominacional
Aldo Gastelum	Líder	8 de abril de 2018	Horizonte	Ensenada	Post-denominacional
Alberto Gómez	Miembro	8 de abril de 2018	Horizonte	Ensenada	Post-denominacional
Renata Gómez	Miembro	8 de abril de 2018	Horizonte	Ensenada	Post-denominacional
Jorge Lira	Líder	11 de abril de 2018	Horizonte	Ensenada	Post-denominacional
Rubén Cross	Pastor	11 de abril de 2018	Ancla	Tijuana	Post-denominacional
Carlos Quijano	Líder	15 de abril de 2018	Ancla	Tijuana	Post-denominacional
Federico García	Líder	15 de abril de 2018	Ancla	Tijuana	Post-denominacional
Cristian Montes	Pastor	5 de agosto de 2018	Ancla	Tijuana	Post-denominacional
Juan Domínguez	Pastor	14 de agosto de 2018	Horizonte	Ensenada	Post-denominacional
Benjamin Rickman	Líder	14 de agosto de 2018	Horizonte	Ensenada	Post-denominacional
Rudolph O'Keefe	Miembro	14 de agosto de 2018	Horizonte	Ensenada	Post-denominacional
Kenneth Anderson	Líder	15 de septiembre de 2018	Mosaic	Los Angeles	Post-denominacional
Aubrey Henderson	Líder	15 de septiembre de 2018	Mosaic	Los Angeles	Post-denominacional
Ezra Novik	Pastor	29 de septiembre de 2018	Mosaic MX	CDMX	Post-denominacional
Thomas Osmond	Pastor	29 de septiembre de 2018	e625	Las Vegas	Post-denominacional
Kacey Osmond	Líder	29 de septiembre de 2018	e625	Las Vegas	Post-denominacional
Matthew O'Reilly	Pastor	29 de septiembre de 2018	The Youth Cartel	San Diego	Post-denominacional
Daniel Hernández	Líder	7 de octubre de 2018	Central Church	Las Vegas	Post-denominacional
Adrián Letrán	Líder	7 de octubre de 2018	Central Church	Las Vegas	Post-denominacional

Tabla 4.1.- Relación de Entrevistas en Iglesias Post-Denominacionales (Fuente: Elaboración propia).

Para tener una referencia del tipo de religiosidades, utilizaré el mismo sistema que en el capítulo anterior: **PD1** para Martín López, **PD2** para Elías Romero, etcétera. De tal forma que la información queda distribuida de la siguiente manera:

Aspectos Sobre la Religiosidad Según Glock y Stark (1965)					
Colaborador	Dimensión Ideológica	Dimensión Ritual	Dimensión de la Experiencia Religiosa	Dimensión Intelectual	Dimensión Consecuencial
PD1 (30)	Biblia y Jesús como el centro de todo. Lee autores con propuestas que no transgredan creencias fundamentales.	No cree que sea necesario asistir todos los domingos, Dios está con uno. Cree en el bautismo y en la oración; no cree en otros rituales ni en teología de la prosperidad.	Re-experimentó a Dios en su vida gracias a su estilo de vida ligada a las fiestas de la escena musical.	Al día con los autores contemporáneos y youtubers del movimiento cristiano emergente. Fan de teólogos jóvenes con tendencia liberal.	Cree en la madurez en la fe y en la división entre creencias primarias y secundarias. Disfruta de la vida secular sin culpas. En contra del aborto, en contra de la discriminación contra homosexuales.
PD2 (27)	La biblia lo es todo, pero se debe saber interpretar contextualmente.	Asiste todos los domingos. Cree en el bautismo y en el poder de la oración. Le gustaría que existiera la teología de la prosperidad pero sabe que no. Le asusta el pentecostalismo.	Se reencuentra con Dios cuando su carrera le hace darse cuenta del límite del conocimiento humano. Ya había tenido una ruptura con su familia evangélica.	No lee mucho, pero sigue a diferentes pastores y youtubers cristianos modernos.	Cree en la madurez en la fe pero es cuidadoso de no ser piedra de tropiezo. Bebe y fuma mariguana ocasionalmente, sin culpa. En contra del aborto, en contra de la discriminación contra personas que salen de la normal.
PD3 (32)	La biblia contiene todo el conocimiento, se debe saber interpretar según la cultura.	Asiste viernes y domingos. Cree en el bautismo y en la oración. Cree en una relación personal con Dios.	De familia evangélica, se separa porque ve hipocresía; tiene una hija fuera del matrimonio, vuelve gracias a conexiones de amistad.	No tiene tiempo de leer, pero está al tanto de las redes sociales de personas que piensan como ella.	Cree que la madurez en la fe sirve para tirar anacronismos como la satanización del sexo, del alcohol y de las drogas, aunque es cuidadosa de no ser piedra de tropiezo. En contra del aborto, a favor de la aceptación de gente homosexual.

Tabla 1.2.- Tipo de religiosidades en iglesias Post-Denominacionales (Fuente: Elaboración Propia).

PD4 (22)	Sabe que la biblia es la palabra, pero no se siente experimentado para interpretarla solo, confía en sus mayores.	Asiste los domingos; cree en el bautismo y en la idea de una relación personal con Dios. Le aterra el pentecostalismo.	Aunque nace en familia pentecostal, se aleja porque no termina por creer la parte ritual; llega a Ancla por recomendación de amigos.	Todo su conocimiento es adquirido de redes sociales.	Le gusta el concepto de la madurez en la fe, aunque no es fan del alcohol o las drogas, no juzgaría a quien lo hiciera. En contra del aborto, no le importa la cuestión homosexual mientras no los discriminen.
PD5 (23)	En la biblia se contiene la verdad, es importante saber adaptarla al tiempo actual.	Como líder, debe asistir miércoles, viernes y domingos. Además coordina programas de labor social. Cree en la relación personal con dios y en el poder de la oración, pero cree más en la acción.	Nace en familia evangélica, por amistades de la universidad se aleja de su fe; vuelve al enterarse que existe un movimiento menos prejuicioso.	Ha tomado cursos de apologética bíblica y gusta de leer autores contemporáneos cristianos. Está al día con las redes sociales.	Cree en la madurez en la fe y en que sólo Dios puede juzgar; cree que el cristiano debe dar amor y comprensión, no discriminación. Está en contra del aborto pero está en contra de que a la mujer se le discrimine por decidir. Le gustaría que menos cristianos discriminaran la diferencia sexual.
PD6 (33)	La biblia concentra las enseñanzas fundamentales, Jesús es la brújula y nadie más.	Asiste los domingos; cree en el bautismo y en una relación personal con Dios. Cree en el poder de la oración y desconfía de los dones del espíritu.	Nace en familia pentecostal, se aleja por sus estudios universitarios, se une en concubinato y descubre, por redes sociales, que existe Horizonte.	Tomó curso de liderazgo en Horizonte, está al día con las redes sociales y con autores contemporáneos.	Aunque cree en la madurez en la fe, suele ser cuidadoso en que eso no se vuelva una excusa para justificar todo. En contra del aborto, en contra de todo tipo de discriminación.
PD7 (29)	La biblia como pilar.	Asiste los domingos; cree en el bautismo y en el poder de la oración, también cree en la puesta de manos. No cree en ningún otro rito.	Nace en familia evangélica, se aleja cuando se va a estudiar su carrera en San Diego. Por su pareja descubre que existe Horizonte.	Ha tomado curso de liderazgo en Horizonte. No está al día con las redes sociales pero sí con los autores contemporáneos.	Disfruta de la libertad que su fe le proporciona; en proceso de volverse líder juvenil para buscar empoderar mujeres cristianas. En contra del aborto, en contra de todo tipo de discriminación.
PD8 (25)	Jesús como fuente de toda verdad, la biblia es su palabra, pero se debe tener cuidado de no interpretarla literalmente.	Asiste domingos; cree en el bautismo y en el poder de la oración. No cree en las posesiones espirituales ni en los dones del espíritu pentecostales.	Nace en familia pentecostal, su conexión con la escena musical secular lo aleja de su congregación. Vuelve a su fe cuando descubre que existe Horizonte.	Tomó el curso de liderazgo en Horizonte. Está al día con redes sociales.	Cree que hay una distinción entre creencias primarias y secundarias y que esto nos da libertad para disfrutar de toda la creación. No tiene problema con beber. En contra del aborto, en contra de la discriminación.
PD9 (34)	La biblia y la palabra de Dios como pilar de toda la fe.	Como pastor, está 24/7 al tanto de lo que ocurra con la iglesia. Cree en el poder de la oración y respeta toda manifestación de ritualidad cristiana.	Nace en familia evangélica, hijo de misioneros. Decide explorar un cristianismo contemporáneo al darse cuenta que los legalismos y las viejas restricciones están descontextualizadas.	Toma el curso de formación como pastor en la escuela de <i>Vino Nuevo</i> en El Paso, Texas.	Cree que hay gente que puede ser más madura en su fe, pero que ésta no debe ser piedra de tropiezo para los más nuevos. No discrimina ni se espanta de las prácticas seculares de las personas. Está en contra del aborto y en contra de la discriminación de cualquier tipo. La iglesia debe ser un lugar de acogida.
PD10 (30)	La biblia y Jesús son las únicas verdades que se necesitan.	Su posición de líder hacen que deba estar presente miércoles, viernes y domingos. No cree más que en el poder de la oración, aunque respeta las manifestaciones más extremas, opina que ahuyentan a jóvenes.	Nace en familia pentecostal, abandona su fe durante la universidad; se reconecta con ella gracias a amistades.	Toma el curso de liderazgo en <i>Ancla</i> . Está al día en redes sociales y modas culturales.	Cree en la madurez en la fe, pero es cauteloso de no generar libertinaje. Está en contra del aborto y en contra de la discriminación. No bebe ni fuma.
PD11 (22)	Cree que la biblia es la única verdad, pero que es complicado saber interpretarla sin la ayuda de alguien más despierto.	Asiste los domingos. Cree en la oración, no cree en las formas pentecostales.	Nace en familia pentecostal, abandona su congregación cuando ingresa a la universidad, no se sentía cómodo con las reglas y los rituales. Llega a <i>Ancla</i> por recomendación de amigos en la escuela.	Conoce las escrituras y está al tanto de los youtubers cristianos del momento.	Se siente cómodo y libre con la aproximación de <i>Ancla</i> a la vida cotidiana. No bebe ni fuma, pero no juzga a la gente que lo hace siempre y cuando no sea un vicio. En contra del aborto, en contra de la discriminación de cualquier tipo.

PD12	Las enseñanzas de Jesús son el núcleo de todo.	Como pastor, está 24/7 al pendiente de la congregación. Cree en la oración y en el poder de la palabra de fe; aunque no se siente identificado con otras manifestaciones del espíritu, acepta que existen.	Nace en familia pentecostal, se aleja por el contacto con el mundo evangélico y secular. Decide apoyar el proyecto de Ancla porque se siente identificado con su forma de concebir la vida cristiana.	Conoce las escrituras y tomó el curso de liderazgo juvenil en <i>Calvary Chapel</i> .	Trata de no restringir ningún tipo de espacio o actividad, el cristiano debe estar presente en todos los aspectos de la vida. Enseña a no juzgar y dar amor. En contra del aborto, en contra de la discriminación de todo tipo.
PD13	La biblia y Jesús son el centro de toda enseñanza.	Como pastor, está 24/7 en los asuntos de la iglesia, no sólo teológicos sino administrativos y económicos. Piensa que todas las formas de manifestar la fe son válidas, aunque reconoce que no todas son populares entre diferentes generaciones.	Nace en familia perteneciente a <i>Calvary Chapel</i> , abandona congregación por intentar estudiar una carrera en historia; decide volver y apoyar la labor misionera de su padre cuando éste enferma. En vez de hacer eso, toma el mando y hace las modificaciones necesarias con base en la visión de otros amigos pastores.	Conoce las escrituras, tomó cursos de liderazgo en California y tiene su propio canal de youtube, en donde analiza temas bíblicos en un contexto contemporáneo.	Cree en la absoluta libertad del cristiano. Está en contra de las restricciones legalistas, aunque entiende que tuvieron su razón de ser en determinados tiempos. Cree en la madurez en la fe y en la necesidad de que el cristiano se reapropie de los espacios considerados profanos. En contra del aborto, en contra de toda discriminación. Tiene a personas abiertamente homosexuales sirviendo en la iglesia.
PD14 (34)	Jesús como el camino y la verdad.	Como pastor y director de la escuela de liderazgo, debe estar todos los días al tanto de las actividades de Horizonte.	Nace en familia bautista, se aleja porque su gusto por los tatuajes y la música secular hace que los pastores lo señalen. Encuentra a Horizonte por su amistad con otro pastor.	Conoce las escrituras, sienta las bases y supervisa la escuela de liderazgo. Está al día en términos de redes sociales y cultura pop.	Cree que la gracia de Dios nos hace absolutamente libres. Cree en la madurez en la fe y no tiene problema con el disfrute del mundo secular, aunque tiene cuidado de no ser piedra de tropiezo. En contra del aborto, en contra de la discriminación.
PD15 (23)	Jesús es el único camino.	Asiste un domingo al mes; está harto de lo ritualístico y legalista que puede ser el cristianismo. Cree solamente en el poder de la oración.	Nace en familia bautista, se aleja de su congregación debido al choque social que tuvo en su universidad. Conoce <i>Horizonte</i> por recomendación de amigos en el sur de California.	Conoce las escrituras y lee a autores contemporáneos. Está al día con redes sociales y cultura general.	El mayor bien que el cristianismo le ha dado a las personas es la libertad de poder vivir el mundo, sabiendo que la gracia de Jesús salva. No tiene problemas con beber o fumar pero no es fan de hacerlo. En contra del aborto y la discriminación.
PD16 (26)	Jesús y su amor son lo único que salva.	Asiste todos los domingos a Mosaic, Hollywood. Sólo cree en el poder de la oración y en la palabra de fe.	Nace en una familia bautista, se aleja de su congregación por ser discriminado por sus preferencias sexuales. Encuentra a Mosaic gracias a las redes sociales.	Conoce las escrituras y sigue a los pastores del <i>movimiento cristiano emergente</i> en youtube. Tomó el curso de liderazgo de Mosaic.	Jesús es libertad, hago todo lo que quiera porque sé que eso no me hace menos amado por Jesús. Sin embargo sé lo que es el pecado y trato de evitarlo. En contra del aborto, en contra de toda discriminación.
PD17 (25)	Sólo Jesús salva.	Asiste todos los domingos a Mosaic, Hollywood. Cree en el poder de la oración y en las formas personales en las que Jesús actúa en su vida.	Nace en familia bautista, se aleja de su congregación cuando se muda a la universidad. Conoce de Mosaic por amigos en la escuela.	Conoce las escrituras y tiene un conocimiento profundo de la cultura pop, es youtuber.	Jesús entendió nuestra condición humana y nos dio libertad. No pienso que hacer cosas el mundo te haga menos deseable para Él. Estoy en contra del aborto y de la discriminación de todo tipo.
PD18 (36)	Jesús es el centro de todo.	Como pastor, está todo el tiempo al tanto de la congregación. Cree en el poder de la oración y en la palabra de fe.	Nace en familia evangélica, entra en el mundo de las drogas en su juventud, lo encarcelan y al salir, se da cuenta que necesita una relación más cercana y personal con Dios, conoce Mosaic por un programa social.	Conoce las escrituras y tiene un conocimiento cercano con la cultura pop. Toma un curso de liderazgo en Mosaic.	Cree que Jesús tiene el poder de curar y perdonar todo lo que los humanos podamos hacer. Jesús da la libertad de equivocarse y volverlo a intentar. En contra del aborto, en contra de la discriminación.
PD19 (31)	Jesús es el pilar y nunca cambia, pero debemos saber conversar con él conforme a nuestros filtros.	Aunque es pastor, actualmente se desempeña como parte de una organización paraeclesial, viaja entre diferentes denominaciones. Cree en la oración pero no discrimina otros tipos de ritualidad.	Crece en familia evangélica, aunque nunca abandona su congregación, conoce amigos con diversas posturas e interpretaciones y las trata de amalgamar.	Conoce las escrituras y está al tanto de las producciones artísticas más recientes del mundo cristiano.	No tiene restricciones con el mundo, pero sabe que hay cosas que no son sanas de hacer, sin embargo no juzga a quienes las hacen. En contra del aborto de todo tipo de discriminación.

PD20 (27)	La biblia y Jesús son la base de toda la vida cristiana.	Como líder de una organización paraeclesial, viaja entre diferentes congregaciones de diferentes denominaciones. Cree en la oración y en la palabra de fe. No se siente cómoda con otro tipo de ritualidad, pero la respeta.	Crece en familia evangélica, se aleja un poco de su congregación original al estudiar la universidad. Al regresar, se pone en contacto con iglesias como Mosaic, Hillsong y Central Church mediante congresos.	Conoce las escrituras, tiene un conocimiento profundo de la cultura pop y está al día en redes sociales.	Cree la libertad que da la gracia. No bebe ni fuma, pero no le molesta que la gente lo haga. En contra del aborto, en contra de la discriminación.
PD21 (37)	Jesús nos da la libertad y las pautas para averiguar el mundo por nuestros medios.	Como pastor, está 24/7 al tanto de su congregación. Cree en el poder de la oración y en los avances científicos para explicar procesos fisiológicos durante experiencias religiosas. Aunque no practica otro tipo de ritualidad, reconoce que pueden tener valor para diferentes personas.	Crece en familia bautista, se aleja cuando ingresa en la universidad y, al tener un padre pastor, decide regresar a re-evaluar su fe con los conocimientos adquiridos en su carrera; funda su propia iglesia en California.	Conoce las escrituras y conoce los procesos mentales y cerebrales ligados a la fe.	Cree en la libertad proveída por una relación cercana con Jesús. Confía en superar la barrera que suele haber entre ciencia y religión; no tiene problema con disfrutar del mundo secular. En contra del aborto y en contra de la discriminación.
PD22 (30)	Jesús es lo único que se necesita.	Como líder en su congregación y en una asociación civil para la prevención del suicidio, su agenda se mantiene ocupada todos los días de la semana con temas cristianos. Cree sólo en la oración y la relación personal con Dios; desaprueba de las manifestaciones pentecostales del ritual.	Crece en familia metodista, se aleja por su conexión con la escena musical y al vuelve gracias a <i>Visión Juvenil de Vino Nuevo</i> y su aproximación con los jóvenes.	Conoce las escrituras y a los lectores contemporáneos cristianos.	Cree en las creencias fundamentales y las creencias secundarias. Sabe que las creencias secundarias siempre variarían con cada generación. No tiene problema con beber alcohol, aunque no es de su gusto personal. En contra del aborto y en contra de la discriminación, pero también en contra de movimientos políticos como el colectivo LGBT.
PD23 (29)	Jesús es el centro y lo único que importa de la fe cristiana.	Como líder, asiste a todas las reuniones, miércoles, viernes y sábados. Cree que el poder de la oración es más que suficiente; respeta otras forma de expresar la fe, pero no las practica.	Crece en familia pentecostal, se aleja de ellos al ingresar a la universidad, con base en su nueva experiencia, encuentra difícil volver a las restricciones de antes. Encuentra Central Church por recomendación de amigos.	Conoce las escrituras, a los autores contemporáneos y a los youtubers más famosos.	Cree en la madurez en la fe y en que sólo Dios juzgará. En ese sentido vive una vida normal, sin ningún tipo de restricción, aunque cuidando no estorbar los procesos de alguien más. En contra del aborto, en contra de la discriminación.

4.2 LA TERCERA CAPA: IGLESIAS POST-DENOMINACIONALES Y EL MOVIMIENTO CRISTIANO EMERGENTE

Así como las primeras dos capas de las *redes de apoyo* corresponden a lo evangélico, a lo pentecostal y a lo neopentecostal, la tercera capa nos remite a las iglesias de vanguardia que se encuentran proponiendo nuevas formas de vivir la fe cristiana. Se trata de iglesias cuyos fundadores pertenecían —en algunos casos siguen perteneciendo— a iglesias evangélicas y que, en su intento por transgredir lo tradicionalmente establecido, decidieron expandir las fronteras de permitido para satisfacer su necesidad espiritual en términos sincrónicos con su individualidad misma, logrando, en el proceso, no perder la legitimidad del conjunto de iglesias pertenecientes a las *redes de apoyo* evangélico-pentecostales. Estas son las iglesias que son frecuentadas por barbones, por tatuados y por *cool kids*; esto es el *movimiento cristiano emergente*. La manera en las que estas iglesias se conectan con el resto de las congregaciones evangélico-pentecostales es la siguiente: existen pastores, líderes y

miembros que circulan entre diferentes *lugares-nodales* para asistir a *eventos clave*, tales como conferencias, conciertos, talleres y/o cursos de liderazgo. Además de ello, la relación de amistad que tienen los pastores jóvenes con los líderes hace que éstos puedan desplazarse ocasionalmente para dar alguna charla relacionada a temas de liderazgo. Las escuelas de liderazgo y formación de pastores son otro elemento importante de comunicación. *Mosaic*, *Ancla* y *Horizonte* cuentan todas con los recursos y el personal para capacitar a los nuevos liderazgos; la calidad de su formación hace que este tipo de iglesias, aunque liberales en comparación con otro tipo de congregaciones, atraigan a alumnos de todo tipo de denominaciones. Así, en la escuela de liderazgo de *Horizonte*, por ejemplo, tuve la oportunidad de conocer a jóvenes cuyas congregaciones originales son de origen enteramente pentecostal y con una conformación mayormente adulta, según sus testimonios.

4.2.1 CENTRAL CHURCH

Central Church en Las Vegas es una de las iglesias postdenominacionales más grandes en números, contando con una asistencia de casi 16,000 personas de manera regular, situación que la posiciona en el top 10 de las congregaciones más grandes de los Estados Unidos (Hutchins & Stielstra, 2009). Aunque técnicamente se localiza en Henderson, al sureste del centro de Las Vegas, su geo-referencia inmediata es más fácil de asimilar al decir que se encuentra en esta última ciudad. El edificio de Central Church es un recinto de aproximadamente 13,000 metros cuadrados que cuenta con estacionamiento integrado, una cafetería —rasgo característicamente importante de las iglesias post-denominacionales y que se discutirá en una sección posterior— y toda una infraestructura que le permite llevar a cabo eventos sociales más allá de los servicios estrictamente religiosos: oficinas, sala de medios, salones de clases, baños, servicio de internet inalámbrico, aire acondicionado, iluminación profesional y, por supuesto, equipo de audio e instrumentos musicales de gama alta; esto último les permite tener una estación de radio y un canal de *youtube* en el que se sube contenido de manera regular. El punto central del edificio es el recinto que contiene el escenario, su disposición espacial es propia de un escenario en donde se podría presentar una banda o artista musical del *top 40*: áreas con asientos alrededor del escenario, en un terreno en declive para facilitar la visibilidad y para evitar el alejamiento de escenario; al final de esta perpendicular, un foso o *pit*, como se le llama en la industria del entretenimiento a esa

área sin asientos en la que los espectadores pueden estar de pie, cerca del escenario, para involucrarse con una mayor intensidad con el acto musical.

El eslogan de esta iglesia es una de las cartas de presentación más impactantes para la audiencia objetivo de iglesias post-denominacionales: “*a place where it’s ok not to be ok*”, es decir, un lugar donde está bien no estar bien. Aunque puede parecer simplista, el uso de esta frase es estratégico, por lo menos desde el punto de vista del *marketing*: hacer explícito que el público objetivo de esta iglesia son todas aquellas personas que puedan sentirse rechazadas por agrupaciones religiosas tradicionales vuelve atractiva a esta comunidad para personas críticas de congregaciones más conservadoras, esto sin contar el elemento visual que el elemento estético de sus asistentes provoca en el espectador, especialmente cuando la contraposición son otras iglesias protestantes y/o evangélico-pentecostales en la zona:

“No vato, el hecho de que la gente sepa que aquí no tienen que venir a pretender ser personas perfectas o pretender ser como santurriones, pues eso hace que la gente que suele rechazar esos ambientes tóxicos de iglesia se sienta atraída; deja tú jóvenes, gente de todas las edades nos visita porque creo que se sienten cómodos de estar en un lugar en el que no los van a estar criticando (...) no importa si te ves todo punk, emo, señor, tatuado, rico, como sea, creo que aquí la gente se siente más a gusto” (D. Hernández, comunicación personal, 21 de febrero de 2018).

Además de esta sede principal, *Central Church* cuenta con otras tres sedes en la ciudad de Las Vegas, también han logrado expandirse a los estados de Arizona y Florida; a Newcastle, Australia y, recientemente, a la ciudad de Morelia en México; esto último gracias al trabajo que Andrés Spyker ha venido realizando con *Más Vida* en dicha ciudad.

“Una de las influencias más importantes en México sobre cómo hacer las cosas ha sido el Andrés Spyker en Más Vida, en Morelia, yo creo que si hablas con todas las personas que andan haciendo cosas parecidas en México te vas a topar con que él es el mero mero de cómo hacer las cosas” (D. Hernández, comunicación personal, 21 de febrero de 2018).

Aunque por cuestiones de tiempo y presupuesto, la delimitación principal de este proyecto se circunscribió a la franja fronteriza, conforme avancemos en los casos presentados en este

capítulo veremos que, efectivamente, Andrés Spyker de *Mas Vida* en Morelia es una de las influencias en territorio mexicano que más mencionaron mis colaboradores clave. Esto, más allá de ser una posible debilidad de este trabajo, presenta una oportunidad importante para continuar el estudio del crecimiento del *movimiento cristiano emergente* en México.



Mapa 4.1.- Localización de Central Church en Henderson, NV (Fuente: Elaboración propia con Google Maps)

El fundador y pastor principal de *Central Church*, Jud Wilhite, es originario de Texas y de familia bautista; además de fungir como el líder de esta congregación, es también un autor reconocido e *influencer* en el mundo cristiano no-denominacional y postdenominacional gracias a su forma de aproximarse teológicamente a la vivencia de la experiencia religiosa en la vida cotidiana, como se expondrá en el quinto capítulo; esta situación le permite ser un *actor nodal* capaz de influir en congregaciones evangélico-pentecostales, no-denominacionales y postdenominacionales, como en el caso de *Sobrenatural*, *Vino Nuevo*, *Amistad*, *El Olivo* y *Viento Fresco*.

Al interior del auditorio, la luminosidad es poca; después de todo, al iniciar la fase de adoración, las luces se apagarán para que el espectáculo acústico y visual pueda disfrutarse en su máxima expresión. El servicio religioso suele consistir en la secuencia de eventos que se describirán en los siguientes párrafos: Primero, como se mencionó arriba, una fase de

adoración, que dura aproximadamente media hora, llevada a cabo por la banda de *Central Church: Central Live*¹⁶. Este es un momento clave en el que, incluso como etnógrafo, es difícil escapar a la energía performativa que la banda y el público generan. El hecho de que el estilo musical varíe entre un *soft pop/rock* y un *arena rock* permite que incluso la gente que visita por primera vez se sienta arrebatada en el espectáculo que brinda la banda; en charlas informales que pude tener con la gente al finalizar los servicios pude escuchar comentarios que hacían referencia al disfrute de la música y de la atmósfera al interior del recinto: “Yo también vine por primera vez hoy; nunca voy a la iglesia pero de verdad disfruté, la música está genial y la verdad sí se siente chido” (Justin, 23 años); “La verdad es que hasta se me pone la piel de gallina con *Rebel Heart*, es imposible no cantarla al unísono y no sentir cosas bonitas” (Ingrid, 28 años); “Yo empecé a venir a *Central Church* precisamente porque una vez un conductor de Uber traía esta música y me llamó la atención, nunca me imaginé que me gustaría venir a la iglesia” (Ronald, 32 años).



Ilustración 4.1.- Logotipo de Central Church (Fuente: Página de Facebook de Central Church¹⁷)

El acto comienza con una canción titulada *Start Up the Party*, que podría considerarse un himno del *indie rock*, con un intermedio en forma de rap y *millennial whoops* en el coro.

¹⁶ Página de la banda en Spotify: <https://open.spotify.com/artist/4wgCtJHJAspY8Pwr09Cgkn>

¹⁷ <https://www.facebook.com/CentralOnline/>

Aunque intentar definir lo que es o no es *indie rock* es una tarea imposible similar a intentar delimitar qué es y qué no es *pop*, para fines prácticos diremos que el *indie rock*, a pesar de ser capaz de agrupar a una diversidad de estilos y hibridaciones, se caracteriza por un equilibrio musical entre influencias *pop*, *noise*, *punk*, *psychedelia*, *post-punk* e incluso *country* (Skancke, 2007). El *millennial whoop* hace referencia a un elemento melódico que ha sido utilizado de forma característica en la música pop de los 2010s; se trata de un patrón melódico que alterna entre la quinta y la tercera nota de una escala mayor y cantado en forma de “guas” y “ohs”; entre las canciones más famosas en utilizar este elemento se encuentran *Ivy* de Frank Ocean, *Conqueror* de AURORA, *California Girls* de Katy Perry, *Monster* de Imagine Dragons, *Heart Attack* de One Direction, *Use Somebody* de Kings of Leon, *Maps* de los Yeah Yeah Yeahs y *Baby* de Justin Bieber, entre otros (Metzger, 2016). La letra de *Start Up the Party* habla sobre la emoción y felicidad de haber sido salvo por la gracia divina y es una canción que pone a la gente a saltar y a bailar en sincronía con la banda, como en los conciertos de música secular:

You shine through the dark in me Light up my life to be Forever alive and free Now You're living inside my heart And gave me a brand new start We'll never be forced apart Hope is rising Hearts are waking Love unfailing Never changing Hear the sound The chains are breaking now Let's start up the party 'Cause You have rescued me Now I'm living Can't stop dancing You have set me free Raise the music Let's start up the party Here I'm found in the grace of God And saved by Your perfect love Forever where I belong	Tú brillas a través de la oscuridad en mí Enciendes mi vida para poder estar Por siempre vivo y libre Ahora vives dentro de mi corazón Y me diste un nuevo comienzo Nunca nos separarán La esperanza aumenta Los corazones están despertando Un amor sin fallar Nunca cambiante Escucha el sonido Las cadenas se rompen ahora Comencemos la fiesta Porque me has rescatado Ahora vivo No puedo dejar de bailar Me has puesto en libertad Súbanle a la música Comencemos la fiesta Aquí me encuentro en la gracia de Dios Y me salva tu perfecto amor Por siempre a donde pertenezco
---	---

Now the rhythm of my feet Moving to the beat Your spirit alive in me Hope is rising Hearts are waking Love unfailing Never changing Hear the sound The chains are breaking now Let's start up the party 'Cause You have rescued me Now I'm living Can't stop dancing You have set me free Raise the music Let's start up the party Never knew a love like this Celebrating life like this All I had was a hope and a wish Nothing in the world could compare to this Eyes closed, I'm walking I now know what faith is Trusting, believing My hands up, I'm dancing New day, new me No enemy, I'm set free I'm on cloud nine, got my music loud And everything is all right Victory, yes victory Make a joyful noise because you believe Now shine your light for all to see Let's start up the party Cause You have rescued me Now I'm living Can't stop dancing You have set me free Raise the music Let's start up the party Cause You have rescued me Now I'm living Can't stop dancing You have set me free	Ahora el ritmo de mis pies Se mueven al ritmo De tu espíritu que vive en mí La esperanza aumenta Los corazones están despertando Un amor sin fallar Nunca cambiante Escucha el sonido Las cadenas se rompen ahora Comencemos la fiesta Porque me has rescatado Ahora vivo No puedo dejar de bailar Me has puesto en libertad Súbanle a la música Comencemos la fiesta Nunca conocí un amor como este Celebrando la vida así Todo lo que tenía era esperanza y un deseo Nada en el mundo se compara a esto Ojos cerrados, camino Ahora sé lo que es la fe Confiar, creer Mis manos arriba, estoy bailando Nuevo día, nuevo yo Sin enemigo, estoy libre Estoy en el cielo, mi música suena fuerte Y todo está bien Victoria, sí, victoria Haz un ruido de felicidad porque crees Ahora brilla en tu luz para que todos vean Comencemos la fiesta Porque me has rescatado Ahora vivo No puedo dejar de bailar Me has puesto en libertad Súbanle a la música Comencemos la fiesta Porque me has rescatado Ahora vivo No puedo dejar de bailar Me has puesto en libertad
--	---

Raise the music Let's start up the party	Súbanle a la música Comencemos la fiesta
---	---

Dado que *Central Church* se jacta de ser una iglesia para toda aquella gente que no se siente parte de, o que ha sido rechazada en otras iglesias por su aspecto, por sus gustos o por sus prácticas, es interesante cómo una de sus canciones más populares, la anteriormente citada *Rebel Heart* hable precisamente de las cualidades contestatarias de sus asistentes; la letra de esta canción dice lo siguiente:

I was born a rebel Fighting for a dream But when I lost the battle The walls came down on me Then You stole my heart And released me with a cause Out of my rebellion A slave to tyranny Began a revolution To bring me to my knees Found my life when I Found the power to withdraw I let go and I let God Be my vision, my strength, and song Not my will, but Yours be done I surrender my rebel heart It was in the darkness You flamed the fire in me Blazing with a purpose For all the world to see I can shine like the sun With Your light Even when night falls For You know the future You have planned for me Now will be much greater Than my hopes and dreams With my hands held high And to my knees I fall Here on earth and heaven I surrender all	Nací rebelde Luchando por un sueño Pero cuando perdí la batalla Las paredes cayeron sobre mí Y luego, Tú robaste mi corazón Y me liberaste con un propósito Fuera de mi rebelión Esclavo de la tiranía Comenzó una revolución Para postrarme de rodillas Encontré mi vida cuando yo Encontré el poder de retirarme Deje ir y deja que dios Fuera mi visión, mi fuerza y mi canción Que tu voluntad, no la mía, se haga Rindo mi corazón rebelde Fue en la oscuridad que Encendiste el fuego en mí Ardiendo con un propósito Que todo el mundo vea Que puedo brillar como el sol Con Tú luz Aun cuando la noche caiga Pues Tú sabes que el futuro Que tienes planeado para mí Ahora será más grande Que mis esperanzas y sueños Con mis manos en alto Caigo de rodillas Aquí en la tierra y en el cielo Entrego todo.
---	--

Esta canción podría clasificarse como una *power ballad*, es decir, una canción que comienza de manera suave y que toca temas emocionales para terminar explotando en el estribillo o

más adelante; quizá la referencia inmediata más popular de una *power ballad* es *We are the Champions* de *Queen* (Metzer, 2017). Es hacia el final de esta canción que el *mood* en el auditorio cambia; cambia a una solemnidad digna de las catedrales más notorias del mundo; con la música aun sonando en el fondo —con menor intensidad, con un papel menos protagónico— el *frontman* de la banda comienza a orar y a pedir por los presentes y por una serie de cuestiones o peticiones que previamente le han hecho llegar. A estas alturas del performance, el pastor ya se encuentra sobre el escenario, listo para continuar el acto y dar paso a la prédica del sermón; antes, sin embargo, les recuerda a los asistentes que es tiempo de regresar a Dios lo que tanto les ha dado —el diezmo— y les recuerda que pueden pasar a los *stands* a las afueras del auditorio para hacer el pago en efectivo, con tarjeta o bien, mediante *paypal*. El pastor hace énfasis en que si es la primera vez que visitas, no te sientas obligado en dar, pues esto es para los asistentes regulares y para el mantenimiento de esta comunidad a la que llaman segundo hogar. Dicho esto, se da paso a la predicación.

El sermón en las iglesias postdenominacionales suele ser expositivo; es decir, de un pasaje en específico de la biblia, se extrapola el significado y se trata de aplica a ejemplos de la vida cotidiana; es una forma de volver relevantes las escrituras en términos sociales, culturales y temporales. El pasaje tomado puede ser corto o largo y tiene la intención de mostrar lo importante que el significado subyacente de la Palabra tiene en la vida actual. En ese sentido, el pastor puede hablar de temas tan diversos; de mi experiencia, puedo contar que un sermón estuvo basado en Oseas 3:1-5 para tocar el tema de las cosas que hacemos en nuestras vidas y que sabemos que no debemos hacer. Oseas 3:1-5 dice lo siguiente:

“Entonces el Señor me dijo: ‘Ve y ama otra vez a tu esposa, aun cuando ella comete adulterio con un amante. Esto ilustrará que el Señor aún ama a Israel, aunque se haya vuelto a otros dioses y le encante adorarlos’. Así que la recuperaré pagando quince piezas de plata, cinco canastas de cebada y una medida de vino. Entonces le dije: ‘Tienes que vivir en mi casa por muchos días y dejar la prostitución. Durante este tiempo no tendrás relaciones sexuales con nadie, ni siquiera conmigo’. Esto muestra que Israel estará por mucho tiempo sin rey ni príncipe, sin sacrificios ni columnas sagradas ni sacerdotes, ¡ni siquiera ídolos! Pero después el pueblo volverá y se

dedicará al Señor su Dios y al descendiente de David, su rey. En los últimos días, temblarán de asombro ante el Señor y su bondad.” (Oseas 3:1-5, NTV).

De este pasaje se hace un sermón de casi una hora, y la forma en la que el pastor hace exégesis es lanzando una pregunta a la audiencia:

“¿cómo nos recuperamos luego de haber puesto nuestra vida en el escusado y haberle bajado a la palanca? (...) si nos vamos al tercer capítulo del libro de Oseas, el pobre hombre se encuentra en el punto más bajo de su relación con su esposa; ella lo engaña y no se le ven las ganas de parar, y aún así, Dios le ordena a Oseas que vaya y la recupere, a pesar de ello (...) el punto de todo esto es que, si vamos a aprender a levantarnos, nos debe quedar súper clarísimo que el amor de Dios por nosotros es, simplemente, inmerecido, eso es importante de entender (...) es diferente del amor entre nosotros; nosotros amamos porque... amamos cuando... si se llegan a romper los compromisos o no se cumplen las expectativas, el amor suele enfriarse o hasta morir (...) el amor entre humanos se parece a la historia que anda circulando en *facebook* de la pareja de esposos que son detenidos en el *freeway*, seguramente la han leído: luego de ser detenidos por un policía, por ir a exceso de velocidad, los esposos ya traían problemas; seguramente iban peleando por algún detallito en sus vidas; el oficial, al inclinarse sobre la ventana, pregunta al conductor, ‘¿sabía que iba a más de cien millas por hora?’, el conductor responde, ‘imposible, conozco los límites, ni de chiste iba a eso, mire, mi esposa le dirá que yo nunca me paso del límite’; el policía, dirigiéndose a la mujer, le pregunta, ‘¿es cierto eso, señora?’, la esposa responde enojada, ‘siempre se pasa, tiene el pie pegado al acelerador’; el esposo la mira atónito, el oficial continúa: ‘también me di cuenta que no llevaba puesto el cinturón, le tendré que dar un citatorio por esa falta’, a lo que el esposo responde, ‘oficial, debe ser un error, yo siempre llevo puesto el cinturón de seguridad; el oficial, dirigiéndose a la esposa de nuevo, le pregunta, ‘¿es cierto eso señora?’, la esposa responde sin inmutarse, ‘es mentira, nunca lo lleva puesto’ (...) y bueno, eso es el amor humano, puede ser vengativo, duro, incoherente y sujeto a merecimientos (...) el amor de Dios es inmerecido e incondicional (...) a veces podemos caer en prácticas que nos hacen echar todo por el escusado, cuando nos comienza a ir mal, llegamos a pensar que Dios

ya no nos quiere; cuando pasamos por alguna tragedia ni se diga: un divorcio, una enfermedad, un problema de adicción a drogas, sexo, videojuegos, redes sociales (...) pero todos nosotros fuimos salvados por la sangre de Jesús (...) dejen del lado el miedo, dejen de creer que son las peores personas porque no viven una vida modelo como muchas veces se nos ha hecho creer que debemos tener; es el ideal, sí, pero también sabemos que nuestra vida es como la de la esposa de Oseas; sabemos lo que está mal y por alguna extraña razón nos gusta seguir haciendo las cosas de la misma manera. ¿Les cuento un secreto? No son los únicos que pecan, todos pecamos; yo peco. Y a pesar de ello, Dios me ama, Dios nos ama (...) sé que tienen muchas preguntas, eso es bueno, significa que Dios está buscándolos en su corazón, el primer paso siempre es el más difícil, sólo déjense llevar por su gracia, así podrán comenzar a experimentar su gracia y su misericordia para el mejoramiento de sus vidas, por favor inclinemos el rostro, vamos a orar” (J. Wilhite, fragmento de sermón, noviembre 2018).

Es importante decir que, al momento en el que inician los últimos minutos del sermón, la banda comienza a crear una atmósfera musical con los sintetizadores y las guitarras conectadas a efectos de *delay* y *reverb*; para el momento en el que el pastor pide que se inclinen los rostros para orar, el recinto está envuelto, de nuevo, en una atmósfera solemne digna del mejor concierto de *post rock* que jamás haya existido; para alguien ignorante de lo que está pasando, en términos religiosos, bien podría imaginar que simplemente se encuentra ante la presencia de una banda como *Explosions in the Sky*¹⁸ o *This Will Destroy You*¹⁹. Al momento de este performance musicalizado en torno a la oración, se hacen también las peticiones para personas en específico, o bien, para pedir por cosas en particular: un negocio, un examen, etcétera. Una vez finalizada esta fase, la banda vuelve a tocar una última canción, para despedir a la congregación, luego de esto, la gente comienza a salir ordenadamente, con la ayuda de los voluntarios que indican las rutas y el orden de salida.

¹⁸ <https://open.spotify.com/artist/1uQWmt1OhuHGRKmZ2ZcL6p?si=HWpllaCiRKWvKCfbK7VynA>

¹⁹ <https://open.spotify.com/artist/0MG4LXIw7n4x0wjDc6WYXk?si=cSITEJTFRTO9JdBuHnqK1Q>

El tipo de personas que se pueden observar en *Central Church* es variado, al congregarse a casi 16,000 personas bajo un mismo techo, es ingenuo pensar que sólo los *millennials* asisten a estos servicios; entre la multitud se pueden distinguir padres de familia, adolescentes, adultos mayores y, por supuesto, distribuidos entre todos ellos y capturando la mirada del espectador, los *hipsters*, los tatuados, los barbones; los *cool kids*; algunos llevan cámaras DSLR, otros llevan cámaras *mirrorless*; casi todo joven que logro observar lleva en su mano un *iphone x* o un *smartphone* de gama alta; lo puedo saber por los acabados metálicos y los contornos de los dispositivos que los separan de las gamas medias y bajas.

4.2.2 EL CASO DE DANIEL HERNÁNDEZ (PD 22)

Conocí *Central Church* gracias al apoyo de Daniel Hernández, uno de mis colaboradores más importantes, pues gracias a él pude acceder no sólo a otros actores clave, sino también a todos los espacios en donde terminé haciendo trabajo de campo. Daniel es bajista y lo ha sido por gran parte de su vida, aunque estudió y concluyó una carrera en Ingeniería Industrial, nunca la ha ejercido por las oportunidades que ha tenido como músico, como líder de jóvenes y como director de una asociación civil para prevenir el suicidio; es originario de Ciudad de México, aunque vivió la mayoría de su niñez y adolescencia en la ciudad de Cuauhtémoc, Chihuahua. Su familia es de origen metodista, aunque hicieron una transición al mundo evangélico cuando él aún era adolescente. Ha estado involucrado en las escenas musicales locales de las ciudades en donde ha vivido, lo que le ha permitido viajar en contextos seculares y conocer a otras personas con intereses y prácticas similares. Daniel usa el cabello largo, hasta debajo de los hombros y lleva una barba corta, casi al ras, aunque no está delineada. No tiene tatuajes, aunque ha mencionado que le gustaría ponerse algunos. Aunque es joven, con apenas 30 años, ya está casado. Su esposa es comunicóloga y parte integral del equipo que se dedica a generar contenido para las nuevas generaciones en *Central Church*; no tienen hijos, aunque planean hacerlo en un futuro. El relato de vida de Daniel es importante porque se trata de un caso en el que él, durante su adolescencia y primeros años de juventud, reniega de su congregación evangélica a causa de su tipo de consumo cultural:

“Recuerdo que en mi familia había una forma muy dura de aplicar las reglas y recuerdo que la música era un problema muy grande, no sé si recuerdas allá en las épocas doradas de MTV, cuando pasaban *los diez más pedidos*, pues yo me tenía que esconder para verlos o de plano me tenía que ir con algún amigo para poder ver los

videos (...) siempre me gustó el rock, pero yo creo que fue cuando entré a la secundaria, y que empecé a conocer a más personas a las que les gustaba lo mismo que a mí, que me di cuenta que iba a tener un problema muy grande con las formas de ver la vida de mis padres y de la iglesia a la que íbamos (...) la gota que derramó el vaso entre mis raíces metodistas y yo, fue que nunca pudieron aceptar mi gusto por el *post hardcore*, de hecho cuando empecé a tocar en bandas de amigos que tocaban covers de *As I Lay Dying*²⁰ o *Asking Alexandria*²¹, tuve mi etapa más rebelde (...) fue cuando me separé por completo de la iglesia, aunque siento que nunca dejé de creer en Dios, en ese entonces mi problema era con su gente, o con la gente que decía creer en Él (...) en esa época fue cuando me la empecé a pasar de fiesta en fiesta y de *tokín* en *tokín*; era de que bebíamos todos los fines de semana o los días en los que tocábamos (...) tocábamos en bares ahí en Chihuahua, en *las animas*, en *la flecha*, en *el quinto patio*, lugares que veo ahora y digo ‘no manches, qué loco’ (...) me acuerdo que a veces ni siquiera llegaba a la casa, ya ni me importaba (...) lo curioso es que uno se empieza a sentir vacío de tanto divertirse, de verdad uno se pregunta ‘bueno ¿y todo esto para qué?’ (...) aunque estaba enojado con lo estricto del cristianismo, nunca dejé de creer, y siempre pensé que lo más importante era tener una relación personal con Dios y estar bien con él, creo que esa fue la espinita que me empezó a molestar después de tanto tiempo viviendo la vida loca (...) cuando uno de mis amigos me comentó de *Vino Nuevo* me agradó mucho la idea, varios de mis amigos ya habían empezado a visitar esta iglesia y recuerdo que al haber ido quedé cautivado ante lo abiertos que estaban sobre muchas cosas, obviamente había, hay restricciones pero no eran tantas como en la iglesia metodista en la que crecí. De hecho ahí conocí a Omar (E1) y luego luego hicimos click; teníamos historias parecidas con nuestro reniego y con nuestros gustos musicales (...) recuerdo haber tenido pláticas bien chidas con él y con su papá (...) como los dos sabíamos tocar y nos gustaban casi las mismas bandas, decidimos empezar una banda con canciones propias, déjame te digo que a esta altura ya me había cansado de estar tocando covers de otras bandas y de

²⁰ <https://open.spotify.com/artist/2vd2HnNh4pdYa9gDVHFjEu?si=fPF5T0BIRmOqoxga58JTSg>

²¹ <https://open.spotify.com/artist/1caBfBEapzw8z2Qz9q0OaQ?si=JlPItg6nQJ6ylqRyHFrNlg>

estar desvelándome y emborrachándome con gente que ni siquiera le ponía atención a la música y eso es algo muy frustrante, tú que también tocas lo sabes (...) recuerdo que una vez platicando, discutíamos sobre el por qué las iglesias se morían y el por qué los jóvenes se iban, y recuerdo que llegamos a la conclusión de que se aburrían y se sentían oprimidos (...) a pesar de los momentos más bajos de mi vida, nunca dejé de creer en Dios y hablando con Omar pensamos que sería cool hacer canciones que pudiéramos tocar para gente que no va a la iglesia, en lugares que no tienen nada que ver con la iglesia, nuestra idea era que la forma en la que podíamos llegarle a las personas era visitando los lugares a los que los cristianos nunca querían ir y en los que yo me la había pasado últimamente: bares, antros, la calle y todo eso (...) recuerdo que decidimos hacer letras que hablaran de Dios y de su gracia pero sin asustar a la gente no cristiana, ¿te acuerdas de *My Sacrifice* de *Creed*? Esa canción es un diálogo súper bonito entre el vato y Dios, pero nunca lo llama así, directamente, y la mayoría de la gente ni siquiera sabe que es una canción cristiana; pues algo así queríamos hacer, música rock como nos gustaba, tirándole al *post hardcore*, para poderla tocar en los lugares de siempre y mira que nos funcionó; empezamos a tocar en los festivales locales, creo que ayudó que el Omar es bien guapillo y teníamos un montón de fans; entramos a las guerras de bandas, ganamos el concurso aquel que organizó el gobierno ¿te acuerdas?, me acuerdo que ustedes también participaron, y bueno, logramos tocar en la plaza frente a miles de personas (...) a los líderes jóvenes de *Vino Nuevo* les latió lo que hacíamos y también empezaron a invitarnos a eventos cristianos, a congresos, a encuentros de jóvenes; tuvimos la oportunidad de grabar nuestras canciones en estudios fregones, en *Sonic Ranch* en Texas, no manches. Total que fue todo un fenómeno, creo (...) luego la banda entró en una pausa porque cada quien tenía planes individuales, en ese momento, uno de mis amigos se mudó a Las Vegas y fue la primera vez que escuché hablar de *Central Church*; me empezaron a compartir las predicaciones del pastor, las fotos, la música que se hacía (...) no, mentira, sí había escuchado hablar de *Central Church* pero no me había detenido a ver bien qué onda, cuando íbamos a *Vino Nuevo* en El Paso era también común toparse con gente que te platicaba de esa iglesia y también de *Mosaic* (...) ¿en qué estaba? Ah sí, te decía que el patín que traían los de *Central* me caía como anillo al

dedo. En ese momento no pasó nada aún; me acababa de casar y empecé una asociación civil para ayudar a prevenir el suicidio, ¿te acuerdas de la campaña de *To Write Love on Her Arms*? Todos traíamos la playerilla, hasta me acuerdo haberte visto con una a ti (...) pues esa asociación me influenció mucho, creo que también porque las bandas que me gustaban apoyaban esa causa; empecé a agarrar experiencia para hablar frente al público, tomé uno que otro curso de liderazgo en Vino Nuevo y en algún momento mi amigo que se había ido a Las Vegas me avisó que había una vacante, necesitaban a alguien en alguno de sus programas sociales que fuera bilingüe. Se me hace que ni lo pensé vato, lo hablé con mi esposa y nos aventamos así nomás a Las Vegas (...) neta, cuando conocí *Central* supe que Dios había puesto los medios para que yo pudiera llegar ahí eventualmente (...) las enseñanzas, la forma de concebir el evangelio, la forma de no estar peleado con el mundo y poder tener un impacto en él, creo que es lo que siempre quise encontrar en una congregación. Gracias a mi trabajo he podido estar viajando, conociendo otros proyectos similares en congresos, en encuentros de jóvenes, en conciertos de música (...) la verdad me pone muy feliz saber que cada vez hay más gente, o más bien cada vez es más fácil encontrar gente que tiene esta visión tan renovada del cristianismo” (D. Hernández, comunicación personal, 7 de octubre de 2018).

Al preguntarle específicamente sobre su religiosidad, siguiendo el esquema de Glock y Stark (Glock & Stark, 1965), Daniel aportó lo siguiente:

“Mis lazos emocionales con mis creencias son muy fuertes, crecí en una familia cristiana y la idea de la gracia y la salvación siempre han estado presentes, crecí con ellas. Creo que mi fe ha ido madurando y a estas alturas te puedo decir que, por lo menos para mí, lo único que necesito es a Jesús, y ya (...) obviamente me encanta discutir cuestiones teológicas con mis amigos, con mis pastores, nos gusta sentarnos a discutir las ideas que llegan a proponer personas como Dan Kimball, o Lucas Leys, o incluso pastores emergentes como Jonathan Domingo o Esteban Grasman, Andrés Spyker o Enrique Bremer; ni siquiera me tengo que ir lejos, aquí en *Central* tengo al Jud Wilhite y bien cerquitas está este vato de Mosaic, se me va su nombre...¡Eric McManus! (...) ¿que si cuánto tiempo paso en asuntos de la iglesia? Siempre vato, lo

de la asociación me deja poco tiempo libre, a veces ni chance tengo de estar físicamente en la iglesia, pero eso no significa que no esté; siempre hago oración, mi relación personal con Dios es lo más importante para mí (...) lo que no me late mucho son las posesiones del espíritu, no porque no crea en ellas, es sólo que soy muy escéptico al respecto y a veces hacen más daño que bien, no sé si te ha pasado que vas a una iglesia en donde alguien empieza a temblar y a convulsionarse y de plano te asustas y ya ni te quedan ganas de volver...pues así me pasa a mí (...) como te dije antes, me laten un buen las enseñanzas del *Dan Kimball* y, sobre todo, la cuestión de la madurez en la fe; me acuerdo que esto es algo que platicaba mucho con el papá del Omar; se me hace bien chido él porque aunque es mayor, sabe distinguir entre las creencias que no se pueden mover y las otras que no importan tanto, de forma (...) la gente está más preocupada por las formas que por los contenidos: que no tomes, que no fumes, que no te drogues, que no hagas esto, que no hagas lo otro, pero ¿se está haciendo lo más importante? (...) cuando hablo de madurez en la fe, puede sonar muy pretencioso pero me refiero a que, mientras más leo sobre Dios, mientras más cultivo mi relación personal con él, mientras más estoy consciente de lo que es malo y lo que es bueno para mí, es más fácil poder vivir en el mundo (...) te voy a dar un ejemplo típico, yo no tengo problemas con beber cerveza o que vayamos por ahí de fiesta; mis intenciones son muy claras y sé que la diversión no está peleada con ser un buen cristiano. Lo difícil es saber conocer los límites y eso es bien de cada quien; yo sé mis límites, y yo no soy nadie para imponer límites en otras personas o restringir cosas (...) puedo intentar enseñarles como darse cuenta de sus límites personales y de sus capacidades; puedo intentar enseñarles cómo tener una relación más cercana con Dios; puedo intentar enseñar cómo evitar caer en legalismos y poder disfrutar de la vida sin estar viendo a cada rato qué sí se puede hacer y qué no (...) mira vato, al final, lo que importa son las intenciones de las personas (...) además siempre se nos olvida que sólo Dios nos juzga, y eso va para todo (...) creo que mi límite lo trazo en la cuestión de la vida, por ejemplo estoy en contra del aborto, pero también estoy en contra de la discriminación y del abandono y del maltrato de niños que tienen que vivir en familias en donde no los quieren; hemos intentado hacer una asociación ligada a la adopción pero es complejo por las leyes (...) hújole vato, estoy en contra

de todo tipo de discriminación y tú me conoces, tenemos a personas homosexuales sirviendo en la iglesia sin que eso sea siquiera motivo de algo (...) toda mi vida como músico me ha tocado conocer a todo tipo de personas con todo tipo de gustos (...) eso no los hace mejores o peores personas (...) pienso que todo está en los límites y, como te decía, en las intenciones; lo que sí no me late de plano es que los colectivos LGBT comiencen a atacar indiscriminadamente la fe de las personas, aunque supongo que puedo entender su enojo, pero sí me cae mal; afortunadamente no me ha tocado lidiar mucho con personas que pueden ser tan incendiarias” (D. Hernández, comunicación personal, 7 de octubre de 2018).

El caso de Daniel, como podremos ver más adelante, es muy parecido a los relatos de vida de otros colaboradores clave que desarrollaron su fe en contextos ligeramente distintos. Otro caso con perspectivas similares en términos de religiosidad es el de Adrián, también de *Central Church*; Adrián es un líder de jóvenes que tiene una visión del mundo ligada a lo religioso parecida a la de Daniel, lo cual no es sorprendente, después de todo se trata de una comunidad en la que los asistentes se reúnen por afinidades y no por fuerza; después de todo, hasta la fecha, nadie mayor de edad ha nacido al interior de esta iglesia.

Adrián es un año más joven, tiene 29 años y como líder, asiste a todas las reuniones, es decir, miércoles, viernes y sábados. Cree que el poder de la oración y la relación personal con Dios es más que suficiente para ser un buen cristiano. Por su experiencia, al provenir de una familia pentecostal, sabe que la posesión por parte del espíritu santo es importante, y respeta a las personas que creen en ello, pero él no lo hace, considera que puede hasta espantar a las personas que no saben qué está pasando. Adrián llegó a *Central* por recomendación de otros amigos que ya asistían a ella; se dice un ávido consumidor de *podcasts* y *youtubers* cristianos contemporáneos, así como distintos autores que circulan en el mundo postdenominacional, como Erwin McManus, Lucas Leys, Dan Kimball, Alan Hirsch y Bob Sorge, entre otros. Adrián también cree en ese concepto de *madurez en la fe* y que únicamente Dios puede juzgar, lo que le permite llevar una vida sin ningún tipo de restricción tradicionalmente cristiana (alcohol, fiestas, diversión secular, etcétera); es, sin embargo, consciente de no estorbar los procesos de otras personas que puedan estar recuperándose de

alguna adicción. Políticamente está en contra de toda discriminación, pero también traza una línea en el aborto:

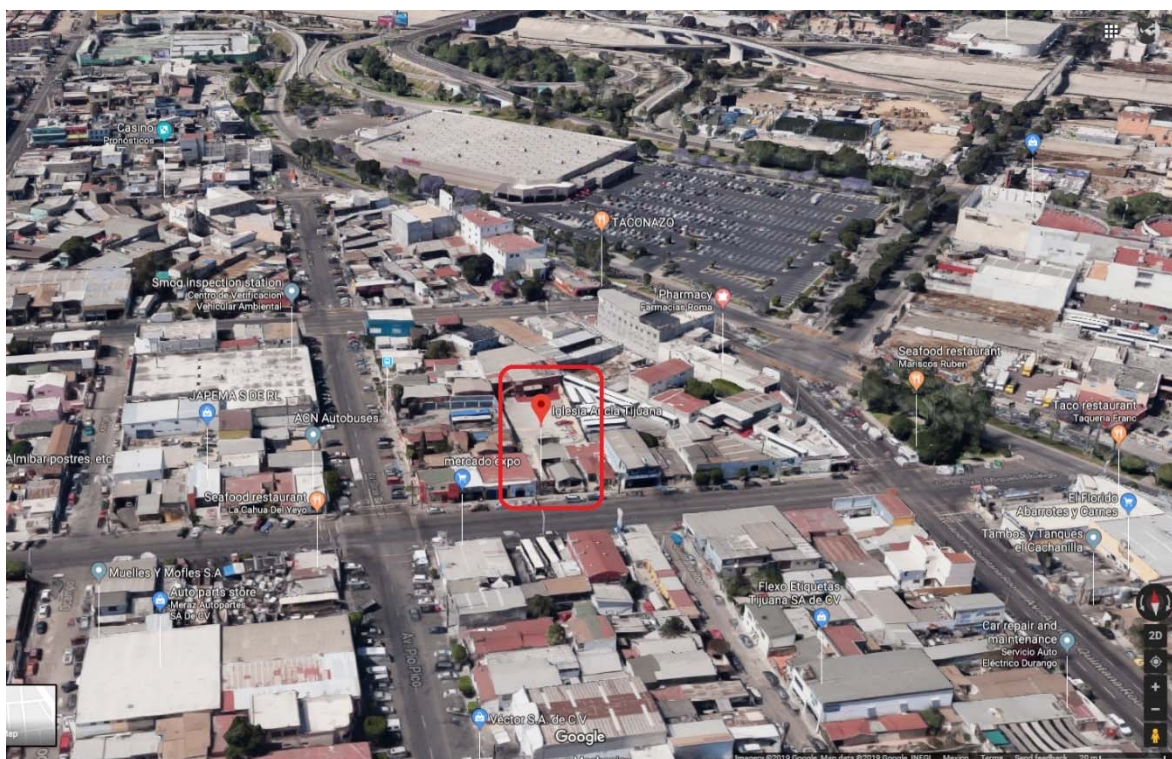
“Todo está en que te conozcas y que seas sincero contigo y con Dios, Él lo sabe todo y es muy inocente tratar de ocultarle cosas y pretender hacer o no hacer cosas (...) hay mucha gente que se estresa por lo que se puede y no se puede hacer como cristiano, y los entiendo; mientras menos empapado estás con las escrituras y mientras menos sepas cómo interpretarlas de acuerdo a nuestros tiempos, más dogmático te volverás, de verdad lo entiendo e intento respetar esos procesos y por lo mismo intento no juzgarlos (...) pienso que esas personas están menos maduras en su fe y están predispuestas a que todo les asuste (...) pero los objetos ni las actividades recreativas son necesariamente malos por sí solos, la gente y sus intenciones los vuelven malos o buenos (...) [sobre los homosexuales] ni siquiera tendría por qué ser una pregunta, una cuestión ¿me explico? En mi caso no hago una distinción, ni siquiera los pienso como un grupo aparte; son hermanos, somos hermanos (...) sí pienso que hay prácticas que pueden ser dañinas para nosotros que suelen estar relacionadas a la homosexualidad, pero así también hay muchas otras prácticas, otros excesos con los que nos dañamos a nosotros mismos; el pecado puede tomar muchas formas y nosotros no somos nadie para juzgar (...) a lo mejor lo que no me gusta es que a veces ciertos grupos LGBT puedan volverse muy agresivos contra la religión o contra las personas que no piensan igual que ellos” (A. Letrán, comunicación personal, 7 de octubre de 2018).

Aunque la entrevista con Daniel Hernández fue en octubre de 2018, el primer contacto formal lo hice desde febrero de 2018 y él fue quien me puso en contacto directo con uno de sus amigos, Martín López, uno de los creativos principales en *Ancla*, en la ciudad de Tijuana; también me recomendó intentar conseguir una entrevista con Juan Domínguez, uno de los pastores principales en *Horizonte*, en la ciudad de Ensenada.

4.2.3 IGLESIA ANCLA

Fundada apenas en 2015 en la ciudad de Tijuana, por un graduado de la escuela de liderazgo de *Vino Nuevo* en El Paso, Texas, *Iglesia Ancla*, al momento de iniciar mi inmersión en campo, contaba con 3 *campus* —término con el que mis colaboradores llamaban a las sedes

durante las entrevistas— dos en la ciudad de Tijuana (Centro y Este) y uno más en un centro comunitario en San Diego, California. El punto principal de esta congregación es el campus del centro de Tijuana, localizado en la calle 8va, entre Sirak Baloyán y Quintana Roo, a unos 650 metros de la Avenida Revolución, permitiendo que no solamente su fácil identificación en el paisaje urbano, sino también el acceso peatonal y vehicular. En el transcurso del año, expandieron sus operaciones a la ciudad de Rosarito, 24 kilómetros al sur de Tijuana. Acercarse por primera vez a este lugar es una experiencia que rompe con las expectativas que se pueden llegar a tener sobre arquitectura religiosa cristiana, protestante o católica: Por fuera, la fachada es minimalista, color blanco; el único indicio sobre el tipo de actividades que se realizan al interior es un logotipo color gris, sin rótulos, sin mensajes: un ancla. Para el transeúnte promedio, esto no significa nada. Gente ajena a la iglesia, con la que he tenido la oportunidad de transitar por fuera de esta ubicación durante días en los que la iglesia se encuentra cerrada, ante mi pregunta casual y nada inocente de “¿qué será ahí?”, formulan las respuestas más intuitivas que sus representaciones mentales les permiten imaginar: “parece una tienda de ropa” dicen algunos, “yo creo que es un estudio de diseño gráfico”, dicen otros; “tiene finta de café hípster”, exclaman unos más.



Mapa 4.2.- Localización de Iglesia Ancla en la Ciudad de Tijuana (Fuente: Elaboración propia con Google Maps)

El acceso al recinto se da mediante un corredor que solía ser una cochera; es desde este primer momento que comienza la experiencia de una iglesia perteneciente al *movimiento cristiano emergente*. Además de que hay dos personas jóvenes dando la bienvenida a quienes van ingresando, a unos pocos metros de este punto se encuentra un *stand* para las personas VIP, es decir *Very Important People*. ¿Quiénes son los VIP? Simple y llanamente, aquellos quienes pisan por primera vez esta comunidad. En mi primera visita, el flujo de mi persona al interior de la iglesia, gracias a su diseño del espacio, me condujo hasta dicho punto; “¡Hola! ¿Nos visitas por primera vez?”, preguntó una chica en sus veintes, vistiendo leggings oscuros, unos *adidas superstar* —esos tenis blancos con franjas negras— una chaqueta de mezclilla sobre una camiseta naranja con el logotipo del ancla. “Sí, ¡hola! En realidad, estoy buscando a Martín López, soy su amigo y me citó aquí hoy”, le respondí; “Muy bien, de todas formas, si es tu primera vez ven y regístrate conmigo para que darte tu paquete de bienvenida como VIP”, replicó. Haciéndole caso, procedí a dar mis datos personales, en hojas membretadas con el logotipo de la iglesia, impresas a color y con una impresora de alta resolución, a juzgar por lo nítido de la impresión.

Inmediatamente después de esto, me hicieron entrega de un disco compacto con las canciones más recientes que la banda de la iglesia tocaba, una tarjeta de presentación —impresa también en alta calidad— con los datos básicos de la iglesia y la forma de contactarlos de manera digital y telefónica y, por último, un vale por un café gratis en la cafetería —valga la redundancia— localizada al interior del recinto, justo afuera del edificio principal en donde se encuentra el salón principal. Llama mi atención que esta parte de la iglesia se encuentra equipada con mesas y sillas que parecen haber sido compradas en *IKEA*: estilo nórdico en tonos claros con formas minimalistas que permiten un orden racional del espacio y con el objetivo de favorecer la luz natural, comúnmente asociada a lo *hipster* (Zukin, 2009). En ese momento del día, la gente del servicio del medio día se encontraba saliendo, y la gente del servicio de las 14:30 comenzaba a llegar. Es importante mencionar que la iglesia ofrece cuatro servicios para poder dar abasto a la cantidad de gente que les visita en el espacio que tienen disponible: 10:30, 12:30, 14:30 y 18:00.

A estas alturas, Martín López ya venía caminando hacia mí; era la primera vez que nos veíamos en persona, aunque ya habíamos hablado por *WhatsApp*. Como era la primera

vez que nos veíamos en persona, aprovechamos para terminar de presentarnos bien; charlamos un poco de nuestras cosas y momentos en común con Daniel Hernández; Martín También es músico, y aprovecha para decirme que está algo ocupado porque el bajista que debía tocar ese día faltó, por lo que a él le tocaba cubrirlo, al ser el encargado del audio en *Ancla*. A pesar de ello, le queda el tiempo suficiente para que nos tomemos algo en la cafetería de la iglesia. Me llama mucho la atención que los vasos en los que se sirve el café no son simples vasos de unicel, sino que se encuentran personalizados con el logotipo de la iglesia, impresos en calidad alta, dignos de cualquier *Starbucks*.

En esta primera charla informal puedo darme cuenta de que Martín y yo compartimos un mismo juego de referentes simbólicos y culturales: consumimos el mismo tipo de música y hacemos referencias y meta-referencias relacionadas a programas de televisión que le dan una fluidez a la charla que sólo puede alcanzarse cuando hay un dominio, por parte de todos los interlocutores en una conversación, sobre diversos temas cotidianos y actuales. Tomo este detalle como un indicador de éxito en mi labor etnográfica, pues el *click*, sumado al hecho de compartir un amigo en común, y al *script* de apertura que utilicé para acercarme a mis colaboradores, hacen que se genere un nivel *rappport* al instante. Aprovechando la ventana de tiempo que se abre entre las ocupaciones de Martín, tomamos ventaja de ello para hacer un *all-access tour* por las instalaciones de la iglesia.



Ilustración 4.2.- Logotipo de Iglesia Ancla (Fuente: Página de Facebook de la Iglesia²²)

²² <https://www.facebook.com/IglesiaAnclaTJ/>

En comparación con mega-iglesias como *Central Church* o *Mosaic*, *Ancla* es relativamente pequeña; el edificio que contiene salones, auditorio, baños y cuarto de medios ocupa aproximadamente 500 metros cuadrados; el diseño del espacio, sin embargo, hace que la percepción de pequeñez sea nula, y no es de extrañar: de acuerdo con Martín, el equipo creativo de *Ancla* consta de más de veinte personas entrenadas en diferentes áreas de la producción audiovisual, con licenciaturas, ingenierías y/o diplomados en diseño gráfico, diseño de interiores, ingeniería en audio, ingeniería en producción audiovisual, entre otros. En ese sentido, la distribución de los objetos se encuentra supervisada con una idea en concreto:

“hacer de *Ancla* una comunidad que pueda ser disfrutable por jóvenes y por personas que desean alabar a Dios sin sentirse aburridos o poco motivados por las instalaciones anticuadas de otras iglesias” (M. López, comunicación personal, 18 de marzo de 2018).

Siguiendo la misma lógica minimalista y racional que puede observarse en la cafetería y en el exterior, el vestíbulo afuera del auditorio, con sus paredes blancas y señalamientos en tipografía Helvética, favorita no sólo entre diseñadores gráficos *millennial*, sino también entre *hipsters* (Müller, 2005), da acceso al auditorio principal, a los baños y a una planta alta en donde se encuentran salones, un cuarto de juntas y el centro de control audiovisual desde donde se controlan las luces, el sonido y la grabación de video. Este último cuarto, localizado directamente sobre el auditorio, cuenta con grandes ventanas que permiten ver lo que está ocurriendo abajo durante los servicios, con el objetivo de tener un mayor control sobre la situación. El equipo de trabajo se compone casi en su totalidad de personas cuyas edades oscilan entre los 18 y los 35 años, aunque esto no significa que no existan adultos pertenecientes a la generación anterior desempeñando un papel en esta iglesia: existen señores y señoras que sirven como guías para direccionar el flujo de personas desde y hacia el interior del auditorio y que pueden ser de ayuda para encontrar un lugar desde donde poder participar en el servicio.

Así, habiendo concluido este tour, dejé que Martín atendiera sus pendientes y yo me dediqué a entrar al servicio religioso de las 14:30. Abrir las puertas que separan al vestíbulo del auditorio es transicionar entre dos tipos de ambientes muy distintos entre sí. Mientras que

el vestíbulo aprovecha al máximo la luz natural en función de su diseño y sus paredes blancas, el espacio dedicado al auditorio te envuelve en oscuridad, las únicas fuentes de luz al inicio de este evento provienen del escenario y de las pantallas de celular y linternas que el personal de la iglesia utiliza para señalarte las áreas en las que hay asientos desocupados. Antes de eso, sin embargo, un miembro del personal me pregunta cuántos somos, como si fuese un restaurante y él fuese el *host* encargado de llevar a los clientes a la mesa, y es que la idea no es muy distinta; al decirle que soy sólo yo, procede a asignarme un asiento.

Al igual que en *Central Church*, todo inicia con una sesión de adoración y alabanza, dirigida por la banda de *Ancla*; esta vez no son canciones originales, pero sí se dedican a interpretar un repertorio de covers de bandas como *Un Corazón*²³, de *Comunidad El Olivo* en Ciudad Juárez, de *Hillsong Young & Free*²⁴, la banda *hipster* de *Hillsong* Australia, *Elevation Worship*²⁵, la banda de una iglesia postdenominacional de Charlotte, Carolina del Norte y *Leeland*²⁶, una banda de rock alternativo cristiano basada en Texas, independiente de cualquier congregación. La canción de entrada es *Vida Tú me Das* de *Hillsong Young & Free*; una canción *indie pop* con influencias de *synth pop*, por lo que está fuertemente basada en el sonido de sintetizadores. Al momento de interpretarla, los miembros de la banda saltan y bailan en el escenario, contagiando de su vibra a la mayoría de los asistentes. El juego de luces y neón hacen que parezca un concierto de música secular. La letra de *Vida Tú me Das*, que en realidad es una traducción de *This is Living*, dice lo siguiente:

Me despierto con un motivo Caminar junto a ti He decidido vivir Mi vida contigo	Tu amor me lleva mucho más allá De lo que yo puedo imaginar A tu libertad yo puedo entrar Eres todo lo que quiero y más
Me levantas con nuevas fuerzas Y me das libertad Soy joven por siempre en ti Tú eres mi fuente	Como el sol brillando en majestad En color transformó la oscuridad Nuevo soy encontré mi identidad Como el sol brillando en majestad

²³ <https://open.spotify.com/artist/4UGA0TDpRVVt2SCz8FZOMm?si=Z-UTuLudRQ-XeqRtY1PIVA>

²⁴ <https://open.spotify.com/artist/7m4gF38CPATtHrk5HS42WZ?si=kjp5Ajk1Q6iEo8E6m-hRbw>

²⁵ <https://open.spotify.com/artist/3YCKuqpv9nCsIhJ2v8SMix?si=kJXNGnYbTZ-TK0myiQkdIQ>

²⁶ <https://open.spotify.com/artist/6j1fmLreVuAay7k6Gudfa2?si=mz3OAxv4RJ6fpNOJD1mK8g>

Como el sol brillando en majestad En color transformó la oscuridad Nuevo soy encontré mi identidad Vida tú me das Vida tú me das Tú me guías en cada paso Suficiente es tu amor No existe mejor decisión Que darte mi vida Señor Como el sol brillando en majestad En color transformó la oscuridad Nuevo soy encontré mi identidad Vida tú me das Vida tú me das	En color transformó la oscuridad Nuevo soy encontré mi identidad Vida tú me das Vida tú me das Tu amor me lleva mucho más allá De lo que yo puedo imaginar A tu libertad yo puedo entrar Eres todo lo que quiero y más.
--	--

Hacia el final de esta fase, la banda comienza la *power ballad* titulada *Jesucristo Basta*, de *Un Corazón*; cuyo estribillo la iglesia termina coreando al unísono, provocando incluso que los miembros de la banda dejen de cantar, para que se pueda sentir esa única voz de manera visceral.

Nuestros corazones Insaciables son Hasta que conocen a su Salvador Tal y como somos nos amó Hoy nos acercamos sin temor Él es el agua que al beber Nunca más tendremos sed Jesucristo basta Jesucristo basta Mi castigo recibió y su herencia me entrego Jesucristo basta Jesucristo basta Ohhh Fuimos alcanzados, por su gran amor Con brazos abiertos recibe hoy Tal y como somos nos amó	Tal y como somos nos amó Hoy nos acercamos sin temor Sin temor Tal y como somos nos amó Hoy nos acercamos sin temor Él es el agua que al beber Nunca más tendremos sed Jesucristo basta Jesucristo basta Mi castigo recibió y Su herencia me entrego Jesucristo basta Jesucristo basta Jesucristo basta Ohhh Ahora hay un futuro
---	--

Hoy nos acercamos sin temor Él es el agua que al beber Nunca más tendremos sed Jesucristo basta Jesucristo basta Mi castigo recibió y su herencia me entrego Jesucristo basta Jesucristo basta Ohhh Jesucristo Basta Ohhh	Y esperanza fiel En su amor confiamos Hay descanso en él
---	--

Antes de que la canción finalice, el pastor principal, Rubén Cross, sube al escenario y se une en canto con la banda y el público; puedo identificar que este se trata de él momento más importante, la gente inclina sus rostros y comienza una oración; la música nunca deja de sonar, aunque ahora pasa a un segundo plano, con un nivel de volumen menor y con la única intención de crear una atmósfera, tal y como sucedió en *Central Church*. Además de invocar al espíritu santo y pedir por todos los presentes, la gente a mi alrededor se encuentra orando con todas sus fuerzas, a juzgar por la intensidad que alcanzo a distinguir en los rostros que la luz del escenario me permite dilucidar; algunas personas lloran y otras tantas se absorben en su oración, pero ninguna cae ni habla en lenguas, ni transgrede la solemnidad del momento.

Una vez finalizado esto, las luces del recinto se encienden, aunque la intensidad es baja, el propósito es que el pastor y los presentes nos podamos percatar de quiénes estamos presentes. En la transición que ocurrió entre la fase de adoración y la fase de predicación, el personal de la iglesia subió de manera y casi imperceptible para acondicionar el escenario: mientras hace unos momentos se encontraba completamente despejado para la banda, ahora, sobre él, hay una mesa alta, color negro, con una botella de agua y lo que parece ser una *tablet*, para complementarla, un banco alto —también color negro—, similar a los que se usan en algunos *stand up comedy* que pueden encontrarse en *Netflix*, permiten que el pastor pueda adoptar una posición entre estar de pie y estar sentado, que rara vez utiliza, un par de veces quizá, para revisar las notas en su *tablet*. De notar es que el pastor, en sus 30s, lleva

una vestimenta sumamente casual: *skinny jeans* negros, tenis *adidas* blancos, una camiseta negra sin estampado y, encima de ella, una camisa color oliva, sin abotonar.

Antes de comenzar la predicación, se hacen algunos anuncios a la comunidad y se pasa a recoger el diezmo y las ofrendas; me sorprende que la aclaración que se hizo en *Central Church* también ocurre aquí: no es necesario dar si son tus primeras veces. Esta vez, el espacio reducido sí permiten que el personal pase por cada fila para recoger unos sobres en los que se puede depositar el efectivo que la gente desea ofrendar. En caso de así quererlo, la opción de usar tarjeta de crédito y/o hacer el pago por *paypal* también existe. Luego de esto, el pastor pregunta por los VIPs del día, la gente que levanta su mano recibe un obsequio extra, consistente en música y *merch* de la iglesia, al finalizar el servicio.

Respecto al sermón, también suele ser expositivo, aunque en otras ocasiones me tocó presenciar un sermón narrativo, es decir, la presentación del mensaje de una historia bíblica a través de un relato, con el objetivo de involucrar al oyente en la historia para que se pueda identificar con las experiencias de los personajes bíblicos. En este caso, se basó en el libro de Colosenses para hablar sobre conceptos equivocados que se suelen tener en términos cristianos. Ese día se abordaron solo los siguientes fragmentos:

“Así que, desde que supimos de ustedes, no dejamos de tenerlos presentes en nuestras oraciones. Le pedimos a Dios que les dé pleno conocimiento de su voluntad y que les conceda sabiduría y comprensión espiritual. Entonces la forma en que vivan siempre honrará y agradará al Señor, y sus vidas producirán toda clase de buenos frutos. Mientras tanto, irán creciendo a medida que aprendan a conocer a Dios más y más.

También pedimos que se fortalezcan con todo el glorioso poder de Dios para que tengan toda la constancia y la paciencia que necesitan. Mi deseo es que estén llenos de alegría” (Colosenses 1:9-11, NTV)

Una vez expuestos los pasajes que se abordarán, el pastor toma un par de minutos para volver a orar y pedir sabiduría para saber transmitir el mensaje, seguido de eso, comienza a decir:

“Esta carta es bien interesante por el concepto que les mencionaba, es una iglesia nueva, y Pablo está intentando explicarles a gente nueva qué significa seguir a Jesús, qué significa ser cristiano (...) si pudiéramos encontrar un grupo de personas que no

tuvieran un solo contexto de entendimiento sobre quién es Jesucristo y qué es ser cristiano (...) eso es lo que la carta de Colosenses intenta responder, Pablo tiene la tarea de decir ‘ok, este grupo de personas no saben qué es el cristianismo’, y Pablo está intentando darles el contexto adecuado (...) piensa por un momento si esta fuera tu tarea, ¿qué dirías? (...) a lo mejor uno diría: ‘ser cristiano significa seguir una serie de requisitos...incluye ir a la iglesia en domingo y, cierta dotación de canciones debes cantar cada semana, cierta dotación de versículos tienes que leer cada semana, tienes que hacer cierto número de oraciones’ y a lo mejor tu mente se iría a reducirlo a una lista de requisitos a cumplir, y está bien si eso lo piensas, pero estarías proponiendo algo equivocado; eso que hacemos es un resultado de la fe cristiana pero no significa eso ser un cristiano. A lo mejor alguien más diría: ‘seguir a cristo significa dejar de hacer ciertas cosas, y es una modificación en tu comportamiento. Y alguien dijo: ‘yo cuando, no, yo cuando llegué a Cristo dejé el baile y canté la canción: he decidido dejar el pisto’ (risas de la audiencia). Y a lo mejor alguien diría: ‘seguir a Jesús significa una modificación en mi comportamiento, seguir a Jesús ahora significa dejar de hacer ciertas cosas’, y también estarías en un error; el resultado de seguir a Jesús es que cambias y hay un estilo de vida distinto y dejas unos hábitos y adquieres otros hábitos, pero esa no es la raíz, no es la centralidad de lo que significa seguir a Jesús’ (...) A lo mejor alguien diría que seguir a Jesús significa que perteneces a un grupo especial de personas, y perteneces a un grupo amado, y eres hijo de Dios, y perteneces a esta tribu. Y eso tiene algo de verdad, pero tiene una connotación de que somos mejores que los demás, y ahí es donde está el error. (...) Entonces ¿cómo le explicas a alguien que no sabe nada de esto, ¿qué es ser cristiano? (...) Imagina que tienes mala mano para el jardín... ¿quién tiene mala mano para eso? ¿a quién de ustedes se le muere todo lo que intenta plantar? ...a Arlene (su esposa) suele pasarle (Risas de la Audiencia, mientras él dirige la mirada a ella, también sonriendo). Pero ¿qué pasaría si alguien llega a ofrecerte una semilla especial que va a producir una nueva en el jardín y vas a ver que todo va a ser transformado, vas a ver nuevos colores que nunca habías visto, sólo atendiendo y regando esa semilla? (...) Imagina que hace esos y de pronto empiezas a notar toda una transformación en el jardín, todo está lleno de vida, lo viejo que había ha retomado un nuevo color; le llamas a la persona que te dio la

semilla y le preguntas: ‘¿de dónde sacaste esa semilla?’, y la persona te dice: ‘esta es una semilla nueva, bienvenido a un mundo nuevo’, y básicamente eso es una vida con Jesús. No es una modificación de comportamiento, no es una lista de requisitos a cumplir. Es que ahora entras a un mundo nuevo y el seguir a Jesucristo es una nueva manera de ser un ser humano, no estás nada más modificando cosas, estás entrando a un mundo inexplorado, estás entrando a una dimensión desconocida, estás entrando a un mundo que nunca habías visto, tus ojos están siendo abiertos a cosas que nunca habías visto...¿cuántos vieron *Matrix*?, 1998, la película original de *Matrix* salió en 1998 y está demasiado difícil explicar *Matrix* en cinco segundos pero básicamente rescatan a Neo del mundo falso y lo llevan al mundo real, y cuando despierta en el mundo Real, voltea con Morfeo y le dice: ‘Morfeo ¿por qué estás tan feo?’ (risas); no, le pregunta: ‘Morfeo, ¿por qué me duelen los ojos?’, y la respuesta es tan profunda y resuena mucho con este concepto, le dice: ‘tus ojos te duelen porque nunca los habías usado antes, tus ojos están siendo abiertos a una nueva realidad’, eso es seguir a Jesús (...) seguir a Jesús no es que ahora perteneces a un grupo especial y ahora eres mejor que los demás; seguir a Jesús no es dejar de hacer cosas. Seguir a Jesús abrir los ojos y percibir un nuevo mundo, mucho más profundo; por favor no reduzcas a seguir a Jesús a simple modificación de comportamiento; no reduzcas el mensaje de Jesús a nada más ‘dejé de hacer ciertas cosas’. El mensaje de Jesús no es eso. El mensaje de Jesús es dejar un mundo blanco y negro para pasar a un mundo de color. En donde ahora todo es nuevo. Es un cambio de nuestro sistema operativo, y en este mundo nuevo debes desarrollar el instinto nuevo para el mundo nuevo en que te encuentras. Es dejar *Android* y agarrar *Apple*, gloria a Dios (...) una de mis pasiones como pastor es que nuestra iglesia entienda que el cristianismo es una nueva manera de ser un ser humano, que el cristianismo es una nueva manera de ver este mundo, de caminar en esta tierra, de avanzar en esta tierra; soy parte de un reino nuevo, soy parte de un mundo nuevo, no me hace mejores que los demás, al contrario debe darme más compasión por otras personas, más amor por otras personas. Ese es el instinto nuevo que debo de desarrollar. Y Pablo empieza orando por ellos, porque, aunque no los conoce los ama, y el verdadero amor, escucha esto, que no se te olvide, el verdadero amor siempre debe de traducirte en oración por otras personas (...) aprendamos

sabiduría; hay tantos errores de gente en la Biblia y yo creo que están ahí para enseñarnos a nosotros sabiduría (...) y en un mundo tan cambiante como en el que vivimos, ¿se han dado cuenta que las modas cambian cada 15 días? O sea, si apenas te aprendiste el baile del *floss*, si apenas te lo aprendiste, ya eres naco, porque la moda está cambiando; yo ya me doy por vencido, el otro día me estaba comiendo un plátano y alguien me dijo: ‘¿te das cuenta que es como si te estuvieras tomando una Coca-Cola?’, y yo: (imita reacción de sorpresa basada en un meme, todos ríen). ¡Es un plátano por el amor de Dios! (audiencia ríe)...¿Quieren saber por qué el mundo cambia tanto? Porque está basado en sabiduría humana, pero hay algo que nunca cambia, y es la sabiduría de Dios, que es eterna; esta sabiduría permanece (audiencia aplaude) ...tenemos que edificar nuestra vida sobre sabiduría divina. Entonces, como dice el último versículo de hoy: ‘entonces la forma en que vivan siempre honrará y agradará al Señor, y sus vidas producirán toda clase de buenos frutos. Mientras tanto, irán creciendo a medida que aprendan a conocer a Dios más y más’ (...) ¿quieres bajar de peso y ser saludable? *Gansitos* y *Tostitos* no son buena semilla (audiencia ríe) ...no son buena semilla, están sabrosos, sí, no son buenas semilla. (R. Cross, predicación del 18 de marzo de 2018).

Una vez que termina el servicio religioso, espero a que la gente desaloje el auditorio y me acerco para presentarme; le explico el motivo de mi presencia y mi historial como cristiano y acordamos seguir platicando y concertar una entrevista en días posteriores. Luego de esto procedo a encontrarme con Martín y procedo a entrevistarle con la intención de obtener su relato de vida.

4.2.4 EL CASO DE MARTÍN LÓPEZ (PD1) Y DIVERSAS RELIGIOSIDADES EN ANCLA

Martín, de 30 años, es originario de Cuauhtémoc, Chihuahua. Estudio Ingeniería en Audio en la Ciudad de México y gran parte de su juventud fue miembro de una banda de rock secular. Creció en una familia evangélica y, justo como Daniel, se alejó de su congregación por estar en contra de las reglas tan restrictivas bajo las que solía vivir en términos de entretenimiento y disfrute del mundo. Martín es casado, aun no tiene hijos y lleva un tatuaje de un *Ancla*. Conoce a Rubén Cross debido a su conexión previa con *Vino Nuevo* en Ciudad Juárez y El Paso. Rubén, al contarle del proyecto que tenía en Tijuana, decidió invitarlo al saber de su *expertise* en cuestiones de música, audio y creatividad. Debido a esto, su rol

dentro de la iglesia, además de supervisar todo lo referente a la logística del espectáculo, es también la de “inyectar” cultura, con el propósito de que la iglesia sea relevante para su público objetivo y para las nuevas generaciones. Además de ello, Martín está a la cabeza de una línea de ropa urbana para jóvenes, inspirada en temas cristianos, aunque con una aproximación sutil, para no ahuyentar a la gente que no es cristiana; en uno de los espacios del patio interior en la iglesia se puede encontrar, un *stand* en el que oferta sus productos y en el que también vende *merch* relacionada a la iglesia de una forma más directa. Martín es particularmente famoso en el imaginario cristiano de Tijuana porque fue protagonista de un video que circuló en *youtube*, extraído originalmente del *Periscope* de Rubén Cross²⁷. El clip original se grabó en un contexto en el que Martín y su Esposa acababan de tatuarse por primera vez y, dado su involucramiento con el proyecto de *Ancla*, decidieron hacerse un tatuaje de este objeto. Rubén, emocionado por ellos, transmitió en vivo que “los primeros tatuados de Iglesia Ancla” estaban con él. Este pequeño fragmento fue utilizado por algunas personas críticas a la iglesia para decir que *Ancla* era una secta y obligaban a sus miembros a tatuarse. Más allá de unos cuantos comentarios de odio en esta plataforma y la divulgación de ese rumor, el incidente no pasó a mayores, pues de 2015 a la fecha, ancla creció de una congregación de apenas unas cien personas, a una comunidad consolidada de casi 5,000 personas distribuidas en sus 4 campus. De acuerdo con Martín, el éxito de *Ancla* se debe a la aproximación generacional que tienen a la cultura:

“Todas las iglesias que están haciendo algo *cool, bro*, tienen en común una cosa: fueron establecidas por *gabachos* que fueron lo suficientemente inteligentes para comprender el papel que la cultura y el contexto tenían para la gente. Fueron capaces de darse cuenta que mientras más conoces las escrituras y la gracia de Dios, más libre te sientes para llevar a cabo diferentes cosas que pueden ser muy criticadas por personas legalistas; y no estoy diciendo que sus formas de concebir la religión estén mal; entiendo que a ellos les pueda funcionar una forma tan restrictiva de vivir; yo me di cuenta que no podía vivir así y tardé mucho para también darme cuenta que el no vivir bajo esas reglas no me hacía menos deseable por Dios (...) yo vengo de una familia evangélica y tuve la suerte de no tener tantas restricciones, a pesar de eso

²⁷ <https://youtu.be/G9RvbgSzy2w>

había muchos detalles que yo cuestionaba que me afectaban para hacer cosas que yo quería (...) me acuerdo que yo quería ser *rockstar* y logré que me compraran una guitarra, me la pasaba viendo *mtv* y *vh1* bro, descargando tablaturas y aprendiéndome canciones, de *P.O.D*²⁸, de *Cradle of Filth*²⁹, hasta de *Paramore*³⁰, *bro*; me acuerdo mucho cuando me tocó el cambio al *indie* y quería tocar como los *Two Door Cinema Club*³¹ también (risas). A esas alturas ya me había mudado a la Ciudad de México, por fin me había salido de la casa de mis padres y empecé a tocar con mi propia banda (...) Aunque se podría decir que me alejé de mi iglesia, creo que eso me sirvió mucho para reencontrarme con Dios (...) ya estaba cansado de reglas y reglas y reglas que no parecían tener sentido, ¿por qué no puedo escuchar esa música? ¿por qué no puedo ir a un bar? ¿por qué no puedo salir con mis amigos hasta noche? ¿Qué no se supone que Dios está en todas partes? (...) no todo fue tan fácil, siento que sí estuve cerca de perderme, de tanto tocar y andar en fiestas empecé a abusar un poco del alcohol y drogas y todo eso (...) creo que justo antes de tocar fondo algo en mí me hizo volver a cuestionarme y a tratar de averiguar por qué me sentía tan vacío, y neta no te miento *bro*, sentí que Dios estaba ahí, siempre viendo, siempre cuidándome, porque me pudieron haber pasado cosas bien *hardcore*, pero no fue así (...) creo que ese momento fue cuando reanudé una relación muy personal con Dios y le bajé un poco a los excesos, cuando regresé a Chihuahua, empecé a visitar *Vino Nuevo*, me habían dicho que ahí estaban haciendo un cristianismo menos anticuado y vaya que tenían razón, ahí conocí al Rubén (PD9) y al Daniel (PD22), y también al Omar (E1). Ellos ya andaban más filosos con autores modernos que sabían cómo abordar estas cuestiones y empecé a leerlos y a aprender mucho con todos ellos. Me metí cañón con las escrituras, tomé cursos de apologética y me di cuenta que al final lo que más importa es hacer el bien y amar al prójimo, no juzgar, no ser un cabrón con los demás (...) las formas no son tan importantes, la gente no debería preocuparse tanto por

²⁸ <https://open.spotify.com/artist/6KO6G41BBLTDNYOLefWTMU?si=OBxSgT-pRu2ji18vt2U8uHg>

²⁹ https://open.spotify.com/artist/0NTSMFFapnyZfvmCwzcYPd?si=-aznAk9_S_OSjN4HHaKdWA

³⁰ <https://open.spotify.com/artist/74XFHRwlV6OrjEM0A2NCMF?si=5sbtLdvPTyiaWiAcS2VzDw>

³¹ <https://open.spotify.com/artist/536BYVgOnRky0xjsPT96zl?si=QwwacULWSsyxE9vPBr17Zw>

pretender ser quien no es, eso sólo los hace infelices (...) yo soy un firme creyente de que la Biblia se debe entender en su contexto cultural y que a nosotros nos toca reinterpretarla según nuestros tiempos y formas (...) el mensaje más importante es el de la salvación y el del hecho de que estamos salvos por gracias, eso es lo fundamental, las demás creencias, que también son importantes, son secundarias a esto, pero bueno, yo soy un cristiano posmoderno y a mucha gente no le gusta eso (...) a mí en *Ancla* por ejemplo, me toca supervisar que el contenido que producimos sea relevante para nuestras formas, que eso secundario sea capaz de maximizar el potencial de las creencias fundamentales (...) yo no creo que sea necesario asistir a la iglesia todos los Domingos, aunque es lo ideal, la esencia está dentro de nosotros, ¿has escuchado al McManus? ese *dude* tiene ideas bien relevantes (...) ¿ya fuiste a *Horizonte* en Ensenada? El Juan Domínguez (PD13) también es bien *cool* (...) nosotros intentamos hacer algo parecido con *Ancla*, ser relevantes, todo lo que ves, todo lo que está funcionado, los diseños, la música, los sermones, todo está hecho a partir de las cosas que nos gustan, queremos que esto sea más como una reunión semanal de compas que tenemos muchas cosas en común, que sea algo divertido (...) estoy seguro que hay mucha gente que siente a Jesús en su corazón pero no se atreve a expresarlo por miedo a ser asociado con estereotipos de ser cristiano, ya te la sabes, todo mocho, aburrido, sin saber divertirse, qué *hueva* eso la verdad (...) mira, respecto a eso, pienso que el amor es lo más humano y divino, me niego a odiar o a discriminar a persona que puedan pensar diferente a mí, aquí en *Ancla* nunca discriminaremos a nadie por sus preferencias sexuales ni su estilo de vida, la máxima cristiana es amar al prójimo, qué hipócritas seríamos si no pusiéramos eso en práctica (...) ¿has escuchado a la Julien Baker?, esa morra es lo máximo, o sea es lesbiana y es probablemente una de las cristianas más sinceras que he conocido en mi vida (...) al final lo que más importa es que tengas la intención verdadera de hacer el bien, las formas se pueden interpretar y malinterpretar de muchas maneras (...) pero aguas, no todos pensamos igual, yo sé que incluso aquí hay personas que tienen problemas con muchas cosas, y está bien, todos tenemos nuestros demonios, en ese aspecto uno si debe ser cuidadoso de no estorbar (...) pienso que con la gracia de Dios y con el ejemplo, cada uno se volverá una mejor persona (...) eso del aborto creo que es un

tema muy difícil como para responderte así nada más (...) yo estoy en contra por motivos de preservar la vida, pero sé que hay gente que vive otras cosas y que se puede sentir orillada o presionada a hacerlo, me gustaría que no pasara, pero nuestra labor como cristianos es perdonar y comprender también (...) es un dilema muy intenso que no sé puede resolver tan fácil” (M. López, comunicación personal, 18 de marzo de 2018).

El caso de Martín presenta similitudes con el de Daniel (PD1) y con el de Omar (E1) en términos de trayectoria de vida, el hecho de que se hayan conocido previamente y de sus experiencias individuales y colectivas logran generar una visión sobre el cristianismo parecida es uno de los gérmenes del *movimiento cristiano emergente*. Una semana después, entrevistando a dos de los líderes (PD2 y PD3) con los que Martín me puso en contacto me pude dar cuenta del peso que la cuestión generacional tiene en la conformación del cristianismo ofertado en *Ancla*. Elías Romero (PD2), diseñador gráfico, por ejemplo, al someterlo a las preguntas de mi guion de entrevista, dice lo siguiente:

“Para mí, la Biblia, sabiéndola interpretar conforme a nuestro contexto, y la gracia de Jesús son lo más importante que tenemos como cristianos (...) es imposible que la gente siga usando Levítico, por ejemplo, para justificar acciones de discriminación, imagina que todo se llevara a cabo al pie de la letra sin tener en cuenta el contexto en el que se escribió, ni siquiera podríamos vestarnos como nos vestimos porque estaríamos pecando (...) yo vengo de una familia evangélica pero cuando me fui a estudiar mi carrera me alejé un poco de la congregación; nunca de Dios o eso me gusta pensar, creo que la relación con Él maduró y el toparme a personas con mis mismas inquietudes me ayudó mucho para consolidar mi fe (...) es tiempo de actualizar el cristianismo a nuestra generación (...) entiendo la importancia que en su momento tuvieron otro tipo de manifestaciones cristianas pero no creo que funcionen en su totalidad para nosotros (...) una vez acompañé a un amigo a una iglesia pentecostés, y ver a las personas entrar en trance me asustó mucho, por decirte un ejemplo, de verdad es bien ondeante estar ahí, porque tu no puedes conectar con ese acto, aún siendo cristiano, hay una barrera (...) pienso que todo es tan fácil como entrar a *google* o a *youtube*, hay un montón de material muy bueno para cuestionar

tus creencias y transformarlas en algo más profundo (...) estamos en una época en la que se pueden compartir opiniones y hallazgos teológicos sin tener que tener un título o haber estudiado teología y eso es muy valioso para las nuevas generaciones (...) no considero que tenga o que haya cosas prohibidas para un cristiano, el límite es el pecado, y la definición de pecado es muy sencilla, es todo aquello que nos haga daño, y el daño puede darse de muchas formas dependiendo de la persona y de las personas con las que se relacione (...) de todas formas sé que uno como líder, por ejemplo, debe ser cuidadoso de no volverse una piedra de tropiezo para otras personas que te pueden ver como ejemplo a seguir (...) te puedo decir que como cristiano, estoy en contra de todo tipo de discriminación, es completamente anticristiano discriminar a la gente, se supone que debemos amar y más que señalar, intentar saber por qué la gente se hace daño a sí misma para ayudarles a sanar” (E. Romero, comunicación personal, 25 de marzo de 2018).

El caso de Beatriz Chapa (PD3) nos permite un vislumbre diferente por el hecho de tratarse de una mujer en una organización cristiana; ella, al igual que Elías, es líder y además es fotógrafa, tiene 32 años y tuvo un reencuentro con Dios, luego de una ruptura con su congregación evangélica, que ocurrió durante su formación como diseñadora gráfica:

“Creo que es fuerte dejar tu hogar y tu congregación para estudiar y convivir con gente tan diferente y tan similar a ti; diferente porque ir a vivir fuera de la casa de mis padres hizo que conviviera de manera regular con gente fuera de mi congregación, similar porque gracias a eso conocí a gente con diferentes orígenes con las que tenía muchas cosas en común, no sólo en cuestión de gustos sino también en mis ideas sobre Dios (...) ahí mismo conocí a Elías (PD2) y recuerdo haber tenido muchas discusiones y charlas sobre cuestiones trascendentales, en todos lados en donde nos topábamos: en la escuela, en las fiestas, en los *tokines* (...) otro momento de ruptura con mi congregación anterior vino cuando me convertí en mamá; como fue por fuera del matrimonio, sentí mucho rechazo (...) quizá no directamente, pero sí podía sentir las miradas y los chismes (...) la gente se fija tanto en esos detalles y pierden de vista lo importante (...) en ese aspecto prefiero *Ancla*. Me gusta pensar que la mayoría sabemos que todos tenemos cola que nos pisen y que ultimadamente, lo que nos

mantiene unidos es que somos hijos de Dios y que ya estamos salvos; no sé si seamos más maduros en nuestra fe que otros hermanos en Cristo, de mi parte sí puedo decir que he intentado ir más allá y cuestionar realmente la forma en las que abordo mi fe y la forma en la que la vivo en este mundo (...) no pienso que el cristianismo sea incompatible con la modernidad, con la posmodernidad, el cristianismo es amor y tratar de comprender las diferencias entre todos (...) sé que no todos están de acuerdo en todos los aspectos pero el saber distinguir entre creencias primarias y secundarias es muy importante para desarrollar esa madurez y no caer en anacronismos como la satanización del sexo, del alcohol o de las drogas, ojo que no digo que esté a favor de esto ni que lo haga, pero la gente hace cosas por muchas razones y no debemos juzgar (...) la gente a veces es tan fijada, ¿te contó Martín lo del video y el tatuaje? (...) sobre tus otras preguntas, qué te puedo decir, soy mamá y estoy completamente en contra del aborto pero esa es mi postura personal y en vez de atacar a quienes no piensan como yo, me gustaría un día poder comprender por qué podrían tomar esa decisión que no debe ser nada fácil (...) si tengo más oportunidades acá que en otros lados, simple y llanamente sí, creo que aquí no hay nada de diferencia en cuanto a tus aspiraciones dentro de la organización de la iglesia por el simple hecho de ser mujer, me gusta mucho la reinterpretación de ese pasaje donde Pablo dice que la mujer debe servir al hombre, y que se ha utilizado por otras organizaciones para justificar que la mujer no pueda ser líder o aspirar a puestos de poder en la iglesia (...) para mi no hay ningún tipo de mecanismo que permita una invisibilidad de la mujer en *Ancla* y esa es otra cosa que me gusta mucho de esta comunidad” (B. Chapa, comunicación personal, 25 de marzo de 2018).

Andrés Aguilera (PD4), miembro de la iglesia, de 22 años, nace en una familia pentecostal y se aleja porque no termina de creer en la parte ritual, llega a *Ancla* por recomendación de amigos, en específico Elías Romero (PD2). Su trasfondo pentecostal lo hace conocer las escrituras de memoria, pero reconoce que no se siente lo suficientemente experimentado ni sabio para poder interpretarlas por su propia cuenta y en ese sentido se siente afortunado de poder acceder a tantos teólogos y sermones por medio de las redes digitales; Andrés también menciona ese concepto de *madurez en la fe*:

“Yo salí huyendo en cuanto pude de mi congregación anterior, no porque fueran malos ni mucho menos, al contrario; supongo que nunca me agradaron mucho las cosas que la gente hacía ahí: tirarse al piso, convulsionarse, hablar en lenguas (...) llego a *Ancla* porque conocía a Elías por otros amigos en común y siempre se me hizo un vato bien inteligente para estas cosas (...) verlo tan libre y tan despreocupado por cosas en las que a mi congregación les daría un infarto me hizo querer ser parte de esto (...) la gente siempre nos juzga de libertinos y de que sólo queremos libertinaje, pero creo que no están viendo bien el fondo de todo; se trata de vivir y disfrutar de la creación sin dejar de estar conscientes de que el pecado existe, pero el pecado no define a las personas y todos somos salvables, ya estamos salvos (...) una de las cosas que más me gusta de iglesias como esta, o como los de *Horizonte* en Ensenada es que intentamos al máximo no discriminar a nadie por su vida terrenal (...) mucha gente que nos critica dentro del cristianismo creo que no entiende bien que el no juzgar no significa que no tengamos una postura hacia el pecado” (A. Aguilera, comunicación personal, 25 de marzo de 2018).

Un mes después logre sentarme a platicar con Rubén Cross (PD9), de 34 años, es el pastor de esta iglesia; aunque su agenda siempre está llena, pudimos conversar rápidamente sobre cuestiones que dejan entrever la filosofía detrás de una iglesia perteneciente al *movimiento cristiano emergente*; Rubén estudió en *Visión Juvenil*, la escuela de liderazgo de *Vino Nuevo* El Paso y, aunque sus raíces son evangélicas no-denominacionales, los cambios que ha implementado y su manera de presentar el evangelio son, en esencia, postdenominacionales:

“Nuestra idea es romper paradigmas, desde que tu vienes entrando el plan es ese, romper todo tipo de paradigma, de preconcepción, de estereotipo que puedas tener sobre una iglesia y sobre el cristianismo; y eso hace que la gente quiera servir y se sienta identificada, hemos crecido un montón, empezamos en 2015 con un grupo pequeño y de pronto ya no nos dábamos abasto, tuvimos que buscar otros edificios, tuvimos que ofrecer más servicios (...) es muy pesado, sí, pero lo vale (...) no es fácil, sobre todo cuando tienes a la mayoría de las iglesias tras de ti, viendo qué haces, qué dejas de hacer y qué no haces y bueno, la polémica siempre existirá con las cosas nuevas, o las cosas que la gente creen que son nuevas (...) yo no pienso que esto que

hacemos sea algo nuevo, es simplemente volver a lo básico, a lo que de verdad importa (...) la gente nos acusa de ser puro show: luces, lasers, música moderna, poca seriedad, bromas, ya te la sabes, lo has visto; lo que no ven es que detrás de todo eso estamos un equipo de personas que amamos a Dios y que hacemos nuestro mayor esfuerzo por amarnos los unos a los otros (...) el hecho de cambiar un poco la forma en la que el mensaje de la salvación llega no significa que el mensaje original se altere o que estemos enseñando otras cosas que van contra lo que se considera cristiano (...) si estuviéramos haciendo algo mal no estaríamos recibiendo tantas bendiciones y prosperando en nuestro proyecto, creo que Dios es bueno y nos ha escuchado, nos sigue escuchando (...) tanta gente quiere participar, tantos jóvenes que tenemos que buscar formas creativas de aprovecharlos, el stand de los VIPs por ejemplo, o los servicios que damos a la comunidad (...) visitamos gente en situación de calle, les llevamos comida, tenemos en puerta el proyecto de las regaderas, no sé si has visto el camión afuera (...) todo eso es gracias al enorme apoyo que hemos tenido por parte de la comunidad y sobre todo de los jóvenes” (R. Cross, comunicación personal, 11 de abril de 2018).

El proyecto de las regaderas al que hace mención es una de las iniciativas de apoyo a la comunidad que *Ancla* ha implementado; se trata de un camión que posee regaderas y baños portátiles, el cual llevan a las zonas más marginadas de la ciudad para que la gente en situación de calle pueda ducharse. Al momento de anunciar este proyecto, se llamó a una conferencia de prensa en las instalaciones de la iglesia y en términos mediáticos, fue un movimiento para posicionarse aún más en el imaginario de la gente: a este evento acudieron reporteros de los canales locales de televisión. El mismo día que pude charlar con Rubén, éste me presentó con otro de los líderes, Carlos Quijano (PD10). Carlos tiene 30 años y cumple funciones no sólo de líder, sino también de supervisión de los equipos creativos; estudió mercadotecnia y coincide con sus compañeros de congregación en que la Biblia y Jesús son las únicas verdades que se necesitan. Sus funciones hacen que deba estar presente en la iglesia miércoles, viernes y domingos. No cree más que en el poder de la oración, aunque respeta las manifestaciones más extremas de fe que suelen encontrarse en iglesias pentecostales, aunque es de la opinión que ese tipo de cosas ahuyentan a los jóvenes; lo dice por experiencia pues el también proviene de una familia pentecostal; eventualmente tomó un

curso de liderazgo en la misma iglesia *Ancla*. Cree en la madurez en la fe, pero es cauteloso de no generar libertinaje. Está en contra del aborto y en contra de la discriminación. Aunque no bebe ni fuma, considera que es muy inocente pensar que ese tipo de actividades te hacen menos cristiano:

“Los tiempos cambian y las formas de interpretar lo que está permitido y lo que está prohibido dependen de la sociedad (...) por muchos años escuchar la palabra ‘cristiano’ siempre ha estado asociado a una perfección de carácter irreal y al intentar aparentar esa perfección, la gente recurre a mentiras y a hipocresías (...) para las nuevas generaciones es importante dejar esas máscaras y aceptar que no somos perfectos en nuestro componente humano, pero sí somos perfectos en nuestro componente divino (...) esto no quiere decir que podamos justificar todo tipo de acciones, pero sí aceptar que todos tenemos áreas de oportunidad en las que podemos trabajar para intentar mejorar, algunos más lento, algunos más rápido (...) todos los que formamos parte de esta comunidad aportamos un granito de arena, de manera personal te puedo decir que poder ser parte de esto, en donde más que un trabajo se siente como un sueño hecho realidad, en donde convivo con más que amigos, hermanos, y no en el sentido solamente religioso, ¿qué te puedo decir? Me siento en verdad bendecido y me da gusto pensar que las nuevas generaciones nos estamos poniendo las pilas para revitalizar algo fundamental para el humano, como su vida espiritual” (C. Quijano, comunicación personal, 15 de abril de 2018).

Federico García (PD11), otro de los líderes, de 22 años, cree que la biblia es la única verdad, pero sabe que es complicado interpretarla sin la ayuda de alguien más ‘despierto’. Asiste sólo los domingos a la iglesia; aunque también proviene de una familia pentecostal, no cree en las formas rituales de estos. Abandona su congregación original cuando ingresa a la universidad, pues no se sentía cómodo con las reglas y los rituales. Llega a *Ancla* por recomendación de amigos en la escuela. Su aspecto teológico es fuerte, al provenir de una familia pentecostal conoce las escrituras de forma detallada, pero complementa su conocimiento mediante *youtubers* cristianos del *movimiento*. Menciona sentirse cómodo y libre con la aproximación de *Ancla* a la vida cotidiana. No bebe ni fuma, pero no juzga a la gente que lo hace siempre

y cuando no sea un vicio. Aunque está en contra del aborto de manera personal, también está en contra de cualquier tipo de discriminación:

“Ahora más que nunca la sociedad está bien separada por cuestiones como la del aborto, la violencia y la discriminación; nuestra labor como cristianos ‘posmodernos’ (haciendo la señal de comillas con los dedos) es intentar sanar esas heridas, enseñar y enseñarnos a ser tolerantes, a entender que, aunque todos somos hermanos y fuimos salvados por la sangre de Cristo, somos sólo fibras en un gran manto de muchos colores, como el de José (...) me gusta mucho no tener que temerle al mundo, las cosas en el mundo no son todas malas y son también parte de la creación (...) como cristianos tenemos que aprender a vivir en el mundo también” (F. García, comunicación personal, 15 de abril de 2018).

Cristian Montes (PD12), pastor de 33 años, está todos los días al pendiente de la congregación. Para él, las enseñanzas de Jesús son el núcleo de todo; cree en la oración y en el poder de la palabra de fe. Aunque no se siente identificado con otras manifestaciones del espíritu, sabe y acepta que existen. Nace en una familia pentecostal y eventualmente se aleja de ella por el contacto que tuvo con el mundo evangélico, particularmente *Calvary Chapel*, en donde de hecho tomó un curso de liderazgo juvenil. Decide apoyar el proyecto de *Ancla* porque se siente identificado con su forma de concebir la vida cristiana. Trata de no restringir ningún tipo de espacio o actividad:

“Como cristianos tenemos que estar presentes en todos los aspectos de la vida, no podemos aislarnos del mundo; el mundo está ahí para que nos apropiemos de él (...) debemos aprender a juzgar menos y preocuparnos por dar más amor, comprensión (...) todos somos pecadores, yo soy pecador, tú eres pecador, y aún así Jesús nos amó y dio su vida por nosotros (...) yo no voy a evitar que alguien homosexual sirva en la iglesia, yo no voy a evitar que una persona alcohólica o consumidora de drogas intente acercarse a Dios (...) mi deber es enseñarles a percibir el amor de Dios y Dios obrará maravillas en ellos, he visto gente que cambia prácticas dañinas, que se arrepiente de verdad (...) y lo hacen por su propia cuenta, sin tener ningún tipo de presión por parte de la iglesia o por parte de nosotros. Nuestra labor es enseñar sobre la salvación, no decidir quién sí y quién no” (C. Montes, comunicación personal, 5 de agosto de 2018).

Daniel Hernández (PD22) y Martín López (PD1) me recomendaron visitar *Horizonte* en Ensenada, de acuerdo con ellos, el pastor principal de ahí, Juan Domínguez (PD13) estaba haciendo cosas muy *cool*, parecidas a las que se hacen en *Ancla*. Así que, haciendo caso de sus sugerencias, decidí partir hacia dicha ciudad, aproximadamente 80 kilómetros al sur de Tijuana.

4.2.5 HORIZONTE

Esta iglesia se establece en 1993 aunque con un esquema y un nombre diferente al actual; originalmente conocida como *Capilla Calvario*, o *Calvary Chapel*, debido a su denominación de origen, se mantiene relativamente estable en la ciudad. En ese entonces es dirigida por el padre del actual pastor principal. Debido a una enfermedad, su hijo toma el cargo de la iglesia desde hace seis años y comienza un *rebranding* de la congregación, orientándose hacia nuevas generaciones. Aunque *Calvary Chapel* como organización es muy diversa, como *Asambleas de Dios* en el ámbito pentecostal, los cambios que genera *Horizonte* en la forma de proyectar el Evangelio hacen que ocurra una separación simbólica entre ambas entidades. *Horizonte* se encuentra en la zona centro de la ciudad, en Av. Riveroll 784 y ofrece servicios los sábados, por la tarde; un servicio bilingüe los domingos a las diez de la mañana y servicios en español a las doce y dos de la tarde. La iglesia ocupa un terreno similar a *Ancla*, con aproximadamente 2500 metros cuadrados. Dentro del terreno se encuentran tres edificios que llaman la atención: una cafetería con acceso independiente a la iglesia y abierta de lunes a domingo; dormitorios y salones para los alumnos de la escuela de liderazgo y, finalmente, el auditorio donde se llevan a cabo los servicios religiosos. Anexadas a este último edificio hay oficinas, más salones y un área de preparación para pastores y bandas. La iglesia cuenta con todos los servicios existentes en congregaciones como *Ancla* y *Central Church*: iluminación profesional, sistema de audio y equipo de grabación y transmisión de video profesional, instrumentos musicales de gama alta, servicio de internet, etcétera.

La primera vez que visité *Horizonte* iba sin contacto previo, aunque con la intención de hablar con Juan Domínguez (PD13), el pastor principal, aprovechando la oportunidad de que era alguien conocido para Daniel Hernández (PD22), Martín López (PD1) y Rubén Cross (PD9), entre otros. Al llegar al lugar ocurrió un incidente algo gracioso: las vendedoras que se encontraban sobre la banqueta, a las afueras de la entrada de la iglesia, al verme, se dijeron entre sí, “mira, ahí va otro barbón tatuado, esa iglesia es de puros barbones”. Escuchar ese

intercambio me provocó una sonrisa para mis adentros, y es que, si la gente externa a la iglesia comenzaba a generar esas representaciones sobre el tipo de cristianos que asistían a congregaciones como *Horizonte* eran así, no podía estar tan errado en mi búsqueda.



Mapa 4.3.- Localización de Horizonte en la Ciudad de Ensenada (Fuente: Elaboración propia con Google Maps)

Al ingresar, fui recibido por dos personas: “¡Bienvenido!”, me dijeron ambos, luego de haber estrechado mi mano, decidí adelantarme a la situación y explicarles quién era y qué estaba haciendo; acto seguido se presentaron como Alberto Gómez (PD6) y Renata Gómez (PD7), un matrimonio joven, él con 33 años y ella con 29. Luego de escuchar mi *script* inicial que utilicé en casi todos los casos, mostraron interés, aunque por su tarea actual no podían atenderme en ese momento, inmediatamente me contactaron con otra persona, Aldo Gastelum (PD5), uno de los líderes en la iglesia; por circunstancias más que afortunadas, terminamos platicando con Benjamin Rickman (PD14), el director de la escuela de liderazgo. La charla, en un vaivén entre español e inglés fue tan fructífera que fui invitado a sentarme en primera fila para el servicio de las diez de la mañana, el resto de ese día fue aprovechado para intentar generar un *rapport* más sólido entre yo y estos nuevos contactos; a la salida del evento, logré que me presentaran a otros líderes, miembros y al pastor, mi objetivo principal desde un inicio. Mis primeras impresiones fue *Horizonte* se trataba, definitivamente, de una iglesia postdenominacional con fuertes posibilidades de ser parte del *movimiento cristiano*

emergente, los elementos básicos estaban presentes: una vibra anti-institucional, reflejada en las formas y en las actitudes de sus congregantes, una transgresión entre las fronteras teológicas tradicionales, evidentes en el tipo discurso que blandían mis interlocutores; una evidente preferencia por los liderazgos jóvenes y un componente creativo y experimental que permitió la generación de un espacio alejado de toda preconcepción de templo cristiano tradicional.



Ilustración 2.3.- Logotipo de Horizonte (Fuente: Página de Facebook de Horizonte³²)

Así, pues, fue mi primera experiencia en *Horizonte*: Ingresar al auditorio me hizo evocar *Ancla*, pues se trataba de un espacio con poca iluminación y en donde todas las fuentes de luz provenían del escenario. Sobre él, la banda comenzaba la fase de alabanza y adoración; toda compuesta por jóvenes, 4 hombres y 2 mujeres, todos cargando instrumentos de gama alta, a juzgar por las marcas. Detrás de ellos, diversas luces de neón arregladas en patrones geométricos le daban una vibra de concierto de música *indie* secular. Aunque esta congregación cuenta con una banda que genera sus propias canciones —*Banda Horizonte*—, las veces que estuve presente en los servicios me tocó escuchar *covers* de *Hillsong Young & Free*, *Elevation Worship* y *Un Corazón*; dado que el estilo musical de *Banda Horizonte*³³ es parecido al *Indie Folk* —música acústica y melódica en donde la lírica está orientada al

³² <https://www.facebook.com/horizonteensenada/>

³³

sentimentalismo del sonido *folk*— se puede entender que no tenga el mismo impacto en el público *millennial* que el *indie pop* y el *indie rock* pueden tener; a pesar de ello, esta agrupación cuenta con un promedio de 35,000 oyentes mensuales solamente en *Spotify*. Así, esa primera vez pude escuchar *Alive*, una canción *synthpop* en la que los integrantes de la banda saltan, cantan y contagian a la audiencia para que haga lo mismo. La letra de esta canción dice lo siguiente:

I was lost with a broken heart You picked me up, now I'm set apart From the ash I am born again Forever safe in the Savior's hands You are more than my words could say I'll follow You Lord for all my days I'll fix my eyes, follow in Your ways Forever free in unending grace 'Cause You are, You are, You are my freedom We lift You higher, lift You higher Your love, Your love, Your love never ending Oh oh oh You are alive in us Nothing can take Your place You are all we need Your love has set us free, oh Oh In the midst of the darkest night Let Your love be the shining light Breaking chains that were holding me You sent Your Son down and set me free Everything of this world will fade I'm pressing on till I see Your face I will live that Your will be done I won't stop till Your Kingdom come 'Cause You are, You are, You are my freedom We lift You higher, lift You higher Your love, Your love, Your love never ending	Estaba perdido y con un corazón roto Me levantaste y ahora estoy elegido De las cenizas renazco Por siempre salvo en las manos del Salvador Eres más de lo que podría decir Te seguiré, Señor, el resto de mis días Con mis ojos, seguiré tus caminos Por siempre libre en una gracia sin fin Porque eres, eres, eres Mi libertad Te elevamos alto, alto Tu amor, tu amor infinito Oh oh oh Vives en nosotros Nada puede tomar tu lugar Eres todo lo que necesitamos Tu amor nos ha liberado, oh Oh En medio de la noche más oscura Que tu amor sea una luz brillante Rompiendo cadenas que me amarraban Enviaste a tu Hijo y me liberó Todo en el mundo desaparecerá Insistiré hasta ver Tu rostro Viviré para que Tu voluntad se haga No pararé hasta que Tu Reino venga Porque eres, eres, eres Mi libertad Te elevamos alto, alto Tu amor, tu amor infinito
---	---

Oh oh oh	Oh oh oh
You are alive in us Nothing can take Your place You are all we need Your love has set us free, oh	Vives en nosotros Nada puede tomar tu lugar Eres todo lo que necesitamos Tu amor nos ha liberado, oh
Oh	Oh
Oh	Oh
You are, You are, You are my freedom We lift You higher You are, You are, You are my freedom We lift You higher, lift You higher Your love, Your love, Your love never ending Oh oh oh	Eres, eres, eres mi libertad Te elevamos alto, alto Eeres, eres, eres mi libertad Te elevamos alto, alto Tu amor, tu amor infinito Oh oh oh
You are alive in us Nothing can take Your place You are all we need Your love has set us free	Vives en nosotros Nada puede tomar Tu lugar Eres todo lo que necesitamos Tu amor nos ha liberado
You are alive in us Nothing can take Your place You are all we need Your love has set us free, oh, oh	Vives en nosotros Nada puede tomar Tu lugar Eres todo lo que necesitamos Tu amor nos ha liberado, oh, oh

Al momento de este *performance*, y dada mi posición en primera fila, puedo observar al equipo de medios grabando y tomando fotos de la presentación y de la audiencia. A mi lado, Benjamin Rickman, el director, parece estar emocionado a juzgar por sus expresiones de felicidad, corea las canciones y baila, y aplaude. Benjamin, de 34 años y originario de los Estados Unidos, con su piel blanca, su barba pelirroja, sus brazos tatuados, su *undercut* y sus lentes de pasta gruesa, a la *Buddy Holly*, es el arquetípico *hipster*. Su emoción se hace evidente al silbar con el inicio de *Real Love*, también de *Hillsong Youth & Free* y con más elementos del *synthpop*. Más tarde me revelará que es una de sus canciones favoritas. Esta canción hace menos uso de referencias explícitamente cristianas, salvo en un verso de la canción; en ese sentido, es una canción más digerible para las personas que no están habituadas a escuchar música cristiana, pues, excepto por esa sola referencia a Jesús en toda

la canción, uno podría pensar que está escuchando una simple canción de amor entre humanos:

Staring into Your eyes Makes my heart come alive Suddenly brought to life When I met You	Mirar fijamente Tus ojos Hace que mi corazón despierte Resucitado de manera súbita Cuando te conocí
Reaching beyond the skies Running deep, stretching wide Perfect love realized Here with You	Yendo más allá de los cielos Fluyendo profundo, agrandándose Amor perfecto alcanzado Aquí, contigo
Yeah this love is for real You will never let go Never let go, oh And it's more than just words Love beyond my control Out of control	Sí, este amor es de verdad Nunca me dejarás Nunca lo dejarás, oh Y es más que simples palabras Amor más allá de mi control Fuera de control
This is real love This is real love This is real love This is real love	Esto es amor real Esto es amor real Esto es amor real Esto es amor real
You're pulling me closer and closer Holding my heart till the very end Jesus, I'm found in your freedom This is real love, this is real love	Me jalas más cerca Sosteniendo mi corazón hasta el final Jesús, me encuentro en tu libertad Esto es amor real, esto es amor real
In Your heart, I'm found I want You, I want You You won't let me down You got me, You got me	En tu corazón me encuentro Te quiero, te quiero No me decepcionarás Me tienes, me tienes
Yeah this love is for real You will never let go Never let go, oh And it's more than just words Love beyond my control Out of control	Sí, este amor es real Nunca me dejarás Nunca lo dejarás, oh Y es más que solo palabras Amor más allá de mi control Fuera de control
You're pulling me closer and closer Holding my heart till the very end Jesus, I'm found in your freedom This is real love, this is real love	Me jalas más cerca Sosteniendo mi corazón hasta el final Jesús, me encuentro en tu libertad Esto es amor real, esto es amor real

Oh You're pulling me closer and closer Holding my heart till the very end Jesus, I'm found in your freedom This is real love, this is real love Oh Staring into Your eyes Makes my heart come alive Suddenly brought to life When I met You This is real love This is real love This is real love This is real love You're pulling me closer and closer Holding my heart till the very end Jesus, I'm found in your freedom This is real love, this is real love This is real love	Oh Me jalas más cerca Sosteniendo mi corazón hasta el final Jesús, me encuentro en tu libertad Esto es amor real, esto es amor real Oh Mirar fijamente Tus ojos Hace que mi corazón despierte Resucitado de manera súbita Cuando te conocí Esto es amor real Esto es amor real Esto es amor real Esto es amor real Me jalas más cerca Sosteniendo mi corazón hasta el final Jesús, me encuentro en tu libertad Esto es amor real, esto es amor real Esto es amor real
---	--

Una tercera canción, más inclinada hacia el *pop* comercial de los 2010s, comienza a ser interpretada por la banda, para mi sorpresa, se trata de *In the Name of Love*, producida por el multipremiado DJ neerlandés Martin Garrix³⁴ e interpretada por la también multipremiada cantante norteamericana Bebe Rexha³⁵. Esta melodía, lanzada en 2016 por un sello discográfico completamente ajeno al mundo cristiano —a pesar de ser una canción cristiana—, logró llegar al número uno en las *charts* de *Billboard México*³⁶ y *Billboard Estados Unidos*³⁷, sin contar un sinnúmero de países más en donde también tuvo éxito comercial; más aún, la canción ha sido parte de festivales como *Tomorrowland*³⁸ y *Ultra Music Festival*³⁹. Estos detalles son importantes porque, como veremos más adelante, existe una escena cristiana independiente que, aunque sus artistas pueden o no identificarse

³⁴ <https://open.spotify.com/artist/60d24wfXkVzDSfLS6hyCjZ?si=xCRBMnXMSCajk2cr65UTWA>

³⁵ <https://open.spotify.com/artist/64M6ah0SkkRsnPGtGiRAbb?si=ggJa4GhjSXmvGENzlhHCfg>

³⁶ <https://www.billboard.com/biz/charts/2016-10-22/mexico>

³⁷ <https://www.billboard.com/music/Martin-Garrix/chart-history/dance-club-play-songs>

³⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=gQ4BMKrEK8>

³⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=kyGAvFy3xw>

abiertamente como cristianos, sí producen canciones con contenido cristiano que son de circulación general y que, en muchas ocasiones son consumidas por personas que no se identifican como cristianas. Esta canción dice lo siguiente:

If I told you this was only gonna hurt If I warned you that the fire's gonna burn Would you walk in? Would you let me do it first? Do it all in the name of love Would you let me lead you even when you're blind? In the darkness, in the middle of the night In the silence, when there's no one by your side Would you call in the name of love? In the name of love, name of love In the name of love, name of love In the name of In the name, name In the name, name If I told you we could bathe in all the lights Would you rise up, come and meet me in the sky? Would you trust me when you're jumping from the heights? Would you fall in the name of love? When there's madness, when there's poison in your head When the sadness leaves you broken in your bed I will hold you in the depths of your despair And it's all in the name of love In the name of love, name of love In the name of love, name of love In the name of In the name, name In the name, name I wanna testify Scream in the holy light	Si te dijera que esto sólo va a doler Si te advirtiera que el fuego va a quemar ¿Caminarías en él? ¿Me dejarías hacerlo primero? Hacerlo en nombre del amor ¿Me dejarías guiarte aun cuando estés ciego? En la oscuridad, a mitad de la noche En el silencio, cuando no haya nadie a tu lado ¿Me llamarías, en nombre del amor? En nombre del amor, nombre del amor En nombre del amor, nombre del amor En nombre de En nombre, nombre En nombre, nombre Si te dijera que podríamos empaparnos de todas las luces ¿Te elevarías y me encontrarías en el cielo? ¿Confiarías en mí al saltar de las alturas? ¿Te aventarías en nombre del amor? Cuando hay locura, veneno en tu cabeza Cuando la tristeza te quiebra y te deja postrado en tu cama Yo te sujetaré en lo más profundo de tu angustia Y todo es en nombre del amor En nombre del amor, nombre del amor En nombre del amor, nombre del amor En nombre de En nombre, nombre En nombre, nombre Quiero testificar Gritar en la santa luz
--	--

You bring me back to life And it's all in the name of love I wanna testify Scream in the holy light You bring me back to life And it's all in the name of love	Me traes de vuelta a la vida Y todo es en nombre del amor Quiero testificar Gritar en la santa luz Me traes de vuelta a la vida Y todo es en nombre del amor
In the name of love, name of love In the name of love, name of love	En nombre del amor, nombre del amor En nombre del amor, nombre del amor
In the name of In the name, name In the name, name In the name of In the name, name In the name of	En nombre de En nombre, nombre En nombre, nombre En nombre de En nombre, nombre En nombre de

Salvo el puente, en donde se utiliza el término *holy*, los demás versos utilizan metáforas para hablar de Jesús: *In the name of love; rise up and meet me in the sky*, etcétera. Este detalle también es importante porque, como se expondrá en una sección posterior de este capítulo, hay una tendencia creciente en el *movimiento cristiano emergente* a adoptar y/o consumir este tipo de creaciones que no surgen desde una iglesia, sino desde una religiosidad individual que es compatible con las características de este movimiento. Dada la estructura de la sesión, es necesario bajar la intensidad y el ritmo que puede tener una canción *pop*, por lo que, para finalizar esta fase, se recurre a una *power ballad* tal y como sucedió en *Central Church* y en *Ancla*; esta vez es *Fullness*, de *Elevation Worship*:

Fullness of eternal promise Stirring in Your sons and daughters Earth revealing heaven's wonders Spirit come, Spirit come	Plenitud de una eterna promesa Conmoviendo a Tus hijos e hijas La tierra revelando las maravillas del cielo Ven Espíritu, Ven Espíritu
What You spoke is now unfolding All Your children shall behold it Dreams awaken in this moment Spirit come, Spirit come	Lo que dijiste se cumple ahora Todos tus hijos lo verán Los sueños despiertan a este momento Ven Espíritu, Ven Espíritu
Pour it out Let Your love run over Here and now Let Your glory fill this house	Derrámalo Que tu amor fluya Aquí y ahora Que tu gloria llene este hogar

Pour it out Let Your love run over Here and now Let Your glory fill this house Now the world awaits Your presence And this power is within us We will rise to be Your witness Spirit come, Spirit come Pour it out Let Your love run over Here and now Let Your glory fill this house Pour it out Let Your love run over Here and now Let Your glory fill this house Tongues of fire Testifying of the Son One desire Spirit come, Spirit come Speak revival Prophecy like it is done One desire Spirit come, Spirit come Tongues of fire Testifying of the Son One desire Spirit come, Spirit come Speak revival Prophecy like it is done One desire Spirit come, Spirit come Spirit come Let our hearts continue burning For our King is soon returning As we hold to this assurance Spirit come, Spirit come Spirit come, Spirit come	Derrámalo Que tu amor fluya Aquí y ahora Que tu gloria llene este hogar Ahora el mundo espera Tu presencia Y este poder está dentro de nosotros Nos elevaremos para ser Tus testigos Ven Espíritu, Ven Espíritu Derrámalo Que tu amor fluya Aquí y ahora Que tu gloria llene este hogar Derrámalo Que tu amor fluya Aquí y ahora Que tu gloria llene este hogar Lenguas de fuego Testificando sobre el Hijo Un deseo Ven Espíritu, Ven Espíritu Habla de reavivamiento Profetiza como si ya pasara Un deseo Ven Espíritu, Ven Espíritu Lenguas de fuego Testificando sobre el Hijo Un deseo Ven Espíritu, Ven Espíritu Habla de reavivamiento Profetiza como si ya pasara Un deseo Ven Espíritu, Ven Espíritu Ven Espíritu Deja que nuestros corazones sigan ardiendo Pues nuestro Rey vuelve pronto Mientras nos aferramos a esta verdad Ven Espíritu, Ven Espíritu Ven Espíritu, Ven Espíritu
---	--

Pour it out Let Your love run over Here and now Let Your glory fill this house	Derrámalo Que tu amor fluya Aquí y ahora Que tu gloria llene este hogar
Pour it out Let Your love run over Here and now Let Your glory fill this house	Derrámalo Que tu amor fluya Aquí y ahora Que tu gloria llene este hogar
Tongues of fire Testifying of the Son One desire Spirit come, Spirit come	Lenguas de fuego Testificando sobre el Hijo Un deseo Ven Espíritu, Ven Espíritu
Speak revival Prophecy like it is done One desire Spirit come, Spirit come	Habla de reavivamiento Profetiza como si ya pasara Un deseo Ven Espíritu, Ven Espíritu
Holy Spirit come	Ven, Santo Espíritu

Antes de que esta canción finalice, la música baja de volumen y el pastor, ya en el escenario, pide a los presentes que inclinen el rostro y comienza la oración. En el servicio bilingüe, una intérprete traduce al español cada ciertas líneas. Juan, el pastor, viste *skinny jeans*, tenis *Vans* negros y una camisa a cuadros, negra y roja. En su sermón habla sobre Jesús, una semana antes de su crucifixión, por lo que el pasaje a interpretar es el siguiente:

“Seis días antes de que comenzara la celebración de la Pascua, Jesús llegó a Betania, a la casa de Lázaro, el hombre a quien él había resucitado. Prepararon una cena en honor de Jesús. Marta servía, y Lázaro estaba entre los que comían con él. Entonces María tomó un frasco con casi medio litro de un costoso perfume preparado con esencia de nardo, le ungió los pies a Jesús y los secó con sus propios cabellos. La casa se llenó de la fragancia del perfume.

Sin embargo, Judas Iscariote, el discípulo que pronto lo traicionaría, dijo: ‘Ese perfume valía el salario de un año. Hubiera sido mejor venderlo para dar el dinero a los pobres’. No es que a Judas le importaran los pobres; en verdad, era un ladrón y, como estaba a cargo del dinero de los discípulos, a menudo robaba una parte para él.

Jesús respondió: ‘Déjala en paz. Esto lo hizo en preparación para mi entierro. Siempre habrá pobres entre ustedes, pero a mí no siempre me tendrán’” (Juan 12:1-8, NTV).

Luego de esta lectura, el pastor vuelve a orar para pedir por sabiduría para poder predicar la Palabra, acto seguido, comienza a predicar:

“Sin duda alguna, Jesús es la figura más polémica que ha existido en toda la historia, puedes pensar en alguien que es más amado, más respetado, más adorado que Jesús...seguro no hay nadie en todo el mundo que es tan amado como Él, pero al mismo tiempo no hay nadie tan rechazado, no hay nadie que ha sido tan denigrado; no hay persona que ha sido insultada más que Jesús, y quizá se escucha muy fuerte, y más en Latinoamérica decir algo como ‘yo odio a Jesús’, muchas personas no dirían eso; pero muchas personas sí dirían que ellos no están de acuerdo con Jesús o que hay un rechazo del mensaje de Jesús que es que sin Él, no tenemos salvación, entonces...hay dos extremos. C.S. Lewis dice que cuanto más conoces a Jesús, más eres llevado a uno de dos extremos: o le amas o le rechazas. Es imposible estar meramente interesado en Jesús. Cuando más conoces a Jesús, más eres llevado al punto donde o le rindes todo, le adoras todo, es lo más importante para ti, o simplemente no se te hace de la mayor importancia y le rechazas. ¿Podría haber en toda la biblia un contraste tan fuerte que esa historia que acabamos de leer? Donde tenemos a María, que adora a Jesús con un sacrificio generoso, derramando un perfume lujoso a los pies de Jesús, y en la misma historia vemos a Judas, que está a días de traicionar a Jesús, diciendo ‘este perfume se debió haber venido’ para que él pudiera robar más del dinero. ¿Sabes? Nadie aquí se compararía con Judas, es como el ejemplo del peor ser humano. Es como una especie de Hitler, que lejos de compararnos o de sentirnos identificados con Judas, es el tipo de personas que decimos, ‘sabes qué, yo sé que tengo mis rollos, yo sé que tengo mis problemas, pero mínimo no soy como Judas’, ¿no? Es como la forma en como nos sentimos un poco mejor de nosotros mismos, es como ‘Yo no traicioné a Jesús’, pero bueno (...) Yo creo que Judas es un ejemplo al extremo de lo que muchos seres humanos hacen a una escala mucho más pequeña, que es rechazar a Jesús, que es buscar a Jesús, no por amor a Jesús, sino por un beneficio personal, entonces tenemos esos dos extremos:

María, que ama y adora a Jesús y Judas, que se aprovecha de Jesús y traiciona a Jesús (...) estamos a cinco días de la muerte de Jesús. No sé cómo te sentirías tú si yo te dijera: ‘¿sabes qué? Vas a morir en cinco días’. Si estuvieras a cinco días de la silla eléctrica (...) yo soy una persona un poco nerviosa, soy una persona que de repente me puede dar ansiedad, no me imagino cómo estaría yo si supiera que me quedan cinco días de vida. No solamente eso; Josefo, un historiador del primer siglo, llamaba a la crucifixión la más vil de las muertes. El imperio romano había perfeccionado el arte de la tortura, y la forma más horrible de morir era morir en una cruz, no solamente eso, sino que Jesús iba a ser torturado aparte de la cruz, a través de látigos (...) cuando Jesús murió no solamente era un acto heroico de un hombre que nos amaba, no era solamente un héroe para los judíos que se opuso a la tiranía del establecimiento religioso, era mucho más que eso, era el hijo de Dios, dándose como un sacrificio para pagar el precio de nuestro pecado, ser nuestro sustituto, y en vez de que el padre derrame su ira sobre nosotros, ellos escogieron que la forma en que iban a solucionar el problema del pecado, era el padre derramando su ira sobre Jesús (...) le queda poco tiempo de vida, con el conocimiento de lo que viene...¿y qué es lo que hace? Se me hace muy curioso que está en la casa de amigos. Eso me demuestra que, si Jesús, en sus momentos de debilidad pasaba tiempo con amigos, cuánto más nosotros tenemos que entender la necesidad de rodearnos de personas que nos van a animar, de personas que nos van a levantar cuando estamos decaídos, de personas que van a apoyar nuestra fe; de personas que simplemente en momentos de tristeza nos pueden levantar los ánimos, y al parecer eso estaba haciendo Jesús (...) nos dice otro Evangelio que narra esta misma historia que estaba ahí también Simón el leproso, que es un nombre equivocado porque ya no era leproso, es Simón el exleproso, porque Jesús lo salvó. ¿Te imaginas esta conversación? Tienes a un ex leproso y a un ex muerto cenando con Jesús; y está ahí el Simón diciendo: ‘no pues fijate que era leproso, viviendo en las afueras y Jesús me sanó’, y dice Lázaro: ‘pff eso no es nada (risas de la audiencia), yo estuve muerto cuatro días’. No sé si tienes un amigo que en cualquier fiesta que dices algo, siempre quiere como que superar tu historia, pues Lázaro tiene la mejor historia; no importa qué digas, el siempre puede decir: ‘eso no es nada, yo estuve muerto cuatro días y Jesús me resucitó’ (...) me metí, y en el internet, más o menos,

el perfume más costoso que existe hoy en día es ese precio, 100,000 pesos, entonces todavía existe ese nivel de lujo en el perfume. Y la razón que era tan costoso es que, imagínate, tenían que traerlo de una flor que únicamente crece en los Himalayas, entonces imagínate en el primer siglo, importar ese perfume desde ahí; no pues con razón costaba tanto. Aparte era un concentrado, que usabas unas cuantas gotas y lo mezclabas con agua u otra cosa (...) con medio litro de ese perfume se suponía que te iba a durar toda la vida y hasta más, para tus hijos; y ella decide, en un momento, derramar sobre Jesús medio litro de ese perfume increíblemente costoso, una vez más esto hubiera sido un lujo, hubiera sido el tipo de cosas que ella se pudo haber untado unas gotitas atrás de las orejas, ido al mercado y todos hubieran dicho: ‘¿está usando nardo puro? ¡qué fresa!’ (risas). Era cuestión de estatus, de opulencia, y en un segundo ella decide derramar ese perfume sobre los pies de Jesús (...) imagínate, eres Jesús, te están preparando para tu muerte, estás intentando disfrutar uno de tus últimos momentos de calma, con tus amigos, y llega Judas...y empieza a reclamarle a la persona que te está honrando el hecho que te esté honrando con algo tan lujoso. ¿Qué me demuestra esto? Siempre que nosotros hacemos algo por Jesús, la gente va a criticar, y cuanto más generoso seas con Jesús, más va a criticar; pero no te apures, la gente que critica ese tipo de actos son las personas como Judas; y Judas llega y arruina el momento (...) creo que nadie se siente identificado con Judas, creo que nadie ve eso y dice: ‘ah, sí me parezco un poco’. Pero Judas es la expresión en su máximo nivel de lo que algunas personas pueden llegar a hacer, que es rechazar a Jesús, que es buscar aprovecharse de Jesús, me imagino que Judas no empezó en este nivel. Me imagino que Judas de repente dijo: ‘sabes qué, voy a agarrar cincuenta pesos, son para unos tacos, los repongo al rato’, y se le fue el avión, no los regresó, se le hizo fácil, y luego (risas): ‘sabes qué, sólo necesito doscientos pesos para salir del apuro, sólo necesito cinco mil pesos para salir de esta deuda’, de pronto se le hizo fácil robar el dinero de Jesús, robar el dinero de los discípulos, a tal grado...y esto es una de las tragedias humanas más grandes en la historia humana, si no es que la más grande: que Judas, ve ese sacrificio de María, que valía el salario de un año; en otras traducciones dice específicamente trescientos denarios; un denario era el salario de un día (...) él dice: ‘eso se pudo haber vendido por trescientos denarios’, y Judas entregó a Jesús

por treinta pedazos de plata, que es el equivalente a diez denarios; que a Judas le pagaron por Jesús una tercera parte de lo que valía ese perfume; vamos a decir unos treinta mil pesos....¡qué locura! ¡qué tristeza que por treinta mil pesos, fue traicionado el hijo de Dios! (...) sea quien sea, que la vida humana valga tan poco para Judas (...) Jesús, con todos sus discípulos presentes, incluyendo a Judas, les dice ‘yo les llamo mis amigos’...fue traicionado por Judas, esa fue la actitud de Judas, mira la respuesta de Jesús: ‘déjala en paz, eso lo hizo para la preparación de mi entierro; siempre habrá pobres entre ustedes, pero a mí no siempre me tendrán’. Dice: ‘judas, no la juzgues, yo estoy a punto de morir y ella me está preparando para el día de mi muerte’. Cuando dice ‘a los pobres siempre los tendrán’ no está diciendo que no le importen los jóvenes...los pobres (risas), que los jóvenes normalmente son pobres, quizá por eso lo pensé (risas); no es que no importen los pobres, sino que, a él le quedan cinco días de vida, puedes enfocarte en los pobres el resto de la historia (...) creo que lo que está diciendo es: es más importante adorar a Jesús que atender una necesidad temporal; porque puedes atender a los pobres sin amar a Jesús, pero si amas a Jesús, vas a atender a los pobres (...) ve Judas un momento tan hermoso y lo único que puede pensar es ‘chin...no me pude robar ese dinero’ (...) quizá es que soy enojón, pero yo le hubiera dado un trancazo...o hubiera mandado una legión de ángeles...pero esa no es la actitud de Jesús, por eso le doy gracias a Dios que es como es y no como yo. Porque yo estaría tan enojado con Judas por arruinar mi momento, pero esa no es la actitud de Jesús; Jesús en todo momento demuestra amor a Judas, en todo momento le muestra cariño, aun en ese momento le honra no dándole una respuesta agresiva o enojada, sino dándole una explicación (...) ¿cómo puede ser que Jesús trata tan bien a alguien que le tratará tan mal? (...) si Jesús murió por Judas, Jesús ama a todos (...) Judas lo que tenía era hipocresía; la biblia nos dice que nadie creía capaz a Judas de entregar a Jesús (...) ¿qué me demuestra esto? Que es posible estar en una iglesia, estar rodeado de personas que aman a Jesús y sin embargo tener un rechazo silencioso en tu corazón por Jesús (...) ahora, sé que no somos todos, pero tengo que asumir que quizá haya algunas personas que tienen ese rechazo superficial, ese rechazo incógnito de Jesús, y vienes a la iglesia quizá porque tienes amigos aquí, pero hay algo en ti que dice: ‘¿sabes qué? No creo eso, no creo en el mensaje de Jesús, quizá ni siquiera creo

en Jesús'. Yo lo que quiero que sepas es que quizá tú no crees en Jesús, pero Jesús no ha dejado de amarte, y sin importar quién eres, sin importar de qué forma le has rechazado, sin importar qué rollo llevas interno, créeme, no estás más perdido que Judas, y Judas fue amado por Jesús, y Judas fue servido por Jesús. Yo estoy seguro, viendo el amor de Jesús, que si Judas se hubiera arrepentido, que hubiera habido espacio para él en el cielo, hubiera habido espacio para él en la presencia de Dios, ¿qué es lo que veo en esta historia? Un amor que no comprendo, un amor que ve a enemigos y les dice 'te amo', un amor que ve a personas a días de la traición y les trata con respeto y dignidad, y amor, y deja tú no solamente a días de la traición, sino que a un día de ser traicionado, Jesús lava los pies de Judas y le ve y le dice 'tú eres mi amigo'. Ahora, la biblia dice que si siendo nosotros enemigos de Dios, que si cuando éramos pecadores, Cristo murió por nosotros, cuanto más ahora, siendo hijos de Dios, seremos reconciliados con Dios. Y si cuando nosotros hayamos traicionado a Dios, le habíamos dado la espalda a Dios, Dios no nos dejó de amar, ¿cuánto más ahora que hemos sido perdonados, que hemos sido transformados, que nuestro deseo es tratar a Jesús como María le trató? ¿cuánto más ahora podemos disfrutar del amor de Dios, del cariño de Dios, de la aceptación de Dios? Eso es lo que quiero decirte; no sé quién eres, no sé qué rollo estás cargando, no sé qué tan roto está tu corazón, Dios sigue amándote, Dios murió por ti, Dios te quiere en su familia, Dios no quiere que te pierdas, Dios quiere que disfrutes de una eternidad con Él, y por eso él vino a vivir una vida tan perfecta, por eso Él vino a morir en tu lugar, y por eso Él vino a resucitar en poder venciendo a la muerte, ¿y por qué? Porque si él ama a Judas, él ama a cada uno de los que están aquí, y si soy honesto, yo, como Judas, no merezco el amor de Dios, no he hecho nada para que Dios diga: 'mhh, se lo merece, se lo ganó', y aún así Él me ama, aún así Él te ama, porque tenemos un Dios que se especializa en amar, aún a enemigos. Y cuando nosotros humillamos nuestro corazón, abrimos nuestra vida, Él nos transforma en sus hijos, nos transforma en su familia" (J. Domínguez, sermón del 26 de marzo de 2018)

En los últimos momentos del sermón, la banda comienza a crear una atmósfera con los sintetizadores y las guitarras bajo los efectos de *reverb* y *delay*. Luego, después de una oración de despedida, la banda ejecuta una última canción para despedir a la congregación.

Una vez que desalojamos el auditorio, aprovecho para seguir charlando con las personas que conocí ese día. Dado el buen *rapport*, casi instantáneo, que tuve con Benjamín —me gusta pensar que mi barba y mis tatuajes ayudaron, además de mi historia— pregunto si será posible presentarme con Juan, a lo que él gustosamente responde afirmativamente, sólo me pide rato para ir a ver si está desocupado, pues debe prepararse para el siguiente servicio. Luego de esperarlo por un periodo de veinte minutos, en los que aprovecho para seguir conversando y cazando entrevistas, Benjamin regresa para decirme que podemos ir a presentarme. Comenzamos a caminar por un pasillo al lado de la entrada principal del auditorio, subimos unas escaleras y, luego de una sección laberíntica, llegamos a la sección de lo que bien podrían ser camerinos en un *venue* para conciertos de música secular. Juan y los miembros de la banda se encuentran relajándose en sillones minimalistas de color negro, “seguramente también los compraron en *IKEA*”, recuerdo haber pensado. Rápidamente aprovecho para presentarme y contarle de mi proyecto y gustosamente se ofrece a colaborar. Para no abusar del tiempo, intercambiamos *WhatsApps* y me despido por el momento.

4.2.6 EL CASO DE JUAN DOMÍNGUEZ (PD13)

Antes de dirigirme a la entrevista, la cual hemos acordado realizar mientras comemos *brunch* en uno de los restaurantes *hipster* más *in* de Ensenada según *Yelp*⁴⁰: La Villa de Adelina Café Bistro, llevo a cabo un poco de investigación en las redes sobre mi entrevistado. En una entrada de blog, titulada “¿Qué Somos?...Cristianos”, escribe los siguientes párrafos, los cuales me dejan ver, explícitamente, su postura postdenominacional, por lo menos en términos doctrinales:

“Aunque creo en todos los dones del Espíritu Santo no me considero pentecostal, e inmediatamente después de decir eso muchos me preguntan, ‘¿Entonces eres reformado?’ Y, aunque creo que los que somos salvos lo son por elección divina, no soy reformado. Es mucho más común de lo que pensarías que cuando alguien se entera que soy pastor lo primero que me pregunta es ‘¿de qué denominación?’ Siempre respondo ‘Cristiano’ Y casi siempre enfatizan, ‘Si, cristiano, pero ¿qué denominación?’, como si las personas estuvieran intentando identificar el tipo de cristiano que soy. La neta, entiendo por qué sucede eso, pero no está padre. Realmente

⁴⁰ <https://www.yelp.com/biz/villa-adelina-cafe-bistro-ensenada-4>

nuestra mayor alianza no debería ser a un movimiento, o a una denominación o a un predicador, nuestra mayor alianza debe de ser a Jesús.

Aunque no tiene nada de malo llamarte bautista, o reformado, o carismático, o metodista, o en mi caso '*Calvary*'; lo que tenemos que entender es que Dios no divide a su cuerpo de esa manera. Para Dios todo el cristianismo es su cuerpo y no lo divide según doctrina ni creencia, más bien según su función. El problema que he visto, y la razón que estoy escribiendo esto es que existe una tendencia muy marcada de aceptar solamente enseñanzas de personas que piensan como tú, y de dudar cualquier afirmación de personas que son de otro movimiento. En algunos casos extremos existe cinismo y una cultura donde la iglesia en la que estas es la única que tiene la verdad.

Ese tipo de actitud orgullosa no es de ayuda. Eso no es discernimiento, eso es elitismo, y necesitamos creer y vivir lo que Jesús oró en Juan 17, que seamos uno, como Él y el Padre son uno. No estoy diciendo que aceptamos a todos, porque claro que hay falsos maestros y falsos ministerios, pero lo que sí estoy diciendo es que hay un separatismo dentro del cristianismo que está dañando el nombre de Cristo y la reputación de su iglesia.

Quizá Martin Lutero lo dijo mejor: 'Ruego por que dejen mi nombre en paz. No se llamen así mismos luteranos, sino Cristianos. ¿Quién es Lutero?, mi doctrina no es mía. Yo no he sido crucificado por nadie. ¿Cómo podría, pues, beneficiarme a mí, una bolsa miserable de polvo y cenizas, dar mi nombre a los hijos de Cristo? Dejen, mis queridos amigos, de aferrarse a estos nombres de partidos y distinciones; fuera a todos ellos, y dejen que nos llamemos a nosotros mismos solamente cristianos, según aquel de quien nuestra doctrina viene'" (J. Domínguez, 25 de junio de 2015).

Para Juan, la biblia y el amor de Jesús son el centro de toda la enseñanza cristiana. Como pastor, esta todo el tiempo en los asuntos de la iglesia, no sólo en términos teológicos, sino también administrativos y económicos. Él piensa que todas las formas de manifestar la fe son válidas, aunque reconoce que no todas son populares entre diferentes generaciones. Nace en una familia perteneciente a *Calvary Chapel* y se separa momentáneamente de la congregación para estudiar una carrera en historia; eventualmente decide volver y apoyar la

labor misionera de su padre —también pastor— cuando éste enferma. En vez de hacer eso, toma el mando, haciendo algunas modificaciones con base en su propia visión y en la visión de otros amigos pastores de su misma generación. Como pastor, conoce las escrituras, tomó cursos de liderazgo en California y tiene su propio canal de *youtube*, en donde analiza temas bíblicos en un contexto contemporáneo. Cree en la absoluta libertad del cristiano y está en contra de las restricciones legalistas, aunque entiende que tuvieron su razón de ser en determinados tiempos. Cree en la madurez en la fe y en la necesidad de que el cristiano se reapropie de los espacios que tradicionalmente se han considerado profanos. Se posiciona en contra del aborto y en contra de toda discriminación. Tiene a personas abiertamente homosexuales sirviendo en la iglesia y eso en ocasiones le ha generado problemas con pastores más tradicionales con los que ha tenido oportunidad de colaborar. Juan es una persona sumamente inteligente, su pasión por la historia lo hace tener una capacidad de relacionar cualquier tipo de conversación con algún hecho histórico y, viendo que nuestras edades no son tan alejadas, pienso que en diferentes circunstancias seguramente habríamos congeniado como buenos amigos. Así es como, mientras esperamos el *french toast* y suena la música de Mac DeMarco⁴¹ en el fondo, Juan me confía lo siguiente:

“Con Excepción de Chris Richards de *Vino Nuevo*, que es como un patriarca, un *jefesote*, Rubén (PD13), Stephen, yo; todos vemos a Andrés Spyker como una figura de hermano mayor (...) la verdad es que él ha sido punta de lanza mucho antes que nosotros (...) somos una iglesia joven, nuestra demografía más fuerte es de 18 a 30 años, este fin de semana vamos a tener un evento con cientos de personas de esa edad y, la verdad es que siento que de repente es un dicho americano, de poner la carreta antes del caballo; que la gente cree que le hemos invertido mucho a la creatividad y por eso hemos atraído a jóvenes, pero ha sido al revés. Realmente hemos podido alcanzar a jóvenes y eso es lo que nos ha dado una imagen híper-creativa, porque se ha empoderado a gente de un nivel creativo altísimo, literal. Estaba viendo un concierto de un artista mexicano muy reconocido, con mil, dos mil personas; y todo, desde sonido a producción, tenemos mayor nivel nosotros, y se me hace bien curioso que una iglesia sin presupuesto acá machín, sin un presupuesto grande, realmente con

⁴¹ <https://open.spotify.com/artist/3Sz7ZnJQBHsXLUSo0OQtM?si=7yRMiLdnTsGNv--8vcytvvg>

la fortaleza de gente súper creativa, ha podido lograr lo que *Horizonte*. Pero no es que nos hayamos sentado en una junta a decir: ‘¿cómo le hacemos para alcanzar a videógrafos y a fotógrafos, y a diseñadores gráficos, y a diseñadores de interiores?’. Fue más bien: ‘vamos a tener convicciones bien firmes de lo que queremos de Dios, de lo que queremos de la Biblia’, creo que una de las cosas que ha ayudado atraer a jóvenes es que yo soy joven, y el liderazgo juvenil siempre ayuda para atraer a jóvenes. Y el hecho de que la gente que mi generación, de lo que más valora es la sinceridad, es la vulnerabilidad, es la honestidad y, al ver eso se sienten atraídos. Entonces realmente el caballo que nos ha ayudado a ser una iglesia creativa no es que hemos hecho un énfasis en la creatividad, es que hemos podido alcanzar a muchos jóvenes y el resultado ha sido tener una iglesia súper innovadora y creativa. Que de repente mucha gente dentro del cristianismo pueda criticar lo que hacemos como un afán de tener una iglesia *chida*, pero la realidad es que, en los nueve años que tengo como pastor, jamás hemos tenido una reunión para responder la pregunta: ‘¿cómo podemos hacer que *Horizonte* sea más *chido*?’. No ha sido la prioridad, ha sido el resultado (...) Mi papá inicio la iglesia y se enfermó, yo pensaba que iba a empezar una iglesia en España, entonces me fui a Europa; cuando mi papá se enfermó yo vine a ayudarlo. Se enfermó de manera tan debilitante que yo tuve que predicar (...) como a los seis meses, le dije que me iba a tomar un años de descanso, entonces no fue estratégico, no fue planeado (...) yo soy de Ciudad de México, mi papá es misionero, mi mamá es mexicana (...) tuve mi preparación en *Calvary Chapel*, es de donde tengo la mayor influencia de lo que creo en la Biblia, pero al mismo tiempo he hecho lazos con muchos movimientos. Mi familia más cercana, institucionalmente hablando es *Calvary*, pero también he aprendido mucho de gente que no son *Calvary*, de muchas influencias (...) nuestro director creativo estudió cinematografía, pero el 80% de nuestro equipo es autodidacta; nuestra diseñadora empezó a trabajar con nosotros cuando tenía 18 años, y es excelente, pero no tiene una formación profesional en diseño gráfico (...) Mi familia más cercana, institucionalmente hablando es *Calvary*, pero también he aprendido mucho de gente que no son *Calvary*, de muchas influencias (...) nuestro director creativo estudió cinematografía, pero el 80% de nuestro equipo es autodidacta; nuestra diseñadora empezó a trabajar con nosotros

cuando tenía 18 años, y es excelente, pero no tiene una formación profesional en diseño gráfico (...) en mi juventud no tenía ningún deseo de ser pastor o trabajar en una iglesia (...) la verdad quería ser historiador, si estudias historia tienes dos opciones: ser un maestro o ser un autor, entonces me gustaba la idea de descansar los veranos; yo asumí que estudiaría historia y que trabajaría en una prepa o algo así (...) me doy cuenta que mi relación con Dios era un poco superficial, que obviamente como hijo de pastor de repente pierdes un poco la oportunidad de retar tu fe y de saber si es una fe de nieto espiritual o si es una fe de hijo espiritual; me empecé a dar cuenta que mi fe se derivaba de la fe de mis papás y no tanto de mi relación personal con Dios (...) decidí irme a un instituto bíblico y, en cuanto entré, sí sentí un llamado bien claro a que me iba a dedicar, específicamente a ser un maestro de la biblia, no específicamente de pastor (...) creo que el tomar la música y dividirla en secular y espiritual es un error, inclusive la gran mayoría de cosas que asumimos que son a-espirituales, no lo son, y eso es una postura personal, está abierta a debatirse, pero yo creo que la razón que *Drake* saca un disco, y en *Spotify* 400 millones de personas lo escuchan, es que hay una conexión no solamente emocional, sino que hay algo espiritual que te atrae de la música. Si un día sube un video y a los meses tiene mil millones de reproducciones, es más que a la gente simplemente le atrae o le gusta la melodía. La Biblia dice que inclusive el sexo es una experiencia espiritual, entonces la pregunta no es si es secular o si es religioso, la pregunta es: ¿a quién va dedicado? (...) en ese sentido no es que estamos tomando un ambiente de antro y lo estamos haciendo cristiano; es que estamos tomando cosas humanas, que es el responder a sonido, a luz, a ambiente; no es que lo estamos convirtiendo al cristianismo, sino que estamos echando de mano algo que siempre ha sido espiritual y está siendo dedicado a Dios, porque ese ha sido el debate siempre y siempre lo será (...) cuando recién se empezaron a usar baterías en la iglesia, la gente decía: ‘no es que eso es del diablo’. Pero ¿por qué es del diablo?: ‘es que hay personas que lo usan para el diablo’, pero entonces eso se podría aplicar a cualquier cosa, todo puede tener un mal uso. Entonces la pregunta no es si es algo mundano que se está haciendo religioso, o algo religioso que se está adaptando, sino que malamente, tanto cristianos como seculares se han apropiado de cosas y dicen: ‘eso es exclusivamente espiritual’ o ‘esto es

exclusivamente secular', cuando realmente la línea es mucho más amplia y cubre las dos áreas. El arte realmente tiene un elemento espiritual. Creo que cualquier persona con la mente abierta puede sentirlo; hay una razón por la cual la *Mona Lisa* es vista por treinta millones de personas al año, y no es que el cuadro es simplemente espectacular, es algo que tiene que es atractivo, que es hermoso, que es inexplicable. El rollo es que no creo que se esté secularizando la iglesia y no creo que lo secular está tomando una forma religiosa, sino que hay sectores de la iglesia que no han echado mano de experiencias espirituales ya disponibles (...) en *Horizonte* estamos en una etapa de multiplicación, de crecimiento exponencial que no es sustentable a diez años, a lo que me refiero es: los últimos cuatro años hemos crecido en un cincuenta por ciento por año, si mantuviéramos ese nivel de crecimiento, creo que tendríamos como cincuenta mil personas en diez años, entonces simplemente eso no es realista. Pero por lo pronto, es hacer todo lo que podamos hacer para crear una estructura y facilitar ese crecimiento de manera sana, porque no queremos ser una iglesia numéricamente grande, pero socialmente sin impacto o personalmente vacía para las personas que van. Entonces parte de la expansión es desarrollar a líderes, tenemos un instituto, una escuela de liderazgo (...) la neta no tengo la menor idea de dónde estaremos en cinco o diez años, lo único que sé es que, si seguimos creciendo al ritmo que estamos creciendo, nuestro enfoque debe estar en que crezcamos de manera sana (...) literal, el cincuenta por ciento de las iglesias mexicanas han sido impactadas por el ministerio de *Vino Nuevo*, es imposible no tener conexiones con gente que se ha formado ahí (...) Rubén (PD9) es uno de mis mejores amigos, yo diría que es mutuo (...) lo conocí porque él es amigo de mi esposa, desde la adolescencia, y nuestros padres, los dos son misioneros que trabajaron en Hermosillo durante los ochentas (...) hay tendencias, y ahorita una tendencia en los Estados Unidos es el conflicto y la tensión entre evangélicos y la comunidad gay, y la tensión se entiende porque son cuestiones de identidad, y mi identidad dice que lo que tú estás haciendo está mal, y mi identidad dice que lo que tú estás haciendo está mal; y son dos comunidades grandes que, en su mayoría están en polos opuestos, en política y otras cosas. En México ha habido una discriminación horrible de la iglesia hacia la comunidad gay, y creo que es muy triste la actitud del cristiano promedio hacia la

comunidad gay, pero aquí está el rollo: ha sido triste la postura del mexicano promedio hacia la comunidad gay, a diferencia de Estados Unidos. En México, el padre de familia promedio tiene una actitud súper despectiva, no por su religión, simplemente porque es la cultura mexicana. Pero creo que el problema más grande en México, social, no es entre cristianos y la comunidad gay, no es entre izquierda y derecha; creo que el peor pecado de México, hablando socialmente, es el clasismo. Cosa que no está tan marcado en Estados Unidos; allá el racismo y la homofobia son temas muchísimo más pertinentes para la salud del país y en México, siento que la iglesia ni siquiera habla del clasismo, porque no es tema de tendencia, porque aún no es mal visto que una persona adinerada tenga a su círculo social únicamente gente adinerada. Si en Estados Unidos alguien dijera: ‘yo únicamente me junto con blancos’, la gente le brincaría encima, pero si en México dices: ‘yo únicamente me junto con clase media-alta para arriba’, pues es normal ¿no? Entonces creo que la iglesia tiene que ser un lugar de unión entre clases, creo que eso va a tener muchísimo impacto a nivel social y creo que de repente, en temas de aborto, en temas de homosexualidad, toman el protagonismo cuando creo que hay temas más pertinentes a la salud de nuestro país, no solamente de la salud de la iglesia (...) hablando específicamente de la comunidad gay, la Biblia es un libro antiguo, lo más reciente es de hace casi dos mil años, y es nuestra base de inspiración. Los cristianos tenemos que estar dispuestos a decir: ‘nuestra mentalidad se forja por los escritos que nosotros creemos que son inspirados por Dios’. Eso significa que van a haber cosas, que va haber un choque entre lo que nosotros creemos y lo que la cultura predica. Ahora, la pregunta es: ¿qué vamos a hacer ante esos choques? Una respuesta es que hay una expectativa poco racional de la comunidad gay, que es que, si no me celebras, me odias; creo que es posible amar, respetar, valorar y honrar a alguien que no celebras. Pero, por el lado cristiano, también ha habido un mal uso, donde sienten que ser fieles a sus convicciones significa faltarle el respeto o discriminar o atacar a la comunidad gay. Tengo amigos jóvenes, que ves su *facebook*, y su *facebook* está lleno de comentarios cien por ciento homofóbicos. Y como cristiano eso me da un chorro de pena, porque eso está mal; porque antes de ser homosexuales, son humanos. Y debe haber una barra de humanidad que nos une sin importar qué tan diferentes sean

nuestras creencias. Hay cosas que no sé si es palabra en español, pero que dehumanizan a la comunidad hay, que yo creo que no creo que se deberían decir de ningún ser humano (...) a grandes rasgos, cualquier persona homosexual es bienvenida en *Horizonte*, no tiene que cambiar lo que creen para venir a *Horizonte*, tenemos convenciones muy distintas a lo que ellos creen, y obviamente es nuestro deseo que lleguen a la verdad a través de la Biblia, pero no tenemos un filtro que dice que únicamente puedes venir si eres heterosexual. Al contrario, y eso sería súper polémico, y si lo publicas quizá la gente se moleste con esto, pero tenemos personas sirviendo en la iglesia que son abiertamente gay y no tengo ningún problema con eso; quisiera que llegaran a lo que yo creo que es una convicción bíblica acerca de su sexualidad, pero si no la tienen, creo que de todas formas pueden servir a Dios (...) si pudiera decirle una cosa a la comunidad gay, no sería ‘¡arrepíentete!’, sería: ‘eres amado por Dios, y eres amado por esta comunidad’ (...) pero también tengo una convicción, que es muy polémica, y es que la Biblia enseña que todo sexo debe de practicarse entre un matrimonio heterosexual, eso es súper polémico; eso significa que gente que no está casada, teniendo sexo, es pecado, gente teniendo sexo entre su mismo sexo, es pecado; gente que está teniendo sexo con otra persona siendo casada, es pecado, pero ¿cómo trataría yo a un par de novios que están teniendo relaciones? ¿los vería como menos humanos? No, los vería como un par de personas que están tomando decisiones con las que no estoy de acuerdo; pero no por el no estar de acuerdo significa que debo robarles su humanidad ni su dignidad (...) con *Julien Baker*, por ejemplo, si fuera mi amiga, yo le aplaudiría su valentía, su talento, y probablemente, si en mucha confianza me preguntara qué es lo que opino sobre su estilo de vida, le diría que no estoy de acuerdo” (J. Domínguez, comunicación personal, 14 de agosto de 2018).

Julien Baker ⁴²se trata de un caso interesante que retomaré en una sección posterior, pues es una cantautora estadounidense de apenas 22 años, abiertamente *queer* y abiertamente cristiana que comenzó a tener éxito musical en 2015. En apenas cuatro años se ha convertido en un ícono importante de visibilización no sólo para la comunidad LGBT cristiana, sino

⁴² https://open.spotify.com/artist/12zbUHbPHL5DGuJtiUfsip?si=blhfjGzrQju4L3gFTRo7_A

también para las personas que no se sienten cómodas con identificarse como cristianos en términos tradicionales. Aunque no es parte de ninguna iglesia, es comúnmente escuchada por los miembros del *movimiento cristiano emergente* con los que tuve la oportunidad de interactuar durante la realización de este proyecto.

4.2.7 EL CASO DE BENJAMIN RICKMAN (PD14)

El relato de vida de Benjamin Rickman es ilustrativo para comprender los mecanismos de deconstrucción religiosa que se dan al interior de las congregaciones postdenominacionales pertenecientes al *movimiento cristiano emergente*. Con 34 años de edad, Benjamin es originario de los Estados Unidos; habla poco español y diversos tatuajes tapizan sus brazos, menciona que tiene más y, aunque sí tiene un par de tatuajes con temática cristiana, no todos son así. Benjamin es el director de la escuela de liderazgo en Horizonte y tiene apenas cuatro años viviendo en México. Es amigo de Juan (PD13) por amigos en común y han podido compartir experiencias de vida juntos: viajes, conciertos, fiestas, etcétera. También es amigo de Rubén (PD9). Pertenecía a una iglesia bautista en los Estados Unidos, pero sus formas de consumo cultural, su gusto por el mundo secular y su afición por cuestionar las formas tradicionales de la congregación le valieron ser expulsado por el pastor en turno, luego de eso encontró lugar en una iglesia con tendencias post-denominacionales, al desintegrarse esa congregación, hizo el cambio a *Calvary Chapel*. Para Benjamin, Jesús es el camino y la verdad; como pastor y director de la escuela debe estar presente y disponible todos los días. Conoce las escrituras y sienta las bases y supervisa la escuela de liderazgo, tiene un *expertise* en *social media*, el cual hace que siempre esté al día en términos de redes sociales y cultura pop. Cree que la gracia de Dios nos hace absolutamente libres, cree en la madurez en la fe y no tiene problema con el disfrute del mundo secular, aunque tiene cuidado de no ser piedra de tropiezo para otros. Se posiciona en contra del aborto y en contra de todo tipo de discriminación:

“El cuerpo de Cristo es diverso, no estoy en contra de Católicos, Ortodoxos, Protestantes; mientras su doctrina tenga coherencia con Jesús, simplemente son formas diversas de vivir el Evangelio: algunas iglesias prefieren más el aspecto litúrgico, otras prefieren más el aspecto de la libertad que da Cristo (...) alguien no tiene por qué cambiar sus gustos o quién es para poder ir a una iglesia, lo ideal sería que pudieran encontrar una iglesia con la que pudiera sentirse en casa por ser quien

es y encontrar gente similar (...) hay ciertas características de esta generación que los definen y que ciertas iglesias que resultan estar en sincronía con esas características, lo que permite que exploten, no sólo en Latinoamérica sino en todo el mundo (...) esta generación, y por esta generación me refiero a cualquier persona nacida entre los 80s y finales de los 90s; yo nací en el 84 entonces soy básicamente un *millennial*, esta generación tiene características creativas, nos sentimos más atraídos hacia las cosas bellas, creo que la razón por la que *Instagram* es tan popular es porque podemos subir cosas bellas, así que las iglesias que sean bellas van a traer a más público; a esta generación también nos gusta la autenticidad: la idea de que los líderes y los pastores deben ser perfectos y ser puestos en pedestales ya no funciona; a esta generación no le atrae el arquetipo de Donald Trump, a esta generación nos atraen los líderes vulnerables, humildes; líderes que se sienten cómodos compartiendo sus inseguridades, sus problemas. Cuando vemos a líderes así, inmediatamente conectamos con ellos. Creo que la música se ha vuelto más diversa; iglesias que siguen tocando música de hace veinte o treinta años ya no atraen a los jóvenes y en ese sentido *Hillsong*, *Jesus Culture*⁴³, *Elevation Worship*, han hecho un trabajo fenomenal, porque su música, su producción, todo es de alta calidad. Otra gran característica es esa forma más liberal de ver la vida, alejada de las formas conservadoras y autoritarias de ver las cosas de generaciones anteriores; creo que eso va de la mano con la era digital, con el hecho de poder *googlear* todo lo que vemos y determinar por nuestra propia cuenta qué tan verídico, falso o sesgado es algo; tenemos acceso a tanta información que ya no nos conformamos con lo que diga una sola persona. Pienso que también esta nueva generación nos sentimos más atraídos hacia movimientos de reivindicación identitaria, por ejemplo en los Estados Unidos *Black Lives Matter*, el *MeToo*, el control de armas, cosas así...nos sentimos atraídos a eso porque pienso que hay más compasión hacia la gente. Todas esas características...si en una iglesia se juntan líderes con esas características, es natural que los jóvenes se sientan atraídos. No pienso que sea una fórmula a seguir, es una simple sensibilidad generacional (...) Yo crecí en una familia cristiana, tuve la suerte

⁴³ <https://open.spotify.com/artist/0Onvkz1Nbs4wHXXUwOIGk8?si=zgMX3-X0TQC6AAraJOGZPA>

de haber encontrado una iglesia que en los 90s hacía cosas parecidas, *Crossroads*, lamentablemente tuvo problemas y disputas internas así que me cambié a *Calvary Chapel*, es de hecho gracias a esto que mis contactos en México empiezan a crecer. Conozco a Juan y fue un *click* inmediato, sentía como si estuviéramos en el mismo viaje, se vuelve un mejor amigo (...) los dos estábamos en iglesias que eran muy conservadoras, muy autoritarias en muchos aspectos, pero podíamos sentir que venía un cambio y que tenía que haber un cambio; nos la pasábamos hablando de todas nuestras ideas sobre el Evangelio (...) terminé mudándome a México por lo siguiente: yo era pastor en una iglesia muy similar a *Calvary Chapel*; los pastores eran todos mayores de cincuenta años, se resistían al cambio y básicamente no estaban abiertos a hacer cambios. Eso generó mucha fricción con los demás pastores; la gota que derramó el vaso fue que llevé a mis líderes a una conferencia con la que los demás pastores no estuvieron de acuerdo, *ZOE Conference* en Los Ángeles; todos los mejores líderes jóvenes de nuestra generación reunidos...cuando regresé de ese viaje, los pastores muy molestos se sentaron a hablar conmigo; yo ni siquiera trataba de crear una brecha, lo que hacía lo hacía de la manera más respetuosa. Y bueno, empezaron a criticar cómo me vestía, mis tatuajes; empezaron a burlarse de cómo predicaba; el pastor principal se me acercó y me dijo: ‘¿Sabes qué Benjamin? A la gente simplemente no le gusta como predicas, es mejor que te vayas’; obviamente eso me sacó de onda, pero recuerdo haberme salido de esa reunión y hablado con Dios: ‘Dios, ¿de verdad me estás diciendo que debo buscar nuevos horizontes?’; lo hablé con mis mentores, con mis amigos, y todos me confirmaron lo que yo ya sabía: ‘Benjamin, todos sabíamos que tarde o temprano tenías que irte de ahí; tú vas en otra dirección, abriendo camino, ellos se quieren quedar estáticos’. Ese mismo día le hablé a Juan y heme aquí (...) no debemos estar peleados con el mundo; te pongo un ejemplo, el alcohol. Dios creó este universo ¿cierto? Dios creó las plantas para que pudiéramos hacer vino y alcohol; hay versículos que hablan de reyes bebiendo alcohol o el alcohol siendo parte de bodas; tenemos al mejor ejemplo: Jesús, quien no sólo no tenía problemas con beber alcohol, sino que incluso motivaba a los no-creyentes a beber alcohol, públicamente; a Jesús no le parecía mal beber alcohol. Sí, la Biblia prohíbe la borrachera, pero prohíbe también todo tipo de abuso; toma a la gula por

ejemplo: Dios crea los alimentos para nuestro disfrute, pero prohíbe su abuso; esto se puede aplicar a todo, al sexo, al alcohol; ese abuso es lo que Dios llama *pecado*. Pienso que esta generación ve las restricciones tradicionales del cristianismo y se pregunta: ‘¿Por qué pusimos todas estas restricciones humanas en las creaciones divinas?’. Pienso que todas esas restricciones son humanas, y que no tiene nada de malo, como cristiano, poder beber alcohol, poder hacerlo públicamente, ir a bares, beber un *shot*, qué se yo. La Biblia no prohíbe nada de eso, simplemente dice ‘no te emborraches’. Y es importante no ser piedra de tropiezo, como Pablo dice; lo interesante es que, en la mente de Pablo, él no quiere que los cristianos maduros sean la piedra de tropiezo, pero en su mente, el cristiano maduro es aquel que puede disfrutar de la libertad; el cristiano inmaduro es el que suele ser juicioso y suele poner todo tipo de restricciones sobre el mundo. Lo gracioso es que el cristiano inmaduro suele creerse fuerte, y acusa de débiles e inmaduros a quienes beben alcohol y disfrutan del mundo (...) de verdad creo que ese grado de libertad viene desde la iglesia, una persona que sabe disfrutar de la libertad sin abusar de ella (...) pienso que las iglesias que han logrado alcanzar ese nivel de madurez, con líderes en ese nivel de madurez, son las que están atrayendo a los jóvenes (...) Si lo piensas, *Horizonte* tiene raíces muy conservadoras, empezó como *Calvary Chapel*, de hecho supervisa a otras *Calvary Chapels*, pero Juan les ha advertido: ‘hey, no tienen por qué parecerse a nosotros, ustedes hagan iglesia como se sientan cómodos’; creo que independientemente de eso, sí compartimos creencias primarias; lo que es diferente con nosotros es la cuestión de las creencias secundarias: tatuajes, ropas, música, entretenimiento; eso no es restringido entre nosotros; todo eso es parte de cosas secundarias. Lo que te hace santo es lo que está dentro, tu carácter, tu madurez, tu vida espiritual, no tiene nada que ver si te tatúas, o si te pones piercings, o qué se yo” (B. Rickman, comunicación personal, 14 de agosto de 2018).

Ese mismo día tuve la oportunidad de entrevistar a Rudolph O’Keefe (PD15), de 23 años, miembro de *Horizonte* que vive en Norco, California, y viaja por lo menos una vez al mes para participar en los servicios. Para él, Jesús es el único camino, se dice harto de lo ritualístico y legalista que puede llegar a ser el cristianismo. Cree solamente en el poder de la oración. Nace en una familia bautista y se aleja de su congregación debido al choque social

que tuvo en su universidad. Conoce *Horizonte* por recomendación de amigos en el sur de California. Conoce las escrituras y lee a autores contemporáneos. Está al día en redes sociales y en cuestiones de cultura general. Para él, el mayor bien que el cristianismo le ha dado a las personas es la libertad de poder vivir el mundo, sabiendo que la gracia de Jesús salva. No tiene problemas con beber o fumar, pero no es fan de hacerlo. Está en contra del aborto y de la discriminación por cuestiones identitarias:

“Vengo de una familia bautista, como te habrás de imaginar, nada de esto es aceptado ni es común (...) me gusta venir hasta acá porque además de practicar mi español, ya me he hecho muchos amigos en *Horizonte* y es genial poder convivir con ellos porque nos gustan las mismas cosas (...) con ellos me he ido a conciertos en San Diego y en LA (...) sí me siento más libre y creo que esa es una de los objetivos del sacrificio de Jesús por nosotros, nuestra libertad (...) la gente que suele criticarnos creo que nunca se ha venido a dar la vuelta para ver que sí tenemos profundidad teológica y que la palabra de Dios es siempre importante en nuestras vidas (...) no sé si soy lo suficientemente maduro en la fe, pero sí me siento cómodo de no estar cuidando qué sí puedo y qué no puedo hacer (...).*Dude*, ¿vas a ir al concierto de *Julien Baker* en diciembre en Los Angeles?, te la recomiendo mucho; para mí fue fundamental en dejar de renegar públicamente de mi cristianismo (...) su historia llena de golpes, heridas y abusos terrenales hace que uno se identifique fácilmente con ella, se me figura un cristianismo muy humano, como el que predicán aquí en *Horizonte* y en *Crossroads* allá en Norco (...) también debes visitar *Mosaic* en LA” (R. O’Keefe, comunicación personal, 14 de agosto de 2018).

Aunque no tenía planes de pagar el boleto para ver a *Julien Baker*, debido a que la había visto el año pasado en San Diego y el dinero era corto, su recordatorio me hizo tener en cuenta la posibilidad de volver a verla y de aprovechar mi próxima estancia en *Claremont Graduate University*, cerca de LA. En *Horizonte* también tengo la oportunidad de entrevistar a Aldo Gastelum (PD5), de 23 años y originario de Cuauhtémoc Chihuahua, se encuentra contento porque su boda se aproxima; como uno de los líderes de la iglesia, cree que en la biblia se contiene la verdad, aunque es importante saber adaptarla a los tiempos actuales; asiste miércoles, viernes y domingos. Además, coordina programas de labor social. Cree en la

importancia de las relaciones personales con Dios y en el poder de la oración, aunque cree más en el poder de la acción. Nace en una familia evangélica, por amistades de la universidad se aleja de su fe, pero no lo suficiente como para dejar su creencia en Dios; vuelve a enterarse que existe un movimiento menos prejuicioso por amistades en común con gente que asiste a *Vino Nuevo* en Chihuahua y, por motivos de trabajo termina viajando a Ensenada, donde conoce *Horizonte*. Ha tomado cursos de apologética bíblica y gusta de leer autores contemporáneos cristianos. Está al día con las redes sociales. Cree en la madurez en la fe y en que sólo Dios puede juzgar; cree que el cristiano debe dar amor y comprensión, no discriminación. Está en contra del aborto, pero está en contra de que a la mujer se le discrimine por decidir. Le gustaría que menos cristianos discriminaran la diferencia sexual:

“Mi sueño era estudiar composición musical en México, pero por cosas de la vida terminé estudiando diseño gráfico en Chihuahua (...) mi familia es cristiana evangélica y aunque los quiero mucho, no estaba de acuerdo con muchas reglas que ponían sobre cosas que realmente me gustaban, la música una de ellas (...) eso hizo que me alejara de ellos (...) en la universidad hice buenos amigos y floreció mi lado artístico, empecé a tocar la guitarra en varias bandas y la verdad es que la pasé bien, de todas formas tenía una espinita (...) conocí a mi ahora próxima esposa después de graduarme y conseguir empleo en un estudio de diseño acá en Ensenada, por mis contactos de internet (...) ella ya asistía a *Horizonte* y fue gracias a ella que comencé a venir (...) en un punto que no me di cuenta, dejó de ser una iglesia y se convirtió más en una especie de club para discutir inquietudes y convivir con amigos de verdad (...) lograr visualizar esa diferencia entre las creencias esenciales y las creencias secundarias fue importantísimo para mí, aquí (...) nunca creí que ser cristiano implicara tanta libertad de actuar en el mundo real” (A. Gastelum, comunicación personal, 8 de abril de 2018).

Alberto Gómez (PD6) y Renata Gómez (PD7), de 35 y 29 años, son originarios de Tijuana y viven en San Diego, ambos coinciden en que la biblia es el pilar y concentra las enseñanzas fundamentales:

“La brújula que nos guía es Jesús, nadie más; Jesús es amor, nos ama a pesar de cualquier cosa que podamos hacer. Nosotros nos unimos sin estar casados y fuimos

muy duramente criticados en nuestras congregaciones originales, yo vengo de familia pentecostés y ella de una familia evangélica” (A. Gómez, comunicación personal, 8 de abril de 2018).

“Ambos nos conocemos en la universidad, en San Diego, y allá comenzamos a visitar de vez en cuando *Mosaic* en LA; nos enamoramos de las predicaciones y de la libertad que se respira en ese lugar; una vez terminadas nuestras carreras, consigo un trabajo en Ensenada dentro de una compañía de marketing y por amistades de trabajo; por amistades de Alberto, me entero de que existe *Horizonte*, así que comenzamos a visitarla seguido. Nos gusta estar lo más que podamos aquí, pero por nuestros trabajos, debemos estar moviéndonos entre San Diego y Ensenada” (R. Gómez, comunicación personal, 8 de abril de 2018).

“Yo conseguí un trabajo en San Diego, como diseñador gráfico y todos los días cruzo a trabajar; somos un matrimonio que se mueve mucho; aunque eso no ha evitado que pueda tomar cursos de liderazgo aquí en *Horizonte*; un día me gustaría poder decirle a muchas personas de mis círculos que ser cristiano no tiene por qué ser aburrido, que se puede ser maduro en la fe y disfrutar de las cosas buenas de la vida sin temor” (A. Gómez, comunicación personal, 8 de abril de 2018).

“Yo también tomé el curso de liderazgo y quiero convertirme en una líder fuerte para demostrarle a las mujeres que ven con escepticismo a la religión que es posible ser una mujer empoderada, con voz de mando, al interior de una iglesia (...) los tiempos han cambiado y la discriminación no es algo que pueda tener lugar en un lugar en donde se enseña el amor al prójimo” (R. Gómez, comunicación personal, 8 de abril de 2018).

Un dato interesante sobre la escuela de liderazgo de *Horizonte* es que tiene fama en la región como una buena formadora de líderes; de hecho, más de la mitad de sus estudiantes, los cuales viven en los dormitorios de la iglesia si son foráneos, provienen de congregaciones que no son necesariamente post-denominacionales o siquiera no-denominacionales. Ese fue el caso de Jorge Lira (PD8), de 25 años. Jorge ya es graduado de la escuela de liderazgo y su curso fue pagado por el pastor de su congregación original, de corte pentecostal quien al verlo alejado de su fe por “culpa de la música”, decide enviarlo a *Horizonte* para intentar rescatarlo

y evitar que se aleje de Cristo; esto resulta en un redescubrimiento de la fe de Jorge. Aunque pronto debe volver a su congregación original, intentará aplicar lo aprendido en *Horizonte* en las nuevas generaciones de su comunidad original; Jorge tiene la esperanza de que su congregación se revitalice:

“En mi congregación siempre tuve que esconderme para poder oír la música que me gusta, ya te la sabes, la música ‘satánica’, *heavy metal*, *hardcore* (...) a veces me sentía como contrabandista de música al estar buscando y compartiendo con mis amigos (...) eventualmente, poquito antes de cumplir la mayoría de edad, empecé a ir a los *tokines* acá en Ensenada (...) por esa misma época empecé a dejar de ir a los grupos de jóvenes, pero como solía ser una persona muy activa, el pastor no me dejó ir tan fácil, no quería que me alejara del rebaño y creo que de cierta forma comprendía que mis inquietudes no eran mal intencionadas (...) el hecho de que me gustaran esas cosas no significaba que fuera menos cristiano y eso siempre fue un pleito entre mi congregación y yo (...) la fama de la escuela de *Horizonte* es tanta que años después de estar en ese estira y afloja, un día me llama para decirme que ve potencial en mí como líder y que me va a pagar el curso de liderazgo en *Horizonte*, para que pueda ‘conciliar’ mi gusto con el mundo y con mi fe (...) de verdad no sabía que esperar acá pero me sorprendió mucho la forma tan diferente y tan honesta de ver el ser cristiano (...) he aprendido muchas cosas y a dejar de temerle al mundo y me gustaría poder transmitir eso en otras congregaciones, en mi congregación (...) obviamente no puedo pretender que se vuelvan como *Horizonte*, porque sería demasiado, pero sí hay un trabajo que hacer para que los jóvenes de mi congregación no tengan que andarse escondiendo como me tocó a mí (...) me gustaría enseñarles que existe esa distinción entre creencias primarias y secundarias (...) que eso nos da la libertad para disfrutar de toda la creación (...) que se puede ser maduro en la fe y ser libre” (J. Lira, comunicación personal, 11 de abril de 2018).

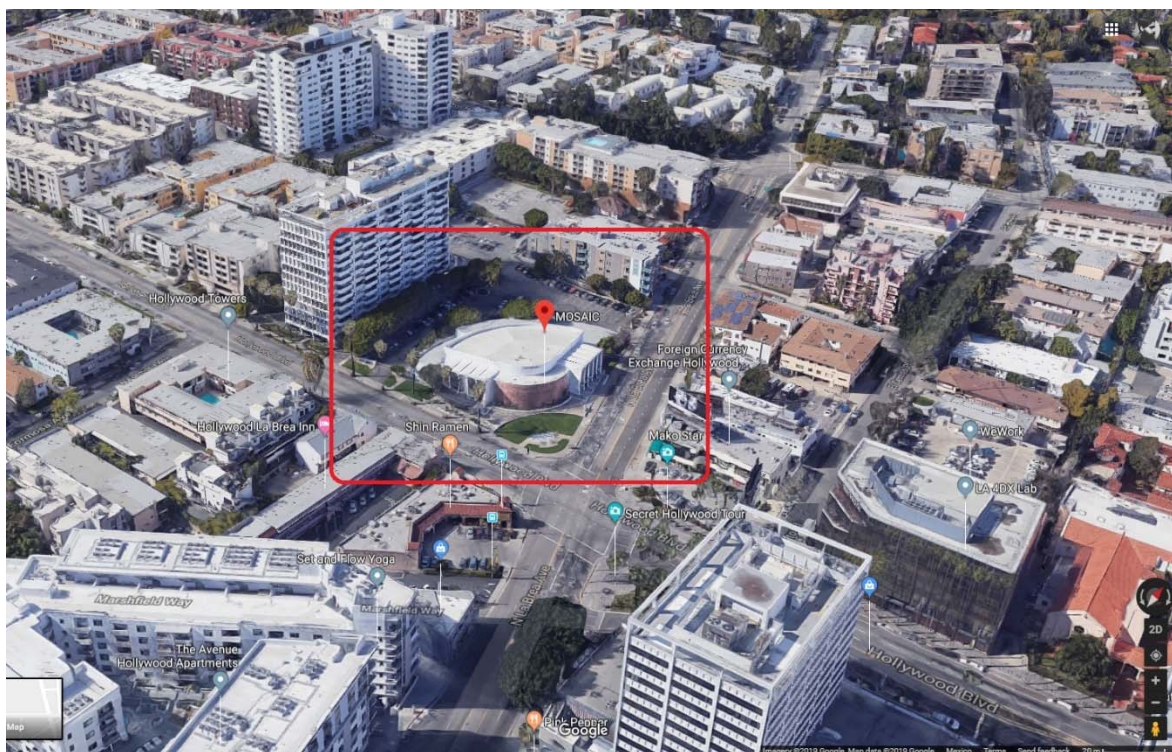
Luego de *Horizonte*, me día a la tarea de viajar a la ciudad de Los Ángeles, California, para conocer, de primera mano, *Mosaic*, una de las iglesias más mencionadas por la gente en iglesias postdenominacionales con las que interactué.

4.2.8 MOSAIC

Esta iglesia se localiza en pleno paseo de la fama de Hollywood; por lo menos la sede principal, la cual tuve la oportunidad de visitar durante la segunda mitad de 2018. Exactamente, se localiza en la confluencia de *Hollywood Blvd* y *N. La Brea Ave*, a tan solo un par de cuerdas del famoso *Grauman's Chinese Theatre*, en donde se realizó la premier, en 1977, de *Star Wars*. Las instalaciones ocupan un área aproximada de 2400 metros cuadrados, similar a iglesias como *Ancla* y *Horizonte*. La primera vez que pisé este lugar no pude evitar hacer esa comparación: “Hey, es como *Ancla* pero en Estados Unidos, y en *Hollywood!*”, recuerdo haber dicho para mis adentros. Como todo edificio en esta zona de una de las ciudades más caras del mundo⁴⁴, cuenta con instalaciones de primera categoría; el edificio es inteligente, utiliza celdas solares, posee oficinas, salas de junta, cuarto de medios, internet, baños limpios y, a diferencia de las iglesias descritas anteriormente, no cuenta con una cafetería. Este hecho me sorprendió en un inicio, sin embargo, al reflexionar que este lugar se encuentra rodeado de lugares *hip*, supuse que tener una cafetería sería un desperdicio, como eventualmente me lo confirmaría Kenneth (PD16), uno de los chicos que pude entrevistar. Al pasar por afuera de esta iglesia uno puede leer su eslogan: *You belong here*; tú perteneces aquí. Los servicios religiosos son los domingos y se ofrecen en tres horarios, 10:00, 12:00 y 20:00. Entrar en este lugar es una experiencia parecida a lo que pasó en *Ancla*: eres recibido y te preguntan si es tu primera vez; al decirles te sí, eres invitado a pasar al *stand* de registro; la diferencia es que aquí se hace por medio de una *app* que puedes descargar en la *Google Play Store* o en la *Apple Store*, desde tu *smartphone*. Esta *app*, catalogada como una *app* de *lifestyle* o estilo de vida, te permite acceder a las últimas noticias en todas las sedes de *Mosaic*, desde Los Angeles y otras locaciones como Orange County, hasta la recién abierta *Mosaic Mx*, en Polanco, Ciudad de México. Luego de este registro puedes acceder al resto del lobby; las paredes en tonos blancos y grises blanquecinos dan un aura de limpieza y sencillez. Los letreros para orientarse dentro del edificio se encuentran escritos con una tipografía *sans serif* como la del logotipo; más tarde me enteraría que es un diseño propio del equipo de creativos de la iglesia. La transición entre el lobby y el auditorio es exactamente igual que en *Ancla*, de pronto te encuentras en un lugar iluminado y al pasar las puertas, tus ojos tardan en adaptarse a lo oscuro del recinto interior, a lo lejos puedes ya percibir las luces

⁴⁴ <https://www.cnbc.com/2019/03/19/paris-singapore-hong-kong-named-worlds-most-expensive-cities.html>

neón del escenario. Encontrar lugar es fácil gracias a los voluntarios que, luego de preguntar cuántas personas vienen, te acompañan hasta las zonas en donde saben que hay lugares libres. Digo *saben* porque todos tienen intercomunicadores y coordinan el dominio sobre el espacio de una manera pragmática.



Mapa 4.4.- Localización de MOSAIC en Hollywood (Fuente: Elaboración propia con Google Maps)

Estar presente por primera vez, en el interior de este auditorio trajo a mi mente un *flashback* inmediato de los *MTV Unplugged* que solían transmitir durante los 90s; específicamente, me recordó mucho al *Unplugged* de *Nirvana*, por la iluminación azul-púrpura que las luces proveían en ese momento, así como por las pantallas y los instrumentos de gama alta que los músicos portaban consigo. En esta iglesia también hay una fase inicial de alabanza y adoración. A mi alrededor, aunque puedo ver gente de todas las edades, mi impresión es que la mayoría de los presentes rondan entre los veintes y los treintas; visten estilos urbanos; los hombres y las mujeres presentes parecen, de manera estereotípica, el tipo de gente que esperarías observar en el *Pitchfork Music Festival*, uno de los festivales de música *indie* más importantes del mundo, o en la tienda de vinilos. Cuando la banda comienza a tocar, el público se involucra de la misma manera que en *Central*, *Ancla*, y *Horizonte*: algunos saltan, levantan las manos y corean las letras a todo volumen; observo que la mayoría cabeceamos

al ritmo de la música, como consumidor de música *pop*, es imposible no cabecear; los ritmos, los *riffs*, las líneas de bajo, los *millennial whoops* en las canciones, todos parecemos encontrar un punto de referencia al cual remitirnos por el simple hecho de escuchar las canciones que se tocan.

M O S
A I C

Ilustración 4.4.- Logotipo de MOSAIC (Fuente: Página de Facebook de MOSAIC⁴⁵)

Mosaic tiene su propia banda, llamada *Mosaic MSC* ⁴⁶, con 1.2 millones de oyentes mensuales, y la primera canción que tocan, llamada *Across the Universe*, es un poco más tranquila que el *synthpop* que pude escuchar en los otros lugares:

Moon and stars Telling us of who You are You light the way and move our hearts From across the universe	La luna y las estrellas Diciéndonos quién eres Iluminas el camino y conmueves nuestros Corazones, a través del universo
Day and night The song we bring is Your delight You listen close to every cry You hang on every word	Día y noche La canción es para Tu disfrute Escuchas atentamente cada súplica No olvidas ni una palabra

⁴⁵ <https://www.facebook.com/MosaicLA/>

⁴⁶ <https://open.spotify.com/artist/4hAridhpYF50cbO6o7jB3b?si=qoupX1MTSbe5veNJ4Qhp7w>

All across the universe We can feel Your love on earth All across the universe Your love revealed Your love is real Infinite No limit to the love You give Pouring out and reaching in Pleasing like the sun Like the sun All across the universe We can feel Your love on earth All across the universe Your love revealed Your love is real Ohh, ohh Your love revealed Your love is real Ohh, ohh Your love revealed Your love is real Moon and stars Telling us of who You are All across the universe We can feel Your love on earth All across the universe Your love revealed Your love is real All across the universe We can feel Your love on earth All across the universe Your love revealed Your love is real	A través de todo el universo Podemos sentir Tu amor en la tierra A través de todo el universo Tu amor es revelado Tu amor es real Infinito Sin límites al amor que das Derramando y alcanzando Placentero como el sol Como el Sol A través de todo el universo Podemos sentir Tu amor en la tierra A través de todo el universo Tu amor es revelado Tu amor es real Ohh ohh Tu amor revelado Tu amor es real Ohh ohh Tu amor revelado Tu amor es real Luna y estrellas Diciéndonos quién eres A través de todo el universo Podemos sentir Tu amor en la tierra A través de todo el universo Tu amor es revelado Tu amor es real A través de todo el universo Podemos sentir Tu amor en la tierra A través de todo el universo Tu amor es revelado Tu amor es real
--	---

Escuchar que la congregación canta al unísono el coro, “All across the universe...”, es una de las experiencias más intensas que me tocó vivir durante el transcurso de mi trabajo de

campo, un cosquilleo recorre tu cuerpo y la piel se pone de gallina. Inmediatamente después de esta canción, continúan con *Heartbeat*, otra canción sin una referencia explícita a Dios o a Jesús, con un coro pegajoso digno de una canción *pop* del top 40:

Tell me all your secrets... Tell me everything	Cuéntame todos tus secretos Cuéntamelo todo
Show me how to love You Show me how to live	Muéstrame cómo amarte Muéstrame cómo vivir
Wherever I go Whatever I lose All I want is to be with You	A donde sea que vaya Lo que sea que pierda Lo único que quiero es estar contigo
I wanna know Your heart beat, heart beat Show me how Your heart beats, heart beats The rythm of Your love is forming I wanna know your, I wanna know Your heartbeat	Quiero escuchar tu latido, latido Muéstrame cómo late tu corazón El ritmo de tu amor se está formando Quiero conocer el latido de Tu corazón
You captured my attention With love so wild and free	Captaste mi atención Con un amor tal libre y salvaje
You light my soul on fire And I'm burning with your dreams	Haces mi alma arder Ardo con tus sueños
I wanna know Your heart beat, heart beat Show me how Your heart beats, heart beats The rythm of Your love is forming I wanna know Your, I wanna know your heartbeat	Quiero escuchar tu latido, latido Muéstrame cómo late tu corazón El ritmo de tu amor se está formando Quiero conocer el latido de Tu corazón
Wherever I go Whatever I lose All I want is to be with You	A donde sea que vaya Lo que sea que pierda Lo único que quiero es estar contigo
Wherever I go Whatever I lose All I want is to be with You	A donde sea que vaya Lo que sea que pierda Lo único que quiero es estar contigo
I wanna know Your heart beat, heart beat Show me how Your heart beats, heart beats The rythm of Your love is forming I wanna know your, I wanna know Your heartbeat	Quiero escuchar tu latido, latido Muéstrame cómo late tu corazón El ritmo de tu amor se está formando Quiero conocer el latido de Tu corazón

I wanna know Your, I wanna know your heartbeat	Quiero conocer el latido de tu corazón
--	--

Después de un par de canciones más, la fase de alabanza llega a su final con una *power ballad*, titulada *Glory & Wonder*:

Jesus, light of the heaven lover of the lost Jesus, perfect love You meet us where we are	Jesús, luz del cielo Amante de los perdidos Jesús, perfecto amor Nos encuentras en donde sea que estemos
You came to us to show the love of God You came to us no matter what the cost	Viniste a nosotros Para mostrar el amor de Dios Viniste a nosotros Sin importar el costo
Jesus, light of heaven lead us to Your heart Jesus, greatest love You take us as we are	Jesús, luz del cielo Guíanos a tu corazón Jesús, más grande amor Nos tomas, así como estamos
You come to us when all our strength is gone You come to us with You we overcome	Vienes a nosotros Cuando nuestras fuerzas se han ido Vienes a nosotros Contigo lo superamos todo
Take this heart and show it how to beat All You are is who I wanna be Give You my love completely	Toma este corazón Y muéstrale cómo latir Todo lo que Tú eres es lo que quiero ser Darte mi amor por completo
Jesus, sound of joy the sweetest harmony You came for us to set the world free	Jesús, sonido de felicidad La armonía más dulce Viniste por nosotros A liberar el mundo
God of heaven come alive in me	Dios del cielo Vive en mí
Take this heart and show it how to beat all You are is who I wanna be Give You my love completely	Toma este corazón Y muéstrale cómo latir Todo lo que Tú eres es lo que quiero ser Darte mi amor por completo
All the glory and wonder	Toda la gloria y maravillas

overcome my deepest fears oh, God our loving Father You have come to meet me here	Supera mis miedos más profundos Oh, Dios, nuestro amoroso Padre Has venido para encontrarme
All the glory and wonder overcome my deepest fears oh, God our loving Father You have come to meet me here	Toda la gloria y maravillas Supera mis miedos más profundos Oh, Dios, nuestro amoroso Padre Has venido para encontrarme
All the glory and wonder overcome my deepest fears oh, God our loving Father You have come to meet me here	Toda la gloria y maravillas Supera mis miedos más profundos Oh, Dios, nuestro amoroso Padre Has venido para encontrarme
All the glory and wonder overcome my deepest fears oh, God our living water You have come to meet me here	Toda la gloria y maravillas Supera mis miedos más profundos Oh, Dios, nuestro amoroso Padre Has venido para encontrarme
Take this heart and show it how to beat all You are is who I wanna be give You my love completely	Toma este corazón Y muéstrale cómo latir Todo lo que Tú eres es lo que quiero ser Darte mi amor por completo
Jesus, light of the heaven lover of the lost perfect love You meet us where we are	Jesús, luz del cielo Amante de los perdidos Jesús, perfecto amor Nos encuentras en donde sea que estemos

A partir de los cinco minutos y veinte segundos, la canción entra en un *build-up* que explota toda la energía generada a lo largo de la alabanza, poco después, las aguas se calman y el escenario queda listo para la oración, de parte del pastor; ese es el momento, en todas las iglesias del *movimiento cristiano emergente* que visité, en el que puedo decir con toda certeza que, en términos nativos, el Espíritu Santo está presente en el recinto.

El pastor principal de *Mosaic*, Erwin McManus, es toda una celebridad; es conocido en el mundo cristiano no sólo por su rol de pastor, sino también por sus libros, por sus diseños, por sus filmes, por su blog, por sus conferencias y por el contenido que genera en redes sociales (Marti, 2005). Aunque intenté conseguir una entrevista con él; su agenda se encontraba completamente ocupada hasta 2019, periodo en el que ya habría cerrado campo.

A pesar de ello, tuve la oportunidad de escuchar sus sermones expositivos durante un mes; los fragmentos que expongo a continuación están basados en 1 Samuel 14:1-6:

“Cierta día, Jonatán le dijo a su escudero: ‘Ven, vamos a donde está la avanzada de los filisteos’. Pero Jonatán no le dijo a su padre lo que pensaba hacer.

Mientras tanto, Saúl y sus seiscientos hombres acamparon en las afueras de Guibeá alrededor del árbol de granadas de Migrón. Entre los hombres de Saúl estaba Ahías, el sacerdote, que vestía el efod, el chaleco sacerdotal. Ahías era hijo de Ahitob, hermano de Icabod, hijo de Finees, hijo de Elí, sacerdote del Señor que había servido en Silo.

Nadie se dio cuenta de que Jonatán había dejado el campamento israelita. Para llegar al puesto de avanzada de los filisteos, Jonatán tuvo que descender de entre dos peñascos llamados Boses y Sene. Un peñasco estaba al norte, frente a Micmas; el otro estaba al sur, delante de Geba.

Crucemos hasta la avanzada de esos paganos —le dijo Jonatán a su escudero—. Tal vez el Señor nos ayude, porque nada puede detener al Señor. ¡Él puede ganar la batalla ya sea que tenga muchos guerreros o solo unos cuantos!” (1 Samuel 14:1-6 NTV)

McManus, vestido también en *skinny jeans* azules y una chaqueta de mezclilla, calzando unos *Jordan Retro* por *Nike*, comenzó a predicar al respecto:

“¿Saben? En esto quiero concentrarme, esta última declaración de Jonatán; parece haber declaraciones que se contradicen que casi explican el por qué a veces la fe a veces parece no funcionar (...) en la primera parte de su declaración, que me encanta, está teniendo su momento *Braveheart*, su momento *Gladiator*: ‘¡tomen fuerzas que nadie puede detener al Señor!’, está tratando de inspirar a sus soldados (...) pero quiero que nos enfoquemos en lo que dijo justo antes de eso: ‘tal vez el Señor nos ayude’; eso no es para nada inspirador; eso no es algo que *William Wallace* o *Maximus* dirían (...), porque les está diciendo: ‘¡Vamos a pelearnos, 10,000 contra 1 y a lo mejor Dios nos ayudará!’ (la congregación ríe) (...) debes saber que no sabes, casi siempre creemos que la fe eliminará las incertidumbres de la vida, pero la verdad es que no es así, es de hecho al contrario; si vives una vida de fe, te concentras más en

las incertidumbres de la vida; esa es una faceta de la fe (...) ‘si tienes fe, no puedes fallar’, hemos tomado esa palabra y la hemos usado para todo, como un comodín; sabemos quién es Dios, pero debes ser más honesto en la vida diaria, saber cuándo no sabes (...) la fe no es la respuesta para todas las preguntas, ¿quieren saber cuál es la respuesta para todas las preguntas?...no sé (risas); creo que muchos hemos confundido fe con estar en lo correcto; el hecho de que tengas fe no significa que estés en lo correcto (la audiencia responde con un ‘awww’); el que tengas fe no significa que sabes qué va a pasar; de hecho, es importante y necesitas saber que no sabes; porque si crees que sí sabes, eres la única persona que piensa que sí sabes, y los demás no van a saber por qué piensas que sí sabes cuando todos saben que no sabes (risas). Así que libérate de esa enorme responsabilidad de pretender saber; el que conozcas a Dios no significa que sepas todo; ¡quizá estás equivocado en todo! (risas). El que conozcas a Dios no te hace más inteligente, quizá eres igual de tonto que el día anterior a conocerlo (risas); creo que, en algún punto, convertimos a la fe en algo que nunca debió ser: seguridad. Y no sé ustedes, pero si la fe implica que la vida se vuelve segura, yo le saco; porque francamente, me aburre lo seguro. Creo que la certeza es horriblemente mundana (...) creo que hay diferentes capas, niveles en la fe, 1, 2, 3, etcétera. Pero yo quiero hablarles de la pre fe, como una precuela, como si fuera *Star Wars*; no sabíamos que existían, pero ahí estaban, aunque las hayan sacado después (risas). Quiero hablarles de la pre fe, porque para la mayoría de nosotros, el gran salto de fe tuvo que ver con el creer: antes no creían en Dios y ahora sí. Tendemos a equiparar fe con creer (...) y creo que la razón es que es casi imposible poder concebir esta idea del amor incondicional (...) pero debemos dejar de intentar comprender a Dios, porque si Dios fuera comprensible para nosotros, entonces dejaría de ser Dios, ¿por qué mejor no dejamos de hacer eso y mejor le pedimos a Dios para que nos ayude a comprendernos a nosotros mismos? (...) no nos gusta el amor incondicional, queremos amor condicionado, queremos que la persona que amamos nos diga que cumplimos sus condiciones (...) nos incomoda la idea de un amor incondicional porque cuando alguien nos dice que nos ama sin condiciones, nos aterra pensar que, si nos pusiera condiciones, ni siquiera cumpliríamos con el mínimo de condiciones (...) por eso, para la mayoría de nosotros, esa primera capa de fe, es el creer; ¿eres

capaz de cruzar esa línea y de creer que Dios te ama? ¿Qué siempre está ahí, que te ve, que importas para Él? (...) si logras cruzar esa línea, ese es sólo el nivel previo al nivel 1, la precuela, y vas a batallar con eso, porque es increíblemente abrumador estar pensando que no mereces ser amado (...) y luego está el nivel 1, que tiene que ver con el reino de las posibilidades, todo lo que puedes ver y tocar, la vida real, es sobre tu carácter; este nivel es casi siempre interno. El nivel dos es confianza, y solemos usar la palabra confianza, pero es más bien confianza, ¿puedo confiarle a Dios mi vida? (...) en este nivel muchos parecen pensar que Dios está algo desactualizado con cómo funciona el mundo real: ‘qué onda Dios, estoy teniendo fe, ¿por qué no me está saliendo nada? ¿Tan siquiera sabes cómo funciona el mundo de ahora?’ (risas). Este nivel de fe puede arruinar tu vida; porque piensas que la fe es una especie de ventaja que te debe de hacer ganar siempre por encima de todo: conseguir el trabajo, conseguir a la chica, conseguir tu sueño; quedarte en este nivel es peligroso porque, eventualmente, lo que más te importará es en qué te convertirás, más que lo que realmente estás logrando (...) hay muchos de ustedes que no pueden confiar en que Dios pondrá a la persona correcta en sus vidas... así que mejor deciden confiar en la internet (risas) (...) y esto es solo el inicio, la confianza, porque verán, confiarle tu vida a Dios es aterrador, confiarle a Dios tu carrera es aterrador (...) ¿han notado que su fe no les ayuda para avanzar en su carrera? Sé que no se supone que deba decirles esto, sé que debería decirles: ‘su fe les ayudará a conseguir un ascenso’, qué se yo (risas). ¡No! Seguramente la persona que hace trampa, que no hace su trabajo bien, que no tiene integridad, seguramente esa persona obtendrá su ascenso primero que ustedes. Y los va a frustrar tanto, los enojará tanto, que se van a ir sobre Dios: ‘¡Dios! ¡¿Qué onda?!’ (risas). Si te dijera que ese es el precio de la fe, ¿te gustaría seguirle? ¿querrías más? (...) el dilema de la fe es que, en la fe de primeros niveles, debes decidir que algunas cosas no son tan importantes, que algunas veces no lograrás cruzar la meta antes que las personas que hicieron trampa; por eso ese nivel es tan difícil, porque no todos jugamos con las mismas reglas. Y justo de eso quiero hablarles; la fe de niveles altos, dejar de vivir en el mundo de lo posible e irse a vivir en el mundo de los imposibles; dejar el mundo de las certezas e irse al mundo de las incertidumbres (...) son los niveles en los que vives tu vida con la idea de que tu fe

no te va a hacer sentir seguro, pero sabes que tu fe te hace peligroso; empiezas a vivir en misterio, en aventura; empiezas a vivir sabiendo que no sabes. ¡Es tan liberador! Quizá el mundo terminará jugando a nuestro favor (...) por eso hice a Jonatán mi santo de la incertidumbre, yo lo inventé, porque ¿quién escoge quienes son santos de cualquier manera? (risas). San Jonatán es el santo patrono del ‘no lo sé’ (risas); es el santo patrono del ‘no sé si debemos atacar a esos enemigos, quizá Dios nos ayude y ganemos, quizá vayamos a morir, ¡no lo sé!’ (risas). ¡Atrévete a hacer cosas! ¡Ten ese nivel de fe! ¡Haz cosas!” (E. McManus, sermón del 14 de octubre de 2018).

Al acercarse el final de la predicación, la banda sube al escenario y comienza a crear una atmósfera sonora para poder llevar a cabo la oración final, encaminada a la gente que se atreve a hacer cosas aun cuando nada garantiza que saldrán bien; luego, la banda ejecuta *Glory & Wonder* de nuevo. Semanas antes, ya había tenido la oportunidad de entrevistar a uno de los líderes de *Mosaic*: Kenneth Anderson (PD16), a quien conocí una semana atrás, con quien logré concertar una entrevista un sábado; acordamos cruzar *Hollywood Blvd* para comer en *Shin Ramen*, un restaurante japonés que suele frecuentar y que se encuentra justo en frente de las instalaciones de la iglesia. Kenneth tiene 26 años y es líder juvenil en esta congregación; asiste todos los sábados y domingos, y cree en el poder de la oración y en la palabra de fe; para él, Jesús y su amor son lo único que salva. Nace en una familia bautista y se aleja de su congregación por ser discriminado por sus preferencias sexuales, Kenneth se identifica como homosexual y encuentra *Mosaic* gracias a las redes sociales. Conoce las escrituras y sigue a *influencers* y otros pastores del *movimiento cristiano emergente* en redes sociales. Es líder porque tomó el curso de liderazgo en *Mosaic*:

“Para mí, Jesús y su amor son lo único que salva (...) Jesús es libertado, hago todo lo que quiera porque sé que eso no me hace ser menos amado por Jesús. Sin embargo sé lo que es el pecado y trato de evitarlo (...) nunca he tenido que ocultar mi homosexualidad en *Mosaic* ni con nadie, y no pienso empezar a hacerlo (...) antes de *Mosaic* iba a otra iglesia ‘moderna’, pero ahí sí, de vez en cuando, me decían que no podía verme ‘tan abiertamente homosexual’, o lo que sea que signifique eso; obviamente dejé de ir (...) ¿por qué voy a seguir yendo a un lugar en donde me niegan mi derecho de identidad? (...) obviamente estoy en contra de todo tipo de

discriminación y desafortunadamente nosotros como humanos somos expertos en eso (...) me enamoré de *Mosaic* porque es una iglesia *all-inclusive*; porque antes de ser *el homosexual*, antes de cualquier otro apellido que pueda tener, antes de cualquier otra máscara que pueda tener, soy un igual para todos (...) Sé que bíblicamente la homosexualidad es un pecado, pero también muchas otras cosas que seguimos haciendo (...) creo que la vida se trata de saber cómo negociar, y a cambio de toda la felicidad y plenitud que siento en esta comunidad, tanto espiritual como socialmente, sinceramente no me importa eso (...) al final de cuentas importa la intención de tus acciones (...) Dios sabe que mi homosexualidad no es algo que haga con la intención de ofenderlo (...) es algo que es, y ya, no hay mucho que explicar al respecto” (K. Anderson, comunicación personal, 15 de septiembre de 2018).

Más tarde ese mismo día, me reúno con Aubrey Henderson (PD17), otra líder en *Mosaic*; el punto de encuentro no podía ser mejor ejemplo del tipo de consumo que la gente, estereotípicamente suele asocial a las personas que asisten a iglesias de este tipo: *The Broad*. Uno de los museos de arte contemporáneo de LA, localizado gusto en la *Grand Ave*, en el centro de la ciudad. Aubrey es fotógrafa y esa tarde quería tomar fotos de una nueva exhibición. Luego de la entrevista con Kenneth tomo el transporte público y en un rato me encuentro a las afueras del museo, Aubrey ya me espera en una de las bancas que se encuentran en uno de los costados del edificio. Con *starbucks* en mano y *iphone* en el otro, comenzamos a platicar un poco antes de entrar. Luego de una tarde tomando fotos, nos dirigimos al *Grand Central Market*, a unas cuadas de donde nos encontramos, para llevar a cabo la entrevista. Aubrey tiene 25 años y piensa que sólo Jesús salva, cree en el poder de la oración, pero no discrimina otros tipos de ritualidad. Crece en una familia bautista, se aleja de su congregación cuando se muda a la universidad, es ahí, gracias a sus amistades, que se entera de *Mosaic*. Conoce las escrituras y tiene un conocimiento profundo de la cultura *pop*, además de que es *youtuber*. Se dedica a la fotografía comercial y *freelancea* para diversas casas publicitarias:

“Para mí, lo más importante que he aprendido es que Jesús entendió nuestra condición humana y nos liberó; no pienso que hacer cosas del mundo te haga menos deseable ante sus ojos (...) una de las cosas que me gustan de *Mosaic* es que es, probablemente,

el *safe space* más increíble que he tenido la oportunidad de conocer; creo que la postura en contra de la discriminación realmente se practica al interior, no por nada es una iglesia inclusiva (...) nunca en los casi cinco años que llevo aquí, he sentido que mi condición de mujer haya tenido peso en las posibilidades que están a mi alcance (...) si eso no es feminismo entonces no sé qué más será (...) en lo personal estoy en contra del aborto, pero me gusta pensar que la mayoría de las mujeres que lo llegan a practicar lo hacen luego de un largo debate consigo mismas, seguramente no es una decisión fácil y no debemos juzgarlas (...) creo que mi opinión es muy polémica porque sé que el hecho de que esté disponible es importante, sólo pienso que yo no lo haría, bajo ninguna circunstancia, pero no lo sé (...) es fácil hablar desde la comodidad supongo” (A. Henderson, comunicación personal, 15 de septiembre de 2018).

Religiosidades como la de Kenneth y Aubrey parecen coincidir con las posturas que he encontrado en otras iglesias del *movimiento emergente*, y a estas alturas es más claro que el componente generacional tiene mucho que ver con el desarrollo de estas posturas. En nuestra charla posterior, le platico un poco más sobre mi proyecto y le comento que en un par de semanas estaré visitando la Ciudad de México para trasladarme a un evento en donde pastores y líderes de diferentes iglesias de América Latina estarán presentes; en ese evento estará el pastor principal de *Mosaic Mx*, por lo que Aubrey promete hacer todo lo posible para que podamos conseguir una entrevista con él.

4.3 REVISITANDO LA CUARTA CAPA: LA IMPORTANCIA DE LAS ORGANIZACIONES PARAECLESIALES

Como se mencionó en el capítulo anterior, las *organizaciones paraeclesiales* hacen referencia a todas esas entidades que, sin ser una iglesia o pertenecer a un movimiento denominacional, permiten llenar huecos que pueden llegar a existir entre congregaciones que nunca se han encontrado directamente o cuyos líderes y/o pastores no han coincidido en tiempo y espacio. Esta capa es particularmente importante para que las iglesias del *movimiento cristiano emergente* se den a conocer porque, a pesar de su dominio en producción y difusión de contenidos digitales, todavía existe un número importante de iglesias evangélico-pentecostales y no-denominacionales que: 1) No tienen presencia en el mundo digital y/o, 2) Su presencia en las comunidades *online* es sumamente básica. Con esto

me refiero a que, en el mejor de los casos, tienen una página de *facebook* sin un *community manager* generando contenido y estableciendo conexiones entre las congregaciones de su misma denominación o entre la comunidad evangélico-pentecostal. En ese sentido, el que *organizaciones paraeclesiales* como *e625* organicen cumbres en donde son capaces de reunir a los principales pastores, músicos e ideólogos del cristianismo moderno, facilita que las iglesias del *movimiento cristiano emergente* den a conocer su filosofía y estilo de vida dentro de la comunidad cristiana evangélico-pentecostal; no necesariamente para intentar engrosar sus filas, pero sí para que su postura bíblica y sus mecanismos de *deconstrucción religiosa* puedan tener impacto a nivel individual en las nuevas generaciones de cristianos.

Durante este evento tuve la oportunidad de tener charlas informales con el personal de *Mosaic Mx*, con la intención de acercarme al pastor de esta iglesia, Ezra Novik (PD18). Eventualmente, en el transcurso del evento, al que se me invitó a participar para hablar sobre nuevas generaciones y cristianismo, pude sentarme a platicar por casi media hora con el pastor, dada su apretada agenda; definitivamente me ayudó decir que venía de LA y que estaba visitando *Mosaic Hollywood*. Ezra, de 36 años, también es una persona que está en contra de que los cristianos, históricamente, hayan puesto las creencias secundarias por encima de las primarias. Con los brazos completamente tapizados de tatuajes y vistiendo unos pantalones de cuero negro, una camisa también negra y un sombrero, me cuenta algunos puntos clave:

“¿Sabes? La idea es que tenemos libertad absoluta de hacer lo que queramos, esa es una de las consecuencias del maravilloso sacrificio que hizo Jesús por nosotros (...) claro que es nuestra responsabilidad saber qué cosas son sanas de hacer y qué cosas no, y aún cuando no hagamos o nuestros hermanos no hagan cosas sanas, nosotros no debemos juzgarlos, no nos corresponde (...) podemos hablar con ellos, quizá decirles, si les tenemos mucha confianza, que quizá lo que hacen no está tan bien porque se van a lastimar a sí mismos, pero mi libertad termina donde empieza la del otro, ¿sabes? (...) yo nací en una familia evangélica y no me sirvió de mucho, a pesar de todas las reglas igual terminé haciendo muchas tonterías en mi vida; hasta estuve en la cárcel (...) pero qué bueno que estás aquí, si vienes a México ven y visítanos” (E. Novik, comunicación personal, 29 de septiembre de 2018).

En este mismo evento tuve la oportunidad de hablar con Thomas Osmond (PD19) y Kacey Osmond (PD20), ambos son parte de *e625*. Thomas, de 31 años, además de coincidir con la libertad que da la gracia, al ser líder de esta *organización paraeclesial*, viaja y contacta a pastores de diferentes denominaciones en todo el espectro evangélico-pentecostal, con la intención de hacer relaciones públicas y mantener a todas las iglesias dentro del *loop*, sobre todo a las que tienen una feligresía joven:

“Nos hemos dado cuenta que las iglesias se mueren porque no logran conservar a sus jóvenes; nosotros hacemos eventos para, además de promocionar la *Nueva Traducción Viviente* de la biblia, poner en contacto a iglesias que quizá están un poco más rezagadas en términos de arquitectura generacional, en términos de saber cómo llegarle a sus jóvenes (...) entonces en el evento de hoy, por ejemplo, tienes a pastores y a líderes de iglesias súper coservadoras, pentecostales, evangélicas, neopentecostales, lo que te imagine, y que vienen a tomar cursos de liderazgo impartidos por líderes de iglesias como *Mosaic* o como *Central*. Al mismo tiempo, hay cursos que pastores ya establecidos de iglesias más tradicionales dan para los pastores y líderes jóvenes, entonces, es como un gran congreso en donde se vienen a discutir ideas que van a terminar afectando a un montón de iglesias” (T. Osmond, comunicación personal, 29 de septiembre de 2018).

Kacey, de 27 años, se encarga de organizar todo lo referente a las bandas que se han presentado en este evento; nuestra entrevista ocurre, de hecho, en el *backstage* del escenario principal. Además de creer en la libertad que da la gracia y conocer las escrituras, tiene un conocimiento profundo del medio del espectáculo, al estar en contacto constante con los *managers* de las bandas con las que trabaja:

“No creo que el cristianismo esté cambiando (...) el cristianismo siempre ha sido el mismo, las enseñanzas de Jesús no han cambiado (...) lo que ha cambiado es que quienes históricamente han decidido qué debe hacer y qué no debe hacer un cristiano han sido destronados por el nivel de comunicación y expresión que nos permiten las redes digitales (...) gracias a ellas, las personas que se han atrevido a cuestionar algunas interpretaciones que hacen choque con nuestra cultura, se han vuelto más visibles y sí, eso ha ocasionado toda una serie de conflictos, pero también ha generado

un nuevo movimiento, casi podría decirte que es una nueva reforma (...) definitivamente es algo generacional que difícilmente se vendrá para abajo (...) pienso todas las personas que nos identificamos con esta ‘nueva’ forma de vivir el cristianismo tenemos una gran responsabilidad, porque tampoco podemos arriesgarnos a dejar fuera a las viejas generaciones que no logran comprender del todo nuestras formas (...) creo que ahí está la cuestión, en saber cómo conciliar esas diferencias y ser muy respetuosos de la diferencia, incluso cuando no logren comprendernos.” (K. Osmond, comunicación personal, 29 de septiembre de 2018).

En este mismo evento tengo la oportunidad de entrevistar a Matthew O’Reilly (PD21), un pastor de San Diego, California, quien tiene una pasión por las neurociencias y su relación con las experiencias religiosas, de hecho, la conferencia que da tiene que ver con la forma en que la corteza cerebral reacciona ante la oración y la meditación. Matthew, de 37 años, viste bermudas y una camiseta negra con personajes de *comics*, este *outfit* hace que los tatuajes en sus brazos y en sus pantorrillas sean visibles; además de eso, porta una barba larga, que llega hasta por debajo del pecho:

“Jesús fue tan sabio como para darnos las pautas para que nosotros descubramos el mundo por nuestros propios medios (...) como pastor, creo en el poder de la oración, como fanático de la ciencia, creo que el poder de los avances científicos para explicar los diferentes tipos de procesos fisiológicos que ocurren en el cuerpo durante las experiencias religiosas (...) mi familia es bautista pero, cielos, irte a estudiar la universidad es una gran prueba de fe de la que muchos salimos cambiados, eso no siempre es algo bueno, sobre todo cuando tu padre es pastor (...) a pesar de ello, luego de la universidad regresé a mi congregación, pero con la intención de reevaluar todo muy seriamente, desde un punto de vista personal, por supuesto (...) eventualmente termino haciéndome pastor y al darme cuenta que la forma en la que yo creo choca mucho con las formas de mi congregación bautista, decido alejarme y fundar mi propia iglesia en San Diego (...) creo firmemente en la libertad que nos da una relación cercana con Jesús y creo que deberíamos de dejar de tenerle miedo al mundo, el mundo es nuestro y es nuestro deber reapropiarnos de él” (M. O’Reilly, comunicación personal, 29 de septiembre de 2018).

Que personajes como Matthew, Ezra, Thomas y Kacey puedan dirigirse a públicos con ideas tradicionales hace que se comiencen a propagar las *representaciones* sobre el *cristianismo posmoderno*; la labor de esta organización permite también que las congregaciones y los pastores y líderes del *movimiento cristiano emergente* comiencen a aparecer en los mapas mentales de las personas que normalmente no estarían al tanto de lo que pasa en este tipo de iglesias; he ahí la importancia de la cuarta capa.

4.4 LA ESCENA INDEPENDIENTE, UNA POSIBLE QUINTA CAPA A-ECLESIAL

¿Qué pasa con la producción musical cristiana que no pertenece a ninguna congregación y cuyos artistas rechazan pertenecer abiertamente a una iglesia y que, aun así, logran volverse *actores nodales* que funcionan como agentes de visibilización de cristianismos atípicos? Eso pensé cuando conocí la música de *Julien Baker*⁴⁷ a finales de 2016, justo cuando mi trabajo de campo comenzaba. Casi un año después, el 15 de diciembre de 2017, tuve la oportunidad de asistir a un concierto suyo en San Diego. Julien, con apenas 22 años, ha comenzado a visibilizar a todos aquellos cristianos que no encajan en el molde tradicional. Al identificarse como *queer*, y con un historial de abuso de drogas y alcohol a lo largo de su corta vida, con casi un millón de oyentes mensuales en *Spotify*, abandera a todas esas personas que han sido rechazadas o discriminadas por sus congregaciones religiosas. Su mensaje es claro; Dios nos ama a todos, como lo declaró para *Pitchfork* una de las plataformas de noticias sobre la industria musical más importantes en el mundo:

“I had a hot-pink mohawk in high school, and when I came out everyone was like, ‘We don’t care’; I hope we can dismantle the idea that the entire south is sitting on our porches spitting tobacco and hating gay people. Metropolitan areas are generally more diverse. Maybe it would have been a different story if I had grown up in my grandparents’ dinky little town, Smithville, Tennessee. It might have been a lot harder to find a community of people that I felt were supportive. Because I had access to Smith7, a label and substance-free DIY space in Memphis, and the DIY punk scene, and had the option to come out in a non-traditional church, all these things happened to show me that sexuality is not one-sided, and neither is religion, and neither is the path to reconciling those things. I have friends who moved far, far away because ‘the

⁴⁷ <https://open.spotify.com/artist/12zbUHbPHL5DGuJtiUfsip?si=eBTcsdnZQ8-YrD0g-xGukQ>

south is so oppressive and backwards’, and I wonder: Who is gonna fix it if we all leave? I played this awesome space in Seattle called the Vera Project. It’s a youth center where they ask for preferred pronouns of attendees, and volunteer teens run the soundboard, and I thought I could move there and work there. Then I thought, ‘Memphis could use one of these’. Somebody has to start it. Someone has to stay and bring something new. I choose to stay in the south because I think it’s redeemable”⁴⁸

Tal y como lo menciona, en su experiencia, lo más importante que evitó que abandonara su fe, a pesar de sus circunstancias, fue la existencia de comunidades independientes, sobre todo dentro de la escena *punk*, las cuales le permitieron darse cuenta de que hay formas alternas de organizarse a pesar de que tu identidad pueda entrar en conflicto con los preceptos comúnmente enarbolados por las comunidades cristianas. Y así, Julien comenzó a escribir canciones que terminaron por volverse himnos para las personas que se sintieron identificadas, en diferentes grados, con la historia de vida de Julien. En el concierto de 2017, en el que alrededor de cuatrocientas personas corearon canciones como *Blacktop*, era imposible no sentir una atmósfera religiosa. *Blacktop*, una canción *indie folk*, como el resto del repertorio de Baker, es una conversación íntima con Dios luego de estar en un accidente ocasionado por abuso de sustancias y, a pesar de que nunca hace una referencia explícita al cristianismo, las connotaciones de la letra, junto con las melodías que la acompañan, le dan una cualidad himnica:

Do you think that there's a way I could ever get too far That you'd ask me where I'd been Like I ask you where you are? But I know you're in the pews The same as stools around the bar And I know I saw your hand When I went out and wrapped my car Streetlamp Around the streetlamp So I wrote you love letters And sung them in my house And all around the South	¿Crees que haya forma en la que pueda sobrepasarme y me preguntes dónde he estado así como yo te pregunto dónde estás? Pero sé que estás en las bancas de la iglesia, al igual que en los bancos del bar. Y sé que vi tu mano cuando salí y envolví mi carro alrededor de una lámpara en la calle. Así que te escribí cartas de amor Y las canté en mi casa Y por todo el sur
--	--

⁴⁸ <https://pitchfork.com/thepitch/1154-julien-baker-on-being-queer-southern-christian-and-proud/>

The broken strings and amplifiers scream with holy noise In hopes to draw you out But if no one sings along in praise Are you still proud when I open my mouth? Come visit me Come visit me In the back of an ambulance A saline communion that I held like a séance on the blacktop The devil in my arms says feed me to the wolves tonight And come visit me In the back of an ambulance And a saline communion that I held like a séance	Mis cuerdas rotas y los amplificadores gritan con sonido santo Esperando que aparezcas Pero si nadie canta en alabanza conmigo ¿Aun así estás orgulloso cuando abro mi boca? Ven y visítame En la parte trasera de una ambulancia Una comunión salina que presidí como en una sesión de espiritismo. El demonio en mis brazos dice que me des de comer a los lobos esta noche. Ven y visítame En la parte trasera de una ambulancia Y una comunión salina que presidí como si fuera una sesión de espiritismo.
--	---

Aunque no todas las canciones están relacionadas a temas religiosos, cuando canta *Rejoice*, la audiencia vuelve a corear de una manera solemne la letra, la cual sí hace una referencia explícita a Dios:

All of my friends live in a plastic bag Walking around, jumping the train tracks Over the fence, veins all black Sleep on a bench in the park On my birthday Call the blue lights Cursed your name When I find I'm still awake Give me everything good, and I'll throw it away I wish I could quit but I can't stand the shakes Choking to smoke, or singing your praise But I think there's a God and He hears either way When I rejoice And complain I never know what to say	Todos mis amigos viven en una bolsa de plástico. Caminando por ahí, brincando vías de tren. Sobre la reja, sus venas completamente negras. Dormí en el parque, en una banca, en mi cumpleaños. Llama a las luces azules Maldije tu nombre Cuando supe que seguía viva Dame todo lo bueno y lo tiraré Ojalá pudiera dejarlo, pero no soporto temblar. Ahogarme con humo o alabarte Pero pienso que hay un Dios y me escucha de todas formas Cuando me regocijo Cuando me quejo Nunca sé qué decir
---	---

But I think there's a God and He hears either way When I rejoice And complain Lift my voice That I was made And somebody's listening at night With the ghosts of my friends when I pray Asking "Why did you let them leave And then make me stay?" Know my name And all of my hideous mistakes I rejoice I rejoice I rejoice I rejoice	Pero pienso que existe un Dios y me escucha de todas formas. Cuando me regocijo Cuando me quejo Elevo mi voz Que fui hecha Y alguien me escucha por las noches Con los fantasmas de mis amigos, cuando oro Preguntándote '¿por qué los dejaste partir y me hiciste quedarme?' Sabes mi nombre Y todos mis horribles errores Me regocijo Me regocijo Me regocijo Me regocijo
--	--

Cuando uno revisa los comentarios que los fanáticos dejan en *youtube*, se pueden encontrar opiniones como estas:

“What an incredible statement: ‘And somebody's listening at night with the ghosts of my friends when I pray Asking Why did you let them leave and then make me stay? And you know my name and all of my hideous mistakes, but I rejoice’. Being still and knowing He is God is so hard. However, God shows his love towards us in that while we are still against him Christ died for the ungodly so He could make a final way. God is far more concerned about the state of our hearts, our rejoicing in Him. No one knows how to do that perfectly. But I am so glad Julien Baker has put words around it. It’s not about sin. It’s about love. It’s always been about love” (1987Magnus, comentario en *youtube*⁴⁹)”

La música de Julien parece resonar con las ideas del *movimiento cristiano emergente*; no se trata de juzgar, se trata de amar. Un año después, en diciembre de 2018, tuve la oportunidad de volver a verla; esta vez en LA; logré incluso contactar con su agente para acordar una entrevista; para mi sorpresa me respondieron, por desgracia su agenda no permitiría que la entrevista tuviera lugar antes de cerrar mi campo. Esa vez, sin embargo, toco ante

⁴⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=CXZG6-3BaKY>

aproximadamente dos mil personas, y para mi sorpresa, en el público pude encontrarme con Rudolph (PD15), quien me presentó con su grupo de amigos, los cuales asisten a *Mosaic*, aunque por comentarios de Rudolph, quieren conocer *Horizonte*, en Ensenada.

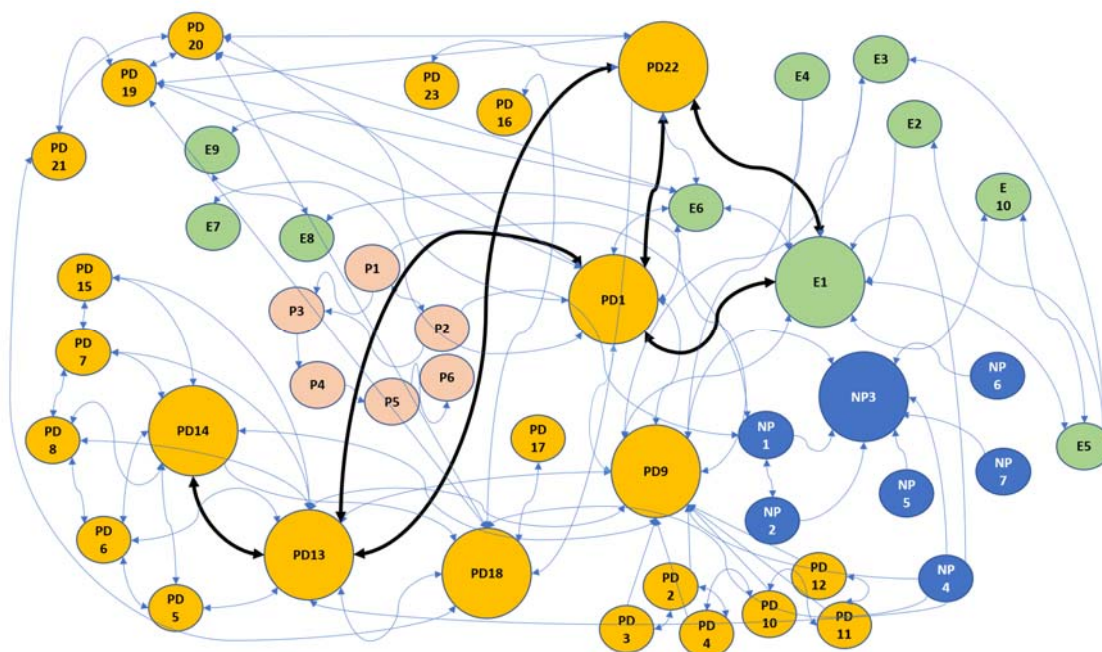
¿Por qué es importante hablar de artistas como Julien, o como Martin Garrix y Bebe Rexha? Porque pertenecen a esferas completamente seculares; porque su contacto con la industria musical es completamente ajeno a sus creencias religiosas y, aun así, logran posicionar canciones que bien podrían ser *eventos nodales* en tanto que pueden generar una reapreciación de la condición cristiana en las nuevas generaciones; es decir, vuelven *cool* el hacer una expresión de fe espectacular. Aunque es muy temprano en el tiempo para hablar de esta posible quinta capa en las redes de apoyo que carece de iglesias, quizá en algunos años sea más común.

4.5 OTRAS ESCALAS POR CONSIDERAR AL INTERIOR DE LAS REDES DE APOYO EVANGÉLICO-PENTECOSTALES

Ahora, las capas mencionadas en este y el capítulo anterior son sólo una forma superficial de comprender el entramado de redes; hay, desde luego, niveles de profundidad distintos que se pueden explorar; en ese sentido, me gustaría mencionar que el análisis en lo referente a los mecanismos de colaboración local, translocal, transnacional, intradenominacional o incluso extrad denominacional se encuentra abierto para trabajos posteriores. A continuación, me gustaría mencionar algunas formas en las que se podría abordar la complejidad de estas redes de colaboración, con una escala distinta a la propuesta en párrafos anteriores.

4.5.1 ESCALA INDIVIDUAL DETERMINADA POR RELACIONES INTERPERSONALES

El objeto de estudio de este trabajo fue descubierto gracias al tipo de colaboraciones que se dan en el nivel local y translocal; para ilustrar este punto, hago uso del diagrama que muestra cómo fui desplazándome de actor en actor gracias a este tipo de relaciones, utilizando la codificación empleada en las tablas 1, 2, 3 y 4. Toda esta tesis está basada en una especie de escala de bola de nieve: actores locales que colaboran entre sí y que conocen a otros actores con intereses similares pero basados en lugares distintos y que, sin embargo, se asumen parte del mismo círculo, en ese sentido opera la translocalidad. Desde PD1 hasta PD23 hablamos de una misma comunidad, de un mismo movimiento, a pesar de que los individuos no se conozcan directamente ni estén localizados en los mismos lugares, y a pesar de que sus iglesias tengan linajes denominacionales distintos.

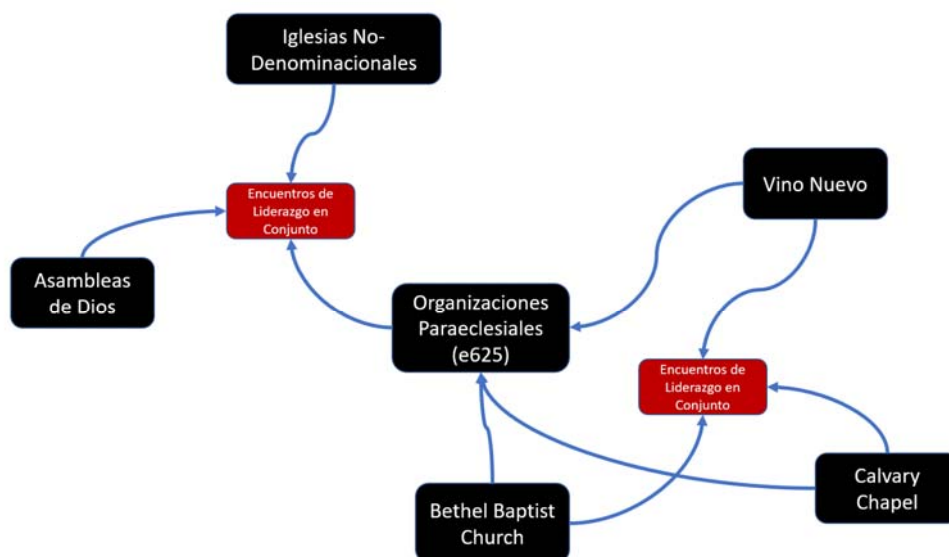


Esquema 4.1.- Escala Individual de las Redes de Apoyo Evangélico-Pentecostales, en este esquema se muestra la forma en la que mis colaboradores se conocen en un nivel personal y, por lo tanto, la forma en la que pude armar mi lista de entrevistados y colaboradores clave (Fuente: elaboración propia, entrevistas y charlas informales).

4.5.2 ESCALA INSTITUCIONAL MEDIADA POR EVENTOS SOCIALES

Esta escala nos remite a los linajes eclesiales de cada iglesia y es donde la influencia de las *organizaciones paraeclesiales* es más notoria. Como hemos visto a lo largo de esta tesis; al interior del continuum evangélico-pentecostal existen grandes organizaciones al interior de las distintas denominaciones; las iglesias con las que interactué durante este proyecto pertenecían o derivaban de las siguientes agrupaciones: *Asambleas de Dios* dentro del universo pentecostal y neopentecostal (*River Church*, *Palabra Viva*, *Sobrenatural*), *Familia Vino Nuevo* (*Viento Fresco*, *El Olivo*, *Vino Nuevo*, *Ancla*), *Calvary Chapel* (*Horizonte*), *Bethel Baptist Church* (*Mosaic*) y una corriente bautista independiente (*Central Church*). Además de las iglesias independientes evangélicas no-denominacionales a las que pertenecen algunas de las personas entrevistadas. A estas alturas es claro que el componente más importante para la consolidación del *movimiento cristiano emergente* en el noroeste del país tiene que ver con las relaciones personales entre líderes y pastores. Sin embargo, un elemento secundario para el posicionamiento de este movimiento dentro del imaginario cristiano regional tiene que ver con los eventos y los conciertos organizados por las mismas iglesias, a nivel institucional y por los eventos organizados por *organizaciones paraeclesiales*. En ese

sentido, estamos hablando que, a esta escala, los eventos nodales son más importantes que los actores nodales en sí:



④ ③ ② ① ⑤ ⑥

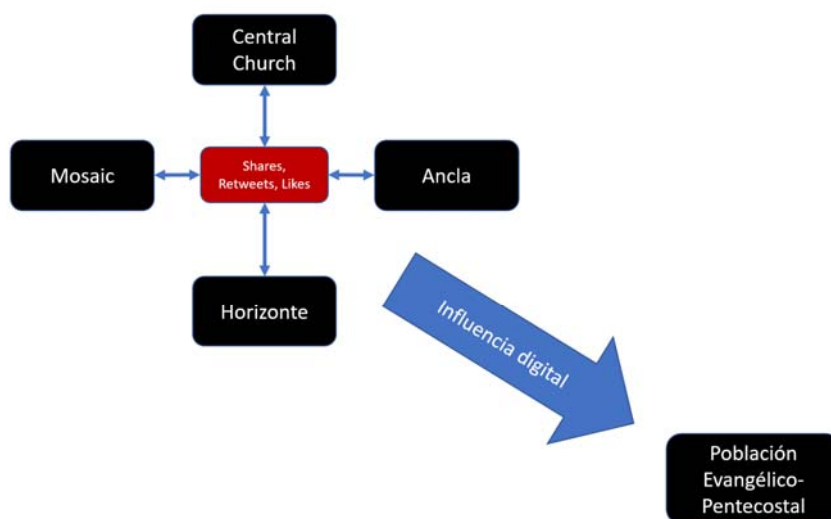
Esquema 4.2.- Capa de apoyo a nivel institucional entre iglesias evangélico-pentecostales (Fuente: elaboración propia)

Naturalmente, la falta de comunicación a nivel institucional entre las diferentes organizaciones se suple con los vínculos personales que existen entre líderes y pastores de las iglesias del *movimiento cristiano emergente* y algunas iglesias evangélicas no-denominacionales o con tendencia a lo no-denominacional.

4.5.3 ESCALA DE LA SOCIAL MEDIA

Esta escala es dominada por completo por las iglesias del *movimiento emergente* y, en cierta medida, es similar a la escala de las relaciones interpersonales, dado que los *community managers* de las páginas de iglesias como *Horizonte*, *Ancla*, *Central* y *Mosaic* se conocen, quizá no en persona, pero sí digitalmente. El plus de esta escala es que los eventos que organizan estas congregaciones pueden ser difundidos entre ellas mismas, para el conocimiento de sus comunidades específicas y también para el conocimiento de la gente con la que interactúan o con la que los algoritmos de publicidad de *facebook*, por ejemplo, les periten alcanzar. En ese sentido, podemos hablar de un solo bloque del *movimiento*

cristiano emergente que, por lo menos en forma digital, empuja la expansión y el crecimiento de este movimiento.



Esquema 4.3.- *Capa de Social Media* (Fuente: Elaboración Propia).

Un dato interesante es que, entre estas cuatro iglesias, se tiene influencia sobre aproximadamente 178,000 personas, solamente contando *facebook*. Si nos vamos a la influencia que tienen sus agrupaciones musicales, sin embargo, el número crece hasta casi 2.5 millones de oyentes mensuales, tan solo en *Spotify*.

Como podemos ver, a diferencia de las personas entrevistadas en el capítulo anterior, el *movimiento cristiano emergente* es liderado por personas cuyas religiosidades tienden hacia una postura inclusiva en lo discursivo y en lo práctico y por personas que recibieron una educación de corte liberal: artes visuales, diseño gráfico, ingeniería en audio, etcétera. El hecho de que existan conceptos como *madurez en la fe*, o que las personas puedan declararse en contra del aborto siendo conscientes que es su postura individual, sin deseos de juzgar nos habla de una fractura importante con las congregaciones de origen de los participantes en esta investigación; el hecho de que o que las personas puedan disfrutar de elementos seculares sin cuestionar su dedicación a su creencia religiosa nos habla no sólo de una secularización de lo religioso, sino más bien de un cambio en la frontera de lo sagrado con lo profano. Es importante recalcar que, a pesar de los liderazgos jóvenes que moldean y

determinan el tipo de religiosidades expuestas en este capítulo, este tipo de iglesias también son frecuentadas por personas que escapan a las características generacionales de los *millennials*, y la mayoría de ellas lo hacen por afinidad con sus familiares más jóvenes que gustan de asistir a este tipo de congregaciones. En el capítulo siguiente, el proceso de deconstrucción religiosa será abordado en conjunto con las innovaciones llevadas a cabo por el tipo de representaciones al interior del medio ambiente cultural de las iglesias del *movimiento cristiano emergente*. También se abordarán las representaciones circulantes más exitosas al interior de este movimiento y el rol que las *disonancias cognitivas* tuvieron para que ocurrieran las rupturas religiosas con las congregaciones de origen entre los colaboradores de este trabajo.

CAPÍTULO V

El título de este trabajo contiene los tres elementos centrales de la tesis; dos de ellos ya han sido explicados: 1) Cristianismo Postdenominacional, haciendo referencia a las características que mencionan Miller y Fox, es decir, iglesias que son capaces de reconocer la diversidad del cuerpo de cristo y que evitan declarar ser las detentoras de la verdad; estas iglesias, además, saben adaptarse a la cultura popular en términos musicales y ofrecen una alabanza moderna del cristianismo, sin que necesariamente exista una alteración de los límites y restricciones tradicionalmente instaurados (D. E. Miller, 1998; Placentra Johnston, 2012, 2016). 2) Los movimientos emergentes, que han quedado descritos en el capítulo anterior, son postdenominacionales, pero con un componente que los diferencia drásticamente de las congregaciones evangélicas modernas: su forma de interpretar el Evangelio y su forma de modificar las prácticas llevadas a cabo en su interacción con el mundo profano; este último elemento es, esencialmente, parte de un proceso de deconstrucción religiosa que se analizará en este capítulo.

5.1 LA IGLESIA DECONSTRUIDA

Para Marti y Ganiel, una iglesia deconstruida presenta cinco características generales que, en consecuencia, las hace ser parte del *movimiento cristiano emergente*: 1) son anti-institucionales, 2) transgreden las fronteras eclesiales y teológicas tradicionales, 3) favorecen liderazgos jóvenes, 4) valoran la experimentación y la creatividad y 5) crean espacios religiosos neutrales que evitan parecerse a los templos cristianos tradicionales (Marti & Ganiel, 2014). En esos cinco puntos concuerdo completamente y, como pudimos ver en los casos de *Ancla*, *Mosaic*, *Horizonte* y *Central Church*, estas iglesias son anti-institucionales en tanto evitan a toda costa replicar las lógicas institucionales —valiendo la redundancia— que incluso sus congregaciones madre han establecido por décadas; como decía Rubén Cross (PD9), la idea es romper paradigmas. Cuando uno visita un templo de *Calvary Chapel*, en ningún aspecto se parecerá a lo que está haciendo *Horizonte*; cuando alguien visita una iglesia perteneciente a *Bethel Baptist Church*, en los Estados Unidos; la experiencia de *Mosaic* simplemente no existe y se parece más bien, al templo dominical al que nuestros padres nos solían llevar. Quizá la iglesia en donde hay una diferencia menos impresionante es en *Ancla* y las otras sedes de *Vino Nuevo*. Es evidente que *Vino Nuevo* es un precursor importante en tanto que supo modernizar la alabanza y atreverse a introducir elementos profanos en el culto

religioso. *Comunidad Olivo*, que es la iglesia más parecida a *Ancla* no presenta, sin embargo, el nivel de innovación experiencial y teológica que poseen los pastores y los líderes de *Ancla*.

Marti y Ganiel se preguntan, sin embargo, una serie de cuestiones que me quiero atrever a contestar con base en mi experiencia durante los últimos tres años. Estas interrogantes son las siguientes: ante las diversas formas de hacer iglesia entre el *movimiento emergente*, ¿qué elementos los mantienen unidos? ¿en qué consisten los elementos cohesionadores que evitan que el movimiento se cebe y deje de crecer? ¿qué depara el futuro para estas congregaciones? (Marti & Ganiel, 2014). Para empezar a responder a estas interrogantes, debemos entender que una iglesia deconstruida se gesta por la confluencia de una serie de factores que conforman una religiosidad capaz de empujar, romper o permear la barrera entre lo *sagrado* y lo *profano*. Como se advierte en el capítulo uno, la religiosidad del *movimiento cristiano emergente* no puede ser concebida sin estos procesos de *sacralización de lo profano*, observables en tres subcategorías que derivan de esta conjunción: *teología cristiana emergente*, la *condición generacional* de los sujetos de estudio y el consumo que estos tienen de una *cultura pop globalizada*. Qué tanta libertad de acción va a tener el *cristiano emergente* estará dada en función de la *madurez en la fe* que sea capaz de manifestar, y aquí es donde las cosas entran de lleno en el terreno de la individualidad y, por supuesto, de la subjetividad. Podemos, sin embargo, intentar inferir los tipos de *representaciones mentales* que viven en los aparatos mentales de los individuos mediante la identificación de las *representaciones públicas* que circulan en un *ambiente cultural* dado, el de los sujetos entrevistados, y analizando cuáles son las representaciones que chocan para crear una *disonancia cognitiva* que los obliga a decantarse por el escenario más coherente con base en las *representaciones mentales* que predominen en sus cabezas. Vayamos por partes.

5.2 TEOLOGÍA CRISTIANA EMERGENTE

Las ideas sobre lo divino, sobre Dios mismo, que los sujetos postdenominacionales de esta tesis tienen surgen del mismo lugar desde donde se originan muchas otras teologías cristianas: la Biblia. La versión de este libro es realmente irrelevante, aunque se sabe que la *Nueva Traducción Viviente* se prefiere por el lenguaje moderno que utiliza. La interpretación de los textos sagrados no es literal, pues se adapta simbólicamente a los tiempos y a la cultura que la interprete. Dos *representaciones culturales* —*representaciones públicas* que han

echado raíz a lo largo del tiempo en las mentes de los miembros de un grupo determinado (Sperber, 1996)— de la generación *millennial* que van de la mano, tienen que ver con la no discriminación de ningún tipo y con la sensibilización hacia la diferencia (Howe & Strauss, 2000). Por las entrevistas realizadas en esta tesis, podemos ver en la tabla 4 que la dimensión consecucional de la religiosidad de los sujetos, desde PD1 hasta PD23, se encuentra marcada por una diferenciación entre las *creencias primarias* y las *creencias secundarias* y por la creencia en el concepto de *madurez en la fe*, que a su vez les permite tener una postura liberal en torno a temas relevantes para su generación. Para demostrar este punto quiero poner dos ejemplos concretos: la cuestión de los tatuajes y la cuestión del rol de la mujer en la iglesia:

Juan Domínguez (PD13), en un video de *youtube* con 100,000 vistas, dirigido no sólo a su congregación, sino a la comunidad cristiana de esta plataforma, dice lo siguiente sobre los tatuajes en un cristiano:

“¿Puede tatuarse un cristiano? Y ahí les va, es muy polémica porque hay un versículo en Levítico que dice que los levitas no se deben de marcar en memoria de los muertos, que no deben de marcar su cuerpo y muchas traducciones dicen ‘tatuarse su cuerpo’, entonces, levítico dice claramente que no nos podemos tatuar, entonces ¿estoy yendo en contra de la ley, tatuándome? Yo creo una cosa: que Levítico y esa zona de Levítico está hablando acerca de los funcionarios del templo de los levitas, no la definición que tenemos hoy en México de levita, de alguien que dirige la alabanza, sino los levitas, los que están haciendo las funciones del templo, que ellos no deben de tatuarse, ¿por qué? Porque era en ese entonces, y realmente aún en nuestra cultura hasta hace poco, una señal de estarte asociando con dioses paganos, entonces ¿cómo vas a asociarte con dioses paganos y llegar a la iglesia a hacer las cosas necesarias para que las personas puedan tener una relación con Dios? Pero, yo creo en lo personal que eso es para los levitas, entonces, si no eres levita, no creo que aplique a ti, pero, pero, ya sé que hay personas que automáticamente dicen: ‘¡pero está en la Biblia!’. Ok, si recorres unos cuantos versículos antes, en ese pasaje, dice que no puedes usar dos diferentes tipos de tela, entonces si tú estás usando 25% algodón y 75% poliéster, entonces estás en pecado como si te hubieras puesto un tatuaje. Entonces dices: ‘pero la mía es 100% algodón’. Bueno, unos cuantos versículos después de que dice acerca

de no tatuarse, dice que los hombres no se deben de rasurar los dados de su cara, entonces si te has rasurado, eres igual de pecaminoso que una persona que se tatúa, si esa es tu definición. A lo mejor tú dices, yo tengo años sin rasurarme, ok, entonces deja te doy una respuesta más: cuando he dicho esto, muchas personas me han dicho, ‘¡no debes de tatuarte porque tu cuerpo es templo del Espíritu Santo!, ¿y cómo puede ser que marques el templo del Espíritu Santo?’; entonces, si esa es tu mentalidad, quedan cosas fuera como maquillaje, y tú dices, ‘pero el maquillaje no es permanente’, pero no deja de ser pintura. Pero bueno, yo creo que, número uno, no debes de tatuarte por rebelión, porque la Biblia dice que no debemos de ser rebeldes, que la rebelión es como el pecado de brujería; entonces, si tú eres menor de edad y tus papás te dicen, ‘no te tatúes’, y vas y te tatúas, es un pecado. También si vas y te tatúas algo que es agresivamente lleno de rebelión, yo creo que eso también es pecado; no porque el tatuarse es pecado, sino porque tener rebelión es pecado. Y una cosa que tienes que considerar es que cuando te tatúas, en México no puedes donar sangre; en Estados Unidos ha cambiado y en México lo más probable es que cambie pronto; y eso aplica también a los piercings. Una persona que tiene un tatuaje o que tiene un piercing, no puede donar sangre. Entonces en caso de que se enferme tu hijo, qué chafa que tengas que buscar donadores porque tú te quisiste poner una cruz en tu brazo. Pero, por ejemplo, yo no tengo tatuajes, pero yo tampoco puedo donar sangre porque tuve tuberculosis cuando era niño y también tengo la presión demasiado baja, entonces, aunque yo quisiera donarle sangre a mi hijo no puedo, entonces yo creo que lo tienes que orar y yo creo que tienes que tener cuidado porque sí, mucha gente se va ofender, muchas personas van a decir: ‘¡¿Cómo crees, eso es pecado?!’, pero yo creo que sí está cambiando la cultura y, entiendo, tienes que entender a la generación pasado. Hace treinta años solamente los narcotraficantes, los drogadictos, los cholos, los rebeldes se ponían tatuajes y hoy en día eso está cambiando. Hoy en día no es un acto de rebelión, sino de arte. Pero debes de tener cuidado de no ofender innecesariamente a los que están a tu alrededor. Entonces, si te mueres de ganas de tatuarte, yo creo que te debes de tatuar algo donde lo puedas cubrir, y tatuarte algo que sea artístico y no sea malinterpretado como algo rebelde. Esos serían mis consejos, peléense en los comentarios. (J. Domínguez, 7 de enero de 2013).

Como puede apreciarse la transcripción de este video, la reinterpretación de levítico en función de los tiempos actuales es un giro que no todas las congregaciones cristianas se atreven a hacer, sobre todo cuando hay una postura muy específica en contra de marcar un cuerpo. El hecho de que un líder deposite haga pública esta *representación mental* y la deposite en el *medio ambiente cultural* que habitan los cristianos *millennials* hace que miles de mentes se contagien con la idea de que el tatuaje no es anticristiano, facilitando la adopción de esta idea y reflejándose en el hecho de que los tatuajes son comunes entre las congregaciones pertenecientes al *movimiento cristiano emergente*. La igualdad de condición de la mujer se reinterpreta de la siguiente manera; esta vez utilizo a uno de los autores jóvenes que mis entrevistados mencionaron:

“So, let’s start looking at Genesis 1:26-27. The days of creation are drawing to a close (...) humanity, male and female, was given dominion over creation, they were both created in God’s image. Not just the male, but the female as well. And, both are given the same task. It is not said that the males shall rule the earth and the women will be under the or will somehow be subservient to them (...) ‘ah...but she was created to be his helper! Doesn’t that imply submission?!’ Well, that is one way to read it (...) when Adam needs help, it isn’t a sign of being in authority and over someone (...) the word ‘helper’, ‘helpmeet’ or ‘suitable partner’ is used in other places of the Bible to describe God (...) God is also called our ‘help’, ‘shield’ and ‘strength’. This is the same word in Hebrew used to describe Eve (...) the original design and intent of God was for men and women to be equal parts of the same whole. Both were created in the image of God. Both were side by side and called to the equal tasks and position (...) It is important to understand that you and I don’t understand everything (...) this is especially true regarding texts and passages that were written long, long ago. Sometimes the context of a situation seems to be just out of reach (...) this seems to be the case with Paul’s advice and counsel to the believers in Corinth regarding women in the church (...) this teaching is none other than women, prayer, prophesy and head coverings (...) So, here is my take or opinion on the passage: Paul is utilizing many cultural elements of his time and culture (...) and making the case for orderly worship. God created women for men. Women are the glory of men just as men are the glory of God. In other words, it is a place of respect and honor, not a

place of inferiority. This is why Paul reminds his readers that everything is for God, even reminding everyone of the obvious: every man that has existed after the first man has existed because of women. He reminds us that we need each other, lest someone gets the crazy and unbiblical idea that one sex is better than the other one (...) The authority that women have on their head is to be exercised. Long hair or head coverings isn't a symbol of inferiority, it is the mark of right and authority to participate (...) They have authority as women (...) Paul is not writing an essay on why women should be allowed to pray and prophesy. Their ability is a given. It is understood. Neither is Paul in this passage giving women permission to participate in this capacity. The authority is already theirs! (...) Oddly, when men restrict women from exercising this authority, oppressing their female voice, we, as men, are actually restricting the glory and honor they give to their head (...) Restricting women may actually be a way of interfering with the very order we claim to uphold. Think about that one for a bit and then repent in sackcloth and ashes or something (Coyle, 2017, pp. 1-39).

Como se puede apreciar en la cita, hay un proceso de reinterpretación bíblica para justificar el hecho de que hombres y mujeres tienen las mismas posibilidades de autoridad al interior de la iglesia; no es extraño entonces que en iglesias como *Ancla*, *Horizonte*, *Mosaic* y *Central Church* existan no sólo liderazgos femeninos, sino también pastoras y mujeres en posiciones de poder en términos administrativos: la tesorera y contadora de *Ancla* es mujer, la diseñadora jefe de *Horizonte* es mujer; la mercadóloga de *Central* es mujer, por mencionar a algunas. Mientras otras iglesias debaten el papel de la mujer en la iglesia; para las iglesias del *movimiento cristiano emergente*, la distinción entre hombre o mujer es irrelevante. Este es otro tipo de *representación mental* que ha sido vertida en el *medio ambiente cultural* de los *millennials* y que se ha vuelto una *representación pública* relevante, en conexión cercana con las *representaciones culturales* sobre igualdad y equidad que caracterizan a la generación *millennial* (Howe & Strauss, 2000).

Aunque sería imposible abarcar todos los pequeños aspectos que caracterizan la deconstrucción teológica del *cristianismo emergente*, sí quiero enfocarme en los dos elementos más importantes y que constantemente fueron referidos por mis entrevistados: la

existencia de creencias primarias, o fundamentales, y creencias secundarias. Las creencias primarias son, esencialmente, aquellas que son inamovibles, independientemente del tipo de denominación a la que la persona clame pertenencia. Las creencias fundamentales se pueden resumir en el pasaje que mediáticamente se ha vuelto famoso a través de los años: “Pues Dios amó tanto al mundo que dio a su único Hijo, para que todo el que crea en él no se pierda, sino que tenga vida eterna” (Juan 3:16, NTV). Es decir, las creencias fundamentales consisten en esa idea central: el sacrificio de Jesús limpió el pecado de toda la humanidad y le salvó por gracia divina; nada que el humano haga podrá cambiar ese hecho (Kimball, 2003). Este es un punto que genera polémica entre el universo evangélico-pentecostal, pues, durante el campo realizado en iglesias pentecostales y neopentecostales, a menudo solía acusársele a las personas del *movimiento emergente* que eran cristianos superficiales y que sólo acomodan la doctrina para su conveniencia.

Las creencias secundarias son las cuestiones de forma que cada iglesia tiene en su interpretación de la Palabra; así como los pentecostales creen en los dones del espíritu, o los testigos de Jehová rechazan transfusiones sanguíneas; el *movimiento cristiano emergente* piensa, entre otras cosas que:

“Los cristianos hemos pasado mucho tiempo temiéndole al mundo, una creación divina; lo tenemos abandonado y hemos permitido que el mal se apropie de muchos espacios; nuestro deber es reapropiarnos de la creación, dejar de temerle a los espacios que nos han dicho no son cristianos” (J. Domínguez, comunicación personal, 14 de agosto de 2018).

En ese sentido opera una *sacralización de lo profano* y una secularización de lo religioso. Si para Durkheim, el elemento distintivo de una religión era la separación entre lo sagrado y lo profano, ¿qué ocurre en casos como estos? Pienso que esta distinción entre la esfera de lo sagrado y la esfera de lo profano sigue existiendo, es sólo que la barrera original se ha desplazado y el límite con lo profano se ha transportado hacia las actitudes y las prácticas abiertamente seculares, ya sean hostiles —para los estándares tradicionales—, rebeldes e inhumanas. Si Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza, la capacidad de hacer el mal es “una consecuencia del pecado (...) hacer el mal, estar en rebelión es algo que no viene naturalmente al humano” (R. Cross, comunicación personal, 11 de abril de 2018). Bajo este

entendido, al interior del *movimiento cristiano emergente* hay una concepción clara de lo profano y también de todo aquello que es pecado. El mundo, sin embargo, en su mayoría, fue creado por Dios mismo, para el disfrute del humano; en ese sentido, el límite definitorio entre el plano de lo sagrado y el plano de lo profano se reestablece en función de la intencionalidad que las personas tienen respecto a sus acciones, como lo ejemplifica Juan Domínguez (PD13) con el caso de los tatuajes. Este pequeño cambio en la concepción del mundo da como resultado un abanico de acciones posibles más amplio para las personas adscritas a este tipo de iglesias. Aunque esto se puede confundir con una equiparación entre sagrado=bueno y profano=malo, en términos estrictamente cristianos podemos permitirnos esa equivalencia (Otto & Harvey, 1928).

Esta situación ha permitido que ocurran innovaciones en las prácticas misioneras de estas congregaciones. *Central Church* y *Mosaic*, por ejemplo, tienen el concepto de la *Church in a Bar*, consistente en que grupos de jóvenes suelen salir a los bares céntricos de la ciudad para convivir, beber un par de cervezas y, sobre todo, hablar de temas cristianos sin usar un lenguaje explícitamente cristiano, con la intención de propagar el mensaje de la salvación en oídos pertenecientes a grupos de población que estereotípicamente estarían sordos al mensaje de Cristo. Yo mismo fui testigo de este proceso durante mi trabajo de campo en California, en un bar de *Riverside*, localidad a unos 90 kilómetros al este de LA. En mi caso, un grupo de cinco personas entre sus 20s y 30s discutían en una mesa sobre la idea del silencio de Dios; al ser uno de mis temas favoritos, escuché atento durante casi veinte minutos; sobra decir que me sentí naturalmente atraído a intentar establecer una conversación con ellos, cosa que eventualmente hice y fue así que supe que se trataba de chicos pertenecientes a *Mosaic*, aunque no había tenido la oportunidad de entrevistarlos. Por desgracia, este suceso ocurrió hacia el final de mi estancia y el cierre mi campo, sin embargo, los contactos se mantuvieron. En palabras de PD1: “Hay algo especialmente íntimo de platicar con tu pastor en la barra de un bar, bebiendo una buena cerveza” (M. López, comunicación personal, 18 de marzo de 2018). Es importante establecer, sin embargo, que esta libertad de acción a nivel institucional no significa que todas las personas que asisten a este tipo de iglesias lleven a cabo actos que no se ven en otras congregaciones, tal como lo muestran los casos de PD4, PD11, PD15, PD19, PD20 y PD22, al no ser consumidores de alcohol o de drogas recreativas.

5.3 LA CONDICIÓN DE MILLENNIAL Y EL CONSUMO DE CULTURA POP GLOBALIZADA

La edad media de las personas asistentes a una iglesia postdenominacional, y que fueron entrevistadas para este trabajo, es de 29.21 años; aunque esto era de esperarse por los criterios de discriminación que utilicé para elegir a mis colaboradores, su edad, su clase social y su contexto urbano de primer mundo y/o fronterizo los coloca, por lo menos en teoría, dentro de un tipo de consumo cultural específico. Para probar estas suposiciones, decidí utilizar una técnica sencilla: poner en una lista su consumo de música cotidiano, su elección de carrera y al tipo de trabajo que desempeñan. Para conocer su consumo de música cotidiano, pedí a diez de mis colaboradores postdenominacionales que me enviaran una *playlist* con las veinte canciones más escuchadas por ellos durante los últimos dos meses antes de mi salida de campo. El resultado fue el siguiente. Es importante mencionar que las listas a continuación no tienen otro propósito más que demostrar un consumo específico de música ligado a lo generacional y de ninguna manera sugieren un determinismo en término de gustos musicales por parte de los *millennials* que participan en este movimiento. El propósito es también tener un punto de referencia ante las influencias creativas que terminan por impactar la conformación de la experiencia musical en las iglesias del *movimiento cristiano emergente*.

TÍTULO	ARTISTA
+ Back To You	Selena Gomez
+ lovely (with Khalid)	Billie Eilish, Khalid
+ Start Again (feat. Logic)	OneRepublic, Logic
+ The Night We Met (feat. Phoebe Bridgers)	Lord Huron, Phoebe Bridgers
+ Falling Skies (feat. Charlotte Lawrence)	YUNGBLUD, Charlotte Lawrence
+ Time	Colouring
+ My Kind Of Love	Leon Else
+ Tangled Up	Parade of Lights
+ Your Love	HAERTS
+ Love Vigilantes	New Order
+ The Killing Moon	Echo & the Bunnymen
+ Promise Not To Fall	Human Touch
+ Sanctify	Years & Years
+ Tin Pan Boy	YUNGBLUD
+ Only You	Selena Gomez
+ Strength	The Alarm
+ Bored	Billie Eilish
+ Souvenir	Orchestral Manoeuvres In The Dark
+ Falling (In Dreams)	Telekinesis
+ Watch Me Bleed	Tears For Fears

Imagen 5.1.- Consumo musical de PD1 (Fuente: Elaboración propia en Spotify)

TÍTULO	ARTISTA
+ bad guy	Billie Eilish
+ Boy With Luv (feat. Halsey)	BTS, Halsey
+ Without Me	EXPLICIT Halsey
+ bury a friend	Billie Eilish
+ i'm so tired...	Lauv, Troye Sivan
+ when the party's over	Billie Eilish
+ I Can't Get Enough (benny blanco, Selena Gomez, J Balvin,...)	benny blanco, Selena Gomez,
+ wish you were gay	Billie Eilish
+ Paradise	EXPLICIT Bazzi
+ lovely (with Khalid)	Billie Eilish, Khalid
+ Beautiful (feat. Camila Cabello)	Bazzi, Camila Cabello
+ all the good girls go to hell	Billie Eilish
+ Mine	EXPLICIT Bazzi
+ you should see me in a crown	Billie Eilish
+ There's No Way (feat. Julia Michaels)	Lauv, Julia Michaels
+ xanny	Billie Eilish
+ Out Of Love	Alessia Cara
+ my strange addiction	Billie Eilish
+ 1950	EXPLICIT King Princess
+ i love you	Billie Eilish

Imagen 5.2.- Consumo musical de PD2 (Fuente: Elaboración propia en Spotify)

+	Sugar	EXPLICIT	Maroon 5
+	Fireflies		Owl City
+	This Love		Maroon 5
+	Best Day Of My Life		American Authors
+	Connection		OneRepublic
+	Girls Like You (feat. Cardi B)	EXPLICIT	Maroon 5, Cardi B
+	Secrets		OneRepublic
+	Breakeven		The Script
+	Maps		Maroon 5
+	You And Me		Lifhouse
+	What Lovers Do (feat. SZA)		Maroon 5, SZA
+	You Found Me		The Fray
+	Superheroes		The Script
+	Animals		Maroon 5
+	Counting Stars		OneRepublic
+	Hall of Fame		The Script, will.i.am
+	Rich Love (with Seeb)		OneRepublic, Seeb
+	Good Time		Owl City, Carly Rae Jepsen
+	Start Again (feat. Logic)		OneRepublic, Logic
+	Payphone	EXPLICIT	Maroon 5, Wiz Khalifa

Imagen 5.3.- Consumo musical de PD4 (Fuente: Elaboración propia en Spotify)

TÍTULO	ARTISTA
+ wish you were gay	Billie Eilish
+ Sweater Weather	The Neighbourhood
+ SLOW DANCING IN THE DARK	EXPLICIT Joji
+ Habit	EXPLICIT Still Woozy
+ 8	Billie Eilish
+ Are You Bored Yet? (feat. Clairo)	Wallows, Clairo
+ Lemon Boy	Cavetown
+ YEAH RIGHT	EXPLICIT Joji
+ Perfect Places	EXPLICIT Lorde
+ xanny	Billie Eilish
+ Goodie Bag	EXPLICIT Still Woozy
+ Pleaser	Wallows
+ NO FUN	EXPLICIT Joji
+ WHEN I WAS OLDER - Music Inspired By The Film ROMA	Billie Eilish
+ Lookalike	Conan Gray
+ What I Need (feat. Kehlani)	Hayley Kiyoko, Kehlani
+ Cry Baby	The Neighbourhood
+ Television / So Far So Good	EXPLICIT Rex Orange County

Imagen 5.4.- Consumo musical de PD6 (Fuente: Elaboración propia en Spotify)

TÍTULO	ARTISTA
+ The Louvre	Lorde
+ Blur (feat. Foster The People)	MØ, Foster The People
+ Tongue Tied	Grouplove
+ hope is a dangerous thing for a woman like me t... EXPLICIT	Lana Del Rey
+ Bravado	Lorde
+ The Mother We Share EXPLICIT	CHVRCHES
+ Ways To Go	Grouplove
+ Idle Town	Conan Gray
+ Sky Full Of Song	Florence + The Machine
+ American Money	BØRNS
+ Flicker (Kanye West Rework)	Lorde
+ Cry Baby	The Neighbourhood
+ In My Feelings EXPLICIT	Lana Del Rey
+ Talia	King Princess
+ Green Light	Lorde
+ Don't Take The Money	Bleachers
+ The King	Conan Gray
+ Prey	The Neighbourhood
+ Ribs	Lorde
+ Hunger	Florence + The Machine

Imagen 5.5.- Consumo musical de PD7 (Fuente: Elaboración propia en Spotify)

TÍTULO	ARTISTA
+ Beautiful Wreck	MØ
+ The Louvre	Lorde
+ The Mother We Share EXPLICIT	CHVRCHES
+ Holy Ghost	BØRNS
+ Dust Is Gone	MØ
+ Sanity	Nick Murphy / Chet Faker
+ Glory And Gore	Lorde
+ Downhill Lullaby	Sky Ferreira
+ Freedom (#1)	MØ
+ Never Say Die	CHVRCHES
+ Julia	Jungle
+ Swingin Party	Lorde
+ Mercy (feat. What So Not & Two Feet) EXPLICIT	MØ, What So Not, Two Feet
+ Brain	BANKS
+ Better Together	Hayden James, Running Touch
+ Superior Emotion	AlunaGeorge, Cautious Clay
+ Blur (feat. Foster The People)	MØ, Foster The People
+ Biting Down	Lorde
+ Get Out	CHVRCHES
+ Past Lives	BØRNS

Imagen 5.6.- Consumo musical de PD10 (Fuente: Elaboración propia en Spotify)

TÍTULO	ARTISTA
+ Miracle	CHVRCHES
✓ Fineshrine	Purity Ring
+ Tongue Tied	Grouplove
+ We Appreciate Power	Grimes, HANA
+ Daylight	Matt and Kim
+ Sleepyhead	Passion Pit
+ Graffiti	CHVRCHES
+ Black Sheep	Metric
+ Can't Be Alone Tonight	Atlas Genius
+ Blur (feat. Foster The People)	MØ, Foster The People
+ Playing Dead	CHVRCHES
+ Sun Was High (So Was I)	Small Black
+ Colours	Grouplove
+ Los Ageless	St. Vincent
+ Lies	CHVRCHES
+ Carried Away	Passion Pit
✓ Stockholm	Atlas Genius
+ There's a Honey	Pale Waves
+ High Enough to Carry You Over	CHVRCHES
+ American Money	BØRNS

Imagen 5.7.- Consumo musical de PD12 (Fuente: Elaboración propia en Spotify)

TÍTULO	ARTISTA
+ New York	EXPLICIT St. Vincent
+ Young Liars	TV On The Radio
+ Two Weeks	Grizzly Bear
+ Hangout at the Gallows	Father John Misty
+ Fast Slow Disco	St. Vincent
+ Nobody	Mitski
+ Half Life	Twin Shadow
✓ Space Song	Beach House
+ Is It Cold In The Water? - Flume & Eprom Remix	SOPHIE, Eprom, Flume
+ All My Stars Aligned	St. Vincent
+ Your Dog	EXPLICIT Soccer Mommy
+ Helicopter	Deerhunter
✓ Wasted Acres	Grizzly Bear
+ Huey Newton	EXPLICIT St. Vincent
+ First Love / Late Spring	Mitski
+ Turn The Light	Karen O, Danger Mouse
+ All My Friends	LCD Soundsystem
+ Happy Idiot	TV On The Radio
+ Young Lover	St. Vincent
+ Billie Holiday	Warpaint

Imagen 5.8.- Consumo musical de PD15 (Fuente: Elaboración propia en Spotify)

TÍTULO	ARTISTA
+ Myth	Beach House
+ Desire Lines	Deerhunter
+ Two Weeks	Grizzly Bear
✓ Forget About Life	Alvvays
+ Dive	Beach House
+ Blue Wings	Wild Nothing
+ Healthy Moon	DIIV
✓ Social Jetlag	Beach Fossils
✓ Sparks	Beach House
✓ Anthems for a Seventeen Year-Old Girl	Broken Social Scene
+ Alan	Perfume Genius
+ When the Sun Hits	Slowdive
+ Rose Quartz	Toro y Moi
+ Gila	Beach House
+ Death in Midsummer	Deerhunter
✓ Wasted Acres	Grizzly Bear
+ Always Forever	Cults
+ Dopamine	DIIV
✓ Bluebird	Beach House
✓ Dreams Tonite	Alvvays

Imagen 5.9.- Consumo musical de PD16 (Fuente: Elaboración propia en Spotify)

TÍTULO	ARTISTA
+ Genesis	Grimes
+ Drunk In LA	Beach House
+ Los Ageless	St. Vincent
+ Healthy Moon	DIIV
✓ Oblivion	Grimes
+ Breathless	Small Black
+ Whiteout	Warpaint
+ Lazuli	Beach House
+ Letting Go	Wild Nothing
+ Feel It All Around	Washed Out
+ Be A Body	Grimes
+ Half Life	Twin Shadow
+ Blue Wings	Wild Nothing
+ Kinda Bonkers	Animal Collective
+ Beast Infection	Grimes
✓ PPP	Beach House
+ Billie Holiday	Warpaint
+ Omaha	Toro y Moi
+ Alan	Perfume Genius
+ Colour of Moonlight (Antiochus)	Grimes, Doldrums

Imagen 5.10.- Consumo musical de PD17 (Fuente: Elaboración propia en Spotify)

Lo primero que podemos advertir con estas diez *playlists* es que se trata de música completamente secular sin ninguna conexión con las producciones religiosas; aunque esto puede sonar contradictorio por el hecho de que ninguna de las canciones de las bandas de las iglesias aparecen, recordemos que se trata de las canciones más escuchadas por ellos durante dos meses y, recordemos también que el consumo de música religiosa no se obliga y ni siquiera se fomenta entre los miembros; lo segundo ver es que se trata de canciones que pertenecen a producciones de los últimos cinco o diez años y que varían entre el *pop*, el *synth pop*, el *indie pop* y el *indie rock*, por generalizar un poco. Respecto a la elección de carrera y el tipo de trabajo que desempeñan, esta es la lista de las diez personas que enviaron su *playlist*:

Sujeto	Carrera	Trabajo
PD1	Ingeniería en Audio	Creativo y generador de contenido freelance
PD2	Diseño Gráfico	Diseñador en estudio y freelancer.
PD4	Diseño Gráfico	Freelancer
PD6	Artes Visuales	Diseñador en estudio
PD7	Artes Visuales	Freelancer
PD10	Mercadotecnia	Trabaja en una revista y también como freelancer
PD12	Comunicación	Pastor y freelancer
PD15	Ciencias Computacionales	Programador
PD16	Cine	Freelancer
PD17	Fotografía	Freelancer

Tabla 5.1.- Elección de carrera y trabajo actual de algunos cristianos postdenominacionales

Una de las características de la generación *millennial* tiene que ver con la precariedad laboral y la falta de oportunidades en los nichos de empleo de la generación anterior (Howe & Strauss, 2000); en estos diez casos podemos ver también una tendencia hacia las artes visuales y hacia el *freelanceo* como solución ante la carencia de empleos o bien, como decisión de vida para evitar un estilo de vida rígido “como el de la generación de nuestros padres” (K. Anderson, comunicación personal, 15 de septiembre de 2018).

La utilidad de esta información sirve para redefinir el concepto de *millennial* y alejarlo de la cuestión etaria. Es decir, la condición de *millennial* no la da el simple hecho de haber nacido entre 1982 y 1996; la condición de *millennial* implica un tipo específico de consumo y una tendencia liberal en términos político-sociales. La condición de *millennial* también implica un privilegio de clase que les permite ir tras carreras profesionales que no necesariamente aseguran un ingreso regular a través de empleadores convencionales, por lo menos en México. En ese sentido es que se crea una comunidad imaginada. Los *millennials* no pueden ser entendidos desde los estudios de juventud porque no se trata de jóvenes en rebeldía contra el sistema capitalista ni en conflicto identitario. El componente cristiano funciona como amortiguador identitario que les permite tener un piso desde el cual definir sus identidades: “antes de cualquier otra cosa, somos hijos de Dios y eso nos hace iguales” (K. Anderson, comunicación personal, 15 de septiembre de 2018). Por supuesto que esto sólo funciona cuando se goza de un cierto nivel de privilegio económico y social, y quizá esa podría ser una de las críticas a este movimiento. A pesar de ello, es esta condición de *millennial* la que influye en las prácticas cotidianas y en la experiencia de vida de las personas y, en ese sentido, van de la mano con los procesos de innovación y recomposición religiosa, como se advertía en el primer capítulo: la religión no se define por lo sustantivo de sus creencias, sino por la forma en que se cree. Para el caso de los *millennials* existe una especie de *conciencia colectiva* ligada a las *representaciones públicas circulantes* en el *medio ambiente cultural* en el que se desenvuelven, consistente en el espacio privado, como el hogar y los círculos de amigos, así como en el espacio público, es decir, los lugares de socialización como la escuela, el trabajo o los lugares recreativos. Dicho de otra forma, la manera en la que vamos a comprender el fenómeno religioso del *movimiento cristiano emergente* se develará de la relación entre la *tradición imperante*, el cristianismo en general, en este caso, y las formas de creer. El *hilo de memoria* que se traza entre el *movimiento cristiano emergente* y las demás congregaciones evangélico-pentecostales hace que este fenómeno se legitime ante los ojos de sus partícipes, independientemente de las críticas que pueda provocar (Hervieu-Léger, 2005).

No podemos dejar de lado tampoco las formaciones estéticas que juegan un papel fundamental en deconstruir y recomponer al cristianismo desde la óptica *millennial*. El rol que juegan los objetos, los medios y los cuerpos en esta quimera del *movimiento emergente*

es importante para su éxito y para su contagio entre las personas que comparten un mismo *medio ambiente cultural*. A su vez, el impacto de estos objetos, medios y cuerpos en la vida cotidiana hacen que el *movimiento emergente* sea una religión vivida (Ammerman, 2007), no puede ser de otra forma, no puede ser contenido a los espacios sagrados porque todo el mundo se vuelve un espacio sagrado, el *cristiano emergente* siempre es cristiano, antes que cualquier cosa, y es consciente de ello, de ahí surge su libertad para actuar, ahí se encuentra lo persuasivo de su estética (Meyer, 2009). Su condición de cristiano no le genera conflicto con el mundo y esa es una innovación que se lleva a la práctica diaria. Este es el punto en el que comenzamos a analizar las *representaciones públicas* que circulan al interior del *movimiento cristiano emergente* y las mismas que lo mantienen unido.

5.4 CIRCULACIÓN DE REPRESENTACIONES Y DISONANCIAS COGNITIVAS DETRÁS DEL MOVIMIENTO CRISTIANO EMERGENTE

Una de las críticas frecuentes al querer usar una aproximación cognitiva en antropología tiene que ver con la forma en la que se obtendrán los datos para atreverse a decir que existen regularidades cuantificables en la realidad social y, más aún, en algo tan elusivo como la mente humana. En ese sentido, como científicos sociales sólo podemos aspirar a percibir lo que la gente dice e inferir lo que pueden estar pensando con base en sus formas de expresarse y sus formas de comportarse en las diferentes esferas de la vida, de ahí la importancia de un trabajo de campo inmersivo. En ese sentido, y retomando la aproximación de Dan Sperber, quiero mostrar las regularidades en el discurso de mis entrevistados y las formas en las que sus ideas provocaron disonancias cognitivas con las posturas cristianas de sus congregaciones originales.

A estas alturas, las *representaciones públicas* en las que deseo que nos concentremos deben ser bastante obvias para el lector: *creencias primarias*, *creencias secundarias*, *madurez en la fe*, *libertad y reapropiación del mundo*. Si analizamos las tablas de los capítulos tres y cuatro sobre religiosidades en iglesias evangélico-pentecostales y postdenominacionales, la presencia de estas representaciones en la dimensión consecucional de las vidas de estas personas —su *religiosidad vivida* en términos de Ammerman— es característico de los entrevistados post-denominacionales y en algunos de los entrevistados evangélico-pentecostales. Específicamente, en el universo neopentecostal, por ejemplo, tenemos que, aunque de N1 a N7, mis colaboradores presentan una tolerancia al consumo de

alcohol o a las fiestas seculares; su aproximación al mundo secular tiene que ver más con la creencia en la *teología de la prosperidad* y no con una creencia de reapropiarse del mundo en términos simbólicos y teológicos, sino en términos económicos; en ese sentido, con ellos sigue operando una separación marcada entre la esfera sagrada y la esfera profana. Cuando la edad de los sujetos es menor a los cuarenta, sin embargo, como en los casos de N4, N5, N6 y N7; comienza a haber un uso extensivo de redes digitales y comienza a ocurrir un proceso de concientización de otras posturas teológicas. En ese sentido, estos cuatro colaboradores conocen la existencia del concepto de *madurez en la fe* y han tenido contacto con iglesias como *Vino Nuevo* o con pastores ligados a esta última congregación. Las iglesias a las que asisten estas personas han comenzado también un proceso de modernización de las alabanzas y de la presentación del servicio religioso, aunque como hemos visto, esto no significa que exista un proceso de transición hacia lo postdenominacional o hacia el *movimiento cristiano emergente* debido a la verticalidad de su estructura, a la división sexual de los cargos, al tipo de consumo cultural-generacional y a lo cerrado de los círculos sociales, que es algo en común en la parte pentecostalizada del espectro evangélico-pentecostal: círculos sociales relativamente endémicos.

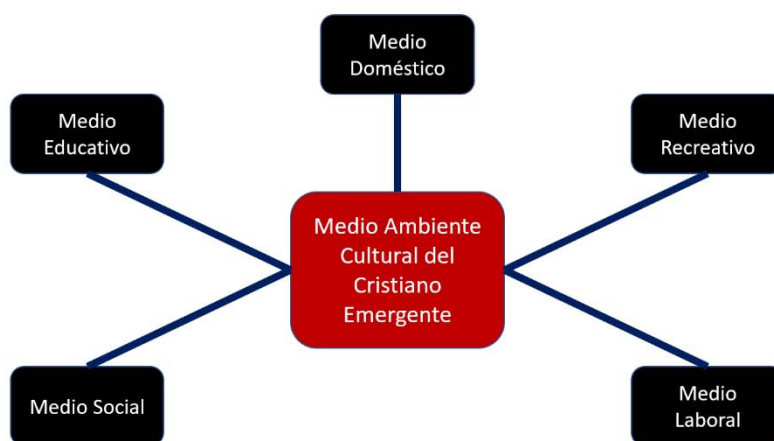
Respecto a mis colaboradores evangélicos, se puede apreciar que de E1 a E10, existe un conocimiento claro de separación entre *creencias primarias* y *secundarias*, así como del concepto de *madurez en la fe* y la *libertad* que esta conlleva respecto al mundo profano. A pesar de que sus círculos sociales no se limitan a sus congregaciones, el liderazgo de sus iglesias sigue siendo parte de la generación anterior. *Amistad*, *Vino Nuevo*, *Viento Fresco* y *El Olivo*, son iglesias que presentan un estado avanzado de modernización tanto en la alabanza y en la forma de ofrecer el servicio religioso. Sus pastores principales y su estructura organizacional es encabezada, sin embargo, por personas de más de 40 años de edad. Se trata de iglesias evangélicas no-denominacionales con una tendencia hacia el postdenominacionalismo y de semilleros para el *movimiento cristiano emergente*; no por nada iglesias como *Ancla* y *Horizonte* son encabezadas por pastores que tienen experiencia con la escuela de liderazgo juvenil de *Vino Nuevo*.

Respecto a las religiosidades postdenominacionales de este proyecto, la tabla 4 nos muestra que los veintitrés colaboradores entrevistados conocen o tienen una noción clara de

la existencia de *creencias primarias* y *creencias secundarias*, así como del concepto de *madurez en la fe*. ¿Cuál es la diferencia de este conjunto con el anterior respecto a esto? El modo de organización y las posiciones de poder que ocupan mayoritariamente las personas con las mismas características y prácticas de consumo generacional. Mientras que, en el grupo anterior, los liderazgos juveniles son capaces de modificar sólo ciertas prácticas y formas al interior de sus iglesias evangélicas, en este grupo, los liderazgos juveniles son la materia prima —en términos humanos— de estas congregaciones. Tenemos los casos de PD1, PD2, PD10, PD16 y PD17, cuya labor como líderes y/o pastores es generar contenido de acuerdo con las expectativas no sólo de ellos mismos, sino de sus propios grupos generacionales. PD9 y PD13, pastores principales en *Ancla* y *Horizonte* comparten una amistad fuera de los asuntos religiosos, una trayectoria de vida similar y una formación teológica bajo los mismos autores y maestros. En sus posiciones de poder al interior de estas comunidades que ellos mismos crearon son capaces de influir en los asistentes a este tipo de congregaciones, no sólo en el aspecto doctrinal, sino también en el aspecto ligado al consumo cultural, dado que no hacen diferencia entre un mundo sagrado y un mundo profano y sus círculos sociales no son endémicos. Tomando en cuenta esto, me parece importante que delimitemos el *medio ambiente cultural* en el que se desenvuelven los *cristianos emergentes*, y al interior del cual echan raíz las representaciones arriba mencionadas.

Según Sperber, un *medio ambiente cultural* refiere a un conjunto de significados, valores, técnicas, etcétera. Es un conjunto de objetos materiales: todo tipo de producciones públicas en el entorno físico que son causa y efecto de las *representaciones mentales* de los individuos que lo habitan (Sperber, 1996). Como mencionaba en el capítulo primero, este *medio ambiente cultural* se encuentra saturado de *representaciones públicas*, que no son más que las *representaciones mentales* de los individuos que se externalizan, ya sea a través del discurso o de la práctica: forma de vestir, forma de actuar, gustos musicales, gustos gastronómicos, etcétera. En ese sentido, el mecanismo de reproducción y de transmisión de representaciones funciona de manera parecida a la construcción y reconstrucción social de la realidad de Berger y Luckman (Berger & Luckmann, 1966), pues estas *representaciones públicas* inciden directamente sobre las *representaciones mentales* de los individuos que están expuestos a ellas y así se generan, con el paso del tiempo, nuevas *representaciones públicas*.

Una de las innovaciones del *movimiento cristiano emergente*, como se ha mencionado en repetidas ocasiones, tiene que ver con el traslado de la barrera entre la esfera sagrada y la esfera profana; para ellos, los lugares no adquieren una propiedad moral, tampoco las meras acciones que se lleven a cabo en determinados lugares. Los elementos definitorios del pecado están dados en función de lo perjudicial que ciertas acciones puedan resultar para las personas, en términos físicos y psicológicos y, también, la intencionalidad con la que se lleven a cabo acciones, como en el caso de los tatuajes o en el caso del consumo de alcohol. Esta *polisacralidad* hace que la *religión vivida* de los *cristianos emergentes* se encuentre presente en todos los espacios que conforman su *medio ambiente cultural*. Analizando los estilos de vida y de consumo de mis colaboradores postdenominacionales, realicé el siguiente esquema que ilustra la conformación del *medio ambiente cultural* que comparten los miembros del *movimiento cristiano emergente*, conformado por medio doméstico, el medio laboral, el medio recreativo, el medio educativo y el medio social:



Esquema 5.1.- Medio Ambiente Cultural del Cristiano Emergente (Fuente: Elaboración Propia)

La innovación puede apreciarse al no existir un medio estrictamente religioso, el cual se encuentra presente en todos los demás medios. El medio doméstico de mis colaboradores se caracteriza por una independencia de los padres, aun en los casos en los que no hay una relación de matrimonio con otra persona. El medio recreativo se caracteriza por el tipo consumo asociado a la generación *millennial* en los términos descritos en el capítulo primero.

En ese sentido radica la importancia y lo llamativo de tener una cafetería *hipster*, en las instalaciones de las iglesias —excepto en *Mosaic*—, estos lugares suelen tener un acceso independiente al de la iglesia y se encuentran abiertas todos los días de la semana en un horario regular. Al interior conviven no sólo los miembros y los asistentes de la iglesia, sino también amigos y personas que comparten un mismo medio ambiente laboral o educativo en función de su consumo cultural: diseñadores, estudiantes, artistas visuales y, por supuesto, también gente que no cumple con estas características. El medio recreativo incluye, especialmente, eventos y lugares asociados a la escena artística local, sobre todo en términos de música y fotografía. El medio laboral, aunque no se limita a lo artístico y musical, sí tiene una característica común a la generación, el *freelanceo*, es decir, el componente emprendedor de no trabajar para un patrón o para una compañía. El medio social, además de incluir los espacios de recreación, consiste también de los espacios religiosos, en este caso, las congregaciones postdenominacionales a las que asisten. La concepción de estas iglesias como clubes sociales en los que se convive con gente en común fomenta la capacidad económica de las congregaciones y aumenta las posibilidades de acción conforme a los ingresos de cada iglesia; es por eso que el diezmo no es cuestionado y es pagado de manera consistente por las personas que asisten regularmente.

Es en estos espacios que circulan, entre otras, las *representaciones públicas* sobre la existencia de *creencias primarias*, *creencias secundarias*, *madurez en la fe* y la *libertad* que el ser cristiano confiere. Una pregunta interesante que deberíamos formular es ¿por qué estas ideas se propagan y se vuelven atractivas entre estas personas? ¿por qué no lo hicieron en generaciones anteriores, tomando en cuenta que el cristianismo tiene aproximadamente dos mil años de existencia? La respuesta se encuentra, de nuevo, en el *medio ambiente cultural* y en aquello que vuelve atractivas o no las diferentes *representaciones públicas* que circulan al interior de este: los *atrayentes culturales*. Ya se ha establecido anteriormente que un *atrayente cultural* es, por lo menos en la teoría, un constructo que nos ayuda a entender la evolución o, si el lector lo prefiere, la tendencia hacia donde una *representación* se dirigirá en un *medio ambiente cultural* dado. Así como se infiere la posición dada de un electrón dentro de un átomo, sin que necesariamente se le pueda percibir fijamente en un punto del espacio, así también, podemos inferir la existencia de los *atrayentes culturales* si ponemos nuestra atención sobre la *consistencia cognitiva* que los sujetos logran establecer en cualquier

ambiente dado, en función de evitar o tratar de elegir el camino que presente un menor nivel de *disonancia cognitiva*.

Recordemos que una *disonancia cognitiva* ocurre cuando las *representaciones* existentes en el aparato mental de un individuo dado tienen un bajo nivel de coincidencia con las representaciones públicas y culturales de un *medio ambiente cultural* específico o, en términos más mundanos, de un contexto cultural específico. El proceso de *deconstrucción religiosa* del *movimiento cristiano emergente* se basa en la combinación del manejo de las *disonancias cognitivas* que la generación *millennial* tiene respecto a sus congregaciones originales y en las soluciones que se proponen para lidiar con estas inconsistencias. Dicho de otra manera, la aparición y la consolidación de un movimiento postdenominacional como el *movimiento cristiano emergente* es una combinación de situaciones, afinidades y características propias de un grupo generacional socializado en contextos y temporalidades específicas. Es importante mencionar que este fenómeno no es algo terminado, es maleable y adaptativo; constantemente se deconstruye y se reconstruye en función de las necesidades particulares de las personas. El proceso de deconstrucción religiosa y espiritual se apoya en las *representaciones públicas* anteriormente descritas y se potencia por la existencia de *disonancias cognitivas* irreconciliables entre los individuos y sus crianzas religioso/espirituales (Carroll, 2006; Faucher, 2017; Festinger, 1962). ¿Cuáles son las *disonancias cognitivas* principales entre los miembros del *movimiento cristiano emergente*? Si volvemos a la tabla 4 en el capítulo anterior, podemos establecer un patrón consistente con la definición propuesta por Marti y Ganiel de las iglesias del *movimiento emergente*. Se trata de iglesias que son anti-institucionales, que transgreden las fronteras eclesiales y teológicas, que favorecen liderazgos jóvenes, que valoran la experimentación y la creatividad y, sobre todo, intentan generar espacios religiosos y espirituales neutrales. Estos elementos son los mecanismos concretos a través de los cuales la generación *millennial* está resolviendo las *inconsistencias cognitivas* que se generaban en sus congregaciones anteriores, en términos de estilos y expectativas de vida, en términos de formaciones estéticas. Las *disonancias cognitivas* que facilitan la aparición de las innovaciones religiosas son las siguientes:

1. El hecho de que la generación *millennial*, al estar interconectada más allá de las barreras locales, regionales e incluso de clase, de cultura y de raza, se encuentra en

sincronía con las expectativas de la *cultura pop globalizada* no sólo en términos de consumo, sino también en términos políticos y sociales, es decir; un *cristiano emergente* no tolerará, bajo ninguna circunstancia, ningún tipo de discriminación, ya sea por sexo, por género, por identidad, por clase, por religión o por modos de comportamiento.

2. Un *cristiano emergente* se encuentra híper-individualizado en términos políticos y prefiere divorciar *la política* de la realidad. Esto no quiere decir que no existan preferencias en términos de funcionarios, de políticas o de partidos, sin embargo, no toman un papel importante en la vida diaria de las personas a tal punto que no existe una participación en movilizaciones como las *marchas por la familia* o las *marchas a favor de la vida*, por lo menos no en los casos trabajados. La diversidad identitaria y sexual de las personas en este tipo de iglesias no es cuestionada ni ignorada, independientemente de que, a nivel individual, se pueda estar o no de acuerdo con el estilo de vida de una persona dada.
3. Existe una tercera disonancia cognitiva que tiene que ver con lo organizacional de las iglesias; el *cristiano emergente* no ve con buenos ojos la verticalidad en las relaciones de poder de las congregaciones tradicionales. El pastor debe ser sencillo, debe entender el lenguaje y el estilo de vida del resto de la congregación. El pastor debe ser un amigo con el que puedas platicar y con el que puedas convivir más allá del contexto religioso; lo mismo aplica para con los líderes.
4. La cuarta disonancia tiene que ver con la prohibición y el reniego que existe hacia el mundo en congregaciones cristianas tradicionales. Un *cristiano emergente* no es compatible con la existencia de una barrera que separe el mundo sagrado del mundo profano; en sus ojos, el mundo es parte de la creación y la *vocación* que tiene en tanto cristiano es la reapropiación de todos los espacios que han sido descuidados por parte de los cristianos tradicionales.

Tomando estas *disonancias* en cuenta, podemos concluir que una persona inmersa en las formas de consumo propias de la *generación millennial* se sentirá atraída por las *representaciones públicas* circulantes al interior de una iglesia del *movimiento cristiano emergente*, las cuales le van a generar una *consistencia cognitiva* mayor que en una congregación pentecostal, neopentecostal o evangélica. Un punto importante para considerar

es que, si observamos las tablas en donde se muestra la religiosidad postdenominacional, es fácil ver la correlación entre edad y creencias. Dados mis criterios de selección, es natural que se haya dado de tal forma por lo que ésta debe ser tomada con cautela. Recordemos que la cuestión generacional no está necesariamente ligada a un rango etario, sino a un tipo determinado de consumo y de vida. Esto último tiene una conexión también con la cuestión de clase, estatus y poder. En el primer capítulo se argumentaba que el *movimiento cristiano emergente* tenía una correlación con la cuestión de clase; retomando la definición de Weber, “un grupo de personas con el mismo componente causal respecto a sus posibilidades de vida, representadas comúnmente en términos económicos”. En la mayoría de los casos postdenominacionales que se abordaron, la universidad fue un espacio importante de socialización que dio paso a una confrontación o ruptura simbólica las congregaciones anteriores a las que pertenecía cada entrevistado. De los veintitrés casos postdenominacionales, todos tuvieron contacto con un espacio de educación superior, aunque su carrera haya quedado trunca, como en el caso de los pastores entrevistados. El dato interesante surge cuando, de estos casos, más de la mitad asistieron a instituciones privadas: con un total de diecisiete. Aunque no es información suficiente ni representativa para mostrar una correlación entre *cristianismo emergente* y clase social, sí es, por lo menos, un indicador de que los elementos creativos de este movimiento se encuentran en posiciones completamente opuestas que las que proponía la teoría de la privación en relación al crecimiento evangélico-pentecostal. Sin embargo, el *estatus* que conlleva ser parte de una iglesia *hipster* no está ligado a la clase solamente, sino a la capacidad de los individuos de poder establecer una relación personal con las *representaciones* que circulan al interior, además de aquellas referidas en esta tesis, sino toda *representación* relacionadas al gusto, a la moda, al consumo, a la vida cotidiana, etcétera. El *poder* al interior de estas iglesias se da en función de quienes detentan el poder creativo, en el sentido de la capacidad que tienen para influir en los asistentes que se verán expuestos no sólo al servicio religioso, sino a todo el consumo ligado a la iglesia, tanto dentro y fuera de ella.

CONCLUSIONES

Al inicio de este trabajo se estableció que se abordarían casos específicos de manifestaciones cristianas derivadas del universo evangélico-pentecostal, situadas en la franja fronteriza, que han llevado a cabo procesos de innovación en la práctica y en la concepción de las religiosidades practicadas por sus seguidores. Como hipótesis de partida, primero se privilegió a la existencia de las *redes de apoyo evangélico-pentecostales* como uno de los elementos que facilitaron la aparición del *movimiento cristiano emergente*, dadas las posibilidades, como plataforma mediático-cultural, que brindaba para la aparición de producciones audio-musicales modernas e innovadoras; una revisión de esta idea, gracias a la inmersión que produjo el trabajo de campo, hizo que el elemento sociocultural —las *representaciones públicas* circulando en un *ambiente cultural dado*— tomara un papel protagónico, en conjunción con la cuestión generacional: más allá de la plataforma mediática facilitada por las *redes de apoyo evangélico-pentecostales*, una combinación de situaciones, afinidades, y características propias de un grupo generacional socializado en un contexto específico —los *millennials*—, provocaron la aparición del *movimiento cristiano emergente*.

Ahí radica la respuesta a las preguntas que lanzan Marti y Ganiel: ¿qué elementos los mantienen unidos? ¿en qué consisten los elementos cohesionadores que evitan que el movimiento se ceba y deje de crecer? ¿qué depara el futuro para estas congregaciones? (Marti & Ganiel, 2014). Las *representaciones públicas* ligadas a la búsqueda de una *consistencia cognitiva* entre la cosmovisión *millennial* y la religiosidad cristiana son, en pocas palabras, los elementos cohesionadores de este movimiento. La gente que asiste a iglesias como *Ancla*, *Horizonte*, *Mosaic* y/o *Central*, lo hacen por una búsqueda de sentido dentro de los parámetros cristianos de creencia y dentro de los parámetros de creencias sobre el mundo en el que se han construido como individuos. Comunidades como éstas se mantendrán unidas en tanto el núcleo de personas que genera contenido, diseña y las administra, siga teniendo una conciencia generacional ligada a sus creencias religiosas. Es decir, el *movimiento cristiano emergente* seguirá existiendo mientras el límite entre lo sagrado y lo profano se siga empujando en favor de lo primero. Ahora, esto no significa que estas congregaciones seguirán siendo *hipsters* o cumpliendo con los estereotipos sobre lo *hipster* o lo *millennial* que prevalecen en el imaginario social de Occidente; significa que conforme su equipo creativo se haga viejo, la misma iglesia tendrá la capacidad de adaptarse a las nuevas

tendencias visuales, musicales y estéticas. En ese sentido, el futuro de estas congregaciones es un tanto incierto en el sentido de que no permanecerán de la misma manera por mucho tiempo, así como la moda y la música son las mismas hoy que hace cinco o diez años. El componente que, me atrevo a decir, permanecerá intacto, será ese que tiene que ver con la forma de ver el mundo de la generación, una forma sensible a las diferencias y a las formas de ejercer el poder sobre grupos de personas.

El *movimiento cristiano emergente* le debe mucho, también, a la existencia de las redes digitales y a las posibilidades de comunicación y de relacionarse que han proveído durante los últimos diez u once años. La capacidad de compartir contenido digital, ideas, diseños, canciones y formas de ver mundo, con diferentes personas de diferentes ciudades, estados y países facilitaron también el proceso bajo el que personas que compartían ideas similares sobre la forma de vivir el cristianismo, pudieran conocerse y organizarse para que pasaran cosas: *myspace* permitió que bandas como la de E1, PD1 y PD22 se pudieran poner en contacto durante la primera década de los dos mil; *Facebook*, *Twitter*, *Instagram* y *Snapchat* facilitaron la propagación de ideas y la puesta en contacto de grupos de personas con ideas similares durante la segunda década del siglo. *Youtube* y *Spotify* esparcieron la música *pop* de iglesias como *Hillsong* desde Sydney, Australia. También contagiaron los *feeds* de personas como las que fueron entrevistadas para esta tesis, no sólo a las postdenominacionales. Estas plataformas, junto con la comunicatividad que permitieron las *redes de apoyo evangélico-pentecostal* y las relaciones personales de algunos individuos clave, hicieron que gente de Chihuahua conociera a profundidad la producción evangélica y musical de iglesias como *Mosaic* y *Central Church*, distanciadas de la capital nortea por más de 1,500 kilómetros.

Una de las debilidades más grandes de esta tesis es que se puso poca atención a la diversidad generacional que asiste a iglesias como *Ancla*, *Horizonte*, *Mosaic* y *Central Church*. A pesar de que es una iglesia por y para *millennials*, eso no significa que no asistan personas de generaciones más viejas. Es común ver a señores y señoras que disfrutan del evangelio y de la producción musical, y que han llegado ahí por la recomendación de sus hijos, nietos o parientes; no son, sin embargo, la mayoría percibida en un domingo dado. Esto no significa, tampoco, que estas iglesias les tengan abandonados, pues existen eventos

dirigidos a madres, padres, ancianos y público general, además de todos aquellos dirigidos a jóvenes. En esta línea, otra debilidad importante de este proyecto es que, por motivos de tiempo y de presupuesto, la investigación se tuvo que circunscribir a la franja fronteriza. Ya se ha mencionado en el trabajo que existen otros centros importantes relacionados al *movimiento cristiano emergente*: *Hillsong* en Nueva York y, recientemente, en Ciudad de México. *Mosaic* en Ciudad de México. *Más Vida*, en la ciudad de Morelia, una de las influencias que han mencionado colaboradores como PD1, PD9, PD12 y PD22.

A estas alturas es claro que el *movimiento cristiano emergente* es una categoría de corte enteramente académico y que ninguno de mis contactos utilizó ese término para referirse al fenómeno del que son parte. Como se explicó durante el primer capítulo, las categorías nativas que se utilizaron por mis contactos fueron tan diversas como *cristianismo posmoderno*, *cristianismo hipster*, *cristianismo millennial*, *cristianismo cool*, entre otras. En una entrevista para la *National Public Radio*, conocida entre músicos y melómanos por sus *Tiny Desk Concerts*, Rebecca Wong, una líder de *Hillsong New York* dice que:

“I’m never quite sure what people mean when they refer to Hillsong as a ‘hipster church’ (...) I suppose fashionwise it makes sense, because everyone comes as they are. Some just happen to be the type who feel good in tight pants and long beards (...) people probably use the ‘hipster’ term because they need a word to grasp the freedom that they see in the members (...) if the term ‘hipster’ is supposed to describe the cool factor associated with Hillsong, then I definitely don’t think it does it justice. The real cool factor is grace. That’s something everyone there is striving to understand. Grace is undeserved favor, a gift we’ve all been given freely” (R. Wong, entrevista para NPR, 23 de diciembre de 2013).⁵⁰

Si se tuviera que elegir una sola palabra para definir al *movimiento cristiano emergente*, libertad sería definitivamente la elección más apropiada. Una libertad dada por la gracia y por la capacidad de distinguir entre creencias primarias y creencias secundarias, para así generar una madurez en la fe y poder reapropiarse del mundo sin que eso necesariamente signifique vivir en pecado. Esta libertad, sin embargo, abre una miríada de cuestionamientos que tampoco se abordan en esta tesis. El privilegio es, sin lugar a duda, uno de los elementos

⁵⁰ <https://www.npr.org/sections/theprotojournalist/2013/12/23/256313507/what-exactly-is-hipster-christianity>

más ignorados por esta tesis, aunque esto no significa que no sea importante analizar. Sólo no era el enfoque del trabajo. Es evidente que este tipo de iglesias, más allá de la apertura y la buena voluntad que puedan tener sus miembros, se encuentran diseñadas desde una óptica privilegiada en términos sociales, económicos y educativos; aunque esto no es necesariamente malo en sí. Encuentro que las ciencias sociales y las humanidades han tenido a ignorar las producciones culturales de las clases privilegiadas, y quizá ese es el motivo por el cual se ha pensado que estas iglesias con parte del fenómeno neopentecostal o pentecostal, cuando eso se encuentra lejos de la realidad. En esta misma línea, es importante comenzar a darle cabida en la categorización a este tipo de manifestaciones que, si bien derivaron del universo evangélico-pentecostal, en la actualidad difieren en ideas y en prácticas. Espero, finalmente, que este trabajo sirva para el conocimiento de las formas en las que el cristianismo se está recomponiendo para las nuevas generaciones, con la esperanza de que, algún día, el censo nacional de población deje de considerar a manifestaciones religiosas como las abordadas en esta tesis, como parte del pentecostalismo, del movimiento evangélico o del neopentecostalismo.

Quiero aprovechar que, a estas alturas, el lector ya conoce la totalidad del trabajo y, con ese conocimiento, existen una serie de elementos que me gustaría esclarecer y que quizá no resultan tan obvios en la lectura inicial, dada la disposición narrativa que decidí utilizar:

Una de las críticas que mis colaboradores postdenominacionales dijeron recibir de manera constante, por parte de sus congregaciones originales y por parte de otras congregaciones de corte tradicional en el área, tienen que ver con el aparente alejamiento del *movimiento cristiano emergente* de los *verdaderos valores cristianos*, entendidos estos como las formas de actuar y conducirse de acuerdo con los valores de congregaciones establecidas como bautistas, metodistas, pentecostales, etcétera. El constante ataque que mis colaboradores sufren por su forma de concebir el cristianismo hace que su conexión con la *tradición* judeocristiana se vea disminuida ante los ojos de los observadores externos. La forma que tienen para legitimar su linaje cristiano es generando un hilo de memoria hacia las comunidades cristianas desde donde se desprendieron. Previamente hemos acordado, basándonos en Durkheim, que la religión consiste en una tendencia a diferenciar y distanciar lo sagrado de lo profano; dicho de otra forma, podríamos entender a la religión como el arte

de darle forma a lo sagrado mediante las creencias, ritos y diversas acciones capaces de renovar la separación sagrado/profano a través de una transmisión cultural y un proceso de subjetivación de dicha información. Para que la religión funcione, sin embargo, debe existir esa conexión, ese hilo de memoria que conecte la forma de creer y vivir la religión de un grupo determinado con la tradición.

Otro elemento que se tocó en los apartados teóricos de la tesis tuvo que ver con la *conciencia colectiva*: tanto la conciencia colectiva, como la memoria colectiva, tienden a cambiar con el tiempo mediante procesos de rememoración, olvido e invención. Al centro de esto se encuentran las representaciones mentales, públicas y culturales que circulan en un medio ambiente determinado y que ya fueron descritas en el capítulo quinto. El punto que deseo rescatar en este apartado tiene que ver con la construcción del hilo de memoria que hacen los *movimientos cristianos emergentes*, es decir ¿cómo es que logran utilizar representaciones específicas para lograr que este movimiento, que rompe con muchas de las prácticas y creencias tradicionales, siga siendo legítimo ante los ojos del mundo cristiano? La respuesta tiene que ver con el enlace que mis colaboradores logran ejercer con toda aquella experiencia, enseñanza y teología cristiana que vino antes que ellos, para entonces apropiarse de dichos elementos y extender un hilo de memoria hacia su presente y hacia su futuro como agrupación, logrando legitimarse como parte integral del cristianismo. El *movimiento cristiano posmoderno* recompone un hilo de memoria hacia el cristianismo, aun estando inmerso en un vórtice de secularización de las prácticas cristianas, gracias a la deconstrucción teológica que los conceptos de *madurez en la fe*, *creencias primarias* y *creencias secundarias* generan en el imaginario de los asistentes a iglesias como *Ancla*, *Horizonte*, *Central Church* y *Mosaic*.

¿Quiénes producen la memoria colectiva? Usualmente, el ciudadano promedio se encuentra a la merced de los grandes productores de memoria, y no es de extrañar que, con el paso del tiempo, se forme una estructura vertical; esto puede observarse en iglesias en donde la jerarquía organizacional es bastante clara. En el caso de las iglesias del *movimiento cristiano emergente* existe, sin embargo, una organización similar a la de un *startup*, es decir, una empresa emergente comúnmente asociada con jóvenes emprendedores y con la capacidad de aprovechar las redes sociales y los últimos avances en sistemas informáticos y

de comunicación para alcanzar su máximo potencial con la menor cantidad de capital posible. Esta situación provoca que la memoria colectiva de este movimiento sea producida en conjunto por todo el equipo de creativos involucrados en la conformación de estas comunidades cristianas y no sólo eso, la memoria colectiva se encuentra en un cambio constante, adaptándose a los cambios culturales que ocurren en el mundo secular debido a la cercanía de los equipos creativos de otras iglesias en este sistema religioso regional.

Según Hervieu-Lèger, para que una religión sobreviva tiene que liberar el control de la regeneración de la memoria colectiva y debe ser capaz de reformar su sistema de autoridad y liderazgo. La gran paradoja ocurre cuando, al intentar regenerar el hilo de memoria, los colectivos religiosos pierden legitimidad y desaparecen, o pierden el poder de captación que tenían en tiempos anteriores. Bajo este entendido, el poder de legitimación, ya en manos del individuo y no de la institución, se vuelve un elemento que es —de hecho— ejercido no sólo por los creativos del *movimiento cristiano emergente*, sino por los individuos que comparten el mismo universo simbólico y las mismas representaciones culturales sobre el mundo, no sólo sobre lo religioso. En ese sentido es que este movimiento genera un hilo de memoria exitoso: logra renovar la conexión con el cristianismo mientras, en un nivel individual, logra adaptarlo a las esferas de lo secular mediante la relocalización de la barrera entre lo sagrado y lo profano. La comunidad imaginada que se forma tiene que ver con la identificación que establecen en términos musicales, artísticos, lúdicos y de consumo en el sentido más amplio de la palabra: desde marcas de ropa hasta lugares de comida rápida; desde compañías de electrónicos hasta artistas favoritos; desde *youtubers* hasta páginas de memes en Facebook.

La comunidad imaginada del *movimiento cristiano emergente* está ligada con la quimera de las comunidades digitales, y así como el *meme* más compartido cambia mes con mes —en intención y tono—, los elementos culturales *in* que forman parte de las creencias secundarias siguen el paso. Dicho de otra forma, el consumo activo de una *cultura pop globalizada* fomenta un abandono de las tensiones ascéticas y puritanas de otras congregaciones pertenecientes al continuum evangélico-pentecostal gracias a la relocalización de la barrera entre lo sagrado y lo profano; en ese sentido podríamos decir que ocurre una sacralización de lo profano por el simple hecho de que la relocalización de la barrera sagrado/profano le ha ganado —a lo religioso— terrenos que eran tradicionalmente

seculares. La entrevista con Juan Domínguez (PD13) es particularmente ilustrativa respecto a esta situación, sobre todo en la parte en la que habla del deber de los cristianos de reapropiarse de la creación. En este sentido me gustaría retomar el concepto weberiano de *vocación*; recordemos que, para Weber, la *vocación* es el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo, asociado con un modo de vida grato a Dios y entendido como la superación de la moralidad terrenal no por una ascesis, sino por el cumplimiento en el mundo de los deberes que a cada cual impone la posición que ocupa en la vida. Mis colaboradores, como lo ejemplifica la tabla 5.1, tienen bien definido el alcance que sus tareas profesionales tienen: la creatividad con fines innovativos, tanto en la esfera secular como en la esfera religiosa. En ese sentido, la comunidad imaginada del *movimiento cristiano emergente* se refuerza en tanto que las relaciones laborales y profesionales generan un pegamento adicional lleno de símbolos y representaciones en común.

Existen dos conceptos que, aunque fueron mencionados en los apartados teóricos, fueron poco utilizados en el desarrollo de la tesis. Decidí no removerlos de sus posiciones originales porque suministran pistas importantes para futuras investigaciones y, al ser un fenómeno relativamente nuevo, es importante especificar las áreas de oportunidad que estas sugerencias podrían representar otras personas interesadas en ampliar el conocimiento sobre los movimientos emergentes. Estoy hablando, particularmente, de la *religiosidad vivida* y las *formas estéticas de persuasión*. Considero que, con la idea general sobre los *movimientos cristianos emergentes* que provee esta investigación, es posible, para un futuro esfuerzo investigativo, profundizar en cuestiones más específicas de cotidianidad y *religión vivida*. Considero que la aproximación metodológica de Ammerman respecto a la religión vivida se encuentra incrustada en mi propia aproximación, especialmente cuando ambos le damos énfasis a la narrativa de los individuos en relación con sus actividades diarias y el entrecruzamiento de sus experiencias religiosas y/o religiosidades. A pesar de ello, sin embargo, reconozco que mi trabajo no profundizó en qué prácticas cotidianas y qué artefactos materiales reflejaban la puesta en práctica de una religiosidad, debido a que decidí dar énfasis a la relocalización de la barrera entre lo sagrado y profano, asumiendo que un sinnúmero de prácticas seculares se volvían parte de la experiencia religiosa en sí. Una futura investigación seguramente podría dar luz sobre los detalles que implica la *religiosidad vivida* de los cristianos pertenecientes a este movimiento.

El otro enfoque que mencioné de manera superficial fue el de las *formas estéticas de la persuasión* de Birgit Meyer. Es claro que las iglesias de *movimiento cristiano emergente* generan sus propias formas estéticas basadas en la experiencia cotidiana y profesional de los individuos y, particularmente, de los líderes del movimiento, los cuales se encuentran en una relación relativamente horizontal con el resto de los *millennials* que asisten a este tipo de congregaciones. En esta tesis se mencionan los objetos y los medios en la experiencia postdenominacional; no se profundiza, sin embargo, en los cuerpos, en las corporalidades. Las preguntas de mis entrevistas tampoco se centraron en las sensaciones que las *formaciones estéticas* del *movimiento cristiano emergente* les hacían sentir y, en ese sentido, es una de las venas abiertas que otra investigación puede utilizar para nutrirse. Considero importante conocer las formas de somatización y las experiencias personales que inducen los escenarios y la música del *movimiento*, no sólo desde mi percepción, como en algunas ocasiones fue mencionado durante el capítulo cuarto. Aunque uno de los objetivos de la tesis era dar cuenta de estas *formaciones estéticas*, el tiempo y el recurso fue insuficiente.

Así, al final de este trabajo, considero que se ha demostrado lo siguiente: el *movimiento cristiano emergente* es una mutación que escapa a la clasificación del *continuum evangélico-pentecostal*, a pesar de las raíces que tiene en las congregaciones pertenecientes a este último: no se ponen en práctica aquellas manifestaciones asociadas con lo pentecostal, sino que se reinterpretan a manera de *prosperidad blanda* mediante la conexión que tienen con el *neopentecostalismo* de la *teología de la prosperidad*; tampoco se utilizan los elementos simbólicos y litúrgicos de las congregaciones evangélicas: no existe un púlpito ni un grupo de jóvenes en la jerarquía institucional, tampoco existen las restricciones con el mundo secular presentes en el universo evangélico. Se ha demostrado también que este *movimiento* crece y se contagia mediante una serie de *representaciones públicas* relevantes para la generación *millennial* que ayudan a resolver una serie de disonancias cognitivas entre lo experimentado como *millennials* y lo que se supone deben experimentar como cristianos, de acuerdo con sus congregaciones de origen. Dicho de otro modo, estas comunidades, teniendo en cuenta la clase, el estatus y el poder que posee un *millennial* —entendido como un grupo de consumo cultural y no solamente como un grupo etario—, generan formas estéticas de persuasión que se encuentran en sincronía con las expectativas cognitivas y con las prácticas de consumo de los individuos involucrados.

El proceso de deconstrucción religiosa ocurre en cuanto los preceptos teológicos del cristianismo son modificados con base en las expectativas cognitivas de los *millennials*, reflejadas en la concepción de una *madurez en la fe* y la diferenciación entre *creencias primarias* y *creencias secundarias*; considerando estos tres últimos conceptos como innovaciones en la práctica religiosa. Estas innovaciones generan cambios en lo que, teológicamente, implica ser un cristiano: de pronto ya no se tiene una urgencia por ser santo, ni por evangelizar al resto del mundo para provocar la segunda venida de Jesucristo; tampoco se le teme al mundo ni al pecado. Las consecuencias de esta deconstrucción tienen como consecuencia la creación de una comunidad inclusiva, abierta a la diferencia y a la diversidad en todos sus aspectos.

Otro punto por considerar, y que no se tocó en este trabajo, tiene que ver con el posible problema que puede representar la inclusividad del *movimiento cristiano emergente* para la propagación del cristianismo. Todos mis entrevistados post-denominacionales, a pesar de estar abiertos a hablar de su fe en contextos y espacios no-religiosos, mostraron un respeto por la fe de otras personas en tanto que llevaran a cabo buenas acciones y fueran, en general, lo que ellos consideran buenas personas con base en los preceptos bíblicos: es decir, no hacer el mal y amar al prójimo, independientemente de su religión. De acuerdo con una encuesta publicada por el *Barna Group*⁵¹ en 2018, enfocada en *cristianos millennial* —como categoría etaria— de los Estados Unidos, un 73% de los *millennials* encuestados se dijeron estar listos para compartir su fe con otras personas, en número alto en comparación con generaciones anteriores: de los integrantes de la generación x, solo un 66% se sintió en posición de hablar libremente de su fe; de los *baby boomers* solo un 59% dijo querer hacerlo y, de los ancianos, sólo un 56% (Group & Ministries, 2018). A pesar de ello, en la misma encuesta, un 47% de estos *millennials* dijeron no querer imponer sus creencias en otros por la fuerza, en comparación con un 27% en los generación x, un 19% en los *boomers* y un 20% en los ancianos; esta misma encuesta espera que este número de personas dispuestas a hablar de su fe, sin imponerla, crezca con los *centennials/generación z*. Esta tesis ha profundizado en las razones detrás de esos números y en la importancia de seguir de cerca este fenómeno relativamente nuevo. Para finalizar, no quiero dejar de recalcar la importancia de que se sigan

⁵¹ El *Barna Group* es una casa encuestadora cristiana basada en California, es notoria por haber proveído sus servicios al *Disney Channel*, *AMC* y *VISA* y el Ejército Norteamericano.

estudiando estos movimientos emergentes, tampoco quiero dejar de mencionar lo importante que es que se considere una reclasificación de las religiones en el país, puesto que así como existe un *movimiento cristiano emergente* que suele ser asociado al neopentecostalismo, también existen otro tipo de movimientos postdenominacionales que se encuentran readaptando y recomponiendo sus religiosidades tradicionales, basta con voltear la mirada hacia la decena de iglesias no-denominacionales que se encuentran innovando de otras formas en ciudades como Morelia, Guadalajara y Ciudad de México, por mencionar algunas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aceves, J. (1994). Práctica y estilos de investigación en la historia oral contemporánea. *Historia y Fuente Oral*(12), 143-150.
- Ahlstrom, S. E., & Hall, D. D. (2004). *A Religious History of the American People*: Yale University Press.
- Algranti, J. (2016). Modelos de orden, modelos de juego. Notas para una sociología del gusto religioso. *Estudos da Religião*, 30(3), 145-164.
- Alper, M. (2008). *DIOS está en el cerebro*: Grupo Editorial Norma.
- Allen, C. L., & Hughes, R. T. (1988). *Discovering Our Roots: The Ancestry of Churches of Christ*: ACU Press.
- Ammerman, N. (2007). *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*: Oxford University Press, USA.
- Anderson, A. (2004). *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*: Cambridge University Press.
- Anderson, B. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*: Verso.
- Arce, T. (2008). Subcultura, contracultura, tribus urbanas y culturas juveniles: ¿homogenización o diferenciación? *Revista Argentina de Sociología*, 6(11), 1667-9261.
- Ashby, L. (2010). The Rising of Popular Culture: A Historiographical Sketch. *OAH Magazine of History*, 24(2), 11-14. doi: 10.1093/maghis/24.2.11
- Atkinson, R. (1998). *The Life Story Interview*: SAGE Publications.
- Baird, R. (1844). *Religion in America: Or an Account of the Origin, Relation to the State, and Present Condition of the Evangelical Churches in the United States : with Notices of the Unevangelical Denominations*: Harper & brothers.
- Baldwin, D. J. (1979). *Variation Within the Vanguard: Protestants and the Mexican Revolution*: University of Chicago, Department of History.
- Banks, J. (1997). MTV and the Globalization of Popular Culture. *Gazette (Leiden, Netherlands)*, 59(1), 43-60. doi: 10.1177/0016549297059001004
- Barrett, D. V. (2001). *The New Believers: A Survey of Sects, Cults and Alternative Religions*. Londres: Cassell.
- Bastian, J. P. (1983). La primera ola de la penetración protestante en México , 1869-1914. En E. Dussel (Ed.), *Historia general de la Iglesia en América latina* (Vol. 5, pp. 302). México: Sígueme.
- Bastian, J. P. (1989). *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México: Fondo de Cultura Económica - El Colegio de México.
- Bastian, J. P. (1994). Tolerancia religiosa y libertad de culto en México: una perspectiva histórica. *Derecho fundamental de libertad religiosa*, 17-36.
- Belk, R. W. (1987). A Child's Christmas in America: Santa Claus as Deity, Consumption as Religion. *Journal of American Culture*, 10(1), 87-100. doi: 10.1111/j.1542-734X.1987.1001_87.x
- Beltrán Cely, W. M. (2006). *Pentecostales y neopentecostales : lógicas de mercado y consumo cultural*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Bellah, R. (1967). Civil Religion in America. *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 96(1), 1-21.
- Berger, P. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*: Doubleday.

- Berger, P. (2011). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*: Open Road Media.
- Berger, P. (2014). *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*: De Gruyter.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*: Doubleday.
- Bertaux, D. (1980). L'approche biographique: Sa validité méthodologique, ses potentialités. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXIX, 197-225.
- Blancarte, R. J., & Casillas, R. (1998). *Perspectivas del fenómeno religioso*: Secretaría de Gobernación.
- Blank, G., & Groselj, D. (2015). Examining Internet Use Through a Weberian Lens. *International Journal of Communication*, 9, 2763-2783.
- Bock, E. W. (1972). The Transformation of Religious Symbols : A Case Study of St. Nicholas. *Social Compass*, 19(4), 537-548. doi: doi:10.1177/003776867201900403
- Bossard, J. H. S., & Boll, E. S. (1976). *Ritual in family living: a contemporary study*: Greenwood Press.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXVII(108), 29-83.
- Bowler, K. (2013). *Blessed : a history of the American prosperity gospel*. New York: Oxford University Press.
- Bowler, K., & Reagan, W. (2014). Bigger, Better, Louder. The Prosperity Gospel's Impact on Contemporary Christian Worship. *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*, 24(2), 186-230. doi: 10.1525/rac.2014.24.2.186
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*: Basic Books.
- Brauer, J. C. (1991). Preface. En J. Butler (Ed.), *Softly and Tenderly Jesus Is Calling: Heaven and Hell in American Revivalism, 1870-1920 (Chicago Studies in the History of American Religion)*. Brooklyn: Carlson Pub.
- Breen, T. (2008). *The Messiah Formerly Known as Jesus: Dispatches from the Intersection of Christianity and Pop Culture*: Baylor University Press.
- Brinkley, A. (1997). *The Unfinished Nation: A Concise History of the American People*: McGraw-Hill.
- Buskell, A. (2017a). Cultural Attractor Theory and Explanation. *Philosophy, Theory, and Practice in Biology*, 9(13).
- Buskell, A. (2017b). What are cultural attractors? *Biology & Philosophy*, 32(3), 377-394. doi: 10.1007/s10539-017-9570-6
- Butler, J. (1982). Enthusiasm Described and Decried: The Great Awakening as Interpretative Fiction. *The Journal of American History*, 69(2), 305-325. doi: 10.2307/1893821
- Capra, F. (2000). *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*: Shambhala.
- Carr, D. (2006). The Reality of History. En J. Rüsen (Ed.), *Meaning and representation in history* (pp. 123-136). New York: Berghahn Books.
- Carroll, J. (2006). *Engaging Society: The Sociologist in a War Zone*: Ateneo de Manila University Press.
- Cipriani, R. (2004). *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

- Clifford, J. (1988). Objects and Selves-An Afterword. En G. W. Stocking (Ed.), *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Coyle, R. (2017). *The Silencing of God's Woman. How the Bible has been misunderstood and misused to hold back and oppress the female voice in the Church*. San Diego: Independently Published.
- Cross, W. R. (1950). *The Burned-over District: The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800-1850*: Cornell University Press.
- Csordas, T. J. (1992). RELIGION AND THE WORLD SYSTEM: THE PENTECOSTAL ETHIC AND THE SPIRIT OF MONOPOLY CAPITAL. *Dialectical Anthropology*, 17(1), 3-24.
- Choiński, M. (2016). *The Rhetoric of the Revival: The Language of the Great Awakening Preachers*: Vandenhoeck & Ruprecht.
- da Silva Moreira, A. (2015). *O pentecostalismo globalizado*. Goiânia: Editora da PUC Goiás.
- Dayton, D. (1980). Theological Roots of Pentecostalism. *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, 2(1), 3-21.
- de Certeau, M., Pescador, A., & Giard, L. (1996). *La Invención de lo cotidiano*: Universidad Iberoamericana.
- De la Torre, R., & Gutiérrez, C. (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México*: El Colegio de Jalisco.
- De la Torre, R., & Gutiérrez Zúñiga, C. (2017). *Mismos Pasos y Nuevos Caminos. Transnacionalización de la Danza Conchero Azteca*. México: El Colegio de Jalisco-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). Micropolítica y segmentaridad. En G. Deleuze & F. Guattari (Eds.), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (pp. 213-237). Valencia: Pre-Textos.
- Demerath, N. J. (1974). *A tottering transcendence: civil vs. cultic aspects of the sacred*: Bobbs-Merrill.
- Díaz Salazar, R. (1996). *Redes de solidaridad internacional*. Madrid: Ediciones HOAC.
- Durkheim, É. (1987). *La división del trabajo social*: Ediciones Akal.
- Durkheim, É. (2008). *Las formas elementales de la vida religiosa* (A. Martínez Arancón, Trans. 1 ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Emerson, R. W. (1908). *The Essay on Self-reliance*: Roycrofters.
- Fallding, H. (1978). Mainline Protestantism in Canada and the United States of America: An Overview. *Canadian Journal of Sociology*, 3(2), 141-160. doi: 10.2307/3340276
- Faucher, C. (2017). *Advances in Culturally-Aware Intelligent Systems and in Cross-Cultural Psychological Studies*: Springer International Publishing.
- Festinger, L. (1962). *A Theory of Cognitive Dissonance*: Stanford University Press.
- Finke, R., & Stark, R. (1989). How the Upstart Sects Won America: 1776-1850. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28(1), 27-44. doi: 10.2307/1387250
- Finke, R., & Stark, R. (1998). Religious Choice and Competition. *American Sociological Review*, 63(5), 761-766. doi: 10.2307/2657339
- Finke, R., & Stark, R. (2005). *The Churching of America, 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy*: Rutgers University Press.
- Glock, C. Y., & Stark, R. (1965). *Religion and Society in Tension*: Rand McNally.
- Goodman, P., Blake, C. N., & Sontag, S. (2011). *Growing Up Absurd: Problems of Youth in the Organized Society*: New York Review Books.

- Gottschalk, S. (1973). *The Emergence of Christian Science in American Religious Life*: University of California Press.
- Gregory, B. S., & Dalferth, I. U. (2017). Disembedding Christianity. The Reformation Era and the Secularization of Western Society *Reformation und Säkularisierung* (pp. 25-56): Mohr Siebeck GmbH and Co. KG.
- Group, B., & Ministries, L. H. (2018). *Spiritual Conversations in a Digital Age: How Christians' Approach to Sharing Their Faith Has Changed in 25 Years*: Barna Group.
- Hall, D. D. (1997). *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*: Princeton University Press.
- Hall, S., & Whannel, P. (1967). *The Popular Arts*: Beacon Press.
- Hardman, K. (1994). *Seasons of Refreshing: Evangelism and Revivals in America*: Baker Books.
- Harrison, M. F. (2005). *Righteous riches : the Word of faith movement in contemporary African American religion*. Cambridge, UK ; New York: Oxford University Press.
- Hatch, N. O. (1989). *The Democratization of American Christianity*: Yale University Press.
- Heath, C., Bell, C., & Sternberg, E. (2001). Emotional Selection in Memes: The Case of Urban Legends. *Journal of Personality and Social Psychology*, 81(6), 1028-1041. doi: 10.1037//0022-3514.81.6.1028
- Hernández, A. (1996). Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: estudio sociográfico de tres localidades urbanas. *Frontera Norte*, 8, 107-132.
- Hernández, A. (2013). *Frontera norte de México: Escenarios de diversidad religiosa* (1st ed.). Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La Religión, Hilo de Memoria*. Barcelona: Herder Editorial.
- Howe, N., & Strauss, W. (2000). *Millennials Rising: The Next Great Generation*: Vintage Books.
- Hughey, M. (1979). The idea of secularization in the works of Max Weber: A Theoretical outline. *Qualitative Sociology*, 2(1), 8-111. doi: <https://doi.org/10.1007/BF02390135>
- Hunt, S. (2002). Deprivation and Western Pentecostalism Revisited: Neo Pentecostalism. *PentecoStudies*, 1(2), 29.
- Hutchins, B., & Stielstra, G. (2009). *Faith-Based Marketing: The Guide to Reaching 140 Million Christian Customers*: Wiley.
- Iannaccone, L. R., Finke, R., & Stark, R. (1997). Deregulating Religion: Supply-Side Stories of Trends and Change in the Religious Marketplace. *Economic Inquiry*, 35, 350-364.
- Jaimes Martínez, R. (2007). *La paradoja neopentecostal. Una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California*. (Tesis de Doctorado), El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.
- Jaimes Martínez, R. (2009). *La Paradoja Neopentecostal. Una expresión del cambio religioso en Tijuana, Baja California. Tesis de maestría en estudios culturales*. El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.
- Jaimes Martínez, R. (2012). El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica. *Revista mexicana de sociología*, 74, 649-678.
- Kimball, D. (2003). *The Emerging Church: Vintage Christianity for New Generations*: Zondervan.
- Knight, L. W. (2010). *Jane Addams: Spirit in Action*: W. W. Norton.
- Koch, B. (2009). *The Prosperity Gospel and Economic Prosperity: Race, Class, Giving and Voting*. (PhD), Indiana University, Bloomington.
- Koch, B. (2014). Who Are the Prosperity Gospel Adherents? *Journal of Ideology*, 36, 46.

- Kox, W., Meeus, W., & Hart, H. t. (1991). Religious Conversion of Adolescents: Testing the Lofland and Stark Model of Religious Conversion*. *Sociology of Religion*, 52(3), 227-240. doi: 10.2307/3711359
- Kroll-Smith, J. S. (1980). [Sunday Morning: Aspects of Urban Ritual, Michael H. Ducey]. *Anthropological Quarterly*, 53(1), 78-80. doi: 10.2307/3317885
- Levitt, P. (2007). *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape*: New Press.
- Lindley, S. H. (1996). *You Have Stept Out of Your Place: A History of Women and Religion in America*: Westminster John Knox Press.
- Lowenthal, D. (1998). *The heritage crusade and the spoils of history* (1st pbk. ed.). Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press.
- Lynch, G., & Sheldon, R. (2013). The sociology of the sacred: A conversation with Jeffrey Alexander. *Culture and Religion*, 14(3), 253-267. doi: 10.1080/14755610.2012.758163
- Mallimaci, F., & Giménez, V. (2006). Historia de vida y métodos biográficos. En I. V. de Gialdino (Ed.), *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 175-212): GEDISA.
- Mariano, R. (1999). *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*: Edições Loyola.
- Marti, G. (2005). *A Mosaic of Believers: Diversity and Innovation in a Multiethnic Church*: Indiana University Press.
- Marti, G., & Ganiel, G. (2014). *The Deconstructed Church: Understanding Emerging Christianity*: Oxford University Press.
- Marzal, M. M. (2002). *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*: Celesa.
- McClymond, M. (2000). Diversity, Revival, Rivalry, and Reform: Protestant Christianity in the United States, 1800–1950 *The Cambridge History of Religions in America: Volume undefined: 1790 to 1945* (pp. 223-250). Cambridge: Cambridge University Press.
- McLoughlin, W. G. (1980). *Revivals, Awakening and Reform*: University of Chicago Press.
- McLuhan, M. (1962). *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*: University of Toronto Press.
- McLuhan, M., & Gordon, W. T. (2003). *Understanding Media: The Extensions of Man*: Gingko Press.
- Mesoudi, A., & Whiten, A. (2008). Review. The multiple roles of cultural transmission experiments in understanding human cultural evolution. *Philos Trans R Soc Lond B Biol Sci*, 363(1509), 3489-3501. doi: 10.1098/rstb.2008.0129
- Metzer, D. (2017). *The Ballad in American Popular Music: From Elvis to Beyoncé*: Cambridge University Press.
- Metzger, P. (2016). The Millennial Whoop: A Glorious obsession with the melodic alternation between the fifth and the third. *The Patterning*. Retrieved 24 de Febrero, 2019, from <https://thepatterning.com/2016/08/20/the-millennial-whoop-a-glorious-obsession-with-the-melodic-alternation-between-the-fifth-and-the-third/>
- Meyer, B. (2009). *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*: Palgrave Macmillan US.
- Meyer, B. (2010). Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms. *South Atlantic Quarterly*, 109(4), 741-763. doi: 10.1215/00382876-2010-015

- Miller, D. E. (1998). Postdenominational Christianity in the Twenty-First Century. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 558, 196-210.
- Miller, R. M., Stout, H. S., & Wilson, C. R. (1998). *Religion and the American Civil War*: Oxford University Press.
- Müller, L. (2005). *Helvetica: Homage to a Typeface*: Lars Müller Publishers.
- Murray, I. H. (2000). *Evangelicalism divided : a record of crucial change in the years 1950 to 2000*. Edinburgo: Banner of Truth Trust.
- Norenzayan, A., Atran, S., Faulkner, J., & Schaller, M. (2006). Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives. *Cognitive Science*, 30(3), 531-553. doi: doi:10.1207/s15516709cog0000_68
- O'Guinn, T. C., & Belk, R. W. (1989). Heaven on Earth: Consumption at Heritage Village, USA. *Journal of Consumer Research*, 16(2), 227-238.
- Oro, A. P., & Semán, P. (2000). Pentecostalism in the Southern Cone Countries: Overview and Perspectives. *International Sociology*, 15, 605-629.
- Oseguera Montiel, A., & Rodríguez López, A. (2016). *Pluralismo y religión en Chihuahua: Estudios sobre el conflicto religioso*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.
- Otto, R., & Harvey, J. W. (1928). *The Idea of the Holy*: Oxford University Press.
- Patterson, E., & Rybarczyk, E. J. (2007). *The Future of Pentecostalism in the United States*: Lexington Books.
- Placentra Johnston, M. (2012). *Faith Beyond Belief: Stories of Good People Who Left Their Church Behind*: Quest Books.
- Placentra Johnston, M. (2016). Postdenominationalism: An Imperative for Awakened People in Our Times. Retrieved from https://www.huffingtonpost.com/margaret-placentra-johnston/postdenominationalism-an-_b_8590222.html
- Poloma, M. (1989). *The Assemblies of God at the Crossroads: Charisma and Institutional Dilemmas*: University of Tennessee Press.
- Ramírez, D. (2015). *Migrating Faith: Pentecostalism in the United States and Mexico in the Twentieth Century*: University of North Carolina Press.
- RIFREM. (2016). Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México RIFREM 2016 (pp. 55). México.
- Riss, R. M. (1988). *Survey of 20th-Century Revival Movements in North America, A*: Baker Publishing Group.
- Ritzer, G. (2014). *The McDonalidization of Society*: SAGE Publications.
- Rivera Farfán, C. (2008). Religiosidad G12 en los Altos de Chiapas. Pentecostal o Neopentecostal ¿cómo definirla? En M. Cornejo, M. Cantón & R. Llera (Eds.), *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión* (pp. 208-221). España: Ankulegi Antropología Elkarte.
- Rouse, S. M., & Ross, A. D. (2018a). The Melted Pot. Millennials and Immigration *The Politics of Millennials* (pp. 129-148): University of Michigan Press.
- Rouse, S. M., & Ross, A. D. (2018b). Millennials—"Waiting on the World to Change" or Grasping Their Political Power? *The Politics of Millennials* (pp. 225-236): University of Michigan Press.
- Rouse, S. M., & Ross, A. D. (2018c). Their Own Brand of Liberal—Millennials and Contemporary Social Issues *The Politics of Millennials* (pp. 173-194): University of Michigan Press.
- Sagan, C. (1985). *Cosmos*: Ballantine Books.

- Sagan, C. (1986). *Contact: A Novel*: Century.
- Salamone, F. A., Adams, W. R., & Meeting, A. A. A. (1997). *Explorations in Anthropology and Theology*: University Press of America.
- Santos, A. E. G. (2007). *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina: memorias del primer Congreso Internacional "Diversidad y Dinámicas del Cristianismo en América Latina"*, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, D.C., 2006: Editorial Bonaventuriana, Universidad de San Buenaventura.
- Schäfer, H. (1998). El pentecostalismo y el neopentecostalismo en el marco de la globalización y nuestra fe en el Espíritu Santo. En M. Quintero (Ed.), *Jubileo - fiesta del Espíritu*.
- Schaff, P. (1961). *America, a sketch of its political, social, and religious character*: Belknap Press of Harvard University Press.
- Schieman, S., & Jung, J. H. (2012). "Practical Divine Influence": Socioeconomic Status and Belief in the Prosperity Gospel. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51(4), 738-756. doi: 10.1111/j.1468-5906.2012.01682.x
- Schroeder, R., & Ling, R. (2014). Durkheim and Weber on the social implications of new information and communication technologies. *New Media & Society*, 16(5), 789-805. doi: 10.1177/1461444813495157
- Semán, P., & Battaglia, A. (2012). De la industria cultural a la religión. Nuevas formas y caminos para el sacerdocio. *Civitas*, 12(3), 439-452.
- Shibley, M. A. (1996). *Resurgent Evangelicalism in the United States: Mapping Cultural Change Since 1970*: University of South Carolina Press.
- Silvey, C. (2016). Speaking Our Minds: Why human communication is different, and how language evolved to make it special, by Thom Scott-Phillips. *Journal of Language Evolution*, 1(1), 88-90. doi: 10.1093/jole/lzv002
- Skancke, J. (2007). *The History of Indie Rock*: Lucent Books.
- Smith, J. H. (2014). *The First Great Awakening: Redefining Religion in British America, 1725-1775*: Fairleigh Dickinson University Press.
- Sperber, D. (1996). *Explaining culture : a naturalistic approach*. Oxford: Blackwell.
- Spickard, J. V. (1998). Rethinking Religious Social Action: What is "Rational" about Rational-Choice Theory? *Our House Articles, Poems, and Short Stories*, 70.
- Stein, S. J. (2012). *The Cambridge History of Religions in America*: Cambridge University Press.
- Storey, J. (2006). *Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction*: Pearson Prentice Hall.
- Suárez, H. J. (2008). Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes para-ecclesiales. *Archives de sciences sociales des religions*, 53(142), 87-111.
- Taguenca Belmonte, J. A. (2009). El concepto de juventud. *Revista mexicana de sociología*, 71, 159-190.
- Tapper, M. A. (2017). *Canadian Pentecostals, the Trinity, and Contemporary Worship Music: The Things We Sing*: Brill.
- Tinoco, D. (1998). *Entre la formalidad y la espontaneidad. Una interpretación antropológica de dos iglesias neopentecostales en Guadalajara. Tesis de licenciatura en antropología social*. Guadalajara: Universidad Autónoma de Guadalajara.
- Turner, B. (2010). *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. New Jersey: Wiley-Blackwell.

- Turner, F. J. (1921). *The Frontier in American History*: Henry Holt.
- Twenge, J. (2006). *Generation Me: Why Today's Young Americans Are More Confident, Assertive, Entitled--and More Miserable Than Ever Before*: Atria Books.
- Urteaga Castro-Pozo, M. (2005). Imágenes juveniles del México moderno. En J. A. Pérez Islas & M. Urteaga Castro-Pozo (Eds.), *Historias de los jóvenes en México: su presencia en el siglo XX* (pp. 33-89). México: Instituto Mexicano de la Juventud.
- van Houten, Á. C. (2007). *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*: Editorial Bonaventuriana.
- Varickayil, R. (1980). Social Origins of Protestant Reformation. *Social Scientist*, 8(11), 14-31. doi: 10.2307/3516750
- Vasquez, M. (2008). *Studying Religion in Motion: A Networks Approach* (Vol. 20).
- Warner, R. S. (1993). Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. *American Journal of Sociology*, 98(5), 1044-1093.
- Warner, R. S. (2008). Parameters of Paradigms: Toward a Specification of the U.S. Religion Market System. *Nordic Journal of Religion and Society*, 21(2), 129-146.
- Warren, W. (1948). *The American Churches: An Interpretation*: Abingdon-Cokesbury.
- Weber, M. (1955). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Revista de Derecho Privado.
- Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretative sociology*. Nueva York: Oxford University Press.
- Weber, M., Gerth, H., Gerth, H. H., Mills, C. W., & Turner, B. S. (1991). *From Max Weber: Essays in Sociology*: Routledge.
- Wilson, B. (1959). An Analysis of Sect Development. *American Sociological Review*, 24(1), 3-15.
- Winograd, M., & Hais, M. D. (2011). *Millennial Momentum. How a New Generation Is Remaking America*: Rutgers University Press.
- Zallo, R. (1988). *Economía de la comunicación y la cultura*. Madrid: Editorial Akal.
- Zukin, S. (2009). *Naked City: The Death and Life of Authentic Urban Places*: Oxford University Press.

ANEXOS

GUÍA DE OBSERVACIÓN

Aspectos por observar al visitar iglesias:

- Arquitectura
 - Disposición del espacio
 - Diseño general del espacio
- Estética:
 - Forma de vestir del público
 - Forma de vestir del personal de la iglesia
 - Estilos de modificación corporal: tatuajes, piercings, peinados poco comunes respecto al resto de la congregación.
- Performatividad:
 - Forma de conducir el servicio
 - Forma de expresarse de los pastores y de la gente al momento de convivir.
 - Tipo de alabanzas: música, letra, espectáculo, participantes.
- Tipo de relaciones:
 - Relación pastor-congregación.
 - Relación congregación-pastor.
 - Relación congregación-congregación.
 - Relación congregación-visitas.
 - Relación visitas-congregación
 - Actitud respecto al diezmo y ofrendas.
 - Atención a charlas informales antes y después de los servicios.
- Plataformas digitales:
 - Nivel de *engagement* con su comunidad digital.
 - Tipo de presencia en plataformas digitales.
 - Creación de contenido.

GUION GENERAL DE ENTREVISTAS

El propósito de haber llevado a cabo entrevistas a profundidad consistió no sólo en identificar las representaciones mentales en torno a los cinco aspectos de la religiosidad propuestos por

Glock y Stark, sino también para determinar el tipo de representaciones culturales de mayor influencia en el discurso de las personas entrevistadas, por lo menos en lo referente a temas como el cristianismo, la vida cristiana, la vida secular y el consumo de diferentes formas de entretenimiento. En ese sentido, decidí diseñar el siguiente guion con el propósito de tener una entrevista lo más abierta posible, sin que esto significara un descarrilamiento, una pérdida de información importante para los objetivos de la tesis, o bien, una falta de profundidad. Gracias a esta aproximación se pudo sacar el máximo provecho de las interlocuciones con mis colaboradores y se pudo abordar a cada persona con una entrevista a la vez personalizada y a la vez estandarizada.

Con la intención de intentar contextualizar al lector de esta tesis, las entrevistas desde donde se obtuvo la materia prima para este trabajo comenzaron con el siguiente script o alguna variación de él:

“Gracias por acceder a esta entrevista; más que una entrevista es una plática sobre tu experiencia como cristiano; actualmente me encuentro realizando una investigación sobre las formas en las que las personas viven y experimentan su religiosidad y por eso quiero platicar contigo a profundidad. Me he dado cuenta de que, entre los círculos académicos y científicos, suele haber huecos en la comprensión y el conocimiento de lo que implica ser cristiano y, en muchas ocasiones ciertos prejuicios o aspectos mal entendidos. En mi experiencia, me he podido percatar que ser cristiano es un asunto sumamente complejo e interesante, pero no se trata de lo que yo piense o perciba; el plan es que yo hable lo menos posible, realmente me interesa conocer cómo es que llegaste hasta dónde estás, si siempre fuiste cristiano o cómo fue que llegaste a serlo. Los antropólogos nos dedicamos a conocer e intentar llevar la voz de las personas hasta esos círculos académicos y científicos, para que se pueda saber lo que significa, por ejemplo, ser cristiano en el siglo XXI. En ese sentido, me gustaría que me platicaras lo siguiente”

1. ¿Siempre has sido cristiano?
2. ¿En qué momento sentiste que creías?
3. ¿Qué significa para ti creer?
4. ¿Cómo
5. ¿Cómo se llama la iglesia a la que asistes regularmente?

6. ¿Cómo fue que llegaste a ella? ¿Cómo escuchaste de ella?
7. ¿Qué fue lo que te gustó? ¿Qué era lo que no te gustaba de las otras iglesias?
8. Si pudieras cambiar algo en tu iglesia ¿qué es lo que cambiarías?
9. ¿Cómo es tu vida fuera de la iglesia? ¿a qué te dedicas?
10. ¿Qué haces en tu tiempo libre? ¿Convives con la gente de la iglesia fuera de ella?
11. ¿Existen cosas que hicieras y hayas dejado de hacer por una cuestión religiosa?
12. ¿Qué opinas de que la gente homosexual cada vez adquiriera más visibilidad?
13. ¿Qué piensas de la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres?
14. ¿Qué piensas de temas polémicos para la religión, como el aborto?
15. ¿Qué implica ser un cristiano en estos tiempos?
16. Dejando de lado la religión, cuéntame ¿qué tipo de pasatiempos tienes? ¿alguna vez han entrado en conflicto con tu congregación o tu fe?
17. ¿Cómo sería Jesús si hubiera aparecido en la época actual? ¿qué crees que pensaría de todo lo que está pasando en la sociedad?

Carlos Samuel Ibarra Ramírez es un antropólogo formado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia-Unidad Chihuahua (2006-2010) y cuenta con una maestría en antropología social por parte de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (2013-2015). Con base en la antropología cognitiva, sus trabajos han tenido una temática diversa: su tesis de licenciatura analiza el papel fundamental que los *internet memes* tuvieron en el surgimiento de *Anonymous* y en la consolidación de la transmisión cultural en las redes. Su tesis de maestría analiza la construcción del sentido del trabajo dentro de la industria aeroespacial. Sus intereses actuales versan en torno a la antropología cognitiva y las formas emergentes de religiosidad.

Correo electrónico: cs.ibarra@live.com

© Todos los derechos reservados. Se autorizan la reproducción y difusión total y parcial por cualquier medio, indicando la fuente.