

CAPÍTULO II

DIMENSIONES OPERACIONALES DE LA INDIVIDUACIÓN RELIGIOSA EN JÓVENES TAPATÍOS



*María del Rosario Ramírez Morales**

*Cristina Gutiérrez Zúñiga***

Introducción

La concepción tradicional de la religiosidad concebía a las instituciones como el centro y base de la religión y les otorgaba un peso determinante y casi único en la forma en la que los sujetos se insertaban en un cierto tipo de religiosidad. Es así que dentro de las características que se van definiendo en el contexto de la modernidad, y especialmente de la modernidad tardía, los conceptos de «individuación religiosa» y «religión a la carta» (Champion, 1995) plantean hoy una centralidad del sujeto respecto de su forma de vivir lo religioso, de un protagonismo de la experiencia individual de la religión, experiencia que escapa y puede desarrollarse fuera de los dogmas institucionales y que se expresa empíricamente en la apertura a una oferta espiritual neo esotérica de amplio espectro. La operacionalización de estos conceptos en el contexto tapatío nos demanda atender no sólo a la variedad de elementos heterodoxos ensamblados por el sujeto, sino enfocarnos de una forma más cuidadosa en sus decisiones particulares, sus procesos de autodefinición respecto a su pertenencia a la religión históricamente mayoritaria –el catolicismo– y al desarrollo de un discurso reflexivo como resultado de las experiencias del sujeto mismo dentro de la vida cotidiana y de su biogra-

* Maestra en Ciencias Sociales por la UdeG. Correo electrónico: lunamrm@gmail.com

** Doctora en Ciencias Sociales por el Colegio de Jalisco. Correo electrónico: cris.gutierrez.zu@gmail.com

fía; dando lugar, de esta manera, a un reenfoque del análisis de las diversas configuraciones posibles de la individuación religiosa en este contexto histórico y cultural específico, y donde sea posible dar cuenta de una nueva forma de percibir la religión desde la visión de sujetos situados.

Uno de los rasgos más importantes de la religión en la modernidad, de acuerdo a Berger (2006), es que la religión se distancia de las autoridades y los dogmas de una institución religiosa o una tradición y se subjetiva. En consecuencia es el propio individuo en quien recae la responsabilidad de la construcción de la creencia. Es decir, presenciamos el surgimiento de una individuación religiosa. Esta situación hace posible la emergencia de un conjunto de ofertas espirituales que, sin constituirse en una nueva institución religiosa, brindan a un individuo «flotante» una gama de opciones de bienestar personal a través de una multiplicidad de técnicas y prácticas religiosas «heterodoxas» desde el punto de vista de una religión instituida, que es lo que Champion (1995) denomina «nebulosa esotérica».

En este capítulo nos proponemos abordar empíricamente la ocurrencia de dimensiones más específicas y observables del concepto de individuación religiosa en una muestra de jóvenes tapatíos; para ello se tomarán en cuenta no sólo el consumo de prácticas religiosas alternativas o la adopción de creencias afines a estas prácticas de la nebulosa esotérica, sino también la adscripción religiosa pasada y actual de los sujetos, y sobre todo el desarrollo de un discurso reflexivo del sujeto sobre su propia pertenencia y autoidentificación religiosa.

La religión en la modernidad.

Sobre las concepciones y cambios en la época actual

El aspecto religioso, como muchos otros aspectos de la vida social, ha pasado por modificaciones que han sido resultado –probablemente inesperado e imprevisto– del desarrollo de la modernidad. Diversos investigadores han hecho hincapié en las consecuencias que la modernidad ha traído consigo. Uno de ellos es Zygmunt Bauman, quien al referirse al tema religioso menciona que «la salvación fue el primer bien público que fue privatizado en los tiempos modernos... cada creyente

empezó a hacerse responsable, individualmente, de seguir el camino de la salvación» (2001:166).

Tradicionalmente se creía que la modernidad, que tenía como una de sus principales banderas el racionalismo y la objetividad, habría podido suplantar la necesidad religiosa de los individuos y, por lo tanto, habría cada vez menos creyentes adscritos a las religiones tradicionales o grandes religiones, así como un menor sentimiento y apego religioso por parte de los sujetos. Sin embargo, esta tendencia no se ha cumplido del todo. De acuerdo con los estudiosos de la religión contemporánea, la modernidad no ha destruido a la religión, más bien ha creado sus formas particulares de religión y de religiosidad. Citando a Bastian, la modernidad «está produciendo sus propias formas religiosas, sin que hubiera cambio estructural del papel de la religión, pero con un proceso de recomposición de lo religioso» (1997:15).

El tema de la modernidad ha sido tratado por diversos autores y cada uno ha marcado pauta acerca de lo que considera los resultados del desarrollo de la misma. Desde el ámbito religioso, su abordaje ha sido controversial y recurrente, dependiendo del fenómeno concreto que se estudie. De los autores que han abordado esta discusión es posible mencionar a Hervieu-Léger (1993) y Willaime (1996) quienes permiten establecer un panorama acerca de las características de la religión en el marco de la modernidad.

Para Willaime, el termino modernidad se entiende «como el triple proceso de diferenciación funcional, racionalización e individuación que, sobre todo en las sociedades occidentales, ha provocado un movimiento de extirpación de los modos tradicionales y ha contribuido a desarrollar sociedades burocráticas, pluralistas e individualistas» (1996:50). Con base en este concepto, algunas de las características intrínsecas de la modernidad se manifiestan en el desencantamiento del mundo, el decaimiento en la credibilidad de las instituciones, en el cuestionamiento de la objetividad y la racionalidad; todo ello se ha traducido en un proceso de individuación sin precedentes.

La religión en la modernidad, entonces, adquiere tintes nuevos, y a decir de este autor «produce anomia religiosa», ya que contribuye a la desestabilización cultural de la religión, que evidencia una clara tendencia hacia su desinstitucionalización. Dificultando de esta manera

el establecer de forma clara una adscripción religiosa de los individuos creyentes que, ante este contexto de desencanto, han optado por la auto-determinación de su creencia bajo el supuesto del «yo creo» y adscribiéndose cada vez más a creencias móviles o difusas.

Sobre esta relación entre modernidad y religión, Hervieu-Léger rechaza la idea que afirmaba que la modernidad «tras la entusiasta victoria de la razón, habría tenido relativo éxito en su capacidad de suplantar las necesidades religiosas y las sociedades hoy serían menos creyentes» (citada en Suárez, 2005:180). Apoyando esta misma idea, la autora comenta que a partir de los años sesenta existía entre los investigadores del fenómeno religioso cierto consenso en la hipótesis que afirmaba que ante la decadencia de las instituciones religiosas, en las sociedades modernas, la religión no perdía su estatus de influencia sobre la sociedad. Más bien existía un proceso de recomposición de lo religioso dentro de un pluralismo cada vez más claro en las ofertas de creencia. Lo anterior le lleva a señalar que, lejos de tender a abolir la religión, las sociedades modernas la utilizan como una de las respuestas posibles ante la incertidumbre que las caracteriza, presentándose un reavivamiento de los sentimientos religiosos: «nada se pierde y todo se transforma» (Hervieu-Léger, 1996).

«La religiosidad en la modernidad tiene sus propios mecanismos de producción religiosa, en los cuales se dan múltiples complejos procesos de recomposición de la creencia en el seno de las sociedades occidentales» (*idem*), y por lo tanto habría que desarrollar herramientas sociológicas tanto teóricas como metodológicas para hacer frente a esa realidad dispersa y plural que se suscita en la época actual, a partir de tomar en consideración las innovaciones y representaciones que exige el presente. La religión y religiosidad en la modernidad tiene un potencial creador y se encuentran en constante movimiento.

Acerca de la pluralidad religiosa es necesario mencionar a Champion y dos de sus conceptos fundamentales: la nebulosa esotérica y las religiosidades a la carta. Considerando las características de la religiosidad moderna, Champion menciona que «el retroceso de las ideologías totalizantes y el desarrollo del individualismo se caracterizan no sólo por la tolerancia con respecto a la pluralidad de las visiones del mundo y de los estilos de vida, sino también por las composiciones ‘a la carta’»

(1995:535). Las religiosidades a la carta significan un sistema religioso en donde el individuo elige a partir de:

un conjunto de «piezas sueltas», expuesto a las libres composiciones personales, a las adhesiones selectivas a un número limitado de creencias, de prácticas, de prescripciones. Este sistema de «religión a la carta significa el rechazo de una institución reguladora de las prácticas y las creencias a favor del principio de soberanía individual... (*ibid.*: 540)

Observando a los cristianos franceses a partir de la década de los ochenta, esta autora coincide con un estudio sobre la religiosidad de los quebequois descrita por Lemieux en la que este autor señala que

cada quien organiza su propio universo de creencias coordinando en él elementos cristianos y cósmicos, psicoespirituales y morales. Encontramos entonces, en una producción imaginaria integrada, tanto a la Providencia como a la fuerza cósmica universal, la resurrección como la reencarnación, el crecimiento personal ilimitado, el amor y la no violencia como hitos de una búsqueda personal de salvación. Desde el punto de vista de una ortodoxia, los menús constituidos pueden parecer incoherentes; desde el punto de vista de los usuarios, son siempre *producciones de coherencia así sea utilitaria y provisoria* (1990: 161) (Cursivas propias).

Y observa agudamente:

La lógica preside la composición de los «menús»: *una lógica pragmática* y una lógica de la experiencia afectiva, siendo la búsqueda final siempre el bienestar, el desarrollo personal, la felicidad, aquí abajo (Champion, 1995: 540) (Cursivas propias).

Por otra parte, Champion elabora el concepto de «nebulosa esotérica» a partir de la noción de religiosidades paralelas, es decir, ofertas de creencias y prácticas religiosas centradas en el bienestar del «más acá» que se han desarrollado no necesariamente como sustituto de

las religiones institucionales –de ahí su nombre de paralelas–, sino a partir de «este religioso flotante liberado por la pérdida de influencia de las grandes instituciones religiosas» (*ibid.*: 541). Desde el contexto occidental, incluyen «no sólo a todas las religiones no cristianas, sino los diversos esoterismos y todas las creencias y prácticas parareligiosas, antiguas (videncia por ejemplo) o nuevas (meditación, por ejemplo)» (*idem*). Es así que la nebulosa esotérica se define a través de las tendencias contemporáneas de esas religiosidades paralelas y «reúne a las nuevas corrientes de tipo místico esotérico que se desarrollan a partir de los años setenta en el contexto del (mal) llamado ‘retorno de lo religioso’» (*idem*).

De acuerdo con la misma autora la nebulosa esotérica tiene siete características fundamentales: la experiencia, el objetivo de los adeptos es la transformación de sí mismos, la salvación enfocada y la esperanza de una felicidad total, una concepción moralista del mundo, un optimismo certero, una ética de amor, y finalmente, un juego de carisma.

Siguiendo esta idea, Champion da algunas luces acerca de las características que han tomado los creyentes frente a esta religiosidad a la carta, principalmente en los creyentes adscritos al catolicismo. La desinstitucionalización del catolicismo y el fenómeno de los «sin iglesia» dejaron de ser fenómenos marginales para ser un caso relativamente común.

El catolicismo se ha vuelto un fragmento de la cultura, resultando un «catolicismo ‘difuso’, ‘implícito’, ‘cultural’, ‘fuera de las iglesias’». En resumidas cuentas, el catolicismo se vuelve ‘flotante’» (*ibid.*: 539). Sin embargo, sigue siendo un elemento importante para la identidad, que se manifiesta en un alto número de personas que aún se siguen autodenominando de esta forma, y constituyendo así una especie de «identidad generacional» de pertenencia religiosa y que representa un punto de apego histórico que debe ser transmitido. Esto permite señalar que «nos enfrentamos a identidades de las memorias» (*idem*).

Como es posible observar, existen varias tendencias claras entre los autores que han hecho una relación entre modernidad y religión. De las convergencias que podemos encontrar entre ellos está la tendencia hacia la desinstitucionalización de las creencias, manifestándose no sólo en la dificultad de pertenencia acerca de las preferencias y adscripciones religiosas de los individuos y de una sociedad en particular,

sino también en el evidente progreso de una diversidad religiosa que se encuentra más allá de una multiplicación de instituciones, sino en una explosión de ofertas de creencias y prácticas religiosas, de experiencias de bienestar y de respuestas a la búsqueda de sentido, resumida en la elocuente expresión de «nebulosa esotérica». Esta diversificación explosiva de posibilidades de creer y practicar se constituye en la segunda característica observada por los analistas. Como resultado de ambos procesos, estos autores y algunos más, coinciden en mencionar una tendencia hacia la individualización de las creencias. Mostrando así una nueva forma de vivir y entender la religión más allá de la generación de un grupo social.

Individuación religiosa en el contexto de la modernidad

Si bien la religiosidad individual regularmente es expresada en un sentido comunitario y social, la forma en la que se establecen las creencias está teniendo una carga más personal en cuanto a la decisión de los símbolos que han de formar las creencias de los sujetos: «los significantes religiosos ya no se adhieren a significaciones estables y ya no se adscriben a sistemas coherentes. Asistimos a una fluctuación de las creencias» (Willaime, 1996:53).

Ante el panorama descrito, es pertinente mencionar cuáles han sido los cambios o las características que los creyentes han adoptado a partir de la pluralidad religiosa y ante las particularidades de la religión dentro de la modernidad. Para ejemplificar estos cambios, Berger, por ejemplo, describe la situación de los creyentes modernos considerando la noción de herejía:

El término griego *hairesis*, del que se deriva el término herejía, significa *elección*. De ahí que el hereje es una persona que, del conjunto de las tradiciones, entresaca, elige y retiene algunas cosas y renuncia a otras [...] El individuo tiene que elegir. E incluso en el caso de que se defina a sí mismo como fiel y ortodoxo seguidor de esta o aquella otra tradición, también esa definición es el resultado de una elección (2006: 11).

Esta reconsideración acerca de la potencialidad y necesidad de elección por parte de los sujetos, pone de manifiesto que los individuos, independientemente de que se definan a sí mismos como fieles o seguidores de esta o aquella tradición, están realizando forzosamente un ejercicio de elección acerca de su creencia y de su práctica; de esta manera se sitúa al individuo como el eje central de sus decisiones respecto de la religión y el tipo de religiosidad que elija ejercer.

Pero esta idea de elección y del mismo individuo como centro, vinculada con la noción de nebulosa esotérica y de religiosidades a la carta, no sólo alude a una desinstitucionalización religiosa, sino también a un panorama cada vez más difuso en cuanto a las definiciones y adscripciones de los propios sujetos:

Los individuos se enfrentan cada vez y en mayor medida, con creencias, valores y estilos de vida muy diferentes y se ven, por consiguiente, forzados a elegir entre ellos [...] ahora resulta cada vez más difícil alcanzar la certeza religiosa (*ibid.*: 19)

Es así que es necesario que dentro de este contexto de individuación en el ámbito religioso, se incluya una noción que se considera relevante y parte indispensable dentro de este ejercicio de elección de creencias y prácticas religiosas; esto es, la noción de reflexividad. De acuerdo con Giddens

la reflexión de la vida social moderna consiste en el hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de la nueva información sobre esas mismas prácticas, que de esa manera, alteran su carácter constituyente (1993: 46).

La reflexividad como el rasgo constituyente de la modernidad, se altera a sí misma y a la promesa de progreso lineal tan cara al Iluminismo de los siglos recientes, para dar lugar a su efecto a la vez directo y paradójico: la modernidad tardía o sobremodernidad. Como hemos visto en los autores precedentes, la sociología de esta modernidad tardía está moviendo el eje de su interés desde las instituciones, hacia un sujeto reflexivo sobre su propia práctica. Esta

reflexividad altera todo el mapa de sus adscripciones sociales a la tradición, a las instituciones, e incluso a las características biológicas con las que nace. La identidad se convierte, a decir del propio Giddens, de un resultado de las pertenencias y adscripciones del individuo como consecuencia de su ubicación social, a un «proyecto de sí mismo». Esto es lo que observamos en el ámbito específico de lo religioso. La desinstitucionalización y la subjetivación de la creencia, trae consecuencias severas a la idea de pertenencia religiosa, ya que los mismos individuos están transformando la naturaleza dogmática de las creencias institucionales y su aparato ritual en una oferta a adoptar de acuerdo a sus propios criterios, que pueden ser por ejemplo, el de la intensidad emocional o experiencial que ofrecen. Como consecuencia, resulta claro que la adhesión a los dogmas y la pertenencia misma a las instituciones religiosas se relativicen:

Los investigadores que estudian los fenómenos religiosos han notado que los mismos actores explican su fe como una decisión fundamentalmente subjetiva, personal –«Si yo soy musulmán, dicen por ejemplo los jóvenes de los barrios franceses, es por mi decisión»– y no una herencia, la reproducción simple de la religión de mis padres o de mis ancestros. De manera muy general, y no es una paradoja, las identidades culturales y religiosas de hoy revelan ampliamente la subjetividad personal: son producidas más que reproducidas (Wieviorka, 2008: 21).

En este sentido, Bauman comenta que en vez de hablar de identidades heredadas o adquiridas, lo más acorde con las realidades de un mundo globalizado sería hablar de identificación «una actividad interminable, siempre incompleta, inacabada y abierta de la cual participamos todos, por necesidad o por elección» (2001a: 175).

En el estudio del ámbito religioso, Campiche nos plantea que es preciso dar un giro metodológico correspondiente al que observamos en estas nuevas realidades para ser capaz de captarlas. Más que hablar de pertenencia, se tendría que hablar de identificación religiosa. La pertenencia a una institución determinada no garantiza la ortodoxia de la creencia ni la aceptación de las normas y valores que derivan de

la institución, ya que actualmente la religión ha perdido su carácter normativo total y es el individuo quien elige la explicación y la creencia que le parezca más conveniente y convincente. Es entonces que la identificación religiosa debe entenderse como:

un proceso de autodefinición en la pluralidad de modelos de identidad propuestos por las instituciones religiosas o de otras instituciones productoras de lo religioso...dando cuenta de la individualización de la creencia en nuestras sociedades occidentales (1991: 77).

Siguiendo a Campiche, el fenómeno de individuación hace difícil comprender el significado del modelo identitario que expresa un sujeto dado. El hecho de que una persona se diga católica o protestante tiene en sí misma una connotación múltiple debido a la diversidad de modelos de identificación inducidos por la individualización y por el pluralismo que existe al interior de las mismas organizaciones religiosas.

El mismo autor propone la existencia de una serie de orientaciones en el creer de los individuos. En principio de cuentas encontramos la orientación individual del creer, «esta reúne los saberes, las creencias, experiencias, las prácticas que constituyen el bagaje religioso del individuo». En segundo lugar se encuentra la orientación colectiva del creer, que «representa el conjunto de prácticas que marcan la pertenencia 'objetiva' a una organización especializada dentro de la producción del creer». En tercer término está la orientación cultural del creer, «donde se trata de descubrir el apego subjetivo por los valores asociados a las organizaciones religiosas a las cuales se declara pertenecer». Por último está la orientación del creer, donde «se reúnen las actitudes que indican el rol y la importancia atribuidas al creer dentro del funcionamiento de la sociedad y la cultura. Esta última orientación hace emerger las significaciones/funciones prestadas a la religión y a las organizaciones religiosas en relación a la producción/reproducción de la sociedad» (*ibid.*: 81)

Esta clasificación de las orientaciones de la identificación religiosa resulta útil en tanto establece un panorama donde es posible organizar las formas en las cuales el individuo se puede adscribir a una creencia a partir de su elección personal y así poder tomar todas las orientaciones posibles de su identificación religiosa. Este giro de pertenencia hacia

la identificación de la creencia permite no sólo darle peso a la elección del sujeto, a partir de la individuación de la creencia, sino también tomar en cuenta las diversas ofertas simbólicas que el sujeto puede tener en el correr de su vida cotidiana y dentro de sus prácticas. «El sujeto posmoderno ha redescubierto lo religioso con otros ojos, no sólo desde una perspectiva de niño ante algo que le sobrepasa, sino como una persona que quiere, siente, piensa y experimenta esta realidad sagrada» (Mendoza, 2008: 69).

Pero aquí planteamos una nueva cuestión. ¿En qué medida la individuación religiosa es asumida reflexivamente por el individuo?, ¿en qué medida expresa de hecho una consciencia de su propio ejercicio individual en el ámbito de sus creencias y prácticas?, ¿podemos asumir, como Champion plantea, que los menús constituidos son producciones de coherencia «utilitaria y provisoria»? ¿no estaremos dejando de lado la capacidad reflexiva del sujeto para generar incluso discursivamente un «proyecto de sí mismo» como planea Giddens, pero en el plano del sentido último?, ¿cómo dar cuenta de este fenómeno especialmente en el contexto mexicano, donde el monopolio de lo religioso por parte de la Iglesia católica ha sido la norma durante cuatro siglos y se ha establecido como una autoridad moral y ritual incluso para los no creyentes?, ¿puede darse una ruptura de su autoridad en el plano de las creencias y las prácticas, sin una formulación autoreflexiva?, ¿cómo dan cuenta de ello los propios sujetos?

Nuestra propuesta metodológica sobre la individuación religiosa: definición y dimensiones operacionales

Después de comentar las posturas respecto de la religión en la modernidad y del papel del sujeto dentro de ese proceso de recomposición de lo religioso, es necesario definir y especificar lo que ha de entenderse como individuación religiosa.

La *individuación religiosa* es un concepto que de inicio da cuenta de cómo el sujeto se considera legítimo constructor de su religiosidad. La individuación religiosa puede entonces implicar el préstamo simbólico entre tradiciones religiosas de distintos orígenes, como lo señala el concepto de religiosidad a la carta, tomando en consideración tanto

prácticas como creencias que se mezclan entre lo tradicional y lo innovador, incluso más allá de los límites de lo propiamente religioso. Sin embargo su lógica no es necesariamente *utilitaria, provisoria y pragmática*, sino que tiene la densidad de un nuevo «proyecto de sí mismo» en el plano religioso. Fundamentalmente lo que ponemos de relieve en este ejercicio de operacionalización, es que no sólo debe observarse la ocurrencia de dicha combinación –heterodoxa desde el punto de vista institucional–, sino ante todo observar el grado de reflexividad de este hecho por parte del sujeto que incorpora no sólo nuevos ingredientes en su menú actual, sino su nueva visión sobre su pertenencia religiosa anterior y presente. De esta manera podemos pensar que puede existir una individuación religiosa independientemente de rebasar o no los límites del dogma que le imprime su sistema central o su sistema heredado de creencias, ya que al considerarse legítimo constructor de su creencia, podría o no separarse de dicho sistema; podría de hecho reincorporarlo, esta vez desde una perspectiva crítica e individualizada. Creemos entonces que las narrativas de los propios sujetos son en sí mismas un objeto fundamental de atención, al constituir no sólo salidas pragmáticas a un conjunto de prácticas y creencias que carecen de legitimidad a través de la sanción institucional, sino auténticas reconfiguraciones identitarias que forman parte de proyectos de sí mismo, ubicados en sus contextos históricos específicos.

Es entonces que las tres dimensiones fundamentales de la individuación religiosa son:

1. El rechazo o disminución de la importancia de las autoridades y de la imposición de dogmas.
2. Un ejercicio de autonomía tanto en el nivel de creencias como de las prácticas que se llevan a cabo.
3. La legitimación individual de la construcción de la creencia, tomando en cuenta que esta legitimación implica un ejercicio reflexivo y se puede dar dentro de un esquema ortodoxo, pero también heterodoxo entre prácticas y creencias.

Tomando en cuenta esta definición de individuación religiosa, se planteó un estudio de caso donde pudiera ser observable este

fenómeno. Con este fin, se realizó una investigación centrada en los jóvenes pertenecientes a tres grupos diferentes en la ciudad de Guadalajara. Estos grupos fueron elegidos a partir del mismo contexto de la ciudad, en el cual interactúan diversas ofertas religiosas tanto católicas como heterodoxas o alternativas. Aquellos grupos que fueron elegidos para efectos de análisis del fenómeno descrito fueron, en primer lugar, la Pastoral Juvenil Universitaria, grupo juvenil perteneciente a la Arquidiócesis de Guadalajara y que está formado por jóvenes universitarios mayormente adscritos a licenciaturas económico administrativas dentro de la UdeG; en segundo lugar los asistentes al taller de yoga que se imparte en el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), donde asisten jóvenes de diversas licenciaturas ahí impartidas, además de personal docente y administrativo de la misma institución; y finalmente, los asistentes a los temazcales Cándor Águila y Mazatepec, a los que asisten personas de todas las edades, pero en su mayoría son jóvenes de diversos niveles de estudios y estratos sociales.

Esta investigación se preguntó acerca de cuáles son los elementos que los jóvenes consideran relevantes para definir su identidad religiosa, con el objetivo de dar cuenta de las formas en las que el sujeto desarrolla un cierto tipo de individuación religiosa a partir de las prácticas y creencias que constituyen su cotidianidad y su ser religioso, considerando su identidad y autonomía religiosa tanto en lo discursivo como en el campo de sus prácticas. Dicha investigación pretendió también dar a conocer cuáles son los elementos subjetivos que los individuos toman en cuenta para mantener, criticar o adscribirse a una creencia religiosa –sea aquella que se ha heredado u otras que haya conocido a través de su búsqueda espiritual o de su red de socialidad– a partir de su experiencia y los momentos determinantes dentro de su historia personal; así como aquellos elementos que ellos encuentran en las prácticas y creencias heterodoxas y que han cobrado sentido desde una interpretación individual y que podría contraponer o complementar su creencia central, considerando, como menciona Giddens, que «la tradición no es totalmente estática ya que puede ser reinventada por cada nueva generación al hacerse cargo de su herencia cultural de manos de la que precede» (1993: 45).

Para dicho trabajo se consideraron principalmente dos contextos generales básicos: el primero, que una de las religiones con mayor presencia en la ciudad es la católica. Los jóvenes que formaron parte de la investigación crecieron en familias católicas y fue esta religión la que les transmitieron sus padres y que han seguido, algunos hasta la actualidad y otros tantos hasta momentos determinados de su vida. El segundo fue el hecho de que en los últimos años y como parte de la diversificación religiosa de la que se ha hablado ya, en la ciudad existen múltiples ofertas de prácticas alternativas que incluyen tintes religiosos que han permeado, impactado y modificado de cierta manera la forma de creer de los individuos al dar otras opciones de religiosidad e incluso formas de vida vinculadas con un crecimiento espiritual y personal, casi siempre relacionado con la experiencia de los sujetos.

Es entonces que para hacer observable el proceso de individuación religiosa planteada en el proyecto mencionado, se consideraron ambos contextos como ejes básicos para definir la estrategia de muestreo y captar los tipos de religiosidad individual que pudieran presentarse en los sujetos a partir de los espacios que frecuentan y la influencia que ha tenido esta recurrencia a los grupos en la forma de creer, en la identificación religiosa y en las prácticas religiosas de los sujetos entrevistados.

Tomando en cuenta el contexto y los escenarios que se consideraron en la investigación, la propuesta operacional que se elaboró para la identificación de las posibles combinaciones de individuación religiosa, de forma gráfica, se plantea como sigue:

Adscripción religiosa actual	Adscripción religiosa pasada (católica)	Prácticas alternativas o heterodoxas	Creencias alternativas o heterodoxas	Presencia de discurso reflexivo
------------------------------	---	--------------------------------------	--------------------------------------	---------------------------------

De acuerdo con el planteamiento anterior la ocurrencia de individuación religiosa se puede establecer en los siguientes casos:

1. Los sujetos que llevan a cabo prácticas heterodoxas, que teniendo antecedentes familiares y/o una formación católica actualmente no se autoidentifican como católicos y que dentro de su campo reflexi-

vo –a través de sus discursos– se asuman como legítimos constructores de su creencia.

2. Se considerarán a los sujetos que no lleven a cabo prácticas heterodoxas, que teniendo antecedentes familiares y/o formación católica se autoidentifican como católicos en la actualidad, y que en su campo reflexivo –a través de sus discursos– se consideran legítimos constructores de su creencia.
3. Los sujetos que llevan a cabo prácticas heterodoxas, que teniendo antecedentes familiares y/o una formación católica, mantienen su identificación religiosa católica y que dentro de su campo reflexivo se asuman como legítimos constructores de su creencia.

Evidentemente estos tres casos no son las únicas combinaciones posibles. Por ejemplo, se puede argumentar que el sólo hecho de llevar a cabo prácticas heterodoxas independientemente de la adscripción religiosa actual, implica *de facto* un ejercicio de autonomía religiosa por parte del sujeto. Sin embargo, de acuerdo con los intereses particulares de esta investigación, se toman en cuenta los elementos reflexivos y discursivos de los sujetos como el eje principal para el establecimiento de la individuación religiosa.

En esta propuesta se incluyen diversos elementos que podrían brindar no sólo la identificación de individuación religiosa y de alguno de sus tipos particulares, sino también algunos otros elementos que han sido y que fueron de interés para la investigación que se ha referido.

En primer lugar, esta propuesta incluye la noción de adscripción religiosa actual y pasada. Con estas dos primeras consideraciones es posible hacer evidente si hubo algún cambio o mantenimiento en cuanto a la identidad religiosa del sujeto a través del tiempo y también el estatus de su identificación religiosa en la actualidad, tomando en cuenta que uno de los elementos considerados para la muestra es el hecho de que todos aquellos que formaran parte de este trabajo tuvieran antecedentes y/o formación católica. A partir de las respuestas obtenidas, a su vez, sería posible establecer una tipología de creyentes a partir de la multiplicidad de respuestas que se pueden obtener, principalmente considerando la identificación actual de los sujetos.

En segundo lugar están las prácticas alternativas o heterodoxas. En esta parte sería posible identificar la diversidad de las prácticas de los sujetos. Por ello el instrumento de recolección de datos que se usó durante la entrevista incluyó una lista de prácticas predeterminadas a partir de los intereses particulares de la investigación; sin embargo, fue posible obtener una gama aún más amplia a través de los discursos y relatos de los individuos durante la entrevista, las cuales también se agregaron en esta parte para tener un mapa más general de las prácticas y trayectorias que han tenido entre ellas, dando cuenta de la diversidad de prácticas a las que el sujeto ha tenido acceso a través de su búsqueda espiritual y de su red de socialidad.

A su vez y en tercer lugar, se propone identificar las creencias heterodoxas que puede tener el sujeto. Estas pueden manifestarse a través de sus propios discursos espontáneos al momento de la entrevista o por medio de preguntas específicas como en el caso de las prácticas. A través de estas dos últimas nociones, tanto las prácticas como las creencias alternativas, es posible hacer un análisis más general de los menús de los sujetos en cuanto a aquellas prácticas y creencias que se encuentran fuera del catolicismo, del cual, en el caso de los entrevistados en la investigación, todos fueron parte desde su formación religiosa en la familia.

En cuarto y último lugar, el elemento considerado es el discurso reflexivo de los sujetos. En esta parte se analiza el papel activo del sujeto en cuanto a sus creencias y el nivel de reflexividad que le imprime a cada una de sus prácticas religiosas. En este sentido el análisis gira en torno al sujeto mismo, al papel que tiene como constructor tanto de sus itinerarios religiosos, de sus creencias y prácticas y de los menús que él mismo va estableciendo en el ámbito de la vida cotidiana, los significados que tiene para él cada una de las creencias y prácticas que lleva a cabo; así como la reflexión que implica y que expresa en lo discursivo en cada una de sus actividades con relación a lo espiritual y religioso.

Palabras finales

A lo largo de este capítulo se ha planteado una perspectiva particular en torno al fenómeno que aquí se ha denominado individuación religiosa,

y es a partir del contexto de la modernidad tardía y de las características del campo religioso tapatío que se ha planteado la posibilidad de existencia de diversas configuraciones de individuación religiosa. Lo hacemos considerando varios criterios o dimensiones que incluyen no sólo la ocurrencia de una ampliación del repertorio religioso a una multiplicidad de prácticas y de las creencias religiosas ensambladas en una lógica provisoria y pragmática –como lo plantean los estudios previos mencionados–, sino también el papel del sujeto y de la reflexividad dentro de la construcción de una religiosidad particular, como parte de un «proyecto de sí mismo» radicalmente individualizado. En ella los límites impuestos por los dogmas y las instituciones juegan un papel secundario en la forma en la que individualmente los sujetos van generando su forma de creer y una perspectiva de su propio mundo y del papel de la religión en su vida cotidiana. Sin embargo, la adscripción institucional como parte de una socialización primaria fundamental en el contexto tapatío, no simplemente desaparece, sino se redefine en cualquier sentido (abandono o readopción) como parte de una historia y una identidad personales. Los planteamientos aquí expresados son una propuesta operacional de este fenómeno de individuación religiosa y que han sido aplicados ya en la investigación sobre religiosidad individual en jóvenes tapatíos. A través de las dimensiones propuestas fue posible mostrar la ocurrencia del fenómeno, y corroborar la aplicabilidad de dichos esquemas operacionales para así discernir entre distintas configuraciones de individuación religiosa en el contexto tapatío.

Bibliografía

- Berger, Peter (2006) *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo*. Barcelona: Editorial Herder.
- (1969) *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bastian, Jean Pierre (1997) «El impacto de las sociedades religiosas no católicas en las religiones». En *Balance y perspectivas de los estudios regionales*. México: UNAM.
- Bauman, Zygmunt (2001) *En busca de la política*. México: FCE. Pp.163-211.
- (2001a) *La sociedad individualizada*. Cátedra: Madrid

- Campiche, Roland (1991) «De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religión hoy en día». En *Religiones Latinoamericanas*, 1. Enero-junio. México. Pp. 73-85.
- Champion, Françoise (1995) «Lo religioso flotante, eclecticismo y sincretismos». En Jean Delumeau (dir.) *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza. Pp. 535-555.
- Giddens, Anthony (1993) *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Universidad.
- (1997) *Modernidad e identidad del yo, el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- Hervieu-Léger, Danièle (2005) *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder.
- (1996) «Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas». En Gilberto Giménez (coord.) *Identidades religiosas y sociales en México*. México: UNAM.
- Lemieux, Raymond (1990) «Le catholicisme québécois: une question de culture». En *Sociologie et Sociétés*, 2. Vol XXII. Octubre. Pp. 147-166.
- Mendoza, Carlos (2008) *El Dios Otro. Un acercamiento a lo sagrado en el mundo posmoderno*. México: UIA/Plaza Valdés.
- Suárez, Hugo (2005) «Religión y modernidad. A propósito de la religión pour mémoire, de Danièle Hervieu-Léger». En *Desacatos*, 18. Mayo-agosto. México. Pp. 179-182.
- Wieviorka, Michel (2008). *Neuf leçons de sociologie*. París: Robert Laffont.
- Willaime, Jean Paul (1996) «Dinámica religiosa y modernidad». En Gilberto Giménez (coord.) *Identidades sociales y religiosas en México*. México: UNAM.