

En Luis Jesús Martínez Gómez y Genaro Zalpa, *Miradas multidisciplinares a la diversidad religiosa mexicana*. México (México): Juan Pablos Editor.

La secularización individual: un modelo sobre la transmisión intergeneracional de la religión.

Mora Duro, Carlos Nazario.

Cita:

Mora Duro, Carlos Nazario (2016). *La secularización individual: un modelo sobre la transmisión intergeneracional de la religión*. En Luis Jesús Martínez Gómez y Genaro Zalpa *Miradas multidisciplinares a la diversidad religiosa mexicana*. México (México): Juan Pablos Editor.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/carlosndu/16>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pCsQ/SRt>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Miradas multidisciplina- rias a la diversidad religiosa mexicana

Luis Jesús Martínez Gómez
Genaro Zalpa
(coordinadores)



El Colegio
de la Frontera
Norte

RiFRReM



Con la colaboración de
Universidad Autónoma de Tlaxcala
Universidad Autónoma de Aguascalientes

México, 2016

Proyecto 271695. Red Temática de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. Proyecto apoyado por el Conacyt.

Miradas multidisciplinares a la diversidad religiosa mexicana / Luis Jesús Martínez Gómez y Genaro Zalpa, coordinadores. - - México : El Colegio de la Frontera Norte : Juan Pablos Editor, 2016

1a. edición

516 p. : ilustraciones ; 14 x 21 cm

ISBN: 978-607-479-241-6 El Colef

ISBN: 978-607-711-390-4 Juan Pablos Editor

T. 1. Religión - México

BX1428 M57

Primera edición, 2016

Luis Jesús Martínez Gómez, Genaro Zalpa (coordinadores)

D. R. © 2016, El Colegio de la Frontera Norte, A.C.

Carretera escénica Tijuana-Ensenada km 18.5

San Antonio del Mar, 22560, Tijuana, B.C., México

<www.colef.mx>

ISBN: 978-607-479-241-6

D. R. © 2016, Juan Pablos Editor, S.A.

2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19

Col. del Carmen, Del. Coyoacán, 04100, Ciudad de México

<juanpabloseditor@gmail.com>

ISBN: 978-607-711-390-4

Coordinación editorial: Érika Moreno Páez

Diseño editorial, formación y corrección: Juan Pablos Editor

Ilustración de portada: Alma Navarro

Diseño de portada: Daniel Domínguez Michael

Impreso en México/*Printed in Mexico*

Reservados los derechos

Juan Pablos Editor es miembro de la Alianza de Editoriales Mexicanas Independientes (AEMI)

Distribución: TintaRoja <www.tintaroja.com.mx>

ÍNDICE

Introducción	
<i>Genaro Zalpa y Luis Jesús Martínez Gómez</i>	11

REFLEXIONES TEÓRICAS

Ludwig Wittgenstein: Una aproximación hacia el aspecto íntimo de la religión	
<i>Margareth Mejía Génez</i>	33
Concepto y crítica de la “espiritualidad laica”.	
Un abordaje filosófico	
<i>Ramsés Jabín Oviedo Pérez</i>	71
Residuos de modernidad en las teologías ecológicas	
<i>Rodrigo Tovar Cabañas</i>	117

IDENTIDADES Y CONVERSIONES RELIGIOSAS

Pautas generales para entender al Espiritualismo	
Trinitario Mariano	
<i>Gabriela Castillo Terán</i>	137
La recomposición del campo religioso y la conversión	
<i>Hilda Ma. Cristina Mazariegos Herrera</i>	165
Identidades islámicas glocales en México	
<i>Ruth Jatziri García Linares</i>	189

- Construyendo identidad entre el Islam y lo latino:
el caso de Islam in Spanish
Arely del Carmen Torres Medina 217
- Hombres de esperanza: transformación
de la identidad masculina en la rehabilitación
evangélica de la farmacodependencia
(Tijuana, B.C.)
Eduardo Yael González Tamayo 255
- “Y dijo Dios: sea el metal”. Metaleros cristianos
en la Ciudad de México: su música, sus formas
de interacción y la construcción de su imagen
Ariel Corpus 293

ESPACIOS, MOVILIDADES Y CAMBIO RELIGIOSO

- Migración, cambio y conversión religiosa
en San Baltazar Tetela, Puebla
Luis Jesús Martínez Gómez
y *Marleni Stehpanie Jiménez Maravilla* 331
- Migraciones, desplazamientos y apropiación
de territorio de protestantes tojolabales
en Las Margaritas, Chiapas
Irene Sánchez Franco 363
- La secularización individual: un modelo
sobre la transmisión intergeneracional de la religión
Carlos Nazario Mora Duro 391
- Encarnaciones de la violencia simbólica a través
de la fe: Griselda, Claudia, Beatriz y Évila
Sandra Villalobos Nájera 419

RELIGIOSIDAD, SANTUARIOS Y TERRITORIO

- Ciudad y religión. El culto a San Judas Tadeo
en la Ciudad de México
Aldo R. Carrillo Jiménez 443

- Fe y consumo cultural en la región devocional
en torno al santuario de Tepalcingo, Morelos
Patricia Moctezuma Yano 463
- La colecta de limosnas, una manera de expandir
la devoción en el territorio del Obispado
de Michoacán. Caso: santuario de la
Virgen de Cosamaloapan
José Martín Torres Vega
y *Eugenia María Azevedo Salomao* 491

LA SECULARIZACIÓN INDIVIDUAL: UN MODELO SOBRE LA TRANSMISIÓN INTERGENERACIONAL DE LA RELIGIÓN

*Carlos Nazario Mora Duro**

INTRODUCCIÓN**

El objetivo de este documento es reflexionar sobre la secularización en el ámbito del individuo, particularmente mediante los procesos que operan de una generación a otra y que muestran el movimiento continuo y la reorganización constante del trabajo de la religión en nuestras sociedades. De tal manera, que no resulta extraño encontrar en los sujetos modernos la transición de una religión a otra, el cambio religioso de la afiliación hacia la desafiliación o, incluso, la incorporación de una religiosidad ausente en las primeras etapas de vida; todo ello comprendido como una cadena de sucesos que comienzan con la historia de las generaciones previas —la de los abuelos y los padres— bajo las condiciones estructurales y culturales del contexto de la experiencia de vida.

En este sentido, es importante reconocer a la identificación religiosa de los individuos como consecuencia de una trayectoria de vida y, dentro de ella, a través de la interacción (usual, esporádica o nula) con un linaje creyente, el cual es facilitado por las

* El Colegio de México. Correo electrónico: <cmora@colmex.mx>.

** El presente artículo se deriva de las reflexiones y resultados de investigación a partir de la tesis doctoral acerca de las personas sin religión en México, que actualmente se desarrolla en el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México.

generaciones previas y configura un tipo de recurso de socialización para las siguientes cohortes. En otras palabras, tomando registro de la continuidad o discontinuidad de lo que Hervieu-Léger (1996), definió como la comunidad de “los creyentes pasados, presentes y futuros”. Esta es la idea básica sobre la que se sustenta la propuesta de observar el proceso de movilidad de lo religioso, como parte de los procesos generales de la secularización, mediante la experiencia temporal de diversas generaciones.

El documento se divide así en tres apartados. En el primero se desarrollan las tesis sobre la secularización, mencionando el *mainstream* sobre la discusión y el debate en torno a este proceso; además, se subraya la pertinencia de este fenómeno en el ámbito del individuo. Posteriormente, se presentan algunas nociones sobre la visión de las generaciones y la riqueza que aporta a la discusión sobre el fenómeno religioso. Finalmente, con las herramientas construidas, se esquematiza una propuesta de trabajo y se propone un modelo de análisis con algunas ilustraciones de entrevistas con individuos en la Ciudad de México. Estos informantes, muestran como peculiaridad situarse respecto del campo religioso como *desposeídos* de alguna afiliación específica, es decir, personas sin religión de acuerdo con la categorización de distintas mediciones como los censos nacionales y algunas encuestas representativas.

POR ENÉSIMA OCASIÓN: LA SECULARIZACIÓN

Sin duda la tesis principal que gira en torno a la idea de la secularización y de lo secular es que existen procesos generales en las sociedades contemporáneas que atenúan la influencia religiosa en las distintas esferas sociales. Profundizando estas nociones, la secularización es un estado de ser secular en el que la religión no es más, como en épocas anteriores, una referencia primaria de las personas y de las instituciones; mientras que el secularismo es una expresión, si se le quiere llamar, ideológica que funciona como sistema de diferenciación respecto de la esfera religiosa y las esferas seculares del mundo de vida (Lee, 2012:136-137).

Una aclaración desprendida de la tesis anterior es que, de ninguna manera, la disminución de la influencia mentada significa necesariamente la desaparición de la religión en la vida de los individuos o en los procesos comunes de socialización. Incluso aquellos sociólogos a los que se les había atribuido la profecía del “fin de la religión”, aseguraron que existían diversas formas en las que lo religioso podía resurgir, refigurarse, redefinirse y reintegrarse en una sociedad, cuya principal característica es la incertidumbre. A manera de ilustración, E. Durkheim decía:

Vendrá un día en que nuestras sociedades conocerán de nuevo horas de efervescencia creadora durante las cuales surgirán nuevos ideales, resultarán nuevas fórmulas, que servirán durante un tiempo de guía para la humanidad... No hay evangelios inmortales y no hay razón para pensar que de ahora en adelante la humanidad sea incapaz de concebir otros (Durkheim, 2013:473).

Consecuencia de los planteamientos previos, una forma de comprender a la secularización en la actualidad es como un proceso de diferenciación social en el cual la religión es sometida, conjuntamente con otras instituciones sociales, a la racionalización del mundo (mundanización); y, en términos de la conciencia individual, a la privatización del fenómeno de la religión, con profundos efectos sobre la “reconfiguración de las creencias, impulsadas por la modernidad” (Blancarte, 2015:666).

Por mundanización, se entiende, la independización de la tutela religiosa merced al proceso de racionalización de la misma y, además, la humanización de las figuras y símbolos religiosos, entre ellos, las instituciones y los líderes que anteriormente se presentaban como portadores de un carisma específico, el divino. Por lo tanto, mundanizar implica desvanecer el aura del carisma divino y atribuirlo a un carisma secular o, en definitiva, despojar a las entidades relacionadas con lo religioso de cualquier hábito trascendental y, de esta manera, considerar al sacerdote o al líder religioso, como uno más de los miembros de la sociedad, con un

puesto institucional que le requiere determinadas actuaciones y guiones sociales, y que, ulteriormente, puede ser sujeto de sanciones morales y legales como cualquier ciudadano común.¹

Por su parte, el argumento de la privatización tiende también a destacar su carácter racionalista y dentro de una esfera dominada por las dinámicas de mercado. Esta es una de las formas en las que, de acuerdo con el sociólogo alemán Thomas Luckmann, se reorganiza el fenómeno religioso, emulando en las personas la figura del “consumista” ya que el individuo de la “religión invisible”, emerge, “cuando la religión no desaparece, pero se retira a la esfera privada”:

[...] con la difusión de la mentalidad consumista y del sentido de autonomía, es más probable que el individuo se enfrente a la cultura y al cosmos sagrado en actitud de “comprador”. Una vez que se ha definido a la religión como un “asunto privado”, el individuo puede escoger como mejor le parezca un surtido de significados “últimos” guiado solamente por las preferencias determinadas por su biografía social (Luckmann, 1967:110).

A pesar de este diagnóstico moderno, la privatización de lo religioso parece no tener todo el consenso dentro de la sociolo-

¹ Según el trabajo del sociólogo estadounidense, Richard Sennet, la doctrina del carisma tradicional del sacerdote estaba basada, antes del siglo XIX, en el “don de la gracia”, es decir, cómo penetraba esta virtud en el sacerdote, de manera que las prácticas de éste tenían un significado independiente del estado de su persona. Por lo tanto, el sacerdote era un portador de la gracia divina. El carisma toleraba, en consecuencia, la humanidad de los sujetos, pero proclamaba la supremacía de la verdad religiosa, es decir, una especie de “carisma civilizado”. En contraste, en una sociedad secular, cuando el carisma se atribuye a un líder indeterminado —por ejemplo, al político—, el origen de su poder está ligado a la coherencia entre sus impulsos íntimos y el control en el proceso de auto revelación. El carisma secular, en estos términos, se construye como un *striptease* psíquico, ya que no es dramático, pero implica una fuerza que estabiliza la vida ordinaria a partir de la política de la personalidad. Esta cualidad exige que cuando el líder logra cierta espontaneidad controlada, sus impulsos pasan por reales y, de este modo, el líder es alguien en quien se puede confiar y creer, ya no más por su contacto con Dios, sino por la naturaleza legítima de su actuación (Sennett, 2011).

gía de la religión más reciente o, en otras palabras, se presenta como una “privatización inacabada” ya que, si bien la religión ya no se impone socialmente y de manera jerárquica en muchos de los espacios sociales, no se retira del todo de la esfera pública hacia el caparazón de lo privado. De hecho, las organizaciones religiosas históricamente cimentadas en las dinámicas de las sociedades siguen mostrando influencia en lo referente a la esfera política y en las decisiones que afectan a todos sus individuos. En palabras de José Casanova, uno de los pensadores más importantes de las últimas décadas sobre el proceso de secularización:

La secularización moderna acarrea cierta profanación de la religión a través de su privatización e individualización, así como cierta sacralización de las esferas seculares de la política (sagrada nación, sagrada ciudadanía, sagrada constitución), la ciencia (templos del conocimiento), y la economía (a través del fetichismo de la mercancía). Pero la verdadera sacralización moderna, la cual constituye la religión civil global en términos de Durkheim, es el culto al individuo y la sacralización de la humanidad mediante la globalización de los derechos humanos (Casanova, 2012:110).

Lo que hay que especificar, consecuentemente, cuando se habla de la secularización, es que es un proceso diferenciado que atañe a por lo menos tres aristas: la laicización histórica de las instituciones sociales; la participación en mayor o menor grado de los individuos, en términos de adhesión eclesial o compromiso religioso; y el cambio propio de las instituciones religiosas como consecuencia de los procesos anteriormente mentados (Dobbelaere, 1981):

1. En el primer aspecto se remarca la “diferenciación” o creciente independencia de esferas institucionales (tales como la política, la educación, la economía y la ciencia), cada una desarrollando su propia racionalidad y en cierta postura de rechazo del “omni-abarcante reclamo de la religión” —asevera Dobbelaere— o, dicho de otra manera, que la religión

deviene en una institución adicional junto con otras tantas, despojada de su pretensión totalizante, y transitando a un proceso de desmoralización, diferenciación y transposición social.

En un proceso acabado, la secularización alcanza un estado de laicidad latente cuando se desarrolla un grado importante de soberanía popular o legitimidad constitucional por encima del poder eclesiástico. De esta manera, dice Roberto Blancarte, el Estado... [deviene] laico cuando ya no requiere más de la religión como elemento de integración social o como cemento para la unidad nacional. En otras palabras, la laicidad diagnostica un Estado no confesional; la exclusión de la religión del ámbito público; y “un régimen social de convivencia cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular, y [ya] no por elementos religiosos” (Blancarte, 2001:857). Aunque, por supuesto, se debe aclarar, que este es un proceso continuo y, hasta donde se conoce, en construcción desde las distintas realidades nacionales. Esto significa que no todos los países han alcanzado un proceso significativo de secularización y, en donde se ha logrado cierto dinamismo secular, las presiones y combates por el retorno de la influencia de la religión en la esfera pública es un fenómeno recurrente durante los últimos años (Blancarte, 2015).

2. Por su parte, la secularización como “participación religiosa”, es decir, en referencia al comportamiento individual, subraya el grado de integración de los individuos a las corporaciones religiosas o linajes creyentes. En este sentido, se visibiliza la articulación manifiesta entre las normas de los grupos religiosos —en los ámbitos de las creencias, rituales, moralidades, entre otros— y la conducta y actitudes de sus miembros. La afiliación religiosa, en este caso, sería también una muestra de correspondencia o desfase (cuando se prescinde de ésta) de la conciencia individual respecto de las normas asignadas por las instituciones religiosas.

Casi siempre se tiende a suponer que si se visibiliza la participación religiosa desde el proceso de secularización se debe asumir que hay una declinación de ésta, sobre todo en ciertos sectores sociales, por ejemplo, los jóvenes con acceso a ciertos servicios e integrados, con menos limitaciones, a las condiciones expuestas por la modernidad. Ciertamente, la adhesión y el compromiso religioso tienden a atenuarse entre las poblaciones contemporáneas respecto de su referente generacional previo, como los abuelos de estos; sin embargo, también debe considerarse parte de las manifestaciones de la secularización, la posibilidad de resurgimiento de praxis apegadas a la “raíz” del dogma religioso o, en otros casos, el mantenimiento de ciertas prácticas y rituales como parte de un compromiso social con beneficios para el individuo.²

3. Finalmente, la secularización como “cambio religioso” expresa la transformación en la postura de las organizaciones religiosas (Iglesias, denominaciones, sectas y grupos volun-

² Algunas investigaciones han encontrado, en este sentido, que los asistentes regulares a la iglesia no expresan necesariamente un signo de compromiso expedito, es decir, “se asiste a misa por obligación externa (familiar, social, etc.), por prestigio o imagen personal, por presiones de la Iglesia como organización (por ejemplo, en el caso de algunas mujeres), u otros motivos” (Luengo, 1993:219). Y, por otro lado, también se encuentra que aquellas personas que no ponen un pie en algún templo o congregación, no son necesariamente agnósticos o arreligiosos; su ausencia *in situ* podría deberse a diversos factores como la “falta de tiempo” o la pérdida de legitimidad institucional. En este sentido, cuando se registran en campo historias de vida de personas con una trayectoria de “religiosidad laxa”, destacan, sobre todo, aquellos que continúan realizando algunas prácticas como asistir a misa acompañando a la familia (en el caso católico). No aplica el criterio de “sentirse obligados por la institución”, ya que hay que recalcar que la desafiliación voluntaria implica cuestionar, inicialmente, el carácter institucional de la religión. A pesar de lo anterior, la situación de desarrollar las prácticas por “presión” o, también, por “convivencia” familiar, es uno de los puntos recurrentes. Las personas, no muestran una inclinación a desarrollar las prácticas religiosas por su propia agencia, sin embargo, la socialización primaria es un elemento nuclear para no abandonar ciertas acciones religiosas en el espectro de la iglesia del linaje creyente en el que se desempeña su círculo familiar.

tarios) en materia de creencias, moralidades y rituales. En este sentido, los niveles de secularización son exhibidos por el grado de transformación que muestran las instituciones, así como la capacidad de adaptación a un escenario de continuo de descenso y surgimiento de diversos grupos religiosos.

El principal “cambio religioso” que se delinea en un proceso de secularización es, en este caso, una transformación de un contexto en donde históricamente se ejerció un poder religioso unilateral, como el caso de la Iglesia católica en los países latinoamericanos, hacia una tendencia de pluralismo religioso, en donde la coexistencia de diferentes credos en una misma sociedad atenúa el dominio y monopolio de una sola institución religiosa. Por ello, la reorganización de la oferta religiosa debe acoplarse a un escenario de competencia dentro del mercado de salvación de las almas, retomando el lenguaje weberiano.

Refigurando las dimensiones del proceso de secularización mentadas, se tiene por un lado, una tendencia de transformación de la *demanda* (religiosa) expuesta por la participación religiosa de los individuos; sin embargo, la *oferta* (religiosa) también se encuentra en transformación, debido a las exigencias del escenario no predispuesto por las distintas iglesias en pugna por un público que puede posicionarse como *fiel religioso* o como *alejado* cuando prefiere definirse sin una afiliación determinada. El papel de las instituciones públicas, desde el ámbito de la secularización como laicización, es el de asegurar una dinámica sin privilegios para una sola de las instituciones de la religión organizada o incluso para aquellos individuos sin afiliación determinada, los sin religión.

Sin duda, debe mencionarse que la experiencia religiosa va más allá de las ofertas oficiales institucionalmente establecidas y, por otro lado, que los intereses de las instituciones religiosas hierocráticas están por encima del mantenimiento de un público *cautivo* a sus dogmas. Sin pasar por alto estas complejidades, se

reconoce que los distintos procesos de la secularización se encuentran convergiendo en el fenómeno religioso. De hecho, en la propuesta de trabajo aquí expuesta, se desarrolla la segunda dimensión del proceso general de secularización, la de la participación individual o, mejor dicho, el cambio en la demanda religiosa expresada por los individuos.

Secularización desde la dimensión del individuo

Se parte de la idea de que la secularización en la participación de los sujetos en sociedad se puede observar, por ejemplo, en el descenso de la membresía eclesial y en la tendencia de disminución del compromiso religioso en los afiliados. Esto significa, como afirma la socióloga francesa Hervieu-Léger (1985), no solo un “traslado de bienes” bajo dependencia de alguna institución eclesial, sino también de personas que se alejan cada vez más de su jurisdicción o, en otros casos, reorganizan continuamente la forma de su participación religiosa.

En los reajustes propios del proceso de secularización, las fluctuaciones dependen del “complejo socio-cultural particular al interior del cual ocurren el descenso de la membresía eclesial y el no-compromiso de los miembros” (Dobbelaere, 1981:102). Esto es, en el reconocimiento de distintos procesos, desde el efecto de la ideología estatal, el vínculo entre iglesias y el nacionalismo, las diferencias en las denominaciones, la libertad de las iglesias para participar en la socialización religiosa y el uso de medios masivos, hasta la posición de los intelectuales y la influencia de la identificación con el linaje transmitido generacionalmente.³

³ Es importante mencionar que el paradigma de la secularización ha mostrado diversos límites en el propio análisis de las sociedades occidentales y en el modelo “alternativo” norteamericano, donde hasta hace unas décadas no se observaba un crecimiento importante de la desafiliación religiosa, aunque en la actualidad alrededor de uno de cada cuatro norteamericanos se define ya como “none” (PRRI, 2016). En el caso del análisis de las sociedades latinoamericanas, la secularización puede mostrarse como una herramienta limitada,

La principal bondad de ceñir la perspectiva a la dimensión individual, sin ser por ello una limitación de una visión individualista de la religión, es que permite construir una definición específica sobre la secularización para dar cuenta de los procesos que afectan a los individuos. Bajo este entendido, se coincide con Hervieu-Léger (1985, 1999), para quien la secularización ya no puede ser entendida como la desaparición de la religión confrontada con la racionalidad en el mundo moderno, tanto en términos de instituciones como de individuos. Antes bien, se subraya el hecho de que implica una “reorganización” y “reacomodo” permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente impotente para satisfacer las esperanzas que es preciso suscitar para que exista.

En la práctica, lo que se desprende de esta definición es que la secularización toma diferentes intensidades en las trayectorias de los individuos relacionadas con la variación (reacomodo) entre la pertenencia, la creencia y la conducta (Kosmin y Keysar, 2007), es decir, una reorganización constante de la afiliación, las creencias y las prácticas, lo que se vería reflejado en un desfase entre una y otra: católicos que no creen en Dios, cristianos que no asisten a prácticas regulares, ateos que conciben la vida después de la muerte y agnósticos que reivindican cierto compromiso religioso, etc. Todo ello, en pos de la “reafirmación del derecho del individuo a *elegir* la familia de fe en la que él se reconoce” (Hervieu-Léger, 2007:70).

sobre todo porque su producción se desarrolló a partir de la historia de la élite europea blanca masculina de occidente. A pesar de lo anterior, lo que han remarcado los recientes revisionismos es que una importante parte de la explicación de la secularización concierne también al impacto de los movimientos religiosos periféricos y subordinados discutiendo contra los privilegios de las iglesias establecidas en naciones no solamente occidentales. Dicho de esta manera, el paradigma puede ser útil remarcando el objetivo primario de identificar esos elementos de la modernización que “accidentalmente e inadvertidamente” se combinaron para atenuar el poder de las instituciones religiosas, mediante la creación de un espacio social plural o, incluso, un espacio para la indiferencia hacia las creencias religiosas (Trzebiatowska & Bruce, 2012:152).

Una vez colocado en la dimensión de la secularización que acaece en la conciencia individual y bajo la conjetura de que existe un reacomodo constante de las distintas dimensiones de lo religioso, interesa destacar aquí la importancia que tiene el espacio de socialización familiar para producir las condiciones de posibilidad de la secularización de los individuos. Por supuesto, la familia no es la fuente primaria de este fenómeno, sin embargo, es un marco que configura al sujeto social en el que se ven reflejadas todas las fuerzas sociales, históricas y culturales que dan paso al fenómeno de la modernidad y, por ende, de la secularización.

Bajo todo lo anterior mentado, la tesis propuesta es la de pensar el proceso de secularización individual como un elemento de la trayectoria religiosa, en donde la influencia de la socialización primaria en la familia resulta fundamental para configurar una identificación fortalecida o minada sobre los linajes creyentes que existen en el campo religioso de la experiencia de vida de los sujetos. A continuación, por lo tanto, se precisa la idea de las generaciones, para mostrar, posteriormente, las posibilidades analíticas de este abordaje.

LAS GENERACIONES COMO HERRAMIENTA

La idea de que las generaciones que preceden al sujeto, e incluso aquellas que lo suceden, pueden resultar relevantes para el análisis de la secularización de la conciencia, se basa en el supuesto de que la experiencia de vida de los individuos da cuenta del tiempo biográfico cruzado con el tiempo de las estructuras. En este sentido, la historia de vida es un entramado que relata las relaciones entre el tiempo biográfico y el tiempo histórico social y, asimismo, entre éste y los mecanismos sociales intermedios como el contexto familiar donde se desarrollan parte de las relaciones sociales más significativas para la vida individual (Balán & Jelin, 1979).

De acuerdo con la propuesta de Balán y Jelin (1979), hay dos elementos importantes para reconocer la trenza que se realiza

entre el tiempo de la biografía personal y el tiempo histórico de la estructura: el contexto sociocultural y las mediaciones familiares. En el primer aspecto se reitera el marco de influencias sociales y de instituciones (o mundo social) en que el ciclo vital individual se va “desdoblando y desarrollando”. En tal punto, el investigador no busca al “héroe”, en el sentido de que la producción de la biografía personal no es el objetivo último, antes bien, le interesa conocer cómo están definidas socialmente las etapas del ciclo vital y sujetas al cambio a lo largo de la historia. Más aún, los cambios en estas etapas del ciclo de vida pueden definir “fuentes de transformaciones en los patrones de relaciones sociales e institucionales”.⁴

En segundo lugar, la trascendencia de las transmisiones intergeneracionales se sustenta en la hipótesis de que en el interior del núcleo básico de socialización se establecen las estrategias básicas de consumo del grupo familiar o residencial, en consecuencia, “este grupo constituye un componente central de las relaciones sociales a partir de las cuales se establece la estructura de opciones de los miembros individuales” (Balán y Jelin, 1979:16).

Siguiendo la lógica anterior, la relación y reacción de los informantes respecto de los tiempos familiares, es de suma importancia ya que afectaría la ubicación y definición social de las

⁴ Balán y Jelin (1979), proponen tres vías analíticas para hacer emerger el contexto sociocultural de la biografía de vida: el primero de ellos es a través de la “experiencia por cohortes”. Las variaciones entre el ciclo de distintos grupos de edad son explicadas por variables de origen socioeconómico, sexo, lugar de residencia, entre otras. Y estos contrastes dan cuenta de presiones sociales, barreras económicas, estructuras de oportunidades, que incidirían en la regulación del ciclo vital en un contexto histórico dado. La segunda vía son los “códigos culturales” típicos del ciclo vital y que definirían los grupos y las posiciones en el ciclo y las secuencias. En este aspecto, la biografía debería preguntarse ¿Qué se esperaba del sujeto sobre tal o cual tópico? ¿Qué vigencia tenían las normas legales? Y ¿cuál es la importancia del estatus en la familia, el grupo, los pares, etc.? Y, finalmente, en un tercer punto, se subraya la “capacidad de acción” del sujeto o, en otros términos, la llamada agencia: “provocar el recuerdo” de una transición como fue percibida por el actor o como es vista en la actualidad. Preguntándose sobre todo sobre las “perspectivas y planes del sujeto y el cambio percibido” por él mismo.

personas, en tanto miembros, y, por otro lado, definiría el vínculo entre la “normatividad social” del ciclo familiar o doméstico y los procesos sociales generales, como en el caso de la secularización. La familia funcionaría entonces como referente o antecedente religioso para la definición propia de una trayectoria con contenidos religiosos o espirituales o, en el otro extremo, permitiría el despojo de todo este bagaje por decisión del sujeto configurador de su afiliación religiosa.

En resumen, el actor de las narrativas biográficas debe ser, además de una singularidad, el personaje de un entramado temporal sociocultural, pendiente y dependiente de los sucesos macro como guerras, cambios sociopolíticos, económicos, religiosos y ambientales. Y, dentro de todas estas disquisiciones, el ciclo de la familia o unidad doméstica, representa una dimensión organizadora del tiempo biográfico, es decir, un marco indispensable para el análisis de transiciones en el ciclo de vida de las personas. El papel de la familia se concibe, por lo tanto, como un “nexo entre las vidas individuales y los procesos de cambio social”; sin embargo, este marco no se puede concebir más que en tiempos distintos y bajo la premisa de que experimenta cambios constantes (Elder, 1994).

LA FAMILIA COMO ESPACIO DE SECULARIZACIÓN

Para el proceso de secularización que interesa desarrollar no es excepcional encontrar narrativas sobre la experiencia del marco familiar y la afectación que éste tiene en la posición e identificación de los individuos respecto a los linajes del campo religioso en el que se desarrolla su mundo de vida. No es extraño, en esta lógica, que cuando se investiga la afiliación o desafiliación religiosa de las personas (así como sus creencias y prácticas) la narración remita, invariablemente, a la historia biográfica y al espacio familiar donde se incentivó o atenuó un comportamiento religioso particular.

La familia es al mismo tiempo fuente y motor del universo religioso que los individuos identifican como parte legítima de

su cosmovisión, pero también, espacio de condición para que los sujetos cuestionen el universo religioso que les ha sido heredado como parte de un linaje creyente. En un caso afirmativo, el marco familiar, funge como “el agente” preponderante o como la “institución socializadora de prácticas y creencias religiosas” cuando otorga a la religión un espacio significativo que conduce, cuando se procura, a la relación de los hijos con otros agentes “que refuerzan tal socialización” (Luengo, 1993:25).

Por otro lado, en un caso de atenuación, los padres, en su papel de agentes socializadores, también pueden ser los conductores de un potencial cambio religioso, cuando exhortan en sus hijos, a través de la experiencia de vida cotidiana, a una desafirmación de las pautas religiosas o cuando hacen emerger las contradicciones del discurso religioso a través de su mundanización de éste. En tal caso, las disyuntivas internalizadas por los hijos, cuando se replican de forma sistemática, desencadenan un “desajuste” entre generaciones, y la posibilidad de un “cambio cualitativo o cuantitativo”, es decir, “una situación en la que el proceso típico de socialización no incluirá por más tiempo el modelo “oficial” de religión” (Luckmann, 1967:100).⁵

⁵ En los años sesenta del siglo pasado, el sociólogo T. Luckmann observó en el “cambio generacional”, una de las claves importantes para analizar el cambio religioso. A decir del sociólogo, lo que los padres predicaban, pero no practicaban como un elemento cotidiano de la historia la trayectoria biográfica, podía ser “internalizado por los hijos como un sistema de retórica más que como un sistema de significancia ‘última’” (Luckmann, 1967:100). En el límite de tal proceso, suponiendo que se sigue socializando un modelo de religión “oficial”, sin ajustarlo a los requerimientos de la modernidad, se encuentra una situación en la que “todos están aún socializados en el modelo ‘oficial’ de religión, pero en la que nadie toma el modelo al pie de la letra”. Y, de esta manera, el grado de coherencia de la religión oficial y la realidad de la experiencia de vida será variable entre generaciones. Si todos siguen siendo socializando “seriamente” en el modelo oficial, es posible que se produzca un cambio cualitativo o cuantitativo; y, al final, se producirá: “una situación en la que el proceso típico de socialización no incluirá por más tiempo el modelo ‘oficial’ de religión [...] y solo aquellos individuos caracterizados por un marginamiento social o psicosociológico lo seguirán internalizando como sistema de significancia ‘última’” (Luckmann, 1967:101).

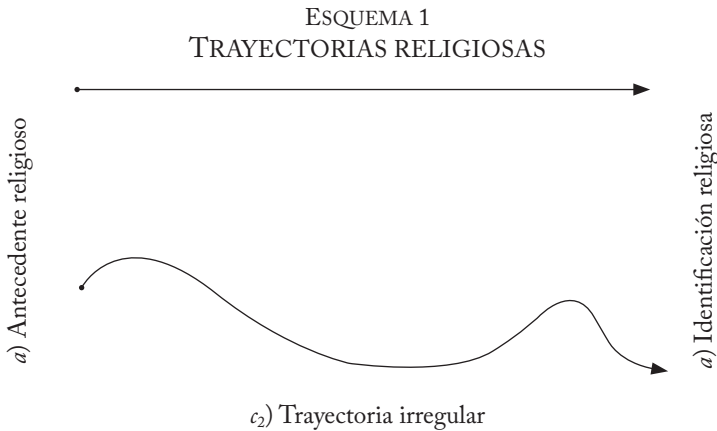
En términos prácticos, algunos estudios han demostrado la vinculación existente entre la religiosidad de las generaciones y la herencia remanente hacia sus sucesores. A manera de ilustración, el trabajo de Luengo (1993), expone que, para los jóvenes dentro de su estudio, “puede afirmarse, en el caso de los católicos practicantes entrevistados, que cuando ambos padres son religiosos, los hijos lo son también” (Luengo, 1993:267). De tal manera que, cuando la educación religiosa es una realidad en la familia, los jóvenes, antes de llegar a la educación superior, tienden a ser más religiosos, sobre todo en un escenario en el que el grado de integración en el grupo familiar es mayor.

Un caso análogo podría describirse en el caso de la desafiliación religiosa. De acuerdo con Baker y Smith (2009), las personas con padres desafiados a una religión son “más probablemente” desafiados que aquellos con padres religiosos. De hecho, en el trabajo mentado se esboza la conjetura de que la desafiliación es más recurrente cuando los padres no son religiosos (sobre todo la madre), agregando otras atenuantes como: contar con una pareja o conyugue sin religión y, también, cuando la persona en cuestión no tiene hijos, ya que hay una tendencia de apego a lo religioso cuando las parejas procrean. Sumado a lo anterior, también se ha hallado que la relativa estabilidad familiar es sustancial para la transmisión de una identidad religiosa. Debido a que los individuos que crecen con padres divorciados tienden a abandonar la afiliación religiosa, mucho más (probablemente) que aquellos que crecen con padres en matrimonio. El divorcio, en este caso, se observa como un factor que incide en la asistencia religiosa de las personas, por lo que pueden menguar el compromiso recurrente de los que se asumen como fieles (PRRI, 2016).

Operativamente, la propuesta para visibilizar la secularización en su dimensión individual, desemboca en el registro de la *trayectoria religiosa* del individuo a través del relato de la experiencia de vida (religiosa) de la generación previa a manera de *antecedente religioso*, esto es, el *expertise* de los padres, y la caracterización de la religiosidad exteriorizada por los abuelos; conjuntamente con el posicionamiento expuesto por los individuos

respecto de las proyecciones sobre su generación sucesiva (sus hijos); ya sea que estos, en efecto, existan o se constituyan como un imaginario de las ideas y cosmovisiones que se proyectan sobre el ideal de la transmisión de un linaje creyente.

El esquema propuesto se presenta a continuación:



FUENTE: elaboración propia

- a) *Antecedente religioso*: este punto es la referencia a la inclusión voluntaria o involuntaria dentro de, por lo menos, un linaje creyente a través de un rito de admisión como el bautismo (tal y como sucede en muchas de las iglesias con raíces cristianas). Esto significa la probabilidad de que las personas fueron iniciadas en alguna de las organizaciones del campo religioso de su espacio de interacción primario, adquiriendo por transmisión la afiliación que la generación previa exhibió como parte de su identidad. Esta transmisión representa, además, un recurso de socialización facilitado por las cohortes anteriores (padres y abuelos), y es la muestra visible de la continuidad o discontinuidad entre las distintas generaciones de creyentes de una familia y de una comunidad.

- b) *Identificación religiosa*: este elemento es la fase actual o posicionamiento presente de las personas dentro de una comunidad o linaje religioso, como consecuencia de su trayectoria de vida, agregando los marcos de significado adquiridos durante su experiencia biográfica, y de la interacción (usual, esporádica o nula) que han mantenido los individuos con la afiliación religiosa transmitida en las primeras fases de su vida.
- c) *Trayectoria religiosa*: la trayectoria es el relato de la experiencia de vida (religiosa) desde el *punto a* al *punto b*. Es decir, considerando el antecedente del origen religioso del individuo y la forma en que se ha mantenido esta afinidad generacional (*c1: trayectoria rectilínea*) o se ha modificado la posición actual respecto al linaje creyente transmitido *ab origine* (*c2: trayectoria irregular*). Esta trayectoria, se reconstruye en el momento en que se recoge el testimonio de los informantes, por lo que la inclinación de la narrativa tendrá una importante influencia del posicionamiento presente de las personas (*punto b*).

Modelo de análisis

Cuando se asiste a los relatos de vida en campo, las definiciones alrededor del fenómeno religioso no pueden extraerse de su contexto inmediato, es decir, del núcleo básico de socialización en la familia. Como ya se ha mentado, la probabilidad de definirse como religioso se encuentra fuertemente ligada a un antecedente de padres (o abuelos) categorizados por el propio sujeto como comprometidos religiosamente hablando. Por su parte, la posibilidad de identificarse sin afiliación religiosa, puede estar altamente vinculada a una trayectoria de vida con padres alejados de la religión o con prácticas plurales, laxas o incluso nulas en relación a un linaje confesional.

Para el caso de este artículo, la investigación se ha centrado en el registro de la historia de vida (alrededor de lo religioso) con personas que se han definido sin religión en el momento de

cuestionarles cuál es su religión o iglesia. Esto no significa para nada un oxímoron ya que, de hecho, la identificación “sin religión” no implica, necesariamente, la ausencia de creencias o prácticas religiosas. En la definición propia de este grupo del campo religioso se especifica esta cualidad compleja, ya que puede incluir:

Desde la cosmovisión de la inexistencia de un dios (ateísmo), la convicción en la imposibilidad de afirmar o negar la existencia de un dios (agnosticismo), o la postura de quien independientemente de sus creencias no se considera miembro de ninguna institución religiosa (escepticismo, antidogmatismo, práctica de “el costumbre”, búsqueda espiritual sin pertenencia religiosa institucional) (Gutiérrez, 2007:116).

Dicho de esta manera, cuando se rescata la referencia a las generaciones previas los relatos generalmente exhiben un afanoso compromiso religioso cuando se trata de los abuelos, generalmente en la afiliación católica y con comportamientos piadosos particulares. La experiencia de las personas sin afiliación sobre la rigidez religiosa de la generación de los abuelos subraya, por un lado, la atención que prestaba esta cohorte a la realización de prácticas asociadas con la afiliación religiosa: asistir a servicios confesionales, bautizar a los nietos y procurar el cumplimiento de los sacramentos, al menos en la religión católica.⁶ Y, además de ello, describe, generalmente, un compendio de valores morales para las “buenas prácticas” de los integrantes de la familia, a través de la dinámica de castigo alrededor de la idea de “pecado”.

Una limitación de esta primera interacción es que se presupone una convivencia cotidiana con la generación de los abuelos, lo cual no es necesariamente cierto en todos los casos. Algunas personas sin religión pueden mostrar un alejamiento concreto de la generación previa a los padres por distintos motivos, entre ellos: el fallecimiento de los abuelos, la distancia geográfica, un

⁶ La referencia continua a la afiliación católica no es gratuita, en el siglo pasado más de 90% de población en México se asociaba con la religión católica y en la actualidad el porcentaje ronda el 80%, representando todavía la principal determinación dentro del campo religioso nacional.

alejamiento voluntario desde la cohorte de los padres, e incluso, como sucede en diversos contextos rurales, el desconocimiento total de la historia de vida de estas figuras parentales. Esta dificultad, de hecho, también puede suscitarse con respecto a los padres de los informantes.

Más allá de lo anterior, cuando existe un registro de la cohorte de los padres, se muestra una diversificación notable respecto de sus predecesores. Esta segunda generación, de hecho, nació generalmente en la segunda mitad del siglo xx mexicano, incorporando a su experiencia un decremento perceptible del catolicismo y los primeros indicios de diversificación del panorama religioso en la nación. A pesar de ello, aunque la generación de los padres muestra signos importantes de diversificación, en términos de la afiliación religiosa, ésta no fue disputada o abandonada, como sucede con muchos individuos que en la actualidad pueden desprenderse de la autodeterminación religiosa. Una de las entrevistadas, a manera de ilustración, comentó:

Mi mamá practica una especie como de catolicismo medio pagano, como que le mezcla de distintas religiones, pero principalmente el catolicismo, pero de repente tiene sus estatuas de Buda y de sus hadas y libros de magia o vudú, como que agarra un poquito de todos lados. Ella no va a misa, va a veces a algunas iglesias a rezar, pero no va a misa. Mis abuelos eran católicos, pero yo con ellos casi no tuve relación. Mis abuelos paternos, los dos eran muy católicos, mi abuela [va] a misa cada que puede [...] Mi papá, por su parte, fue monaguillo cuando era chavo, mi abuela lo metió [...] fue monaguillo dos años y desde allí ya no, no le gustaba, nomás no comulgaba con las ideas y de a poquito se fue separando de su familia, en ese aspecto, ahora hasta se dice “ateo” [...] Mi familia materna culpa a mi papá de mi ateísmo [...] [Yo] veía a mi papá que no rezaba o que no entraba a la iglesia y hacía chistes como que “le quemaba el agua bendita”. Siempre pensé que por allí iba y en mi casa nunca vi a nadie ir a misa o rezar, mi madre se echaba sus plegarias, pero a la vez le prendía velas negras a un santo de otra religión, no era nada consistente (Marina, 23 años).

Otro ejemplo sobre este mismo aspecto lo encontramos en la siguiente narración de otra informante que se identificó sin religión. Aunque, en este segundo caso, con una diferencia generacional de por lo menos dos décadas a la anterior informante, lo que representa una experiencia temporal histórica distinta, por lo menos en términos de la pluralización del mercado religioso mexicano:

Mi mamá es católica, creció en Guanajuato en una familia muy tradicional, creyentes católicos, con creencias bastante firmes y ella [...] heredó toda la parte del ritual católico, la lectura de la biblia, el rito religioso, las misas, los sacramentos; por eso tengo esa leve formación, lo conozco, sé de qué se trata, pero en casa había un ambiente de mucha tolerancia. De hecho, mi papá no cree mucho, no tuvo formación religiosa, con él era siempre cuestionar esos símbolos, no los valores, pero sí los símbolos, [decía] que no era necesario ir a misa, ni creer en Dios o en unos santos, ni mucho menos en los ritos, son bonitos en términos folclóricos y nada más (Camila, 43 años).

Estas memorias de pluralidad religiosa incentivan la relativización de las propias creencias ya que el contacto con “otros discursos” despoja de centralidad a una sola de las “verdades religiosas”. En otras palabras, y parafraseando a Charles Taylor (2007), se crece en un espacio de definición donde la opción primaria religiosa es una más entre otras tantas. Esto implica que, a pesar de tener una base en una confesión particular, la de los padres, también se favorece la concepción de un espacio de inclusión para otras confesiones, pero, sobre todo, se observa como plausible la conformación de una afiliación propia, dejando abierta la posibilidad a la continuidad o la ruptura con aquel imaginario creyente que se transmitió inicialmente, pero que no se condicionó como parte sustancial de la experiencia de vida.

En este sentido, la posibilidad de acción electiva, en el momento de tomar una u otra identidad religiosa, debe pensarse en relación con la historia de vida de los individuos en contacto con distintas expresiones y grados de confesionalismo y pluralidad y,

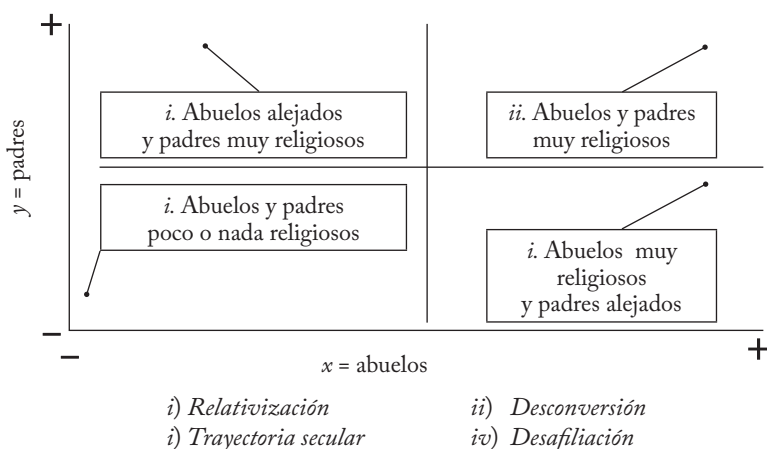
en tanto, como un hecho que es configurado de manera intergeneracional. La conjetura es que los procesos de secularización operan en este aspecto de la transmisión religiosa, a través de una atenuación del compromiso religioso en la generación de los padres, cuando ésta funciona como filtro del peso específico de lo religioso entre abuelos e hijos, bajo las condiciones atribuidas a un contexto confesional y a una posición estructural particular. En el relato siguiente puede notarse esta dinámica:

Tenía amigos muy católicos y otra amiga cristiana. Ella me dijo un día “me molesta que mis papás no me dejan vestirme como quiero”. Y yo dije “*okey*”, “no, mis papás me dejan, salir los domingos y vestirme como quiero” [...] mientras que yo cumpliera con la escuela, podía hacer lo que quisiera. Claro, nunca llegué borracha, nunca me drogué, era muy ñoña, ¿no? Pero nunca tuve una educación de “tienes que creer”. Mi mamá siempre me decía “tú cree en lo que más te convenga, en lo que más te ayude. Si ir a la iglesia te hace bien, pues ve”, ¿no? “Si no quieres ir no vayas”. Así me decía, “si no quieres no vayas”. Y yo “bueno”, entonces me quedaba a dormir” (Daniela, 26 años).

Este fenómeno retrata una tendencia común, aunque no representativa, entre diversos de los entrevistados sin religión: el de abuelos con compromiso religioso alto, pero padres que han disminuido la influencia de la religión en su vida. No es extraño suponer que esta configuración es significativa para que los individuos deciden despojarse del linaje transmitido por vía intergeneracional, sin embargo, más allá de una sola vía, es posible bosquejar un modelo con otras posibilidades. Por lo menos con tres adicionales que surgen del compromiso religioso de la generación anterior percibido por los informantes, tal y como se muestra en el esquema de la página siguiente.

En el eje de las *x* se expresa el compromiso religioso que los individuos asocian con la generación de sus abuelos. Por su parte, en el eje de las *y* se refleja la información sobre la afiliación y práctica religiosa de los padres, desde la reconstrucción narrativa de sus primogénitos. En ambas, la proporción va de menos a

ESQUEMA 2
MODE LOS DE TRAYECTORIAS RELIGIOSAS



FUENTE: elaboración propia

más influencia de la religión en la vida cotidiana de los individuos (-, +). De tal manera, que se pueden observar cuatro cuadrantes, cada uno con un perfil de individuo asociado a la desafiliación religiosa:

- 1) *Cuadrante i (abuelos alejados y padres muy religiosos):* aquí se ubican los individuos que han relativizado el peso de la religión en su propia experiencia de vida debido a que percibieron un fuerte compromiso religioso en sus padres, pero no así con la cohorte de sus abuelos. Posiblemente, la posición de sus padres se deba a un proceso de conversión religiosa, sin embargo, la falta de continuidad entre las generaciones pasadas y presentes, permite que la religión de los individuos pueda cuestionarse o, incluso, abandonarse, dado el caso de una desposesión voluntaria.
- 2) *Cuadrante ii (abuelos y padres muy religiosos):* en este segundo espacio de definición, se esboza una historia de vida con un ambiente confesional alto, es decir, tanto los abuelos como los padres se narran en la trayectoria de vida como dos

determinantes que incentivaron el compromiso religioso en el individuo, al grado de que ellos mismos se identificaron como personas religiosas en algún punto de su trayectoria, sin embargo, debido a un fenómeno de desconversión y cambio de conciencia religiosa, se alejaron de la trayectoria confesional esperada, transitando hacia una posición de desafiliación religiosa.⁷

- 3) *Cuadrante iii (abuelos y padres poco o nada religiosos)*: en el tercer cuadrante se proyectan las historias de vida en la que se ha desarrollado una trayectoria secular en el ámbito familiar, en otras palabras, donde el centro de vida ha dejado de ser la cuestión religiosa, por lo que tanto padres como abuelos se revelan como agentes de una narrativa biográfica poco cercana a lo religioso o incluso desposeída de estos recursos de socialización. En tal caso, los individuos que relatan esta trama pueden considerarse analíticamente como *nativos seculares*.
- 4) *Cuadrante iv (abuelos muy religiosos y padres alejados)*: Aquí se encuentran las personas desafiadas que relatan una experiencia de vida con abuelos con un compromiso religioso fuertemente expuesto, y padres que han mermado la influencia religiosa en su vida cotidiana. La desafiliación religiosa se afirma de esta manera como parte de un proceso de secularización en el nivel del individuo con un desarrollo que comienza a notarse en la disminución del compromiso religioso a través de las generaciones, producto del cambio estructural de la propia sociedad en la que se desenvuelven y de los otros procesos de secularización

⁷ La desconversión se entiende como el proceso de cambio religioso cuando se participó activamente de un linaje creyente, pero se decidió modificar la conciencia religiosa por una secular. De acuerdo con la investigadora brasileña Denise Rodrigues, esto implica “un corte de lazos afectivos fuertes que impone una reconstrucción de la identidad y la cosmovisión personal” (Rodrigues, 2012:1143). Lo que puede generar un conflicto que se intensifica cuando se refiere al abandono de grupos comunitarios. En esa óptica, los momentos previos a la salida del grupo son los más conflictivos, así como los primeros meses después de este cambio.

expuestos en la primera parte de este trabajo: la laicidad de las instituciones públicas y el cambio religioso de las religiones organizadas.

Así como se ha esquematizado, este modelo de la secularización intergeneracional retrata la posibilidad de distintos rangos de religiosidad en la generación previa a los individuos que, en la actualidad, evalúan la pertinencia de afiliarse o no a un linaje creyente. En cada uno de los casos, no se trata simplemente de una desafiliación religiosa en estricto sentido, sino que este proceso que atenúa la influencia de las asociaciones hierocráticas en los individuos, puede caracterizarse como una inclinación por la relativización de las creencias, la desconversión religiosa, y la desafiliación religiosa, por sí misma, o el reflejo de una trayectoria secular *ab origine*. Cada uno de los cuadrantes sirve, en tanto, de cajón para clasificar la trayectoria de los individuos en una sociedad con cierto grado de secularización social, política y religiosa.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Generalmente, se asevera que el paradigma de la secularización se manifiesta en el ámbito de la participación religiosa de los individuos cuando disminuye su compromiso con las iglesias organizadas institucionalmente y cuando las transiciones importantes de la vida ya no están sacralizadas; de tal manera que cada vez menos gente da continuidad y trascendencia a los ritos de paso mediados por las jerarquías eclesiásticas. Este proceso suele atribuirse a diversos elementos como a la percepción creciente del individuo de un entorno con nuevas condiciones de creencia, donde el lugar de la plenitud puede encontrarse al interior de las religiones organizadas o, incluso, fuera de ellas, como en el caso de las personas sin religión.

En este artículo se ha mostrado que un elemento significativo para la secularización individual es la experiencia temporal

en torno al linaje creyente, el cual permite subrayar un proceso de cambio religioso que comienza con las generaciones previas, en un fenómeno que se ha denominado como secularización intergeneracional. Es decir, cuando las cohortes previas transitan de un compromiso sustantivo en el discurso religioso —en condiciones estructurales de poca diversificación del campo de creencias y afiliaciones— hacia una cohorte de padres todavía cercana a la afiliación mayoritaria, pero con signos evidentes de pluralización, ya que se retraen del oficialismo religioso de diversas maneras: el alejamiento del linaje, la tolerancia religiosa o el abandono de la práctica.

En esta cuna que brinda condiciones alentadoras para la agencia selectiva alrededor del tema religioso, los individuos pueden incluso cuestionar su afiliación religiosa, cuando maman de las condiciones particulares para el cambio religioso: padres alejados, espacio semiconfesional de socialización primaria, acceso a educación y cultura global de comunicaciones, así como la predisposición de la agencia individual, en el caso de los escépticos o incrédulos. Si no es que, de hecho, los individuos fueron criados directamente como nativos seculares. De esta forma, se configura la continuidad o discontinuidad de lo que se ha definido como la comunidad de los creyentes pasados, presentes y futuros. Y de esta manera, además, se genera la posibilidad de reproducción de una identidad colectiva que otrora se percibía como cuasi obligatoria, pero que en la actualidad se construye cada vez más como una construcción de acción voluntaria.

Dos previsiones finales para cerrar este trabajo. En primer lugar, la idea de secularización intergeneracional, no debe pensarse de manera teleológica ni progresiva, es decir, no puede suponerse que los hijos de los desafiliados serán, en un futuro previsible, ateos o agnósticos irremediabilmente. De hecho, a partir de las entrevistas con personas que han cuestionado en algún grado su afiliación religiosa, se ha encontrado que, pese a definirse sin religión, una cantidad considerable de personas ha considerado socializar a sus hijos en alguna de las religiones del campo religioso, sobre todo por los “beneficios sociales” que ello

implica. Esto significa que la desafiliación religiosa no solo implica la desposesión del registro en torno a lo religioso, sino la capacidad de movimiento entre distintas creencias, identidades, prácticas y discursos, alrededor de lo sagrado y lo profano.

En segundo lugar, los elementos que se han construido tienen validez relativa en poblaciones jóvenes, con ciertas características de acceso a la educación y a los satisfactores del estilo de vida urbano. Y dentro de este grupo, el peso de las generaciones resulta también con mayor significado en los hombres y mujeres que definieron su posición respecto del campo religioso en etapas tempranas de su trayectoria de vida. En algunos otros casos, como en aquellos individuos sin religión dentro de un espacio rural o marginado, los padres pueden ser un factor mucho menos determinante, por lo que podría considerarse la fuerza de otros elementos estructurales como la propia secularización de las iglesias o la laicidad promovida desde el ámbito gubernamental. Además de las configuraciones locales que imbrican a las iglesias con cierta gama de beneficios sociales y estatus comunitario.

BIBLIOGRAFÍA

BAKER, Joseph O. y Buster G. SMITH

2009 "The Nones: Social Characteristics of the Religiously Unaffiliated", en *Social Forces*, vol. 87, núm. 3, pp. 1251-1263, disponible en <<https://doi.org/10.1353/sof.0.0181>>.

BALÁN, Jorge y Elizabeth JELIN

1979 *La estructura social en la biografía personal*, vol. 2, núm. 9, Buenos Aires, Estudios Cedes, p. 8, disponible en <<http://books.google.com.mx/books?id=CBoJAQAIAAJ>>.

BLANCARTE, Roberto

2001 "Laicidad y secularización en México", en *Estudios Sociológicos*, vol. 19, núm. 3, pp. 843-855, disponible en <<https://doi.org/10.2307/40420692>>.

2015 ¿Por qué la religión "regresó" a la esfera pública en un mundo secularizado?, *Estudios Sociológicos*, vol. 33, núm. 99, pp. 659-673.

CASANOVA, José

- 2012 “Lo secular, las secularizaciones y los secularismos”, en Ignacio Sánchez y Martha Rodríguez, *Dialécticas de la postsecularidad: pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona, Anthropos, pp. 93-124.

DOBBELAERE, Karel

- 1981 *Secularización, un concepto multi-dimensional*, México, Dirección de Investigación y Posgrado-Universidad Iberoamericana.

DURKHEIM, Émile

- 2013 *Las formas elementales de la vida religiosa: El sistema totemico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, México, Fondo de Cultura Económica (primera edición en español [1912]).

ELDER, Glen H.

- 1994 “Time, Human Agency, and Social Change: Perspectives on the Life Course”, en *Social Psychology Quarterly-American Sociological Association*, vol. 57, núm. 1, marzo, pp. 4-15.

GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina

- 2007 “Población sin religión”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, El Coljal.

HERVIEU-LÉGER, Danièle

- 1985 “Secularización y modernidad religiosa”, en *Espirit*, núm. 106, pp. 50-62.
- 1996 “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en *Identidades religiosas y sociales en México*, 1a. edición, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, pp. 23-46.
- 1999 *El peregrino y el convertido: la religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico.
- 2007 “Individualización de la fe y ascenso de los integralismos en una modernidad religiosa globalizada. El paradigma de la secularización analizado nuevamente”, en *Interpretar la modernidad religiosa: teorías, conceptos y métodos en América Latina y en Europa*, Uruguay, Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH), pp. 65-88.

- KOSMIN, Barry A. y Ariela KEYSAR (eds.)
 2007 *Secularism & Secularity: Contemporary International Perspectives*, Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, Hartford, Connecticut.
- LEE, Lois
 2012 “Research Note: Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-Religion Studies”, en *Journal of Contemporary Religion*, vol. 27, núm. 1, pp. 129-139, disponible en <<https://doi.org/10.1080/13537903.2012.642742>>.
- LUCKMANN, Thomas
 1967 *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*, Salamanca, Sígueme.
- LUENGO, Enrique
 1993 *La religión y los jóvenes de México: ¿el desgaste de una relación?*, 1a. edición, México, Dirección de Investigación y Posgrado-Universidad Iberoamericana/Programa Institucional de Investigación en Cultura y Religión.
- PUBLIC RELIGION RESEARCH INSTITUTE (PRRI)
 2016 *Exodus. Why Americans are Leaving Religion and Why They're Unlikely to Come Back*, Massachusetts, Public Religion Research Institute, p. 32, disponible en <<http://www.ppri.org/wp-content/uploads/2016/09/PRRI-RNS-Unaffiliated-Report.pdf>>.
- RODRIGUES, Denise
 2012 “Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento institucional. The without religion in Brazilian census: sign of a crisis of affiliation”, en *Horizonte*, vol. 10, núm. 28, pp. 1130-1153, disponible en <<https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2012v10n28p1130>>.
- SENNETT, Richard
 2011 *El declive del hombre público*, 1a. edición, Barcelona, Anagrama.
- TAYLOR, Charles
 2007 *A Secular Age*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press.
- TRZEBIATOWSKA, Marta y Steve BRUCE
 2012 *Why are Women More Religious Than Men?*, Oxford, Oxford University Press.